

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

APUNTES DE UNA AGENDA DE INVESTIGACIÓN PARA
RECONCEPTUALIZAR “ESTADO MODERNO” DESDE LA AUTONOMÍA
INDÍGENA.
HACIA UN PROYECTO DE EMANCIPACIÓN.



TESIS



Que para obtener el grado de
Licenciado en Sociología

Presenta

GABRIEL BAGUNDO MEDINA

Director
Dr. Sergio Ortiz Leroux

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria

Con todo mi amor para mi papá, Gabriel;
porque aún cuando nadie nos enseña a ser padres,
él lo hizo inigualablemente con nosotr@s.

Para mi mamá, Beatriz;
por toda su inteligencia, fuerza y cariño que ha sabido transmitir.
A ambos l@s admiro mucho.

A mi hermana, Alma Bagundo Medina;
por lo difícil que es para un hermano decirle a su hermana lo mucho que la quiere.

Para María del Carmen García Rodríguez,
porque la lucha por la liberación femenina no tiene edad,
y marca a las generaciones que nos vienen.

Para toda mi familia porque,
aunque físicamente he estado muy ausente
todas y todos están en mi sangre, y en los pensamientos de esta tesis.

Para las comunidades en resistencia de Chiapas, Oaxaca, todo México y el mundo,
porque fueron la inspiración y la fuerza
de esta tesis cuando se encontraba sin respuestas,
y lo son para la juventud del mundo, que se halla en años *muy* difíciles.

Para todas y todos, las y los compañeraos de generación y de lucha
que compartieron conmigo estos años,
en tantas y tan diferentes barricadas.

Para el *amor*,
que anima esperanza en la lucha llamada *vida*.

A los puercoits.

ÍNDICE

Índice	5
Introducción	9
1.- Teoría del Estado	31
1.1.- Los autores fundamentales	32
1.1.1.- Introducción	32
1.1.2.- Niccollo Machiavelli	34
1.1.2.1.- El Príncipe	36
1.1.3.- Thomas Hobbes	41
1.1.3.1.- Levitán	42
1.1.4.- John Locke	49
1.1.4.1.- Ensayo sobre el gobierno civil.....	51
1.1.5.- Montesquieu	57
1.1.5.1.- El espíritu de las leyes.....	57
1.1.6.- Jean-Jacques Rousseau	65
1.1.6.1.- El contrato social	66
1.2.- Los marxistas	71
1.2.1.-Introducción	71
1.2.2.-Karl Marx	78
1.2.2.1.-Manifiesto del Partido Comunista y otros textos	79
1.2.3.- Federico Engels	86
1.2.3.1.- El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.....	86
1.2.4.-Lenin	92
1.2.4.1.- El Estado y la revolución	95
1.3.- Los liberales.....	100
1.3.1 .-Introducción	100
1.3.2.- Jonh Rawls	102
1.3.2.1.- La justicia como equidad. Una reformulación	103
1.3.3.- Robert Nozick	108

1.3.3.1.- Anarquía, Estado y Utopía	110
2.- Política de la liberación	119
2.1.- Introducción	119
2.2.- Historia	123
2.2.1.- Fenomenología totalizadora	123
2.2.2.- El mundo antes de la modernidad	125
2.2.3.- Llegada de la Modernidad	126
2.2.4.- La Modernidad Temprana.....	128
2.2.5.- Modernidad Madura.....	129
2.2.6.- El pensamiento político moderno	130
2.2.7.- El pensamiento político de la modernidad temprana	131
2.2.8.- El pensamiento político de la modernidad madura	132
2.2.9.- La dependencia de la modernidad madura.	
Algunos temas para una historia política de América Latina	134
2.3.- Exposición teórica.....	135
2.3.1.- Óptico	135
2.3.2.- Historia de la Filosofía de la liberación.....	136
2.3.3.- La fenomenología liberadora/opresora	137
2.4.- Política de la Liberación.....	144
3.- La autonomía y sus diferentes concepciones.	165
3.1.- Introducción	165
3.2.- “Autonomía” y su acepción común.	172
3.3.- Autonomía indígena en teoría liberal	173
3.4.- Autonomía indígena como praxis.....	181

4.- El Mercado y la Emancipación.	
A manera de conclusión.	189
 Bibliografía y referencias hemerográficas	213

Introducción¹

*“Cuando la crítica lucha contra el estado de cosas,
la crítica no es la pasión del cerebro,
sino el cerebro de la pasión.
No es un bisturí, es un arma”.*

*Karl Marx.
Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*

¿Desde dónde se piensa la liberación en el siglo XXI? Nosotros, los jóvenes, los sujetos que formamos parte de los nuevos movimientos por la liberación partimos de un profundo sentimiento de desesperación y angustia. A nivel global, y particularmente en nuestro país, “la izquierda” –o *las* izquierdas– se encuentran en una honda crisis respecto a sus programas políticos, propuestas, alcances de sus acciones, etc. Sea cual sea la institución u organización a la que se pertenezca (partido político, organización política-social, colectivo, frente, movimiento de solidaridad, etc.) el sentimiento que persiste después de la militancia en ellas es muy similar a la desilusión mientras uno ve pasar el tiempo y las preguntas sobre la Revolución son más confusas.

La crisis en la utilización de cualquiera de los discursos políticos marxistas tras la caída del muro de Berlín y el vacío que implica la invocación a la lucha por el socialismo – que, para muchos, ya no implica anti capitalismo–, golpean los esfuerzos de nuestra generación con más fuerza de lo que nunca nada antes golpeó ideológicamente a la “izquierda”. Los distintos regímenes que han gobernado a nuestro país y al mundo –ahí incluidos los poderes fácticos–, han sabido cómo insertar adecuadamente, hasta el inconsciente², una percepción negativa sobre la esencia de los movimientos sociales y

¹ La presente introducción fue presentada como ensayo para el Concurso Nacional de Ensayo Político 2008 organizado por el Centro de Documentación y Difusión de Filosofía Crítica. Fue merecedora de una Mención Honorífica con Recomendación para Publicación en el Dictamen “A”. Se le han agregado y modificado algunas partes para adecuarla a los presentes fines.

² En un proceso que describe muy bien Zizek (Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI editores, 1992.) o la separación de “signo e imagen” como figura en Adorno y Horkheimer (Adorno, Theodoro; y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994, p. 72.).

luchas de liberación nacional. Aunado a ello, nosotros no hemos tenido las herramientas adecuadas para, siquiera, contrarrestarlo.

De igual manera, nunca antes en la “gigantesca erial de promesas rotas”³ que es la historia del México moderno –ese pacto post revolucionario– habíamos tenido niveles de pobreza estructural tan altos como en la etapa neoliberal⁴ de los últimos años –de paso vale decir que, como generación, somos hijos bastardos del neoliberalismo. Las consecuencias más crueles de esta doctrina económica y política se asoman hasta en los ámbitos más íntimos de nuestras vidas.

Antes de que nacióramos, a las inmensas manifestaciones *de clase* y a las expresiones de inconformidad social se les reprimía y asesinaba impunemente, pero ello era sabido y cínicamente justificado desde el poder. Ahora, pese a la intensificación de la explotación como condición objetiva del capital en la globalización, las manifestaciones han perdido ese carácter de *conciencia* de clase⁵. El Estado continúa desapareciendo, torturando y asesinando impunemente... pero sin el reconocimiento oficial pues, “por fin”, vivimos en la ilusión de la democracia liberal y, en ella, tales sucesos “no pueden” ocurrir. ¡Cuánto daño han permitido esas ilusiones de “izquierda”!

En nuestro sistema político, el partido político mexicano de “izquierda” por excelencia, el Partido de la Revolución Democrática (PRD), se ha unido a esa “nueva izquierda” –como diría Marcos Roitmann– de América Latina; es una institución que se presenta con un “proyecto cuyo fundamento se encuentra en los argumentos de la derecha”, un partido que cree en el capitalismo no como un orden de explotación, sino un proyecto necesario para producir “democracia y tolerancia” al “que sólo es necesario gestionarlo de manera progresista”⁶. El PRD se abandonó desde sus entrañas a los anhelos democráticos, y traicionó⁷ conscientemente⁸ los más sentidos reclamos de los grupos sociales *excluidos* (en

³ Berger, John. “Retratos para un bosquejo de México”. En *La Jornada* (México) 10 febrero, 2008.

⁴ Calva, José Luis. *Política económica para el desarrollo sostenido con equidad*. México: UNAM-IIEc / JP, 2002.

⁵ Meiskins Woods, E. “La clase como proceso y como relación”. En *Democracia contra capitalismo*. México: Siglo XXI, 2000.

⁶ RoitmanRosenmann, Marcos. ¿A qué corresponde la nueva izquierda en AL?. En *La Jornada* (México) 3 de septiembre, 2007.

⁷ La célebre carta del Subcomandante Insurgente Marcos a Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano de febrero del 2003, es una muestra clara del sentir zapatista hacia los políticos que creían honestos. Subcomandante

el importante episodio de la historia de México mejor conocido como “Los acuerdos de San Andrés”) mucho antes de que, en esta generación, tuviéramos edad para votar.

Hoy, observando las pugnas internas entre sus distintas facciones internas –mejor conocidas como *tribus*–, las plataformas y el actuar de las distintas corrientes, conociendo la manera en que todos los grupos manejan corporativamente a las organizaciones sociales en la capital y el país (cuyos líderes se tildan de “socialistas” sin el elemento anticapitalista, y conducen las organizaciones a la dependencia absoluta hacia el partido), a muchos nos da vergüenza⁹ reconocer haber tenido cualquier mínimo vínculo con el partido. Ahí se ha cerrado, por principios y congruencia, algún posible acceso a la democracia electoral, o a la inútil esperanza de transformar el mundo desde el poder.

Nuestra primera, y tierna, infancia estuvo marcada por las más cruentas –e incomprensibles para el imaginario infantil– masacres al pueblo (el Charco, Aguas Blancas, Acteal, etc.) La “razón de Estado”¹⁰ se ha impuesto (casi)-siempre frente a las distintas posiciones políticas y ontológicas que se manifiestan desde la injusticia y la exterioridad de un orden social ahora existente. Para muchos de nosotros, la muerte y la sangre derramada más recientemente en expresiones de inconformidad social como Atenco; Sicartsa; Oaxaca; el acoso a las comunidades zapatistas; el gravísimo despojo de sus territorios a miles de comunidades, pueblos, étnicas y naciones por todo el territorio del país; los asesinatos de mujeres durante décadas en Juárez, Puebla, el estado de México (entre tantos otros lugares); las matanzas en donde se utilizan estrategias de corte paramilitar contra comunidades indígenas (como en el caso de San Juan Copala, Santa María Ostula, y tantos etc’s.); una

Insurgente Marcos. *Carta a Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano* (febrero de 2003) [en línea]. Disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx>.

⁸ Las palabras de la diputada Rosario Tapia son claras "Compañeros, es indispensable que nos pongamos de acuerdo con el PRI y con el PAN para sacar lo de los Acuerdos de San Andrés, para evitar que la comandancia del EZLN llegue a la Ciudad de México. Eso sería mortal para el PRD y, por otro lado, sería un triunfo para ellos y no para el Congreso. Mucho menos para nosotros". Subcomandante Insurgente Marcos. “Marzo: Veracruz, la tercera estela. (Un virrey modernizado o el PRD, una izquierda agradable a la derecha)”. En periódico *La Jornada* (México) 4 de febrero, 2003 [en línea]. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/02/04/008n1pol.php?origen=index.html>

⁹ Porque en efecto, “...no es posible defender al PRD sin ruborizarse siquiera...”. Subcomandante insurgente Marcos. *Carta a Pablo Gómez* (febrero de 2003) [en línea]. Disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx>

¹⁰ Razón que debemos, como científicos sociales comprometidos, criticar en todo momento desde nuestras áreas académicas para detener, lo que considero, legitimar desde la academia la represión y el asesinato a nuestro pueblo.

guerra de más de 30 mil muertos reconocidos de manera oficial entre jóvenes hombres y mujeres sin oportunidades de *ser* en la vida, periodistas, defensores de derechos humanos, activistas, inocentes (en muchos casos en edad de *ser* niñas) eufemísticamente llamados “daños colaterales”, tan sólo hasta el 2010; hermanos migrantes de tantas naciones latinoamericanas presas de los aparatos represivos de los Estados, de grupos de trata de personas, de grupos del narcotráfico, de neolatifundistas, etc.) marcó una línea divisoria en nuestra juventud, vida y futuro. Hemos visto una y otra vez, con impotencia absoluta y dolor en el corazón, como los más pobres y excluidos –nosotras y nosotros mismos– de un injusto sistema son despojados de tierras y de su cultura¹¹; vivimos *tristes*. Hemos visto cómo mujeres mayores son asesinadas impunemente por el ejército en esta estrategia de guerra que ha superado la de “baja intensidad” con represión selectiva a la que nos habían, como pueblo, acostumbrado (¡a los dirigentes de esta guerra ya se les ha ido de las manos!); cómo a los pueblos de Oaxaca se les sitia en su propia tierra –en la cerrazón e infamia gubernamental más estúpida que jamás pudimos haber imaginado¹²–; el cómo organizaciones paramilitares promovidas por gobiernos estatales de “izquierda” acosan y asesinan a diario de la misma manera que en las ciudades han engañado y violentado a tantas y tantas personas en los nuevos grandes proyectos inmobiliarios insustentables ambiental y culturalmente (como los frentes opositores a las construcciones de megaobras como la “Supervía Poniente” y la Línea 12 del STCM); la manera en que las grandes organizaciones sindicales (esos espacios de organización y resistencia laboral necesarias para la democracia –en otras partes del mundo–, pero en México ligadas, aún desde sus orígenes al Poder Ejecutivo¹³) están completamente corrompidas desde sus dirigencias y son puestas al servicio del régimen, en detrimento de los trabajadores¹⁴ (y a las que no, se

¹¹ Gilly, Adolfo. *Chiapas, la razón ardiente*. México: ERA, 1997.

¹² “¡Imagínese! Si alguien que cometió un autoatentado [José Murat] es más prudente que Ulises, ya tiene la descripción de éste”. Vergara, R.; Matías, P., y Gil Olmos, J. “Necedad caciquil”. En revista *Proceso* (México) 5 noviembre, 2006, pp. 16-17.

¹³ González Casanova, Pablo. *La democracia en México*. México: Serie Popular Era, 1965.

¹⁴ La presente introducción fue escrita tiempo antes de la extinción de la Compañía de Luz y Fuerza del Centro y de que comenzara la lucha del Sindicato Mexicano de Electricistas, el más grande y “combativo” que tenía el movimiento social mexicano en la primera década del siglo XXI. Pese a que nuestra lucha siempre estará del lado de los trabajadores, la madrugada del domingo que se dictó el decreto, a pocas horas del hecho, nosotros perdimos toda esperanza en que el SME pudiese encabezar una transformación radical en el país. Sus antecedentes (por ejemplo, su postura frente a la huelga de la Universidad Autónoma Metropolitana del año 2008, durante las “Huelgas nacionales”) y sus primeras acciones del día de la

les “extingue” en un chasquido de dedos hechos por el señor “Secretario de Trabajo” Javier Lozano Alarcón, misma secretaria que se ha negado al rescate de los cuerpos de los mineros asesinados en la mina Pasta de Conchos. Somos una generación que, como acostumbraban decir las parejas de luchadores sociales setenteros, debió haber sido fruto de la Revolución y, en vez de ello, hemos venidos al mundo en una realidad constituida como una verdadera pesadilla para cualquier espíritu, y más para uno joven.

Mi generación llega a la edad de estudiar el nivel medio superior y superior inserta en un proceso de exclusión educativa –y por consiguiente, social– cada vez más preocupante, proceso consecuencia no sólo de las cláusulas del Tratado de Libre Comercio en el tema de educación, sino sobre todo de las dinámicas internas de producción social de conocimiento en los círculos académicos de las instituciones públicas de educación superior. Los pocos que tenemos acceso a educación pública adquirimos de facto una *responsabilidad política* sin igual; no es sólo en el tema de los cobros donde tajantemente debemos oponernos (como ya muy diversos movimientos estudiantiles lo han hecho), sino, sobre todo, en el qué y desde dónde se está pensando la teoría y las consecuencias sociales de ella. Crítica, proyecto y conocimiento¹⁵ deberían ser componentes fundamentales de cada clase impartida dentro del aula, presente en cada reflexión y en cada escrito que realicemos.

Bastante antes de mi primera década de existencia, se levantaba en armas el sur del país en reclamo de demandas básicas y fundamentales para la vida con *dignidad* de cualquier humano¹⁶. Una enorme movilización en la sociedad civil, organizaciones sociales e intelectuales lo cobijó. Casi quince años después, el apoyo de todos esos grupos hacia el zapatismo es casi nulo. La palabra de paz y la propuesta de diálogo no fueron verdaderas, y la traición y el malestar sobre el episodio político de los Acuerdos de San Andrés fue lo único que quedó con los años acerca del recuerdo del “gobierno”. Su historia los orilló a ejercer una novedosa praxis anticapitalista que implica económicamente ir en contra de los modos de explotación en el campo, lo cual los ha puesto en la mira de grupos paramilitares

extinción nos hicieron creer ello. Al SME, como a todas las organizaciones del país, nos hizo falta un programa político anticapitalista definido.

¹⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *La filosofía de la praxis*. México: Ítaca, 1999.

¹⁶ Véase “Declaración de la Selva Lancandona”. En EZLN. *Documentos y comunicados*. México: ERA, 1994.

de grandes caciques. En términos políticos implicó el rompimiento con todas las instituciones del sistema político mexicano –en especial la *nueva izquierda*– que les negaron una oportunidad de construir Autonomías cobijadas jurídicamente por el Estado; una inclusión al sistema, una solución “institucional” y pacífica a las legítimas demandas de los pueblos indígenas de México¹⁷.

La traición y la burla de todos los partidos políticos que creyeron poder “dar por concluida la etapa histórica”¹⁸ que implicaron los acuerdos de San Andrés, obligaron al EZLN a adoptar un nuevo tiempo político que se fue constituyendo y consolidando en el andar: el momento de dejar de pedir y exigir, para comenzar a *ejer*cer¹⁹ la autonomía, para *resistir*²⁰. Nosotros creemos que será una autonomía *diferente* a lo que históricamente se ha conocido en otras experiencias: la autonomía que madura –junto con la juventud– parte del rechazo explícito de incorporarlos al sistema, han sido “*negados por la totalidad*”.

En nuestra juventud tuvimos oportunidad de conocer personalmente la lucha que los compañeros llevan a cabo diariamente para la construcción de su autonomía. La conocimos y comprendimos que se trataba de un proyecto revolucionario de amplísimas oportunidades. Sin embargo, en pocos textos sobre el tema –pensamos– éste se aborda con la profundidad que ella merece, haciendo reconocimiento de las posibilidades que tiene para la emancipación mexicana. Al concepto *autonomía* se le han atribuido muy diversos significados; desde “la lucha contra la subordinación a las fuerzas políticas (...) apuntando a la centralidad de la sociedad civil”²¹, a una acepción que indica la “separación de la clase y los trabajadores de los partidos, instituciones estatales y no sólo o exclusivamente del capital”²², entre otras posiciones similares. Para el movimiento indígena en América Latina, la autonomía se ha erigido como un “proyecto ineludible en el marco de las

¹⁷ Hernández Navarro, L.; Vera Herrera, R. *Acuerdos de San Andrés*. México: ERA, 1998.

¹⁸ Roitman Rosenmann, Marcos. El nosotros zapatista. En *La Jornada* (México) 5 agosto, 2007 [en línea]. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/08/05/index.php?section=politica&article=017a1pol>

¹⁹ Muñoz Ramírez, Gloria. *20 y 10 El fuego y la palabra*. México: Rebeldía - La Jornada, 2003.

²⁰ Una resistencia que deja muy claro su significado para los pueblos indígenas en la V Declaración de la Selva Lacandona, desde ahí se perfila que resistir “es ya no recibir limosnas”. EZLN. *V Declaración de la Selva Lacandona* [en línea]. Disponible en: <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/selva.htm>

²¹ Sader, Emir. “¿Autonomía o Hegemonía?”. En *La Jornada* (México) 1 agosto 2008.

²² Modonesi, Massimo. Subalternidad, antagonismo y autonomía. Notas para una aproximación teórica. En C. Albertani, M. Modonesi, & G. Rovira, *La autonomía posible. Emancipación y reinención de la política*. México: UACM, 2007.

transformaciones²³ democráticas²⁴, una demanda central que se presenta como la “alternativa dicotómica y antitética”²⁵ a las políticas indigenistas²⁶. Es decir:

“la autonomía, como una de las formas del ejercicio del derecho a la libre determinación, implica el reconocimiento de autogobiernos comunales, municipales o regionales en el marco del Estado nacional. (...) tal como está formulado en el propio concepto, una entidad menor en el interior de una entidad mayor única y soberana”²⁷

Desde la “academia” y las ciencias sociales, pensamos nosotros, se han realizado muy pocos esfuerzos por constituir una teoría integral que explique las implicaciones que tiene este nuevo tipo de autonomía en su inserción al sistema político mexicano²⁸. Ello es y será siempre lo de menos; las comunidades “están” haciendo autonomía²⁹, no importando para ello –por supuesto– las incapacidades de nosotros los “teóricos” por explicarlo. El esfuerzo, la congruencia, la conciencia, el dolor, la alegría y *todo* lo que implica la autonomía, es la esperanza que tiene mi generación: es la luz para el mundo que se irradia desde el sureste del país.

Los niños que sobrevivieron a los desplazamientos y la guerra (aquella que se reconoció abiertamente y a la de Baja Intensidad) son los hombres y mujeres que hoy construyen la autonomía. Son un “paraíso” en guerra que es un hoy un espacio político y de reflexión teórica para la acción, la praxis, como muy pocos espacios en el mundo. Los

²³ Mismo que se debate, y se pierde, entre la legitimidad de las reivindicaciones o las “trampas técnicas” para su plena construcción. Díaz Polanco, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI, 1997, p. 48.

²⁴ En el mismo sentido se pronuncia Álvarez Icaza cuando menciona: “el tema de los derechos de los pueblos indígenas en México (...) es considerado un aspecto básico en la transición democrática”. Álvarez Icaza, Emilio. Prólogo. En I. H. Cisneros, *Derechos Humanos de los pueblos indígenas en México, contribución para una ciencia política de los derechos colectivos*. México: CDHDF, 2004.

²⁵ López y Rivas, Gilberto. *Autonomías. Democracia o contrainsurgencia*. México: ERA, 2004, p. 36.

²⁶ Políticas de Estado de naturaleza “subordinante y clientelar”, que se planteaba la “inclusión” a un proyecto modernizador claramente agotado y decadente y jamás la “viabilidad de un proyecto de desarrollo autónomo de las comunidades indias, y con ello la posibilidad de reconocerlas como unidades políticas diferenciadas en el interior de los Estados nacionales”. *Ibid.*, p. 33.

²⁷ *Ibid.*, p. 39.

²⁸ Marcos enfatiza: “nosotros decimos que en México no es posible que un político se mueva abajo y arriba”. Castellanos, Laura. *Corte de Caja. Entrevista al Subcomandante Marcos*. México: Endira, Bola de Cristal, 2009, p. 106.

²⁹ Quizá, contra Héctor Díaz Polanco, sí “inventando” la autonomía, desde la lucha y resistencia –que implican la muerte– de todas y todos las Bases de Apoyo Zapatistas. Cfr. Díaz Polanco, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI, 1997, p. 55.

indígenas zapatistas han entendido más del Estado latinoamericano, o periférico, que algunos de los grandes tratadistas de teoría política clásica –y, por tanto, eurocéntricos–; no sólo han mostrado los puntos flacos del Estado capitalista, también han señalado el camino para *superarlo y construir* otro tipo de organización social y política transmoderna³⁰.

Los zapatistas tienen su propia visión de la autonomía y han tratado de explicarlo en los distintos Encuentros que han organizado entre la sociedad civil rebelde indígena y la mestiza. Ellos expresan su autonomía en cómo las distintas autoridades³¹, que son gobierno, “respetan la voz y el voto de los compañeros Bases de Apoyo Zapatistas (BAZ)”³² “sin pedirle permiso al mal gobierno (...) haciendo justicia y construyendo verdadera democracia”, una autonomía donde “*la ley del mal gobierno no funciona ya*”³³, una autonomía que “no depende de los políticos de arriba”, que “tiene sus leyes, sus formas de administración, de información y rendición de cuentas, en cumplimiento de que el que mande, mande obedeciendo” (¿cuánto bien no le haría a México y las naciones periféricas – o del Sur– un sistema institucional donde se mande obedeciendo?). Otro gobierno donde existe Otra Justicia³⁴, jueces municipales autónomos, que dirimen conflictos “buscando la razón” y no el dinero. No fue fácil hacer autonomía “porque no hay un manual que diga cómo se hace”³⁵.

Una autonomía que no sólo construye otro gobierno, *también* –y he aquí, desde nuestro punto de vista, la diferencia con las autonomías tradicionales– otra educación, salud, comunicación, arte, cultura, comercio, soluciones a conflictos agrarios, políticas de

³⁰ En el sentido en el que Enrique Dussel plantea al concepto. Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Madrid: Plural, 1992.

³¹ Juntas de Buen Gobierno, Consejos Autónomos Municipales, Consejos de Educación y sus coordinadores, Consejos y coordinadores de Salud, Comisión de Honor y Justicia, Comisión Agraria, comisariados de cada pueblo, agentes autónomos y representantes de los distintos colectivos de cada pueblo.

³² Palabras del representante de la Junta de Buen Gobierno “El Camino del Futuro”, caracol de resistencia Hacia un Nuevo Amanecer, La Garrucha, Chiapas, en la celebración del 5to aniversario de las Juntas de Buen Gobierno el 8 de agosto 2008. En *La voz de Anáhuac* #209 agosto 2008.

³³ Palabras de la comandancia general del EZLN en voz del teniente coronel insurgente Moisés. En “La voz de Anáhuac” #209 agosto 2008

³⁴ Palabras del compañero Roel, de la Junta de Buen Gobierno “Hacia la Esperanza” del Caracol “Madre de los Caracoles del Mar de Nuestro Sueño”, la Realidad, Chiapas. Transcripción tomada de las Intervenciones de las Juntas de Buen Gobierno. En Aguirre Rojas, Carlos ed. *Contrahistorias* (8), 2007.

³⁵ Palabras del comandante Bruce Li en la mesa inaugural “Autonomía y el otro gobierno”, durante el primer encuentro de los pueblos zapatistas con los pueblos del mundo, del 30 de diciembre 2006 al 2 enero 2007. En Aguirre Rojas, *Op. Cit.*

equidad de género, etc.³⁶, todo con las mismas directrices éticas características del movimiento en su conjunto: obedecer y no mandar, representar y no suplantar, construir y no destruir, mantener la unidad, servir y no servirse, bajar y no subir, proponer y no imponer.

Difícilmente las doctrinas políticas modernas nos sirven para entender y explicar el fenómeno de la autonomía zapatista. Generalmente se ha concebido que la autonomía indígena puede coexistir armoniosamente (desde el punto de vista jurídico y político) con el Estado-nación³⁷, pero ésta autonomía es *diferente*. Surge del abierto y despiadado rechazo del Estado mexicano a aceptarlo, es una autonomía legítima en la rebeldía absoluta. El poder político no sólo decidió excluirlo, sino que día a día utiliza todos los medios “legales”³⁸ –e ilegales, como el paramilitarismo– para tratar de destruirlo pues amenaza al sistema político partidista en su conjunto. Los zapatistas han construido en su autonomía un nuevo tipo de poder político, uno *viable* (y que sigue creciendo, como proyecto, día con día). Desde sus comunidades y territorios han construido un nuevo proyecto político –que no Estado– de izquierda anticapitalista para sus condiciones históricas. Hace falta, con urgencia, replantear el proyecto para las condiciones del resto de los excluidos del país.

Muchos paradigmas sobre el estudio del Estado pueden ser puestos a prueba en una interpretación frente a los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas y no soportar, con seguridad, la contrastación empírica. Más allá del simple monopolio de la *violencia legítima*³⁹, de la coacción física y jurídica en base a instituciones sobre un *pueblo y territorio determinado*⁴⁰, la diferenciación entre *sociedad política y sociedad civil*, del poder político sobre unos que son “*gobernantes*” y otros “*gobernados*”⁴¹, del Estado como

³⁶ Para obtener las transcripciones completas de algunas de las participaciones en el encuentro, se puede consultar el número 8 de la revista *ContraHistorias*.

³⁷ Cfr. Por ejemplo Díaz Polanco (1997) y López y Rivas (2004).

³⁸ Entre los ataques legales de carácter agrarios que más sufren los compañeros zapatistas y todos los pueblos rurales e indígenas de México, podemos señalar los programas Programa de certificación de derechos ejidales (PROCEDE) y el Programa de certificación de derechos comunales (PROCECOM), ahora llamados Fondo de Apoyo a los Núcleos Agrarios sin Regularizar (FANAR). En este punto quisiera agradecer la lectura y grandes comentarios de un compañero, y un grupo, de lucha de quien hube de aprender en demasía, y a quien agradezco la oportunidad de muchas vivencias clave de todas las ideas del presente escrito. También es un orgullo.

³⁹ Weber, Max. *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

⁴⁰ Hall, J., & Ikenberry, G. *El Estado*. México: Patria, 1991.

⁴¹ Aristóteles. *La política*. Buenos Aires: Libertador, 2005.

instrumento *dominación de clase*, de la instancia que monopoliza el establecimiento de reglas como *órgano de producción jurídica*⁴², o de un sistema autopoietico operativamente clausurado⁴³, los zapatistas han demostrado que el poder político que ellos construyen *tiene otras características*, además de que *prescinde* de algunas otras que señala la teoría política.

En esta sociedad *moderna*⁴⁴, diferenciada como nunca antes, ¿qué es lo que el Estado gobierna? Más allá de los aparatos coercitivos⁴⁵ ¿sobre qué tiene poder el Estado? ¿Por qué, frente a los poderes fácticos, se puede tomar el gobierno y no el poder (como lo demuestran algunas experiencias latinoamericanas)? ¿Por qué, más allá de principios éticos, la derecha puede realizar “golpes de Estado” y los movimientos de izquierda no? Y más importante aún, ¿cuál ha sido *la estrategia* del capitalismo en su fase neoliberal –léase la “derecha”– para adentrarse hasta las entrañas de nuestras sociedades? ¿Cuáles son las *funciones*, no explícitas en la teoría política clásica, que desempeña el Buen Gobierno zapatista y que con ello *supera* al Estado?

A diferencia de López y Rivas⁴⁶ sostengo que en que la estructura de los gobiernos autonómicos zapatistas constituyen un nuevo tipo de poder político. Sin embargo, él mismo reconocería *el fondo* de mi argumento al aceptar que el Estado capitalista ha sido atacado por la estrategia del *capital*, y ha perdido la condición con la que se le describe en los textos políticos clásicos:

En la dinámica del mercado capitalista, de lo que se trata es del desdibujamiento hasta la desaparición de todo tipo de fronteras y barreras (...) lo cual pone en duda evidente los actuales términos constitutivos de los Estados nacionales (...) habrá que buscar desde una lógica distinta, que bien podría ser la de una lógica de resistencia al avasallamiento de los capitales y de respeto a

⁴² Kelsen, Hans. *Teoría general del derecho y del Estado*. México: UNAM, 1983.

⁴³ Torres Nafarrate, Javier. *Luhmann: la política como sistema*. México: FCE. 2004.

⁴⁴ Modernidad de la que, por cierto, los indígenas latinoamericanos han sido, desde su constitución en el *encubrimiento* de América, los principales olvidados y explotados para construir el nuevo orden económico mundial eurocéntrico. Cfr. Dussel, Enrique. *Política de la liberación, Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

⁴⁵ La propuesta para el análisis del Estado “mínimo” de R. Nozick es clave. Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. México: FCE, 1974.

⁴⁶ En este punto muchos teóricos ofrecerán gran oposición. López y Rivas es sólo un ejemplo al que también se le pueden sumar Díaz Polanco o muchos otros. La razón la encuentro, quizá, en que las distintas escuelas de políticos y académicos han sido firmes creyentes, y luchadores, por tomar el poder que se encuentra en el Estado.

los derechos culturales de las colectividades, una alternativa para la reconfiguración, hoy puesta en duda, de estos Estados nacionales.⁴⁷

López y Rivas no alcanza a apreciar que el objeto mismo de su texto, la autonomía zapatista, es esa *alternativa para reconfigurar la teoría del Estado*. Pero la propuesta que ofrezco no acaba ahí; tener *claridad* sobre la forma en que las comunidades zapatistas constituyen ese *otro* poder político podría ser la base para la construcción de un proyecto político anticapitalista adecuado para combatir la actual estrategia del capital en los estados nacionales de la periferia del sistema-mundo en el siglo XXI⁴⁸. Es decir, el estudio de la autonomía zapatista nos da cuenta de la lógica real del Estado y de la forma en que el capital se inserta en él, de cómo lo “desdibuja” y avanza en su dominación y explotación sobre el humano. Como ellos dicen: la resistencia y rebeldía con la que “toman en sus manos” sus derechos y libertades se enfrenta contra el “enemigo común de los pueblos y naciones, que es el proyecto y los planes del neoliberalismo”⁴⁹.

Más allá de proporcionarnos una nueva óptica para el estudio del Estado, en lo que han construido las comunidades zapatistas está la clave de un proyecto⁵⁰ que pueda trazar la estrategia para la emancipación del resto del pueblo mexicano, y quizá muchos otros, en el siglo XXI. Pero no es posible simplemente imitar su lucha en las grandes urbes; la misma dirigencia militar del EZLN ha expresado que es la estructura comunitaria de las comunidades indígenas lo que ha permitido la base de esta nueva construcción de lo político, y que sería difícil o imposible imitarlo en las ciudades. El zapatismo no deja de ser un paraíso de resistencia en la otra esquina del país, una esquina que no es la nuestra, por lo que no podemos dejar de lado nuestra lucha ciudadana y capitalina.

La experiencia de autonomía zapatista es ese *paso necesario para superar al Estado capitalista* que en muchos otros movimientos sociales nos ha fallado ¿Cómo fue posible que en Oaxaca, en el clímax del movimiento social, habiendo desaparecido virtualmente

⁴⁷ López y Rivas, 2004, *Op. Cit.*, p. 60.

⁴⁸ Esta tesis y su autor nos disculpamos por no haber pretendido la realización de un trabajo académico en *strictu sensu* y, por ello, se encontrarán como conclusiones el esbozo en un análisis y programa político mínimo realizado con una sólida base académica que se trabajó en todos los capítulos anteriores

⁴⁹ Palabras del 31 de diciembre del 2003, pronunciadas a las 24 horas en el caracol zapatista de Oventic.

⁵⁰ Que muy humildemente y sin afán de ser pretencioso, tratamos de realizar. Tenemos claro que falta mucho debate, además de madurar adecuadamente la idea y, sobre todo, ponerla en práctica.

todos los poderes e instituciones del Estado, estando escondido –como un individuo sin vergüenza, dignidad ni ética por lo Otro– Ulises Ruiz, existiendo una organización social de masas sin precedentes en torno a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), no se trascendiera en la construcción de un nuevo orden político?⁵¹ ¿Qué fue lo que faltó? ¿Qué fue lo que falló en la organización social? ¿Qué es lo que no entendimos ahí sobre el funcionamiento del sistema político para poder emprender acciones que puedan *negarlo, superarlo y trascenderlo*?

Una de las grandes aportaciones de Antonio Gramsci, fue la tesis en la que se esclarecen dos distintas estructuras de Estado; entre la Rusia oriental (donde sí se pudo llevar a cabo la Revolución de Octubre) y los Estados en Occidente⁵². Habría que hacer una equiparación similar entre la capacidad para la construcción de autonomía que se hace en comunidades indígenas y la que podemos realizar en una sociedad de 20 millones de habitantes (o en el país entero). En base a ello, habrá que definir la estrategia a seguir.

Chiapas (como muchas otras zonas del país) y sus comunidades indígenas fueron espacios olvidados por el “Estado Benefactor” –no así por el capital, que los insertaba en la base del proceso de producción–, espacios donde las instituciones y las funciones sociales del Estado nunca llegaron. De esta manera, hoy, tras década y media del levantamiento armado, las políticas sociales implementadas en el área y las instituciones estatales –que cumplen una función contrainsurgente en vez de ser promotoras del desarrollo social– tienen un carácter *incipiente*. Con el esfuerzo de las comunidades, es posible proveer muchos más servicios de carácter social y asegurar otra forma de vida – *¿trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz?*– que lo que puede, y sobre todo de lo que está dispuesto el gobierno “oficial”.

Mientras tanto, ¿qué es lo que ocurre en las urbes? ¿Cómo es posible que en una colonia citadina –como el “El Molino”, en Iztapalapa, solo por poner uno de tantos ejemplos– de cerca de 25 mil habitantes, constituida desde sus orígenes como un proyecto habitacional popular por organizaciones sociales de izquierda, que poseen una instancia de

⁵¹ Una gran reseña sobre el movimiento popular oaxaqueño la podemos encontrar en Osorno, E. *Oaxaca sitiada. La primera insurrección del siglo XXI*. México: Grijalvo, 2007.

⁵² Anderson, Perry. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y Revolución en Occidente*. México: Fontamara, 2006.

toma de decisiones y poder sobre lo que el gobierno del Distrito Federal puede, o no, hacer en su territorio y sobre su población, las distintas formas que asume el capital y sus consecuencias sigan permeando? ¿Por qué pese a los intentos de la “Coordinadora del Molino” por constituirse como un espacio “autónomo” –si no, revolucionario– no lo ha podido lograr? ¿Qué es lo que falta?⁵³ Quizá es porque en su forma de autogobierno se han limitado a dictar normas que se cumplen en su territorio y sobre su población, además de organizar formas de seguridad comunitarias. Pero sus habitantes, ante la carencia de los otros *espacios sociales* necesarios para la reproducción de la vida, tienen que acudir a la lógica del capital para satisfacer el resto de sus requerimientos (comenzando por el trabajo mismo), en una sociedad donde el capitalismo tiene un grado de desarrollo más consolidado que en otras zonas del país y del globo.

¿De qué manera es posible construir una educación o salud autónoma –que no responda a los intereses del capital, sino de la *vida*– cuando ante lo que nos enfrentamos en la ciudad es contra instituciones de una magnitud como la UNAM, el IMSS-ISSSTE, una nueva sociedad y mercado del conocimiento que reproducen modos capitalistas de satisfacción de necesidades como la educación y salud? ¿Cómo constituir nuevos medios de comunicación cuando los “medios libres” se enfrentan a imperios como Televisa?

Quien ante esta dificultad opine como lo hace Emir Sader en un pequeño artículo⁵⁴ (donde afirma que la “presente fase” de autonomía de lo que se trata es “la conquista de gobiernos [de “hegemonía”] para afirmar derechos”, es decir, “luchar por la construcción de otro mundo (...) desde acciones gubernamentales”) quizá no haya observado las nulas posibilidades que se tienen en el sistema político mexicano –y quizá en todas las democracias liberales– para esa lucha. Y aún si no las hubiera, ¿para qué sirve esa lucha si el Estado-nación ya no tiene las atribuciones materiales necesarias para la satisfacción de todas las necesidades de los excluidos?

Un importante grupo de pensadores, militantes y académicos en lucha durante los años finales del siglo XX pasaron a ser defensores del liberalismo, como doctrina y

⁵³ Más información al respecto se puede encontrar en Álvarez, Lucía. *La sociedad civil en la Ciudad de México. Proceso de conformación y aproximación a la vertiente de izquierda (tesis doctoral)*. México: UNAM inédito, 2002.

⁵⁴ Sader, Emir. “¿Autonomía o Hegemonía?”. En *La Jornada* (México) 1 agosto 2008.

accionar político después del trauma de las experiencias totalitarias (de derecha e izquierda) y la caída del socialismo realmente existente; abogaron por restarle atribuciones al “Leviatán” y le abrieron voluntariamente y de par en par las puertas al capital en nuestras propias naciones para que hiciese negocios con todas las instituciones necesarias para la reproducción material de la vida en la periferia –es decir, es una “izquierda” que se define perfectamente en “la nueva izquierda” de Roitmann. El Estado mismo, en la primera década del siglo XXI, tiene que poner un inmenso esfuerzo cotidiano para mantener su hegemonía frente a los espacios conquistados por el capital y los poderes fácticos (el narcotráfico o los medios de comunicación son dos simples y grandes ejemplos).

Opiniones similares a la de Sader también obvian algunos de los problemas fundamentales de las actuales estructuras de gobierno y de la Modernidad misma. El asumirse como gobierno, aún con un firme espíritu de *pretensión* de justicia, no rompe con esa *lógica fenomenológica de la política* donde unos se posicionan como gobernantes con *poder y razón* sobre los gobernados, que carecen de todo –y a quienes se les arranca, entonces, también la dignidad. Esta diferenciación funcional en la sociedad es lo que reproduce la perversión original de la política y el *dominio moderno* cuyos fundamentos se hallan en el origen mismo de la Modernidad.

Las mujeres y hombres que, por vocación y no profesión, estén dispuestos a jugarse la vida por *construir* espacios –autonomía– para los excluidos y explotados, parten del “escepticismo crítico” hacia el sistema, de afirmar la “*no-verdad*”⁵⁵ del sistema de dominación. Son los que comenzarán a construir el proyecto antitético al neoliberalismo frente al Estado, construir “autonomía” en esta nueva concepción. Al “¿cómo?” construirla, le hemos de tratar dar respuesta las nuevas generaciones.

La lectura e interpretación hegemónica de la academia hacia la autonomía indígena, se da con un marco teórico liberal de trasfondo. De esta manera la autonomía se leyó en su fase inicial, como el reconocimiento jurídico constitucional de los pueblos originarios, y la instauración de derechos y obligaciones especiales que los harían ser parte de la comunidad nacional... que vive hambre, falta de oportunidades, negación de acceso a salud y educación, y tristeza. En el mejor de los casos a la autonomía se le entendía y representaba

⁵⁵ Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006, p. 101.

como la posibilidad de un autogobierno siguiendo los usos y costumbres de cada comunidad –sin la posibilidad de constituirse regionalmente. Pero nunca se vio a la autonomía como una manera de romper con la lógica capitalista en su fase neoliberal actual cuyo desarrollo produce acoplamientos estructurales en los sistemas políticos, culturales, de salud, de educación, de trabajo, y el resto de los ámbitos necesarios para la reproducción de la vida buena humana.

En su momento, y para los movimientos revolucionarios de carácter leninista, el “Estado” *europeo* fue el enemigo visible de la clase proletaria, sobre quien el movimiento socialista *de principios del siglo pasado* debió concentrar sus esfuerzos para resultar vencedores de la Revolución y tener alguna posibilidad de instaurar una comunidad socialista. Hoy, en América Latina, los movimientos sociales debemos –reconociéndonos a nosotros mismos como compañeros de muchas diversas luchas, e incluyéndonos como activistas y no como intelectuales– preguntarnos si el Estado es también nuestro objetivo de lucha; si la respuesta es afirmativa debemos trazar un claro mapa sobre ¿qué es hoy el Estado en México? ¿Cómo se vence al Estado? Y si la respuesta llegase a ser negativa, si ya no es el poder político nuestro principal enemigo opresor, será necesario encontrar la respuesta y hacer el mismo trabajo de análisis. ¡No podemos seguir militando, como movimientos sociales y como movimientos estudiantiles, sin un programa político de lucha anticapitalista claramente definido!

Para nosotros, la autonomía zapatista nos marcó el camino para comenzar a pensar las respuestas que acabamos de plantear. La lucha que todas y todos los compañeros hacen diariamente por su autonomía consiste en darse un gobierno para sí, pero también en crear poco a poco y desde la sociedad *todas las instituciones necesarias para la reproducción material de la vida en un momento de desarrollo determinado*. Los compañeros zapatistas se dan escuelas, instituciones de salud, de comercio, de justicia, de gobierno, de transporte, de protección, etc.; sus comunidades se organizan de manera tal que todas y todos juntos superan a las instituciones, programas y oportunidades que el Estado y los partidos políticos van a “ofrecer” (políticas públicas que destruyen el tejido social, dividen a las comunidades, no son productivas, y en muchos casos se utilizan como estrategia abierta de contrainsurgencia).

Así fue como nosotros comenzamos pensando que una línea de interpretación posible sobre el Estado en las urbes que diera científicamente cuenta de los elementos necesarios para entenderlo como un proyecto político (y no una simple teoría académica) podría partir de re-considerarlo –deconstruirlo– como *la organización máxima posible en una sociedad en un desarrollo determinado*; la organización que provea de sistemas de salud, educación, cultura, justicia, protección, etc., en los núcleos urbanos a toda la población. Así, lo que hace la autonomía indígena es crear, donde no lo hay, las instituciones necesarias para la satisfacción de sus necesidades materiales respetando su identidad cultural, lo cual significa hacerlo *fuera de una lógica capitalista*.

Sin embargo nuestro proyecto se retrasó en este punto. Si así fuese, no haría falta más que tomar el control de las principales instituciones (educativas, salud, empleo, etc.) y “utilizarlas” para nuestros fines, porque construir de la nada todas las instituciones sería (en la Ciudad de México, por ejemplo) sumamente difícil. Si así fuera, el proyecto del foquismo guerrillero tendría aún vigencia. Bastaría con que los que escriben la presente tesis tomen las armas y conquisten el poder político y la administración de las principales instituciones estatales, y las pongan al servicio del pueblo como “buenos gobernantes”. Pero lo anterior no es cierto. Aún cuando resultemos vencedores en una guerra militar, ni juntando todas las instituciones de educación superior pública el nuevo buen gobierno tendría instituciones suficientes para que toda la gente tuviera acceso a ella, ni abriendo completamente las instituciones de salud estatales hay camas para todos los enfermos del país. Además, la dinámica interna de todas las instituciones está acoplada estructuralmente para seguir reproduciendo un modo, y no Otro, de vida: la capitalista. De esta forma es que se organizan las universidades, hospitales, instituciones culturales, empresas, etc.

Pero olvidamos el mayor problema actual del foquismo guerrillero: la democracia es hoy un objetivo primordial del movimiento. La democracia y el socialismo ya no deben ser fines, sino necesariamente medios para la construcción de otro orden social posible.

Los cuestionamientos anteriores nos llevaron a encontrar una primera solución que plantearemos a lo largo de la presente tesis. Si el Estado fue nuestro enemigo de clase, en su desarrollo histórico debe encontrarse la respuesta para atacar eficazmente al capitalismo hoy. El estudio del Estado “mínimo”, o neoliberal, nos llevó a la respuesta. Con el afán de

reducir al mínimo de funciones (protección de la propiedad privada y administración del sistema punitivo) al Estado, y darle oportunidad a la iniciativa privada de crear negocios donde antes había derechos... el Estado neoliberal se volvió una máquina “inútil” para satisfacer el bienestar social. Todo se lo ha estado llevando el capital, creando instituciones necesarias para la reproducción material de la vida, desde una lógica abiertamente capitalista. Hoy sería necesario tomar todas las instituciones de salud públicas y privadas (doctores simi, hospitales Ángeles y Medica Sur, etc.). Esto sería sumamente difícil, y la dinámica interna de tales instituciones no favorecería un desarrollo anticapitalista.

Nosotros creemos que la autonomía indígena, y particularmente la zapatista, ha ido arrancando de manos del Estado y el Mercado el derecho de crear las instituciones necesarias para la reproducción material de la vida. Si el mercado ha reducido a su mínimo al Estado, arrancando y arrebatando funciones del Estado Benefactor para construir sistemas de sociales que se reproducen complejamente de modo capitalista, los zapatistas han ido construyendo tantos espacios sociales necesarios para la vida buena, que se ha ido convirtiendo poco a poco en la organización social máxima posible de una sociedad en un momento de desarrollo determinado, es decir, en los espacios territoriales indígenas de los Estados periféricos y del Sur.

Construir estos espacios autonómicos no será fácil, requerirá del trabajo firme, constante y congruente de una inmensa cantidad de gente desde todos los espacios necesarios para la reproducción del mundo de la vida cotidiana. Estos espacios antitéticos al neoliberalismo, que superen materialmente las contradicciones del sistema económico, deberán suplantar poco a poco los lugares que se han usurpado al Estado Benefactor, sin devolvérselos. Este proyecto anticapitalista *ya no le apuesta al Estado* como instancia concentradora de un inmenso poder que se ha utilizado no en beneficio de los gobernados, sino de una clase política corrompida y viciada de poder. El sistema político, tal cual lo conocemos, también deberá ser *superado*.

La estrategia de transformación social radical, con base en la construcción de espacios autonómicos, es una alternativa que ahora puede darse la izquierda anticapitalista

frente a la toma de las armas. La estrategia armada⁵⁶ de las últimas décadas (las que se dieron después del último triunfo de una Revolución armada socialista), aunque siempre comprensible, ha reproducido el “negocio de la guerra”, ha dado excusas de represión social sin igual, provocado enormes desplazamientos de refugiados, muerte y destrucción. No le tenemos miedo a la muerte, muertos estamos todos ya en el capitalismo; le tenemos pavor a la destrucción y a la llegada al poder de un nuevo grupo político sin un proyecto que involucre a todas y todos. En el siglo XXI, la carrera armamentista ha dado avances tecnológicos sin precedentes, las armas han alcanzado un precio tan alto que sería imposible armar con ellas a un pueblo entero y enfrentarnos en similitud de condiciones con quien sí las tiene.

El escrito que ofrecemos es resultado de distintas reflexiones que hemos tenido en nuestra práctica política; el proyecto expuesto es una propuesta que trataremos de llevar a cabo. La ofrecemos con pretensiones de debate, crítica y en pro de mejorarla. En caso de que se llevara a poner en marcha surgirán, sin lugar a dudas una infinidad de interrogantes. Los Estados-nación han cumplido muchas funciones, como por ejemplo, la construcción de una “identidad nacional” que, en la actualidad, ha negado la alteridad. ¿Cuál será la forma en que espacios autonómicos puedan reconocer la *diferencia*? ¿“Podremos vivir juntos” en una sociedad que se reconozca abiertamente heterogénea? ¿Podremos construir un mundo mejor? ¿Un mundo donde quepan todos los mundos? ¿Un mundo donde todas y todos podamos vivir felices?

La presente Introducción ha sido la exposición de las reflexiones personales que construyeron la ruta argumentativa y la estrategia teórica de la presente tesis, por ello, el trabajo que ahora se presenta se dividirá en 4 grandes apartados. El primero será una exposición del pensamiento político sobre el Estado de los principales autores de las

⁵⁶ Quisiera se me permita aclarar que escribo estas líneas como una reflexión sobre la lucha social armada en general, y no sobre ningún grupo en particular. Mantengo un absoluto respeto a los más de 40 grupos guerrilleros que existen en el país y a los que en la resistencia también construyeron la historia de nuestra nación. Ofrezco siempre mi humilde admiración a todos los procesos izquierdistas que mediante la lucha armada llegaron al poder en la historia de América Latina.

corrientes modernas: fundamentales, marxistas y liberales. Por ser este un trabajo que se presenta para la obtención de un grado académico, procuramos cumplir con los requisitos necesarios para ello. Al ser el tema del trabajo una investigación sobre “Teoría del Estado”, consideramos fundamental utilizar la primera gran parte para mostrar, quizá de manera casi monográfica, nuestra mínima comprensión sobre dicha área del conocimiento. Tenemos claro que la propuesta de tesis que ahora presentamos debe ser, en realidad, el trabajo político/académico de toda una vida –es por ello que el título general comienza con un: “Apuntes de una agenda de investigación para...”. Nosotros no estamos satisfechos con el producto final que hasta ahora se tiene, pero hemos decidido presentarlo como tesis de grado en *licenciatura*. Lo dicho se refleja en el primer capítulo –el más amplio en extensión– de manera tal que sólo se analizan las corrientes reconocidas por todos como fundamentales, y para cada una de ellas los autores mínimos con el defecto de ser leídos desde sólo un texto fundamental. Conocemos las deficiencias que ello sin duda acarrea, pero tampoco dudamos que la buena y adecuada lectura, así como el conocimiento mínimo necesario se encuentren presentes en nuestro texto. La propuesta de *reconceptualizar* el concepto de Estado moderno desde la periferia del sistema mundo implica replantear exitosamente los muy diferentes debates existentes en cada corriente, así como sus pensadores más importantes. Este trabajo se debe apreciar en una teoría general que aún no está escrita (ni siquiera pensada por ahora), pese a ello, muchos de los debates que en la exposición teórica sobre el Estado se abordan son retomados y fueron fundamentales para pensar la propuesta contenida en el Mercado y la Emancipación. Hacer una conclusión por cada subapartado del capítulo uno, significaría identificar y “jalar” cada uno de los hilos que, por ahora, se utilizan en lo escrito en el capítulo cuatro. Ello implicaría en sí un trabajo más amplio que el hasta ahora hecho (además que no tiene sentido por ser todavía un proyecto inconcluso).

El segundo será una exposición del pensamiento de la política de la liberación, como marco filosófico de trasfondo necesario para una teoría social de la emancipación. Este capítulo es importante puesto que la lectura sobre los clásicos de la teoría política –y los comentarios plasmados sobre ella en la lectura del capítulo uno– corresponden, en gran parte a la propuesta de dicho enfoque filosófico. La exposición de este capítulo contiene, además, un breve desglose de la política de la liberación que ha sido, para nosotros,

fundamental como plano arquitectónico de la política –y especialmente la latinoamericana. De aquí se extraen debates e “hilos” de ella que no se “concluyen”, sino que se retoman (hasta donde por ahora nos fue posible) en *El Mercado y la Emancipación*; un ejemplo fundamental de ello es la idea de las “instituciones sociales necesarias para la reproducción material de la vida” como una propuesta crítica. El apartado también contiene una parte que corresponde a la fenomenología de la liberación, la cual fue retomada en menor medida durante la elaboración del último capítulo; sin embargo, los comentarios a su lectura implican en sí una implícita teoría y postura estratégica sobre el proyecto político que finalmente se propone. No fue excluido puesto que será fundamental continuarlo trabajando.

El tercero es un estudio interpretativo de la dinámica actual del sistema político mexicano pluripartidista, y la relación que éste puede tener con la autonomía. De todo el espectro político mexicano, nosotros estamos, por ahora, tomando una abierta postura y simpatía por determinado espacio. La decisión de colocarnos en defensa, apoyo y promoción de él se basa no solo en nuestra práctica política –puesto que generalmente los lugares que llegamos a ocupar en la militancia son fruto del azar–, también nuestra formación académica nos obligó –como una responsabilidad política– a reflexionar profundamente nuestra idea y lugar en la lucha; el capítulo tres es un esfuerzo por plasmarlo. Además, es aquí donde se reflexiona sobre la “autonomía” –parte fundamental de nuestra tesis– de manera tal que se muestren todos los puntos en los que rompemos necesariamente con las lecturas tradicionales, y sólo así poder ofrecer las conclusiones de la tesis que se exponen en el capítulo cuatro.

En el último capítulo, escrito con rigor científico pero con la clara intención de que sea en un lenguaje accesible a todas y todos, será nuestra propuesta de programa político anticapitalista. En él se trata de recuperar todo lo que se ha estudiado y pensado en los capítulos precedentes. Sobre él no daremos mayor explicación puesto que esperamos que su lectura sea en sí misma gratificante. Como único preámbulo pediremos que se lea con paciencia y serenidad puesto que sabemos que se tocan temas sensibles y difíciles. Recordamos que es nuestro primer acercamiento, y que ustedes son los primeros críticos –

de una larga serie de académicos y sujetos políticos, si todo sale bien— que harán comentarios a los pilares de la propuesta.

Finalmente quisiera seguir la muy pertinente y necesaria recomendación de un lector compañero de mi formación universitaria y de lucha, la cual me hace señalar que en la tesis existen una gran cantidad de reflexiones profundas que no son más, sino de muchas y muchos compañeras y compañeros en resistencia, principalmente de las comunidades indígenas autónomas. No hacer esta señalización sería una injusticia de mi parte.

*“La era está pariendo un corazón,
no puede más, se muere de dolor
y hay que acudir corriendo
pues se cae el porvenir
en cualquier selva del mundo,
en cualquier calle...”*

1.- Teoría del Estado

La presente tesis de grado pretende construir como producto final un texto cuyo contenido, crítica y propuesta pretenda establecer una agenda de investigación para la reconceptualización de “Estado moderno” desde la praxis política, por lo cual será necesario mostrar un mínimo conocimiento sobre las escuelas y autores “fundamentales” de dicha área del pensamiento político. Este capítulo tiene este primer objetivo.

En segundo objetivo del capítulo consiste en exponer el pensamiento de las distintas corrientes de interpretación hegemónicas del Estado para realizar, posteriormente, la crítica a ellas. El que tales corrientes sean las hegemónicas es una de las razones – consideramos nosotros– por las cuales no podemos contar con una teoría adecuada sobre la dinámica real del Estado latinoamericano contemporáneo; si los movimientos sociales tuvieran hoy un adecuado análisis sobre el desarrollo histórico de lo que en su momento fue la figura del “enemigo” del movimiento socialista representado en la burguesía y en el gobierno⁵⁷, quizá hoy los movimientos autonómicos indígenas serían interpretados como la experiencia histórica necesaria para terminar de esbozar un programa político anticapitalista en la periferia/Sur del mundo. En cambio, el movimiento indígena es interpretado desde una teoría abiertamente liberal que es intrasistemicamente ciega a las profundas implicaciones teóricas y revolucionarias de dicho movimiento: el liberalismo no tiene las categorías necesarias para dicha tarea.

Si la teoría es ahistórica, jamás se entenderá por qué nuestros clásicos no pueden ser los mismos que en Europa. Nuestra crítica al marco teórico académico latinoamericano

⁵⁷ Lenin definía a “la tarea política inmediata del partido [como] (...) el derrocamiento de la autocracia, la conquista de la libertad política (...) [donde] era indispensable revelar a la clase obrera el antagonismo hostil entre sus intereses y los de la burguesía”: Dos Santos, Theotonio; Vania Bambirra. *La estrategia y la táctica socialistas de Marx y Engels a Lenin. Tomo 2*. México: ERA, 1981, pp. 25. Además, Lenin pensaba que ésta identificación hacía la diferencia entre los grupos “pequeño burgueses y oportunistas”. En el apartado sobre Lenin ahondaremos más en esta cuestión.

sobre el Estado es porque éste toma a sus “clásicos” como aquellos autores europeos que pensaron sobre las transformaciones del Leviatán en la transición de organizaciones feudales a capitalistas burguesas–Estatales. América nunca tuvo ni siquiera las mismas condiciones iniciales⁵⁸. Las naciones en América, y la periferia del mundo tenemos un Estado cuyas características son infinitamente divergentes de la descripción que hace la teoría. Aún la teoría marxista es inútil si simplemente se importan de Europa, si no se comprende que lo que Marx analiza es solamente válido para una formación política histórica y geopolíticamente determinada. Si para los clásicos, liberales y marxistas el Estado es el monopolio de la violencia, la agencia de protección única, o el brazo armado de la burguesía con exclusividad de aplicación de la justicia y el castigo, eso no implica *necesariamente* –pues, como decían los marxistas, “sólo la práctica es el criterio de la verdad”– que para nosotros sea ahora el mismo enemigo, y menos con las últimas transformaciones del capitalismo y sus consecuencias sociales en el mundo de la vida cotidiana.

La corriente marxista es uno de los referentes básicos necesarios para sostener la tesis que presentamos, así que no podría quedar fuera. Sin embargo, pensamos que debe ser rescatada de la profunda crisis en la que está sumergida. También se estudia en este capítulo a los autores neoclásicos liberales quienes contienen, pensamos, las respuestas a muchas interrogantes de la teoría militante acerca de la dinámica del Estado actual. El estudio de los “intelectuales” conservadores en las ciencias y humanidades es fundamental para una teoría y praxis de izquierda anticapitalista.

⁵⁸ Es por ello que la cuestión indígena o plurinacional sea un “problema” para nuestro “desarrollo”, una anomalía de la realidad pero no de la teoría), la solución es que deba ser atendida mediante las instituciones existentes, las mismas que han sido las causantes de que ese “problema” hoy se levante en lucha por la dignidad arrancada durante siglos: de la conquista al neoliberalismo.

1.1.- Los autores fundamentales

1.1.1.- Introducción

Nombrar es determinar, y nosotros tuvimos amplias dificultades para dotar de nombre a este apartado que agrupa a los autores que siguen. En su momento pensamos llamarlos “modernos”, pero dada la reformulación sobre el concepto de modernidad que sostenemos en el capítulo dos la denominación sería errónea ya que todos los autores que se tratarán a lo largo del capítulo son indiscutiblemente modernos. Pensamos llamarlos “liberales”, pero ello hubiera dificultado la idea que se pretende construir sobre el “Estado moderno liberal” actual cuyo marco teórico corresponde solamente a los autores neoclásicos liberales. También optamos por la denominación “los clásicos” como una definición más acertada, ya que en ella misma se encuentra la raíz de lo que pretendemos criticar en teoría política, pero uno de nuestros sínodos nos hizo ver que clásicos incluía también a muchos otros autores aún más antiguos y nos recomendó, finalmente, denominarlos “fundamentales”⁵⁹. Si los autores que a continuación se expondrán son “nuestros autores fundamentales”, ello implica que la academia latinoamericana no se dio cuenta en todos los últimos siglos de tradición de análisis sobre el Estado moderno que las realidades donde aquellos modelos políticos se pensaban (y que se trataban de proyectar en nuestras nacionales) eran completamente diferentes a las imperantes en la periferia del sistema mundo moderno.

Marcos Roitman, por ejemplo, es uno de los autores cuyo pensamiento tiene claro que es un obligado deber el pensar las ciencias sociales desde América Latina sin la “maldición” que implica no constituir un giro descolonizador. La teoría política endémica, entonces, debe de pensar al Estado latinoamericano como uno “anómalo” puesto que no tenemos “Estado” –europeo como tal– dado que nuestra historia ha seguido un desarrollo radicalmente diferente⁶⁰.

⁵⁹ Agradecemos al profesor Mario Ruiz Sotelo su atenta lectura y pertinentes observaciones al trabajo que aquí se presenta.

⁶⁰ Cfr. Roitman Rosenmann, Marcos. *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología Latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.

1.1.2.- Niccollo Machiavelli

Nicolás Maquiavelo nace en 1469 y muere durante el año 1527. Para Enrique Dussel⁶¹ la Venecia del pensamiento de Maquiavelo es parte aún de la Edad Media europea, aunque juega un papel fundamental en el origen de todo el Renacimiento italiano influenciando en gran medida el pensamiento inglés.

El texto, que originalmente debió de haberse llamado “*De principatibus*” (De los principados, en latín y plural) y cuyo título final se le dio posterior a la muerte de su autor⁶², marcó el inicio de la ciencia política al dejar de evaluar moralmente al Estado y comenzar a estudiarlo en términos de utilización eficaz del poder para conservar la ley y el orden. La mejor bibliografía que sobre el tema encontramos, versa al respecto: “¿Hay alguna otra verdadera razón para “apodar” a Maquiavelo “el sanguinario”, cuando habla de la “astucia, duplicidad” en los asuntos políticos?”⁶³ si no es –pensamos nosotros– por aquella en la que el autor en cuestión simplemente se a sincera sobre la descripción de los principios éticos en los que se funda el ejercicio del poder en el Estado moderno; tales principios tanáticos son la mejor descripción que sobre los orígenes del Estado moderno podemos recordar haber encontrado, y he ahí, para nosotros, la importancia del Príncipe de Maquiavelo.

Maquiavelo se inspira en los modelos políticos antiguos y en las élites bizantinas. Se trata de un momento premoderno; Europa en crisis debió edificar puentes con *finis terrae*, e Italia mira hacia el Oriente, al Imperio Otomano. Un nuevo modelo ideal frente a lo existente en el periodo feudal; la república es objeto de la obra de Maquiavelo (1469-

⁶¹ Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.

⁶² Según una carta fechada el 10 de diciembre de 1513 dirigida a Francesco de Vettori, Arteaga Nava, Elisur. *Maquiavelo: estudios jurídicos y sobre el poder*. México: Oxford University Press, 2000, p. 205.

⁶³ Skinner, Quentin. *Maquiavelo*. Madrid: Alianza, 1984, p. 10. Ejemplar y magnífica obra sobre el pensamiento de Maquiavelo.

1527) donde se posibilita la razón práctico-discursiva de la república contra la monarquía pontificia: una nueva institucionalidad del Estado buscando un nuevo tipo de legitimidad. Maquiavelo intenta estudiar las causas de la inestabilidad, la falta de gobernabilidad: buscaba instituciones “eficaces”.

La humanidad había conocido, hasta entonces, sólo la monarquía y la república en el nivel comunal; nunca había sido implantada en Estados de mayores proporciones. La Modernidad organizará por primera vez repúblicas. El marco teórico implícito parte de la interpretación de la contingencia (el caos originario); el peligro inevitable de la fortuna que debe poder ser “asegurada”. La continuidad de las instituciones es la *virtú*. Maquiavelo escribió los consejos políticos estratégicos a un *condottiero* para que originara y conservara un orden nuevo, recomendaciones concretas de cómo no sólo obtener el poder sino también conservarlo y descubrir las causas por las que lo ha perdido.

Con la secularización renacentista Maquiavelo le quita a la interpretación religiosa su sentido providencial. Si todavía no hay instituciones, el actor político debe manejar lo imprevisible siguiendo una lógica de racionalidad política. La virtud puede describirse en los “fundadores” de *órdenes nuevos*, los creadores de una inédita estructura institucional. Maquiavelo quiere una República⁶⁴; para Chevallier⁶⁵ el “supremo secreto” de la obra *El Príncipe* se revela en el último capítulo: “Este secreto, este gran secreto de amor y nostalgia es Italia (...) [Es] el sueño de una libertad (...) Republicano de corazón, Maquiavelo había, sin duda, imaginado la realización de una república italiana”. Aunque el pensamiento contenido en la bella obra también es analizada por un pensamiento antagónico, como es el de Mussolini cuando dice: “¿Los consejos de Maquiavelo podrían tener alguna utilidad para los jefes de los Estados modernos? (...) Afirmando que la doctrina de Maquiavelo está viva hoy después de cuatro siglos, ya que, si bien los aspectos exteriores de nuestra vida han cambiado profundamente, no se han verificado variaciones en el espíritu de los individuos y

⁶⁴ Esta es una amplia discusión aún hoy entre los estudiosos de las políticas. Para J. Locke, Maquiavelo “Fingiéndose enseñar o dar lecciones a los reyes, les ha dado muy grandes a los pueblos. El príncipe de Maquiavelo es el libro de los republicanos”. En Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona: RBA Coleccionables, 2002, p.50.

⁶⁵ Chevallier, Jean-Jaques. *Los grandes textos políticos*. Buenos Aires: Aguilar-Altea Taurus- Alfaguara, 1989, p. 29.

de los pueblos”⁶⁶; “Los hombres, según Maquiavelo, son míseros, más aficionados a los bienes que a su propia sangre, prontos siempre a cambiar de sentimientos y de pasiones (...) El príncipe no engaña”⁶⁷. Para Giovanni Papini “... al pintar al príncipe, ha pintado, al mismo tiempo, a todos aquellos que quieren subir, enriquecerse, dominar; es decir, a las cuatro quintas partes de la humanidad”⁶⁸.

1.1.2.1.- El Príncipe

Después de su dedicatoria a Lorenzo de Medecis, continúa ofreciendo su clasificación de los Estados hasta entonces conocidos: todos los Estados han sido y son repúblicas o principados de carácter hereditarios o nuevos; cuando son de la segunda manera pueden ser “miembros agregados” o nuevos “del todo”⁶⁹. En el Estado hereditario “basta [para mantener el reino] con no alterar el orden establecido por los príncipes anteriores”⁷⁰, y en los nuevos los hombres cambian con gusto de señor y por las ofensas que la conquista trae consigo. Cuando los estados son “de la misma provincia y misma lengua (...) es más fácil conservarlos”⁷¹ siempre que se respeten sus costumbres. Si no lo son, el mejor remedio es irse a vivir con ellos para hacer “más segura y duradera la posesión” enterándose así pronto de lo desórdenes y reprimirlos, otro remedio es enviar “colonias” a lugares clave de la ciudad. Como fuese, será siempre necesario velar por la seguridad externa del Estado contra grandes y chicos.

Los males del Estado, piensa Maquiavelo, “cuando se los descubre a tiempo, lo que sólo es dado al hombre sagaz, se los cura pronto; pero ya no tienen remedio cuando, por no haberlos advertido, se los deja crecer hasta el punto de que todo el mundo los ve”⁷². En una conquista hay faltas que nunca se deben cometer: 1) aniquilar a los débiles; 2) aumentar el

⁶⁶ Mussolini, Benito. “Preludio a Maquiavelo”. En Nico Bernardo Maquiavelo. *El príncipe*. México: ediciones Coyoacán, 1996, p 21.

⁶⁷ *Ibid.* p.27.

⁶⁸ Giovanni Papini. “Preludio a Maquiavelo”. En Nico Bernardo Maquiavelo. *El príncipe*. México: ediciones Coyoacán, 1996., p. 27.

⁶⁹ Maquiavelo, Nicolas. *El príncipe*. México: ediciones Coyoacán, 1996., p. 21.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 22

⁷¹ *Ibid.*, p. 24

⁷² *Ibid.*, p. 27.

poder de los grandes; 3) introducir otro extranjero; 4) no establecerse en el territorio; 5) no fundar colonias; 6) agredir a las costumbres. Estas reglas no son “milagro alguno, sino un hecho muy natural y lógico”⁷³.

Los encargados de la administración siempre han sido de dos maneras: 1) “un príncipe que elije de entre sus siervos los ministros que lo ayudarán a gobernar”; ó 2) “un príncipe asistido por nobles (...) que a la antigüedad de su linaje deben la posición que ocupan”⁷⁴; el primero es la manera en que el príncipe tiene más autoridad, en el segundo los nobles tienen “súbditos propios” que le tienen “natural afección”. La primera manera es mucho más difícil de conquistar, pero de fácil preservación; y el segundo es más fácil conquistar pero muy difícil conservar. Conseguir un Estado nuevo, continúa diciendo el clásico pensador italiano, “no depende de la poca o mucha virtud del conquistador, sino de la naturaleza de lo conquistado”⁷⁵. Para Maquiavelo no “hay nada mejor para conservar una ciudad acostumbrada a vivir libre que hacerla gobernar por sus mismos ciudadanos”⁷⁶, y por ello habrá entonces que: a) “destruir” el antiguo gobierno; b) vivir en él y; c) dejarlo regir por sus leyes “obligándolo a pagar un tributo y establecer un pequeño gobierno”.

En Estado nuevo con príncipe nuevo “presupone necesariamente talento o suerte”⁷⁷ donde la suerte, por el bien de la conquista, debe ser la menos; en cambio quienes lo hacen por sus virtudes son ilustres. Sobre el tema del empleo de las armas, que será desde nuestra óptica un elemento sumamente importante entre las características de los Estados modernos y el sistema-mundo, Maquiavelo ya realiza un acertado estudio cuando menciona que cuando el pueblo conquistado se anima a atacar, si el príncipe no tiene las armas y la fuerza necesaria poco durarán; pero si tienen armas propias “rara vez dejan de conseguir sus propósitos”⁷⁸. También afirma que quienes se vuelven príncipes sólo por “voluntad y fortuna”, poco durarán si no ponen todo el talento imaginable, sobre todo si lo hace con armas ajenas. En el caso de los Estados nuevos, piensa que es menester “exterminar a todos

⁷³ *Ibíd.*, p.29.

⁷⁴ *Ibíd.*, p.30.

⁷⁵ *Ibíd.*, p.32.

⁷⁶ *Ibíd.*, p.33.

⁷⁷ *Ibíd.*, p.35.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 37.

los descendientes de los señores a quienes había despojado”⁷⁹ dado que “no es posible conducirse de otro modo cuando se tienen tanto valor y tanta ambición”⁸⁰. ¡Vaya valores políticos que asigna al hecho de la conquista, que marcará con posteridad la historia de la periferia hasta el día de hoy!

Además de la fortuna y virtud, se puede llegar a conquistar/conservar un nuevo Estado con “perversidades y delitos” o con “el favor de los concudadanos”. Como ejemplo del primer caso Agátocles reinó en Siracusa matando “a todos los senadores y ciudadanos más ricos” en una asamblea, puesto que “no se puede llamar virtud el matar a los conciudadanos, el traicionar a los amigos y el carecer de fé, de piedad y de religión, con cuyos medios se puede adquirir poder, pero no gloria”⁸¹. Aún con crueldad, la conservación del Estado depende “del bueno o mal uso que se hace de la crueldad”⁸²; es bien empleada cuando se aplica sólo una vez y “no se insiste en ella; es decir, un usurpador debe reflexionar y ejecutar todos los crímenes necesarios a la vez”.

El principado civil es el Estado donde el príncipe lo es “gracias al favor de sus compatriotas”, para hacerlo se requiere “habilidad propicia por la fortuna” y el apoyo de los nobles o el pueblo; diferente es el caso de fuerzas contrarias que luchan “por mandar y oprimir a la otra, que no quiere ser mandada ni oprimida”⁸³. Con cualquiera de los apoyos “se concentra toda la autoridad en uno de ellos y lo hacen príncipe” para defender sus intereses. Es más fácil mantenerse con el apoyo del pueblo, además que “la finalidad del pueblo es más honesta que la de los grandes, queriendo éste oprimir y aquél no ser oprimido”, además que los “grandes” como enemigos ofrecen más preocupaciones. En los Estados bien organizados, piensa Maquiavelo, los príncipes sabios han procurado no exasperar a los nobles y, a la vez, tener contento al pueblo.

Un principado fuerte es aquel que, con dinero u hombres, puede “levantar un ejército respetable y presentar batalla a quien quiera que se atreva a atacarlos”, y el que requiere de la ayuda de otros es aquel “que se ve obligado a refugiarse dentro de sus muros

⁷⁹ *Ibid.*, p. 42.

⁸⁰ *Ibid.*, p.43.

⁸¹ *Ibid.*, p.45.

⁸² *Ibid.*, p.46.

⁸³ *Ibid.*, p.48.

para defenderlos”⁸⁴. Los “principados eclesiásticos” se adquieren por valor o por suerte y se conservan apoyados en “antiguas instituciones religiosas (...) que mantienen en el poder a sus príncipes sea cual fuere el modo en que éstos procedan y vivan”. Estos Estados no se defienden y no se gobiernan, no se arrebatan; “son los únicos seguros y felices”⁸⁵.

Como hemos mencionado, la importancia de la tenencia y uso de las armas es un pasaje fundamental en la obra política de Maquiavelo. Hablará de las formas de ataque y defensa de los Estados después de que un príncipe haya echado los cimientos de su poder, que son buenas leyes y tropas. Las tropas pueden ser: a) mercenarias que son “inútiles y peligrosas” además de inseguras e intranquilas, ambiciosas, desleales, indisciplinados pues “no tienen otro amor ni otro motivo que los lleve a la batalla que la paga del príncipe que no estará seguro ni tranquilo nunca”⁸⁶; b) tropas auxiliares “son aquellas que se piden a un príncipe poderoso para que nos socorra y defienda”⁸⁷, útiles para los dueños pero funestas para quien les llama pues “el que no quiera vencer no tiene más remedio que servirse de esas tropas [que] obedecen ciegamente a sus jefes, con lo cual la ruina es inmediata”⁸⁸. Con armas ajenas una victoria es caer en manos de otro amo, por ello las mejores son las propias. Las mixtas se componen de propias y ajenas; son peores que sólo las primeras y mejores que sólo las segundas: “sin milicias propias no hay principado seguro”. Un príncipe no debe preocuparse de otra cosa “fuera del arte de la guerra y a lo que a su orden y disciplina corresponde”. En tiempos de paz el príncipe debe de ejercitarse mediante la caza constante –que acostumbre a su cuerpo y le enseñe sus propios terrenos– y el estudio de la guerra. Cuando un príncipe nuevo arma a algunos de sus súbditos ellos se “reconocen deudores del príncipe” (...) se consideran más obligados a él y los otros [que no tuvieron armas] lo disculpan comprendiendo que es preciso que gocen de más beneficios los que tienen más deberes y se exponen a más peligros”⁸⁹ y así se les muestra confianza y no se les

⁸⁴ *Ibid.*, p.51.

⁸⁵ *Ibid.*, p.53.

⁸⁶ *Ibid.*, p.57.

⁸⁷ *Ibid.*, p.62.

⁸⁸ *Ibid.*, p.62.

⁸⁹ *Ibid.*, p.87.

ofende. Cuando un príncipe añade un nuevo Estado “entonces sí que conviene que desarma a sus nuevos súbditos”⁹⁰ y rodearse sólo de antiguos soldados.

Es mejor, piensa el autor, ser acusado de tacaño que de prolijo, pues así se tiene dinero para cualquier eventualidad, y sólo así el pueblo lo tendrá por pródigo: “un príncipe no debe preocuparse porque lo acusen de cruel, siempre y cuando su crueldad tenga por objeto el mantener unidos y fieles a los súbditos”⁹¹, máxima que un príncipe nuevo tiene que observar más de lo que hace uno viejo. Entre ser amado o temido es mejor ambas, pero a falta de ello es mejor ser temido, dada la naturaleza de los hombres. Pero es necesario no llegar al odio, absteniéndose de “apoderarse de los bienes y de las mujeres de sus ciudadanos y súbditos y que no proceda contra la vida de alguien sino cuando hay justificación conveniente y motivo manifiesto (...) porque los hombres olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio”⁹². Frente a un ejército, para mantenerlo unido, es necesario que el príncipe se vea cruel. Cumplir su palabra, para un príncipe, es digno de alabanza, pero –dado que un príncipe debe saberse comportar como hombre y bestia– “un príncipe prudente no debe observar la fe curada cuando semejante observancia vaya en contra de sus intereses y cuando hayan desaparecido las razones que le hicieron prometer”⁹³ dado que los hombres son “perversos”; “no es preciso que un príncipe posea todas las virtudes citadas, pero es indispensable que aparente poseerlas” pues “todos ven lo que parece ser, mas pocos saben lo que eres”⁹⁴.

Sobre las fortalezas opina que “el príncipe que teme más al pueblo que a los extranjeros debe construir fortalezas; pero el que teme más a los extranjeros que al pueblo debe pasarse sin ellas (...) pero en definitiva no hay mejor fortaleza que el no ser odiado por el pueblo”⁹⁵. Para ser estimado “grandes empresas y raras virtudes” son necesarias y “por encima de todo, el príncipe debe ingeniarse por parecer grande e ilustre en cada uno de sus actos”⁹⁶. El acudir en ayuda de un Estado amigo también es mejor que permanecer neutral. La elección que un príncipe hace de sus ministros también es factor de prudencia si

⁹⁰ *Ibid.*, p.88.

⁹¹ *Ibid.*, p.72.

⁹² *Ibid.*, p.73.

⁹³ *Ibid.*, p.75.

⁹⁴ *Ibid.*, p.76.

⁹⁵ *Ibid.*, p.90.

⁹⁶ *Ibid.*, p.92.

son sabios. Para ello es necesario que, mínimo, un príncipe “entienda lo que otros discernen” para “darse cuenta de lo bueno o malo que hace y dice” y sus ministros no pueden engañarlo. Un ministro bueno no debe pensar nunca en sí, sino en el príncipe y su Estado, y él “debe honrarlo, enriquecerlo y colmarlo de cargos”. Un príncipe prudente no debe permitir aduladores y debe “rodearse de los hombres de buen juicio de su Estado, únicos a los que dará la libertad para decirle la verdad [guardando el respeto de todos los demás]”⁹⁷ y debe proceder a actuar de ese modo.

Por no seguir los consejos dados, piensa Maquiavelo, los príncipes de Italia perdieron sus reinos. La “fortuna y Dios”, finaliza el autor, gobiernan la mitad de nuestras acciones, pero nos dejan gobernar la otra mitad; pues la fortuna “se manifiesta con todo su poder allí donde no hay virtud preparada para resistirle”⁹⁸.

1.1.3.- Thomas Hobbes

Thomas Hobbes nace en 1588 y muere en el año 1679. Pensador británico considerado fundador de la teoría moral y filosofía política inglesas, traductor de textos clásicos sobre lógica, lenguaje, derecho, religión, etc, al cual se le debe “interpretar dentro del Humanismo Renacentista”, según Richard Tuck. El mismo autor afirma que Hobbes desarrolla su pensamiento en una época en que la política europea se proponía la creación de una República “al estilo del Cicerón”, sin embargo, el Tuck refuerza la tesis que incrustamos en la introducción del Príncipe –sobre los fundamentos morales de la política moderna que ya, podemos decir, se encontraba en un periodo de consolidación–, al decir: “but this Ciceronian ideal, vividly though it is expressed in the art and the literature of Renaissance Italy, ran by the end of the century to seem nothing more than a fantasy. *The reality of modern politics was manipulation, deceit, and intimidation...*”⁹⁹.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁹⁸ *Ibid.*, p.101.

⁹⁹ Tuck, Richard. *Hobbes*. New York: Oxford University Press, 1990, p. 6. Las cursivas son nuestras.

Hobbes se considera como un declarado “miedoso” que, echándole la culpa a ser sietemesino a causa del terror que la guerra provoca en su madre, fundó sobre tal sentimiento los aspectos básicos de su modelo político. Varias de sus discusiones en las que entró se centran en psicología humana. Chevallier refiere al autor así: “!Indomable exigencia del espíritu humano, más fuerte que toda prudencia! De ella nos proporciona un brillante ejemplo ese Hobbes tan temeroso, este individualista que “tuvo miedo” y que se acurrucó bajo el ala de la autoridad”¹⁰⁰.

La concepción que Hobbes tiene del humano es más bien pesimista por su sentido individualista. Su concepción sobre la relación entre “razón” y “pasiones” es que las segundas no son necesariamente contrarias a las primeras, sino que se persiguen en el deseo de evitar la muerte y el dolor; y la razón es lo que fundamenta el derecho natural. Pero “en orden para obtener una conservación duradera, que es la meta de la razón, los hombres tienen que crear una sociedad estable” renunciado al estado de naturaleza permitiendo que sea un soberano quien decida qué es lo mejor para la propia conservación a largo plazo. “La muerte es la guerra civil; la enfermedad es la sedición; la salud es la concordia”, frase célebre de nuestro autor.

1.1.3.1.- Leviatán

Parte I. Del Hombre. El Hombre es una representación de un cuerpo ajeno, un “objeto” que es aprehendido mediante los sentidos y la resistencia corporal. El sentido es la apariencia o fantasía que captan los órganos sensoriales. Nuestras “series de imaginaciones” o la “consecuencia” no son más que un conjunto de movimientos internos –o pensamientos– con “sentido” y coherencia” (no siempre perceptible). Puede haber pensamientos “inconstantes”, que son la mayoría, o pensamientos “regulados” que trabajan grandes impresiones que llegamos a tener. Para Hobbes, la “prudencia” o “sabiduría” es una forma del segundo pensamiento en que se provee por los aconteceres futuros de una acción

¹⁰⁰ Chevallier, Jean-Jaques. *Los grandes textos políticos*. Buenos Aires: Aguilar-Altea Taurus- Alfaguara, 1989, p. 66.

(expectativas): “prudencia es una presunción del futuro derivada de la experiencia del pasado”¹⁰¹, misma con la cual se puede hacer evitar a los Estados caer en la Ruina.

Los movimientos animales no vitales se caracterizan por reflejarse a través de un “deseo” o una “aversión”; “el acto de querer” (no la facultad) y el continuado éxito de obtener lo que se desea es “la felicidad”¹⁰². Para Hobbes el origen de la “verdad” está en el lenguaje solamente, no en las cosas, y el primero es un gran desarrollo del hombre, con el que los hombres pueden registrar sus pensamientos finitos (puesto que la infinitud corresponde sólo a Dios y es ininteligible). Hobbes continúa con un análisis del “discurso” y sus fines. Dependiendo de la estructura del discurso y el tipo de partes que lo compongan, éste puede ser “ciencia” (fundada en definiciones), “opinión” (basada en silogismos) o “creencia” (originada en una propia contemplación). Las virtudes intelectuales pueden ser “naturales” (rapidez de imaginación y firme dirección) o “adquiridos” (la razón) y sobre la locura escribe un pequeño tratado.

El poder de un hombre “se determina por sus medios actuales para obtener algún bien futuro aparente”¹⁰³; es original –o natural– cuando es “eminencia de las facultades corporales o mentales”, y son “instrumentales” los que adquiridos por los primeros o por la fortuna “constituyen medios o instrumentos para obtener más”. Pero “el mayor de los poderes humanos es el compuesto con los poderes de la mayoría de los hombres unificados por el consentimiento en una persona, natural o civil, de cuya voluntad depende el uso de todos esos poderes, tal como acontece con el poder de una República (...) En consecuencia, tener siervos es tener poder; tener amigos es poder. Porque se trata de fuerzas unidas”¹⁰⁴. Fuerzas ¿para aumentar poderes? Las riquezas, la reputación, afabilidad, nobleza, éxito, elocuencia, carisma, popularidad también son poder para Hobbes.

“Suplicar a otro ayuda” y “obedecer” es Honrar, al considerar que el otro tiene poder para asistirnos; es reconocer el poder en otros. La “resolución oportuna” para la

¹⁰¹ Hobbes, Thomas. *Leviatán, o, La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza, 2009, p.56.

¹⁰² *Ibid.*, p.82.

¹⁰³ *Ibid.*, p.100.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

acción, la determinación y *la codicia* es honor. En opinión de Hobbes “No altera su honor el que una acción (siendo grande y difícil y, en consecuencia, signo de poder) sea justa o injusta. Porque el honor consiste solamente en la opinión de poder”¹⁰⁵.

En el capítulo XI habla del “problema de vivir en común dentro de la paz y la unidad”. Hobbes sitúa en toda la humanidad “un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte”: “en realidad, el hombre [moderno europeo] no puede asegurarse el poder y los medios para vivir bien sin la adquisición de más. Y por eso sucede que los reyes, que son los más poderosos, dirigen sus afanes a asegurarlo en casa mediante leyes y fuera mediante guerras”¹⁰⁶ ¡Con cuánta verdad habla Hobbes cuando escribe tal psicología del europeo moderno! El deseo de tranquilidad y paz –el conocimiento de las artes pacíficas– “dispone a los hombres a la obediencia de un poder común (...) el miedo a la muerte y a las lesiones dispone del mismo modo por la misma razón”¹⁰⁷.

En el capítulo XIII, Hobbes plantea que por naturaleza los hombres somos iguales en las facultades corporales y mentales; entre la federación de varios débiles pueden matar al más fuerte, y en las facultades mentales no hay mejor distribución puesto que “cada hombre está contento con lo que le ha tocado”. Hobbes encuentra tres causas de riña: competición, inseguridad, gloria. “Sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama Guerra; y una guerra como de todo contra todo hombre”¹⁰⁸. Es un tiempo donde no hay seguridad ni paz, en un estado de guerra “nada puede ser injusto” pues sin poder común no hay ley ni justicia, pues es una facultad del hombre en sociedad. En tal condición no hay lugar para la industria, cultivo, navegación, construcción, conocimiento o arte, sólo “miedo continuo y peligro de una muerte violenta”. Para Hobbes, América es un lugar donde lo peor de la naturaleza humana sale a relucir, pues no hay gobierno alguno al cual temer.

Es por la religión de los hombres que se han fundado Repúblicas y sus leyes al “volver a sus fieles más aptos para la obediencia, las leyes, la paz, la caridad y la sociedad

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.105.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.109.

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.129.

civil”¹⁰⁹. Mediante la observancia de las leyes divinas, el pueblo era menos propenso a aglutinarse contra sus gobernantes. Era la manera más eficaz de asegurar una superioridad moral.

El derecho natural (capítulo XIV) es la libertad –ausencia de impedimentos– para preservar la propia vida y “hacer toda cosa que en su propio juicio y razón conciba como el medio más apto para aquello”¹¹⁰. Cuando los hombres “renuncian” o “transfieren” un derecho, tienen el deber de no dejar sin valor su propio acto, pues sería “injusta” y “perjurio” (excepto los irrenunciables derechos naturales); la justicia viene solamente con el terror a un castigo mayor, una vez erigida la República; “Allí donde no hay República nada es injusto”¹¹¹. Después de hacer un análisis sobre su concepción de la justicia “conmutativa” y “distributiva”, Hobbes explica que la cuarta ley de la naturaleza es la “Gratitud” en la que “un hombre que reciba beneficio de otro por mera gracia se esfuerce para que aquel que lo haya dado no tenga causa razonable para arrepentirse de su buena voluntad, pues nadie da más que con la intención de procurarse a sí mismo un bien”¹¹². Sin benevolencia se continuará en condición de guerra. La “diferencia” es la quinta ley natural y consiste en que “todo hombre se esfuerce por acomodarse al resto de los hombres”, dejar de ser testarudo en las pasiones para evitar ser “abandonado o expulsado de la sociedad” y buscar así la paz. El “Perdón” de las ofensas pasadas de los arrepentidos, el otorgamiento de la paz, es la sexta ley natural. La séptima es cuando “las venganzas de los hombres no miren la magnitud del pasado, sino la magnitud del bien por venir”. El octavo derecho es que “ningún hombre declare odio o desprecio de otro por obra, palabra, aspecto o gesto”.

Enfrentando a Aristóteles considera que la desigualdad entre hombres es “introducida por las leyes civiles” y no es natural; “hay muy pocos tan necios como para no preferir gobernarse a sí mismos que ser gobernados por otros”¹¹³. De esta manera surge la ley natural: “que todo hombre reconozca en los demás como sus iguales por naturaleza. La

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.119.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.132.

¹¹¹ *Ibid.*, p.143.

¹¹² *Ibid.*, p.148.

¹¹³ *Ibid.*, p.150.

violación de este precepto es orgullo”. En resumen: “no hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti”¹¹⁴.

Hobbes, introduciendo el necesario tema de la propiedad –tema que toda teoría política y ética requiere–, reconoce dos tipos de suerte: arbitraria, acordada entre los competidores; y natural o “primera posesión”, es decir, aquellas cosas que no pueden ser gozadas en común ni divididas debieron adjudicarse al primer poseedor (...) como adquiridas por suerte”¹¹⁵ (como los territorios americanos).

Persona, en griego, significa “cara” y en latín “disfraz o apariencia externa”. Para Hobbes “persona es lo mismo que actor” en tribunales o teatros, se ve presentada a sí misma y a otro denominándose a sí mismo “mandatario”, “representante” o similares. Las palabras y acciones de los actores son propiedad de los autores. Por “autoridad” se entiende siempre el derecho a hacer cualquier acto, y *hecho por autorización* es “lo hecho por comisión o licencia de aquel a quien el derecho pertenece” donde “la autorización debe ser demostrada”. Con “el consentimiento de cada uno en particular” de una multitud, se da la unidad del mandatario en la persona “una”¹¹⁶.

Parte Segunda. De la República (del latín *civitas*). La causa final de la República es “cuidar de su propia preservación y conseguir una vida dichosa” alejándolos de la situación de guerra y las pasiones naturales; “sin la espada, los pactos no son sino palabras”¹¹⁷. Sin un “enemigo común” los hombres se harían la guerra por intereses particulares. Es necesario un temor común, de tiempo ilimitado –frente al ejemplo de las guerras–, para mantener la unidad, además de que lo único que defiende de injurias extranjeras y de unos a otros es el conferir todo el poder y la fuerza a un hombre o asamblea de ellos. Ese es el LEVIATÁN a quien debemos nuestra paz y defensa.

Su definición es: “una persona (soberano) cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines que pueda usar la fuerza y

¹¹⁴ *Ibid.*, p.153.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.152.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.158.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.163.

los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común”¹¹⁸. El poder soberano sobre los súbditos “se alcanza por dos caminos”: 1) Fuerza natural (República por adquisición): es cuando un hombre somete a otros hombres y su descendencia a su gobierno “siendo capaz de destruirlos si se “rehúsan” puesto que mediante la guerra se somete a la voluntad; 2) acuerdo voluntario: los hombres se someten a un hombre o asamblea, confiando ser protegidos por él, esto es, una “República política” o “República por institución”.

En cada una de las diferentes formas de República sus soberanos tienen distintos derechos. En la República por institución es cuando una multitud, uno por uno, “conceden por mayoría” el derecho a representar la persona de todos ellos autorizando todos los juicios y acciones de la persona como si fuesen suyos”. Las clausuras lógicas del andamiaje político sobre el Estado características de Hobbes comienzan aquí: “si aquel que intenta deponer a su soberano fuese muerto o castigado por él debido al propio intento, él es autor de su propio castigo, pues por la institución es autor de todo cuanto su soberano pueda hacer”¹¹⁹. Y aún más explícito al decir: “Ninguno de sus súbditos puede ser liberado de su sujeción por ninguna pretensión de expolio”¹²⁰, dado que el pacto republicano es creado de uno con todos, y no del soberano con ninguno de ellos. Hobbes considera que durante la institución de la República “quien haya disentido debe ahora asentir con el resto (...) o bien ser legítimamente destruido por el resto”¹²¹; si protesta (siempre su protesta es ilegítima) será “abandonado en la situación de guerra donde se encontraba antes”. Ninguna acción del soberano podrá ser injuria para sus súbditos, ni tampoco ellos podrán castigarlo o llevarlo a la muerte. El soberano posee también derecho de ser juez sobre medios y fines para la paz, juzgando entonces: doctrinas adversas, tópicos de los cuáles los hombres pueden hablar a multitudes y la facultad de examinar libros antes de ser publicados. Corresponde también al soberano prescribir leyes civiles para el “disfrute de la propiedad” que es “necesaria para la paz”. Tiene también el derecho de enjuiciar y decidir controversias.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.167.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.168.

¹²⁰ *Ibid.*, p.169.

¹²¹ *Ibid.*, p.170.

El sinnúmero de derechos soberanos son “marcas mediante las cuales puede un hombre discernir en qué hombre o asamblea está situado y reside el poder” de proteger a los súbditos. Hobbes ya vislumbra levemente el Estado como “organización máxima posible” –la propuesta de nuestra tesis para el análisis del Estado– al señalar:

...pero si el soberano transfiere la militia retiene en vano la judicatura, por falta de ejecución de las leyes. Y si se desprende del poder de hacer dinero, la militia es vana. Y si abandona el gobierno de las doctrinas, los hombres serán empujados a la rebelión por miedo a los espíritus. Y así, si consideramos cualquiera de los llamados derechos, veremos que el mantenimiento de todos los demás no producirá efecto en la conservación de la paz y la justicia, a cuyo fin se instituyen todas las repúblicas. A ésta división se alude diciendo que un reino dividido en sí mismo no puede subsistir¹²².

Hobbes considera que la condición miserable de los humanos bajo un limitado poder sucede en cualquier forma de gobierno, y que ésta es siempre mejor que la guerra civil. Distingue tres tipos de república: a) monarquía (un representante); b) democracia (asamblea de todos agrupados); c) aristocracia (asamblea de “una parte solamente”) con sus formas “mal queridas”: tiranía, anarquía y oligarquía. La diferencia radica en la “conveniencia” o “aptitud para producir paz y seguridad”. En monarquía “el interés privado es idéntico al interés público” pues ningún rey “puede” ser rico si sus súbditos son pobres. Su principal dificultad radica en el raciocinio del “derecho de sucesión” abandonado a juicio y voluntad del poseedor soberano.

Una república por adquisición “es aquella donde el poder soberano se adquiere mediante fuerza”¹²³ donde los hombres, por “votos”, miedo o vínculos, autorizan a un hombre o asamblea para tener poder sobre sus vidas y libertad. Una autorización por miedo de unos a otros y no por miedo a quien instituyen”¹²⁴ (Estado moderno al fin); sin miedo “sería imposible que ningún hombre estuviese obligado a obediencia en ninguna clase de República”. El dominio despótico es el adquirido “por conquista o victoria en la guerra” donde el vencido expresa por “signos suficientes” que prefiere que “mientras se le preserve la vida y la libertad de su cuerpo el vencedor usará de todo ello a su gusto”¹²⁵

¹²² *Ibid.*, p.173.

¹²³ *Ibid.*, p.186.

¹²⁴ *Ibidem.*

¹²⁵ *Ibid.*, p.188.

convirtiéndose en “siervo”, que por derecho de guerra –y su propio pacto– se le “debe” al amo “tras prometer no huir ni hacerle violencia”¹²⁶. El amo del siervo es dueño “de todo cuanto éste posea, y puede beneficiarse de su uso tan a menudo como lo considere oportuno” (incluso la violencia sexual). Así, se es igualmente soberano en una república por institución o conquista.

Del poder “pueden presentarse muchas malas consecuencias”¹²⁷ menores a la condición de guerra. La sedición es precedida por ignorancia sobre la “razón, causas y naturaleza de las Repúblicas”. La libertad de los súbditos significa falta de oposición: “es quien en las cosas que por su fuerza o ingenio puede hacer, no se ve estorbado en realizar su voluntad”¹²⁸. Las leyes civiles son “cadenas artificiales”, por pactos mutuos, las cuales “carecen de poder para protegerlos sin una espada”¹²⁹ que las haga ejecutar; “la libertad de un súbdito yace por eso sólo en aquellas cosas que al regular sus acciones, el soberano ha omitido”¹³⁰, siendo el soberano nunca injusto por el tratado mismo republicano. Al hacer una república, todos “sin excepción” enajenamos nuestros derechos en el soberano, en la sumisión consiste también la libertad. Los derechos que no se enajenan son los naturales, si el soberano los ordena y se le desobedece es lícito, siempre que no frustré el fin de la soberanía. Hobbes dice: “Ningún hombre tiene la libertad para resistir la espada de la república en defensa de otro hombre culpable o inocente; porque tal libertad priva al soberano de los medios para protegerlos”¹³¹, es el inicio de la exclusividad en la impartición de justicia. Otras libertades “dependen del silencio de la ley”. En controversias de un soberano con un súbdito referentes a posesión de tierras o bienes, el súbdito “tiene la misma libertad para defender su derecho que si se tratara de demandar a otro súbdito” por ley, “pero si el soberano exige o toma cualquier cosa por pretensión de su poder, en ello no hay acción de la ley”¹³². Si un monarca enajena la soberanía, los súbditos “retornan a la absoluta libertad de la naturaleza”¹³³, a su propia voluntad dependen sus herederos y ellos

¹²⁶ *Ibid.*, p.189.

¹²⁷ *Ibid.*, p.192.

¹²⁸ *Ibid.*, p.194.

¹²⁹ *Ibid.*, p.196.

¹³⁰ *Ibidem.*

¹³¹ *Ibid.*, p.200.

¹³² *Ibid.*, p.201.

¹³³ *Ibid.*, p.203.

no quedan señalados. El soberano perdedor de una guerra, hace que sus súbditos sean emancipados de sus obligaciones hacia él, pero no en el caso de ser hecho prisionero.

1.1.4.- John Locke.

John Locke nace en 1632 y muere en el año 1704. Intelectual inglés interesado en amplios temas del conocimiento incluido la medicina, lo cual lo hizo servir al conde de Shaftesbury. Los Tratados, que a continuación se expondrán, fueron publicados anónimamente en 1690, época de “La Crisis de Exclusión” en el cual el Conde de Shaftesbury, junto con otra nobleza, trató de quitar al Duque de York de la sucesión al trono.

En el primer tratado Locke argumenta contra la obra de Robert Filmer *Patriarcha* (1680) que afirmaba una autoridad política y total que Dios cedió a Adán; en el segundo tratado argumenta que los deberes de súbditos y gobernantes son para con Dios, pero también entre ellos: “Si los mandatos de un gobernante no merecen obediencia, el oponerles resistencia pudiera estar justificado”. Para solucionar los problemas que trae el estado de naturaleza, los pueblos, cree, se unifican en un cuerpo político bajo un gobierno supremo. La postura epistemológica de Locke se plasma en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

Michelangelo Bovero afirma que Locke, frente a Hobbes y Rousseau, es influido fuertemente por Kant, siendo el modelo ideal sobre el Estado de aquél uno de los pilares desde donde se retoma “el Estado liberal”; la libertad individual como el valor supremo donde la interpretación de “la libertad de Locke se da desde una perspectiva predominantemente económica”¹³⁴. En la opinión de Fernández Santillán Locke reconoce, confrontando a Hobbes, 3 estados: el de naturaleza, el estado de guerra y el de la sociedad civil, éste último condición ulterior de “unidad política” mediante las leyes positivas, para

¹³⁴ Fernández Santillán, José. *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, s/f., p. 11.

la “conservación de las propiedades de los individuos”¹³⁵. El gobierno civil es un ente racional que limita los poderes del poder público, cuestión de la que el segundo tratado da cuenta.

Chevallier, por su parte, considera que el texto de Locke tiene la intención contraria a la clausura lógica del discurso de Hobbes, puesto que J.L. justifica que contra la fuerza “que ha perdido autoridad, el pueblo pueda emplear la fuerza. Hemos llegado a la conclusión de toda la teoría de Locke, al coronamiento de todo su edificio dialéctico: la justificación del derecho de insurrección”¹³⁶.

1.1.4.1.- Ensayo sobre el gobierno civil

Puesto que no hay manera de establecer con certeza quién tiene el derecho sobre el linaje de los herederos de Adán para que establezcan su “autoridad” o “dominio” en la Tierra, resulta necesario buscar las raíces de la “fuente de poder” de los gobernantes actuales. Locke da los rasgos necesarios para comprender el concepto de poder político: es el “derecho de hacer leyes que están sancionadas con la pena capital”; “la reglamentación y protección de la propiedad”, y “emplear las fuerzas del Estado para imponer (...) únicamente con miras al bien público”¹³⁷.

Comprender el desarrollo de la historia política de la humanidad comienza, también en este autor, por el estado de naturaleza donde se presenta el momento de la “absoluta libertad para ordenar sus actos, propiedades y sus personas como mejor les parezca” donde lo único de igualdad está en la capacidad de “conservación” propia y ajena. En dicho estado todos tienen el derecho de hacer valer con castigo la ley natural en pena proporcional a la transgresión”¹³⁸; reprimir el delito corresponde a una capacidad común, pero “exigir la

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 41.

¹³⁶ Chevallier, Op. Cit, p. 99.

¹³⁷ Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona: RBA coleccionables, 2002, p.9.

¹³⁸ *Ibíd.*, p.14.

reparación sólo lo tiene la parte perjudicada”¹³⁹. Establecer las pautas para la represión y exigir la reparación es un punto fundamental en el establecimiento del poder político.

El “Poder civil” es el “remedio apropiado”, piensa Locke, contra la “parcialidad a la hora de juzgar a favor de sí mismos y sus amigos”¹⁴⁰, pero los monarcas absolutos aún pueden “hacer a sus súbditos lo que más acomode a su capricho sin la menor oposición o control”¹⁴¹. Locke se pregunta ¿es ése hombre la razón? Su tratado insistirá en el punto para poner un término a las arbitrariedades de los monarcas absolutos.

El estado de naturaleza termina “por el único pacto de ponerse todos de acuerdo *por su plena voluntad* para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político”¹⁴² y no “otro” pacto. El estado de guerra, entonces, “es un estado de odio y destrucción” propósitos contra la vida de otro hombre; dado que la “libertad” es la base de todo “quien trata de esclavizarme se coloca a sí mismo en estado de guerra conmigo”¹⁴³, y matarlo se hace legítimo. Sin soberano el estado de naturaleza es guiarse por la razón y estado de guerra por “la fuerza”, por la falta de una autoridad.

Locke también es un clásico por su estudio sobre “la propiedad” que, como hemos dicho, es fundamental en el trazado de las teorías políticas y éticas. Locke piensa que por “razón” y por designio divino la tierra es del “género humano” para trabajarla de la manera “más ventajosa para la vida y conveniente para *todos*”¹⁴⁴. Los frutos producidos por la mano espontánea de la naturaleza son apropiados por el “producto de la caza”. La propiedad de la persona reditúa en la propiedad de su “trabajo”, en su “esfuerzo”: “el trabajo puso un sello que lo diferenció del común”¹⁴⁵, aun sin el “consentimiento de todo el género humano” –por lo menos explícito, ya que nosotros creemos que el consentimiento implícito es la posibilidad de explotación y enriquecimiento capitalistas.

¹³⁹ *Ibid.*, p.17.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.19.

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² *Ibid.*, p.20.

¹⁴³ *Ibid.*, p.24.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.34. Las cursivas son nuestras.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.35.

Contra el “acaparamiento” posible, el límite será “la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder”¹⁴⁶ (¡lástima que el dinero no se echa a perder!). Locke piensa que el trabajo es “autorización para apropiarse (...) la manera de ser de la vida humana trae necesariamente como consecuencia la propiedad particular”, donde es el “trabajo lo que establece en todas las cosas la diferencia de valor”¹⁴⁷.

En América, piensa Locke, “reyes de un territorio dilatado y fértil se alimentan, se visten y tienen casa peores que un jornalero de Inglaterra”¹⁴⁸ por falta de trabajo (aunque también piensa que “en los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América”¹⁴⁹). El dinero, oro, plata, diamantes –con la consiguiente extracción de metales de América– son “cosas duraderas que los hombres podrían conservar sin que se echasen a perder (...) artículos a los que la fantasía o un convenio han de dar un valor que supera al que verdaderamente tienen (...) El descubrimiento del dinero dio a los hombres ocasión para seguir adquiriendo y aumentando sus adquisiciones”¹⁵⁰.

Sobre la desigualdad, piensa Locke que los hombres, por miedo de los gobiernos y leyes, “estuvieron de acuerdo en que la propiedad se repartiara de una manera desproporcionada y desigual” y que ello fuera “legítimo y sin daño para nadie”¹⁵¹ mediante el dinero.

El poder político y paternal coexisten, dice, de tal manera que “el príncipe” y el súbdito detentan “poder”; son “distintos e independientes” en sus bases y finalidades, aunque en las primeras épocas del mundo “el padre de una familia llegase al puesto de monarca”¹⁵² donde los hijos por consentimiento tácito y casi espontáneo acatasen la autoridad y el gobierno del padre. Del tema de la sociedad política o civil explica que los humanos en su primera sociedad, la familia, no constituyeron una sociedad política. El

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.37.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.45.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.46.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.53.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 50-52.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.53.

¹⁵² *Ibid.*, p.73.

monarca y el paterfamilias difieren por “constitución, ejercicio del poder y finalidad”¹⁵³. La sociedad política no puede “existir ni subsistir sin poseer en sí misma el poder necesario para la defensa de la propiedad”¹⁵⁴ y contra sus miembros, que han renunciado al poder natural poniéndolo en manos de la comunidad y su ley, que se ejecuta por “intermedio de ciertos hombres autorizados” castigando culpas según la ley.

El Estado tiene el poder para fijar castigos, “el poder de hacer las leyes” y “castigar”: “eso –dice Locke– constituye el poder de la paz y la guerra”; ceder al “Estado el empleo de su propia fuerza”¹⁵⁵. Sólo con la “renuncia de los hombres al poder de la ley natural a favor de la comunidad se constituye una sociedad política o civil”, un cuerpo político con gobierno supremo; es, para el autor, el origen del “poder legislativo y poder ejecutivo”. Un “rey absoluto” es un estado de naturaleza puesto que reúne en sí mismo “el poder ejecutivo y el poder legislativo” sin “justicia e imparcialidad (...) para remediar o compensar”¹⁵⁶ sus propios atropellos volviéndose los súbditos “esclavos del príncipe” sin otra instancia a quien recurrir. Esto no niega a los jueces que redimen disputas “de unos súbditos contra otros”¹⁵⁷ y ello, dice Locke, el príncipe lo da por el “amor que se tiene a sí mismo y por los provechos que le producen”¹⁵⁸. Increparlos “os valdrá que os digan que habéis merecido la muerte”¹⁵⁹, es esto para nosotros el inicio de la “razón de Estado”.

Del comienzo de las sociedades políticas nos habla Locke que se encuentra en el impulso “del consentimiento de la mayoría” que es la “fuerza mayor” a la que quedan todos “obligados” en las asambleas investidas por leyes positivas. Todos bajo un gobierno consienten esto; en ello consiste el “pacto”. Si se buscara la unanimidad, el “Leviatán [tendería] a una duración más corta que la de las más débil de las criaturas”: “allí donde la mayoría no puede obligar a los demás miembros, es imposible que la sociedad actúe como un solo cuerpo”¹⁶⁰.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.86.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p.88.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.89.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.90.

¹⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 95.

El consentimiento al gobierno se da en la mayoría de edad. El consentimiento para someterse a las leyes de un gobierno puede ser expreso y tácito, el primero convierte en “miembros perpetuos”, el segundo se da a “todos aquellos que tienen bienes o dominios *territoriales*”¹⁶¹. Un hombre sin propiedades “queda en libertad de marcharse y de incorporarse a cualquier otro Estado”¹⁶².

De las finalidades de la sociedad política y del gobierno, nos dice que su razón de existir radica en que es peligroso dejar en la libertad natural a las sociedades, dado que es un estado de inseguridad donde se exponen al atropello de otros hombres que no observan “la equidad y la justicia” sobre “el disfrute de los bienes”; esa es la “finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados, sometiéndose al gobierno”¹⁶³ bajo una “ley establecida” como común consenso, un “juez ejecutor” con autoridad y un “poder suficiente que respalde y sostenga la sentencia”¹⁶⁴. Aquí es donde radica el derecho y nacimiento del poder legislativo y ejecutivo, de los gobiernos y las mismas sociedades políticas. Es una renuncia a los poderes del estado natural, con el objeto de “conseguir la paz, la seguridad y el bien de la población”¹⁶⁵.

Sobre el tema de las formas de gobierno nos dice que el Estado no refiere a una forma específica de gobierno, sino a la “*civitas*” en latín, o el “Commonwealth” en inglés. La forma de gobierno depende de la distribución del poder legislativo (poder supremo) y la forma de gobierno del Estado en la manera en cómo se otorga el poder. El poder legislativo, piensa, es la base para el “disfrute de sus propiedades en paz y seguridad” y éste tiene respaldo sólo cuando ha sido “elegido y nombrado por el pueblo”¹⁶⁶; el consenso de la sociedad otorgado. Sus restricciones son “las vidas y los bienes de las personas”; “La finalidad [del poder legislativo] es la salvaguardia”¹⁶⁷ donde el poder “no puede atribuirse la facultad de gobernar por decreto de improvisados y arbitrarios”¹⁶⁸, pues ello es contradictorio a la finalidad de la sociedad y gobierno”. Tampoco puede “arrebatarle” a un

¹⁶¹ *Ibid.*, p.114, las cursivas son nuestras para enfatizar el tema de amplia discusión posterior.

¹⁶² *Ibid.*, p.115.

¹⁶³ *Ibid.*, p.118.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.119.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.122.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.125.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.127.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p.128.

hombre sus propiedades sin su consentimiento; peligro que en las monarquías “siempre existe”¹⁶⁹.

La relación entre el Poder legislativo, el ejecutivo y federativo de la comunidad política es también tema de reflexión. Para Locke, el legislativo “señala cómo debe emplearse la fuerza de la comunidad”, pero es una “tentación demasiado fuerte para la debilidad humana”¹⁷⁰ que el ejecutor sea el mismo creador. Deberían, en una comunidad bien ordenada, ser varias personas que también estén sujetos a su aplicación. Es ésta la razón de la existencia de los diferentes poderes.

Sobre el tema de la guerra piensa Locke que en una comunidad política todos “forman un solo cuerpo” que frente a los demás Estados se encuentra en estado de naturaleza: tiene “el derecho de la guerra y la paz, constituir ligas, alianzas y negociaciones”¹⁷¹. Ese es el poder “federativo”; “tiene a su cargo la seguridad y los intereses de la población en el exterior”¹⁷², lo cual es “imprescindible confiarlo a la prudencia y sabiduría de quienes están encargados de ejercerlo para el bien público”¹⁷³: el poder ejecutivo.

En una sociedad bien ordenada, el legislativo es el poder máximo y por bajo de él todos son subordinados y “le queda siempre al pueblo el poder supremo de apartar o cambiar los legisladores de acuerdo a la misión y finalidad encomendada, conservando perpetuamente el poder supremo de sustraerse a las tentativas y maquinaciones de cualquier persona”¹⁷⁴, aunque el poder del pueblo sólo puede ejercitarse cuando el gobierno que tenía queda disuelto. No es necesario ni conveniente, piensa el autor, que el legislativo “permanezca en constante ejercicio: es, en cambio, absolutamente necesario que lo esté el poder ejecutivo”¹⁷⁵ para asegurar el cumplimiento. Si el ejecutivo emplea la fuerza de la comunidad contra el pueblo, el legislativo debe restablecerse en sus funciones, y si contra él

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.131.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.135.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.137.

¹⁷² *Ibidem.*

¹⁷³ *Ibid.*, p.138.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.139.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.143.

la fuerza le impide reunirse, *el pueblo “tiene derecho a apartar ese obstáculo empleando la fuerza”*¹⁷⁶.

Sobre el tema de la conquista (proceso que marcaba un hito en la construcción del nuevo sistema interregional donde Europa se volverá el “centro” con la conquista de América) considera que en la guerra se toma muy poco en cuenta el “consentimiento del pueblo” necesario para fundar una sociedad política, pero la “conquista no es una nueva comunidad política por el hecho de destruir lo que existía”¹⁷⁷. Cuando se ha sido sometido y “se está seguro de tener el derecho de su parte” es posible “apelar al Cielo” con lo que el opresor no tiene “título alguno al sometimiento y a la obediencia de los vencidos”¹⁷⁸. Pero si la guerra es “justa” se puede “compartir y disfrutar” de los “despojos y ventajas de la espada”¹⁷⁹. Después de una guerra se tiene poder sobre la vida únicamente de quienes participaron directamente en el proceso bélico, y no del pueblo; “todos los demás son inocentes”¹⁸⁰.

El poder despótico dispone de las vidas “pero ello no le da derecho ni título alguno sobre las posesiones”¹⁸¹, pese a que no sea el actuar común de los países. Quien por conquista tiene derecho a la vida de algunos hombres, no tiene derecho a las propiedades y, menos, a la de los hijos. Se puede apropiarse del trabajo y “servicios” y a una parte de los bienes para indemnizarse, pero “es muy dudoso” que al conquistador se otorgue “un derecho sobre el país conquistado” por ser algo tan grande y valioso. El vencedor “no puede desposeer a los herederos del vencido de expulsarlos de la herencia que habría de corresponderles a ellos y a sus propios descendientes”¹⁸² como, por ejemplo sucedió en América.

Finalmente habla del tópico de la disolución del gobierno. Una sociedad, considera, se puede disolver por causas “externas”, y un gobierno lo hace por causas “internas”. La

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.145.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.167.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.169. Postura que nos recuerda sobre manera la manera en que Bartolomé de las Casas aborda su discurso “antimoderno”. Véase el capítulo 2.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.170. Afortunadamente Locke no es asesor de política bélica de Estados Unidos hoy.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.172.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.172.

¹⁸² *Ibid.*, p. 177.

sociedad se puede disolver por “invasión extranjera” o “disolución de convenio”, pero lo importante es que “una vez disuelta la sociedad no puede subsistir el gobierno”¹⁸³; la disolución del gobierno se puede dar por una “alteración del poder legislativo” cuando es derribado, disuelto, o se hace mal uso de él (lo que llama “despreocupación o abandono”). En estos casos el pueblo “posee la libertad para promover sus intereses mediante la institución de un nuevo poder legislativo”¹⁸⁴ distinto, y con la finalidad de asegurar bienestar. Es causa también de disolución cuando el poder “actúan en forma contraria a su misión”¹⁸⁵.

Aun cuando el pueblo siempre tiene el poder de cambiar al legislativo “cuesta muchísimo convencerlo de que es preciso que enmiende defectos patentes del régimen a que está acostumbrado”, es “sacar al pueblo de sus formas sociales establecidas”¹⁸⁶. La teoría no incita a frecuentes rebeldías: “mientras el daño causado no se haya generalizado los rebeldes harán sólo su justa ruina y perdición”¹⁸⁷.

1.1.5.- Carlos Luis de Secondant Baron de la Brede y de Montesquieu

Carlos Luis de Secondant Baron de la Brede y de Montesquieu¹⁸⁸ (1629-1755). Hijo de una familia aristocrática de Brede. Estudió derecho en París e ingresó al Parlamento de Burdeos como consejero donde llegó a ser presidente de la sala. Después de vender el puesto y realizar varios viajes se estableció en Inglaterra, donde se formaría el pensamiento necesario para la elaboración de *El Espíritu de las leyes*. Fue filósofo de la Ilustración y, en materia de política, teórico de la separación de poderes. Con su método de investigación empírica “trataba de encontrar el orden subyacente de las sociedades humanas”¹⁸⁹. La división de poderes que realiza el autor es producto de “su temor al despotismo”, buscando siempre la libertad política como fundamento del constitucionalismo liberal.

¹⁸³ *Ibid.*, p.202.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.207.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.208.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p.211.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.217.

¹⁸⁸ “Montesquieu”. En En Honderich, Ted ed. *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. Madrid: Oxford University Press-Tecnos, 2001.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 935.

Daniel Moreno enfatiza el tema de la división de poderes en Montesquieu como uno de los temas fundamentales. Piensa sobre los “frenos y contrapesos” en la división de poderes y que “en estos pocos párrafos se encuentra la esencia de la doctrina, independientemente de que un pensador inglés notable, Locke, la haya expuesto con anterioridad, aunque no con la misma precisión”¹⁹⁰.

1.1.5.1.- El Espíritu de las Leyes

Para Montesquieu un “hombre de bien” no es el cristiano o monárquico, es el político con virtud o amor por las cuestiones públicas. El objetivo de su texto, espera, es buscar “nuevas razones para amar a sus deberes, su patria, su príncipe, sus leyes; que todos se sienta más contentos en el país, del gobierno (...) yo me creería el más feliz de los hombres”.

Para el autor, las leyes son “relaciones [constantes] naturales derivadas de la naturaleza de [todas] las cosas”¹⁹¹. En polémica con Hobbes piensa que “la paz es la primera de las leyes naturales”¹⁹²; la guerra –dice– “no puede suceder hasta que vivieron en sociedad”. *Satisfacer necesidades* sí es una ley natural, al igual que la atracción sexual y “el deseo de vivir juntos”. La guerra entre naciones y particulares ha instaurado las leyes de tres tipos: 1) derecho de gentes: derecho entre pueblos para hacerse “en la guerra el menor mal posible” pues el objeto de “la conquista [es] la conservación” (como en la América conquistada); 2) derecho político: Estado político es “la reunión de todas las fuerzas particulares” (la regulación de la fuerza en unas manos “ajustadas a condiciones del pueblo para el cual se hace”; 3) derecho civil: Estado civil que es reunión de voluntades.

De las leyes que derivan directamente de la naturaleza del gobierno. Hay tres “especies de gobiernos”: republicano, donde el pueblo es poder soberano; el monárquico, donde uno solo gobierna con sujeción a leyes; y el despótico, donde gobierna uno solo sin ley ni regla. La República democrática entonces, para nuestro autor, es una aristocracia

¹⁹⁰ Moreno, Daniel. “Estudio Preliminar”. En Carlos Luis de Secondant, barón de la Bréde y de Montesquieu. *Del Espíritu de las leyes*. México: Porrúa ediciones, 2007, p. XXIX.

¹⁹¹En Montesquieu, Carlos Luis de Secondant, barón de la Bréde y de. *Del Espíritu de las leyes*. México: Porrúa ediciones, 2007, p.3.

¹⁹²*Ibíd.*, p.5.

donde la voluntad se da por votos y “leyes que establecen derecho de sufragio”. El poder delegado en ministros sólo vale cuando el pueblo los nombra, y lo hace eligiendo “méritos” y no a la plebe (como en Roma). En la democracia, la regulación sobre “quién y cuántos” son pueblo, sobre el sufragio secreto o abierto, y la forma de dictar leyes son cuestiones básicas, a diferencia de la Aristocracia donde “se puede decir que el Senado es la aristocracia, que el cuerpo de nobles es la democracia y que el Pueblo no es nada” aunque “la más imperfecta de las aristocracias es aquella en que la parte del pueblo privada de participación en el poder vive en la servidumbre”¹⁹³.

En la monarquía el poder de uno “supone forzosamente canales intermedios por los cuales corre todo el poder del príncipe” como la nobleza y el clero. Sobre el Estado despótico, nos dice, se caracteriza por “pereza, ignorancia y libertinaje” y la administración se encarga a un “visir”¹⁹⁴.

Al hablar de los principios de cada uno de los tres gobiernos nos dice que los “principios” son “lo que le hace obrar”¹⁹⁵, sus pasiones, su naturaleza, estructura; “es lo que le hace ser”. El principio de la democracia tiene como resorte la “virtud” (igualdad): “cuando la virtud desaparece, la ambición entra en los corazones que pueden recibirlo y la avaricia en todos los corazones”¹⁹⁶ se aproxima así la ruina y el fin de la democracia. La aristocracia necesita “menos virtud que en una democracia” pero entre los aristócratas se requiere de ella para no enfrentarse entre ellos y reprimir al pueblo. En la monarquía “las leyes sustituyen las virtudes (...) sostengo que en una monarquía es harto difícil que el pueblo sea virtuoso”¹⁹⁷. Aquí el resorte es el “honor” que es interés propio, y no público. En el Estado despótico, en contraste, no hay honor “siendo todos esclavos”; aquí el principio es el temor. Frente a las “revoluciones” es preciso que “el temor les quite el ánimo y apague todo sentimiento de ambición” para mantenerse “se debe verter bastante

¹⁹³ *Ibid.*, p.13.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.17.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.19.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.21.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.23.

sangre”¹⁹⁸. A la voluntad del príncipe se puede oponer “la religión” pues los mandamientos de la religión tienen más fuerza que los mandatos del príncipe.

Sobre las leyes de la educación piensa Montesquieu que deben ser “relativas” a los principios de gobierno. En la monarquía el honor se aprende cuando “se entra en el mundo” (es decir, las “virtudes, costumbres y modales”) y lo primero que el honor prescribe a la nobleza “es servir al príncipe en la guerra”¹⁹⁹. En el Estado despótico la educación rebaja al corazón para que sea “servil”, busca la “obediencia ciega” e “infundir miedo”, además de las “nociones elementales de religión”²⁰⁰. La República en contraste requiere “de toda la eficacia de la educación” para infundir virtud política, basada en “la abnegación, el desinterés [que son] lo más difícil que hay”; es decir, el bien público al propio se debe inspirar amor. Para esta educación se requieren “buenas instituciones”²⁰¹.

De manera que cada tipo de poder político tiene sus principios y necesidades de educación, las leyes también deben tener características propias. El amor en una democracia significa que “todos [tengan] el mismo bienestar y las mismas ventajas”²⁰², limitando la ambición. El amor a la “frugalidad” se inspira desde la igualdad misma y las leyes son las encargadas de establecer y mantener la frugalidad. La excesiva riqueza corrompe, pero la ley debe promover el comercio en una democracia. En la aristocracia, donde las fortunas son desiguales, las virtudes (su principio) tienen que ser favorecidas por las leyes (estudio de la sociedad desde el gobierno); se debe ser “moderado”, no permitir la excesiva desigualdad a través de la ley. En la monarquía las leyes “deben referir al honor”²⁰³ y “sostener la nobleza”, con sus buenos privilegios y demás prerrogativas que les den fuerza. El gobierno despótico no necesita muchas leyes para inducir “temor”. El soberano despótico es “él el Estado, las leyes, el soberano”, es decir que “el gobierno político es tan simple en un Estado despótico cual su gobierno civil”²⁰⁴.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.24.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.31.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.32.

²⁰¹ *Ibid.*, p.36.

²⁰² *Ibid.*, p.40.

²⁰³ *Ibid.*, p.50.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.55.

En cada tipo de gobierno, continúa Montesquieu, se requieren leyes diferentes: “el gobierno monárquico no admite leyes tan simples como el despótico”²⁰⁵ y se necesita ampliar la complejidad (en tribunales, sentencias y escuelas) para que éstas regulen sobre la vida lo que es necesario reproducir (como el honor, clase, origen, condición, etc.). Un monarca puede crear leyes de acuerdo a las costumbres de cada provincia, a diferencia del déspota que “quiere la uniformidad en todo”; “cuanto más absoluto se hace el poder de un hombre, más piensa el mismo hombre en simplificar las leyes”²⁰⁶. “En las Repúblicas – afirma Montesquieu– se necesitan, a lo menos, tantas formalidades como en las monarquías” donde la forma de decretar la ley debe tender a ser fija para que el príncipe no pueda juzgar pues debe tener sus magistrados que efectúen la ejecución expedita de las leyes.

La severidad de las penas es, también, directamente proporcional a la acumulación de poder en cada forma de gobierno. En este apartado Montesquieu tiene un excelente estudio sobre las consecuencias de penas y castigos, a través de las leyes, que requerirán un estudio aparte. Dice “hay dos géneros de corrupción; el uno cuando el pueblo no observa las leyes, el otro cuando las leyes mismas lo corrompen: mal incurable este último, porque está en el remedio”²⁰⁷. Las penas, piensa el autor, deben guardar una justa proporción y evitar a la sociedad mayores males.

Sobre la corrupción de los príncipes en los tres gobiernos también polemiza. La democracia, por ejemplo, degenera cuando: 1) “se pierde el espíritu de igualdad”²⁰⁸, y 2) “se extrema ese mismo principio, es decir, cuando cada uno quiere ser igual a los que él mismo eligió para que le mandaran (...) y el pueblo quiera hacerlo todo por sí mismo (...) invadir todas las funciones y despojar a todos los jueves”²⁰⁹, comenzará un “libertinaje” y “corrupción”. La aristocracia se corrompe cuando “el poder de los nobles se hace arbitrario”²¹⁰ y no observan las leyes; la monarquía se pierde cuando “el príncipe supone que muestra más su poder cambiando el orden de las cosas que ajustándose a lo

²⁰⁵ *Ibid.*, p.67.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.70.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.79.

²⁰⁸ *Ibid.*, p.103.

²⁰⁹ *Ibidem.*

²¹⁰ *Ibid.*, p.106.

establecido” y cuando el honor se llena de “infamia”. Sobre el principio de corrupción en el gobierno despótico afirma que éste “se corrompe sin parar, porque está corrompido por su naturaleza”²¹¹.

Lo imperante, para Montesquieu, en un gobierno es que los principios se mantengan rectos pues ahí “aun las leyes malas hacen efecto de las buenas: la fuerza del principio suple todo”²¹²; cuando “una república se ha corrompido [hay que] volver a los principios; cualquier otra cosa es una corrección inútil”²¹³. Montesquieu cree que “para conservar los principios del gobierno establecido, es necesario mantener al Estado en la magnitud que ya tenía, pues un Estado cambiará de espíritu a medida que conozcan o mengüen sus dimensiones”²¹⁴ territoriales.

De las leyes en “sus relaciones con la fuerza ofensiva” explica que la “propia conservación” es el derecho de guerra. Para Montesquieu sentir “con más frecuencia el temor de ser acometido y destruido” es causa para guerrerar. Para el autor “el derecho de matar (...) y el de imponer servidumbre [son] consecuencias tan mal fundadas como el principio de que la deducen”, y aún cuando lo fuese “un pueblo esclavo ha de estar en condiciones de dejar de serlo”²¹⁵; si los políticos lo entendieran un “pueblo conquistado puede salir ganancioso” pues son pueblos que “suelen estar en decadencia o sensiblemente quebrantados”, y en esas condiciones es fácil “encontrar ventaja en la conquista” permitiendo “dejarle al pueblo vencido lo necesario para su existencia”²¹⁶ pues “!Cuánto bien hubieran podido hacerle los españoles a los mexicanos! (...) no acabaría nunca si quisiera decir todo lo bueno que no hicieron y todo lo malo que pusieron en ejecución (...) He aquí mi definición del derecho de conquista: es un derecho legítimo y un mal necesario, que siempre deja al conquistador una deuda inmensa contraída con la naturaleza humana ¿y por qué no ha de pagar esa deuda?”²¹⁷.

²¹¹ *Ibid.*, p.109.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ibid.*, p.111.

²¹⁴ *Ibid.*, p.116.

²¹⁵ *Ibid.*, p.129.

²¹⁶ *Ibid.*, p.130.

²¹⁷ *Ibid.*, p.131.

De las leyes “que forman la libertad política en sus relaciones con la Constitución” explica que en un Estado la “libertad no puede consistir en otra cosa que en poder hacer lo que se debe querer y no ser obligado a hacer lo que no debe quererse (...) es el derecho de hacer lo que las leyes permitan”²¹⁸. Esto se debe encontrar en la Constitución, que debe regular a todo hombre investido de poder. Por ello el poder judicial no debe caer, como el legislativo, en uno sólo: “debe ser ejercido por personas salidas de la masa popular”²¹⁹ y ser rotativo, del mismo lugar de origen y condición.

La razón, piensa el autor, por la que en América “haya tantos pueblos salvajes” es “que allí produce la tierra, sin cultivo, muchos frutos que sirven para la alimentación”²²⁰. La relación general de las leyes que encuentra es la siguiente: “El pueblo que viva del comercio y la navegación, necesita un código más extenso que el dedicado a las labores agrícolas. El que viva de la agricultura necesita más que el dedicado al pastoreo. Y aún necesita menos leyes el que deba la subsistencia a la caza”²²¹.

De las leyes “en relación con los principios que forman el espíritu general, las costumbres y las maneras de una nación” muestra que para establecer buenas leyes “el legislador debe ajustarse al espíritu de la nación [la suma de las cosas que gobiernan al hombre: clima, religión, etc.] cuando no es contrario a los principios del régimen, porque nada se hace mejor que lo que hacemos libremente siguiendo nuestro genio natural”²²². Para cambiar las costumbres y modales de una nación un príncipe “deberá cambiar con leyes nuevas las leyes establecidas y con maneras nuevas las maneras; es mala política el invertir estos términos”.

En un estado despótico donde “no hay leyes, sino costumbres y modales”²²³ éstos no deben cambiarse o provocarían “una revolución”; “Toda pena que no se derive de la

²¹⁸ *Ibid.*, p.144.

²¹⁹ *Ibid.*, p.147.

²²⁰ *Ibid.*, p.263.

²²¹ *Ibidem.*

²²² *Ibid.*, p.281.

²²³ *Ibid.*, p.284.

necesidad es tiránica; la ley no es mero acto de poder, y las cosas indiferentes no le incumben”²²⁴.

Sobre el modo en que Montesquieu recomienda componer las leyes, observa que “El espíritu de la moderación debe ser el que inspire al legislador”²²⁵ y debe estar entre los límites del bien político y moral. Montesquieu considera que a veces las leyes “resultan contrarias a lo que se proponía”, o que leyes “idénticas no producen el mismo efecto” en sociedades diferentes pues “las leyes no deben separarse de las circunstancias en que se hicieron”²²⁶.

Las leyes deben tener ciertas características: a) deben ser concisas; b) sencillas; c) despertar las mismas ideas en todos; d) no fijar en dinero la ley; e) tener “fuerza y claridad”; f) figurar “de lo real a lo real” en circunstancias que se reglamenten; g) ser “sutiles”; h) no reformarlas “sin razón suficiente”; i) ser “digna”; j) no debe ser contradictorias o perder fuerza entre ellas; k) no estar “en contradicción con la naturaleza de las cosas”; “Las leyes se encuentran siempre con las pasiones y los prejuicios del legislador, unas veces pasan a través de ellos y toman cierta tintura; otra veces, detenidas por las preocupaciones y por las pasiones, se incorporan a ellos”²²⁷.

1.1.6.- Jean-Jacques Rousseau

El hombre ha nacido libre y vive en todas partes entre cadenas

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Nació en Ginebra y vivió en París. Publica *El Contrato Social* en 1762 como su obra cumbre de filosofía política donde defiende una versión de soberanía basada en la “voluntad general”, o “el cuerpo entero de la ciudadanía sobre sí mismo”, su concepción del hombre es que este es “bueno por naturaleza” pero corrompido por la vida social. Es autor de textos educativos como *Emilio* y otros realizados

²²⁴ *Ibid.*, p.286.

²²⁵ *Ibid.*, p.525.

²²⁶ *Ibid.*, p.532.

²²⁷ *Ibid.*, p.538.

con gran pasión sobre botánica, además de ser considerado como pensador inspirador de la Revolución francesa.

Para Daniel Moreno, “El pacto social [de Rousseau], los derechos del hombre, la voluntad general, no como simple expresión de las mayorías, sino dentro de opiniones en las que han sido escuchadas las minorías: van a ser conceptos e ideas que en lo sucesivo se manejarán por todos aquellos que sientan en alguna forma el deseo de llevar un sentido democrático a la vida política”²²⁸. Sobre la influencia en la emancipación latinoamericana, el mismo prologista piensa que “Debemos situar en dos momentos esta influencia: la primera en la emancipación misma (...) La segunda (...) en los momentos de la organización de los Estados. Esta corriente de pensamiento se advertirá en las proclamas de los partidarios de la insurgencia, como en los textos consitutacionales (...) Otros autores han señalado ese influjo en la independencia de México, muy notable en la Constitución de Apatzingán [ver p.ej., Adolfo Sanchez Vazquez *La filosofía de Rousseau y su influencia en México*]²²⁹ .

1.1.6.1.- El contrato social

El texto es una investigación sobre la “fórmula de administración legítima y permanente” que logre mediar entre justicia y utilidad. La familia es la primera sociedad, sin la necesidad de cuidados entre padre e hijo existe una “libertad común consecuencia de la naturaleza humana”. La diferencia entre Familia y Estado radica en que “el placer del mando es el que suple o sustituye este amor que el jefe no siente por sus gobernados”. Los soberanos garantizan la subsistencia de sus súbditos, la tranquilidad civil que ofrecen contrasta con las guerras que enfrentan.

Los pueblos “no se dan a otro gratuitamente”, es “ilegítimo, nulo”, una locura; “renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad y aun a sus deberes”²³⁰ y cada generación tendría necesidad de refrendarla.

²²⁸ Moreno, Op. Cit., p. XXXI.

²²⁹ *Ibid.*, p. XXXV.

²³⁰ Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Istmo, 2004, p.7.

Ceder la libertad por guerra la son abusos “contrarios a los principios del derecho natural y a toda buena política (...) un Estado no puede tener por enemigo sino a otro Estado, y no a hombres”²³¹. En una buena guerra el vencedor incautará todo lo público, pero respetará las posesiones particulares y a las personas.

Antes de estudiar la relación del gobierno con el pueblo, piensa Rousseau, “sería conveniente estudiar el acto por el cual un pueblo se constituye en tal”. Los hombres no pueden obtener más fuerzas, únicamente “dirigir y unir” las existentes; es decir, es necesario “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con cada fuerza común de la persona y los bienes de cada asociado, y por lo cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes”: es el objeto del “Contrato social”²³². La condición del pacto es: “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera” para que las condiciones sean iguales para todos. Dándose a todos, no se da a nadie; la suprema dirección es la voluntad general y cada miembro es “parte indivisible del todo”. La persona pública del cuerpo colectivo es el Estado, y los asociados son colectivamente pueblo, individualmente ciudadanos y súbditos bajo las leyes.

La colectividad implica que “no se puede ofender a uno de sus miembros, sin atacar a la colectividad y menos aún ofender al cuerpo sin que sus miembros se resientan”²³³. El contrato obliga a “ayudarse mutuamente” (¿con qué? Sería nuestra pregunta para la formulación de la tesis que sostenemos) y “tratar de reunir (...) todas las ventajas que de ello deriven”²³⁴. Por su misma constitución, el interés No puede ser contrario a ellos, y los súbditos que no quieren “cumplir o llenar los deberes [son una] injusticia a cuyo progreso causaría la ruina del cuerpo político”: “cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general, sería obligado a ello por todo el cuerpo”²³⁵.

El actuar en el Estado civil obliga a “consultar la razón” y no a las pasiones. Damos la libertad natural por “libertad civil [que es obediencia a la ley] y la propiedad puesto que

²³¹ *Ibid.*, p.8

²³² *Ibid.*, p.11.

²³³ *Ibid.*, p.13.

²³⁴ *Ibid.*, p.13.

²³⁵ *Ibid.*, p.14.

el hombre tiene naturalmente derecho a todo cuanto le es necesario; (...) adquirida su parte debe limitarse a ella sin derecho a lo de la comunidad”²³⁶. La idea de propiedad de Rousseau es muy similar a la de Locke: por el trabajo y el cultivo que produzca lo necesario para subsistir se reconoce la primera propiedad; con esto critica la “toma” de América Meridional en nombre de la Corona de Castilla por Nuñez de Balboa. Los reyes, piensa, se consideran reyes de un territorio asegurando la fidelidad de los habitantes que, dentro de él, poseen; y no sólo a los individuos.

Continuando con el contenido del *Contrato Social* asegura que el pacto propicia la “igualdad moral” frente a la física natural. Aún así, Rousseau tiene plena conciencia de que las leyes “siempre son útiles a los que poseen y perjudiciales a los que no tienen nada”²³⁷.

En el Libro II asegura que ejercicio de la “voluntad general”, que es la soberanía en pro del bien común, no deberá ser enajenable: “el poder se transmite, la voluntad no” asegura. Cuando “el pueblo promete simplemente obedecer, pierde su condición de tal y se disuelve por el mismo acto”²³⁸. La soberanía es “indivisible”, siempre general.

El cuerpo político “tiene un poder absoluto sobre todos” sus miembros, siendo el mismo poder que la soberanía. El fin del contrato social es “la conservación de los contratantes” pero, como medio, el Estado a veces puede decir: “Es conveniente para el Estado que tú mueras” y, piensa el autor, “él debe morir puesto que bajo esa condición ha vivido en seguridad hasta entonces”²³⁹. Nosotros en éste punto nos preguntamos entonces: ¿qué pasa con la propiedad de las minorías? Por ejemplo, las tierras campesinas que hoy han sido tan amenazadas por el Estado en nombre de tal “seguridad de la voluntad general” ¿Debe la alteridad, lo Otro, y los excluidos del sistema “morir” como medio para que se cumplan los fines de su opresor?

El “movimiento y voluntad” del cuerpo político, dado por el pacto social, se da a través de la ley. En el estado civil “todos los derechos están determinados por la ley”. Cuando el pueblo se considera sólo a sí mismo, sin divisiones, y se “estatuye” como

²³⁶ *Ibid.*, p.15.

²³⁷ *Ibid.*, p.17.

²³⁸ *Ibid.*, p.18.

²³⁹ *Ibid.*, p.24.

“objeto entero desde distintos puntos de vista (...) a este acto le llamo ley”²⁴⁰. La ley debe ser general a todos los ciudadanos pues “toda función que se relacione con un objeto individual, no pertenece al poder legislativo”²⁴¹. La ley, como expresión de la voluntad general, es condición para una República. Para que una república fuese perfecta, piensa Rousseau, “sería menester de dioses para dar leyes a los hombres”. El legislador, entonces, debe ser un hombre sabio, y siendo dueño de las leyes no puede ser dueño también de los hombres, para evitar así injusticias. El “sabio institutor” sabe que las leyes no pueden ser buenas en sí mismas “sin antes examinar si el pueblo al cual las destina está en condiciones de soportarlas”²⁴², los grandes vicios y prejuicios de un pueblo son “una empresa peligrosa e inútil querer reformarlos”.

Los Estados tienen tamaños adecuados “siendo en general y proporcionalmente, más fuerte un pequeño Estado que uno grande”²⁴³ por cuestiones de administración, o “gastos en gobiernos”, como el hacer cumplir las leyes. El “maximun” de fuerza de un pueblo se mide por la cantidad de tierra que el cuerpo político tenga para nutrir a sus habitantes; si carece de ese equilibrio, pueden ocurrirle calamidades, pues se encuentran “entre la alternativa del comercio o la guerra”. Una buena legislación sólo debe producir “libertad e igualdad” de manera que el poder no genere violencia, ni la riqueza pueda comprar a otro hombre “obligado a venderse”; en pocas palabras: a cada pueblo “una legislación propia exclusiva de él”²⁴⁴. El fundamento de todas las leyes son los usos, las costumbres y la opinión.

En el Libro III explica cómo el gobierno es “un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua comunicación, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política”²⁴⁵. Quien se ostenta como gobernador ejerce una “comisión, empleo”, son simples funcionarios del cuerpo soberano que ejercen en su nombre el poder que éste ha depositado en ellos. Siendo así, gobierno es el “ejercicio legítimo del poder ejecutivo”. Pero el buen gobierno, entre el

²⁴⁰ *Ibid.*, p.26.

²⁴¹ *Ibid.*, p.26.

²⁴² *Ibid.*, p.30.

²⁴³ *Ibid.*, p.32.

²⁴⁴ *Ibid.*, p.37.

²⁴⁵ *Ibid.*, p.39.

orden y la anarquía, se da cuando existe una relación reguladora del poder legislativo entre el poder ciudadano y el poder soberano; además de que “el gobierno, para ser bueno, debe ser relativamente más fuerte (respecto a leyes y costumbres) a medida que la población crece”²⁴⁶, es decir que debe haber Estados con sistemas de gobierno diferentes de acuerdo a su extensión. Las “formas de gobierno” son relaciones que, para evitar vicios, deben “alterarse de conformidad con los defectos (o “accidentes”) del cuerpo político”²⁴⁷. Un magistrado tiene tres voluntades: a) propia –interés particular–; b) común a los magistrados y de la corporación; c) del pueblo; una “legislación perfecta” debe tener el primer elemento nulo, el segundo subordinado y el tercero como soberano.

La fuerza, siempre la misma, de un Estado es inversamente proporcional a la cantidad de manos en que se encuentra el gobierno, siendo el gobierno de uno donde se “alcanza el mayor grado de intensidad posible”²⁴⁸; lo ideal, recomienda Rousseau, sería que el “número de jefes (en el gobierno: príncipes y magistrados) disminuya en razón del aumento del pueblo” para que “la fuerza reprimente aumente”²⁴⁹ (¡vaya razones!). La división de gobiernos puede ser: a) democrática: depósito del gobierno en todo o la mayoría del pueblo, es decir, más ciudadanos magistrados que simples particulares”; b) aristocracia: gobierno limitado a más ciudadanos que magistrados; c) monarquía: magistrado único.

En opinión del clásico autor, las mejores formas de gobierno se presentan de diferentes maneras. En la Democracia “nada es tan peligroso como la influencia de los intereses privados en los negocios públicos”; “un pueblo que gobernara siempre bien no tendría necesidad de ser gobernado” y “Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernarían democráticamente”. Así *un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres*: “Tomando la palabra en su rigurosa acepción, no ha existido ni existirá verdadera democracia. Es contra el orden natural que el mayor número gobierne y los menos sean gobernados. No es concebible que el pueblo permanezca incesantemente reunido para ocuparse de los

²⁴⁶ *Ibid.*, p.41.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.43.

²⁴⁸ *Ibid.* p.44.

²⁴⁹ *Ibidem*.

negocios públicos, siendo fácil comprender que no podría delegar tal función sin que la forma de administración cambie”²⁵⁰. Su forma perversa es la octocracia.

La Aristocracia es el “ceder sin trabajo a la autoridad de la experiencia”. Hay tres tipos: a) natural (de pueblos sencillos); b) hereditaria (“el peor de todos los gobiernos”); c) electiva: la mejor donde se conjunta la “probidad, ilustración, experiencia y todas las demás razones de preferencia y de estimación públicas”²⁵¹. La eficacia, orden, sencillez, crédito y sabiduría se reúnen aquí, en opinión de Rousseau, “lo mejor y más natural es que los sabios gobiernen a las multitudes, cuando se está seguro de que las gobernarán en provecho de ellas y no en el de ellos”. Su forma perversa es la oligarquía.

En la Monarquía la voluntad del pueblo y gobierno “responden al mismo móvil”, aunque también el dominio total puede marchar en detrimento del Estado; “su interés personal exige antes que todo que el pueblo sea débil, miserable y que no pueda jamás resistirles”²⁵². El valor moral de los hombres en las monarquías no va más allá del ser “chismosos, bribonzuelos e intrigantes”. Este tipo de gobierno conviene a los Estados grandes, donde la “fuerza” sigue las mismas reglas antes descritas. A los reyes, piensa Rousseau, “sería mejor comenzar por enseñarles el arte de obedecer. Los más grandes reyes celebrados por la historia no han sido educados para reinar. Ésta es una ciencia que se posee menos cuanto más se aprende y que se adquiere mejor obedeciendo que mandando”²⁵³. Su forma perversa es la tiranía.

El buen gobierno es una gran discusión para Rousseau; el fin de la asociación política es “la conservación y la prosperidad de sus miembros” y sus indicadores son “el número y la población”, así pues es el Estado el garante de resolver las necesidades materiales. “Aquel [Estado] bajo el cual un pueblo disminuye y decae es el peor”²⁵⁴.

El vicio por el cual el príncipe “oprime al pueblo” rompiendo el contrato social es “el único vicio inherente e inevitable que, desde la aparición del cuerpo político tiende sin

²⁵⁰ *Ibid.*, pp.46-47.

²⁵¹ *Ibid.*, p.48.

²⁵² *Ibid.*, p.50.

²⁵³ *Ibid.*, p.52.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.59.

descanso a destruirle”. Esto se da por dos vías: 1) “concentración” del gobierno²⁵⁵ (de una democracia hacia una monarquía, pero no el camino contrario pues es casi “imposible”); 2) disolución es cuando el príncipe y/o los magistrados dejan las leyes y usurpan el poder soberano convirtiéndose en “dueño y tirano del pueblo”²⁵⁶. La autoridad soberana se sostiene.

El gobierno se instituye fácilmente, en “un simple acto de voluntad general”²⁵⁷, como institución: por establecimiento de una ley y su ejecución: estatuir un cuerpo de gobierno establecido bajo tal o cual forma y nombramiento de jefes de gobierno. Los cambios en funcionarios y formas de gobierno “son siempre peligrosos –piensa Rousseau– y no se debe tocar el gobierno establecido mientras no se haga incompatible con el bien público”²⁵⁸; y se debe de tener “el debido cuidado [de] las formalidades requeridas para distinguir un acto regular y legítimo de un tumulto sedicioso”²⁵⁹. El príncipe puede “conservar su poder a pesar del pueblo” y “so pretexto de que se turba el orden público [impedir] las asambleas”; “Cuando el Estado, próximo a su ruina, sólo subsiste por una forma ilusoria y vana y el lazo social se ha roto en todos los corazones (...) [se permite que] las leyes sean decretos inocuos que tienen únicamente como objetivo un interés particular”²⁶⁰.

Cuando al Estado le enfrenta un “peligro tal que el aparato de las leyes constituye un obstáculo más para dominarlo, entonces se nombra un jefe supremo que haga callar las leyes y suspenda temporalmente la autoridad soberana”²⁶¹; ahí la voluntad general continúa en el deseo de que el Estado permanezca. A ello se llamó “dictadura” en un momento en que las costumbres hacían de ese trabajo un “puesto demasiado penoso y peligroso el de remplazar las leyes”²⁶² por más tiempo del necesario. Pasado un término muy corto e improrrogable “la dictadura conviértase en tiránica o inútil”.

²⁵⁵ *Ibid.*, p.60.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.61.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.69.

²⁵⁸ *Ibid.*, p.70.

²⁵⁹ *Ibidem.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p.73.

²⁶¹ *Ibid.*, p.86.

²⁶² *Ibid.*, p.87.

Rousseau acaba el *Contrato* señalando que faltaría para terminar el tratado, un estudio sobre “el derecho de gentes de comercio, de guerra y de conquista, el derecho público, las ligas o alianzas, las negociaciones, los tratados, etc.”.

1.2.- Los marxistas

1.2.1.- Introducción

El pensamiento marxista es una de las corrientes teóricas que ha tenido más influencia en la creación y renovación de paradigmas académicos en el área humanista, y en especial los referentes al estudio del poder político o del Estado. Esta es, por esa misma razón, la corriente que ha acompañado el camino de muy diferentes tipos de movilizaciones y revoluciones a lo largo y ancho del globo terráqueo durante el último siglo. A diferencia del pensamiento liberal –que, sin duda, también ha acompañado grandes transformaciones– el marxismo ha sido utilizado, en la mayoría de los casos, como un arma en manos de los más pobres, los condenados y explotados de la tierra.

Nosotros pensamos que una de las luchas más fundamentales para la urgente izquierda necesaria, será en relación a la solución del estancamiento del desarrollo y actualización del pensamiento dialéctico sobre la sociedad y su cultura. El conocimiento para sí de los excluidos seguirá necesitando, quizá hoy más que nunca, del marxismo; del conocimiento científico sobre el ser de las relaciones de dominación humanas en cada una de las etapas de desarrollo histórico. Esta idea la desarrolla Harald Naubert²⁶³, con suma

²⁶³ Naubert, Harald. “Socialismo como proyecto de futuro. Puntos de contraste entre un socialismo futuro y el fracasado “socialismo realmente existente”. En Pablo González Casanova. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: UNAM-IIS, 2006.

precisión, como crítica del socialismo realmente existente, y quizá la mayor riqueza del texto es que realiza su crítica con el objetivo de identificar y, así, poder solucionar los vicios y defectos de la experiencia del primer intento de socialismo a gran escala. Si bien la repetición de una Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas no deberá producirse nunca – puesto que tal organización del partido y del aparato burocrático estatal fue parte fundamental del declive del desarrollo del pensamiento marxista– el socialismo como proyecto político –y no solo proyecto de investigación académica– es una necesidad urgente frente a la crisis humana.

El marxismo, pensamos nosotros, es un paradigma científico propiamente moderno fruto de la crítica a su sociedad, organizada en el nuevo modelo de instituciones políticas y económicas propias de la reciente reestructuración del sistema mundo posterior a la conquista de América. La crítica que realiza este nuevo paradigma científico conlleva la propuesta, desde Europa, de la nueva organización social socialista producto de la destrucción de clases y las relaciones de opresión. El pensamiento marxista latinoamericano se enfrenta, entonces, a un triple deber; a) poder actualizar y continuar desarrollando el pensamiento marxista, b) saber pensar desde sí sus propias condiciones históricas, clases, nicho y características que ocupamos en la economía del sistema-mundo, c) proponer un proyecto *propio* de emancipación factible.

El pensamiento marxista en las instituciones de producción social de conocimiento no sólo tuvo después de la caída del Muro de Berlín un declive en términos cuantitativos, sino también cualitativamente hablando dado que el poco pensamiento que se produce, aunque prolífico y brillante, olvida en casi todos los autores el papel del estudio de la forma que va adquiriendo el Estado con cada transformación del modo de producción capitalista. Hacer esto implicaría tener como objetivo la finalidad de saber *atacarlo* y tener oportunidad de constituir el inicio de una sociedad libre de opresión, ni económica, política o cultural. Gramsci consideraba, citándolo, que el “Estado es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados (...) vale decir, el Estado como hegemonía, como dirección política, como ordenamiento moral e

intelectual”²⁶⁴. Si la ciencia y el pensamiento político académico siguen manteniendo entre sus objetivos intelectuales el mantenimiento del Estado y del orden existente, seguiremos siendo gran parte culpables de ser los reproductores de este triste episodio en la historia de humanidad.

Nosotros también consideramos fundamental el estudio del tema del Estado como método para comprender la dinámica de la configuración de la sociedad hoy, y poder proponer un programa concreto de emancipación con las condiciones dadas, políticas y sociales, en México. Pero principalmente el estudio del Estado es hoy una necesidad imperiosa y urgente para la generación a la que pertenezco, donde el conjunto de movimientos sociales carecemos de un programa político anticapitalista. Sin un amplio trabajo en este sentido seguiremos imposibilitados de ofrecer una digna lucha con grandes oportunidades de triunfo a favor de nosotros, los condenados de la Tierra.

Antes de continuar con la exposición de nuestros temas del presente capítulo, quisiésemos precisar acerca de la importancia por la cual los debates marxistas sobre el estudio del Estado, fueron indispensables para diferenciar los procesos por los cuales se instituyen formas específicas de dominación económica y política según ciertas “manifestaciones de la vida social en general”. Brevemente trataremos de explicarnos, y para ello haremos uso de un excelente texto de Max Adler conocido como *La concepción del Estado en el marxismo*²⁶⁵.

Roberto Racinaro comienza exponiendo en las primeras páginas de la Introducción, que ése texto es producto de una respuesta que Max Adler le hace a su antiguo profesor Hans Kelsen con motivo de su trabajo “Socialismo y Estado”. Por el momento, pensamos que la exposición de las ideas de Hans Kelsen respecto del Estado sobran en este momento dado que nuestro objetivo es señalar los aportes de Adler al marxismo con respecto al estudio del Estado. Racinaro sostiene que uno de los mayores aportes de la respuesta de Adler a Kelsen es propiciar una crítica profunda a la teoría marxiana *desde* el marxismo mismo dada una creciente “desconexión análoga entre el análisis político y el análisis

²⁶⁴ Aricó M., José. “Prólogo”. En *Cuadernos de la cárcel: Notas sobre Maquiavelo, política y sobre el Estado Moderno*. México: J.P. ediciones, 1998, p. 17.

²⁶⁵ Adler, Max. *La concepción del Estado en el marxismo*. México: Siglo XXI editores, 1982.

sociológico”, la “autonomización de lo político” es –continúa diciendo– “lo más alejado que se puede imaginar del marxismo como sociología, o sea como teoría de las formas de desarrollo de la sociedad, en cuyo análisis crítico no es posible conservar separados ambos niveles”²⁶⁶.

Afirma que el debate en cuestión es, en realidad, un debate político de fundamental importancia respecto al *centralismo burocrático*, la *cuestión de la Guerra* y la *democracia organizada*; Adler –continúa afirmando Racinaro– insiste en definir el Estado como “una parte de la sociedad”; “*sociedad y estado no son dos cosas distintas para los marxistas*”²⁶⁷. Racinaro subraya la idea de “la capacidad de la guerra para promover una fusión entre los diferentes estratos sociales”²⁶⁸, por tanto, no es casual que el tema de Estado se centró en la “ideología de guerra”; y remata: “surge por tanto [en este contexto] para la teoría socialista el deber riguroso de distinguir de una manera más precisa el Estado en cuanto conjunto del pueblo organizado [*organisierte Volksgesamtheit*], del Estado en cuanto institución de dominio [*Herrschaftseinrichtung*]”.

Para la propuesta del programa político de la tesis que ahora se presenta, sociedad y Estado (en el capítulo final denominado “poder político” exclusivamente) tampoco se deberán concebir como dos cosas distintas; ahora presentamos como tesis la reconceptualización Estado-moderno como: la organización social máxima posible en un momento histórico determinado que produzca la mayoría de las instituciones necesarias para la reproducción material de la vida [humana y de la Tierra] desde una lógica no capitalista para que, con ello, se supere al “Estado” que –como no debe ser una cosa distinta

²⁶⁶ En la ciencia de inicios del siglo XXI tampoco podemos quedar exentos de la crítica que hoy se transforma en seria y de gravísimas consecuencias palpables en la sociedad con la ultracompartimentación e incomunicación de cada disciplina y área del conocimiento, producto de una epistemología representativa fundante del conocimiento científico (la idea del sujeto cognoscente frente al objeto positivo). En esta línea, por ejemplo Enrique Leff (Racionalidad Ambiental: 2005) formula su epistemología ambiental que le lleva a cuestionar la crisis de la civilización moderna misma irrefutable en la destrucción ambiental; Enrique Dussel, por otro lado, formula su crítica a la *razón* moderna desde el *ego cogito* al *ego conquiro*, que producen una reformulación del conocimiento que legitima y se Totaliza en un nuevo sistema interregional, cuya forma adquiere la del primer sistema mundo, donde la exterioridad la componen las naciones y pueblos periféricos. Pablo González Casanova, en *Las Nuevas Ciencias y Humanidades (2004)*, lleva a cabo la crítica concreta a “las causas y los fines” que la actual configuración disciplinaria producen en las actuales estructuras de dominio moderno.

²⁶⁷ Adler, *Op. Cit.*, p. 55.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 34.

de la *sociedad*– ahora se presenta como la institución de dominio en un modo de vida determinado por las relaciones capitalistas en su fase neoliberal, es decir; una sociedad en expansión, mediante la guerra, de *mercados capitalistas por todos los territorios* (recursos naturales, conocimientos y saberes), pueblos y sistemas sociales.

El tema de la [Cuarta] Guerra [Mundial] es también para nosotros un problema fundamental, no solamente porque a esta generación que ahora escribe nos tocó habitar un mundo de eterna guerra en todos los territorios del globo terráqueo, sino por concebirla –de una manera similar a la que González Casanova lo hace– como uno de los motores de reproducción del orden mundial existente. Guerra que ha iniciado con la expansión misma, en el origen de la Modernidad, del *Ick denke* y el *ego conquiro*.

Max Adler comienza con la discusión sobre teoría del conocimiento, dice: “el punto de vista sociológico del marxismo significa, en consecuencia, la unidad de teoría y praxis, de ciencia y política”; un materialismo histórico que se encuentra en movimiento, que tiende a la unidad, epistemológica, ente-objeto. Se trata, continúa, de “comprender al Estado como un fenómeno de la vida social y de entender su nacimiento y sus transformaciones como una parte del proceso causal”²⁶⁹. Por tanto, no es normativo, sino una relación de ser (“sociedad como *ser y evento social*”²⁷⁰). Y enfatiza:

“el marxismo descubre en el estado una forma de manifestación histórica de la sociedad. Sociedad y estado no son dos cosas distintas para los marxistas, y sobre todo, no se oponen entre sí (...) en condiciones totalmente determinadas, que se realizaron en la historia, la sociedad existe precisa y únicamente bajo la forma del Estado”²⁷¹.

Adler identifica, como nosotros lo hacemos en la tesis y por ello le damos tanta importancia al estudio de los autores que denominamos “fundamentales” en la teoría del Estado, a “la posesión” como el elemento extra-jurídico –elemento que confronta ofensivamente a la discusión que entabla con Kelsen en el texto– que marca la des-igualdad en la “sociedad civil”; síntesis del Estado y la familia en Hegel (recordemos sus elementos constitutivos de la *Filosofía del Derecho*), elemento que hace formular a Marx una conclusión diferente sobre el Estado, y no ya como la “realización de la idea”.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 97.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 98.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 101.

En el marxismo, entonces, no hay distinción entre sociedad/Estado, puesto que éste es “únicamente una forma histórica de manifestación de la vida social en general”²⁷²; la “forma estatal es [entonces] la ideología contradictoria en que se vive y se forma la realidad social”²⁷³. En las distinciones gobierno/Estado se debe reconocer, según Adler, una línea muy similar a la expuesta por Engels en el texto que este capítulo ocupa; mientras que en la organización que tiene por objeto mantener y defender la forma de vida “de los hombres unificados en ella” no se encuentren “oposiciones económicas” Estado y sociedad son una y la misma cosa,

“pero en esta organización misma ya se encuentran algunos gérmenes que tienden a vencer esta identidad, puesto que la cantidad de poder que les concede a los hombres singulares, los pone fácilmente en condiciones de explotar su posición (...) para su propio interés. De este modo la forma social se convierte en un medio contra la sociedad misma y crea en su interior contrastes que no pueden dejar de destrozar la identidad original de los conceptos de comunidad, derecho y estado”²⁷⁴.

Entonces, afirma Adler, el estado “es tan poco una forma esencial de la existencia social como lo es el capitalismo”, son, en relación con el marxismo, “conceptos históricos”. Finalizaremos recuperando la definición de Estado presente en el manifiesto: “El marxismo entiende por estado *el poder organizado de una clase para oprimir a otra clase*”.

1.2.2.- Karl Marx

Karl Marx nace en 1818 y muere para el año 1883. Nacido el 5 de mayo en Trier, fue hijo de un abogado judío conservador. Estudió derecho en Bonn y Berlín para luego dedicarse a la filosofía influenciado por L. Feuerbach, Bruno Bauer y los Jóvenes Hegelianos. Introducido en París en el movimiento obrero formuló el programa del materialismo histórico expuesto en *La ideología alemana*. Junto con Engels trabajó en el proyecto fundacional de La Liga Comunista (del cual el *Manifiesto* es parte). Después del declive de su salud realizó sus trabajos de estudio de Economía política (*Fundamentos de la crítica de*

²⁷² *Ibid.*, p. 116.

²⁷³ *Ibid.*, p. 119.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 118.

la economía política y luego *El Capital* –de los cuales los tomos 2 y 3 son póstumos preparados por Engels–).

Conscientemente hemos optado por no incluir mayor referencia biográfica o sobre las obras de Marx, dada el inmenso material existente al cual se tendría que discutir para hacer una reflexión seria, y enmarcar adecuadamente el presente trabajo dentro de alguno de los importantísimos debates que alientan tal producción. Hemos decidido, en cambio, optar por la síntesis de un trabajo que brevemente reúne dos discusiones que consideramos fundamentales en la crítica marxista: la cuestión epistemológica y la importancia del *estudio* del Estado.

Umberto Cerroni, en *Marx: el derecho y el Estado*²⁷⁵, retoma la crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho, donde se reconocen una serie de aportes metodológicos (el “alcance científico de la obra”) consistentes en: a) ir en contra de las teorías “neo-empiricistas”, y b) en pro de la “mediación científica” de lo particular para la fundamentación de una ciencia positiva de la sociedad²⁷⁶. Esto no quiere decir otra cosa mas que el hecho de que Marx centra su crítica a Hegel aquel elemento denominado “la reaparición de la realidad trastocada” en el conocimiento científico hegeliano, y Marx ubica las causas de ello en la epistemología fundadora de un conocimiento con su posibilidad de ser negada (producto de una racionalidad dominadora, diría Enrique Leff). La propuesta de Marx, frente a Hegel, es la búsqueda de la positividad desde la “lógica específica del objeto específico”²⁷⁷, una conclusión “materialista” frente al pretendido “idealismo”; para Cerroni, Marx “adelanta la instancia de una asunción de lo real como efectivamente *diverso* de lo real” [cursivas de Cerroni].

La consecuencia en el Estado que Marx señala con la crítica de la metodología epistémica de Hegel, es el señalar al Estado como mediación entre la familia y la sociedad civil, pero el último, siendo dependiente de éste, y “advirtiendo la bivalencia de la relación

²⁷⁵ Cerroni, Umberto. “La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho”. En Poulantzas, Nicos; Ralph Miliband; y Umberto Cerroni. *Marx: el derecho y el Estado*. España: libros Tau, 1969.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 18.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 22.

entre Estado y sociedad”²⁷⁸, tema del que muy brevemente ya nos ocupamos en la instrucción a este apartado dedicado a los marxistas.

1.2.2.1.- Manifiesto del Partido Comunista y otros textos

“Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las fuerzas de la vieja Europa se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma: el Papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes”²⁷⁹, con esta cita comienza el documento que expondrá el programa del comunismo, lo cual lo vuelve fundamental no sólo como documento político, sino como la explicación básica de un programa de investigación científica que durará décadas. El texto manifiesta la idea motora de que “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”, donde “opresores y oprimidos” son separados por una “completa diferenciación de la sociedad en diversos estamentos”²⁸⁰; en “la sociedad burguesa la división se ha “simplificado” (...) en dos grandes enemigos que se enfrentan directamente. La burguesía y el proletariado”²⁸¹, donde “el descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía un nuevo campo de actividad”²⁸². El proceso de conquista trajo un impulso desconocido a la industria que puso fin a la sociedad feudal y sus consiguientes instituciones políticas y sociales.

Citamos: “Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha ido acompañada del correspondiente cambio político [hasta que el burgués moderno] conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno”²⁸³, el cual “no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda clase burguesa”. La burguesía es la clase, revolucionaria en su momento, que ha cambiado “la explotación

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 24.

²⁷⁹ Marx, Karl; y Federico Engels. *El manifiesto comunista*, México: Fondo de Cultura Económica, 2007, p.109.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.110.

²⁸¹ *Ibid.*, p.111.

²⁸² Parecería, con esta frase, que Engels y Marx tienen mucha claridad respecto a los necesarios e importantes cambios para el desarrollo del capitalismo a nivel mundial y, particularmente, los beneficios que ello acarrearía a lo que posteriormente serán los países industrializados o “avanzados” de Europa. Dicha tesis es la base fundamental de la propuesta de reconceptualización de la modernidad hecha por Enrique Dussel.

²⁸³ Marx y Engels, *Op. Cit.*, p. 112.

velada por ilusiones religiosas y políticas” por el establecimiento de una “explotación abierta, descarada, directa y brutal”²⁸⁴, cambiado los “instrumentos de producción” –y por ello “todas las relaciones sociales”²⁸⁵ – estableciéndose y creando vínculos, creando “nuevas necesidades” (materiales e intelectuales) forjando un mundo “a su imagen y semejanza”²⁸⁶ sometiendo el campo (hoy periferia) al dominio de la ciudad (el centro) “centralizando los medios de producción y concentrando la propiedad privada dando forma a la “nación”.

El auge proletario y de los medios de comunicación han hecho de la lucha socialista, una “nacional” y de dimensiones “políticas”: “El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato sino la unión cada vez más extensa de los obreros”, y así “la lucha del proletariado es en partido puesto que es una clase”²⁸⁷. Para la época, y en opinión de Marx y Engels, cuando el proletariado en pequeños grupos trata de destruir las relaciones sociales incendiando la fábrica y los instrumentos de producción, es una victoria para la burguesía pues lo que se destruye es lo que queda de “los restos de la monarquía absoluta, los propietarios territoriales, los burgueses no industriales y los pequeño burgueses”²⁸⁸.

Para los autores del Manifiesto, cuando se da la desintegración de la vieja sociedad “una pequeña fracción de la clase dominante reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir (...), en nuestros días un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico”²⁸⁹. Marx y Engels están conscientes de que el proyecto socialista es revolucionario en tanto que el proletariado “no puede levantarse, no puede enderezarse, sin hacer saltar toda la superestructura formada por las capas de la sociedad oficial”²⁹⁰, y la burguesía superar tal crisis.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ *Ibid.*, p.113.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.112.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.118.

²⁸⁸ *Ibid.*, p.117.

²⁸⁹ *Ibid.*, p.199. Quizá, pensamos nosotros, ésta cita funciona para Marx y Engels como para nosotros en la importancia personal de reflexionarlo, y citarlo.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.120.

Sobre la aclaración de sus objetivos en tanto la crítica a la “propiedad” –necesaria en toda teoría política, ética y económica– el rasgo “distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad privada en general, sino la abolición de la propiedad privada burguesa”²⁹¹ pues es la expresión acabada del antagonismo de clase: la propiedad privada “no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de la propiedad”²⁹² donde “lo que el obrero asalariado se apropia por su actividad es estrictamente lo que necesita para la mera reproducción de su vida”²⁹³.

Marx y Engels tenían claro el tema con el cual la Escuela de Frankfurt renovó el pensamiento marxista, y que hoy es tema fundamental para concebir cualquier programa de acción política, dicen respecto a la producción de la cultura: “Vuestras ideas mismas son producto de las relaciones de producción y propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley”²⁹⁴. Respecto a la familia y la educación los comunistas “no hacen más que cambiar su carácter [de intervención de la sociedad a través de la escuela] y arrancar la educación a la influencia de la clase dominante” además de “acabar con la situación de la mujer como simple instrumento de producción”²⁹⁵. Lo que se proponen las ideas socialistas de transformación en la propiedad es para producir cambios en “la conciencia del hombre”; las formas de conciencia “no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase”²⁹⁶.

El programa democrático –también un tema siempre presente– del proletariado como clase dominante lo muestran los autores en algunos puntos²⁹⁷, entre ellos los enfocados a la: a) expropiación y centralización de los instrumentos de producción, b) abolición del Estado, c) abolición de la herencia, d) centralización del crédito en el Estado, e) obligación de trabajar para todos, f) combinación de industria y agricultura, g) educación para todos los niños.

²⁹¹ *Ibid.*, p.122.

²⁹² *Ibid.*, p.124.

²⁹³ *Ibid.*, p.123.

²⁹⁴ *Ibid.*, p.124.

²⁹⁵ *Ibid.*, p.125. Educación y género, dos temas de gran desarrollo marxista presentes desde el documento base del programa del movimiento.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.127.

²⁹⁷ *Ibid.*, p.128.

Los puntos del programa democrático se centran en la comprensión inicial de que “El poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra”²⁹⁸, y con tales acciones el proletariado como clase dominante abolirá “las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general, y por tanto, su propia dominación como clase”²⁹⁹.

La tercera parte del texto, titulado “literatura socialista y comunista”, hace una férrea crítica a los socialismos existentes: el socialismo reaccionario (feudal, francés, alemán) conservador o burgués, y los crítico-utópicos. Termina con un esbozo del apoyo que en cada región los comunistas dan a los partidos ya existentes: “los comunistas apoyan por doquier todo movimiento revolucionario contra el régimen social y político existente (...) poniéndolo en primer término, como cuestión fundamental del movimiento, la cuestión de la propiedad”³⁰⁰. El texto finaliza con un: “Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman acertadamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar. ¡PROLETARIOS DE TODOS LOS PAISES, UNIOS”.

Al momento de decidir qué texto consideraríamos fundamental para la comprensión de los fundamentos del pensamiento de los autores clásicos por cada escuela de la tradición política, Marx fue definitivamente un caso que nos impidió poder conformarnos sólo con un texto, por más completo o paradigmático que éste sea. Lo anterior por dos razones de fuerza: por ser el marxismo una corriente teórica de la que la presente tesis está ampliamente influenciada, y puesto que el pensamiento sobre el Estado de sus teóricos principales se desarrolló durante un amplio espacio temporal y por tanto en diversos escritos. Por ello hemos decidido incluir aquí también algunas ideas principales de los textos *Crítica al Programa de Gotha*, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y la *Cuestión Judía*.

²⁹⁸ *Ibid.*, p.129.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ *Ibid.*, p.140.

Sobre el desarrollo histórico –novedad respecto a los métodos y herramientas analíticas hegemónicamente utilizadas para el estudio del Estado– Marx menciona, en *La cuestión judía*, que el Estado en Europa ha caminado por una evolución de las estructuras netamente religiosas a unas más “políticas”: “El Estado en su forma propia y característica, en cuanto Estado, se emancipa de la religión emancipándose de la religión oficial, o sea reconociéndose a sí mismo como Estado y no como una religión”³⁰¹. En este punto es fundamental notar que lo que lleva al entendimiento de las estructuras y su fundamento del poder político es, en todos lados, su específico desarrollo histórico. En América Latina el marxismo debe, necesariamente, replantear el tema desde sus orígenes dado que nuestra historia político-económica tuvo un desarrollo que no pasó jamás por las estructuras feudales, sino que se debe entender desde las estructuras de dominación colonial, a las nacionales dependientes y luego, las subordinadas a las potencias imperialistas.

Marx tratará de encontrar un modelo de formación política que corresponda plenamente a la etapa de la sociedad burguesa en la que su movimiento se desarrolla, y continuará diciendo que “El Estado plenamente desarrollado³⁰² puede contar a la religión entre sus presupuestos (...) En cambio un Estado aún imperfecto puede declarar a la religión su fundamento”³⁰³. Esto, para nosotros, nos hace el indispensable recordatorio de que las instituciones sociales tienen transformaciones no sólo con el tiempo, sino sobre todo aquellas correspondientes a las transformaciones económicas y culturales de cada época. Nuestro Estado moderno latinoamericano deberá ser sometido a una inspección en la que, después de analizar sus fundamentos históricos endémicos, se comprendan los cambios mediados con las transformaciones que ha tenido en las décadas recientes tras el “triunfo” de la estrategia del modelo neoclásico liberal en la nueva dinámica del sistema-mundo.

El pensamiento político de la época de Marx centró su lucha en el combate al mantenimiento de las estructuras religiosas difuminadas en la cuestión estatal, pero sus

³⁰¹ Marx Karl, *La cuestión judía: sobre democracia y emancipación*, Madrid: Santillana, 1997, p. 184.

³⁰² Sobre la vida cultural en tal Estado desarrollado dice: “Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en la comunidad política en la que vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado”. *La cuestión judía* p. 186.

³⁰³ *Ibid.*, p.189.

reflexiones lo llevaban a considerar que la emancipación política estaría en otro aspecto, más allá de la libertad frente a la religión; dice “el Estado puede ser un Estado tan libre [de religión] sin que el hombre sea un hombre libre”³⁰⁴. Lo que Marx nos quiere dar a entender con tales reflexiones es que aún el Estado emancipado de la religión continúa siendo un ídolo represor en tanto que su poder soberano sigue siendo místico, soberano y necesario³⁰⁵. La emancipación religiosa y política, dice, “no es la última forma de emancipación; lo es la *real práctica*”³⁰⁶.

En la *Crítica al Programa de Gotha*, o también conocido como Glosas marginales al programa del Partido Obrero Alemán, Marx considera que el gobierno “es el órgano de la sociedad para el mantenimiento del orden social; detrás de él vienen las distintas clases de propiedad privada”³⁰⁷. Que por *Estado* “se entiende, en realidad, la máquina del gobierno”³⁰⁸ y “la libertad consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad, en un órgano completamente subordinado a ella”³⁰⁹.

En la *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* considera que el proletariado es la “posibilidad positiva” de la emancipación porque “no reclama para sí ningún derecho particular, porque la injusticia perpetrada contra ella no es una injusticia particular sino la injusticia absoluta (...) esta esfera no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad”³¹⁰. Por ello respecto a crear cooperativas con ayuda del Estado considera que “esta fantasía de que con empréstitos del Estado se puede construir una nueva sociedad como se construye un nuevo ferrocarril es digna de Lassalle (...) Por un resto de pudor, se coloca “la ayuda del Estado” bajo el control democrático del pueblo trabajado”³¹¹; pueblo que “ni está en el poder, ni se haya maduro para gobernar”³¹².

³⁰⁴ *Ibíd.* p.184

³⁰⁵ *Ibídem* “Lo que hace cristiana a la democracia política es que en ella el hombre y no sólo uno sino todos los hombres, vale como el ser supremo, soberano”, p.192.

³⁰⁶ *Ibíd.* p.188

³⁰⁷ Marx, Karl. *Crítica al Programa de Gotha ó glosas marginales al programa del partido obrero alemán*. Tomo III, Mayo, 1875, p.10.

³⁰⁸ *Ibíd.* p.24

³⁰⁹ *Ibíd.* p.22

³¹⁰ Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2005, p.71.

³¹¹ Marx, Karl, 1875, p. 21.

³¹² *Ibídem*.

Entre el Estado presente en el capitalismo y el comunismo, por tanto, mediará “el periodo de la transformación revolucionaria (...) un periodo político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado (...) todas estas lindas menudencias tienen por base el reconocimiento de la llamada soberanía del pueblo, y que, por tanto, sólo caben en una república democrática”³¹³.

Finalmente, por ahora, quisiéramos explicitar una pequeña justificación que tomamos de Marx para justificar el estudio desde la sociología a temas de poder político y economía: “Pero el hombre no es un ser abstracto, ubicado fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, es el Estado, la sociedad (...) [que] producen una conciencia del mundo, invertida”³¹⁴. El desarrollo cultural y del ser del humano, influenciado complejamente por las transformaciones sociales –entre ellas lo económico como lo político– tiene un correlato fundamental para comprender la dinámica del poder político. El estudio sociológico de las estructuras sociales da pie a una plena comprensión de las transformaciones políticas. Con esta premisa construimos en gran parte la presente tesis.

1.2.3.- Federico Engels

Federico Engels nace en 1820, muriendo en el año 1895. Hijo de un fabricante textil quien deseaba que Engels se dedicase al negocio familiar. Fue adepto de los Jóvenes Hegelianos y los movimientos obreros cuando conoció a Marx, con cuya amistad se tardó por las sospechas del último acerca de que Engels fuese un infiltrado. Engels produjo diversos estudios sobre historia, política y filosofía, dedicando 10 años a la publicación de los últimos volúmenes del *Das Kapital* de Marx. Aunque el pensamiento del materialismo histórico se debe a las reflexiones de ambos, Engels reconocía en Marx una mente más “prodiga”. Sin embargo, en cuestiones políticas fundamentales sobre la teoría y programa político del Estado hay divergencias entre ambos.

³¹³ Ibíd. p.23.

³¹⁴ Marx, Karl, 2005, p. 49-50.

1.2.3.1.- El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado

Engels basa su trabajo en la división del desarrollo humano que hace Lewis Henry Morgan³¹⁵ (estado salvaje, barbarie y civilización; divididos cada uno en estadios inferior-medio-superior), donde la civilización es el periodo caracterizado por la transformación de la “industria propiamente dicha, y el arte”³¹⁶. Morgan veía que los títulos familiares “traen consigo serios deberes recíprocos perfectamente definidos”³¹⁷ y por ello la familia “es el elemento activo, nunca permanece estacionario, sino que pasa de una forma inferior a una superior”³¹⁸ a medida que la sociedad evoluciona. En la historia antigua la poligamia y la poliandria donde “los hijos comunes se considera que les pertenecen en común”³¹⁹, a diferencia de la etapa actual donde predomina el comportamiento monogámico. La tolerancia “entre machos adultos, la falta de celos”³²⁰ eran condiciones de los grupos extensos y del tránsito de la animalidad hacia la humanidad; “los celos [y el incesto] son un sentimiento que se ha desarrollado relativamente tarde” puesto que en etapas anteriores se presentaba más comúnmente un “comercio sexual sin reglas”; lo que “el europeo ve [como] inmoralidad y carencia de ley, reina de hecho una ley inexorable”³²¹.

En la familia sindiásmica, en cambio, “un hombre vive con una mujer, pero de tal suerte que la poligamia y la infidelidad ocasional siguen siendo un derecho para los hombres, al paso que casi siempre se exige la más estricta fidelidad de las mujeres”³²². El tránsito de la familia sindiásmica a la monogamia sucedió en el Antiguo Mundo –lugar de la opulencia por la domesticación animal– donde la riqueza, “en su origen”, pertenecía a la

³¹⁵ Lewis Henry Morgan, 1818-1881. Abogado, antropólogo y etnólogo estadounidense. Fue uno de los primeros en estudiar pueblos indígenas desde el marco teórico de su disciplina. Engels utilizó principalmente para la justificación de su obra en cuestión al pensamiento de Morgan sobre las líneas de parentesco por etapas históricas del desarrollo humano. Entre sus obras se encuentra *Liga de los Iroqueses*.

³¹⁶ Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. México: Fontamara, 2005, p. 15.

³¹⁷ *Ibid.*, p.19.

³¹⁸ *Ibid.*, p.14.

³¹⁹ *Ibid.*, p.21.

³²⁰ *Ibid.*, p.22 Las cursivas son nuestras, tratando de recalcar la importancia que le da Morgan a los modos de producción para influir en la determinación de las relaciones de parentesco, o estructuración social, y hasta la instauración de instituciones sociales hasta en grados subconscientes del psique humano. Este, igual que para los socialistas también para nosotros, sigue siendo uno de los objetivos de cualquier revolución hoy.

³²¹ *Ibid.*, p.39.

³²² *Ibid.*, p. 41. Y continuando con el tema de la crítica a la opresión femenina continúa diciendo: “Una de las ideas más absurdas que nos ha transmitido la filosofía del siglo XVIII es la de decir que en el origen de la sociedad la mujer fue esclava del hombre”⁴³ pues en los 3 estadios “la mujer no tiene sólo una posición libre, sino también muy considerada”.

*gens*³²³ “pero muy pronto debió desarrollarse la propiedad particular de los rebaños”³²⁴ y el resto de las propiedades “con arreglo” a la división del trabajo en la familia de entonces. En esta nueva organización, el (hombre) era el mayor propietario, pero sus hijos no podían heredar de él, sino del pariente “genitilicia”, es decir, de la línea de la madre. Interesante observación la de Engels, y de consecuencias fortísimas. Del derecho de herencia masculino, continúa diciendo, “nada sabemos respecto a cómo y cuándo hubo esta revolución en los pueblos cultos”³²⁵; “la abolición del derecho materno fue la gran derrota del sexo femenino”³²⁶. ¡Vaya acomplamientos estructurales del desarrollo de los modos de producción con las estructuras sociales y sus instituciones!

La familia monogámica “se funda en el poder del hombre”³²⁷ que tiene opción de dar grandes castigos a la fémina, pues “sólo es monogamia para la mujer, y no para el hombre”³²⁸. Pero las consecuencias para los hombres no esperaron; ellos “se hubieran ruborizado de mostrar el más pequeño amor a sus mujeres, recreábanse con las hetairas en toda clase de galanterías; *pero el envilecimiento de las mujeres se vengó en los hombres* y los envileció a su vez hasta hacerlos caer en repugnantes prácticas de la pederastía y deshonorar a sus dioses con el mito de Ganimedes”³²⁹. La monogamia fue más que nada “el triunfo de la propiedad privada individual sobre el comunismo espontáneo primitivo”³³⁰. El pensamiento sobre los efectos culturales de los modos de producción y la necesaria crítica a ellos para la liberación, se vuelven de un vínculo que Engels resalta: “el primer antagonismo de las clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino”³³¹.

En la gens iroquesa cada tribu elige un “director en tiempo de paz” interno a la tribu por derecho materno, con mandato revocable. Es el inicio de la instauración de un poder

³²³ *Ibid.*, 91. Las gens son las instituciones bárbaras, precivilizadoras “inesperadas aclaraciones acerca de los rasgos fundamentales del régimen social, antes de aparecer el Estado”.

³²⁴ *Ibid.*, p.50.

³²⁵ *Ibid.*, p.53.

³²⁶ *Ibid.*, p.54.

³²⁷ *Ibid.*, p.60.

³²⁸ *Ibid.*, p. 61.

³²⁹ *Ibid.*, p.63. Las cursivas siguen siendo nuestras.

³³⁰ *Ibid.*, p.64.

³³¹ *Ibid.*, p.65.

político en las sociedades desarrolladas, en una época en que “La propiedad de los difuntos pasaba a los otros gentiles pues no debía salir de la gens”³³², y el auxilio (protección y seguridad) era también interno.

Con más claridad de la gens como el nacimiento del Estado, dice y enumera el compañero de Marx: “Qué es pues lo que caracteriza una tribu india en América?”³³³: 1.- el territorio y nombre propio; 2.- un dialecto que con la tribu “no forma más que una misma cosa”³³⁴; 3.- derecho de elegir su saquem; 4.- exonerar sus jefes; 5.- ideas religiosas comunes; 6.- un consejo para cosas comunes y con otras tribus (guerra y paz). Engels exclama, y nosotros junto con él, ¡“admirable constitución ésta de la gens”!

En la gens griega las familias y propiedades se organizaban por derecho paterno mediante matrimonio. En ella la estructura organizativa y derechos/obligaciones reflejaban a la de los iroqueses. Los historiadores parten sus estudios de la idea de familia y “se estrellan contra la gens” y fratria pues ésta es la unidad y la primera una mezcla de dos gens.

Su organización se presta en: 1) autoridad; 2) ágora o asamblea del pueblo; 3) jefe militar. Que la afiliación fuese paterna, explica que los hijos puedan continuar, tras ser electos, los cargos, lo cual es “el primer germen de familias nobles especiales (...) o de una monarquía”³³⁵ o cargos militares. Para inventar el Estado “no faltaba más que una cosa: una institución que no sólo perpetuara la naciente división de la sociedad en clases, sino también el derecho de la clase poseedora de explotar a los que no poseyesen nada, y la preponderancia de la primera sobre la segunda”³³⁶.

Atenas encuentra la respuesta. Su desarrollo de la gens es un claro ejemplo del peso de ella a “la administración del Estado” puesto que contenía a la fuerza pública en lugar del “pueblo en armas”; “En vez de una simple confederación de tribus vecinas, procediose a su fusión en un solo pueblo”³³⁷ con un derecho general con derechos, protección. En Atenas Teseo dividió al pueblo en “tres clases”: nobles, campesinos y obreros; los primeros

³³² *Ibid.*, p.95.

³³³ *Ibid.*, p.100.

³³⁴ *Ibid.*, p.101.

³³⁵ *Ibid.*, p.122.

³³⁶ *Ibid.*, p.125.

³³⁷ *Ibid.*, p.128.

“comenzaron a reunirse fuera de sus gens en una clase privilegiada propia”³³⁸: el Estado. Tal revolución de instituciones sociales desgarró a la gens, fue para Engels un “trastorno social”. Fue en los atenienses donde los objetos se tomaron por mercancías y lujo, se instituyó la propiedad de la tierra y el dinero. En sus reformas políticas Solón atribuyó “los derechos políticos según los bienes de fortuna (la cual) no era una institución sin la cual puede existir el Estado”³³⁹. Para Engels, fue la esclavitud la ruina de Atenas. Al concentrarse la riqueza en pocas manos, los ciudadanos libres no podían ocupar funciones propias de esclavos, y se volvían “parásitos”. En la gens romana, similar a la ateniense, los negocios públicos los veía el Senado, conformado él por los viejos de todas las gens. Aquí se constituyó la herencia de los puestos y cargos públicos, concibiéndose por primera vez la nobleza o los patricios.

El estudio de la gens entre los celtas tiene importancia puesto que muestra a “la comunidad doméstica patriarcal como estadio intermedio entre la familia comunista matriarcal y la familia individual moderna, ya no se trata (...) de propiedad común o privada del suelo, sino de la forma de la propiedad colectiva”³⁴⁰. En ellos “una institución favoreció el advenimiento de la monarquía: las compañías militares”³⁴¹; estos “constituían los gérmenes de la ruina de la antigua libertad popular”³⁴².

Cuando en el imperio romano la “dominación” y “explotación sin escrúpulos” era reglamentada, “dado que la esclavitud era económicamente imposible y el trabajo de los hombres libres estaba moralmente proscrito (...) El único remedio de esta situación era una revolución completa”³⁴³. La revolución consistió en que los “bárbaros germanos” ofrecieron protección frente a los funcionarios romanos a cambio de dos tercios de sus tierras, donde el reparto se efectuaba según el régimen de la gens ***-jahí lo bárbaro de los germanos! No tener un régimen de propiedad privada tan desarrollado***³⁴⁴. Las últimas páginas de este capítulo son una interpretación mínima del nacimiento de Estado feudal, del

³³⁸ *Ibid.*, p.129.

³³⁹ *Ibid.*, p.137.

³⁴⁰ *Ibid.*, p.170.

³⁴¹ *Ibid.*, p.173.

³⁴² *Ibid.*, p.175.

³⁴³ *Ibid.*, p.183.

³⁴⁴ Ésta idea será fundamental para el desarrollo de la conclusión de nuestra tesis. Esperamos que se pueda apreciar, al final, la necesidad de este pasaje de Engels para comprender la propuesta central de la tesis.

decline romano al ascenso germano dada su barbarie: su estructura gentilicia que les permitió construir una organización social que enfrentara al Estado Moderno: “*sólo unos bárbaros son capaces de rejuvenecer a un mundo que sufre una civilización moribunda*”.

En la época denominada Civilización, aparecieron los mercaderes como nueva clase “parasitaria” que apropiaba la riqueza de la producción, “junto a la riqueza en mercaderías y en esclavos, junto a la fortuna en dinero, apareció también la riqueza territorial. El derecho de propiedad sobre las parcelas y el suelo”³⁴⁵.

El Estado –continúa Engels– no es de ningún modo “un poder exteriormente impuesto a la sociedad” y tampoco es la realización de la idea moral³⁴⁶; es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado, “es la confesión de que esa sociedad se pone en irremediable contradicción consigo misma, y que está dividida por antagonismos irreconciliables (...) hacerse necesario un poder que domine ostensiblemente a la sociedad y se encargue de dirimir el conflicto mantenerlo dentro de los límites del “orden”. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se le hace cada vez más extraño, es el Estado”³⁴⁷. Frente a la antigua organización de las gens “el Estado se caracteriza por la distribución de los individuos que lo componen según el territorio”³⁴⁸. Como segunda característica es, piensa Engels, la institución de una fuerza pública; “esta fuerza pública existe en todo Estado, y no sólo consiste en hombres con armas; sino también en accesorios materiales, prisiones y tribunales de justicia de todas especies”³⁴⁹ contra las clases.

³⁴⁵ *Ibid.*, p.205.

³⁴⁶ Engels también hace una fortísima crítica a las concepciones de Hegel sobre el estado. En su *Crítica del Proyecto del Programa de Erfurt*. (citado en V.I.L. *Estado y Revolución* p. 97) “La fé supersticiosa en el Estado se ha transformado del campo filosófico a la conciencia general de la burguesía e incluso a la de muchos obreros. Según la concepción filosófica, el Estado es la realización de la Idea (...) El campo en que se hacen o deben hacer realidad la eterna verdad y la eterna justicia”.

³⁴⁷ *Ibid.*, p.209.

³⁴⁸ *Ibid.*, p.210.

³⁴⁹ *Ibid.*, p.221 Nótese que ésta conclusión es compartida por las muy deferentes escuelas de pensamiento político. Sin embargo, para la gran mayoría, es éste el punto de inicio y para Engels es el proceso de análisis riguroso del desarrollo humano, sus instituciones sociales, sus modos de producción, etc. Por ejemplo, la importancia que Nozick le da a la manera en que el Estado se justifica éticamente en sus procedimientos, es una característica circunstancial –y no el centro de la reflexión– de Engels al decir: “Para sostener en pie esa fuerza pública se necesitan contribuciones por parte de los ciudadanos del Estado; los impuestos” p. 211.

Continúa Engels: “Habiendo nacido el Estado de la necesidad de refrenar los antagonismos de clases, pero naciendo también en el seno del conflicto de esas clases, como regla general es el Estado una fuerza de la clase más poderosa, de la que impera económicamente (...) el Estado representativo de hoy, es el instrumento de la explotación de los asalariados del capital”³⁵⁰. El pensamiento político de Engels respecto al Estado en la praxis revolucionaria lo cual muestra en sus opiniones sobre el programa y la estrategia política del movimiento, al decir: “la república democrática que en nuestras condiciones sociales modernas se va haciendo cada vez más una necesidad ineludible, y es la forma de Estado única bajo la cual puede darse la batalla definitiva entre el proletariado y la burguesía, la república democrática no reconoce oficialmente diferencias de fortuna”³⁵¹.

1.2.4.- Lenin, Vladimir Ilich Uliánov

Vladimir Ilich Uliánov Lenin nace en el año 1870 y perece en 1924. Fue líder de la facción bolchevique y uno de los principales actores de la Revolución de Octubre. No era “filósofo” pero sus obras influenciaron algunas discusiones, como la que abarca la relación entre Materialismo y empiriocriticismo (1909). Fue ampliamente influenciado por el pensamiento de Engels y Hegel.

Trotsky recuerda a Lenin como un gran orador que provocaba “risa”, pero cuya estrategia se basaba en “ver con gran claridad” el país de obreros y de campesinos pobres que “se hallaba presto a realizar la más grande de las revoluciones”³⁵². Devuelta a Rusia después de su emigración, se dice, había madurado todas sus ideas, experiencia teórico-social y práctica de su vida. Proclamó la idea de la revolución socialista tras “poner un pie en Rusia”, despreciaba a los “ratones” de la revolución de Febrero y “hacía un esfuerzo por no decir a los escépticos lo que pensaba de ellos”, pero ante todo “veía, oía y percibía al

³⁵⁰ *Ibid.*, p.212.

³⁵¹ *Ibid.*, p.213.

³⁵² Trotsky, León. *Lenin*. España: ediciones Ariel, 1972, 137.

obrero ruso”, que había crecido numéricamente, que tenía fresca la experiencia de 1905 y que ya se encontraba educado en las tesis del defensismo militar. Pensaba que todas las condiciones objetivas estaban dadas, pero no estaba seguro de la convicción “del Estado Mayor del Partido”; “la situación es imposible mantenerla arbitrariamente hasta el momento en que el partido se ha preparado para utilizarla”³⁵³.

Ya en la Octubre, cuando la organización se consideraba lista, se pusieron en marcha las disputas sobre el proceder concreto de la insurrección. Se formaron tres bandos: los contrarios a la insurrección, los que “exigían la organización inmediata de la insurrección al margen de los soviets” (Lenin ahí incluido) y los que consideraban necesario “vincular estrechamente” la insurrección al II Congreso de los Soviets; una síntesis de las últimas dos posturas triunfaron en la discusión. Una vez tomado el poder, la tarea de formación del gobierno fue activamente formulada por Lenin, quien se dio a la tarea de formar: los Comisarios del Pueblo, el Consejo de Comisarios del Pueblo, el Consejo Superior de Guerra, “el terror revolucionario”, el movimiento del gobierno al territorio de Moscú, la Constitución Soviética y la Declaración de los Derechos de los trabajadores.

Emilio Sereni define a Lenin como la persona a la que se le debe la “explicitación, [el] relieve y la profundización” en el movimiento socialista mundial post-octubre que volvió prácticas las antañas discusiones teóricas sobre la “formación económico-social” del Estado³⁵⁴; Eric Hobsbawn, en el mismo texto, afianza la afirmación al decir que historiográficamente no se debe “insistir en querer adoptar conceptos dinámicos a conceptos estáticos”³⁵⁵.

Theotonio Dos Santos y Vania Bambirra afirman, al hacer un estudio de la estrategia y la táctica socialistas en Lenin, que éste escribe su *Estado y la Revolución* refugiado clandestinamente en Finlandia, perseguido por Kerensky y antes del intento de golpe ultraderechista de Kornílov; los autores señalan: “¿Por qué Lenin se preocupa, en este momento, por precisar la concepción marxista sobre el Estado? Es que él entendía que sólo

³⁵³ *Ibid.*, p. 145.

³⁵⁴ Sereni, Emilio. “La categoría de formación económico-social de Marx a Lenin”. En Badaloni, Nicola; Emilio Sereni; y Antonio Pesenti. *Lenin, ciencia y política*. Argentina: editorial Tiempo contemporáneo, 1973, p. 42.

³⁵⁵ *Ibidem*.

desde una perspectiva estratégico-táctica superior era posible precisar con todo rigor la orientación de las etapas inferiores de la lucha; vale decir, la lucha por la destrucción del Estado burgués y por la implementación de la dictadura del proletariado”³⁵⁶. Para tales efectos los autores recuperan los importantísimos puntos del pensamiento teórico, la táctica y la estrategia que a continuación reseñaremos.

Para Lenin “la actitud verdaderamente revolucionaria es tratar de encauzarlas [a las acciones desorganizadas, además de vincularlas con las masas y la clase]; si esto no es posible, hay que reconocerlos y tratar de subsanar, a corto plazo, las limitaciones que impiden a la vanguardia actuar como tal, o sea, conducir, en su conjunto, el aspecto fundamental de la lucha de clases”³⁵⁷. Ya desde 1900, en el primer número de *Iskra*, Lenin definía frente a los “pequeño burgueses y oportunistas” la “tarea política inmediata del partido: (...) el derrocamiento de la autocracia, la conquista de la libertad política”, para ello “era indispensable revelar a la clase obrera el antagonismo hostil entre sus intereses y los de la burguesía”³⁵⁸. Para ello, las tesis de la Revolución consistían en: establecer la relación entre clases y particulares concretos en cada momento histórico, determinar los objetivos y las metas, los enemigos y sus fuerzas motrices, además de –como táctica– “establecer las formas más adecuadas de movilizar las fuerzas motrices en contra de los enemigos, para alcanzar los objetivos estratégicos”³⁵⁹.

Chevallier también nos da pistas de porqué el pensamiento que desarrolló Lenin nos interesa para esta tesis. Según el estudioso del pensamiento político, para Lenin –igual que otros marxistas– “el Estado no ha existido ‘ en todo tiempo’ , ni está por encima y fuera de la sociedad, como un árbitro imparcial. Ha surgido de la sociedad; es un producto de ésta en cierta etapa del desenvolvimiento económico, a la cual correspondió la escisión en clases distintas”³⁶⁰ irreconciliablemente hostiles. Nosotros titulamos nuestro capítulo cuatro, que es donde consideramos va contenida la propuesta de esta tesis, en abierta alusión a Lenin, como una manera de reconocer la importancia de *El Estado y la Revolución* en Europa de

³⁵⁶ Dos Santos, Theotonio; Vania Bambilra. *La estrategia y la táctica socialistas de Marx y Engels a Lenin*. Tomo 2. México: ERA eds., 1981, p. 96.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 62.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 23-25.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁶⁰ Chevallier, *Op. Cit.*, p.535.

Oriente en las primeras décadas del siglo XX como el motor del primer intento de la construcción de un pensamiento emancipador anticapitalista.

1.2.4.1.- El Estado y la Revolución

En el prólogo Lenin comienza reconociendo la importancia teórica y “el aspecto político práctico”, donde su propósito es “restaurar la verdadera doctrina de Marx [y Engels] sobre el Estado”³⁶¹ frente a los oportunistas socialdemócratas -¿coincidencia de su objetivo con la necesidad de nuestra tesis?. Lenin muestra que si el Estado está por “encima” y “cada vez más divorciado de la sociedad”, donde “es imposible la liberación de la clase oprimida, no sólo sin una revolución violenta, sino también sin la destrucción del aparato del poder estatal”³⁶² mediante la revolución de “la organización armada espontánea de la población”³⁶³.

Recupera de Engels la “extinción” del Estado como consecuencia necesaria de la toma de los medios de producción por el proletariado y la consiguiente destrucción del antagonismo de clases; primero los medios de producción se concentrarán en él y luego éste se hará “superfluo”; el “Estado no será “abolido” [a diferencia de los anarquistas, compañeros de lucha hoy tan importantes]; se “extingue”³⁶⁴. Nosotros hoy nos preguntamos: ¿se extingue? ¿Qué acciones tenemos que tomar hoy para *superar* –como lo llamaremos en adelante– el Estado que existe al día de hoy con el desarrollo de los modos de producción y su relación con el resto del conjunto de elementos del sistema social?

Para Lenin, el semi-Estado será “la dictadura del proletariado”, es decir, los excluidos organizados como clase dominante después de la destrucción del Estado burgués. Ellos serían “un poder no compartido con nadie y apoyado directamente en la fuerza armada de las masas”³⁶⁵: “el proletariado necesita el Poder del Estado, organización centralizada de la fuerza, organización de la violencia, tanto para aplastar la resistencia de los explotadores como para dirigir a la enorme masa de la población, a los campesinos, a la

³⁶¹ Lenin, Vladimir. *El Estado y la revolución*. La Habana: Política, 2002, p. 61.

³⁶² *Ibíd.*, p. 9.

³⁶³ *Ibíd.*, p.12.

³⁶⁴ *Ibíd.*, p.14.

³⁶⁵ *Ibíd.*, p.30.

pequeña burguesía, a los semiproletarios, en la obra de poner en marcha “la economía socialista”³⁶⁶.

Del *18 Brumario* recuerda que “todas las revoluciones anteriores perfeccionaron la máquina del Estado (la centralizaron), y lo que hace falta es romperla, destruirla”³⁶⁷ ella es la “conclusión principal (...) del marxismo sobre el Estado”³⁶⁸ cosa olvidada por los socialdemócratas.

Sobre las conclusiones de las reflexiones, nosotros pensamos que se deben de leer por todos los militantes siempre como conclusiones del análisis de un momento y espacio determinados y que, por consiguiente para la política, serán siempre documentos históricos y nunca otra vez dogmas o conclusiones para la acción irreflexivamente. Tal puede ser ejemplo de que “los acontecimientos obligan a la revolución a concentrar todas las fuerzas de destrucción contra el poder estatal, la que obliga a proponerse como objetivo, no el perfeccionar la máquina del Estado, sino el destruirla, el aplastarla”³⁶⁹; y en particular el imperialismo (...) revela un extraordinario fortalecimiento de la “máquina del Estado”, el desarrollo inaudito de su aparato burocrático y militar, en relación con el aumento de la represión contra el proletariado”³⁷⁰.

Lenin considera que “Quien reconoce solamente la lucha de clases no es aún marxista, eso la burguesía lo considera aceptable”³⁷¹; marxista sólo es el que “hace extensivo el reconocimiento de la lucha de clases al reconocimiento de la dictadura del proletariado”³⁷². En la dictadura del proletariado “el Estado de este periodo debe ser inevitablemente un Estado democrático *de una nueva manera* [hoy también] y dictatorial de una nueva manera”³⁷³.

Lenin reconoce también que fue, y es necesaria, una experiencia histórica para entender teóricamente las características de un modelo estatal y un sistema político

³⁶⁶ *Ibid.*, p.31.

³⁶⁷ *Ibid.*, p.33.

³⁶⁸ *Ibidem.*

³⁶⁹ *Ibid.*, p.37.

³⁷⁰ *Ibid.*, p.39.

³⁷¹ *Ibid.*, p.41.

³⁷² *Ibidem.*

³⁷³ *Ibid.*, p.42 Las cursivas son nuestras.

determinado; con la Comuna de París, piensa, Marx saludó el heroísmo de los comuneros que “tomaban el cielo por asalto” y encontraba en ellos la necesaria experiencia histórica para la construcción de una teoría. Para nosotros hoy el Movimiento Indígena y Zapatista son los compañeros en lucha que han sido indispensables para ir caminando en nuestro camino para tratar de encontrar un programa de lucha.

Aún así, y dado que el modo de explotación basado en la extracción de plusvalor vigente continúa siendo capitalista –y en un grado más desarrollado–, existen afirmaciones para la acción que continúan siendo válidas, por ejemplo el que la “la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la máquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines”³⁷⁴, que el Estado debe ser destruido y “no simplemente apoderarse de él”³⁷⁵ como “condición previa –en palabras de Marx- de toda revolución verdaderamente popular”³⁷⁶, democrática.

El primer decreto, piensa Lenin y nosotros concordamos aún hoy, de la experiencia de la Comuna de París debe de estar presente en todos los partidos que deseen llamarse socialistas: “la supresión del ejército permanente para sustituirlo por el pueblo armado”. Los funcionarios de la Comuna eran elegidos democráticamente, ganaban el salario de un obrero y en todo momento eran revocables: eran medidas que “unificaban en absoluto los intereses de los obreros”. Sobre la abolición del parlamentarismo habla acerca de cómo era olvidado también por los socialdemócratas en su época; “si enfocamos el parlamentarismo como una de las instituciones del Estado (...) la salida no está, naturalmente, en la abolición de las instituciones representativas y de la elegibilidad, sino en transformar las instituciones representativas de lugares de charlatanería en corporaciones de trabajo”³⁷⁷.

Contra los que creen que la destrucción de la democracia burguesa es el no anhelo de una democracia integral real, Lenin dice que “sin instituciones representativas no puede concebirse la democracia, ni aun la democracia proletaria”³⁷⁸, pero otra debe de ser la organización de las instituciones. En el caso de Lenin, él proponía que la organización

³⁷⁴ *Ibid.*, p.44.

³⁷⁵ *Ibid.*, p.45.

³⁷⁶ *Ibid.*, p.46.

³⁷⁷ *Ibid.* p.56.

³⁷⁸ *Ibid.* p.58.

comunal fuese la base organizativa: “No se trataba de destruir la unidad de una nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal. La unidad de la nación debía convertirse en una realidad mediante la destrucción de aquel poder del Estado que pretendía ser la encarnación de esta unidad (...) y estar situado por encima de ella”³⁷⁹. Por ello la tarea consistía en “arrancar sus legítimas funciones (...) para restituir las a los servidores responsables [de la sociedad]”³⁸⁰. Aún así no olvida que el proceso de construcción requiere de una organización efectiva para que el proyecto sea factible: “Marx es centralista [pues las comunas] unifican la acción de todas para dirigir los golpes contra el capital”³⁸¹.

Al respecto afirma que “El régimen comunal habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía devorando el Estado-parásito”³⁸², donde la sola existencia de la Comuna “implicaba un régimen de autonomía local”³⁸³. Quizá como dato “curioso” –frente a un calificativo más adecuado– Lenin se enfrenta con anarquistas frente a la afirmación de que el papel revolucionario de los obreros es “el empleo de las armas, la violencia organizada”, vaya contradicciones que traen los movimientos en su caminar.

Según Lenin, Marx y Engels no utilizaban el concepto de Estado cuando afirmaban la propuesta de la organización socialista, sino el de “Comunidad”³⁸⁴; en alemán, hay dos palabras para expresar la idea de “comunidad”, de las cuales “eligió la que no indica una comunidad por separado, sino el conjunto de ellas, el sistema de comunas”³⁸⁵. En la Crítica del proyecto del programa de Erfurt, dice Lenin, Engels habla de autonomía así: “Completa autonomía para la provincia, distrito y municipio con funcionarios elegidos por sufragio universal. Supresión de todas las autoridades locales y provinciales nombradas por el Estado”³⁸⁶. También de Engels recuerda la sentencia de que “bajo la República democrática, el Estado sigue siendo Estado, es decir, conserva su rasgo característico fundamental: convertir a sus funcionarios, “servidores de la sociedad”, órganos de ella, en

³⁷⁹ *Ibid.* p.62.

³⁸⁰ *Ibidem.*

³⁸¹ *Ibid.* p.65.

³⁸² *Ibid.* p.66.

³⁸³ *Ibid.* p.67.

³⁸⁴ *Ibid.* p.79.

³⁸⁵ *Ibid.* p.80.

³⁸⁶ *Ibid.*, p.90.

señores situados por encima de ella”³⁸⁷. Contra lo que después fue la URSS, Lenin olvidó sus frases para “la supresión completa del arribismo”, donde tras la destrucción del Estado capitalista en socialista, los obreros debieron de destruir “al viejo aparato burocrático, los desmontarán, no dejarán en él piedra sobre piedra, lo sustituirán por otro nuevo, formado por los mismos obreros y empleados, contra cuya transformación en burócratas serán tomadas inmediatamente las medidas”³⁸⁸ necesarias: designación y movilidad, no sueldo superior, burócratas “durante algún tiempo”.

Lenin precisa sobre las divergencias entre Engels y Marx en torno a la discusión sobre el papel del Estado que podría parecer que Marx es mucho más partidario del Estado que Engels, pues éste pide que borre “completamente del programa la palabra Estado, sustituyéndola por la palabra comunidad”³⁸⁹ y “Marx habla incluso del Estado futuro de la sociedad comunista” (en la *crítica del Programa de Gotha*). Lenin es partidario de que “tiene que haber una fase especial o una etapa especial de transición del capitalismo al comunismo”³⁹⁰: la dictadura revolucionaria del proletariado. En ésta se “implica una serie de restricciones puestas a la libertad de los opresores, de los explotadores capitalistas”³⁹¹. La necesidad de la eliminación del Estado es puesto que éste funciona “para someter a los adversarios pues en libertad no hay necesidad de tal; sólo entonces se hará posible y se hará realidad una democracia verdaderamente completa (...) y sólo entonces la democracia burguesa comenzará a extinguirse pues los hombres se habituarán a seguir las reglas elementales de convivencia”³⁹².

Después Lenin se refiere a la *Crítica del Programa de Gotha* y a la parte económica y de derecho desigual. La fase superior de la sociedad comunista, piensa, será donde se “haya dado la expropiación de los capitalistas, la transformación de todos los ciudadanos en trabajadores y empleados de un gran ‘ consorcio único’ , a saber, de todo el Estado”³⁹³. Aquí Lenin muestra la relación fundamental que sostendremos para nuestra tesis: la relación entre el mercado y el espacio de la producción, con la destrucción del aparato

³⁸⁷ *Ibid.*, p.95.

³⁸⁸ *Ibid.*, p.135.

³⁸⁹ *Ibid.*, p.102.

³⁹⁰ *Ibid.*, p.105.

³⁹¹ *Ibid.*, p.109.

³⁹² *Ibidem.*

³⁹³ *Ibid.*, p.120.

estatal como forma de no sólo tomar el poder político, sino de transformar los procesos económicos que son de alta influencia en la generación de valores, opresión y las instituciones sociales.

Lenin concluye por la fortuna su texto, con la famosa frase de que con “estorbos así uno tiene que alegrarse (...) es más agradable y más provechoso vivir la *experiencia de la revolución* que escribir acerca de ella”...

1.3.- Los liberales

1.3.1.- Introducción

Para Guilherme Merquior³⁹⁴ entre los objetivos de los triunfadores de la Revolución inglesa, cuyas ideas nacieron “en protesta contra la intrusión del poder estatal [e] intentaron establecer tanto una limitación como una división de la autoridad”³⁹⁵, se comenzó la discusión de ideas que simpatizaban con el establecimiento de la “la tolerancia religiosa y el gobierno constitucional”³⁹⁶. Este evento es para nosotros el comienzo de una etapa de transformación del sistema político en las formaciones europeas postfeudalismo. Las ideas de los autores que en esta tesis analizamos bajo el nombre de “clásicos” comienzan a aplicarse³⁹⁷. Esto, para nosotros, quiere decir que “nuestros clásicos” no sólo están localizados en un locus geopolítico y cultural diferente a los latinoamericanos; sino que la teoría también refiere a las sociedades cuyas instituciones sociales correspondían a un desarrollo económico específico, correspondiente a los siglos previos al desarrollo actual del nuevo sistema económico mundial.

Por ello nosotros consideramos que la teoría neoclásica liberal de los autores postrawlsianos es fundamental para concebir la teoría neoliberal cuyo desarrollo está

³⁹⁴ Guilherme Merquior, José. *Liberalismo Viejo y nuevo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

³⁹⁵ *Ibid.*, p.16.

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ Para Merquior: “Entre Hume y Smith, la ilustración escocesa agregó a la teoría de los derechos de Locke y a la crítica del despotismo de Montesquieu un marco poderoso: una nueva visión de la historia occidental, en que su significado era el progreso a través del comercio que prospera sobre la libertad civil, individual, moderna”. *Op. Cit.*, p. 53.

directamente relacionado a los debates que día a día son parte de la vida pública de los “Estados” hoy existentes, Estados represores que legitiman y promueven el modelo económico que hoy prevalece destruyendo a su paso toda forma digna de vida humana. Cuando los militantes nos educábamos en formación política recibíamos una teoría que pretendía extinguir el Estado como condición necesaria para instaurar un nuevo modelo social de producción de la vida. Eso hoy sigue vigente, pero no se ha hecho adecuadamente. La afirmación en la praxis marxista de lucha contra “el Estado” no era una afirmación *per se*; era en realidad la respuesta a la pregunta: ¿contra qué enemigo nos enfrentamos? Hoy esa pregunta del marxismo sigue vigente y es necesario contestar si la respuesta continuaría siendo “contra el Estado”. Y para entender ello debemos fijarnos con atención al desarrollo que en estos últimos 300 años, hasta hoy, ha tenido el sujeto antagónico: el Estado.

Para poder responder a tal cuestionamiento es de suma necesidad para los movimientos sociales otorgar atención a los movimientos “teóricos” de los autores neoclásicos o neoliberales. Ese modelo, en nuestro parecer, proporciona los elementos necesarios para poder responder acerca de si el “Estado” –como se entiende en teoría clásica– sigue siendo nuestro enemigo.

Para Melquior la “doctrina liberal clásica consta de tres elementos: la teoría de los derechos humanos, el constitucionalismo y la economía clásica”³⁹⁸. El texto del que ahora citamos distingue cuatro grandes tipos de liberalismo:

- a) Clásico: que defiende derechos, ley y economía.
- b) Social: que, aunque siendo individualistas, critican las consecuencias económicas que proponen “una ayuda al peso muerto del cuerpo social (...) [que] terminan por perjudicarlo todo”³⁹⁹.
- c) Conservador: son defensores de las antiguas instituciones pre-revolución francesa (como p. ej. Edmund Burke y sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* o Herbert Spencer en *El individuo contra el Estado*), hacen una defensa

³⁹⁸ *Ibid.*, p.36. El estudio de autores como lo son Nozick, Hayek, von Mises y Smith es indispensable para los militantes de izquierda anticapitalista.

³⁹⁹ *Ibid.*, 135.

“políticamente liberal y económicamente moderna”⁴⁰⁰. Otra costumbre conservadora sería el Rechtsstaat (Estado de derecho) como una mediación entre el Estado y la libertad individual: “un ordenamiento constitucional capaz de proporcionar seguridad (...) [mediante la] participación ciudadana *por indirecta que sea*, en el proceso de creación de la ley”⁴⁰¹. La cumbre sería el pesamiento político weberiano.

- d) Neoliberal: Ludwig von Mises, Friedrik August von Hayek y Robert Nozick son representantes. Escriben en un ambiente de hegemonías políticas totalitarias que privilegian lo económico. Para ellos “las únicas dos funciones de un gobierno legítimo son suministrar un marco para el mercado y proporcionar servicios que el mercado no puede proveer”⁴⁰², hacen una “ácida crítica de los sueños igualitaristas y [muestran] su quijotesco repudio de la democracia mayoritaria”⁴⁰³.

1.3.2.- John Rawls.

John Rawls nace en el año 1921 en Baltimore y fallece en el 2002. Fue Profesor de una postura liberal igualitaria en Cornell y Harvard. En 1971 publica *Teoría de la Justicia*, considerada por muchos estudios como el texto que revitalizó la filosofía política en el siglo XX. Muchos de los debates que suscitó tal publicación fueron discutidos por temas y después publicados en *Liberalismo político*. Una revisión final tomó con la publicación de *La justicia como equidad: una reformulación*.

Fue quizá el “más importante” de los filósofos contemporáneos, tr la publicación de su obra “Teoría de la justicia” que reorienta el debate en un nuevo paradigma dentro de la filosofía política del siglo XX. Diversos estudiosos sobre el autor en cuestión, y de esta área de la filosofía y teoría política, suelen sentenciar con severa seguridad que la obra en cuestión rescató a dicha área del conocimiento del estado poco prolífico en el que se encontraba; se colocó como “un punto de referencia obligado en cualquier discusión

⁴⁰⁰ *Ibíd.* p.99.

⁴⁰¹ *Ibíd.* p.117. Las cursivas son nuestras.

⁴⁰² *Ibíd.* p.170.

⁴⁰³ *Ibíd.* p.171.

contemporánea sobre ética o filosofía política, dejándose sentir también su impacto en casi todas las ciencias sociales”⁴⁰⁴.

Para la tesis que en este momento presentamos, la obra de Rawls nos mostró que, inevitablemente, cualquier teoría sociológica –enfaticando su cualidad en tanto ciencia humanista– que pretenda como objeto de estudio al actual Estado como una formación económico-social determinada, debería de comprender y abarcar, forzosamente, los muy diversos ámbitos en los que *Una teoría de la Justicia* (y su posterior re-formulación) trabaja. Una apreciación es necesaria ahora: J. Rawls en ninguna parte de ambas obras se dedica a explicitar si las instituciones sobre las que está discutiendo cuando se habla de los principios que producirían justicia distributiva, si hubiese determinado ordenamiento en la estructura básica de la sociedad, corresponden al Estado contemporáneo (frente a Nozick quien sí, abiertamente, lo hace). Nosotros nos atrevemos a hacer esta interpretación (y su consiguiente discusión) basados en las posturas que autores como Gargarella (1999), Vallespín (1985), entre otros, afirman. Vallespín, por ejemplo, sostiene que el propio Rawls se afirma como un teórico del “contrato social tal y como fue presentado por Locke, Rousseau y Kant”⁴⁰⁵, entendiéndose, entonces, como una teoría que discute filosóficamente sobre la legitimidad del poder soberano; del Estado contemporáneo.

1.3.2.1.- La justicia como equidad: una reformulación

En las Ideas fundamentales Rawls explica que, a su parecer, la filosofía política cumple cuatro papeles en la cultura política pública de una sociedad: a) en una visión práctica, la construcción de un suelo común que pueda “dirimir” problemas de orden político, como el referente a la instauración de una “tolerancia” liberal o el que reflexiona sobre la cooperación; b) orientar las instituciones políticas y sociales; c) “reconciliar” la frustración de la sociedad al comprender a las instituciones como resultado de un proceso histórico que le dan su “forma racional presente” –como diría Hegel–; d) la filosofía política como una

⁴⁰⁴ Vallespín Oña, Fernando. *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza editorial, 1985.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 53.

“disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable” proveedora de “esperanza”.

Afirma a su visión de la sociedad política como una que no es una comunidad dado que no “defienden la misma doctrina comprensiva por el pluralismo razonable–, tampoco como una asociación –pues no entramos en ella voluntariamente. En cambio, afirma, es un “sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo de una generación a la siguiente”⁴⁰⁶ entre ciudadanos libres e iguales cuya estructura básica de la sociedad se asegura mediante una “concepción pública de justicia”. La cooperación social regula la conducta mediante términos re-conocidos recíprocos (entre todos) mediante “deberes y derechos” que regulan los beneficios, es decir, instituciones que otorgan derechos y deberes sobre determinada concepción pública de justicia que es aceptada por todos, no importando que “profesen” doctrinas comprensivas diferentes porque pueden coincidir en concepciones políticas de la justicia (ética/política-economía). Las anteriores son, para Rawls, características de una sociedad “bien ordenada”.

La estructura básica, que son las principales instituciones políticas y sociales, “es el marco social de transfondo en cuyo seno tienen lugar las actividades de las asociaciones y los individuos”⁴⁰⁷(la familia, propiedad, estructura económica y judicatura son algunos ejemplos que da el autor). Esta estructura es “el objeto principal de la justicia política” por los “efectos dominantes” que producen en la vida, cuyo diseño debe basarse en el consenso entrecruzado razonable.

Los términos equitativos de la cooperación se establecen por la llamada “posición original” donde los acuerdos, para el autor, “han devenir dados por un acuerdo alcanzado por los que participan en ella”⁴⁰⁸ bajo condiciones equitativas para todos, sin amenazas de fuerza o coerción. El “velo de la ignorancia” funciona para que dicho contrato sea negociado sin tomar en consideración las posiciones, o doctrinas, de cada particular para tratar de eliminar las posiciones ventajosas de negociación que inevitablemente surgen con el tiempo en cualquier sociedad; es un acuerdo “hipotético” y “no-histórico”; es sólo un

⁴⁰⁶ Rawls, John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2002, p. 28.

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, p.33.

⁴⁰⁸ *Ibíd.*, p.39.

ejercicio mental para acordar, entre los “representantes de los ciudadanos”, los términos de la cooperación social.

La idea “normativa” de las personas “*libres e iguales*” significa que son todas aquellas que tienen “las dos facultades morales”: 1) poseen una capacidad para entender, aplicar y obrar según un sentido de justicia, y 2) poseen, revisan y persiguen una concepción del bien o vida valiosa. Son puntos indispensables para entender “la igualdad entre los ciudadanos en cuanto personas”. Es decir, somos personas en tanto tenemos la capacidad de “participar plenamente en la vida cooperativa de la sociedad”⁴⁰⁹; esos son los valores que, para Rawls, hacen constituir la sociedad política: la única que ejerce el poder coercitivo.

El equilibrio reflexivo es el momento en que, tras el pensamiento, la concepción de justicia es aceptada posterior al análisis de otras alternativas. El consenso entrecruzado afirma que “todos” asumimos la concepción de justicia, pero no por idénticas razones, dadas las doctrinas comprensivas; “con esto queremos decir que la concepción política es apoyada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque opuestas”⁴¹⁰. El consenso entrecruzado es una “condición permanente de una sociedad democrática” aunque también “una adhesión compartida y continuada a una doctrina comprensiva sólo puede mantenerse mediante el uso opresivo del poder del Estado, con todos sus crímenes oficiales y las inevitables brutalidades y crueldades, seguidas de la corrupción de la religión, la filosofía y la ciencia”⁴¹¹. Si decimos que “una sociedad política es una comunidad cuando está unida en la afirmación de una y la misma doctrina comprensiva, entonces el uso opresivo del poder estatal con su séquito de perversiones se hace necesario para mantener la comunidad política”⁴¹².

Segunda parte. Los principios de justicia. ¿Qué principios le son propios a las instituciones de una sociedad democrática? Rawls parte de la idea de que tales instituciones “determinan en gran medida las desigualdades sociales y económicas”⁴¹³. La justicia como equidad es

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.45.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.59.

⁴¹¹ *Ibid.*, p.61.

⁴¹² *Ibidem.*

⁴¹³ *Ibid.*, p.70.

un liberalismo político en un Estado coercitivo democrático donde el poder lo tienen también los ciudadanos. La legitimidad del dominio de unos sobre otros nace cuando “el poder político es legítimo sólo cuando es ejercido de acuerdo con una Constitución cuyas esencias pueden aceptar todos los ciudadanos razonables”⁴¹⁴.

Rawls reconoce dos principios de justicia cuya finalidad es buscar un principio de distribución que, en un marco institucional justo basado en libertades y oportunidades iguales, donde las desventajas “redundan en mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad”⁴¹⁵. El principio que asegura el “esquema de las libertades básicas iguales” debe estar garantizado por la Constitución, y obedece al primero de las dos funciones de la estructura básica: asegurar las libertades básicas de los ciudadanos e instaurar un régimen constitucional justo. El segundo propicia “el trasfondo institucional de la justicia social y económica más adecuada”; es el primero el que tiene que ver con el acceso y ejercicio del poder político. Rawls rechaza la justicia asignativa porque no ofrece, aún bien hecho, las “reglas de trasfondo” para ordenar a la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo; reglas que deben de seguir los dos principios de justicia. Así, la justicia distributiva tiene como principal objetivo a la estructura básica.

Ciertas desigualdades pueden ser aceptadas por el liberalismo “para estar bien diseñada y eficazmente organizada”⁴¹⁶; las contingencias que las provocan pueden ser: a) de clase social; b) dotaciones innatas y su desarrollo; c) fortuna. Las desigualdades solo pueden justificarse si reportan ventajas a los “menos aventajados” y “si éstas son aceptables desde su punto de vista”⁴¹⁷. Sobre las diferencias Rawls dice: “Una estructura básica que satisfaga el principio de diferencia recompensa a las personas, no por su lugar en la distribución, sino por adiestrar y cultivar sus capacidades [natas] y ponerlas a trabajar en aquello que contribuya al bien de los demás y al suyo propio”⁴¹⁸, esto es porque para el autor la distribución de las dotaciones natas no es “moralmente reprochable”.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p.71.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p.73.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p.87.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p.99.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p.110.

Las desigualdades que la estructura básica del Estado moderno puede permitir son aquellas económicas y sociales que no tiene por base a los méritos morales de cualesquiera teorías comprensivas, sino “en atraer a las personas hacia posiciones en las que son más necesarias desde un punto de vista social, cubrir los costos de adquisición de habilidades y del cultivo de los talentos, alentarles en aceptar el peso de las responsabilidades particulares y hacer todo eso de modo consistente con la libre elección de ocupación y la igualdad equitativa de oportunidades”⁴¹⁹

La tercera parte del texto no tiene mucha relación con el tema que se pretende abordar, sin dejar de ser por ello un tema fundamental en la teoría de Rawls.

Sobre la Cuarta parte, titulado “Las instituciones de una estructura básica justa”, Rawls advierte que “no haré ningún intento por mostrar que realmente alcanzaran su meta las siguientes políticas públicas de un régimen democrático”⁴²⁰; su intención es abogar a favor de la “democracia de propietarios” (concepto de J.E. Meade) frente al “Estado de Bienestar”. John Rawls comenzará a preguntarse por la factibilidad y eficiencia de la “descripción institucional ideal” o el “cómo funciona cuando funciona bien”.

Para nuestro autor el capitalismo *laissez-faire*, el capitalismo de Estado de bienestar y el socialismo de Estado centralmente planificado violan alguno de los dos principios de justicia, quedando únicamente como formas de régimen posibles la democracia de propietarios o el socialismo liberal; será menester visualizar el funcionamiento de sus instituciones de acuerdo a lo “bueno” y lo justo. “El bien” tiene seis ideas en la justicia como equidad: a) bondad; b) acceso a los bienes primarios; c) permisibilidad del bien comprensivo compatible con los principios de justicia; d) la idea de la virtud política ciudadana; e) una sociedad ordenada con justicia; f) “la unión social de uniones sociales en la sociedad”⁴²¹. Estas ideas son compatibles con el liberalismo político puesto que no son doctrinas del bien comprensivas o “acabadas”. Rechaza el humanismo cívico aristotélico porque “en una sociedad democrática moderna participar de forma continua y activa en la vida pública ocupa por lo general, y acaso de forma en realidad razonable, un lugar del bien

⁴¹⁹ *Ibid.*, p.144.

⁴²⁰ *Ibid.*, p.187.

⁴²¹ *Ibid.*, p.193.

menor en la mayoría de los ciudadanos”⁴²² lo cual, considera Rawls, es una postura comprensiva. Para John Rawls es fundamental que el liberalismo político no adopte los valores y virtudes de ninguna doctrina comprensiva “porque en ese caso deja de ser una forma de liberalismo político”⁴²³.

Nuestro autor también trata de sortear la objeción hecha por marxistas, entre otros, que consiste en señalar que las libertades del Estado democrático moderno son sólo formales, pero en la práctica son sólo accesibles a los grupos de mayor poder económico y político. Rawls responde en el párrafo 45.2 diciendo que sólo las libertades políticas trabajadas en su texto deben ser “iguales”; el resto puede que no lo sean, y con ello garantizar “su valor equitativo”⁴²⁴.

1.3.3.- Robert Nozick

Robert Nozick nace en el año 1938 y muere en el 2002. Filósofo que mezcla los diferentes temas en los cuales trabajó por la defensa de un “libertarismo” en contra del Estado -como los anarquistas- pero a favor de un desarrollo del mercado en una postura ética de teoría social de la justicia retributiva. Argumenta en contra del utilitarismo de la postura de Rawls.

Nozick es un autor que desafía “toda la sensibilidad social hoy predominante”⁴²⁵ en un estudio filosófico sobre los derechos individuales en su relación con el Estado. De los tres apartados en los que se divide su obra en cuestión, nosotros nos hemos centrado en la reconstrucción, descripción y limitaciones del llamado Estado mínimo, sin dejar de lado el trasfondo reconocidamente egoísta que se cuaja y manifiesta en los fundamentos morales de su teoría de justicia retributiva. Es esta construcción y delimitación de las funciones del Estado las que el modelo de desarrollo neoclásico liberal han tratado de implantar e

⁴²² *Ibid.*, p.194.

⁴²³ *Ibid.*, p.210.

⁴²⁴ *Ibidem*, p.210.

⁴²⁵ Villaespín Oña, Fernando. *Nuevas teorías del Contrato Social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*. Madrid: Alianza editorial, 1985, p. 136.

imponer, durante las últimas décadas alrededor del mundo, con particularidades especiales en las naciones “periféricas” o del Sur. Funciones que se reducen a la formación de una agencia de protección dominante (dentro de un *mercado* de ellas), con el monopolio de la creación jurídica y la sanción a la trasgresión de la misma, donde cualquier otro papel debe permitirse únicamente en la libre esfera del mercado y la libertad individual (donde, por supuesto, las explicaciones ahistóricas y de “mano invisible” predominan).

El espíritu de nuestro trabajo pretende, respecto de Nozick, tres objetivos principales:

- a) El reconocimiento de una adecuada y sintética descripción de las características reales del Estado moderno actual⁴²⁶.
- b) Reformular una crítica donde se incorpore el elemento histórico en perspectiva y prospectiva, donde se aprecie el papel que desempeñaban las instituciones y sistemas sociales que, en Nozick, se aboga para que estén fuera del control estatal.
- c) Retomar el principio de las “restricciones morales a la acción” como uno de los fundamentos centrales de las características represivas y “hegemónicas-homogeneizadoras” de los Estados modernos.

Este último punto, sin duda alguna, es uno de los elementos de la teoría de Nozick trabajado con menor atención, donde, sin embargo, se refleja el carácter más represivo del Estado y la necesidad de controlar, por quien posea el poder en una sociedad, las instituciones punitivas. El miedo a la alteridad de los “independientes” –como Nozick denomina en su texto– ¿se justificará cuando se trata, en naciones periféricas y del sur, de los pueblos y naciones indígenas? Esperamos que el fruto de esta tesis, y trabajos posteriores, puedan entablar un fuerte cuestionamiento a ello.

⁴²⁶ Para Fernando Villaspín, por ejemplo, Nozick ofrece “una exposición del proceso de formación del Estado [que] bien refleja una mayor sofisticación” que la de otros autores, que en esta tesis denominamos fundamentales. *Op. Cit.*, p. 150.

1.3.3.1.- Anarquía, Estado y Utopía

Nozick comienza diciendo “Contra la afirmación de que tal Estado [uno extenso] se justifica en tanto establece o trae consigo la justicia distributiva, opongo una teoría de la justicia [retributiva] la cual no requiere ningún Estado más extenso”⁴²⁷. La filosofía política, precisa el autor, comienza con la pregunta “¿debiera haber Estado?” y para ello “la teoría del estado de naturaleza tiene un propósito explicativo”⁴²⁸. Se debe, entonces, escoger entre Estado y anarquía; la situación “no-estatal” será donde casi toda la gente “satisfaga generalmente restricciones morales y actúe en general como debe”⁴²⁹; en base a ventajas o beneficios se debe decidir si se prefiere la existencia del Estado.

La filosofía de Nozick “intencionalmente está lejos de ser moral (...) las prohibiciones morales que es permisible imponer son la fuente de toda legitimidad que el poder coactivo fundamental del Estado tenga”⁴³⁰. Nozick explica que la “teoría política explicativa” utiliza el estado de naturaleza para explicar el campo político “por completo en términos no políticos”, debiendo comenzar desde un punto de partido “fundamental”; aún “si ningún Estado real hubiera jamás surgido de esa manera”⁴³¹. Aquí “las explicaciones de los fenómenos por una mano invisible procuran un mayor entendimiento del que producen las que lo consideren provocados por designio, como objeto de las intenciones de los individuos”⁴³². Así, utiliza la teoría del Estado de naturaleza de Locke como punto de partida. Para aceptar los remedios del gobierno civil se debe enlistar –dice– los perjuicios del estado de naturaleza y tratar de solucionarlos dentro de él.

Como la pasión para pedir la reparación de un daño en el estado de naturaleza, cualquier método ofrecería insuficiente seguridad a la otra parte de que “irrevocablemente termina su participación en la contienda”⁴³³. Por ello, distintos grupos de individuos pueden formar “asociaciones de protección mutua”⁴³⁴ donde se estaría frente a tres problemas: a)

⁴²⁷ Rozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. México: FCE, 1974, p.9.

⁴²⁸ *Ibíd.*, p.17.

⁴²⁹ *Ibíd.*, p.18.

⁴³⁰ *Ibíd.*, p.19.

⁴³¹ *Ibíd.*, p.20.

⁴³² *Ibíd.*, p.32.

⁴³³ *Ibíd.*, p.24.

⁴³⁴ *Ibíd.*, p.25.

los miembros paranoicos; b) no necesitar la fuerza de todos; c) disputas internas. Todo ello podría destruir la asociación y crear muchísimas. Así se comienzan a crear “procedimientos para determinar cómo actuar”⁴³⁵ y decidir sobre los derechos violados. De los distintos tipos posibles de tribunales, la preferencia por “el sistema de justicia del Estado es la cuestión de ejecución definitiva (...) El Estado no *permite* a nadie más”⁴³⁶. De este modo comenzarán las asociaciones “dominantes” de acuerdo al área geográfica; es la manera en que “de la anarquía (...) surge algo que se parece mucho a un Estado mínimo o a un grupo de Estados mínimos geográficamente diferentes”⁴³⁷. Nozick considera las asociaciones como “empresas” avanzadas, es decir, el fundamento del Estado como “un mercado” donde el “producto es la protección contra otros”.

Sin embargo, las asociaciones de protección dominante no son “Estados mínimos –piensa el autor– puesto que un Estado se reserva para sí el derecho único de legislar sobre la legitimidad y permisibilidad de cualquier uso de la fuerza dentro de sus límites (...) el Estado reclama el derecho de castigar a todos aquellos que violen su pretendido monopolio”⁴³⁸; las asociaciones de protección no reclaman para sí, ni producen, tal monopolio. Nozick diferencia entonces de “Estado ultramínimo” del “mínimo”; el primero corresponde al Estado gendarme de la teoría clásica liberal porque ofrece el monopolio de la violencia “únicamente” a quienes compren sus servicios; en el segundo todos reciben la protección, es decir, una función “redistributiva legítima”.

Ya que “bajo la protección usual de un Estado, toda persona que vive dentro de sus límites geográficos obtiene su protección”⁴³⁹ sin pagar por ella, es decir, de manera redistributiva. Nozick se caracterizó por ser un teórico reconocible por su frío individualismo, así que él apoyaba la función redistributiva de tal Estado con la justificación de que su finalidad es “minimizar la cantidad (sopesada) de la violación de derechos de la sociedad (...) aún a través de medios que por sí mismos violan el derecho de las personas”⁴⁴⁰. Su método lógico para llegar a tal conclusión se basa en el provocar una

⁴³⁵ *Ibidem.*

⁴³⁶ *Ibid.*, p.27.

⁴³⁷ *Ibid.*, p.29.

⁴³⁸ *Ibid.*, p.36.

⁴³⁹ *Ibid.*, p.37.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p.42.

“restricción indirecta a la acción” que se expresa de una manera que no viola los derechos de los individuos. La existencia de “restricciones morales indirectas” (o “restricciones libertarias indirectas”), que es cuando “un sistema prohíbe una acción a una persona si impone una pena a alguien por realizar un acto”⁴⁴¹, tienen su fundamento en que ningún individuo puede ser sacrificado por los demás. Es así como una Agencia de Protección dominante no es para todos, a diferencia del Estado ultramínimo que sí es para todos, pero no de una manera retributiva sino de manera que aplica restricciones morales a la acción. Finalmente el Estado mínimo tiene las características del anterior, más la capacidad de ejercer un monopolio sobre la legislación de lo permitido/prohibido.

Para Nozick, los principios restrictivos indirectos “no prohíben [al Estado] el uso de la fuerza para defenderse contra otro que constituya una amenaza, aun cuando sea inocente y no merezca represalia alguna”⁴⁴², caso similar ocurre con los “escudos inocentes de amenazas”; inocentes que “están de tal manera situadas, que serán dañadas por el único medio disponible para rechazar la amenaza”. Nozick prefiere huir de los cuestionamientos morales de situaciones hipotéticas que se hace, por considerarlas “increíblemente difíciles”; nosotros creemos que tales situaciones se vuelven claras cuando se sitúan en las situaciones reales de violencia y opresión existente en el mundo. Su misma justificación la usa, enseguida, contra los animales.

Un par de apartados adelante en su argumentación sobre el Estado deseable, Nozick utiliza la metáfora de “la máquina de experiencias”, el cual es un tanque de agua al que nos conectamos tras haber seleccionado todas las experiencias que por años quisiéramos vivir. Nozick pregunta: “¿se quedaría ahí usted? ¿Qué más puede importarnos a nosotros además de cómo se sienten nuestras vidas desde dentro? (...) ¿qué son unos pocos momentos de aflicción comparados con toda una vida de dicha?”⁴⁴³. Ésta es parte de su fundamentación ética a una propuesta política. Al hacerse la pregunta sobre la diferencia que hay en los seres vivos, dado que unos pueden ser usados como medios para los fines de otros, Nozick reconoce tres “status morales” o niveles: el último lo ocupan los animales y el primero y segundo los humanos, pues es “moralmente” permitido utilizarnos para beneficio de otros:

⁴⁴¹ *Ibid.*, p.65.

⁴⁴² *Ibid.*, p.96.

⁴⁴³ *Ibid.*, p.55.

“los seres que ocupan el status intermedio dos serán sacrificables para no en beneficio de los seres del mismo nivel o del nivel inferior”⁴⁴⁴.

Para Nozick, el anarquista está contra el Estado por su carácter de violatorio de derechos al obligar a “comprar” protección y monopolizar/castigar la oferta de otros. Nozick pretende justificar tal Estado y afirmar que el mínimo es el único “legítimo y justificable” frente a otros más extensos. Si llegan a existir asociaciones de protección “independientes” que no tratasen con la agencia de protección dominante, aquellos podrían “imponer”; ello hubiera pasado “si los indios de Norteamérica no hubieran sido expulsados de sus tierras y si algunos hubieran rechazado afiliarse a la sociedad circundante de los colonizadores”⁴⁴⁵. Si el “sistema” produjera miedo generalizado y permanente, lo cual ya es en sí un daño para Nozick, es por ello que previamente “estos actos son prohibidos y declarados punibles”⁴⁴⁶. ¡Es esta la explicación en que el Estado actual infiere punitivamente en el mantenimiento del orden! La totalidad de los actos, piensa Nozick, produce riesgo y miedo, pero solamente una parte de ella resulta insignificante como para prohibir la totalidad de las red de acciones; además, continúa diciendo, “hay acciones suficientemente valiosas”⁴⁴⁷ (como las actividades económicas peligrosas) que valen la pena mantener.

En términos de “disuasivas de castigo” se pregunta: ¿por qué prohibir en vez de permitir si existe indemnización? Y ¿por qué no prohibir siempre el traspaso del límite moral? La restricción se provoca procurando que la posibilidad de la ganancia en el delito – acción a restringir– se reprima frente a una posible mayor pérdida en caso de ser aprehendido; ¿cuál es el “límite máximo para la pena?”, se pregunta Nozick, una retribución completa “resuelve” el problema.

En el apartado referente a El Estado refiere que el procedimiento punitivo del “independiente” es considerado, siempre, “poco confiable y riesgoso para los “otros” [nosotros], por lo cual es legítimo impedirlo por “defensa propia”. Pero la totalidad de los independientes lo hace sumamente riesgoso; y “los independientes no estarán tan

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p.57.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p.63.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p.74.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.80.

preocupados”⁴⁴⁸ de ello. ¡Nozick sería un acérrimo combatiente de la propuesta autonómica!

Cuando diversos procedimientos se enfrentan no existe para Nozick manera de que procesalmente se seleccione uno de ellos; “algunos consideran que el Estado es tal instrumento para cambiar la última carga de decisión moral”⁴⁴⁹; esto quiere decir que no importa si nuestro procedimiento es el adecuado frente a otros, ya que nunca lo sabremos porque no hay un procedimiento para determinar tal cosa, por ello la imposición violenta de nuestro Estado será la solución legítima! El Estado procura reducir conflictos entre individuos; es “un compromiso en el procedimiento resultara lo que resultara”. El Estado es el impartidor de justicia autorizado, aunque no la asegure. Las agencias de protección dominante no pueden impedir la aplicación de un método que ella no haya aprobado, esto sólo puede hacerlo la Asociación de Protección Única.

Para Nozick, la participación colectiva en actividades en las que uno está incluido no le obligan a participar aún cuando usted se haya beneficiado de ello (siguiendo el “principio de imparcialidad” de Rawls y H. Hart). No hay obligación de exigir un derecho especial cuando además tal acto beneficia al solicitante; aun cuando “nos beneficiamos de normas y formas actuales creadas por las acciones multitudinarias de una larga cadena de personas hace tiempo olvidadas [instituciones] (...) no crea en nosotros una deuda pública la que la sociedad presente pueda cobrarnos y usarla como quiera”⁴⁵⁰.

Dado que cualquiera puede defenderse contra procedimientos “desconocidos o poco confiables”⁴⁵¹, el monopolio del uso de la fuerza no se “pretende”. Sin embargo “la agencia de protección dominante juzga que sus procedimientos son confiables y justos (...) y no permitirá a nadie defenderse contra ellos, esto es, castigará a todo el que lo haga (...) Aunque no se aspira a ningún monopolio, la agencia dominante ocupa en realidad una posición única en virtud de su poder”⁴⁵². Es el más fuerte aplicador y juez, que impone lo correcto; “su poder la hace árbitro de lo correcto; ella determina lo que, para los efectos del

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.101.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p.104.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p.101.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p.112.

⁴⁵² *Ibid.*, p.113.

castigo, equivale a una violación de lo correcto”⁴⁵³. No es un monopolio: “sin embargo, su fuerza la conduce a ser el único agente que actúa rebasando los límites para imponer tal derecho particular”⁴⁵⁴; *es un monopolio de facto*. Dicha agencia –o el Estado– también puede permitir a sus clientes resolver diferencias fuera de los aparatos del Estado.

Frente a los independientes, el Estado les prohíbe la utilización de su sistema; “la agencia de protección dominante tiene que proporcionar a los independientes, esto es, a todos aquellos a los que les prohíbe la autoayuda en contra de sus clientes, servicios de protección en contra de estos, en virtud de que sus procedimientos de ejecución son no confiables o injustos”⁴⁵⁵. El procedimiento se da por la indemnización del acto, de aquellos que se autoprotegen hacia quienes creen que realizan actos riesgosos, aún “inofensivos”; es la “libertad” de elegir agencia condicionadamente.

Las características fundamentales del Estado son: 1) el monopolio del uso de la fuerza en el territorio; y 2) proteger los derechos de cualquiera, aun redistributivamente o por principio de compensación: “El monopolio de facto crece por un proceso de mano invisible y a través de medios moralmente permitidos”⁴⁵⁶ sin violar los derechos individuales.

En este apartado el autor hace de algunas otras consideraciones sobre el argumento a favor del Estado, por ejemplo, se pregunta: ¿Puede el Estado –la agencia de protección dominante– permitir la unión de otros independientes al grado de que pudiesen llegar a superarlo? Nozick cree que no porque “ese derecho que ofreció un canal moral legítimo para el establecimiento de un Estado, socavaría, también, el Estado”⁴⁵⁷ siendo una de las funciones del gobierno dicho mantenimiento.

Un Estado más extenso del mínimo funciona para lograr producir “justicia distributiva”, concepto frente al que Nozick está en desacuerdo; no cree que sea posible una redistribución central de recursos. En el tema de las posesiones existen la “adquisición original de pertenencias” y la “transmisión de pertenencias”. Cualquier otra sólo puede ser

⁴⁵³ *Ibid.*, p.121.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p.113.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p.118.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p.126.

legítima cumpliendo los principios de justicia de transferencia y adquisición⁴⁵⁸. Esto es el fundamento económico de la justicia social del Estado: las relaciones sociales producto de la propiedad. “La justicia de pertenencias es histórica; depende de lo que, en realidad, ha ocurrido”⁴⁵⁹.

Para este apartado sigue las opiniones de F.A. Hayek. La distribución debe ser sin contar sus “méritos morales” pues no sabemos lo suficiente respecto a ellos, en cambio habrá, en una “sociedad libre, valor de acuerdo a la distribución: “distribución de conformidad con los beneficios percibidos dados a otros”⁴⁶⁰; cualquier otro tipo de distribución sería “injusto”, y “la gente quiere que la sociedad sea y parezca justa”⁴⁶¹. La gente desea vivir en una sociedad “razonable” donde haya “sentido en la transmisión de pertenencias”. Nozick ofrece la máxima: “de cada quien como escoja, a cada quien como es escogido”, es decir, una frase en abierto debate frente a Marx reprochando que “de cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades” con el argumento fuerte de que la justificación ética de la distribución en la sociedad socialista trata a la producción y a la distribución como “dos cuestiones separadas e independientes”⁴⁶². Aunque Nozick lo critica como si fuese una regla existente aún en los Estados con socialismo realmente existente. Para el marxismo tal fórmula era un postulado, no un punto del programa a implantar. La pauta justificable sería para el autor la sentencia: “A cada quien de acuerdo con lo que beneficia a los otros que tienen los recursos para beneficiar a aquellos que lo benefician”⁴⁶³.

En una sociedad socialista quien trabajase más tiempo es “porque se preocupa de otras cosas aparte de las necesidades”⁴⁶⁴ y busca más recursos a cada persona, afirma Nozick, y luego se pregunta ¿es legítimo prohibirlos? Por ello postula: “cualquier pauta de distribución con cualquier componente igualitaria es derrocable por las acciones voluntarias

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p.154.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p.155.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p.161.

⁴⁶¹ *Ibidem.*

⁴⁶² *Ibid.*, p.162.

⁴⁶³ *Ibid.*, p.161.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p.165.

de las personas en particular a lo largo del tiempo”⁴⁶⁵. Sea como fuese, no sólo la propiedad privada necesita de teorías de justificación, también –cree Nozick– la propiedad colectiva.

Las consideraciones objetadas son parte del argumento por el cual una justicia diferente a la retributiva requiere de acciones que llegan a violar las restricciones morales indirectas y los derechos.

⁴⁶⁵ *Ibíd.*, p.167.

2.- Política de la liberación

2.1.- Introducción

La filosofía y la política de la liberación son propuestas de conocimiento paradigmáticas en la formación académica y política de los jóvenes que tenemos acceso a ella. Su pretensión de “iniciar un diálogo mundial de la filosofía” que aún “usa todavía el lenguaje del centro”⁴⁶⁶ tiene implicaciones fortísimas que rompen con la postura hegemónica en los círculos académicos; el principio básico desde el cual la teoría de la liberación se reconoce como una cuya identidad óptica se adquiere en un “espacio político” periférico del mundo (Mundo árabe, África Negra, India, Sudeste asiático, China y América Latina) “donde pocos son ‘ no alineados’ , muchos ‘ dependientes’ , pero todos son ‘ subdesarrollados’ ” [Filosofía de la de liberación]. Para la liberación no es posible importar “la filosofía progresista en el centro, [porque] cuando es simplemente repetida en la periferia se torna ideología encubridora”⁴⁶⁷ que es fundamento último del imperialismo, y lo que pretende la ontología latinoamericana en la esfera de lo político es “criticar la Totalidad misma del Estado europeo moderno, capitalista, imperial”⁴⁶⁸.

Lo anterior no son simples enunciados ideológicos o doctrinarios, sino un reconocimiento que debería implicar las más grandes reflexiones y consecuencias teóricas. Para comenzar, implicaría el pensar la estructura y dinámica política-económica del mundo actual, su historia y la de cada una de sus regiones (que ya no “la historia de la humanidad” pensada desde el centro) así como la teoría que la sostiene y ha legitimado; en nuestro caso, como periferia latinoamericana implicaría *necesariamente* que se re-interprete toda la filosofía “moderna” y su práctica real pues la filosofía de la liberación nos da cuenta cómo nuestro presente, y por tanto nuestra historia de despojo como colonia y nación dependiente, fue condición necesaria para que Europa –y después Estados Unidos– fuese

⁴⁶⁶ Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977, p.10.

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, pp.25-26.

⁴⁶⁸ *Ibíd.*, p.54.

“centro del mundo”. Ahí comenzará una dinámica mundial capitalista que se mantiene hasta hoy, e iniciará la etapa de cambios a nivel mundial en la política de las sociedades; se constituyeron por primera vez los Estados modernos que permitía un desarrollo capitalista de la sociedad en “el centro”, y un régimen de explotación en “la periferia” (con una historia económica y social radicalmente diferente a la europea). Antes del “*ego cogito*” hay un “*ego conquiro*” para el que la periferia es la mano de obra, los incultos, bestiales, salvajes y todos los adjetivos similares.

Durante mi formación universitaria inicial la oportunidad de compartir tres cursos del pensamiento filosófico y político de Enrique Dussel con él mismo como profesor, lo cual me permitió apreciar en primera persona la terrible complejidad de la tradición política mundial no sólo del “centro” sino, sobre todo de la “periferia”, y la imperiosa –más nada sencilla– necesidad de construir un pensamiento teórico propio como condición para la liberación de nuestras naciones oprimidas. Fue quizá la primera ocasión en toda mi formación en que pensé que posiblemente sería el campo de lo político el más complejo de todo el sistema social.

Fue en alguno de estos cursos (en el año 2007) que surgió la idea inicial de la tesis que aquí se presenta. Enrique Dussel llevaba décadas de trabajo prolífico criticando al conjunto de los autores clásicos-modernos y las consecuencias que su pensamiento conlleva. Atacaba con fortaleza a “todos”, pero con particular atención observaba cómo lo hacía con la concepción de Estado de Max Weber –puesto que es la concepción hegemónica sobre el tema en la comunidad académica de la FCPyS– pero, pensaba yo en aquellos momentos, había un problema: revisando los trabajos del filósofo en cuestión aprecié que él dejaba un hueco teórico fundamental puesto que no proponía, entonces, una concepción de lo que “es” el Estado en las naciones periféricas. Cuando en alguna clase se le hizo notar, contestó que la elaboración práctica de un proyecto no era tarea ya de los filósofos sino de los estudiosos de las áreas sociales; además, dijo, que su concepción sobre el Estado sería explicada en el tomo II de su *Política de liberación* que recién fue publicada (finales del 2009) razón práctica por la cual tal texto ya no se revisa para el presente trabajo. La filosofía política –según Dussel– no propone proyectos de transformaciones concretas, sino que es tarea de los científicos sociales y de los movimientos sociales.

Durante la redacción del texto *Filosofía de la liberación*, escribía, en el momento del auge del pensamiento latinoamericano, sobre la relación entre ciencias sociales y filosofía: “En América Latina esta relación es por demás importante ya que las ciencias sociales conocen hoy en nuestro continente colonial una creatividad insospechada desde hace sólo un decenio [1968] (...) Las ciencias políticas han propuesto hipótesis tanto en filosofía del derecho, como en teoría del Estado y en otras de sus diversas ramas”⁴⁶⁹. En la primera década del siglo XXI tal relación debería de seguir promoviendo un prolífico pensamiento innovador y liberador.⁴⁷⁰

En ninguno de sus textos “20 tesis de política” y “Política de la liberación: Historia mundial y crítica” dedica siquiera algunas líneas a sentar las bases para una nueva conceptualización de Estado; únicamente en la *Historia* se dedican unas cuantas palabras al tema, que a la letra versan: “De la misma manera, hay que redefinir al Estado” y después de reconocer la imperiosa necesidad de realizar la tarea continúa, después de desarrollar su propuesta de un poder obediencial: “Éste [el Estado] no es un instrumento necesario de dominación –contra los anarquistas extremos. Por el contrario: (...) ¡ese Estado es hoy un instrumento de poder al servicio de los oprimidos y de los explotados de la patria!”⁴⁷¹. Las líneas anteriores nos hacen ver que nuestro profesor, durante la elaboración de su voluminoso texto reconoció por pocos instantes la necesidad de la tarea y después la dejó en el olvido.

Es necesario también advertir las implicaciones que para la *praxis* política la revisión y reconstrucción histórica y teórica conlleva. La ética, filosofía y política de la liberación no se pueden entender sin analizar el contexto político en el que está inmerso: las luchas latinoamericanas por su “emancipación”. En este mismo sentido, la formulación conceptual del Estado es *imperiosamente* necesaria para comprender a qué nos enfrentamos en las luchas políticas cotidianas: ¿contra un personaje “espurio” que ocupa el cargo de titular del poder ejecutivo? ¿Contra hombres asalariados y alienados con capacidad de

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p.50.

⁴⁷⁰ Bagundo, Gabriel. “Los retos de la Sociología Política del siglo XXI frente a la filosofía política de la Liberación y la propuesta política luhmanianna”. Ponencia presentada en el 3er Congreso Internacional de Sociología, Ensenada, México, 4 noviembre 2008.

⁴⁷¹ Dussel, Enrique; *Política de la liberación, Historia mundial y crítica*, ed. Trotta, Madrid, 2007, pp. 492. Las acotaciones entre paréntesis son nuestras.

utilizar el “monopolio de la violencia legítima”? ¿Contra las leyes y el aparato jurídico? ¿Contra los dueños de los medios de producción? ¿Contra la ideología de la clase dominante? ¿Contra qué luchamos para “liberarnos”? De forma más clara: ¿contra *qué* ente se enfrenta, hoy, la liberación? Estas eran las preguntas que surgieron en la primera fase de construcción de mi tesis, cuando creía que en la arquitectónica propuesta por Dussel se encontraba todo lo necesario para la re-formulación conceptual. Si bien son algunas de las organizaciones sociales y políticas de la periferia del mundo las que tienen mayor claridad al respecto, es necesario también reconocer que ella no se encuentra plasmada en ningún texto –que yo conozca hasta hoy, por lo menos– pues si la tuviésemos en nuestras discusiones cotidianas la tarea de construir eficaces Programas Políticos de Lucha anticapitalista ya hubiera sido realizada.

En la segunda fase de diseño de la tesis que aquí se expone, las preguntas rectoras cambiaron de dirección. Ahí fue necesario preguntarse: con base a las características que el mundo de vida cotidiana de las sociedades periféricas adquieren hoy día con la actual dinámica del sistema económico mundial ¿cuáles son las funciones y el papel del Estado para la reproducción del sistema de explotación? En la fase con la cual concluyo hoy la propuesta de agenda de investigación para la comprensión del Estado, entendí que lo fundamental para la tarea no era “re-conceptualizarlo” –para, por y desde la academia–; si se pensaba realmente hacer una subversión teórica en su comprensión era necesario aprehenderlo como un proyecto y una praxis política, y sólo desde ahí existirán las herramientas para reconceptualizarlo.

La obra política de Dussel se estructura en dos apartados: el estudio del orden político-filosófico vigente –la arquitectónica– y la crítica a éste. Por la pedagogía de la exposición y los pocos comentarios sobre el tema, pareciera, por momentos, que son dos momentos espacio-temporales siempre diferentes desde donde se observa y se comprenden sus categorías.

Su obra es también extensa en temáticas y contenidos, por lo que aquí simplemente se hará una exposición comentada de las categorías fundamentales que requerimos para dar sustento académico a la propuesta de agenda de investigación que se desarrollará en el capítulo último. Las categorías que he seleccionado las he dividido, exclusivamente por

motivos expositivos, en dos temáticas: 1) la revisión histórica del orden de la Totalidad que ha precedido al sistema-mundo hoy existente, y 2) la recapitulación de las categorías para el análisis de la teoría política que ofrece la teoría de la liberación de E. Dussel. Ambos apartados del capítulo pretenden estar ordenados de manera tal que lo óntico anteceda, de paso a lo ético, luego los principios y postulados políticos, y finalmente las utopías pensadas desde la crítica a la arquitectónica.

Antes de comenzar quisiera advertir y disculparme sobre la deficiente formulación, argumentación y construcción filosófica que con seguridad este apartado tendrá por la poca formación que aún hoy tengo en dicha área del conocimiento.

2.2.- Historia

Dussel se propone *superar* ciertos paradigmas académicos entre los que destacan: el helenocentrismo, el occidentalismo, el eurocentrismo, la periodificación según criterios europeos, el secularismo tradicional, el colonialismo teórico y el no incluir a América Latina en la Modernidad desde sus orígenes.

2.2.1.- Fenomenología totalizadora

El pensamiento de la liberación concibe que “La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología (...) La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad”⁴⁷². En contraste, de Aristóteles a Hegel, la filosofía del centro ha constituido a Europa como la “misionera de la civilización del mundo”⁴⁷³ pues es un pensamiento, ahora clásico, que ha acompañado el proceso de opresión y explotación de la periferia del mundo en la modernidad. Pero la posibilidad de un pensar no hegemónico, crítico y liberador hace necesario un recuento del desarrollo de las implicaciones en el pensamiento dominador.

⁴⁷²Dussel, 1977, *Op. Cit.*, p.15.

⁴⁷³*Ibíd.*, p.16.

En la filosofía griega Parménides anunciaba el inicio de la filosofía como ontología al eternizar: “El ser es y el no-ser no es”, la existencia única reconocida es el centro y la “naturaleza misma” o lo divino; mientras que el *no-ser* equivale a la periferia, lo que se controla: “El esclavo es por naturaleza esclavo” decía también Aristóteles. La filosofía moderna europea arriba con el inicio de la modernidad en el derribo–frente al mundo árabe turco– de las fronteras milenarias del Mediterráneo como el “centro” de la historia; Europa y Portugal desenclaustran a Europa por occidente y –por primera vez– Europa se convierte geográfica y simbólicamente en el centro. Las implicaciones del *Ego conquiro* son bastas; Yo conquisto América, Yo esclavizo África, Yo venzo India y China. Imperios con filosofía basada en el “*absolute Wissen*” de Hegel o el “*Ich denke*”.

La fenomenología, entonces, se ocupa de lo que aparece y cómo desde el horizonte del mundo, mientras que la *epifanía* es la revelación del otro excluido: “el comienzo de la liberación real”⁴⁷⁴. Brevemente desarrollaremos las categorías fundamentales para el análisis fenomenológico del discurso opresor, y la construcción de las categorías necesarias para pensar filosóficamente la liberación: proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación y liberación (las cuales son descritas con amplitud en *Filosofía de la liberación*).

El humano está siempre bajo la mira de la muerte, y así, la voluntad de vida es la esencia positiva de poder permanecer en la vida. Empuñar los medios para este cumplimiento ya es poder. El ser social ejerce comunicación, y cuando *todos* los ciudadanos llegan a *consensos* (converger voluntades hacia el bien común) se denomina “*poder político*” –que para otros autores clásicos modernos es también sinónimo de Estado–, que se determina en última instancia por la *factibilidad de poder* usar “mediaciones, técnico-instrumentales, o estrategias”⁴⁷⁵, y no por el monopolio de la violencia legítima como cree Max Weber. El poder no se *toma* pues es facultad *inherente* al pueblo denominada *potentia* (poder en sí) ejercida delegadamente en las instituciones y representantes: *potestas* (poder *fuera de sí* y no necesariamente, aún, *para sí*) [tema desarrollado en la tesis 2, en *20 Tesis de Política* (2006)].

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, p.29.

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, p.26.

La voluntad-de-vivir, dirá Schopenhauer, está en la base de todo querer, de toda motivación, de todo movimiento. Todo campo político es el desarrollo último de esta primitiva voluntad del humano en el Paleolítico. En dicha época el espacio para habitar se fue haciendo estrecho y comenzaban las disputas, mas no era el “estado de naturaleza” de Hobbes puesto que el instinto declinante había sido disminuido por las nacientes “instituciones sociales”; era el tiempo del origen del “campo político” donde se hace presente el ejercicio implícito de los principios socio-políticos, el consenso legítimo, una mejor capacidad productiva y estabilidad reproductiva. Para Dussel lo político propiamente dicho será un campo práctico que supone la “ciudad”, la vida sedentaria, la “territorialización”, el pastoreo, la revolución agrícola, etc. Allí nació la política. Los ancianos y los guerreros eran la institución del ejercicio delegado del poder, mientras las ciudades aumentan y crean redes comerciales organizadas de forma tal para estructurar el ejercicio del poder: en el periodo de comercio basado en modos de transmisión de la propiedad privada se organiza el gobierno con los miembros más prominentes de las familias de la élite comercial. Con el tiempo se constituirán finalmente los Estados modernos.

2.2.2.- El mundo antes de la Modernidad

La política moderna necesitará quince siglos de gestación. Las transformaciones creadas entretanto producirán una revolución en la concepción y experiencia de la subjetividad política reflejándose principalmente en la alteridad del oprimido; se trata de las condiciones ontológicas y ético-políticas para que la política “moderna” sea posible.

El cristianismo fue una religión crítico-mesiánica de significación “político profética”. La cristiandad subordinó confusamente la religión a las estructuras político-económicas, donde el fundador del cristianismo producirá inesperadas consecuencias y con él viene la construcción de una categoría estrictamente racional: la exterioridad política, de la alteridad ética. Jeshúa, dice Dussel, subvierte el sentido ético-político de toda sabiduría, era una teología política que presentaba un horizonte de esperanza política. Las comunidades cristianas se extendieron por todo el Imperio y los cristianos toman una posición mucho más clara que el judaísmo enfrentándose al imperio; se exige que el Estado

no pueda determinar su vida religiosa, seculariza al Estado enfrentándose entre visiones del mundo. El sistema político romano se legitimaba en su unidad mediante la adoración del emperador como un dios, y por ello se opondrán a la Cristiandad. Nació así con el cristianismo una corriente crítica, que influenciará la futura filosofía política con conceptos que no se encuentran en el pensamiento clásico helénico-romano⁴⁷⁶; crítica “la totalización de la Totalidad” de los sistemas desde la alteridad.

Lo propiamente Occidente no tenía tanta población, cultura o riqueza como el Oriente. San Agustín será el puente entre dos épocas: en su texto *Ciudad de Dios* –analiza Dussel– propone dos categorías políticas explícitas: el orden político y la comunidad crítica de los excluidos. La expansión del mundo islámico producirá un encierro periférico y dependiente generando la Edad oscura o el “Medioevo”, pero sólo en Europa. La edad media Europea fue para el Islam su edad clásica, una época de increíble producción de filosofía política para el mundo.

2.2.3.- Llegada de la modernidad⁴⁷⁷

En el capítulo segundo de *Historia mundial y crítica* se exponen las condiciones geopolíticas necesarias para el inicio de la filosofía política moderna. Enrique Dussel ha dedicado algunas de sus obras anteriores a explicar el por qué China poseía un adelanto

⁴⁷⁶ Uno de los contenidos más importantes del texto *Historia mundial y crítica* es el resultado de sinnúmero de resultados de investigaciones acerca del origen de los conceptos y teorías políticas, donde se demuestra claramente cómo la cultura helénica no fue “la cuna” de la política.

⁴⁷⁷ En las Ciencias Sociales y las humanidades “modernidad” tiene una amplia importancia. Dice Alfredo Andrade (1998) que en cada una de sus etapas históricas “la modernidad ha sido uno de los presupuestos de los planteamientos que han justificado la relevancia de la sociología”. El estudio de “La modernidad” en cuanto concepto, contenido, dinámicas, etc. sería sólo por sí una tesis entera. Lo que aquí nos interesa mostrar es que Dussel rompe con la concepción hegemónica sobre “la modernidad” –entendida como “el orden social que surgió tras la Ilustración (...) [que] como fecha de comienzo del proceso de modernidad, podría mencionarse, la Revolución Francesa de 1789 y la casi contemporánea Revolución Industrial en Inglaterra” (Uña Juárez, Octavio. *Diccionario de sociología*. Madrid: Herder, 2004, 923); o el concepto “que como categoría sociológica, designa la singularidad, en el ámbito de la historia universal, de los círculos culturales occidentales modernos, en esencia determinada por la aparición y el desarrollo acumulativo de la capacidad humana de pensar y actuar racionalmente” (Karl-Heinz Hillman. *Diccionario Enciclopédico de Sociología*, 2001, 593). Las diferencias y consecuencias entre la concepción hegemónica y la propuesta de Enrique Dussel son mayúsculas, y tienen repercusiones sobre las cuales habría que hacer otra tesis entera para mostrarlas. Por ahora queremos decir que durante nuestra formación en la FCPyS la conocimos como la postura hegemónica. Ahora mostraremos y, sobre todo, nos adecuaremos para nuestro andamiaje teórico a la propuesta que acoge la Filosofía de la Liberación.

científico, técnico, cultural quizá mucho más avanzado que Europa en artes fundamentales como la navegación, pues ellos ya habían llegado hasta las costas de América del Sur por el Atlántico. Es importante notar cómo los dos extremos del sistema “interregional antiguo” se conectan en el nuevo sistema con el “Nuevo Mundo”, que será la fuente del dinero para la compra de mercancías basada en la extracción de metales en América. Sosteniendo todo lo anterior es de fundamental importancia replantear la interpretación sobre la primera Modernidad gracias al descubrimiento de Hispano-América.

Esta época de la primera Modernidad se desarrolla con la condición necesaria de la apertura hacia el Atlántico, acontecimiento que generará en la América indígena el impacto de la primera globalización y racismo, constituyente del mito de la superioridad europea. Pensar no eurocéntricamente es poder imaginar que la revolución industrial fue posible también como fruto europeo articulado a un vacío, producido en el mercado hegemónico por China e Indostán. Abogamos consiguientemente, por una nueva “localización epistemológica” de nuestro tema en las áreas de estudio. Se trata de un *giro descolonizador*. Debe entenderse desde ahora que los proyectos geopolíticos “portugués y español” son proyectos “europeos”, proyectos mercantiles. Europa no podía vender a India o China ningún producto relevante, lo único que tenían era el dominio militar naviero de las rutas comerciales.

El imperio otomano fue geopolíticamente necesario para la definición de la Modernidad. Se trata de un muro que impide el contacto de Europa latino-germánica con el centro geopolítico y comercial del antiguo sistema. La imposibilidad de la conexión exigirá la apertura hacia el Atlántico y ello será el inicio de la Modernidad. El imperio otomano, una teocracia militar, fue resultado del debilitamiento del imperio bizantino –militar y culturalmente hablando.

La “Amerindia” es el origen del deseo de liberación del ego europeo, “una América con sentido, con conciencia, con espíritu”⁴⁷⁸ y sin bien en nuestra organización política ya existían totalidades que reproducían la dialéctica del amo y el siervo, la llegada de la “hazaña” del conquistador europeo fue –en palabras de Octavio Paz en su *Postdata*– “la representación humana de una catástrofe cósmica”. Del origen de la construcción de la

⁴⁷⁸Dussel, *Op. Cit.*, p. 33.

Latinoamérica oprimida se encuentran varias visiones: la de los conquistadores (Ginés de Sepúlveda, Fernández de Oviedo, etc.), la del nivel metafísico y ético de “el Otro en cuanto otro” para quienes el momento de alienación fue el proceso de conquista, simbólica y real en tanto exterminio y opresión que organiza una nueva totalidad política mundial basada en la “dependencia y dominación Imperial: la Cristiandad de las Indias”⁴⁷⁹ (Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, etc.). Un proceso que inicia el proyecto de la modernidad basado en la economía de la codicia de los metales preciosos –y hoy los territorios y recursos naturales. Se construyó con la conquista de América una modernidad como una Totalidad política injusta.

2.2.4.- La Modernidad temprana

Ahora que es posible exponer el tema nuevo de la Modernidad pensado desde una Europa que deja de ser periférica respecto a China e Indostaní y el mundo islámico otomano, es posible comenzar a concebir el nuevo *sistema mundo*. Europa será el nuevo nexo de unión con el “antiguo” mundo construyendo el primer sistema propiamente “mundial”: una nueva estructura civilizatoria que le permitirá ser *centro* (sólo hasta entonces).

La lógica de la totalidad confunde el ser del sistema con la realidad misma. La afirmación del *ser* del sistema es la negación del Otro, es exclusión de la Alteridad y se constituye desde una afirmación eurocéntrica occidental, desde una negación excluyente: el habitante americano, el indio de oriente y el esclavo africano. La alteridad pasa a una *Exterioridad* anterior a la conquista o al proceso de la esclavitud que niega todo reconocimiento a la dignidad del Otro mediante una violencia sanguinaria inhumana e inaudita, origen mismo del proceso de la Modernidad. Enrique Dussel categoriza como “otra Modernidad temprana” el proceso de compra-venta de humanos en África; la cristiandad lusitana ante la alteridad del esclavo africano. La extracción de metales preciosos en América y la creación del primer dinero del sistema mundo transformarán por completo la vida del continente africano. Así la esclavitud de los campesinos africanos fue un proceso cotidiano para el sistema naciente, y toda la civilización del África occidental padecerá como un rayo destructor la trata de esclavos.

⁴⁷⁹Dussel, Enrique. *Filosofía Ética Latinoamericana IV. Política Latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1979, p. 42.

Las cuestiones que se mencionan son algunas aristas de la cara oculta del proyecto de la Modernidad para la periferia, que el pensamiento de nuestras naciones debe tener presente, criticar y destruir. La colonialidad ha dejado huellas indelebles hasta el presente y exige una profunda transformación práctica y teórica que sólo se llevara a cabo en una etapa *trans-moderna*⁴⁸⁰ futura mediante la afirmación de la Alteridad excluida durante siglos.

2.2.5.- Modernidad madura

La Modernidad “no transita del Renacimiento italiano a la revolución científico-técnica” y “filosófica” del siglo XVII sin mediaciones; fueron necesarios 150 años para que el antiguo mundo (paradigma) entrara en crisis y se dieran las condiciones de posibilidad históricas para que se formulara explícitamente un “nuevo paradigma”⁴⁸¹. Abordaremos con la Revolución Industrial un corte histórico de gran trascendencia en la estructura del sistema-mundo, que producirá una aceleración técnico-instrumental de las mayores consecuencias; el despegue civilizatorio dejará por primera vez atrás a China e Indostán. Europa será la hegemonía mundial y la Ilustración producirá una filosofía política que, con Hegel –según Dussel–, tendrá el esplendor distorsionante y eurocéntrico⁴⁸².

La Revolución Industrial es también cultural, política y filosófica. Kenneth Pomeranz explica por qué Gran Bretaña *disparó* la Revolución industrial y no China; la cuestión consiste en aclarar lo que permitió a una buena parte de la población agrícola transformarse en obreros asalariados urbanos: fue un desequilibrio *ecológico* que nadie había tomado en cuenta⁴⁸³. Gran Bretaña pudo liberar campesinado por el uso masivo del *carbón* y por los *recursos provenientes de las colonias americanas*, en especial los alimentos baratos. Estos descubrimientos histórico-filosóficos muestran la importancia de la periferia colonial en el origen de la Revolución industrial, y del azar (como tener más

⁴⁸⁰ El término se acuñó, dice Dussel, para que no se confunda con la “post-modernidad”. *Ibid.*, p. IV.

⁴⁸¹ Dussel, 2007, *Op. Cit.*, p. 192.

⁴⁸² A este respecto, Marx diría que la Filosofía del Derecho de Hegel es la forma “más rigurosa y la más rica, es lo uno y lo otro, al mismo tiempo, tanto análisis crítico del Estado moderno y de la realidad con él relacionada” Marx, 2005, p. 60.

⁴⁸³ Dussel, 2007, *Op. Cit.*, p. 151 y ss.

carbón bajo el suelo que otras regiones). Con la Revolución industrial la humanidad se duplica y llega a 6 500 millones hoy. La Revolución es diacrónica; comienza en distintas décadas: en 1750 en Gran Bretaña, pasando por Francia, Holanda, E.U., Alemania, etc., y hasta el siglo XX en América Latina.

Europa producirá, de la historia, una construcción del “objeto dominante” en un tema que debe ser deconstruido para acceder a la realidad global en la que vivimos. La Ilustración fabricó tres “representaciones” que *invisibilizaron* la realidad de la periferia fabricando: a) el “orientalismo”, b) el “occidentalismo” (nacimiento del etnocentrismo), c) una región geográfica: “el sur de Europa”, lugar donde *hubo* cultura “central”. Éstas fabricaciones “invisibilizan” a América Latina. El occidentalismo eurocéntrico es el último horizonte ontológico de toda la filosofía política europeo-norteamericana desde finales del siglo XVIII hasta el XXI.

2.2.6.- El pensamiento político moderno

El “despertar moderno” de Europa se produce desde el oeste de Europa hacia el este y desde el sur más desarrollado hacia el norte. Es ésta una opinión (de Dussel) que contradice todo lo que la historia tradicional de la filosofía nos enseña, y es la tesis de fondo de esta introducción histórica de la política: el comienzo mismo de toda filosofía moderna como tal⁴⁸⁴.

Hemos visto con los anteriores apartados de este capítulo que el proyecto mercantil de conquista de América produjo un nuevo sistema mundial con consecuencias para Europa que nunca se habían presentado en la historia. Por primera vez fue centro del mundo, y ello también implicó una revolución filosófica y en las diferentes escuelas de conocimiento. A continuación se hará una apretada reseña de algunos autores y escuelas clave para la interpretación del pensamiento surgido del proceso colonizador y la revolución industrial posterior.

⁴⁸⁴ Este tema se ha desglosado hoy día con la reciente publicación del texto En Dussel, Enrique; Eduardo Mendieta; y Carmen Bohórquez, eds. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*. México: Siglo XXI – CREFAL, 2009.

2.2.7.- El pensamiento político de la Modernidad temprana

Para el siglo XIV la potencia naviero-comercial de Génova ya había impactado con Portugal el dominio del Atlántico africano, que era el proyecto portugués. En 1441 son 235 cautivos los primeros africanos por los que se pide rescate y los primeros esclavos vendidos en Portugal como tales. La producción de la economía de las mercancías tropicales del Caribe remplazará al negocio del sudeste asiático. Ginés de Sepúlveda será quien intente “justificar filosóficamente la expansión europea”⁴⁸⁵, realizando una *inversión* de la teoría del derecho y la guerra para argumentar la conquista contra un pueblo que nunca había amenazado a los europeos. La justificación de la conquista “es el comienzo explícito de la filosofía moderna”⁴⁸⁶, teniendo ya conciencia de la importancia del Atlántico y del sistema-mundo. La justificación se centra en construir una Totalidad a partir de la razón europea, donde ya había bárbaros pero no “indios”; ahora, desde el europeo, lo bárbaro será “bárbaro-global”, la exterioridad del sistema mundo. De esta manera se hace la justificación dentro del derecho natural y de gentes para emprender la guerra necesaria para que Europa sea el centro.

Bartolomé de las Casas, por su parte, es el primer “anti-discurso filosófico de la Modernidad” siendo “el máximo de conciencia crítica posible”⁴⁸⁷ a nivel del nuevo sistema. En sus textos ya clásicos describe los dolores, las injusticias y las torturas que sufren los africanos apresados y los indios. De las Casas justifica la esclavitud cuando hay una guerra justa, pero en el caso de América no la había. Su argumentación se basa en una “plena responsabilidad por el Otro” criticando la violencia con la que se implanta la nueva dinámica económica. Su estrategia argumentativa es reconocer la “pretención de verdad” en cada una de las culturas lo cual implica considerar los derechos de los otros; no es “tolerancia” sino respeto a la exterioridad, llegando el punto de “reconocer el deber de los indígenas a efectuar una justa guerra” en defensa de sus tradiciones contra los cristianos europeos. Vitoria realizó conclusiones similares a las lascasianas desde el ámbito

⁴⁸⁵ Dussel, 2007, *Op. Cit.*, p. 195.

⁴⁸⁶ *Ibíd.*, p. 195.

⁴⁸⁷ *Ibíd.*, p. 199.

universitario europeo. Pero ambos siguen siendo un discurso localizado epistemológicamente en la Europa.

El indígena quechua Felipe Guamán Poma de Ayala, en cambio, escribió *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1616) donde hace un testimonio, localizado en el pensamiento amerindio, interpelando con los argumentos cristianos a la praxis de dominación no-ética sobre la exterioridad; “Toda la Crónica es un alegato contra los españoles conquistadores en nombre del mismo cristianismo que ellos predicán”⁴⁸⁸, donde se termina proponiendo posibles soluciones del desastre indiano al rey Felipe III de España. Acusa a la Modernidad del proceso de corrupción y destrucción que en América se ha presentado. Estos autores corresponden a la época que Enrique Dussel llama “La Cristiandad Hispano-americana”.

En la época-localización de “Las cristiandades del Norte de Europa” pertenecen los pensadores Jean Bodin, Thomas Hobbes y John Locke⁴⁸⁹, y ellos pertenecen a lo que se llama “Modernidad temprana”.

2.2.8.- El pensamiento político de la Modernidad madura

El “discurso político en la *Modernidad Madura*” iniciará con la Ilustración y se caracterizará por “invisibilizar” la realidad en la periferia del mundo; es el nacimiento del “occidentalismo” con una localización geográfica e histórica que los legitima como “centro”. El Renacimiento italiano es todavía un fenómeno pre-moderno. Las murallas del mundo musulmán se rompen gracias al principado de Moscú extendiéndose por el “Techo del Mundo” y llega por el este al Pacífico en el siglo XVII. El paso decisivo se produce en 1492 cuando Cristóbal Colombo llega a unas islas en la costa occidental del Atlántico. Si solamente se hubiera llegado a Asia por el Atlántico sur-oriental se habría reconectado periféricamente con todo el “sistema antiguo” pero no hubiera surgido la Modernidad y con ella la filosofía moderna europea (cuyo origen se sitúa tradicionalmente en Descartes):

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 211.

⁴⁸⁹ De estos autores no se hará una referencia en este apartado, dado que han sido tratados –excepto Spinoza– en el primer capítulo del presente texto.

Europa no hubiera hecho otra cosa que volverse a conectar con lo mismo. La revolución en la “comprensión del mundo” se produce por el “descubrimiento” de la “cuarta parte” del mundo.

En la modernidad madura ya existe una interpretación burguesa liberal de la esclavitud. Es una interpretación que esgrime los argumentos filosófico-políticos dentro de la “lógica” de Locke; se trata de una aplicación particular de la “lógica de la totalidad” pero con una coherencia tautológica ejemplar. Su argumentación consiste en la exigencia de la conservación de la vida propia y de los demás en el “Estado de naturaleza” donde “cualquier hombre tiene derecho de castigar a quien lo ha ofendido” quedando el culpable desprovisto de derechos.

Hume es un autor de la filosofía moderna cuyo pensamiento fue fundamental para la consolidación de estructuras económicas y la legitimación de ciertos procesos clave. Su cuestión central es la *propiedad* en el lento tránsito del mercantilismo a la industria: poder “a una clase de personas que poseen [propiedad], es fácil para ellas ir ampliando su autoridad hasta hacer que el peso del poder coincida con el de la riqueza”; se trata del Estado en manos de la burguesía. La justicia es habilidad, seguridad, aumento y obligación de cumplir las promesas; fundamento de la moral del mercado que se *deriva* de juicios de hecho (lo ventajoso para la sociedad). Siendo los “medios escasos” y difícil la “satisfacción de las necesidades” en el que sólo la “sociedad es capaz de suplir el egoísmo”: es necesaria una organización que las “leyes de la justicia” puedan producirla. Hume indica que la justicia así entendida parte de un nivel empírico (un “juicio de hecho”). Justificar tales procesos económicos y políticos lo llevan a reflexiones profundas en las áreas de lo cognitivo y lo moral.

Adam Smith es otro de los autores clave –para la re-interpretación que lleva a cabo Dussel. La filosofía política de Smith se teje en torno a una idea neo-estoica en posición optimista ante los efectos “admirables” de la Revolución industrial; una armonía que se realizaba en el mercado a espaldas “no-intencional” de los actores. Postula un mundo perfecto que, por nuestra finitud, no conocemos; ese postulado es real y se manifiesta en la conciencia de un “espectador imparcial” del mercado “ordenado” por la “mano invisible” de Dios. Smith propone una crítica de la razón económica que deriva en una crítica de la

razón política; la economía se independiza así de la política. Pero Smith se las arregla para que el Estado intervenga indirectamente en las estructuras del mercado protegiendo la propiedad y asegurando las condiciones para el aumento de la riqueza nacional: Estado al servicio de la burguesía en el momento del inicio de la Modernidad madura. El Estado debe de estar armado no sólo contra los enemigos externos sino contra el “descontento popular”. La teoría económica de Smith tiene instituciones que siguen vigentes.

Aplicará a la economía política categorías del “estado de naturaleza” y el “estado civil”. Para Smith el total del “precio natural” de la mercancía es igual a salario + renta + ganancia. No se toma como punto de partida la división del trabajo que depende del proceso de producción que transforma en mercancía para satisfacer necesidades del productor, el tema queda para el final y el salario del trabajador se indica como lo “necesario para el propio sustento”.

2.2.9.- La dependencia de la Modernidad Madura. Algunos temas para una historia de la política en América Latina.

El pensamiento filosófico y político latinoamericano ha atravesado tres etapas: a) la crítica a la conquista que es el antidiscurso de la Modernidad que determina a toda la cultura latinoamericana posterior, b) la justificación de la Independencia que constituye una política de emancipación explícita en praxis y teoría, y c) una segunda emancipación iniciada con la Revolución Cubana, continuada con la sandinista y proseguida con la del EZLN. La obra se pretende situar como expresión teórica que intenta justificar la segunda Emancipación o la liberación en curso de nuestro continente.

Enrique Dussel ubica tres “estructuras simbólicas”⁴⁹⁰ de la conciencia mítica del latinoamericano: 1) un ciclo de dependencia colonial del “campo” frente a la oligarquía terrateniente; 2) un ciclo neocolonial de dependencia “anglo-americana” del obrero frente a la oligarquía nacional; 3) un ciclo de lucha “nacional y popular” contra el imperialismo. En estos tres ciclos se encuentran las diferentes narraciones e historias de una política de despojo y explotación al oprimido en toda la periferia alrededor del mundo. Sobre el tercer

⁴⁹⁰Dussel, 1979, p.43.

ciclo, propio de la liberación actual, Enrique Dussel piensa que el proceso liberador surge del pueblo pero no siempre regresa a él, porque “nosotros no nos hemos levantado en armas para que un tal Carranza o un tal Villa lleguen a ser presidentes de la República; nosotros hemos peleado por *la defensa de los sagrados derechos del pueblo*”⁴⁹¹.

2.3.- Explicación teórica

2.3.1.- Óntico.

“Las clases oprimidas o populares de las naciones dependientes son las que guardan en su cultura propia la máxima exterioridad del sistema actual mundial; ellas pueden presentar una alternativa real y nueva a la humanidad futura, dada su metafísica alteridad”⁴⁹², con estas palabras iniciamos la exposición teórica de los conceptos sobre política que ofrece el autor en cuestión. Pueblo será una de las categorías fundamentales que Dussel viene pensando desde hace más de cuatro décadas, como fundamento para el despliegue conceptual en la arquitectónica y la crítica.

La ontología política latinoamericana, ahora ya en un nivel concreto después de comprender su visión sobre la Historia, la formula Dussel de la siguiente manera: la Totalidad del sistema político de nuestras naciones latinoamericanas, así como de América Latina como Totalidad, han sido diseñadas por y desde el “yo” europeo, y del centro en general. Se trata ya no sólo de la constitución del sistema mundial económico como Totalidad, sino de su referente en el sistema político neocolonial –hoy en crisis aún pero vigente–; el poder político, o Estado, es una “voluntad de dominio” cuyo origen se encuentra en las guerras por la emancipación de España que concluyen en la constitución neocolonial de Estados dependientes (desde mediados del siglo XIX). Lo que pretende la ontología latinoamericana en la esfera de lo político es “criticar la Totalidad misma del Estado europeo moderno, capitalista, imperial y en esto Hegel se muestra como su mejor

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.47. La cita intermedia la extrae de la obra “Los de Abajo” de Mariano Azuela.

⁴⁹² Dussel., 1977, *Op. Cit.*, p. 92.

resultado ontológico”⁴⁹³. Se refiere a Hegel como la cumbre del pensamiento político moderno que totaliza la Idea de Estado, que es exportada a las naciones dependientes del sistema mundo como única posibilidad, aunque con consecuencias sumamente diversas dada nuestra ontología, historia propia y localización epistemológica. Sobre el pensamiento político del centro, como expresión cabal de la totalidad dominadora del Estado fundado en el ethos eurocéntrico, expresa Dussel: “Para nosotros, lo que tiene importancia es que dicho Estado, el exportado por Europa a las neocolonias o Estados ‘ independientes periféricos’ es el Estado liberal que defiende la propiedad”⁴⁹⁴.

2.3.2.- Historia de la filosofía de la liberación

La filosofía de la liberación nace en Argentina en 1970, pero sus orígenes están en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1522) de Bartolomé de las Casas, donde se critica el asesinato del indio y su reducción a la servidumbre, la dominación de la mujer y la conquista pedagógica sobre el niño. Fue en el último cuarto del siglo XVIII que Washington, Bolívar y San Martín inician el comienzo de la emancipación colonial mercantilista, pero no muy tarde (de 1850 hasta el siglo XX) inicia una segunda etapa de dominación colonial que se da cuando “las élites coloniales fueron sistemáticamente llevadas al centro”⁴⁹⁵ para “reeducarlos” y que copiasen la filosofía metropolitana; “El pasado no resistió el embate del pensamiento imperial metropolitano moderno, al menos en sus grupos más progresistas, modernizadores, desarrollistas”⁴⁹⁶. La educación y el pensamiento del centro, que diseñó la constitución de nuestros Estados, fue lo que hizo que algunos de los libertadores fuesen convertidos en “filósofos coloniales sin historia” que repetirán la visión del centro, ajena a ellos y sus discípulos. Esta breve reseña, la explica Dussel en los primeros apartados de la Filosofía de la Liberación. El énfasis que se pone a la cuestión del Estado la hace el que presenta esta tesis.

⁴⁹³ Dussel., 1979, *Op. Cit.*, p. 54.

⁴⁹⁴ Dussel, 1979, *Op. Cit.*, p. 58. Dussel recuerda aquí lo curioso de que Hegel, en la expresión de su pensamiento político, haya sembrado las bases para la crítica que con posteridad realizará Marx en un sentido completamente contrario.

⁴⁹⁵ Dussel, 1977, *Op. Cit.*, p. 23.

⁴⁹⁶ *Ibíd.*, p.24.

Tras las Segunda Guerra Mundial, continúa diciendo Dussel, Estados Unidos se convirtió en la nueva hegemonía mundial (aún para Europa y sus colonias), y la periferia será dependiente de la nueva dinámica del capitalismo mundial pero en su tercera fase de revolución industrial (no “mecanista” como la primera; ni financiera monopolista como la segunda; sino de “gestión internacional de las trasnacionales que estructura por dentro sus neocolonias”⁴⁹⁷). Ahora el imperialismo necesita no perder mercados, y lo que nunca antes: un imperialismo ideológico que construye deseos y necesidades. Lo que debe de tratar el pensamiento crítico y liberador es sentar las bases para la emancipación del último y más avanzado grado de capitalismo, es decir, “una formulación metafísica –que no es ontología– exigida por la praxis revolucionaria”⁴⁹⁸. Las cuatro décadas que el texto tiene, pensamos nosotros, hacen que sea necesario revisar la dinámica del capitalismo en su fase actual para, solamente desde aquí, pensar las bases de la praxis revolucionaria.

2.3.3.- La Fenomenología opresora/liberadora

Dussel centró, desde un inicio, las bases de su teoría de la liberación en postulados fenomenológicos. La fenomenología, dice, se ocupa de lo que aparece y cómo desde el horizonte del mundo –Totalidad–, mientras que la “epifanía” es la revelación del otro excluido: “el comienzo de la liberación real”⁴⁹⁹. Brevemente desarrollaremos las categorías fundamentales para el análisis fenomenológico del discurso opresor, y la construcción de las categorías necesarias para pensar filosóficamente la liberación: proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación y liberación⁵⁰⁰.

Si pensamos no en términos griegos la relación hombre/naturaleza, es decir, no desde el dominador sino privilegiando la *espacialidad* (que no es otra cosa que la *proximidad-lejanía*) y lo político (en la relación dominador/dominado) “se puede comenzar por aquello que se encuentra más allá del mundo de la ontología”⁵⁰¹, del ser. **Proximidad** será entonces nuestra primera categoría: aproximarse a alguien en fraternidad es

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁰⁰ Las categorías que aquí se reseñan apretadamente son una síntesis del pensamiento contenido, en su mayoría, en el texto *Filosofía de la Liberación*.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 29.

“aproximarse hacia la arqueología misma del discurso metafísico, filosófico, histórico, político”⁵⁰². El origen, por ser mamíferos, está en el útero materno; en el mamar está la proximidad que alimenta, calienta y protege. Inmediatez que se vive como relación cultura-pueblo que acobia a los recién nacidos en “los signos de su historia”: “Antes que el mundo, ya estaba la proximidad (...) y anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil”⁵⁰³. La relación humana “cara-a-cara”, que será la política, inicia en la “proximidad feliz”, pero tiene la capacidad equívoca y pronta de volverse totalizadora.

Totalidad será la siguiente categoría. Si la proximidad es el origen de la lejanía y el comienzo de la proxemia (el acercarse a las cosas), una totalidad los comprende orgánicamente. El mundo es una totalidad de cosas con sentido que se va desplegando lentamente desde el momento de nuestro alumbramiento; “el mundo es la totalidad fundamental; la totalidad de totalidades (...) el sistema de todos los sistemas que tienen al hombre como su fundamento”⁵⁰⁴ y el “cosmos” es, entonces, la totalidad de lo conocido, o no. El mundo cotidiano es “una totalidad en el tiempo y el espacio”, y la filosofía de la liberación, frente a la filosofía europea, pondrá su atención sobre la historia y el desarrollo del actual sistema-mundo con el afán de detectar el origen, la arqueología, de nuestra dependencia y el sufrimiento que han vivido nuestros pueblos en “la” Totalidad. “El fundamento del mundo es el proyecto como futuro, no olvidando que ha quedado como pasado o facticidad implantado desde una espacialidad condicionante del mismo fundamento”⁵⁰⁵, fundamento que es la misma cosa que identidad pues “el origen de la diferencia de los entes es la determinación del ser del sistema del mundo”⁵⁰⁶. Para conocer a cabalidad la identidad de los entes en el mundo se le debe encontrar la espacialidad que ocupan en la totalidad del sistema de sentidos, y el sentido se refiere a “la realidad del ente como cosa (...) referencia del ente a todos los entes del mundo”⁵⁰⁷ en tanto su utilidad y su mediación.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 30.

⁵⁰³ *Ibid.*, p.32.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p.38.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.40.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 49.

Para la comprensión e interpretación del mundo se debe de tomar como referencia inevitable la totalidad, y ella está en todo acto y es a priori a toda comprensión pues es necesaria para constituir sentido, pero “no es ante lo que debe guardarse silencio (...) sólo se puede hablar de una comprensión pasada, lo que se ha tornado ente (...) pero no la actual, la nuestra”⁵⁰⁸. La totalidad del mundo no es nunca un hecho, sino un proceso que siempre está en construcción y permanente desplazamiento, histórica y espacialmente, mediante un proceso dialéctico cuya movilidad está continuamente traspasando límites.

Si los entes y objetos de la totalidad del mundo son posibilidades de nuestra existencia, medios para el fin, “las **mediaciones** no son otra cosa que aquello que empuñamos para alcanzar el objetivo final de la acción”⁵⁰⁹ y posibilitan “acercarse a la inmediatez” pues la lejanía es cercanía con las cosas; proxemia. En la historia del desarrollo humano las cosas tomaron forma de mediaciones para la mano del hombre, artefactos que fueron útiles; de “pura tierra” a agricultura, la caverna se convirtió en la casa. La mera cosa, por la esencia de la “poiesis” del trabajo, fue cobrando sentido y valor. Las cosas, fenómenos ahí, se tornan mediación cuando sirven para alguna posibilidad, es así como el modo cotidiano de enfrentarse al mundo se opone al crítico. El primero no se sorprende de los objetos porque los ha visto ahí desde su venida al mundo, pero nuestra vida “es una ingenuidad acrítica de sumas consecuencias”⁵¹⁰ donde el hombre moderno es crítico con el “salvaje”, pero no con su cultura, consecuencias del poder político, el dominio, sus ejércitos y, en general, la justicia de los productos del *ethos* moderno.

Todo lo perceptible puede, o no, ser “estimado en su valor” aunque no son lo mismo. “El sentido y el valor se tienen porque dicen referencia al mundo, al sistema, a la totalidad de referencias”⁵¹¹ siempre que estén integrados a un proceso humano. Cuando el hombre “obra” sobre cosas (realidades autónomas) o entes (“cosa abstracta en cuanto incorporada al mundo como mediación”⁵¹²) lo hace por un proyecto con infinitas posibilidades: a ello, desde los clásicos, se le denomina “libertad”: “no consiste en poder determinar absolutamente las mediaciones desde una indeterminación absoluta (...) el

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p.43.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p.44.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p.48.

⁵¹¹ *Ibid.*, p.51.

⁵¹² *Ibid.*, p.53.

hombre es libre y al mismo tiempo históricamente determinado”⁵¹³. La mediación es posibilidad para una libertad.

Exterioridad es el siguiente concepto clave para la fenomenología de la liberación, pues es en este punto donde se comienza un nuevo discurso desde la “periferia” y los oprimidos. El “rostro del humano” es un ente sui generis que, en la lejanía –ente parte del sistema–, recuerda la proximidad que surge cuando el otro “*se revela*” como libertad que interpela, que provoca, que se muestra “libre e incondicionado” por el propio sistema. Más allá del ser, fundamento de todo sistema, “hay todavía realidad”⁵¹⁴. El “otro” hombre se encuentra en ella, y cobra “realidad práctica” en la negatividad (“falta de un-no-ente”) el *no-lugar* en un sistema injusto, en nuestro actual sistema. La exterioridad⁵¹⁵ en el sistema de la Totalidad política es “lo que no tiene lugar ni ser”⁵¹⁶, aunque el Otro tenga su propia positividad transontológica; “su realidad más allá del horizonte del orden”⁵¹⁷, es el momento analéctico: la rebelión. El “estado de rebelión” lo define E. Dussel cuando afirma que “todo aparece fenoménicamente (...) la *hiperpotentia* [“que recuerda a la *potestas* quién es la última instancia del poder”⁵¹⁸] como “estado de rebelión” (más allá del “estado de derecho” y del “estado de excepción”). Contra el liberalismo que fetichiza el “estado de derecho” (por sobre la vida de los excluidos)”⁵¹⁹. Dar “estructuralmente” un lugar al excluido es cambiar radicalmente el sistema; no será una reforma que incluya en el mismo sistema a lo que antes no tenía lugar. Debe de ser una transformación del mismo.

La lógica de la totalidad, de la alienación y cosificación de la alteridad “establece su discurso desde la identidad o fundamento hacia la diferencia”⁵²⁰. La lógica de la exterioridad o de la alteridad “establece su discurso desde el abismo de la libertad del otro”⁵²¹. Cada nuevo ser establece un mundo y proyecto propio, “será libre”, y con ello lo

⁵¹³ *Ibid.*, pp.54-55.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p.57.

⁵¹⁵ Enrique Dussel señala que “la metáfora espacial de la exterioridad es válida para todos los niveles de la práctica (...) (pero) En cada ámbito adquiere las categorías científicas respectivas “pues hasta ahora es pre-científico, pero no anti-científica”. Dussel, 1979, *Op. Cit.*, p. 78.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ Dussel, 2006, *Op. Cit.*, p. 98.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

⁵²⁰ Dussel, *Op. Cit.*, p. 58.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 58.

constituye desde su origen como distinto. “El otro” es alteridad de todo sistema posible; “el ser es y el no-ser es todavía o puede ser el Otro”⁵²² es la frase contra Parménides que podría revolucionar la filosofía que niega a la diferencia. El “Otro” irrumpe en lo extremadamente distinto, en lo no habitual, el “Otro” conmueve los pilares mismos del sistema que lo explora”⁵²³, el pobre *provoca a la justicia*. La experiencia de la proximidad se juega en la “exterioridad de la historia popular”, no en un plano meramente de la biografía individual. Los sistemas nuevos surgen como resultado de una “revolución subversiva” de lo que hoy es la “nada” como exterioridad despreciada; es “semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinta”.

La “nada” para Dussel, como la “plena nada” de Marx, es el “Otro” y el “trabajador no-capital”⁵²⁴. Es libre y real; libre respecto al “centro de mi mundo” y porque pueden “decir lo imposible, lo inesperado, lo inédito en mi mundo, en el sistema”⁵²⁵.

La razón, como capacidad descubridora contemplativa y constructora, jamás, desde sí misma, podrá “escrutar” la alteridad, es decir, la resistencia de la realidad del Otro. El Otro no puede ser conocido con los procedimientos que se utilizan para conocer a los *objetos*. Al Otro se le revela desde “la fe” que es “aceptar la palabra del otro porque él la revela sin otro motivo que porqué la pronuncia”⁵²⁶, sin más criterios ni evidencias. “Revelar es exponerse al traumatismo”⁵²⁷ y la metafísica de la liberación “es el saber pensar el mundo desde la exterioridad *alternativa* del otro”⁵²⁸.

En el concepto **Alienación** la filosofía de la liberación muestra su “fisionomía”. Después de mostrar que la historia del pensamiento ontológico se ha centrado en “lo mismo” (el “ser afirmativo”), el pensamiento con pretensión de liberación se centrará en la dominación de las cosas, entes y la injusticia: “al que le ha tocado por designio de los dioses dominar no encontrará en sí mismo la culpa de la dominación”⁵²⁹. De esta manera,

⁵²² *Ibid.*, p. 59.

⁵²³ *Ibidem*.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 61.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁵²⁷ *Ibidem*.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 67.

desde la ética, “el mal no es sino ignorancia de que las cosas (...) si fuéramos uno como el ser y el fundamento en su identidad no habría pluralidad ni mal”⁵³⁰. Puesto que la ontología ha señalado al “otro”, la diferencia, como peligro y amenaza para la unidad de ser, de lo “mismo” y el sistema; la totalidad.

La exterioridad se constituye cuando no se es “uno más entre los demás”, cuando no se cumple la “incorporación indistinta intrasistémica”⁵³¹. Antes de que el otro irrumpa o provoque, el “héroe” –del centro/totalidad– se lanza sobre el enemigo y lo aniquila, lo mata, lo asesina justificado, legitimando y dando certeza por la ontología dominadora. Es así como se han conquistado y dominado política-económica y culturalmente a las colonias y periferias en el mundo⁵³². Al otro no se le ha respetado, en toda la historia moderna, en su alteridad y se le ha incluido a la “totalidad ajena”, totalizando la exterioridad y alienando a todo otro, *colocando el trabajo del otro al servicio del dominador*. El otro, en la ontología clásica, es “peligro” y “enemigo”, su rostro se manipula y constituye como instrumento que, como cosa y ya no ente, no interpela. Solo un “enemigo”, exteriorizado, se le puede matar, degradar en su dignidad de persona y cosificarlo.

La dominación se vuelve en represión cuando el oprimido tiende a liberarse de la presión que sufre: “La represión es la cara descubierta de la dominación”, donde la guerra es la realización última y su “estado puro”. El ethos del dominador consiste en la “mistificación, como costumbres o virtudes imperantes, de lo que fueran vicios en el tiempo de su opresión (...) Nace así [en el oprimido] el resentimiento como introyección autorepresiva de la potencia”⁵³³ viviéndose como pasividad resignada, obediencia, disciplina, fidelidad. El “odio” que anida en el ethos del dominador es el que “mantiene unidas a las partes estructuradas del todo totalizado”⁵³⁴. *La prudentia* y la justicia conforman la razón del obrar “legal” insensible a toda miseria ajena. La legalidad, kantiana

⁵³⁰ *Ibidem*.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 68 .

⁵³² El inicio de la justificación filosófica sobre la guerra en las colonias por Ginés de Sepúlveda en su derecho de gentes y guerra es un claro ejemplo.

⁵³³ *Ibid.*, p. 73.

⁵³⁴ *Ibid.*, p.74.

por ejemplo, son “éticas encubridoras de su propio mundo y sistema”⁵³⁵, colonialistas e imperialistas para Dussel.

En la Liberación está el momento esencial del “pasaje de la ontología a lo transontológico, al que se sitúa más allá del ser, en la realidad, en el Otro”, la metafísica de la liberación, que es una *epifanía* que revela al otro por su rostro: “la ontología [fenomenología] deja lugar a la metafísica (...) la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica total a lo establecido”⁵³⁶.

A diferencia de la conciencia moral, funcional a los principios vigentes del sistema, la conciencia ética es la “capacidad de escuchar la voz del otro”, y sólo los humanos que la tienen pueden poner “en cuestión a partir del criterio absoluto: el otro como otro en la justicia”. Para escuchar la voz del otro se tiene que descubrir el fetichismo del sistema y respetar al otro en cuanto Otro. El que oye el sufrimiento del Otro es descentrado de su propio mundo y “nos erige hacernos cargo de su dolor”⁵³⁷, hacernos responsables por el que se encuentra en la exterioridad del sistema “es anterioridad metafísica del orden nuevo realmente futuro”⁵³⁸, en la opinión del autor. El responsable será perseguido por su propio sistema, pone en juego su vida por poseer amor al nuevo orden puesto que “el comienzo de todo orden nuevo florece como corrupción o destrucción del orden antiguo”⁵³⁹.

La liberación es “anárjica” (más allá del principio) y no anárquica (que “no afirma un modelo posible como supuesto del proceso destructivo”⁵⁴⁰) dado que el otro está más allá del sistema. La liberación tiene dos momentos: “negación de la negación en el sistema” que internamente afirma el fundamento y, el segundo es la praxis de liberación que “traspasa” el horizonte y construye un nuevo orden; “es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura inédita, al mismo tiempo que de las funciones y entes que lo componen. Es la tarea realizadora por excelencia, creadora, inventora, innovadora”⁵⁴¹. El

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁵³⁸ *Ibidem*.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 80

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 82.

ethos del liberador debe tener capacidad para innovar, ser responsable y tener esperanza en el futuro.

La nueva Totalidad producida desde el horizonte analéctico “es el mutuo enriquecimiento de la Totalidad vigente desde la Exterioridad (...) la actualización de lo imposible para la Totalidad vigente (...) Si América Latina será aniquilada como cultura, nada aportará en el Todo unívoco de una cultura universal”⁵⁴².

2.4.- Política de la Liberación

El pensamiento de Enrique Dussel fue caminando de lo filosófico, pedagógico, erótico, ético, histórico y, en el momento en que tuve oportunidad de conocerlo, a lo político⁵⁴³. El hecho de que en los últimos años se haya dedicado a desplegar un importante pensamiento “arquitectónico” y crítico es la razón por la cual fue seleccionado para alimentar teóricamente la presente tesis, de entre los muchos otros autores y pensamientos posibles sobre política-crítica y alteridad en la opresión. Este apartado expondrá su pensamiento propiamente político.

Para E. Dussel la política es toda relación cara-a-cara que nace con la proxemia y privilegia la relación “hermano-hermano” en proximidad, y como ejercicio del poder del “sistema” –del orden establecido–, es dominadora para el latinoamericano y el Otro⁵⁴⁴. Incluye “toda acción humana social práctica que no sea erótica, pedagógica o antifetichista estrictamente (...) Es la relación práctica en la producción”⁵⁴⁵. Y, con mayor atención para el interés que aquí se pretende desarrollar, explica que su espacio de acción se da en una

⁵⁴² *Ibid.*, p. 122.

⁵⁴³ Y afirma que una vez terminado ese estadio, uno deberá pasar a lo económico, entre otros.

⁵⁴⁴ Esta es una pequeña síntesis sobre lo dicho en Filosofía ética Latinoamericana IV y Filosofía de la liberación respecto al tema de política como campo.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 88.

“formación social histórica institucionalmente estructurada, bajo el poder de un Estado; “una totalidad funcional”⁵⁴⁶.

La política tiene su espacio en el campo de lo político –lo dice desde una teoría sociológica de sistemas complejos (campos, sistemas y subsistemas en un vínculo interrelacionado con un todo sin últimas instancias como sistema complejo)–, donde lo político es un espacio de cooperación y de conflicto limitado difusa y únicamente por “lo posible de lo imposible”⁵⁴⁷ –siguiendo a Luhmann– donde lo imposible es ya “otra práctica” fuera del campo o sub-esfera política. La política, dice en el §1 de sus *20 Tesis de Política*, se corrompe cuando un ciudadano o miembro del gobierno cree ser él o ella la sede del poder político, puesto que todo ejercicio del poder tiene como referencia última el poder de la comunidad política en su totalidad. Lo político es sinónimo de público, y lo político en lo no-público es “corrupción”.

La categoría de *consenso* es fundamental en la teoría y dedica varios apartados⁵⁴⁸ a explicitar la forma en que se debe de practicar adecuadamente (siguiendo los postulados de gran parte de la tradición política moderna donde debe haber una participación simétrica utilizando la razón práctico-discursiva en ausencia necesaria de la violencia) para el buen funcionamiento de las siguientes categorías. *Consenso* es el bastión clave de la teoría dusseliana para justificar la posibilidad de la realización del “*ejercicio delegado del poder*”: “el poder obediencial”. El consenso se da en el pueblo, y “pueblo” es también una categoría “ambigua” (por su complejidad) como muchas veces Dussel mismo reconoce, pero *fundamental*⁵⁴⁹ puesto que el objeto de la política debe *producir, reproducir y aumentar el nivel de vida* de éste. Pueblo tiene dos momentos: a) en el orden político vigente como “comunidad política” (la arquitectónica), y b) en la transformación crítica de lo político como “pueblo” mismo (crítica)⁵⁵⁰.

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ Dussel, Enrique; “*20 tesis de política*”, México, ed. Siglo XXI, 2006, p. 17.

⁵⁴⁸ Véanse los párrafos 2.2, 6.2 y 8.14 de las *20 tesis*.

⁵⁴⁹ “Y bien, pueblo es la categoría estrictamente política (ya que no es propiamente sociológica ni económica) Dussel, 2006, *Op. Cit.*, p. 90.

⁵⁵⁰ La visión que tiene de pueblo en la arquitectura no se trabajará debido a que su publicación es muy reciente, y la que tendrá en la “Crítica” aún no se escribe. De cualquier manera debo de decir que, de la manera en que lo expone en las 20 Tesis de Política, si los dos momentos coexisten y son fundamentalmente

El consenso ciudadano es poder *en sí* (§Tesis III). Sólo con la división del trabajo social-político y la institución de éste se da *potestas*, marcando con esta escisión la posibilidad real de la corrupción política. La adecuada institucionalización del poder debe mediar el defecto y el exceso: “El que ejerce el poder lo hace por otro, como mediación y para el otro”⁵⁵¹. La representación es necesaria pero “ambigua” y esto cataliza, aún más, la posibilidad de fetichización de la institución avanzando hacia la represión y dominación.

El poder *obediencial* es el concepto que Dussel utiliza para nombrar el buen ejercicio del poder en la comunidad política. Pueblo es y será siempre –en un sistema que no pretenda totalizar ni oprimir al Otro– el referente último del poder institucionalizado en la comunidad política propia la organización de las sociedades conocidas hasta hoy. Por tanto la *fetichización del poder* (§Tesis V) se presenta cuando la potestas se desarticula de la voluntad general de la comunidad política el poder, funciona “desde arriba” y “sobre el pueblo”⁵⁵²; se *fetichiza* (como Marx explicó pero en términos económicos) y es *dominador*. La subjetividad del representante externa su pulsión sádica –en términos freudianos–, se pierde la obediencia al pueblo y los tipos de dominación de Weber, según Dussel, pierden verificabilidad. La comunidad política en su conjunto se corrompe cuando el poder político se fetichiza.

Con esto vemos que Dussel construye una concepción de poder distinta a las clásicas en teoría política, y lo hace desde una crítica a la modernidad⁵⁵³. La concepción de poder clásica (la capacidad que tiene “a” para que “b” responda a sus intereses) la comprende como dominación en el sistema político, lo renombra como poder *fetichizado* “que domina a los pueblos como si fueran sus patrones”. Es un poder clásico y moderno. Para la política de la liberación tuvo que surgir el poder como “voluntad-de-vivir”: poder positivo “como la fuerza, que da instituciones a favor de la comunidad política (...) (cumpliendo) ese carácter obediencial”⁵⁵⁴. Dussel tiene conciencia, retomando textos sobre

diferentes, me parece un error expositivo y teórico definir “comunidad política” en referencia a “pueblo” como tras la lectura del texto parece indicar. Cfr. párrafos 1.14, 3.15 *20 tesis...*

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 44.

⁵⁵³ “la modernidad (que comenzó) hace 500 años (...) fue el comienzo de un nuevo tipo de civilización (...) (que) responde a un desprecio absoluto de la vida en general” pp. 133. *20 tesis...*

⁵⁵⁴ Dussel, 2006, *Op. Cit.*, p. 37.

el zapatismo, que “replantear” el problema del poder obliga a crear una nueva *cultura política* naciendo de “una nueva política”⁵⁵⁵.

Así, la concepción académica de poder obedencial nos lleva a otra forma de entender el ejercicio del poder: el *mandar obedeciendo*. La acción política debe ser estratégica, lo cual no es unanimidad puesto que en el mejor de los casos es “hegemónica”; el consenso se puede alcanzar pero nunca de manera perfecta. La acción hegemónica es “el ejercicio delegado pleno del poder (potestas), que cuenta con el consenso, la fraternidad y el fundamento del poder del pueblo”⁵⁵⁶, y en palabras de Gramsci “si la clase dominante ha perdido el consenso, no es más dirigente, es únicamente dominante”. Solo la acción hegemónica permite que aparezca fenoméricamente la esencia del poder político. La dominación como acción política manifiesta la crisis del “bloque histórico”, donde la represión antipopular es un signo de pérdida de poder de la institución opresora.

La política (§Tesis VI) consiste en tres niveles arquitectónicos. El primero es el nivel de las acciones estratégicas; el segundo es el nivel de las instituciones “que constituyen un orden político”⁵⁵⁷, y el tercero es el nivel de los principios normativos implícitos.

El nivel de las acciones políticas estratégicas consiste en el saber –o el “arte”– de aprovechar todas las acciones que son siempre contingentes, inciertas cuyos resultados son imprevisibles. Por ello es necesario conducir las en base a una lógica eficaz y posible: lo *estratégico*. Exige prudencia o *frónesis* –que es propia de la tradición política de occidente, pero que ella la retoma de los chinos, árabes, y en general las culturas circundantes del hoy territorio de la comunidad europea⁵⁵⁸– para poder arribar a los objetivos propuestos desde el potencial estratégico de los hechos. Como aquí se pretende establecer una política no-dominadora, ella debe de tener como referente el consenso de las voluntades. Cada sector social –el pueblo– tiene reivindicaciones particulares pero no pueden permanecer “incomunicados”; se tienen que establecer necesidades “hegemónicas” que engloben las

⁵⁵⁵Dussel, 2007, *Op. Cit.*, p. 503.

⁵⁵⁶ como diría Hannah Arendt “el poder surge entre los seres humanos cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”. Dussel, 2006, p. 52.

⁵⁵⁷Dussel, 2006, *Op. Cit.*, p. 48.

⁵⁵⁸ Cfr. Dussel, 2007, *Op. Cit.*

más urgentes de muchas de ellas. Es así, según Dussel, como opera la movilización de la potencia. Es un “*bloque*” inestable, histórico, coyuntural y eventual; un “bloque histórico en el poder” de la potestas.

La sistematización de las acciones “coagulan” en *instituciones* (§Tesis VII y s.s.) y son condición de acciones futuras; son necesarias pero siempre llega el momento en que deben de ser transformadas puesto que todas tienen un nacimiento, un equilibrio y una crisis cuando “el dolor” que producen es mayor que la satisfacción, es entonces que ha llegado el momento de su transformación. El nivel de las instituciones contiene 3 esferas: *material, formal y de factibilidad*.

La esfera material es referente a la reproducción y el aumento del contenido de las acciones e instituciones políticas. La política tiene que ver esencialmente con lo social en tanto que aquella debe de satisfacer las reivindicaciones sociales, resolverlas o caerá en crisis. El campo económico, o *material*, de la política debe de encontrar un equilibrio entre el “Estado mínimo” –cuyo referente es el “anarquista de derecha” Robert Nozick– y la plena planificación, debe de conducir al bien material común del sistema social. La política, en su cruce con el campo ecológico⁵⁵⁹, debe tomar su responsabilidad “esencial y de origen” para asegurar que sea posible la permanencia de la vida en la Tierra –si no lo logramos, quizá sea lo mejor al demostrar que no somos socialmente capaces de garantizar la vida para nosotros y nuestros descendientes. El campo cultural no se debe descuidar tampoco pues es ahí donde se da la identidad cultural de los pueblos.

La economía política juega un papel fundamental en el mantenimiento de la Totalidad; el deseo burgués de “estar-en-la-riqueza” se convierte en “necesidad” cuando se le da un valor intrasistémicamente. No es la necesidad lo determinante, sino la producción social de un plusvalor que determina el modo de satisfacer la necesidad como lo estructurante del sistema: “la codicia es el deseo, pero deseo apasionado, desordenadamente

⁵⁵⁹ Que se incluya como uno de los presupuestos y principios fundamentales para el campo material de la política a lo ecológico no es casual. Los críticos, como ahora ya lo hacen sus promotores, del sistema capitalista deben de tener siempre claro que el nivel de destrucción ecológica a nivel mundial ha llegado a grados insostenibles para la dinámica del sistema mismo, ya no es sustentable económicamente. Los críticos, además, debemos estar conscientes que no sólo no es sustentable económicamente, sino que es la causa de los más grandes desequilibrios sociales y culturales a las comunidades marginadas de todo el planeta.

libidinal, tensión presurosa por la obtención desmesurada de riqueza”⁵⁶⁰ y la codicia es “una sobredeterminación histórica correlativa al deseo sádico masoquista de consumo y destrucción”⁵⁶¹. La increíble e insensata acumulación en el intercambio entre centro-periferia es “el hecho ético-político contra el cual se eleva toda esta ética de liberación latinoamericana”⁵⁶².

Las instituciones de las esferas de la legitimidad democrática y de la factibilidad (§Tesis VIII) incluye el presupuesto de gobernabilidad, y los principios de igualdad y libertad. Se llama esfera “formal” porque se trata de procedimientos a emplearse de manera tal que las acciones sean legítimas. Lo válido en ética se subsume en política como “legítimo”, que es propio de la razón práctica discursiva en donde todos deben participar *simétricamente* sin violencia para formar consenso. En 5 mil años, según los estudios históricos de Dussel, se han desarrollado las instituciones que median entre los gobernados –siempre muchos– y gobernantes –infinitamente pocos– que toman decisiones hasta surgir los *sistemas institucionales de legitimación*; de todos los sistemas de gobierno sólo la democracia es factible para alcanzar legitimidad, aunque sea un sistema perpetuamente inacabado.

La democracia es procedimental y normativa pues, dadas sus condiciones necesarias, es necesaria una obligación subjetiva del ciudadano hacia la ley; la potestas obediencial cumple la ley también y necesariamente a la comunidad. La legitimidad tiene su momento central en “el sistema de derecho”. Cuando la *potentia* se da *potestas* “se pone a sí mismo” como poder –para sí– constituyente capaz de dictar leyes, desde un poder legislativo, promulgando y actualizando el sistema de derecho para todos.

Las instituciones de factibilidad –la tercera esfera del nivel dos– hacen posible cumplir los fines asignados. Ejemplo de este tipo de instituciones encontramos las que se encargan de la recaudación de impuestos o, en la sociedad civil, las micro instituciones como las escuelas. Factibilidad es una de las determinaciones del poder en cuanto tal, si no existiesen tales, no se tendría poder para hacer gobernable el sistema político y social.

⁵⁶⁰ Dussel, 1979, *Op. Cit.*, p. 84.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 89.

La gobernabilidad es “una virtud del sistema”, pero cuando se fetichiza “tampoco hay vida política estable en el largo plazo”⁵⁶³. La opinión pública juega un papel insustituible que “penetra la totalidad del cuerpo político siendo el momento hermenéutico”. La política como “espectáculo” es la corrupción de la información –ahora tan importante de regular en las sociedades modernas–: “el poder del dinero fetichizado invierte el servicio del poder a dominación” [§Tesis VIII].

La Tesis IX habla sobre la relación tan polémica y discutible en las diferentes posturas académicas y políticas– entre ética, o los principios normativos políticos implícitos, y la política. La relación entre ética y política no es, para Dussel, como hasta ahora se ha planteado (hasta en posturas como las de Kant, K.O. Apel, Habermas, etc.). La ética “no tiene un campo propio” sino que se ejerce en los campos y subsistemas de manera subsumida, incorporando en la acción de cada campo los principios éticos. En el caso de la política se subsumen los principios políticos implícitos a la normatividad política, que opera para la mayoría de los políticos de manera implícita. Es necesario hacerlos explícitos para tener conciencia de ellos y que los políticos por vocación puedan actuar también en base a ellos. Esencialmente son tres principios: materiales, formales y de factibilidad, los cuales no tienen últimas instancias puesto que se determinan mutuamente. A diferencia de la conciencia moral, funcional a los principios vigentes del sistema, la conciencia ética es la “capacidad de escuchar la voz del otro”. Para escuchar la voz del otro se tiene que descubrir el fetichismo del sistema y respetar al otro en cuanto Otro.

Todo sistema político tiene un proyecto que éticamente puede ser “perverso” o “justo”; se convierte en lo primero cuando se niega, en las mediaciones que lo van construyendo, al Otro. Es lo segundo cuando instaura el “horizonte de comprensión de un nuevo orden futuro en el que el otro político, la nación dependiente, la clase o persona oprimida, es un momento libre en la solidaridad de la nueva Totalidad política adveniente”⁵⁶⁴.

La filosofía política clásica siempre ha supuesto los principios materiales. Para que la vida *sea posible* es necesario celebrar un pacto de “estado civil”. El principio ético

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 95.

material implica que el contenido de toda la política tenga por finalidad reproducir la vida como última instancia; toda acción o institución política es una mediación para generar vida cualitativamente mejor. Debemos operar siempre, piensa Dussel, para que toda norma de las acciones o instituciones tengan por propósito *la producción, mantenimiento y aumento* de la vida de toda la comunidad política con responsabilidad a largo plazo. La satisfacción de las necesidades probará como hecho empírico el logro de la pretensión de justicia del gobernante.

Los principios normativos políticos formal-democrático y de factibilidad (§Tesis X) son cinco: 1) de orden ontológico, 2) éticos, 3) principios políticos implícitos, 4) postulados políticos y 5) utopías y paradigmas.

La democracia es una institucionalización que permite ejecutar acciones *legítimas* del ejercicio delegado del poder, es decir, que sean aceptadas por toda la comunidad política; que contengan un consenso. Su principio normativo, o de validez, consiste en la subsunción de la ética en el campo de lo político: “lo válido en ética en política es lo legítimo”⁵⁶⁵.

El principio democrático es un principio normativo que “anima” todos los momentos arquitectónicos de la política. Está siempre presente en el pensamiento de los filósofos modernos, aunque con ciertas ambigüedades. Debemos de considerar que el punto de partida, ontológicamente, es siempre la comunidad humana. Como mínima descripción podemos considerar, según el autor, a la sentencia: operar siempre para que toda acción política del ejercicio delegado del poder obediencial sea fruto de un consenso –suma orgánica de decisiones singulares– racional donde puedan participar simétricamente todos los *afectados* de manera *pública*. Los consensos así pactados pueden considerarse un deber político y por lo tanto obligado legítimamente para que sea cumplido en todos los momentos de todos los procesos políticos.

La implementación del principio democrático debe saberse aplicar con *frónesis*. Excepcionalmente podrá llegar a la unanimidad, y generalmente habrá minorías en disenso. Dado que ninguna decisión es perfecta se debe de tomar responsabilidad de las

⁵⁶⁵ Dussel, 2006, *Op. Cit.*, p. 78.

repercusiones positivas y, sobre todo, negativas ya que estos efectos generalmente los sufren las minorías: en la solución está el futuro y el progreso “cualitativo de la vida”, nunca se debe dejar de solucionarlos para no producir efectos irreversibles. Esto es la “pretensión de justicia” en las acciones políticas. Las votaciones, cree Dussel, son la interrupción de un proceso inacabado; un instrumento de la finitud humana. Los sistemas democráticos poscoloniales o periféricos (latinoamericanos entre otros) deben de ensayar nuevos sistemas factibles y apropiados.

La factibilidad estratégica debe operar tomando en cuenta siempre que sus acciones son posibilidades factibles, es decir, que su éxito depende del accionar entre “estrictos marcos” delimitados por los principios materiales y de legitimidad democrática, además de la eficacia política que debe permitir un orden político que alcance estabilidad y permanencia.

A partir de la Tesis XI, la Política de liberación comienza su parte crítica a la arquitectónica vigente, será una “teoría crítica del sistema vigente que toma las víctimas como punto de partida”.

La tesis que inaugura la segunda parte trata de “el pueblo, lo popular y populismo”. La comunidad política o “bloque social de los oprimidos y excluidos”⁵⁶⁶ es una abstracción política. A partir de la lucha del pueblo por el reconocimiento de sus demandas materiales surgen las movilizaciones reivindicativas, de las cuales puede haber tantas como tantos movimientos; la cuestión es poder hacer un “hegemón analógico” de todas ellas incorporando demandas ajenas a las propias, constituyendo así un “bloque social” de los oprimidos (gramsciano). Así, el pueblo es un actor colectivo político con conciencia explícita de sus demandas que puede aparecer o desaparecer en momentos coyunturales. En política es la referencia última todavía en sí y se constituye como *hiperpotentia*. A diferencia de la comunidad política el concepto *pueblo* tiene una formulación más compleja; surge “a partir de la negatividad de las necesidades (...) que la lucha por el reconocimiento las transforma frecuentemente en movilizaciones reivindicativas”⁵⁶⁷. Es

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p.87.

decir, son “...los insatisfechos en sus necesidades por opresión o exclusión.”⁵⁶⁸, un actor colectivo político que “aparece en coyunturas políticas críticas, cuando cobra conciencia del hegemón analógico de todas las reivindicaciones”⁵⁶⁹, un bloque de los oprimidos y excluidos que aparece y desaparece fenoménicamente: “Pueblo en último término define a un conjunto humano oprimido en cuanto distinto, en cuanto portador positivo de una historia propia, que es lo que hemos definido en nuestra Ética como exterioridad o alteridad”⁵⁷⁰.

Para que la política se vuelva liberadora se deben “re-definir metafísicamente” todas las categorías políticas, comenzando por su sustento. La “antipolítica” deberá saber construir un nuevo orden fáctico y político de una racionalidad anticapitalista y liberadora; se construye desde la exterioridad, de la protesta y los nuevos movimientos sociales. Es “metafísico”, según Dussel, puesto que está “más allá” del “horizonte del mundo político”, lo cual es propio de la periferia, o no-centro, simbólica y geográficamente. Al interior de las naciones periféricas se encuentra, como metafísica social el “pueblo y las clases oprimidas” o “los que no poseen las posibilidades para cumplir el proyecto vigente del Estado nacional”⁵⁷¹.

Cuando las víctimas del sistema no pueden vivir plenamente es porque su voluntad ha sido negada; su dolor es la infinita fuente de creación de lo nuevo donde el pueblo recupera su primera determinación, la voluntad, en los momentos coyunturales de las grandes transformaciones. El sistema político se cierra sobre sí como una Totalidad; la totalización totalitaria de la Totalidad es la “exclusión del Otro” (E. Levinas) del pueblo, las víctimas, los oprimidos y excluidos. El impulso por conservar la vida rompe la Totalidad y “abre en el límite del sistema un ámbito por el que la Exterioridad irrumpe en la Historia”⁵⁷². Los que están afuera no existen para la economía política burguesa (Marx). El pueblo antes de su lucha es ignorado, no existe, “es una cosa a disposición de los poderosos”.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁶⁹ *Ibidem*.

⁵⁷⁰ Dussel, 2007, *Op. Cit.*, p. 460.

⁵⁷¹ Dussel, 1979, *Op. Cit.*, p. 70.

⁵⁷² *Ibid.*, p. 94.

Cuando la *potentia* se transforma y opera desde los excluidos, desde la exterioridad, ellos luchan hacia la constitución de un pueblo futuro hegemónico (*populus*). Cuando los oprimidos toman conciencia (para sí) de su situación (reconstruyendo su historia de hechos “olvidados”) se tornan disidentes, lo que hace perder el consenso al poder hegemónico, el cual, sin obediencia se torna poder fetichizado. Los movimientos crecen en razón de la conciencia que adquieren de la dominación que les ejerce el sistema. El poder liberador exige consenso.

Las tres determinaciones del poder del pueblo, la hiperpotencia, son: a) la voluntad de la vida, b) el consenso crítico, y c) su factibilidad de liberación. La hiperpotencia (§Tesis XII) es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad que emerge para inaugurar las grandes transformaciones. Cuando aparece fenoménicamente la hiperpotencia como “Estado de rebelión”⁵⁷³ es donde el pueblo recuerda a la potestas quien es la última instancia del poder; la voluntad de la autoridad delegada debe quedar anulada por una voluntad anterior: el poder como hiperpotencia. El pueblo aparece como un bloque que se manifiesta y desaparece.

En la Tesis XIII se trabaja el tema de los principios críticos de la política en sus esferas material, factible y legítimo. Los políticos por vocación, y no por profesión, tienen principios explícitos. Los principios normativos críticos son negativos en referencia a una positividad injusta –el mundo actual. Ya que los sistemas son imperfectos, se vuelven intolerables en algún momento y uno no puede ser cómplice del ejercicio fetichizado del poder. Las víctimas muestran el lugar de la patología del sistema, lugar que se debe reparar. El político tiene la responsabilidad por el desarrollo de la vida de todos los ciudadanos; es la exigencia normativa constitutiva de la política como liberación.

Es a través de la solución a las demandas de la vida del pobre que los sistemas históricos han progresado dando el *desarrollo civilizador de todo el sistema*.

La subesfera ecológica debe de tomar la importancia en política que se debe, pues ahora se liga a ella la vida humana en peligro de extinción. En la subesfera económica “el sistema capitalista se ha transformado en el peligro supremo (...) debemos imaginar nuevas

⁵⁷³ Más allá del “estado de derecho” y del “estado de excepción”. Dussel, 2006, p. 98.

instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital”⁵⁷⁴. En la subesfera económica también “debemos apoyar la identidad cultural de todas las comunidades incluidas dentro del sistema político, y defender la diferencia cultural cuando se intente homogeneizar las culturas y las lenguas de la población desde la dominación de una de ellas con la exclusión de las otras”.⁵⁷⁵

El principio crítico-democrático y de transformación estratégica (§Tesis XIV) permite acciones legítimas y organizar nuevas instituciones de legitimación. Crean consenso crítico que forma disenso ante el antiguo acuerdo vigente, y éste es el nacimiento de un ejercicio crítico de la democracia. Se debe alcanzar el consenso crítico, puesto que será la democracia lo que dará legitimidad.

Los excluidos no deben ser incluidos en el antiguo sistema, sino que deben participar en un nuevo momento institucional. La democracia crítica pone en cuestión la democracia alcanzada; es un principio normativo pero también un sistema institucional que hay que saber actualizar permanentemente y, ahí, radica la posibilidad real del desarrollo político. La factibilidad se trata de llevar a la práctica, a su institucionalización efectiva, el proyecto político que se ha ido generando; las acciones e instituciones por realizar deben de ser posibles.

La *praxis* de la liberación de los movimientos sociales y políticos (§ Tesis XV) pone en cuestión las estructuras del sistema. Las transformaciones institucionales cambian la estructura del ejercicio delegado del poder y la acción política modifica su estructura dada; el actor es el motor y el poder que *hace* historia. Cuando es una actividad *crítico-práctica* la denominaremos *praxis de la liberación* (el “¡Ya Basta!”), la cual tiene dos momentos: una lucha *negativa* deconstructiva contra lo dado y un momento *positivo* de construcción de lo nuevo que “libera”, se opone a la explotación y exclusión que pesa sobre el pueblo. El poder del pueblo se hace presente; es la fuerza invencible de la vida “que quiere-vivir”: voluntad de vida que es más fuerte que la muerte, la injusticia y la corrupción.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁷⁵ *Ibidem.*

Hay diversos niveles de dicha praxis. En primer lugar está el *utópico*, que es un *postulado político*: es la condición de posibilidad de todo el resto, la esperanza de un futuro que hay que hacer posible. Después, en la práctica o en la teoría política se bosqueja un paradigma o *modelo de transformación posible* que lleva tiempo, es un paradigma o modelo nuevo de eficiencia en un nuevo “pacto social”, en nuevas constituciones que permitan nuevas estructuras de un Estado transformado. Lo tercero es un nivel más concreto; es necesario trabajar sobre un *proyecto de transformaciones* factibles que expliciten los fines *concretos* a *corto, mediano y largo* plazo de participación popular. En cuarta instancia, el político debe tener *claridad estratégica* de las instituciones, es fruto de la sabiduría práctica (la *prudencia*) que debe elaborarse conjunta y democráticamente en todos los niveles. En quinto lugar hay que trabajar sobre las tácticas eficaces que son las mediaciones en el modo de accionar. En sexta posición deben elegirse los *medios apropiados*; los medios *factibles* más *eficaces* no dejan de tener en cuenta los “principios” pues si no, se pierden los efectos positivos, la claridad y la confianza en el pueblo (virtú del político).

La praxis de la liberación es un acto intersubjetivo, colectivo, de “retaguardia” del mismo pueblo, con autonomía democrática. El “líder” –un tema cuya existencia trata Dussel de justificar–, el intelectual orgánico de Gramsci es un organizador que da luz a un camino que el pueblo en su caminar construye. El liderazgo es servicio. Los movimientos deben organizarse; es un *pasaje* de la *potentia* a la *potestas*. Sin ese desdoblamiento (poder en sí para poder para sí), sin organización el pueblo es pura *potencia*. Organizar es crear funciones heterogéneas, responsabilidades diferentes, unidad del consenso del pueblo; un nivel intermedio del ejercicio delegado del poder. La comunidad homogénea e indiferenciada es impotente: la factibilidad es concreción funcional diferencial. Para el aumento de vida es imprescindible la diferenciación de funciones, la organización que debe ser *democrática* (participación *simétrica*).

El partido político –piensa y expresa Enrique Dussel– es el lugar donde el representante puede regenerar su delegación del *poder construido desde abajo*, es donde se discute y produce la teoría política del partido, se bosquejan las utopías, se formulan los proyectos y la estrategia. Es donde se forma la opinión decantada. Por desgracia, sigue

diciendo el autor, los partidos políticos fetichizan a la “clase política” que ejerce monopólicamente el poder: el “*partido maquinaria electoral*” está **podrido**, es inútil para la crítica, la transformación o la liberación de los movimientos populares, para el pueblo de los oprimidos y excluidos. La corrupción de los partidos es fruto de una pérdida de claridad ideológica del paradigma por el que se lucha, inexistencia de proyectos investigados y falta de coherencia ética en sus cuadros. Es necesario regenerar los partidos en disciplina subjetiva –en opinión del Dussel– vivida en coherencia con los principios, responsabilidad en beneficio de los explotados y condiciones de simetría para la participación democrática.

El sistema tiene un poder hegemónico suficiente cuando la comunidad lo acepta con un consenso suficiente. En este caso, las reivindicaciones son satisfechas. Pero se presentan las crisis cuando las necesidades de los excluidos no son cumplidas, se cobran conciencia de su sufrimiento, y es intolerable relativo al conocimiento de la satisfacción de otros grupos sociales. A esto E. Dussel le llamará Praxis antihegemónica y construcción de nueva hegemonía (§Tesis XVI). La crisis de legitimidad es la crisis de hegemonía.

La expresión del ejercicio despótico del poder, fetichizado, deja de tener consenso en la *potentia* y *cae*. Gramsci describe cómo la clase dirigente pasa de hegemónica a dominante con el terrorismo de Estado. *Coacción* es el uso de la fuerza fundado en el “estado de derecho” (monopolio del uso fundado por la ley), cuando los movimientos sociales o el pueblo descubren *nuevos* derechos y luchan por su reconocimiento crean *nueva* legitimidad. En ese momento la coacción legítima se transforma en ilegítima para los que se le oponen; aparece como *violencia*. Por otro lado, la acción *violenta* es la que no involucra a todo un pueblo en la lucha por sus reivindicaciones. Los movimientos sociales deben de saber actuar con inferioridad en número, pero con el apoyo del pueblo.

El poder del pueblo, *hiperpotentia* crítica, se construye desde “abajo”. Lo que se construye es la unidad, después viene el ejercicio delegado del poder (la potestas); la praxis de la liberación es esa “construcción” misma. Desde la oposición crítica se pasa al ejercicio delegado positivo del poder. La praxis de la liberación se torna creativa, imaginativa e innovadora del nuevo orden. La tarea es mucho más difícil, complicada, concreta que en la mera oposición. Los movimientos sociales deben darse a la tarea de la “traducción” de las reivindicaciones de todos los sectores construyendo el *hegemón analógico*. La nueva

Totalidad producida desde el horizonte analéctico “es el mutuo enriquecimiento de la Totalidad vigente desde la Exterioridad (...) la actualización de lo imposible para la Totalidad vigente (...) [por ello] Si América Latina será aniquilada como cultura, nada aportará en el Todo unívoco de una cultura universal”⁵⁷⁶.

Las transformaciones de la potestas crea instituciones o sistemas en otra potestas (§Tesis XVII), es creación y no simple toma del poder puesto que si se quiere ejercer delegadamente de manera obedencial es necesario transformar. **La filosofía política, –en palabras de Dussel– no propone proyectos de transformaciones concretas, es tarea de los científicos sociales y de los movimientos sociales.**

Las instituciones son necesarias para la reproducción material de la vida, democráticas no significa que sean eternas: toda institución es inevitablemente roída por el transcurso del tiempo y comienza a ser motivo de dominación. Es tiempo de modificarla, mejorarla, suprimirla o reemplazarla por otra que los nuevos tiempos obligan a organizar: todas deberán ser transformadas, la cuestión es saber cuándo es obligatoria una transformación. La vida política va actualizándose continuamente y puede superar en eficacia el ejercicio delegado del poder del pueblo de etapas anteriores.

El autor denomina “reformista” la acción que aparenta cambiar algo, pero fundamentalmente la institución y el sistema permanecen idénticos a sí mismos, una mejoría accidental sin responder a las nuevas reivindicaciones populares. La transformación política significa un cambio en vista de la innovación de una institución como respuesta a las interpelaciones nuevas de los oprimidos o excluidos. Podemos hablar de una revolución cuando hay una transformación de todo el sistema institucional, lo que *a priori* es siempre posible pero cuya empírica factibilidad acontece alguna vez durante siglos.

Las instituciones creadas para reproducir la vida (§Tesis XVIII) tienen siempre un momento de crisis y comienzan a ser parasitarias de la vida: se han fetichizado. El postulado político ecológico irá encaminado a la “vida perpetua” de la Tierra, como esto es

⁵⁷⁶ Dussel, 1979, *Op. Cit.*, p. 122.

imposible, será un criterio de orientación para que tengan un mínimo de efectos ecológicos *negativos*.

La Modernidad, hace 500 años, fue el comienzo de un tipo de civilización caracterizada por un desprecio de la dignidad absoluta de la vida en general. Se trata de imaginar una nueva civilización transformadora, un respeto a la vida, esto toca a todas las instituciones políticas, y las pone en exigencia de radical transformación. El fin de la economía es la vida humana, lo cual debe lograrse en el menor tiempo posible de uso de la misma vida. Las instituciones económicas caen bajo la responsabilidad política en cuanto cruzan el campo político y distorsionan todos los momentos de la política. La intervención en los sistemas del campo económico es parte de la función política, si se tiene claridad acerca de la imposibilidad del mercado de producir equilibrio y justicia para todos. Las transformaciones deben ser desarrolladas desde un modelo político y económico de corresponsabilidad con los movimientos y partidos políticos con proyectos y propuestas estratégicas.

La Modernidad, que comenzó con la conquista, impuso su cultura y produjo genocidios culturales. El capitalismo también supone a la cultura occidental como la única universal. Sus mercancías portan valores de dicha cultura y han destruido todas las artesanías de otras culturas. La política debe intervenir en el nivel cultural; el malinchismo, el desprecio de lo propio es una actitud suicida. La recuperación afirma la propia dignidad, cuando la igualdad destruye la diversidad, hay que defender la diferencia cultural. Cuando el uso de la diferencia es una manera de dominar hay que defender la igualdad de la dignidad humana. El Estado moderno, y el latinoamericano en especial, tiene como base varias culturas, con lenguas, historia y hasta religiones diversas; es una ficción la unidad cultural. En América Latina se cobijan culturas milenarias, columnas de la historia de la humanidad; se deben cambiar sus constituciones dando autonomía en todos esos campos a las comunidades indígenas en todos los niveles culturales y políticos. Debe haber una Revolución cultural donde cada comunidad pueda afirmar su cultura y ejercer sus derechos.

El proyecto liberador es “inenunciabile”⁵⁷⁷ pues se convertiría en ideología, pero se “sub-pone” en cada acción, es un proyecto que se encuentra completamente fuera del horizonte de sentido de la vigente Totalidad. Desde la extrema izquierda hacia la extrema derecha, el dominio y la liberación “forman una inmensa gama de posibilidades políticas”⁵⁷⁸ y “sólo los socialismos democráticos populares manifiestan ser un modelo de real liberación (...) [frente a los] equívocos populismos de liberación nacional con frente interclasista se muestran ineficaces, porque en las crisis, las clases dominantes nacionales se alían a las transnacionales y al imperialismo contra las clases oprimidas o el pueblo propiamente dicho”⁵⁷⁹. La liberación social, estrictamente, es la toma del poder por las clases oprimidas y su hegemonía en el proceso, ejecutando “un salto cualitativo” en la historia mundial. La liberación significa la “imposibilidad de la supervivencia de la totalidad del sistema del centro”⁵⁸⁰ que hoy ejerce control político en las naciones periféricas para obtener “formidables ganancias”. “La filosofía política de nuestra época no puede ya dividir a los gobiernos como lo hizo el conservador Aristóteles en monarquías, aristocracias y democracias. Hoy, se dividen en: Estados y formaciones del centro y de la periferia”⁵⁸¹ La filosofía de la liberación, como praxis, se lanza hacia ese nuevo estado de cosas futuro.

Más allá de la comunidad política de los iguales se encuentran los excluidos, las masas populares. Nuevos derechos toman cuenta de ellos (§Tesis XIX). El postulado de la legitimidad es la “paz perpetua”, empíricamente imposible de ser llevada a cabo perfectamente. Como criterio de orientación debemos tener el arreglo de todos los conflictos no por el uso de la violencia. La “paz perpetua” define a la razón discursiva como encargada de llegar a acuerdos de razonabilidad ante la violencia. Los intereses materiales determinan al actor que participa en las instituciones de legitimidad; todo sistema de legitimidad no puede ser perfecto: deja excluidos a muchos. La igualdad de la comunidad política burguesa dejaba fuera a la mayoría de la población.

⁵⁷⁷ Enrique Dussel ya había pensado sobre este problema desde décadas atrás. Ya en la filosofía ética latinoamericana IV le dedica importantes apartados.

⁵⁷⁸ Dussel, 1977, *Op. Cit.*, p. 95.

⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁸⁰ Dussel, 1977, *Op. Cit.*, p. 97.

⁵⁸¹ *Ibidem*. Consideramos que es importante mencionar en estas frases extraídas de un texto escrito décadas atrás, la influencia del proyecto socialista en boga.

Alteridad no es igual a la *igualdad* liberal; otro como *igual* es algo diferente a Otro como *otro*, aspirando así a un nuevo *sistema de derecho* con reconocimiento a la diferencia. La afirmación de la alteridad es mucho más radical a la homogeneidad del ciudadano *moderno*. Se trata de la institucionalización de un derecho heterogéneo, respetuoso de prácticas jurídicas diversas.

Los sistemas de derecho son históricos con cambios constantes, y Dussel clasifica aquellos derechos en: a) *perennes*, b) *nuevos* y c) propios de una época pasada. Estos han sido siempre integrados a todos los códigos. Se discute todavía la lógica de la incorporación de nuevos derechos, los que irrumpen como reivindicación de necesidad no satisfechos de los *nuevos* movimientos sociales, luchas del pueblo por los nuevos derechos.

La solución tradicional consiste en afirmar la existencia de un “derecho natural”: una lista de derechos propios del ser humano como tal, es una solución euro céntrica no sostenible, pues históricamente se descubren nuevos derechos. Ese desconocimiento del nuevo derecho *anterior* al descubrimiento histórico muestra que el derecho natural los reconoce solo *después de los hechos* por la lucha de los que los descubren empíricamente. Derecho *natural* es una hipótesis metafísica innecesaria e inútil, de los hechos existe el derecho *positivo* vigente. Los nuevos derechos emergen por las luchas populares. Los *nuevos* movimientos sociales toman conciencia a partir de su corporalidad doliente de ser víctimas excluidas del sistema de derecho en el aspecto que define su praxis crítica o liberadora, es vivida como una “*falta de derecho a*” un derecho *vivido* pero inexistente positivamente. Los nuevos derechos se imponen a *posteriori*, al descubrimiento de prácticas ignoradas o prohibidas. Ante el triunfo se impone *históricamente* el nuevo derecho. Al tiempo caen en descrédito derechos de una edad superada. El “derecho dominante” del señor feudal sobre el siervo desaparece en la modernidad capitalista.

Ante *la necesidad* de la representación y *su imposible* transparencia *absoluta* hay que aceptar la finitud de la condición humana; reinventar, mejorar, experimentar la representación en base a las reivindicaciones populares.

Pese al descrédito actual de los partidos, son necesarios –continúa diciendo Dussel– pues los “mejores dirigentes posibles del pueblo no tienen una opinión ilustrada ni crítica;

sucumben en el espontaneísmo ante las burocracias”. Sería necesario crear un cuarto poder como en la nueva Constitución de Venezuela. La *participación* deberá organizarse a través de instituciones, que no deben responder a los intereses de los partidos políticos. Será necesario crear una estructura estatal más compleja, para evadir *el monopolio* de los partidos políticos y la clase política.

La opinión pública es el juicio final de la política, el “juicio evaluativo” hermenéutico de lo realizado por un representante. El que forma y conforma dicho juicio tiene la “última instancia” del quehacer político en su totalidad. Los medios de comunicación *forman esos juicios de valor*. Es un *superpoder*, la dominación de la economía comunicacional *sobre* la política. Hay que democratizar los medios, la ruptura permitiría devolver a la “opinión pública” su lugar central en el sistema de legitimación; el consenso supone la *prudencia* singular y la mediocracia impacta a cada conciencia. Hay que definir a la *información veraz*. Para que este derecho tuviera efecto real, debería institucionalizarse un tribunal, el derecho a la réplica es un aspecto de dicho derecho.

Si debieran “tomarse” las instituciones ya corrompidas (§Tesis XX), dicho ejercicio no podría ser en beneficio de la comunidad, del pueblo. Por lo tanto no se podría “cambiar al mundo”. Es necesario considerar si las instituciones *sirven* para satisfacer las reivindicaciones de la comunidad, del pueblo, si no, hay que transformarlas. No se “toma” el poder en bloque, se lo reconstituye críticamente dentro de las posibilidades políticas empíricas. Sin el ejercicio delegado obediencial del poder no se puede cambiar factiblemente el mundo.

En la *factibilidad estratégica* debe contarse con un postulado político: “obra de tal manera que tienda a la identidad de la representación con el representado, (...) que (...) del Estado se tornen cada vez lo más transparente posibles, lo más eficaces”; un Estado “subjetivado” donde las instituciones disminuirían debido a la responsabilidad cada vez más compartida *de todos los ciudadanos*, junto a la aplicación de la revolución tecnológica “electrónica” para constituir el consenso. Será un Estado *virtual*, *parecerá* que no hay más Estado: ése es el criterio de orientación.

Construir la democracia participativa bajo el *control* del pueblo sobre el ejercicio del poder delegado estriba en la creación de instituciones especializadas para ejercer eficazmente la fiscalización. La clase política ha ejercido un creciente monopolio en el ejercicio del poder delegado del Estado por medio de los partidos. Es necesario abrir el juego a la praxis *permanente* de la sociedad civil.

Habría que otorgar a las comunidades indígenas, en opinión de E. Dussel, la autonomía al menos en el nivel municipal, en cuestiones referentes a la salud, educación, obras públicas, sistema de propiedad, defensa policial, sistema jurídico ancestral, etc. El Estado debería recabar impuestos y asignar recursos para la *autogestión* de las comunidades.

3. Las autonomías y sus diferentes concepciones.

3.1.- Introducción

Giovanni Sartori, y en general los teóricos de la democracia liberal, apostaron a la alternancia partidista, con un amplio mercado de partidos, como la manera de consolidar un régimen democrático. En el México contemporáneo, el pluralismo de partidos se consolidó y ha dado pie a la alternancia de partidos en los distintos niveles de gobierno y entidades federativas. Sin embargo, las preguntas guía obligatorias se deben plantear: ¿hemos arribado a la democracia? ¿Qué consecuencias ha traído a la sociedad el pluralismo de partidos al sistema político mexicano? ¿Qué transformaciones del modelo neoliberal han encontrado en tal compleja forma de organización política su acloppamiento estructural?

Las condiciones materiales necesarias para la reproducción con dignidad de la vida humana son negadas por el diseño mismo de nuestras instituciones para un número creciente de personas a cada día. Es así como nos parece que vivimos una situación antitética a la que esperaríamos que prevaleciese en una democracia integral, es decir, la instauración de un régimen donde sea posible satisfacer las necesidades sociales básicas de toda la población, y especialmente las de aquella que históricamente ha sido excluida.

El presente apartado es el inicio de un esfuerzo por entender científicamente la actual dinámica en la que diferentes actores de la sociedad política mantienen relación con los diversos tipos de organizaciones y movimientos sociales que luchan por democracia en un sistema político de partidos –en plural. Los movimientos anticapitalistas en búsqueda de la emancipación se han quedado sin una avanzada teoría para comprender el dinamismo social desde hace tiempo⁵⁸², y la tesis que ahora se presenta tenía que contener

⁵⁸² Autores como Harald Neubert ubican en tal razón la caída de los bloques socialistas, por ejemplo, y no duda que haya sido una de las principales razones de ello y también uno de los más fuertes retos de cualquier movimiento posterior. Cfr.: Neubert, Harald. *Socialismo como proyecto para el futuro: Puntos de contraste entre un socialismo futuro y el fracasado "socialismo realmente existente"*. Colección "Conceptos Fundamentales de Nuestro Tiempo". México: IIS-UNAM, 2007.

necesariamente un apartado dedicado a ello. La realidad de nuestras naciones ha adquirido características peculiares y distintivas a raíz de las rápidas transformaciones económicas y sociales suscitadas en el siglo XX. La teoría política, y sobre todo la que aspire a la liberación, debe ser capaz de asimilarlas para que, desde su óptica, podamos apreciar con claridad los complejos acontecimientos de la esfera pública de nuestros días. Teniendo claro que nuestra tierra es un gran caldo de cultivo para un innovador desarrollo del pensamiento político y un necesario movimiento emancipatorio, nuestro estudio se centrará en el papel que ha desempeñado la autonomía como *proyecto* para la construcción –en términos políticos– de democracia integral –que “no condicione ni limite el desarrollo económico ni social”⁵⁸³, y no sólo como “una norma constitucional que protege los derechos inalienables de los ciudadanos”⁵⁸⁴.

“¿Están en decadencia los partidos políticos? ¿Pueden ser sustituidos? ¿Deberíamos buscar su desaparición?”⁵⁸⁵ Con estas interrogantes comienza Giovanni Sartori su tomo I del ya clásico estudio sobre los partidos políticos. Para él, la respuesta es clara: “las democracias aún no pueden actuar sin ellos”⁵⁸⁶. En lo que fuera a ser su tomo II, Sartori prometió estudiar “las estructuras determinadas [y necesarias para] la democracia desde el enfoque de organizaciones”⁵⁸⁷, es decir, un estudio que incluya la relación de los partidos con la sociedad. La historia es conocida: el texto fue robado de su coche y, con él, un marco teórico indispensable para que la ciencia política interprete sucesos fundamentales en la actualidad. Los ladrones no sólo robaron el trabajo de un prestigiado investigador; posiblemente también privaron a la humanidad de los cimientos de un debate y las herramientas necesarias para comprender uno de sus procesos más complejos y problemáticos: la vida buena en la comunidad política moderna. El sistema político mexicano cedió a distintas presiones y hoy vive un sistema de partidos en lugar de Estado-partido. Sin embargo, la actualidad nos interroga con temas que debieron estar presentes en el subsecuente volumen: ¿qué implicaciones ha tenido en la sociedad –particularmente para las organizaciones y movimientos sociales– la constitución de un pluralismo? ¿Qué

⁵⁸³ En el sentido que autores como Pablo González Casanova le dan al concepto. González Casanova, Pablo. *La democracia en México*. México: Serie Popular Era, 1979, pp. 15.

⁵⁸⁴ Sartori, Giovanni. *Partidos y sistemas de partidos*. Madrid: Alianza Universidad, 1992, p.111

⁵⁸⁵ *Ibíd.* p.111.

⁵⁸⁶ *Ibidem*.

⁵⁸⁷ *Ibíd.*, p.96, los corchetes son nuestros.

características debe tener la estructura social para que el pluralismo genere democracia? ¿Ha sido la apertura al pluralismo de partidos el camino adecuado para la solución de nuestros problemas políticos? ¿Son hoy los partidos políticos el camino adecuado para la constitución de democracia en el Estado moderno latinoamericano?

La crisis de la democracia liberal se ha manifestado de modos diversos, entre otros el abstencionismo⁵⁸⁸ electoral y la aparición de nuevos movimientos sociales cuyos planteamientos cuestionan fuertemente al tema y a los partidos políticos, ofreciendo, al parecer, nuevas prácticas viables de democracia. El pluralismo, aparentemente, no ha dado cabal cumplimiento a las expectativas por las que mucha gente dio su vida luchando durante decenios en el país y, peor aún, ha traído consigo un fuerte y generalizado desencanto hacia los partidos y el sistema político en su conjunto de hoy día. ¿Será posible que, pese a los claros problemas del pluralismo, Sartori hubiese concluido su segunda parte con una defensa de la actual ingeniería de los partidos políticos? O mejor aún: ¿pueden las teorías políticas endémicas que aspiren a la liberación seguir defendiendo a la actual ingeniería de los partidos políticos?

Los movimientos sociales y políticos autonomistas han tenido un papel central en la liberación latinoamericana durante las últimas décadas; en México las movilizaciones indígenas (como el EZLN, el Congreso Nacional Indígena y muchos otros) que reivindican la autonomía como un medio necesario para revertir el papel de desprecio, despojo y humillación que los pueblos y naciones indígenas han tenido frente al Estado y el sistema económico. Los ojos de las y los académicos han vuelto su mirada allí desde hace tiempo, y la teoría, o la descripción metódica, sobre los diferentes procesos de autonomía pululan en una extensa bibliografía. Sin embargo, nosotros hemos advertido distintas lagunas y/o incomprendiones sobre la radicalidad revolucionaria de dichos procesos autonómicos. No es que el trabajo “académico” que se ha hecho sobre el tema haya sido malo o deficiente – en la mayoría de los casos–, sino que nuestra lectura a tales temas comenzó tratando de

⁵⁸⁸ La abstención, en la óptica de Octavio Rodríguez Araujo, “es no querer avalar procesos en los que no se cree, con frecuencia porque se consideran amañados o manipulados”, proceso que propicia pérdida de legitimidad al sistema político. Rodríguez Araujo, Octavio. “Los partidos políticos en México: origen y desarrollo”. En Carlos Sirvent coord. *Partidos políticos y procesos electorales en México*. México: Miguel Ángel Porrúa editores- Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2002, p. 35.

encontrar pistas de cómo construir un programa político anticapitalista tomando como base y precedente el ejemplo revolucionario del camino avanzado por las autonomías jurídicas y, sobre todo, las de facto.

En México el proceso autonómico indígena no tuvo recepción –por la que se luchó– en la Carta Magna, lo cual lo convierte en un proceso *sui generis*. Si fue rechazado es porque sigue siendo peligroso para el mantenimiento sistema político mexicano de partidos, y es fundamental para los movimientos tener clara la razón de ello⁵⁸⁹. Consideramos que dicha explicación no la proporcionará un análisis teórico/académico cuyo bagaje instrumental-metodológico esté enmarcado en la teoría liberal (cualquiera de sus variantes). La teoría política liberal, por sí misma, no tiene la capacidad para reconocer el dolor y la destrucción que provoca la realidad del Estado liberal –cuyo modelo es la teoría misma– y mucho menos marcará, dentro de sí, el camino para destruir el presente estado de cosas y proponer, de manera radical y no paliativa, la construcción de uno mejor. Esperamos que el presente escrito pueda ayudar a tal monumental tarea necesaria.

Como característica de la concepción democrática, particularmente la que se construye con posteridad a la alternancia política, encontramos que las elecciones son el tema que ha concentrado la atención por sobre otras cuestiones importantes del tema, como diría Mauricio Merino, volviéndose el paradigma de la teoría democrática⁵⁹⁰. Las instituciones electorales se han liberado del yugo del poder presidencial a lo largo de la historia del México moderno, y la democracia electoral ha sido la vía para la alternancia partidista. Importantes triunfos se dieron en este terreno: el PAN en Baja California –y posteriormente en el bajío–, el PRD en la capital, o la misma alternancia federal en el 2000, por poner ejemplos. En el Poder Legislativo las elecciones de 1988 “marcaron el punto de partida de una nueva etapa caracterizada por la redistribución del poder electoral” donde “la nueva composición de la Cámara de Diputados situó al gobierno y al PRI ante la necesidad

⁵⁸⁹ Este tema será objeto de otro estudio en puerta. Por ahora será necesario mantenernos con dicha hipótesis sustentada en el rechazo que todos los partidos políticos mostraron al cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés ya que, en nuestra opinión, se vulneraban los intereses básicos necesarios para la reproducción de la actual ingeniería de partidos políticos.

⁵⁹⁰ Hoy, por ejemplo, la discusión sobre la reforma del Estado que tiene lugar en los Poderes de la Unión se justifica y legitima vanagloriándose como el proceso necesario para arribar a la democracia...electoral, siempre. Los documentos clave para entender el proceso se puede encontrar en <http://www.reformapolitica.gob.mx/> [Consulta 4 febrero 2010]

de negociar toda reforma constitucional”⁵⁹¹. Se ha configurado un “gobierno no-unificado”; un Ejecutivo sin mayoría absoluta en Cámaras que, desde 1997, no puede hacer reformas constitucionales “sin buscar el consenso con todas las fuerzas representadas. Es lo que Carlos Sirvent considera “la ruta de la consolidación de una democracia consensual” que “pretende reconocer la pluralidad de intereses, proyectos y regiones y darles cabida en un sistema amplio de consensos”⁵⁹².

De la misma manera se expresó Giovanni Sartori en la Máxima Casa de Estudios – hace menos de tres años–: a pesar de todas las dudas sobre el conteo de votos, la fuerte reacción social de protesta y la respuesta de los órganos electorales mexicanos que validaron un proceso sumamente incierto –refiriéndose a la crisis postelectoral del 2006– la “democracia mexicana está en proceso de consolidación”⁵⁹³. Sin embargo, la línea de nuestra opinión va más hacia una crítica a la ausencia de *democracia integral* en la nueva democracia electoral; aunque exista alternancia partidista “no habrá posibilidad de democracia mientras niños sigan muriendo de hambre, o la gente de enfermedades curables”⁵⁹⁴.

Sartori tuvo mucha razón al señalar que los partidos son funcionales al sistema político⁵⁹⁵ del Estado liberal, y en la evolución de nuestro sistema pluripartidista tampoco fuimos la excepción respecto a los partidos *tomatodo* que se guían por un “realismo electoral”⁵⁹⁶: ninguno “se opone, aunque critique, al capitalismo; tampoco se dirige a una clase social en específico, sino a todas”⁵⁹⁷, los partidos “plurales y generales” no sólo en su composición social sino en sus “planteamientos y propósitos”, es decir, son una opción “reformista y de discurso pragmático en función del tipo de auditorio”⁵⁹⁸. Cuando Sartori

⁵⁹¹ Sirvent, *Op. Cit.*, p. 79-80.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 113.

⁵⁹³ Sartori, Giovanni. “Retos de la democracia. Un diálogo con Giovanni Sartori”. Ponencia presentada en el marco del homenaje al propio Sartori organizado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas. UNAM-IIJ, México, 10 abril 2007.

⁵⁹⁴ Bagundo, Gabriel. “Los retos de la Sociología Política del siglo XII frente a la filosofía política de la Liberación y la propuesta política luhmanianna”. Ponencia presentada en el 3er Congreso Internacional de Sociología, Ensenada, México, 4 noviembre 2008.

⁵⁹⁵ Sartori, *Op. Cit.*, p. 49.

⁵⁹⁶ En el estado de Durango se hizo formal la coalición de partidos PAN-PRD-PT-Convergencia abanderando a un candidato expriísta, sólo como un ejemplo de los tantos que en las elecciones previas al 2012 habrá.

⁵⁹⁷ Rodríguez Araujo, *Op. Cit.*, p. 55.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 46.

ofrece su “clasificación modificada”⁵⁹⁹ para construir una taxonomía de los partidos que incluya el segmento ideológico, olvida por completo dar cuenta del por qué las izquierdas, particularmente, se vuelven simples *maquinarias electorales*⁶⁰⁰. Aún más; respecto a la razón del por qué la *vía chilena al socialismo* no funcionó –es decir, por qué hubo una un golpe de estado militar de la ultraderecha– sólo atina a decir que “Chile estaba especialmente expuesto porque nunca pudo estabilizar y solidificar [en su estructuración de partidos] una retroacción al centro”⁶⁰¹ y por eso se volvió “no viable” su sistema de partidos⁶⁰². Hoy habría que analizar también el reciente caso de Honduras, que sin duda tendrá mucho que mostrar respecto a nuevas estrategias de golpe de Estado para América Latina.

Aún cuando en un sistema competitivo con un pluralismo polarizado exista un “partido antisistema” cuyo discurso genere una “crisis de legitimidad”, ésta será siempre hacia el partido gobernante y no al sistema en su conjunto (además, en opinión de Sartori, esos partidos se deben resignar a no conseguir el poder nunca). Así fue la evolución de los partidos en México. Rodríguez Araujo nos recuerda que “no es una novedad decir que el Partido Popular Socialista y el Partido Socialista de los Trabajadores coincidían con frecuencia más con el PRI que con otros partidos de izquierda”⁶⁰³, o que la izquierda, tras la reforma del 1997 se volvería “un partido electoralista con menores definiciones ideológicas” con intenciones de competir “realmente” en las elecciones, sin importar mucho los principios⁶⁰⁴. El EZLN y los diferentes movimientos autonomistas no han de estar, entonces, tan equivocados –y menos dogmatizados– al decir que *todos* los partidos son “iguales”.

En el México del 2010, los partidos políticos están consiguiendo su “mercado” de electores en base a promesas de campaña oportunistas (pistas de hielo, pena de muerte a

⁵⁹⁹ Sartori, *Op. Cit.*, p. 159.

⁶⁰⁰ “El partido maquinaria electoral está podrido; es inútil para la crítica, la transformación o la liberación de los movimientos populares, para el pueblo de los oprimidos y excluidos”. Dussel, *Op. Cit.*, p. 118.

⁶⁰¹ Sartori, *Op. Cit.*, p. 203.

⁶⁰² “Durante mucho tiempo seguiremos debatiendo las múltiples razones que llevaron a Chile al golpe de 1973. Según el análisis precedente, una de las razones, y desde luego no de las menores, fue que el sistema político había llegado a un momento de no viabilidad”. Sartori, *Op. Cit.*, p. 205.

⁶⁰³ Cuyas posiciones, continúa diciendo, “han sido a favor de la acumulación del capital y la burguesía”.

Rodríguez Araujo, *Op. Cit.*, p. 43.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 44.

secuestradores, pago de servicios de salud, empleo, aborto legal, etc.) o en la distancia/cercanía que mantienen con ciertos personajes clave de la vida política nacional. No existe un programa de acción y una plataforma ideológica claramente definida por partido (el PRD reprime en Guerrero, Michoacán, Distrito Federal y los municipios que gobierna Oaxaca –próximamente todo el Estado– igual que el PAN, y su distancia con el poder empresarial se muestra nula en la “remodelación” del Centro Histórico del Distrito Federal o los megaproyectos de desarrollo urbano, por ejemplo). Las iniciativas legislativas de cada uno de ellos se construyen al tomar distancia de sus partidos “opositores”. El país se sume en la pobreza –por estructuras económicas internas y crisis “externas”– y mantener nuestra alternancia democrática resulta “un trámite burocrático inútil”⁶⁰⁵ y caro (en 1994 se presupuestaron para financiar las elecciones \$201,301,002; en 1997: \$2,111,493,862; en el año 2000: \$3,064,092,237. Para el ejercicio electoral del 2009, en el que existen 78 millones de potenciales votantes, se presupuestaron 8 mil millones de pesos entre el IFE y los partidos políticos⁶⁰⁶. Las cifras corresponden a una tercera parte del presupuesto de la UNAM, y una décima parte del presupuesto total otorgado a salud para el país⁶⁰⁷). Las alianzas Partido Acción Nacional-Partido de la Revolución Democrática-Partido del Trabajo-Convergencia en varios estados del país en estas elecciones intermedias son otro ejemplo de lo dicho.

Una vez alcanzado el pluralismo partidista, hemos de preguntarnos: ¿en la democracia electoral participan actualmente todos los proyectos políticos presentes en el país? ¿Es incluyente una democracia? ¿Se canalizan y tienen cabida en el espectro partidista todas las demandas sociales? Nosotros pensamos que la práctica política

⁶⁰⁵ A decir del EZLN respecto a la convocatoria que el gobierno federal lanzó a finales del 2008: “Las zapatistas, los zapatistas, tenemos nuestra propuesta: las elecciones presidenciales son el trámite más inútil. Además de ser carísimas y de que todos tenemos que soportar las estupideces que dicen y repiten los candidatos, como quiera es en otro lugar donde se decide quién se sienta en la silla”. Subcomandante Insurgente Marcos. “Segundo viento: un digno y rabioso empeño” [en línea]. Ponencia presentada en la Mesa 3 del Festival Mundial de la Digna Rabia, Chiapas, México, 3 enero 2009. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/varios/1229> [Consulta: 17 febrero 2009]

⁶⁰⁶ Rodríguez Araujo, Octavio. “Costosas y casi inútiles” [en línea]. *La Jornada* (México) 29 enero 2009. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/29/index.php?section=opinion&article=027a2pol> [Consulta 17 febrero 2009].

⁶⁰⁷ Garduño, Roberto; y Enrique Méndez. “Diputados aprueban en lo general el presupuesto 2009” [en línea]. *La Jornada* (México). 13 noviembre 2008. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2008/11/13/index.php?section=politica&article=007n1pol> [Consulta: 17 febrero 2009]

autonomista es un ejemplo de aquellos –sólo uno de tantos–proyectos no posibles de incluir en la democracia electoral. La explicación desde las categorías de la ciencia política será parte fundamental de otro trabajo, por ahora nos concentraremos en algunos ejemplos empíricos que fundamenten nuestra hipótesis, a la par de la explicación de diferentes interpretaciones y ejercicios de la “autonomía”.

3.2.- “Autonomía”, en su acepción común.

Las organizaciones sociales y políticas de todo el espectro ideológico en la sociedad civil del país han tenido, como una realidad, grandes problemas para incentivar la militancia en sus filas. Dado que la fuerza de un partido depende del porcentaje de votos que reciben⁶⁰⁸, quienes facilitan tal fuerza son las organizaciones sociales con quienes tienen una relación simbiótica, es decir, son la base social de los partidos políticos. Esta relación conlleva dos repercusiones. La primera es que los convierte en organizaciones *no autónomas*, que dependen del partido al que están afiliados, convirtiéndose en una suerte de práctica neocorporativista; ello impide, en muchos casos, el arribar a algunos de sus objetivos⁶⁰⁹ puesto que la relación simbiótica con el partido los mantiene en una especie de camisa de fuerza. La segunda es que el sustento diario de las organizaciones proviene del partido, y teniendo éste que velar por proveer –utilizando el poder que tiene como partido o gobierno– de los insumos necesarios para que se puedan realizar los proyectos de las organizaciones: terrenos, financiamiento, concesiones públicas, puestos clave en dependencias oficiales, etc. –insumos que suelen ir acompañados de actos de corrupción. Cada uno de los partidos y/o gobiernos han generado relaciones de interés específicas con cada una de sus organizaciones, procurando especial atención para ellos, y dejando de gobernar en pro de *toda* la sociedad.

La base de las organizaciones ya no depende explícitamente de la conciencia o pertenencia a una clase social, sino que en muchos casos es una filiación interesada como una manera de obtener beneficios materiales básicos. Los partidos políticos han convertido

⁶⁰⁸ Sartori, *Op. Cit.*, pp. 98.

⁶⁰⁹ Muchas organizaciones sociales tienen en sus programas políticos objetivos de tinte socialista y algunas otras tienen dirigentes que abiertamente simpatizan con tales principios. Pero, consideramos, ninguna que mantenga relaciones con el Estado podrá arribar a tales propósitos dentro de la actual lógica del sistema político.

las migajas de los beneficios del poder –o de la miseria– en un bien escaso. Con el afán de aumento y conquista de más sustento para sus organizaciones –dentro de la lógica del sistema pluripartidista– han promovido enfrentamientos de diversos grados de violencia entre ellos; han enfrentado a las bases por un pedazo de tierra para sembrar, construir un cuarto para habitar, un metro cuadrado para levantar un puesto ambulante o concesiones para trabajar transporte público. Es decir, enfrentan a la gente más humilde entre ella, por un pedazo de miseria. En un amplio mercado de partidos cuya base social se organiza en torno a organizaciones neocorporativas podría parecer que la sociedad se facciona desde el gobierno mismo –ese tema del que Sartori puso suma especial atención en dejar claro desde una cultura del liberalismo sin miedo a la “diferencia”: la distinción entre partido y facción. Podría ser ésta una hipótesis –que, en efecto, los partidos políticos faccionan a los grupos sociales presentes en la periferia del sistema-mundo– para comprender la razón por la cual individuos que pueden compartir características como pertenecer a una misma comunidad, grupo étnico, clase social, etc., se diferencian en su cultura política desde la organización que les provee de sustento material para la reproducción de su vida; se totalizan y convierten al Otro-militante como un enemigo en la exterioridad. Lo anterior tiene un sentido y lógica para la reproducción del sistema político, pero ¿se debería de seguir permitiendo?

3.3.- Autonomía indígena en teoría liberal

A la par de la evolución de los sistemas electorales pluripartidistas han surgido una serie de movimientos cuyas demandas no han sido ni serán posibles de asimilar por dicho modelo de sistema político. Carlos Sirvent y Paulina Fernández organizaron un seminario⁶¹⁰ para analizar uno de ellos en el momento clímax de definición de lo que hoy es su programa político: el EZLN. Joan Josep Pujadas opinó que esta organización muestra “la incapacidad del Estado para garantizar la plena ciudadanía de las personas y de los derechos colectivos de cada uno de los pueblos que se integran en ellos”⁶¹¹, y que muestra,

⁶¹⁰ Sirvent, Carlos; y Paulina Fernández Christlieb (coords.). *La marcha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional al D.F.: seminario*. México: Gernika- Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 73.

según Víctor Flores Olea, “de una manera muy dramática las limitaciones y crisis [de la democracia y el Estado liberales] y también la crisis de los partidos políticos”⁶¹².

Estos tipos de movimientos están compuestos por sujetos que la Filosofía de la Liberación llama “la revelación del otro excluido”, una revelación fenomenológica necesaria “para la liberación neocolonial del último y más avanzado grado del capitalismo”⁶¹³. Este *otro* se presenta como cualquier “Otro” al que el sistema lo ha negado de la posibilidad de satisfacer sus necesidades materiales y espirituales, incluida ahí la identidad.

Massimo Modonesi trabajó en su texto de pronta publicación, *Subalternidad, Antagonismo y Autonomía*⁶¹⁴, un esquema general muy útil como referencia para el tema que nos ocupa. Refiere a la autonomía siguiendo las reflexiones del grupo *Socialismo o Barbarie* (“Sob” en adelante), donde la concepción de “autonomía” se refiere más a una “acción autónoma” no dirigida ni dominada, es decir, la democracia como condición para una nueva organización de la sociedad. Esto articula “la noción de autonomía de clase con la de autonomía-autodeterminación como horizonte emancipatorio”⁶¹⁵ donde, para Massimo Modonesi, “la autonomía representa el proceso de subjetivación correspondiente a las experiencias de emancipación”⁶¹⁶. En los movimientos autogestionarios de los años 70 en Francia el autor observa la “traducción teórico-práctica” –siguiendo a Sob– de tales nociones; son quienes “desarrollan los alcances del concepto y permiten especificar su contenido”⁶¹⁷, y siguiendo a Mabel Thwaites centra la atención del concepto como “autonomía del sujeto social frente a las organizaciones partidarias o sindicales” lo cual es una acepción de “origen anarquista [que] desaparece como tal de cara a los planteamientos marxistas sobre el papel del sindicato y del partido y se traslada el problema de la relación entre espontaneidad y dirección consciente”⁶¹⁸.

⁶¹² *Ibid.*, p. 30.

⁶¹³ Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977, p. 26.

⁶¹⁴ Modonesi, Massimo. *Subalternidad, Antagonismo y Autonomía. Aproximaciones marxistas al estudio de los procesos de subjetivación política* (en prensa) Mimeo.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p.131.

⁶¹⁶ *Ibidem*.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p.158.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p.113.

Sobre algún ejemplo de experiencias más cercanas espacio-temporalmente, el autor ubica que “la idea de autonomía como horizonte de emancipación vuelve a aparecer con una frecuencia e intensidad sorprendente a inicio de milenio, asociada a un retorno del pensamiento libertario en coincidencia con las movilizaciones altermundistas pero también con una nueva oleada de teorizaciones marxistas, neo o post. Aparece, por otra parte, explícitamente en el proyecto del neozapatismo en México a partir de 1994, pero vinculada a la temática de la autodeterminación territorial y cultural indígena”⁶¹⁹ y “el problema de la autodeterminación de los pueblos”⁶²⁰. Pero si el proyecto político anticapitalista –y por tanto, anti-Estado– es la autonomía ¿cuáles son sus implicaciones? Massimo Modonesi advierte que autonomía de clase es patrimonio marxista mientras que como “emancipación lo es de unos cuantos; “el concepto de autonomía ha sido objeto de teorizaciones específicas aún cuando ha estado presente como referencia constante”⁶²¹. Nosotros concordamos absolutamente, y creemos que el objeto central de la lucha indígena no ha podido ser entendido, en su contenido fundamental, por la mayoría de los académicos que han teorizado al respecto y principalmente los que comulgan con las nociones liberales.

Sin embargo, respecto a la autonomía frente al Estado, Masimo Modonesi considera que “es de otro orden –táctico-estratégico, en función de la confrontación con la dominación burguesa– y por lo tanto no equivalente a un nivel teórico en la medida en que en un sentido amplio, existe un consenso de principio que corresponde a la formación del partido como expresión de la autonomía política de los trabajadores frente al Estado y a las clases dominantes”⁶²². En este punto nosotros consideramos errónea la postura del autor, pues mantiene una negativa a desarrollar el análisis teórico –y su consiguiente y necesaria traducción práctica– del Estado en su dinámica y funciones actuales frente al proyecto emancipatorio de la autonomía. Para construir el urgente proyecto político para el siglo XXI no es suficiente saber que es necesario emanciparse democráticamente –y quizá utilizando “al partido”–; es necesario *saber contra qué* es necesaria la emancipación para poder comenzar a pensar el cómo. Así como para el grupo SoB “sólo desde la autonomía se

⁶¹⁹ *Ibid.*, p.118.

⁶²⁰ *Ibid.*, p.114.

⁶²¹ *Ibid.*, p.115.

⁶²² *Ibid.*, p.113.

puede ver y entender a la dominación capitalista”⁶²³, nosotros pensamos que sólo desde la autonomía se puede ver lo que es, hoy, el Estado.

Debido al modo de producción de conocimiento en las comunidades científicas aún los escritos más progresistas sobre la autonomía indígena están enmarcadas en la teoría liberal, lo cual los condiciona a llegar a conclusiones tales como que “las diferentes formas de autonomía [indígena en América Latina] que se plantean, no están dirigidas a destruir las principales instituciones vigentes, sino a volverlas más flexibles y abiertas”⁶²⁴. Esto produce graves confusiones conceptuales (p. ej., al momento de diferenciar las autonomías políticas “de hecho” y de “Derecho”, así como sus implicaciones y alcances) donde aún cuando reconocen que “los espacios autonómicos no buscan independencia únicamente frente a las políticas del Estado sino contra el orden económico mundial”⁶²⁵ no alcanzan a dilucidar y destejer la manera en que tal orden atenta contra las comunidades indígenas y, en general, las excluidas en cada región, y menos la manera en que la autonomía atenta contra el orden económico-político mundial.

Gilberto López y Rivas, por ejemplo, pese a que reivindica la autonomía (particularmente en México) como la forma de los pueblos indios para “decidir su propio destino en el marco de un Estado-nación” no deja de lado la noción liberal teórica y política⁶²⁶ al decir que “la autonomía forma parte integral de un proyecto democrático de Estado y fortalece la unidad nacional (...) [es una] política compensatoria que (...) debe ser apoyada activamente por el Estado (...) [con] fondos nacionales para desarrollar las etno-regiones con servicios públicos, programas económicos, salud, educación, vivienda, etc.”⁶²⁷. Las grandes contradicciones se pueden apreciar con mayor detalle cuando dice: autonomía es “la defensa de sus costumbres, tradiciones, formas específicas de gobierno y cultura política que desde hace unos 500 años ha sido ultrajada”⁶²⁸ y sin embargo él se

⁶²³ *Ibid.*, p.129.

⁶²⁴ Almeida, Ileana; Nidia Arrobo Rodas, y Lautaro Ojeda Segovia. *Autonomía indígena: frente al estado nación y a la globalización neoliberal*. Quito: Abya Yala, 2005, p. 20.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁶²⁶ En su texto muestra, como su postura teórica, que: “el pluralismo asume el derecho a la diferencia y a la diversidad en el marco de una democratización real del Estado y de la sociedad”. López y Rivas, op. Cit., p. 88.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. XVII.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 67.

refiere “a la autonomía como una de las formas en que algunas organizaciones indias han propuesto articular sus derechos colectivos a las estructuras jurídico políticas del Estado-nación”⁶²⁹. ¿Qué no han sido las estructuras “reales y formales” –como diría Pablo González Casanova– del Estado moderno quienes han ultrajado la vida de los pueblos indios desde la época colonial?

Tal confusión y contradicción es inevitable cuando nuestra teoría política-económica olvida que el fundamento del Estado tiene una correlación *compleja* con el capital y la reproducción de la vida cultural. Si nuestra teoría olvida ello –que es uno de los puntos fundamentales del marxismo– no tiene ninguna importancia real, y se vuelve sólo doctrinario, el que digamos que los pueblos indios son “los que lograron sobrevivir a la catástrofe del colonialismo y el establecimiento de los Estados nacionales como formas político-administrativas en que se organiza el capital”⁶³⁰.

Para Héctor Díaz-Polanco la autonomía “es una política formulada por los indios para la solución de problemas propios y para aportar a la resolución de algunas otras cuestiones que atañen a la nación en su conjunto”⁶³¹. En tales nociones nosotros observamos, también, una ausencia total de la sustancia real contenida en el proyecto de la autonomía. Lo que provoca tal ceguera teórica es, para nosotros, definitivamente el marco liberal. En secciones precedentes hemos dicho que no importa de qué ala del liberalismo proceda, ningún análisis académico puede realizar la apreciación necesaria en su profundidad absoluta. Héctor Díaz-Polanco es un ejemplo claro de ello cuando dice: “En muchos lugares del mundo, en efecto, la ideología que ha dado más fuerte combate a las aspiraciones autonómicas es, sin duda, el liberalismo”⁶³², “nos referimos al liberalismo duro” (consistente en la razón, adhesión voluntaria, la asociación y el contrato)⁶³³. Héctor Díaz-Polanco se define él mismo como un liberal “de los que se oponen seriamente en cuestión a algunos postulados originales del liberalismo por lo que se refiere a los derechos colectivos” y él cree abrir “la doctrina a la admisión de la autonomía como cimiento de la

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁶³⁰ López y Rivas, 2007, Op. Cit., p. 11.

⁶³¹ Díaz Polanco, Héctor. *México diverso: el debate por la autonomía*. México: Siglo XXI, 2002, p. 108.

⁶³² Díaz Polanco, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI editores, 1997, p. 31.

⁶³³ *Ibid.*, p. 32.

democracia”⁶³⁴, pero no critica nunca a las institución estatal desde su fundamento como protectoras y expansoras de la propiedad privada, que son la principal razón de ser el despojo y humillación hacia los indios –y los excluidos en general–, y de su necesidad de organización y construcción de un proyecto autonómico.

La congruencia teórica liberal de Héctor Díaz-Polanco se refleja en su praxis política cuando dice que tras la traición de los Acuerdos de San Andrés se vio que “los gobiernos autónomos no pretendían ser meramente simbólicos, sino verdaderas alternativas de poder. Estaban disputando no sólo la legitimidad política a los gobiernos ‘ oficiales’ sino también sus funciones”⁶³⁵. Pero después de tal análisis académico afirma que “le preocupa que el EZLN nade en sentido contrario del marco legal” cuando posterior al “empantanamiento y difuminación” del diálogo para la *nueva relación de los pueblos indígenas con el Estado* donde el EZLN afianza “la construcción de autonomías de facto, que llaman Juntas de Buen Gobierno y Caracoles, pero *sin adaptarse* a un marco jurídico”, que no se da en México pero sí en América Latina porque no seguimos el “patrón general” donde confluye el movimiento popular y el “liderazgo carismático” representado en Andrés Manuel López Obrador, puesto que no se dieron los cambios gubernamentales requeridos para ello tras el fraude [electoral] del 2006”⁶³⁶. En verdad López Obrador puede ser un elemento necesario para reformar al Estado, pero no cumplirá nunca con las transformaciones radicales que se requieren para satisfacer las demandas más básicas de los millones de mexicanos en pobreza, y menos de manera “democrática” no liberal.

Aún los tratados internacionales más avanzados necesariamente se insertan en la lógica liberal, desde donde no se puede entender y apoyar los proyectos autonómicos. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, por ejemplo, reconoce que su finalidad es promover que el Estado, conjuntamente con los pueblos indios, favorezca la construcción de los “derechos y oportunidades” de la nación para “ayudar a los miembros de los pueblos interesados a *eliminar las diferencias socioeconómicas*”; es un proyecto de justicia como equidad liberal que no pretende destruir el sistema económico-social que ha

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 125.

⁶³⁶ García Hernández, Arturo. “Preocupa que el ELZN nade en sentido contrario al marco legar: Díaz Polanco”. En *La Jornada* (México) 3 agosto 2009.

producido tales “diferencias”, sino que inserta a los pueblos indígenas y tribales de los países miembros de la OIT a participar abiertamente en el modelo de producción capitalista. El diseño mismo de los apartados del Convenio fortalece la hipótesis que hemos sostenido: “contratación y condiciones de empleo”, “formación profesional, artesanía e industrias rurales”, “seguridad social”, “contactos y cooperación a través de las fronteras”, etc.

Cualquier teoría e interpretación que considere a las autonomías exclusivamente en el ámbito del “autogobierno local” sin criticar las bases históricas y económicas de tal institución, será siempre de tipo burgués y reformista. Rosa Luxemburg tenía esto claro cuando decía que “el autogobierno local es la institución que ofrece la posibilidad de una más adecuada adaptación del aparato estatal a las necesidades sociales, no sólo porque toma en cuenta la diversidad de las condiciones locales, sino también debido a la influencia directa y a la coparticipación de la sociedad en las funciones públicas”⁶³⁷, “el autogobierno local surge en todos los Estados modernos fundamentalmente como una institución que deberá servir para delegar la carga de una serie de funciones sociales a la misma población (...) representa en todos los países uno de los puntos fundamentales del programa del liberalismo y de la democracia burguesa, y es además el factor de unificación político estatal, de uniformación de la legislación y también de la centralización de la administración del Estado”⁶³⁸.

Nuestras posturas de rechazo teórico al análisis de la autonomía no son simples dogmas o diferencias ideológicas entre nosotros y los autores que hemos referido. Nuestra postura tiene, y se funda, en su correlato empírico. Si las autonomías fuesen en verdad herramientas que no criticaran los postulados básicos del sistema económico-político mexicano y fuesen, en cambio, herramientas que podrían fortalecer la estructura y organización del Estado liberal, no estarían siendo acosadas –desde su aparición pública hasta hoy– militar, policiaca, paramilitar, política y económicamente. En las secciones precedentes de este capítulo hemos mostrado cómo es necesario para la supervivencia del diseño pluripartidista de nuestro sistema político que los partidos políticos cuenten *ellos*

⁶³⁷ Luxemburg, Rosa. *La cuestión nacional y la autonomía*. México: Pasado y presente, 1979, p. 104.

⁶³⁸ *Ibid.*, pp. 105-6.

con un mercado de organizaciones sociales que respalden sus proyectos con votos en cada elección –y no que el conjunto de ciudadanos cuenten con un mercado de partidos. Con los proyectos autonómicos tal mercado de organizaciones sociales y ciudadanos hacia los partidos se ve roto, lo cual atenta directamente contra la clase política.

Además de ello, desde un inicio el gobierno vio peligrar su estabilidad económica frente al proyecto zapatista e indígena, y formó una estrategia de “objetivos ocultos” en la negociación. Carlos Puig publicó un documento en un número de la revista mexicana *Proceso* del año 1996 donde mostraba tales afirmaciones. El escrito es un documento que, según el autor, funcionaba como una reseña para las altas esferas gubernamentales que fue filtrada hacia la revista. Éste contiene los “objetivos” y la “estrategia” que mantuvo el equipo gubernamental en el tipo de negociación. Los objetivos versaban en torno a mostrar que el presidente Ernesto Zedillo “en su gira por Europa proyecte una propuesta real de solución”⁶³⁹ y crear un documento conjunto con el grupo armado “cuyo rechazo le significaría un alto costo político”⁶⁴⁰ al EZLN. La estrategia para lograr tales objetivos era:

- a) “Enmarcar la discusión dentro de la tesis del establecimiento de un nuevo Pacto Social del Estado con los pueblos indígenas”.
- b) “Definir la autonomía como la suma de los derechos a los que pueden acceder los distintos pueblos indígenas del país, en un marco constitucional”.
- c) Lograr que el documento “permita concentrar la discusión para Chiapas entre el gobierno del Estado y el EZLN”.
- d) El documento menciona: “De hecho, bien difundidos, los acuerdos logrados constituyen una camisa de fuerza para el EZLN, ya que difícilmente podrá salirse de la negociación o mantenerse en ella sin asumir algún compromiso”.

En esta parte queremos mostrar que la estrategia de desgaste y cerco negociador del gobierno federal frente al proyecto autonómico utiliza los conceptos que con posterioridad asumió la teoría liberal como defensa, promoción y crítica de las autonomías. El llamado “nuevo pacto social” es la misma tesis que aún hoy se mantiene como solución “al problema” de los pueblos indígenas en el Estado latinoamericano, y la entrega de “derechos” enmarcados en la lógica jurídica y procesal del Estado-capitalista es la solución

⁶³⁹ Puig, Carlos. “Documento de Circulación restringida: Objetivos ocultos, presiones, estrategia y cerco negociador del equipo de Bernal en Chiapas”. En revista *Proceso* (México) 1008, 26 febrero 1996, p. 20.

⁶⁴⁰ *Ibidem*.

que los autores liberales también defienden. Una parte del documento menciona: “la delegación gubernamental se reunió en dos ocasiones en privado con los asesores del EZLN, para explicarles la oferta del gobierno. El resultado fue que los asesores salieron convencidos de que la propuesta del gobierno era una solución más completa y viable”⁶⁴¹.

El resto del documento son relatos de desprecio hacia los compañeros alzados y la estrategia de desgaste que seguirían las negociaciones, hoy traicionadas por diferentes generaciones de la clase política.

3.4.- Autonomía indígena como praxis

Puesto que los actuales partidos políticos y el sistema electoral en el cual se mueven no han podido asimilar muchas de las demandas ciudadanas (hacemos referencia principalmente a las de carácter antisistémico), algunos de los movimientos sociales, principalmente rurales, han constituido un tipo de poder político en sus territorios; lo que el EZLN y el Congreso Nacional Indígena, junto con otras organizaciones indígenas, llaman “autonomía”. El autogobierno presente en esas autonomías está organizado de tal manera que pueda superar la incapacidad de los partidos nacionales y asimilar las demandas de sus bases de apoyo –dado que son ellos mismos. En los Estados latinoamericanos y de la periferia del sistema mundo no puede seguir siendo norma de la política el que “en la mayoría de las decisiones en materia de políticas públicas, quienes las toman ignoran lo que desea la mayoría (...) En muchos casos, la materia de la política es tan especializada que se evita a toda costa que sea producto de decisiones mayoritarias”⁶⁴², o que a la pregunta de “¿Quién es entonces competente para sopesar decisiones?” la respuesta sea “Nadie; la única respuesta es que lo son los funcionarios públicos electos o designados”⁶⁴³. Ese medio de actuar político no conducirá a una democracia integral –no es una manera de “salir al paso”, como diría Charles Lindblom. La democracia implica un “gobierno mucho más acertado y

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁴² Sirvent, Carlos. “Estudio introductorio”. En Lindblom, Charles E. *Democracia y sistema de mercado*. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo-CNCAPAC, 1999, pp. 28.

⁶⁴³ *Ibidem*.

responsable en sus decisiones públicas, y mucho más eficaz en la atención de las demandas y expectativas de la comunidad política”⁶⁴⁴.

Ante la imposibilidad del sistema político de absorber demandas, los movimientos sociales promueven prácticas de democracia representativa para conseguir un desarrollo democrático integral. Y si frente esa disyuntiva Sartori considera que: “me parece que estamos tratando de alcanzar objetivos totalmente desproporcionados, indebidamente aislados y ciegamente perseguidos y que por siguiente estamos creando –mínimamente– una sobrecarga totalmente inmanejable y siniestra”⁶⁴⁵, la represión seguirá siendo parte de los sistemas de partidos competitivos, los partidos dejarán de funcionar como canalizadores de comunicación al Estado y sus organizaciones neocorporativas seguirán faccionando a la sociedad.

Para realizar el análisis de la praxis autonómica haremos uso de documentos que las organizaciones indígenas debatieron y expusieron de manera escrita hace ya década y media sobre su concepción del proyecto que realizarían en el andar durante los siguientes años. Para la lectura de tales textos es necesario tener presente una cuestión: son documentos con un lenguaje político realizados por importantes y sabios personajes representantes-tradicionales de comunidades, y no son textos donde sus conceptos deban leerse académicamente, sino en una praxis política que trae tras de sí una tradición centenaria en América Latina. Tampoco, debemos aclarar, es un análisis del desarrollo del pensamiento autonómico pues ello implicaría un trabajo más extenso que abarcaría también una tesis entera. Es sólo la exposición de las ideas contenidas en ciertos documentos base que, a nuestro juicio, consideramos paradigmáticos para el desarrollo actual del movimiento indígena.

En el Documento de 13 Organizaciones titulado *La autonomía como nueva relación entre los pueblos indios y la sociedad nacional* ellos exponen que la Autonomía “se trata de transformar al actual régimen de Estado (centralizado, excluyente, autoritario, homogeneizador y negador de la pluralidad) en un Estado de las autonomías que haga posible el respecto a la pluralidad y abra las puertas a la participación de los pueblos indios

⁶⁴⁴ Castañeda, Fernando coord. *Escenarios de la democratización*. México: UNAM-DIANA, 1997, pp. 14.

⁶⁴⁵ Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia* 2 vols. México: Alianza Universidad, 1989, pp. 305.

en la definición de un país para todos”⁶⁴⁶, donde el problema “no está en nuestra cultura [“nuestras formas de relacionarnos y vivir en comunidad” de manera diferente a la capitalista que han sido “despreciadas”⁶⁴⁷], sino en nuestra carencia de poder político al servicio de nuestros pueblos”⁶⁴⁸, porque los programas sociales “en tanto no se fundan en la participación de los pueblos indígenas, desde sus propias concepciones, y no son manejadas por sus propias autoridades con suficiente poder, no dan solución de fondo y duradera a la situación de marginalidad y pobreza”⁶⁴⁹. Así pues “la autonomía es la propuesta india para entrar en la vida democrática por primera vez en la historia moderna (...) nuestra autonomía propone que se establezcan formas de autogobiernos comunales, municipales y regionales autónomas, en el marco de la unidad nacional”⁶⁵⁰, que no como Estado.

En el documento de la I y II Asamblea Nacional Indígena Plural por la autonomía, titulado *Iniciativa de decreto para la creación de regiones autónomas*, los representantes y autoridades consideran que “hasta hoy la lucha por la autonomía y su ejercicio de facto se ha dado en condiciones difíciles o precarias, a contracorriente de la ideología liberal que busca afanosamente la homogeneidad”⁶⁵¹. Para ellos, las Regiones Autónomas “sentarían las bases para resolver los grandes problemas económicos, sociales y políticos que la heterogeneidad étnica no resulta implica para la nación”⁶⁵², con el afán de “buscar crear un marco en que, cuando sea el caso, los diversos grupos sociales asentados en una región puedan vivir en armonía y avenencia, bajo claras normas democráticas y sin exclusiones”⁶⁵³. Debido a esto el documento es una iniciativa de decreto que reforma y adiciona los artículos 4, 53, 73, 115 y 116 de la Constitución⁶⁵⁴, no como la solución al

⁶⁴⁶ Documento de 13 pueblos p. 131

⁶⁴⁷ Documento de 13 Organizaciones. “La autonomía como nueva relación entre los pueblos indios y la sociedad nacional”. En López y Rivas, Gilberto. 1995, *Op. Cit.*, p. 130.

⁶⁴⁸ *Ibidem.*

⁶⁴⁹ *Ibidem.*

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁵¹ I y II Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía. “Iniciativa de decreto para la creación de regiones autónomas”. En López y Rivas, Gilberto. 1995, *Op. Cit.*, p. 139.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 142.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁵⁴ Por el momento en nuestra tesis se dejará de lado el análisis que las modificaciones jurídicas traen al ejercicio y establecimiento de la autonomía, puesto que implica insertar un marco teórico que sobrepasa las capacidades del presente trabajo.

problema sino como el inicio de un marco legal no liberal para el ejercicio pleno de los derechos autonómicos de otro tipo de reproducción social de la vida.

La Declaración *Nunca más un México sin Nosotros* que firma el Congreso Nacional Indígena en 1996 va en una tónica similar. Ellos “denunciando que la respuesta del gobierno a nuestra legítima movilización ha sido la *militarización* de casi todas las regiones indígenas y rurales del país, la persecución de organizaciones y dirigentes, el engaño, la mentira y la amenaza prepotente” declaramos que venimos a hacer una Patria Nueva. Esa Patria que nunca ha podido serlo verdaderamente porque quiso existir sin nosotros”. Declaran también “que no cederemos nuestra autonomía”. Por ello exigen: 1) el reconocimiento constitucional, 2) el reconocimiento de territorios y tierras ancestrales donde reproducimos nuestra existencia material y espiritual, 3) el reconocimiento de nuestros sistemas normativos indígenas [no capitalistas], 4) y de nuestra capacidad para gobernarnos.

El EZLN conjuntamente con la comisión negociadora del gobierno federal, en el *Pronunciamiento conjunto que el gobierno federal y el EZLN enviarán a las instancia de debate y decisión nacional*, establecieron que la nueva relación se daría en el marco de “una profunda Reforma del Estado” [no sólo electoral] para la “elevación” de los niveles de bienestar. La nueva relación “le asume el compromiso de contribuir a resolver sus problemas esenciales, y de que esa acción deberá expresarse en políticas sistemáticas y concretas”. Los compromisos que se asumen son: 1) el reconocimiento constitucional y de libre autodeterminación y autonomía (salvo cuando influya en el “interés nacional y público”), 2) representación política, 3) acceso a la justicia con respeto a los “sistemas normativos internos”, 4) una nueva política de reconocimiento cultural, 5) una nueva política educativa nacional en el tema indígena, 6) garantizar las necesidades básicas, 7) impulsar la “producción y empleo”. Para ello, el nuevo marco jurídico debería incluir derechos políticos, de jurisdicción, sociales, económicos, culturales, etc. en donde se reconocería “el derecho de asociarse libremente en municipios con población mayoritariamente indígena, asó como el derecho de varios municipios para asociarse, a fin de coordinar sus acciones como pueblos indígenas” y administrar los recursos federales;

“corresponderá a las legislaturas estatales determinar, en su caso, las funciones y facultades que pudieran transferírseles”.

La autonomía no es un simple autogobierno en un marco jurídico constitucional que otorgue derechos y oportunidades en la lógica capitalista del Estado moderno. La autonomía es la reivindicación política de –hasta ahora– los grupos indígenas en las naciones latinoamericanas que se configuraron desde el modelo europeo, donde “la dignidad de los pueblos indígenas les fue arrebatada por la colonialidad del poder actuante en la configuración del mundo moderno/colonial desde el s. XVI al presente”⁶⁵⁵. Tampoco es el simple reconocimiento de tal situación histórica y económica y, por tanto, el otorgamiento compensatorio de derechos y oportunidades en el marco de las instituciones sociales existentes. La autonomía no es sólo el reconocimiento del Otro históricamente excluido e incluirlo en la misma Totalidad, como bien dice Enrique Dussel, es cuestión de hacer una reflexión como la de Walter Mignolo: “Aquellos que proponen la inclusión no analizan críticamente el hecho de que quienes son *recibidos* quizá no quieran participar en el juego que tan generosamente proponen quienes abren sus brazos para acoger a los que son percibidos como diferentes”⁶⁵⁶.

La autonomía es la reivindicación política por medio de la cual las comunidades indígenas, desde su cultura no dominada por la lógica capitalista, se han organizado socialmente para satisfacerse de las necesidades más básicas para la reproducción material de la vida. Dado que el gobierno mexicano traicionó los Acuerdos de San Andrés con el EZLN, y al resto de las comunidades con demandas autonómicas las ha acosado militarmente durante años, el proceso de satisfacerse sus demandas se ha dado en la mayoría de los casos, de manera aislada a las instituciones oficiales. De ésta forma las organizaciones indígenas se han dado sus propias instituciones necesarias para la reproducción de la vida en sus diferentes sistemas: educativo, médico, económico, político, etc. Estas instituciones han sido construidas con los sistemas normativos culturales propios de cada comunidad, no reproduciendo las consecuencias culturales del capitalismo que tanto critica la corriente marxista de la Escuela de Frankfurt. Este ha sido el sustento del

⁶⁵⁵ Mignolo, Walter D. *La revolución teórica del zapatismo y el pensamiento decolonial*. Chiapas: Universidad de la Tierra-CIDECI, s/f. p. 9

⁶⁵⁶ *Ibid.*, pp.51-2.

proyecto autonómico de algunas comunidades indígenas, con características especiales siempre en cada comunidad.

¿Por qué nosotros vinculamos el proyecto autonómico con el estudio del Estado moderno como condición necesaria para construir un proyecto político para el Siglo XXI? Ya los autores liberales han mostrado en sus textos –y nos referimos al ejemplo paradigmático que presentamos con Gilberto López y Rivas al inicio de este apartado– que tales funciones de poder en las organizaciones indígenas han disputado las “funciones” del gobierno y con ello la legitimidad. Pero el Estado moderno en su fase neoliberal ha tenido características peculiares. Las últimas décadas del siglo XX mostraron un avance científico y tecnológico (las llamadas tecnociencias de Pablo González Casanova) sin precedentes en la historia de la humanidad, que sin embargo no fueron suficientes para que las instituciones sociales alrededor del mundo pudieran solucionar la crisis humana que se vive, y ello es una condición estructural de las instituciones desde donde se produce el conocimiento y hacia quienes va dirigido su consumo. La respuesta nosotros la encontramos en las tesis neoclásicas liberales de la teoría política. Para González Casanova, la premisa de volver al Estado mínimo y dejar camino libre al mercado y la iniciativa privada logró que “el capital corporativo y los grupos de más altos ingresos, que son los más poderosos, se benefician de las tecnologías, las privatizaciones y el “adelgazamiento del Estado” *en su función social*”⁶⁵⁷. La sociedad civil tuvo transformaciones en la reproducción del mundo de la vida cotidiana en función de los nuevos intereses del poder económico, y las instituciones necesarias para la reproducción de la vida se volvieron “privadas” estructurando y definiendo no sólo a los grupos que tuvieran acceso a ella, sino también a la vida cotidiana de las sociedades.

Al ser las “instituciones necesarias para la reproducción material de la vida”, como tales y no de manera determinada, básicas en toda sociedad de todo tiempo, y encontrándose las comunidades indígenas sin las que el Estado y el capital privado “otorgan” han comenzado a utilizar una estrategia similar a la de la iniciativa privada pero en sentido contrario. Han ido construyendo poco a poco las instituciones necesarias propias

⁶⁵⁷ González Casanova, Pablo. *La universidad necesaria en el siglo XXI*. México: ERA, 2001, p. 21.

fuera de una lógica capitalista –desde principios tan profundos como las mismas raíces epistemológicas y el respeto a los diferentes conocimientos y saberes no homogeneizantes–, y por tanto, “andando” han mostrado camino para vencer al capitalismo democráticamente, garantizando una nueva forma de sociedad cultural que no esté permeada por todos los valores negativos del capitalismo en su forma social y no solamente cultural satisfaciendo las necesidades sociales básicas con sus propios medios. La autonomía no sólo está disputando espacios sociales al Estado en su función política, sino también lo está haciendo al proyecto capitalista neoliberal superando a ambos de una manera humana.

En esto consiste, para nosotros, el proyecto autonómico indígena del cual tenemos mucho que aprender y asimilar nosotros como mestizos ciudadanos excluidos.

El mercado y la emancipación.

A manera de conclusión.

Después del levantamiento armado en enero de 1994 en Chiapas y al inicio del proceso de diálogo entre el EZLN y el gobierno federal, los compañeros zapatistas pronunciaron en la catedral de San Cristóbal de las Casas un discurso donde se cuestionaban: “*si es posible que no sean ya necesarias ni las guerras ni los ejércitos, sin que haya fuego y sangre para lavar la historia, será. Pero ¿y si no? Y ¿si se nos vuelven a cerrar otra vez todas las puertas?, y ¿si la palabra no logra saltar los muros de la soberbia y la incomprensión?, y ¿si la paz no es digna y verdadera?, ¿quién?, preguntamos, ¿Quién nos negará el sagrado derecho de vivir y morir como hombres verdaderos? ¿Quién?*” La respuesta no tardó mucho tiempo en encontrarse. El diálogo y la paz fueron –y continúan siendo– traicionados, pero se ha mantenido viva la digna resolución de que nadie tiene el derecho de negarnos a vivir *verdaderamente*.

La traición gubernamental implicó un cambio de estrategia para las comunidades bases de apoyo del EZLN. La lucha armada se hizo a un lado frente a un proyecto político pacífico en torno a la construcción de algo llamado “autonomía”; un proyecto que comenzó siendo una demanda de contenido difuso –desde el parecer ciudadano–, pero que pronto se transformó en el ejercicio de un proyecto revolucionario anticapitalista cuyo camino se encontró en el despacio andar. El año 1994 fue una luz de esperanza no sólo para las comunidades indígenas del país, sino también el resto de nosotros, los marginados y excluidos, los despojados de México que carecemos de un concreto proyecto político anticapitalista.

Dieciséis años han pasado desde entonces y en México las condiciones de vida son cada vez peores. El dolor y el sufrimiento provocados por las injusticias de nuestro diseño institucional están presentes en todos los hogares y corazones del país. Aún las casas de la

clase apoderada están llenas de corazones tristes, sin sentido en la vida. Por doquiera que uno ponga un pie en el territorio nacional hay presencia de injusticias: nuestros hijos no van a la escuela, nuestros padres enferman, nuestros trabajos –si los tenemos– nos dan después de mucho sufrimiento pocas monedas que ya no alcanzan para lo necesario. En los territorios donde por cientos de años nuestra cultura y nuestros pueblos han estado asentados, vienen los ricos y tratan de comprarla para hacer sus grandes negocios, poniéndonos a trabajar nuestra propia tierra en las peores condiciones. La élite gobernante, los políticos y empresarios, son unos cínicos descarados con afanes privatizadores, vendepatrias. Por donde quiera en el país hay violencia originada por una descomposición social avanzada, y como proyecto de solución se ordena al ejército, que fue sacado de sus cuarteles, encerrar en cárceles, donde el sistema jurídico está corrompido por el dinero y la mentira, o matar a mucha de la gente que más ha experimentado las consecuencias de las políticas económicas y sociales que se han adoptado en México durante las últimas décadas. Pero, ¿qué otra cosa esperaban los gobiernos cuando durante décadas nos dejaron morir sin oportunidades? ¿Para qué es la vida hoy si ella está ausente de sonrisas? ¿Por qué vivir en un mundo así?

Dicen que los jóvenes son revolucionarios por naturaleza, pero a la juventud que nos tocó vivir estas condiciones políticas nos ocurre algo terrible. En ningún espacio organizativo hemos podido encontrar respuesta al ¿Qué hacer? En cambio, por todos lados del planeta hemos visto a infinitud de movimientos sociales caer por cuestiones internas o al ser aplastados militarmente por los Estados represores antes de que puedan dar su fruto. Las jóvenes generaciones estamos desesperanzadas y comenzamos a sentir incredulidad de que una transformación hacia un mundo mejor sea posible. Los gobiernos encaran el año 2010 en las peores condiciones de legitimidad y cometiendo una serie de errores políticos imperdonables que no hemos sabido aprovechar.

Sin embargo, si hundiéramos nuestras cabezas en el suelo social podríamos ver que “abajo” está lleno de mujeres y hombres honestos que luchan y resisten aún sin saberlo conscientemente. Aquí abajo es donde están las personas buenas que tienen historia, rostro y nombre, y que para el gobierno son sólo los números de la “extrema pobreza”, miseria y analfabetismo, pero no ven que aquí abajo están las personas que aún teniendo hambre y

frío ofrecerán lo poco de alimento y cobijo que tengan al que esté aún más necesitado (quizá porque ellos son incapaces de hacerlo). Quienes aquí viven es gente que defiende con dignidad la tierra que nos da para vivir, son las mujeres que valerosamente resisten a la condición de humillación, son abuelas y abuelos que siguen enseñando que lo verdaderamente importante en el mundo es ser buenos y dignos, y no el hecho de tener dinero. Si volteáramos y abriéramos aún más los ojos, veríamos que abajo hay experiencias de lucha de gente humilde y sencilla que se organizan, y que poco a poco van asimilando experiencias frente a las nuevas condiciones, abriéndose espacios de triunfo. Caminando, construyendo y compartiendo experiencias.

Nos preguntamos ¿por qué si México es un país tan rico, nosotros estamos tan pobres? Y no nos referimos a tener dinero para comprar grandes autos, mansiones o hacer viajes. Nos referimos a tener salud, estar rodeado de gente buena, un cálido hogar, comida caliente y una existencia feliz. ¿Por qué si dicen que la tecnología y el conocimiento está hoy tan avanzado, no tenemos acceso a él para poder curarnos de nuestras enfermedades? ¿Qué “armas” tenemos que empuñar para conseguir nuestra salud, nuestra libertad, nuestra emancipación? ¿Contra qué tenemos que enfrentarnos?

Nosotros pensamos que la respuesta a *¿por qué y contra qué debemos luchar hoy?* está dada ya en todos nosotros los de abajo que participaremos, pero hay que saber escucharla; está en todos los momentos en que nuestros corazones se afligen ante la impotencia de no poder hacer individualmente nada frente a todas las injusticias que nos lastiman. La diversidad de necesidades en la sociedad hace imposible alzar una sola bandera, en cambio, los movimientos debemos aprender a aglutinar las necesidades y propuestas de todas y todos, aunque las problemáticas sean tan variadas como tantos los corazones verdaderos que participemos en la lucha.

Identificar al enemigo es una de las cuestiones que resultan primordiales, y si algo tenemos claro sobre él es que es el fundamento de los problemas que conlleva el actual diseño de instituciones sociales; el estar siendo despojados de lo que por derecho de vida nos corresponde a cambio de que alguien más pueda hacerse rico o conseguir beneficios de ello. La maldad y la ceguera que hay en los procesos de destrucción de la tierra, de humillación, discriminación y de violencia social entre humanos sólo pueden ser

provocadas inicialmente por el afán de enriquecimiento individual. Esto es consecuencia necesaria de lo que se llama sistema económico capitalista y, como desde hace cientos de años, continúa siendo nuestro enemigo.

Nosotros creemos que si queremos construir un mundo mejor, es necesario conocer bien al capitalismo en su forma actual para poder establecer una estrategia para destruirlo y *superarlo* –construyendo otro mundo posible– mediante la lucha bien organizada en todos los rincones de nuestros países. Es imperioso que comencemos a organizarnos en los muy diferentes espacios contra las cosas que están mal en la sociedad; que profundamente y estratégicamente pensemos nuestra lucha, entendiendo las causas, razones políticas y económicas del por qué no existe en el estado actual del mundo bienestar para todas y todos nosotros. Es urgente que internamente los movimientos ya organizados reconozcamos nuestros errores y aciertos en el camino que hemos recorrido durante los últimos años y décadas; es fundamental que en todos los espacios organizativos –los muchos nuevos y todos aquellos renovados– comencemos seriamente la necesaria tarea de discutir y construir un análisis riguroso del sistema político-económico mexicano actual que dé cuenta de la forma en que se da la destrucción de la vida humana y ecológica, con la intención de hacer la crítica a ellas y luego dar pie a la urgente formulación de un proyecto de orden nuevo conjuntamente con el programa político para construirlo. Es imperiosa la definición de un programa de lucha anticapitalista.

En el México que lucha organizadamente tenemos preguntas fundamentales que ni siquiera hemos podido responder. Cuestiones como: ¿qué significa ser de izquierda? ¿Qué es y cómo se hace hoy y aquí la Revolución-Emancipación? La inexistencia de tales respuestas ha implicado para el movimiento que en muchas ocasiones estemos divagando incoherentemente entre diversos espacios y accionares. Han surgido disyuntivas como apoyar, o no, a un partido político, a un candidato carismático, huelgas nacionales, la lucha armada, la organización abajo y a la izquierda, a los grandes sindicatos, formación de cooperativas, creación de redes de comercio solidario, los paros y los bloqueos, la lucha por los presos políticos, etc. Por la ausencia de tales cuestionamientos (y ya no se diga la ausencia de sus respuestas) hemos cometido, pensamos nosotros, infinidad de errores en la definición y construcción de nuestros objetivos, así como en la formulación de las

estrategias para alcanzarlos y, por tanto, errado también en nuestras formas de organización. Necesitamos estar a la altura de las condiciones –¡y seguramente ello implica renovarnos profundamente!– para dar una batalla digna y vencer a lo que nos oprime, o estar conscientes de que estaremos dejando pasar todos juntos la oportunidad de hacer un nuevo México y un mundo mejor para los que vienen.

Hoy, las personas, colectivos, organizaciones y los nuevos movimientos debemos aprender a movernos en la lucha con nuevas categorías de análisis y programas de acción adecuados a las circunstancias actuales. Cuando vimos que para otras luchas y otros “enemigos” –como el movimiento socialista europeo– la toma del poder político era indispensable para “conquistar la libertad política” negada por los opuestos intereses entre trabajadores y los dueños de tierras y empresas, pensamos que nuestra estrategia y nuestro enemigo serían éstos también. Hace cuatro décadas un foco guerrillero podría desarrollarse y crecer, para después tomar el poder político de un Estado, y ello se sabía como la mejor estrategia para tener las herramientas suficientes y echar a andar un proyecto de sociedad socialista. Si hoy los que escribimos la presente formáramos un ejército guerrillero y tomáramos el poder político de México, nos preguntamos, ¿serán suficientes las instituciones en manos del poder del Estado para resolver las necesidades sociales? Nosotros pensamos que no, y la razón de ello se encuentra en las transformaciones de la vida social en los diferentes sistemas sociales y ámbitos de nuestras vidas durante las últimas décadas. Hoy las instituciones que sí tienen mínimamente la capacidad para atender nuestras demandas más básicas son las instituciones que están en manos de la llamada iniciativa privada (hospitales, escuelas, empresas, constructoras, etc., de capital privado y generalmente transnacional), pero aún cuando se pudiera organizar la toma del poder de ellas y asegurar su control, esto no serviría de nada si simplemente fuesen usadas *en su forma actual* al servicio del pueblo, porque ello es una contradicción interna de su mismo diseño como instituciones. Nosotros vemos que en las instituciones necesarias para la reproducción material de la vida, ya sean estatales o privadas, contienen en la lógica de su funcionamiento los procesos de producción del sistema económico y social capitalista, así como la reproducción de la destrucción humana y natural; en educación, el contenido de la enseñanza, sea educación pública o privada, es una educación productora de profesionistas, de todas las áreas y conocimientos, que indistintamente reproducen el mundo; en medicina,

ocurre lo mismo con el enfoque de salud; en arquitectura e ingeniería, el tipo de diseño en las construcciones es otro ejemplo; en los negocios en general, la forma de explotación del trabajador; etc.).

Nosotros pensamos que si el Estado –como aparato político, económico y administrativo– es el aliado de los que usufructúan el poder y ejercen represión, y ha sido en el pasado el enemigo a vencer de otras luchas, los movimientos de nuestros países latinoamericanos podríamos encontrar nuestro *propio y actual* enemigo después entender realmente qué forma y desarrollo ha tenido el Estado en nuestros territorios histórica y recientemente. Nuestro Estado siempre ha sido uno diferente del europeo o de los países conquistadores, y el papel que hemos desempeñado en la economía mundial nos ha determinado también con otros rumbos durante los últimos siglos. Necesitamos renovar la teoría social para que dé cuenta de esto y también como condición para entender nuestro papel en la lucha, pudiendo solamente así acompañar la acción contundente con un vigoroso análisis teórico que dé cuenta y permita alcanzar nuestros objetivos.

Para el estudio del Estado en los centros de educación de México se enseña a los autores que explicaron la situación de Europa hace más de cuatro siglos, o a los autores contemporáneos pero que piensan la realidad de sus naciones imperialistas, como lo es Estados Unidos. Estas teorías fueron el modelo de Estado que desde nuestra Independencia la clase gobernante usó, y sigue utilizando, para instalar un poder político en México sin importarles que nuestras condiciones de origen y nuestro papel en la explotación económica mundial sean completamente diferentes. Estas teorías muy poco o nada tienen que ver con lo que ocurre en nuestros territorios y son absolutamente inservibles para diseñar desde ahí un programa para la lucha que corrija nuestras injusticias. ¡Cuánta responsabilidad tienen las escuelas y las instituciones que producen “conocimiento” de nuestra actual situación social!

La intención de quienes antes lucharon contra el capitalismo, los socialistas, era hacer notar que en las sociedades habemos gente que no tenemos nada; que vivimos y morimos en pobreza, pero que también existen quienes viven en la opulencia a costa del trabajo de la inmensa mayoría. Estas luchas querían eliminar tal diferencia haciendo que los medios de producción –en la ciudad y el campo– fuesen administrados por las y los mismos

trabajadores, para que todo aquel que trabajara lo hiciese en otro *modo* de producción, recibiendo lo *justo* para vivir dignamente de acuerdo a sus necesidades y capacidades. Para llevar a cabo su proyecto notaron que se tenían que enfrentar al “Estado” –que era entendido como el brazo armado de los ricos y los gobernantes– puesto que el principal fin de él es la protección de la propiedad privada (pues de ahí nacieron, en el inicio de la sociedad comerciante y burguesa). Por décadas esta lucha anticapitalista fue el referente de acción para muchos movimientos alrededor del mundo.

Pero el movimiento socialista no sobrevivió a retos del trabajo político en cuestiones fundamentales como la democracia y la renovación de sus propias estructuras organizativas de acuerdo a las nuevas necesidades que iban surgiendo durante el primer intento de establecer el comunismo (o la sociedad sin diferencia entre los poseedores y los que no lo son). Finalmente al inicio de la última década del siglo XX la mayoría de los Estados socialistas se disolvieron por todos los problemas que acarreaban y la presión económica y militar del bloque de países capitalistas en el mundo, que fue el periodo conocido como la Guerra Fría. Con ésta caída se presentó una importante crisis de pensamiento para todas y todos nosotros que hoy estamos en la búsqueda de nuevas y mejores alternativas de vida; la mayoría de los pensadores en las Universidades o Centros de Investigación dejamos de ver a la destrucción de la diferencia entre poseedores y no poseedores como el objetivo de la lucha. En estos espacios dejamos de pensar como una necesidad la destrucción de las instituciones que mantienen el violento orden que padecemos y tampoco actualizamos la necesaria teoría para que pudiéramos actuar con eficacia en el diseño y construcción de un proyecto de sociedad posible y deseable.

Durante todo el siglo pasado la estrategia del movimiento que buscaba destruir la diferencia entre opresores y despojados se centró en el entrenamiento armado de sus militantes y la toma del poder del Estado. Dado el desarrollo social existente para el lugar y la época, el Estado tenía la forma necesaria para que pudiera ser “tomado” y puesto en funcionamiento en pro de los intereses de la clase trabajadora. Funcionó hace un siglo para la Europa socialista y también, en tiempos no tan lejanos, para varios países latinoamericanos (aunque nosotros pensamos que no fue debido a las mismas razones). En México intentamos por décadas la experiencia guerrillera sin llegar a obtener la victoria

contundente. El último esfuerzo militar en contra del poder político, para luego convocar a elecciones verdaderamente democráticas, lo dio el EZLN en 1994, pero la movilización de la sociedad civil pidiendo un alto al fuego de ambos bandos detuvo el proceso armado. Sin embargo, los compañeros zapatistas, pese a las traiciones, continuaron con una estrategia democrática revolucionaria y anticapitalista, que día a día va consiguiendo sus objetivos de autonomía... sin disparar una sola bala; una estrategia que es compartida por muy diferentes comunidades indígenas organizadas por todo el territorio nacional: la autonomía.

Nosotros pensamos que es necesario estudiar atentamente el tipo de lucha que las y los compañeros indígenas hacen frente al Estado y al poder económico, puesto que a ambos los están “*superando*”. ¿En qué consiste el proyecto autónomo indígena que está superando al Estado sin la necesidad, hasta ahora, de la confrontación militar? ¿Qué es el Estado hoy en las naciones periféricas del sistema-mundo? Si no respondemos a tales interrogantes sobre el funcionamiento y el papel del Estado moderno en los países periféricos del sistema mundo, y también del sistema económico hoy en México, el movimiento no podrá avanzar en la lucha. Conocer bien la forma económica que tiene hoy nuestro enemigo como sistema de explotación será la primera condición que necesitamos para evaluar nuestras estrategias de lucha.

Las huelgas nacionales, los paros sindicales, las marchas, los bloqueos, las tomas, los mítines, han sido nuestras acciones en la lucha... ¿pero han resultado adecuadas? Conocer el capitalismo actual no significa poder repetir memorizadamente que un capitalista o dueño de los medios de producción contrata a un o una trabajadora, y mediante la extracción de plusvalor en el proceso productivo obtiene su ganancia enajenando y explotando al trabajador. Conocer el sistema económico implica saber qué se produce y qué no en cada región del país por cada uno de los sectores productivos (el campo, la industria, los servicios), cuánta de la producción está en manos de grandes capitalistas y cuánta en pequeñas organizaciones productivas, de qué formas se da la explotación en cada una de ellas, qué tipo de mercancías se producen nacionalmente y por qué razones, además del conocimiento de las mercancías básicas de las que somos dependientes y de quién. El proceso de transformación económica para la emancipación es, fundamentalmente, un proceso de *administración colectiva* que necesariamente nos deberá involucrar a todos

como pueblo, y que todas y todos debemos aprender a hacer; sin ello no hay democracia posible. Tenemos que tener opciones de proyectos viables ya definidos, puesto que la destrucción necesaria de todo un proceso económico de despojo deberá ser el inicio de un bello orden nuevo, no del caos.

Hoy la apropiación de los medios de producción por quienes los trabajan y la democracia integral –no electoral– no son fines de un movimiento, sino que necesariamente deben ser medios para que éste esté bien construido. El fin de los movimientos de emancipación que nos toca construir es la transformación radical de las condiciones de vida que provocan sufrimiento, y que esta transformación se refleje en el cambio de todas nuestras formas de relaciones sociales; desde la forma de ponernos de acuerdo para producir en el trabajo, hasta la manera de sentir y gozar del amor.

Para que cada región pueda tomar el control de la administración del sistema económico, será necesario conocer a plenitud también las estructuras políticas, militares y culturales que lo sostienen y reproducen por zonas. Las condiciones que sostienen y legitiman el dominio opresor también han sido responsables del atraso en el desarrollo del análisis necesario para el movimiento; teorías liberales de democracia, economía o justicia, medios masivos de comunicación, prácticas cotidianas de cada uno de nosotros, etc.

En su desarrollo inicial los Estados modernos fueron concebidos por los pensadores de la teoría política, como Nicolás Maquiavelo, como aquellos principados que para ser conservados debían seguir ciertas reglas del “arte de la política” moderna, siendo la principal característica de un principio fuerte aquel que con dinero y hombres puede “levantar un ejército respetable y presentar batalla a quien quiera que se atreva a atacarlos”. Para formar tal ejército al pueblo debería cobrarse un impuesto para su protección y dejarle vivir como lo ha hecho siempre y sin oprimirle; el gobierno serían sólo los encargados de la administración. Lo que se estaba inaugurando con la perspectiva de Maquiavelo es una teoría que correspondía a una nueva etapa donde los territorios europeos se van reconfigurando en su organización política; después de haber entrado en un periodo de crisis propio de la transición de las formas sociales y políticas feudales a las propias del inicio de la sociedad burguesa. Maquiavelo recomendaba a los príncipes “disfrazarse bien y

ser hábiles en fingir y disimular”, ser crueles y mantener las apariencias. Tales recomendaciones eran fruto de la categórica creencia de que los hombres son “perversos”.

Thomas Hobbes formula una teoría política del Estado de fortísimas implicaciones, que se basa en una concepción del humano similar a la de Maquiavelo. Para él, la generosidad es algo “tan raro como para ser supuesto”, en cambio en todas y todos habitan perpetuos deseos que realizados suponen felicidad y, para que esto se logre, la voluntad del deseo tiene que transformarse en poder, lo cual no implica otra cosa más que la conquista de riquezas y honores sin importar si esto puede ser justo o injusto. El mayor poder que tienen los humanos es el consentimiento de las mayorías para dar su poder a una sola persona, o monarca, para que ese individuo le asegure paz y tranquilidad, reduciéndole, mediante la ley y la guerra, el miedo a la muerte y las lesiones. El objetivo de este poder común, confirmando el énfasis que ponemos en nuestra tesis, es que sin él no habría “ni industria ni cultura”; la causa final del ordenamiento político es la preservación de la ciudad, con una vida dichosa. Hobbes continúa con la afirmación hecha por Maquiavelo de que entre los derechos que ceden la mayoría al poder común está el de “recaudar dinero para mantener soldados y el de designar magistrados para la administración de justicia”. Pero quizá el derecho más importante que según Hobbes cede la mayoría mediante el pacto voluntario alcanzado, es el hacer a la protesta contra el nuevo orden establecido siempre injusta, dado que el soberano no podrá dejar de tener la razón en ningún momento, permitiendo que las decisiones que se toman –y que estarán acompañadas de violencia– sean siempre legítimas e incuestionables como razón de Estado.

Para Rousseau la finalidad del Estado civil continúa siendo la protección de la propiedad que se adquiere mediante el trabajo libre, y como condición de existencia del Estado civil es necesario que “el trabajo de los individuos produzca más de lo que exigen sus necesidades”. El Estado, entonces, resuelve necesidades materiales del pueblo, siendo sus indicadores “el número y la población”. A diferencia de Maquiavelo y Hobbes, Rousseau tiene una concepción del humano no tan pesimista que debemos rescatar porque en esta tesis nosotros la compartimos; el objetivo de la asociación del pueblo es para “dirigir y unir” las fuerzas existentes que, nosotros decimos, son necesarias para el funcionamiento de las *instituciones necesarias para la reproducción material de la vida*.

Según el contrato social por el cual se instituye el poder político, para Rousseau, “dándose a todos no se da a nadie”; así se afirma una tesis en contra del pensamiento de autores como Hobbes en el que renunciar a la libertad es “ridículo”, por lo que el bien común, o soberanía, es condición irrenunciable en las diferentes formas de gobierno. Para hacer valer lo antes dicho, en una República la fuerza del más poderoso debe transformarse en derecho, razón y ley.

Por su parte, John Locke asegura en su teoría sobre el poder civil que éste es el remedio apropiado para juzgar y castigar imparcialmente y en base a leyes. Lo que es objeto posible de castigo son todos aquellas acciones que atentan contra la razón por la que se abandonó la libertad natural; contra todo aquello que no observa “la equidad y la justicia” que hay en la vida social basada en una manera específica –liberal– de adquisición de la propiedad –que Locke desarrolla con detalle. Las ideas de Montesquieu sobre la Ley y el poder político no varían mucho de las de los otros pensadores ya mencionados, sin embargo se enfrenta con ciertas posiciones –las cuales también compartimos nosotros– que se sostienen: contra Hobbes afirma que la paz es la primera de las leyes naturales puesto que satisfacer las necesidades es una ley natural. Afirma también que cada forma de gobierno se mueve por principios y pasiones propias, de las cuales depende la ley y su complejidad.

Lo hasta aquí dicho es algo que se enseña cotidianamente sobre teoría política en cualquier institución educativa, y no aportaría ningún dato o idea trascendente y necesaria para ayudar en la comprensión del ser del Estado mexicano, es decir, de un Estado en la periferia del sistema-mundo, para que, a partir de ahí, sea posible construir un programa político anticapitalista. Para construir tal tarea será necesario realizar un giro decolonizador y epistémico en la construcción de nuestra estrategia teórica, que es sólo posible con la localización óptica –o del ser–, histórica, económica y geopolítica de la teoría hegemónica con la que entendemos nuestra realidad; la de nuestras naciones periféricas y nuestros pueblos excluidos. Esta localización hará posible que se comprenda el suceso histórico que marcará el antes y el después de los Estados “modernos” –propriadamente dichos– y, por tanto, las diferencias que hay en aquellos ubicados en el centro del sistema-mundo moderno y aquellos en la periferia del mismo.

Si realizásemos una revisión histórica, política-económica, de las regiones del mundo, en lugar de seguir con la veta eurocéntrica que afirma *una* humanidad, se podría hacer una reinterpretación de todas las filosofías y teorías modernas, haciendo posible el descubrimiento, o epifanía, de las historias y los procesos de despojo que oculta la teoría hegemónica, en este caso en especial la teoría política.

Europa es considerada la región que durante los últimos cinco siglos se desempeñó como el centro político y económico del mundo –junto con Estados Unidos después de las Guerras Mundiales de principios de siglo–, y ha sido también la región desde donde se realizó la construcción de la teoría y el conocimiento utilizados para la comprensión de los procesos sociales en la etapa de la historia posterior a la conquista de América alrededor del mundo, encubriendo con esto otras visiones del mismo proceso. Sin embargo, esta región no tuvo siempre dicha posición privilegiada.

La denominada “Edad Media” fue un periodo de pocos avances en cuanto a técnica y conocimiento se refieren, pero que predominó únicamente para la región latino-germánica de Europa, de organización feudalista, dado el “muro” del imperio otomano que le imposibilitaba una conexión con el centro geopolítico comercial del sistema interregional antiguo; el oriente. Buscando otros caminos hacia tal región oriental fue que encontraron y lograron la apertura hacia el mar Atlántico, lo que originó el incidente del descubrimiento o conquista de las culturas americanas, construyendo así el primer sistema-mundo que abarcaba todas las regiones del globo terráqueo. El descubrimiento de América comienza un proceso de violencia sanguinaria –o guerra– que requerirá de una nueva justificación para legitimarla (un nuevo derecho de gentes, una teoría de la adquisición y una adecuación a la teoría de la guerra), lo cual no es otra cosa que la renovación del pensamiento teórico en las muy diversas disciplinas y filosofías a las nuevas circunstancias. La filosofía propiamente moderna que se desarrolla con la postura ontológica del ser desde el “*ego cogito*” (yo pienso) deviene en un pensamiento que con los conquistadores y pensadores de tales procesos, como Ginés de Sepúlveda, afianzan el “*ego conquiro*” (yo conquisto); se formaliza el ocultamiento del Otro o la Alteridad y Exterioridad de las regiones y culturas. Es una negación de la posibilidad de existencia verdadera y digna del Otro.

La nueva situación económica que para Europa significó la explotación intensiva de los recursos naturales, metales preciosos, alimentos baratos y mano de obra que se da en América, conjuntamente con la Revolución técnico-científica y del pensamiento “Ilustrado”, tiene implicaciones fortísimas en la organización social del territorio que comienza a ser por primera ocasión el centro del mundo. La proliferación de un nuevo modo de comercio basado en el trabajo “libre” y la circulación de mercancías cuya forma de propiedad adquiere un carácter mucho más individual, requiere para su reproducción de un nuevo diseño político institucional adecuado.

El trabajo libre y la Revolución Industrial producto de la explotación intensiva de recursos naturales de la periferia geopolítica, son las condiciones necesarias para el comienzo del desarrollo del modo capitalista de producción de mercancías, y reproducción social, a nivel mundial. En el sistema político, la nueva situación que para Europa significó la conquista de América y la nueva riqueza que ello le produjo, repercutió construyendo y consolidando las instituciones políticas que mediante el uso de la fuerza y la coerción en defensa de la nueva forma de propiedad y la vida e integridad de los individuos encuentran su fundamento, legitimidad y carácter público. Una nueva institución política que encuentra su procedimiento en el monopolio de los actos punitivos en contra de quienes transgreden las leyes dictadas por los representantes de la soberanía popular, y ejecutadas mediante magistrados de justicia como modo racional y no arbitrario de determinar las penas. Esto es: los Estados modernos liberales.

Esta nueva institución política nace, con ese funcionamiento y finalidad, en un desarrollo económico, cultural y de una organización social específicos, lo cual es una especificidad que sólo se da para la región centro de la Modernidad; Europa, es decir, la región beneficiaria de los procesos de explotación del nascente capitalismo. Pero, ¿cuáles serían los efectos –nos preguntamos nosotros– si este mismo modelo político institucional pretendiera imponerse a diversas sociedades y culturas que no han atravesado sino procesos económicos, políticos y de organización social diversos? Responder a esto significa comenzar un camino para la comprensión de lo que en las naciones periféricas del sistema-mundo y para los pueblos excluidos de la Totalidad del sistema capitalista implica la imposición de estructuras políticas que corresponden al Estado moderno europeo.

La crítica a los efectos negativos del capitalismo y la Modernidad en lo excluido –económica, política y, en general, socialmente– se ha realizado desde el periodo mismo de la conquista por muy diferentes actores; son los “antidiscursos” de la Modernidad que critican las injusticias y hacen explícita la responsabilidad que existe por la existencia de grupos humanos excluidos de la Totalidad del sistema que se crea. En América Latina los antidiscursos a los modos de opresión social han atravesado, a muy grandes rasgos, tres importantes periodos: a) la crítica a la conquista que se llevó a cabo por algunos frailes evangélicos, pero principalmente por los grupos humanos que en carne propia sufrieron y murieron durante la instauración de un régimen de explotación que reconfiguraron la Totalidad del mundo de la vida cotidiana mediante instituciones sociales que estaban diseñadas desde la cultura de los hacendados, explotadores mineros, etc., frente a los diversos grupos indígenas; b) la crítica que se necesitó para legitimar el ideal de independencia de un centro político-económico ibérico a favor de los diferentes proyectos nacionalistas en América Latina, donde participaron grandes masas populares, además de las élites criollas que finalmente terminaron imponiendo *su* proyecto; c) la crítica necesaria durante el último siglo para la construcción de un discurso y praxis político-revolucionaria antiimperialista, es decir, contra de la emergente potencia estadounidense que reorganizará el sistema económico mundial. La lucha en contra del poder que en las naciones latinoamericanas ejerce Estados Unidos implicó en América Latina varias revoluciones que reivindicarán la soberanía popular como en Cuba, Nicaragua, Chile, Chiapas, etc. Revoluciones que se enfrentarán a gobiernos en forma de violentas dictaduras, y en muchos casos apoyadas por el mismo EEUU. Un discurso que criticará y se enfrentará –aún en estos momentos– a las consecuencias de la gestión internacional de transnacionales en su búsqueda de mercados, recursos naturales y mano de obra barata.

Este estudio sobre el Estado pretende ser una contribución a esa tradición del antidiscurso de la Modernidad con un carácter de abierto anticapitalismo renovado para el actual periodo.

Si el Estado moderno liberal, como lo describe la teoría política hegemónica, es un producto que solamente se pudo dar en el devenir histórico bajo condiciones contingentes de una Europa que comenzará una revolución por las transformaciones que le produjo la

conquista de América, esbozaremos a continuación un esquema de interpretación de nuestro Estado periférico latinoamericano cuyas condiciones históricas corresponden a una de las regiones donde más se ha oprimido en cada una de las diferentes formas que el sistema económico capitalista se ha desarrollado, conjuntamente con el acoplamiento complejo que las instituciones sociales y políticas debieron tener. Por ahora nos centraremos únicamente en la exposición del último periodo de la historia del México moderno.

En nuestro país no fue posible la creación de una maquinaria propiamente estatal sino hasta la etapa conocida como “el México Moderno” que corresponde al periodo posterior a la “dictadura” de Porfirio Díaz a la fecha. Durante el siglo XIX, o los primeros años del México Independiente, la historia política se caracterizó por una permanente confrontación entre los grupos conservadores y los liberales, además de las sendas intervenciones extranjeras, lo cual no permitió la creación de un poder estatal. En contraste, la etapa en el poder de Porfirio Díaz se caracterizó por haber tomado las medidas necesarias para el establecimiento y desarrollo de la industria y, para ello, de la inversión extranjera en las nacientes urbes, además de una política de destrucción de tierras comunales, el fortalecimiento del poder impune de los hacendados y caciques regionales, así como la represión de diversas expresiones de inconformidad obrera. Es decir, el establecimiento en el territorio nacional del capitalismo en su forma de una organización económica industrial que requería de una amplia *inversión*, y que necesitaba de campo y producción agrícola estable y sólida de manera que asegurara el abastecimiento de materias primas a la industria no coincidió con el nacimiento del Estado mexicano moderno, sino que *le era indispensable* al capitalismo que se desarrollaba en su forma de imperialismo el establecimiento de un poder político violento que garantizara tales condiciones de organización social y económica. Díaz lo construyó con una estrategia política en la que centralizaba el poder y aseguraba la fidelidad de los poderes fácticos regionales.

La Revolución Mexicana fue el proceso que puso fin a la “dictadura” de Díaz y aunque comenzó con la bandera maderista de democratización del país en términos electorales, pronto fue asumida como una proclama general de las masas campesinas, indígenas y ciudadinas populares. Fue un periodo de intensa lucha armada en la que los

poderes regionales se fueron reestructurando en su correlación de fuerzas, pero cuyo camino al establecimiento del Estado moderno se vio truncado por varios años.

El Estado mexicano moderno dio un fuerte paso hacia su consolidación con la fundación del Partido Nacional Revolucionario (PNR), el partido hegemónico, que además de inaugurar la controvertida historia del sistema de partidos en México, inicia la construcción del sistema político moderno mexicano. La función que Plutarco Elías Calles quería darle al partido era convertirlo en el mecanismo que permitiera la transición pacífica del poder unificando a los caudillos y caciques regionales a nivel nacional, otorgando una cuota de poder mientras se iba construyendo *un* aparato estatal; el partido se crea a la par del Estado (y al revés) garantizando con tales aparatos un desarrollo económico estable garantizando la propiedad, de los medios de producción, y la “seguridad” del individuo propietario mediante nacientes instituciones políticas punitivas-modernas (fuerza pública legítima, leyes y pretendido monopolio de impartición de justicia que funcionaba en una estrechísima relación con los intereses de los poderes reales).

Esa nueva organización económica y política interactuaban de manera cada vez más profunda con la producción y la reproducción cultural de las formas propias del desarrollo histórico de los pueblos de la periferia mundial, ejerciendo su influencia para insertarlos, creando nuevos tipos y formas de instituciones sociales, en los procesos de la Modernidad. Con esto, lo que queremos enfatizar, es el hecho de que la gran mayoría de las instituciones y las prácticas sociales existentes y necesarias para la reproducción material del mundo de la vida cotidiana eran las propias de una cultura en que las dinámicas del capitalismo aún no permeaban ni reestructuraban la organización social.

Para la década de los años 30's, la nueva dinámica económica habrá tenido fortísimas repercusiones en la organización y estructura sociales; la maduración de las clases y sectores sociales (típicos del capitalismo) es sólo un efecto de la rápida transformación cultural de una sociedad inmersa, por primera vez, en los procesos culturales del naciente capitalismo, que implica, entre otras cuestiones, nuevas prácticas culturales e instituciones sociales apropiadas para ellos, así como una manera específica de satisfacer las necesidades materiales. Es en esta etapa de la historia del México moderno cuando se consolidan las instituciones de la estructura básica de la sociedad, y dado el

importante papel rector que el Estado tendrá sobre la economía, muchas de estas instituciones (educación, salud, empresas paraestatales y de servicios) fueron dependientes del Estado. El diseño de estas nuevas instituciones, que se acoplan a las nuevas necesidades culturales para la reproducción de la vida, están marcadas por el sello indeleble del capitalismo y la Modernidad; prácticas culturales que reorganizan la totalidad del mundo de la vida cotidiana, y que, guiadas por la rectoría del Estado, afianzan su poder. Ello se suma a la creciente intervención de la ley que, poco a poco, amplía su influencia a muy diversos sistemas sociales (nacientes muchos de ellos), además del monopolio en la impartición de justicia apoyada en la fuerza pública. El desarrollo económico que como país tuvimos en un nicho periférico se había ya desarrollado al grado de consolidar las diferentes clases y sectores productivos (obrero, campesino, popular) del capitalismo.

En 1938, año en que se refunda el partido hegemónico que ahora se llamará Partido de la Revolución Mexicana (PRM), el partido ideado por Lázaro Cárdenas incorporará, mal que bien, a sus estatutos refundacionales y a su funcionamiento cotidiano el diálogo directo con las organizaciones sectoriales producto del nuevo sistema económico hegemónico en México. Esta será una etapa de transformaciones políticas reivindicativas que históricamente se interpretará como la continuación de la “Revolución Interrumpida”. Sin embargo, la perversión democrática del partido consistió en que no tomó verdaderamente en cuenta a los sectores sociales y sus necesidades, sino que impuso una disciplina corporativa a la dirección política del aparato, perfilando lo que vendría a ser la práctica política cotidiana del siguiente estadio del partido hegemónico en México que con Manuel Ávila Camacho se materializa en el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

Pese a que el PRI incurrió en innumerables ocasiones a la represión social e imposibilitó en los hechos la llegada al poder de la oposición electoralmente, vivió unos años en los que el modelo de sustitución de importaciones favoreció una fuerte economía interna capitalista cuya *maduración* era innegable, y se reflejaba en la gran cantidad de instituciones modernas que ya parecían indispensables en la reproducción de la sociedad, así como en el fortalecimiento del sistema jurídico y su capacidad de intervenir en cada vez más aspectos de la vida cotidiana, sin dejar nunca a un lado los intereses de los poderes

fácticos (de donde, siguiendo a González Casanova, se puede rastrear el origen de la dinámica del Estado mexicano).

Al inicio de la década de los años 80's, con la crisis económica y la caída de los precios del petróleo es que, a “sugerencia” de los organismos financieros internacionales, se cambia el modelo económico por uno de corte neoclásico liberal –o neoliberal– donde en el sistema político estatal se afianzaban las tesis de autores como Nozick que argumentaban por un Estado mínimo, el cual, para el mejor funcionamiento y ordenamiento de la sociedad y el mercado, debía limitarse al mantenimiento de una fuerza pública que garantice la seguridad y la propiedad; la impartición de justicia mediante magistrados y el pretendido monopolio de instituciones punitivas, así como la creación de ley; cualquier otra función y/o intervención que pudiera llegar a tener el Estado sería ilegítima puesto que atentaría contra los derechos de los individuos.

La consecuencia directa en los países periféricos y, particularmente, los latinoamericanos fue una ola de proporciones descomunales que se propuso privatizar todas las instituciones de producción y de servicios que se encontraban bajo la administración del Estado, turnándolas a manos de capitales privados, nacionales y transnacionales. La teoría neoclásica liberal sobre el Estado jamás tomó en cuenta para la formulación de sus tesis que en toda la periferia del sistema-mundo fueron los nacientes poderes políticos quienes dieron pie a que cada día una proporción mayor de la población que vivía en dichos territorios se incluyera involuntariamente al mundo de las necesidades creadas por la Modernidad y sus diferentes formas de capitalismo. Estas transformaciones económicas tuvieron implicaciones drásticas que atentaron contra las conquistas que luchas populares consiguieron y plasmaron en los Estados benefactores: el Estado dejó de impulsar la creación de instituciones de educación, salud, vivienda, actividades productivas, servicios, etc., y las que pasaron a manos de privados promovieron una forma de trabajo masiva basada en la subcontratación y el subempleo, la caída de los salarios para hacerlos “competitivos”, el no otorgamiento de derechos laborales y, principalmente, seguridad social, además de un largo etcétera que incluye temas tan variados como las formas de alimentación (que en el capitalismo provocan daños brutales a la salud), el reordenamiento de los espacios físicos de las urbes y la destrucción de territorios, culturas y comunidades

enteras en los espacios rurales producto del acaparamiento de tierras por neolatifundistas o empresas agrícolas/ganaderas transnacionales, generalmente, vinculados a los miembros de los gobiernos de cada zona geográfica.

Mientras esta situación se agrava y acentúa, el sistema político mexicano creó desde la teoría democrática liberal burguesa la falsa ilusión de que en ella se podía encontrar solución a las consecuencias de las directrices económicas neoliberales, mediante la alternancia partidista en el poder, es decir, el arribo y consolidación de la tan esperada “democracia” –electoral–. Sin embargo, el paradigma de la teoría democrática liberal –refiriéndonos en especial a los postulados de Giovanni Sartori, uno de sus principales exponentes– reconocen en ella misma una imposibilidad de que los partidos antisistémicos tengan oportunidades reales en la dinámica política electoral de acceder al poder, cuestión que no presentan los partidos “toma-todo” [*catch all*], es decir, todos aquellos que no presentan mayores definiciones ideológicas –todos los partidos del espectro político mexicano.

Nuestras investigaciones, además, nos han llevado a concluir que el tipo de ingeniería que los partidos en la dinámica actual del sistema político mexicano tienen con la sociedad civil es sumamente complicada cuando se trata de incentivar la masiva organización militante y consciente dados los efectos de desestructuración social que en las últimas décadas ha propiciado el neoliberalismo en los sectores productivos y, culturalmente, en las consciencia de las clases sociales. De esta manera, el poco apoyo de base constante que logran los partidos toma-todo se da con base a las relaciones clientelares que forman desde el poder (otorgando, con diferentes grados de corrupción, las migajas de los beneficios del poder como créditos financieros, concesiones para operar espacios de venta informal, unidades de transporte público, terrenos para construir proyectos habitacionales y otro largo etcétera). En la cultura política mexicana las disputas entre estas bases electorales son, desgraciadamente, frecuentes ¡y eso que todas están formadas por la misma base social: la clase empobrecida de México! ¿Estos son los beneficios democráticos tan esperados de la alternancia electoral partidista?

Antes de entrar a la parte conclusiva del presente texto, quisiéramos hacer una aclaración conceptual. Históricamente se ha concebido a la autonomía, en su lugar común,

como la crítica al neocorporativismo o neoclientelismo que puede haber entre las organizaciones sociales y los partidos políticos puesto que, como hemos mencionado, éstos no sólo faccionan y enfrentan a la sociedad por las miserias del poder; también maniata en su capacidad de maniobra, en la definición y persecución de objetivos y demás distinciones políticas a los movimientos.

Si hemos incluido un breve estudio sobre la dinámica del sistema político mexicano es puesto que para continuar la dilucidación sobre la naturaleza del Estado moderno liberal actual en la periferia el sistema-mundo con miras a la construcción de un programa político anticapitalista, es necesario incluir un elemento paradigmático en el accionar político moderno antisistémico: la forma de autonomía y la estructuración social que en las comunidades indígenas de México –particularmente las neozapatistas– han venido formulando y construyendo desde la traición gubernamental a los Acuerdos de San Andrés. Nosotros pensamos que es sólo desde ésta práctica autonomista que es posible entender al Estado y al mercado.

La demanda que se manejaba en las negociaciones para la paz entre 1994 y 1996 consistía en una autonomía de derecho; el reconocimiento constitucional y en las leyes secundarias de la nación a la cultura, identidad y derechos positivos de los pueblos y naciones indias. El principal referente previo que se tenían eran algunas experiencias latinoamericanas. Históricamente los movimientos de izquierda armados reivindicaban el programa político marxista sobre la extinción del Estado, pero el EZLN levantaba una consigna de democracia para todas y todos. Cuando comienza el diálogo, la discusión –y las cesiones que en ella se dan– entre el gobierno, el EZLN y su equipo de asesores se centró en tópicos propios de los marcos teóricos liberales; el punto central del documento conjunto entre el EZLN y el gobierno federal era “la nueva relación del Estado mexicano con los pueblos indios” desde donde, por ley –y a grandes rasgos– se establecía una serie de derechos y obligaciones entre el gobierno y los pueblos. Sin embargo, las organizaciones indígenas tenían, desde hacía tiempo, algo claro: los problemas de sus comunidades por las que su gente moría eran históricos –¡cientos de años!– y se debían en gran parte a la carencia de poder político que sus pueblos (y el resto de los mexicanos pobres) tienen.

La autonomía indígena, lejos de la interpretación liberal, sino entendida como praxis, consiste en la ruptura de la corrompida lógica del poder fetichizado, tan presente en el sistema político mexicano; construir –que no simplemente apropiarse– un poder político con las instituciones sociales antisistémicas necesarias para la reproducción material de la vida de una manera en la que ellos y ellas decidan sobre su vida (democracia integral), y al tener completamente claro que han sido los procesos capitalistas los causantes estructurales de su –y nuestra– histórica opresión, han decidido hacerlo de manera anticapitalista. No es simplemente una organización no determinada por los intereses de un partido político o de los del gobierno en turno; no hacen lo que se puede sino lo que se tiene que hacer –como diría Raúl Jardón– para destruir las causas de la opresión. En la estrategia que siguieron podemos rastrear los puntos necesarios para repensar al Estado moderno y comenzar a diseñar un programa anticapitalista en las urbes.

En los años preparatorios del levantamiento armado, la situación prevaleciente en las diferentes regiones del Estado de Chiapas era similar a la que existía en el país a principios de siglo; la reproducción de la vida se llevaba a cabo sin la necesidad de instituciones propias de la Modernidad. Fue uno de los tantos territorios olvidados por los supuestos beneficios de la Modernidad, pero que era requerido para la explicación de la mano de obra indígena con el afán de mantener bajos los productos del campo. Con la presión política que el levantamiento del año 1994, y como importante estrategia contrainsurgente, el gobierno se propuso realizar el papel que jugaron los Estados periféricos durante todo el siglo XX en tan sólo unos años: insertar en el estado de Chiapas todas las instituciones propias de la Modernidad y el capitalismo para “satisfacer las necesidades” de los alzados. Se han implantado escuelas, clínicas, trabajadores, créditos financieros al sector productivo, caminos y transportes, comunicaciones y servicios, etc. Implantaron, muy mal, todas las instituciones que en los países periféricos después fueron cedidas al mercado, instituciones cuya simple presencia transforma la vida cotidiana, cultura y estructuración social de los pueblos.

El Estado *periférico* hasta antes de la era neoliberal podía ser concebido como la *organización social máxima posible*, quien controlaba no sólo la fuerza pública, instituciones punitivas y la producción de la ley, también lo hacía con las escuelas,

hospitales, empresas, servicios, comunicaciones, etc. El papel del Estado no sólo se centró en ser rector de la economía, sino promotor de la instauración plena de un modo de producción capitalista que termina por reestructurar la totalidad del mundo de la vida cotidiana.

La teoría política liberal fue el fundamento de la estrategia del sector empresarial en la era neoliberal para aumentar sus ganancias en todo el mundo. Quitarle al Estado todas las instituciones propias de la Modernidad que creó para instaurar una economía con un maduro modo de producción capitalista, y una sociedad lista para ello en su cultura y modo de la vida cotidiana. La iniciativa privada se apropió de todas las instituciones ahora necesarias para la reproducción material de la vida, aumentando los niveles de explotación.

Prosiguiendo los zapatistas en su estrategia de construcción de autonomía y poder político, frente a la imposición de las instituciones capitalistas de la Modernidad de parte del Estado y a favor del mercado, las y los compañeros se han dado a la tarea de mostrar que Estado y mercado son formaciones sociales históricas que pueden ser superadas mediante la constitución *para sí* de las instituciones necesarias para la reproducción material de la vida, desde una lógica no capitalista. En dicho proceso han desdibujado las funciones del mercado y del Estado, superándolos; si para tener una vida buena para todas y todos, con todo el bienestar posible según el grado de conocimiento técnico-científico y humanista actual, son necesarias ciertas instituciones sociales, pues ¡construyámoslas! Pero con una lógica no capitalista y sí democrática-comunitaria –pues los efectos sociales de ello son fortísimos en todos los sistemas sociales; desde el político, al psicológico, ecológico y hasta el amor.

El programa político anticapitalista del siglo XX podía utilizar como estrategia para la construcción de un Estado socialista la toma violenta, si era necesario, del poder político cuando los Estados eran rectores, promotores y administradores de las instituciones sociales. Hoy, que ya no lo son, dicha estrategia es inservible. Los compañeros zapatistas ofrecen en cambio un proyecto de autonomía que consiste en crear, con una lógica anticapitalista y democrática, todas las instituciones que el mercado se ha apropiado. Su esfuerzo es invaluable e impresionante, y sin nunca tener afán de hacer menos su gran trabajo político, nos vemos obligados a plantearnos una cuestión meramente operativa: el

gobierno impuso escuelas oficiales en las comunidades rebeldes que consisten en una pequeña construcción con pocos o nulos materiales y un maestro de presencia y formación irregular. Con estas condiciones los militantes del EZLN pueden construir una institución mucho mejor, y lo mismo ocurre con las clínicas, cooperativas, etc. pero ¿qué hacer cuando las instituciones a las que nos enfrentamos tienen un siglo, o más, de desarrollo y evolución como lo son la UNAM, el IMSS, PEMEX, TELMEX, etc.?

Cuando estas interrogantes se plantearon hace varios años, cuando la investigación se comenzó, cualquier posible respuesta era pesimista en su potencial revolucionario; sin embargo, olvidábamos una cuestión fundamental: de todas las instituciones existentes y necesarias para el bienestar social NINGUNA tiene capacidad de dar cabida y satisfacer a todos los humanos que lo requerimos, y en cambio, las instituciones clave donde está presente el conocimiento necesario para construir autónómicamente las instituciones necesarias, piden a gritos por reformas en sus diseños y objetivos desde ellas mismas...

BIBLIOGRAFÍA Y REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

- “Plan de Hermosillo” [en línea]. En Iglesias González, Román. *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la independencia al México moderno, 1812-1940*. México: IJ-UNAM, 1998. Disponible en: <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/121/34.pdf> [Consulta: 17 febrero 2009].
- “Plan de San Luis” 5 octubre 1910 [en línea]. Disponible en: <http://www.colonial.com.mx/1911/plandesanluis.html> [Consulta: 17 de febrero].
- Adler, Max. *La concepción del Estado en el marxismo*. México: Siglo XXI editores, 1982.
- Almeida, Ileana; Nidia Arrobo Rodas, y Lautaro Ojeda Segovia. *Autonomía indígena: frente al estado nación y a la globalización neoliberal*. Quito: Abya Yala, 2005.
- Álvarez, Lucía. *La sociedad civil en la Ciudad de México. Proceso de conformación y aproximación a la vertiente de izquierda (tesis doctoral)*. México: UNAM inédito, 2002.
- Anderson, Perry. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y Revolución en Occidente*. México: Fontamara, 2006.
- Aricó M., José. “Prólogo”. En *Cuadernos de la cárcel: Notas sobre Maquiavelo, política y sobre el Estado Moderno*. México: J.P. ediciones, 1998.
- Aristóteles. *La política*. Buenos Aires: Libertador, 2005.
- Arteaga Nava, Elisur. *Maquiavelo: estudios jurídicos y sobre el poder*. México: Oxford University Press, 2000.
- Bagundo, Gabriel. “Los retos de la Sociología Política del siglo XXI frente a la filosofía política de la Liberación y la propuesta política luhmanianna”. Ponencia presentada en el 3er Congreso Internacional de Sociología, Ensenada, México, 4 noviembre 2008.
- Berger, John. “Bosquejos para un retrato de México”. En *La Jornada* (México), (10 de febrero de 2008).
- Bobbio, Norberto; Nicola Matteucci, y Gianfranco Pasquino comps. *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI Editores, 2007.
- Borja, Rodrigo. “Partido Político”. En *Enciclopedia de la política*, Rodrigo Borja, 732-738. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Calva, José Luis. *Política económica para el desarrollo sostenido con equidad*. México: UNAM – IIEc – JP editores, 2002.
- Cansino, César. “Estado”. En *Léxico de la política*, Laura Boca Olamendi, Judith Bokser-Liverant, et. al. comps., 222-227. México: Fondo de Cultura Económica-Facultad Latinoamericana de

Ciencias Sociales-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Heinrich Böll Stiftung, 2000.

- Cárdenas García, Jaime. “Partidos políticos”. En *Léxico de la política*, Laura Boca Olamendi, Judith Bokser-Liverant, et. al. comps., 512-517. México: Fondo de Cultura Económica-Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Heinrich Böll Stiftung, 2000.
- Castañeda, Fernando, coord. *Escenarios de la democratización*. México: UNAM-Diana editorial, 1997.
- Castellanos, Laura. *Corte de Caja. Entrevista al Subcomandante Marcos*. México : Endira-Bola de Cristal, 2009.
- Castellanos, Laura. *México Armado 1943-1981*. México: ERA, 2007.
- Chevallier, Jean-Jaques. *Los grandes textos políticos*. Buenos Aires: Aguilar-Altea Taurus-Alfaguara, 1989.
- Comandante Brus Li. “Intervenciones de las Juntas de Buen Gobierno”. En revista *ContraHistorias* (8), editor Carlos Aguirre Rojas, 2007.
- Córdoba, Arnaldo. *La política de masas del cardenismo*. México: Serie Popular Era, 1974.
- Cosío Villegas, Daniel. *El sistema político mexicano; las posibilidades de cambio*. México: Joaquín Mortiz, 1978.
- Díaz Polanco, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI, 1997.
- Díaz Polanco, Héctor. *México diverso: el debate por la autonomía*. México: Siglo XXI, 2002.
- Dos Santos, Theotonio; Vania Bambirra. *La estrategia y la táctica socialistas de Marx y Engels a Lenin. Tomo 2*. México: ERA eds., 1981
- Dussel, Enrique; Eduardo Mendieta; y Carmen Bohórquez, eds. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*. México: Siglo XXI, 2010.
- Dussel, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León - Plaza y Valdés, 2007.
- Dussel, Enrique. *Política de la liberación, Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007.
- Dussel, Enrique. *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006.
- Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Madrid: Plural, 1992.
- Dussel, Enrique. *Filosofía Ética Latinoamericana IV. Política Latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1979.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977.

- Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. México: Fontamara, 2005.
- EZLN, *Documentos y comunicados*. México: ERA, 1994.
- EZLN. *V Declaración de la Selva Lacandona*. Disponible en: <http://www.nodo50.org/pchiapas/chiapas/documentos/selva.htm> [Consulta 8 noviembre 2010]
- Fernández Santillán, José. *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica, s/f.
- Franco Pasquino, Gian. “Partidocracia”. En *Diccionario de Política*, Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino comps., 1140-1143. México: Siglo XXI Editores, 2007.
- García Hernández, Arturo. “Preocupa que el ELZLN nade en sentido contrario al marco legal: Díaz Polanco”. En *La Jornada* (México) 3 agosto 2009.
- Garduño, Roberto; y Enrique Méndez. “Diputados aprueban en lo general el presupuesto 2009” [en línea]. *La Jornada* (México). 13 noviembre 2008. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2008/11/13/index.php?section=politica&article=007n1pol> [Consulta: 17 febrero 2009].
- Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Garrido, Luis Javier. *El partido de la Revolución institucionalizada. La formación del Nuevo Estado en México 1928-1945*. México: Siglo XXI editores, 1982.
- Gilly, Adolfo. *Chiapas, la razón ardiente*. México: ERA, 1997.
- Gilly, Adolfo. *La Revolución interrumpida. México 1910-1920 una guerra campesina por la tierra y el poder*. México: Ediciones Caballito, 1981.
- González Casanova, Pablo. *La democracia en México*. México: Serie Popular Era, 1965.
- González Casanova, Pablo. Ponencia presentada en el marco del Encuentro Mundial de la Digna Rabia, CIDECI, Chiapas, México, 5 enero 2009.
- González, Casanova, Pablo. *La universidad necesaria en el siglo XXI*. México: ERA, 2001.
- González, Iglesias, Román. *Planes políticos, proclamas, manifiestos y otros documentos de la independencia al México moderno, 1812-1940*. México: IIJ-UNAM, 1998.
- Guilherme Merquior, José. *Liberalismo Viejo y nuevo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Hall, J.; Ikenberry, G. *El Estado*. México: Patria, 1991.
- Hardt, Michael; y Toni Negri. “La multitud contra el imperio” [en línea]. *Revista del Observatorio Social de América Latina* 7 (junio, 2002): 159-166. Disponible en: <http://168.96.200.17/ar/libros/osal/osal7/hardtnegri.pdf> [Consulta: 17 febrero 2009].

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Claridad, 1987.
- Hernández Navarro, Luis; Vera Herrera, R. *Acuerdos de San Andrés*. México: ERA, 1998.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán, o, La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza, 2009.
- Horkheimer, Max.; Adorno, T. W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Ianni, Octavio. *El Estado capitalista en la época de Cárdenas*. México: Serie popular Era, 1977.
- Icaza, Álvarez. “Prólogo”. En I. H. Cisneros, *Derechos Humanos de los pueblos indígenas en México, contribución para una ciencia política de los derechos colectivos*. México: CDHDF, 2004.
- Karl-Heinz Hillman. *Diccionario Enciclopédico de Sociología*. Barcelona: Herder ed., 2001.
- Kelsen, Hans. *Teoría general del derecho y del Estado*. México: UNAM, 1983.
- Leff, Enrique. *Ecología y Capital*. México: Siglo XXI eds.-IIS, 1986.
- Leff, Enrique. *Racionalidad Ambiental*. México: Siglo XXI eds., 2005.
- Lenin, Vladimir. *El Estado y la revolución*. La Habana: Política, 2002.
- Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona: RBA coleccionables, 2002.
- López y Rivas, Gilberto. *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*. México: Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés, 1995.
- López y Rivas, Gilberto. *Autonomías. Democracia o contrainsurgencia*. México: ERA, 2004.
- Luxemburg, Rosa. *La cuestión nacional y la autonomía*. México: Pasado y presente, 1979.
- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe*. México: ediciones Coyoacán, 1996.
- Marx Karl, *La cuestión judía: sobre democracia y emancipación*, Madrid: Santillana, 1997.
- Marx, Karl. *Crítica al Programa de Gotha ó glosas marginales al programa del partido obrero alemán*. Obras Completas, Tomo III. Mayo, 1875.
- Marx, Karl. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2005.
- Marx, Karl; y Federico Engels. *El manifiesto comunista*, México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Meiskins Wood, E. La clase como proceso y como relación. En *Democracia contra capitalismo* (págs. 90-126). México: Siglo XXI, 2000.
- Merino, Mauricio. *La transición votada. Crítica a la interpretación del cambio político en México*. México: FCE, 2003.

- Merquior, Guilherme, José. *Liberalismo Viejo y nuevo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Mignolo, Walter D. *La revolución teórica del zapatismo y el pensamiento decolonial*. Chiapas: Universidad de la Tierra-CIDECI, s/f
- Modonesi, Massimo. Subalternidad, antagonismo y autonomía. Notas para una aproximación teórica. En C. Albertani, M. Modonesi, & G. Rovira, *La autonomía posible. Emancipación y reinención de la política*. México: UACM, 2007.
- Montemayor, Carlos. “Apuntes sobre el henriquismo” [en línea]. *La Jornada* (México), 19 enero 2009. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/19/index.php?section=opinion&article=018a2pol> [Consulta 17 febrero 2008].
- Montemayor, Carlos. “Violencia electoral en México” [en línea]. *La Jornada* (México), 17 diciembre 2008. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2008/12/17/index.php?section=opinion&article=016a1pol> [Consulta 17 febrero 2008].
- Montemayor, Carlos. *Guerra en el Paraíso*. México: Six Barral, 2002.
- Montesquieu, Carlos Luis de Secondant, barón de la Brède y de. *Del Espíritu de las leyes*. México: Porrúa ediciones, 2007.
- Moreno, Daniel. “Estudio Preliminar”. En Carlos Luis de Secondant, barón de la Brède y de Montesquieu. *Del Espíritu de las leyes*. México: Porrúa ediciones, 2007.
- Moreno, Daniel. “Estudio Preliminar”. En Carlos Luis de Secondant, barón de la Brède y de Montesquieu. *Del Espíritu de las leyes*. México: Porrúa ediciones, 2007.
- Moreno, Daniel. *Los partidos políticos del México Contemporáneo 1919-1979*. México: B. Costa-AMIC editor, 1979.
- Muñoz Ramírez, Gloria. *20 y 10 El fuego y la palabra*. México: Rebeldía-La Jornada, 2003.
- Naubert, Harald. “Socialismo como proyecto de futuro. Puntos de contraste entre un socialismo futuro y el fracasado “socialismo realmente existente””. En Pablo González Casanova. *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: UNAM-IIS, 2006.
- Nozick, Robert. *Anarquía, Estado y Utopía*. México: FCE, 1974.
- Oppo, Anna. “Partidos políticos” en *Diccionario de Política*, Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino comps., 1153-1160. México: Siglo XXI Editores, 2007.
- Osorno, E. *Oaxaca sitiada. La primera insurrección del siglo XXI*. México: Grijalvo, 2007.
- Palabras del representante de la Junta de Buen Gobierno "El camino del futuro", caracol de resistencia Hacia un Nuevo Amanecer, La Garrucha, Chiapas. 8 agosto 2008. (#209 de agosto de 2008). *La Voz de Anáhuac* .

- Partido Revolucionario Institucional. *Documentos Básicos* [en línea]. Disponible en: <http://www.pri.org.mx/PriistasTrabajando/pri/documentosbasicos/Default.aspx> [Consulta: 17 febrero 2009]
- Portelli, Hugues. *Gramsci y el Bloque histórico*. México: Siglo XXI editores, 2003.
- Poulantzas, Nicos; Ralph Miliband; y Umberto Cerroni. *Marx: el derecho y el Estado*. España: libros Tau, 1969.
- Rawls, John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2002.
- Rodríguez Araujo, Octavio. “Costosas y casi inútiles” [en línea]. *La Jornada* (México) 29 enero 2009. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/01/29/index.php?section=opinion&article=027a2pol> [Consulta 17 febrero 2009]
- Rodríguez, Araujo, Octavio. “Los partidos políticos en México: origen y desarrollo”. En Carlos Sirvent coord. *Partidos políticos y procesos electorales en México*. México: Miguel Ángel Porrúa editores- Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2002.
- Roitman Rosenmann, Marcos. “¿A qué corresponde la nueva izquierda en AL?”. En *La Jornada (México)* (3 de septiembre de 2007).
- Roitman Rosenmann, Marcos. “El nosotros zapatista”. En *La Jornada* (México) (5 de Agosto de 2007). Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2007/08/05/index.php?section=politica&article=017a1pol> [Consulta 8 noviembre 2010].
- Roitman, Rosenmann, Marcos. *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología Latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO, 2008.
- Roitmann Rosenmann, Marcos. “Democracia representativa” [en línea]. *Rebelión* 9 octubre 2006. Disponible en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=38976> [Consulta: 17 febrero 2009].
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Madrid: Istmo, 2004.
- Rueda Peiro, Isabel. *La micro, pequeña y mediana empresa en los años noventa*. México: UNAM-IIEc-Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Sader, Emir. ¿Autonomía o hegemonía? *La Jornada (México)* (1 de agosto de 2008).
- Sánchez Vazquez, Adolfo. “La filosofía de la praxis”. En *De Marx al marxismo en América Latina* (págs. 49-84). México: Itaca, 1999.
- Sartori, Giovanni. “Retos de la democracia. Un diálogo con Giovanni Sartori”. Ponencia presentada en el marco del homenaje al propio Sartori organizado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas. Universidad Nacional Autónoma de México-IIJ, México, 10 abril 2007.

- Sartori, Giovanni. *Partidos y sistemas de partidos*. Madrid: Alianza Universidad, 1992.
- Sartori, Giovanni. *Teoría de la democracia* 2 vols. México: Alianza Universidad, 1989.
- Sereni, Emilio. “La categoría de formación económico-social de Marx a Lenin”. En Badaloni, Nicola; Emilio Sereni; y Antonio Pesenti. *Lenin, ciencia y política*. Argentina: editorial Tiempo contemporáneo, 1973.
- Sirvent, Carlos. “Estudio introductorio”. En Lindblom, Charles E. *Democracia y sistema de mercado*. México: Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo-CNCPAPAC, 1999.
- Sirvent, Carlos. “Reformas electorales y representación política en México, 1910-2000”. En Carlos Sirvent coord. *Partidos políticos y procesos electorales en México*. México: Miguel Ángel Porrúa editores- Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2002.
- Sirvent, Carlos. *Gramsci y la política*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- Sirvent, Carlos; y Paulina Fernández Christlieb (coords.). *La marcha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional al D.F.: seminario*. México: Gernika- Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Skinner, Quentin. *Maquiavelo*. Madrid: Alianza, 1984.
- Subcomandante Insurgente Marcos. “Segundo viento: un digno y rabioso empeño” [en línea]. Ponencia presentada en la Mesa 3 del Festival Mundial de la Digna Rabia, Chiapas, México, 3 enero 2009. Disponible en: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/varios/1229> [Consulta: 17 febrero 2009]
- Subcomandante Insurgente Marcos. “Un virrey modernizado o el PRD, una izquierda agradable a la derecha”. En *La Jornada (México)* (4 de febrero de 2003). Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/02/04/008n1pol.php?origen=index.html> [Consulta noviembre 2010]
- Subcomandante Insurgente Marcos. Carta a Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano (febrero de 2003). Disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx> [Consulta 8 noviembre 2010]
- Subcomandante Insurgente Marcos. Carta a Pablo Gómez (febrero de 2003). Disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx> [Consulta 8 noviembre 2010]
- Torres Nafarrate, Javier. *Luhmann: la política como sistema*. México: FCE, 2004.
- Trotsky, León. *Lenin*. España: ediciones Ariel, 1972.
- Tuck, Richard. *Hobbes*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Uña Juárez, Octavio. *Diccionario de sociología*. Madrid: Herder, 2004.

- Vallespín Oña, Fernando. *Nuevas teorías del Contrato Social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza editorial, 1985.
- Vergara, R.; Matías, P.; Gil Olmos, J. “Necedad caciquil”. En revista *Proceso* (5 de noviembre de 2006), p. 16 -22.
- Villaespín Oña, Fernando. *Nuevas teorías del Contrato Social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*. Madrid: Alianza editorial, 1985.
- Villoro, Luis. “Sobre la reforma del Estado desde el zapatismo”. En *La Jornada* (México) (23 de julio de 2008).
- Weber, Max. *Economía y Sociedad*. México: FCE, 1989.
- Zizek, S. *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI, 1992.