

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

# **Pensar sin Estado, ¿riesgo o desafío?.**

Ariel Fazio, Nicolás G. Pagura.

Cita:

Ariel Fazio, Nicolás G. Pagura (2004). *Pensar sin Estado, ¿riesgo o desafío?. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/175>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## **Pensar sin Estado, ¿riesgo o desafío?**

**Autores:** Ariel Fazio, Nicolás G. Pagura

**E-mail:** [erdosain@gmail.com](mailto:erdosain@gmail.com), [nico@estudiopagura.com.ar](mailto:nico@estudiopagura.com.ar)

**Filiación:** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

### **Introducción**

Entre las tesis más resonantes de *Imperio* se encuentran: la crisis de los Estados-nación, el fin del imperialismo y el surgimiento del Imperio, la predominancia del trabajo inmaterial dentro un nuevo modelo productivo, el desplazamiento de las disciplinas por el control, el consecuente biopoder ejercido sobre la vida social y la caracterización de la multitud como nuevo sujeto revolucionario. Obviamente, ninguna de estas tesis son completamente originales y, en consecuencia, consideradas por separado deben mucho a otros filósofos, sociólogos y economistas; sin embargo, la originalidad de *Imperio* no radica en haber compilado una serie de planteos relativamente recientes (es decir, elaborados en los últimos treinta años) sino de haber hecho de esa compilación un sistema más o menos completo. Esa originalidad probablemente tuvo mucho que ver en su difusión.

A propósito, en un reciente artículo publicado en el diario *Clarín*, el sociólogo norteamericano James Petras mostró su inquietud acerca de la repercusión del libro afirmando que le resultaba “incomprensible” que “*los intelectuales críticos lo lean tanto*”. Por suerte, dos oraciones después, procuró dar

una respuesta a su incomprensión, especulando que “*si los libros de Negri y Hardt pueden resumirse como una teoría en busca de realidad, entonces sospecho que la atención que prestan los intelectuales de izquierda a sus libros refleja una realidad en desesperada búsqueda de teoría*” (Revista Ñ, 28 de agosto de 2004).

Más allá de las ironías y las polémicas, creemos que Petras dio –tal vez inconscientemente- con un problema de bastante envergadura para todo aquel más o menos interesado en la teoría política: la relación entre el pensamiento y el mundo, entre el mapa y el territorio, entre la teoría y la práctica. Si bien Petras le da un carácter negativo a su afirmación (justamente, una de sus críticas fuertes a *Imperio* es el desconocer los datos de la realidad), creemos que el valor de muchas de las ideas políticas (no de todas) no es su adecuación con lo que sucede aquí y ahora sino, antes bien, su capacidad transformadora de la realidad. De esta manera, si bien ciertas afirmaciones de *Imperio* podrán ser desechadas por no tener una muestra empírica que las sustente, otras podrán ser aceptadas por plantear lógicas de pensamiento diferentes a la imperante, formas alternativas de acción o nuevos problemas de análisis.

En vistas de estas afirmaciones es que comenzamos nuestro trabajo comentando las bases teóricas de la corriente autonomista; tomamos en particular la obra de Hardt y Negri por la misma razón que llamó la atención a Petras: su repercusión en el ámbito intelectual de izquierda. Esperando que dicho comentario sea también crítico, nos apoyaremos en algunos trabajos del filósofo argentino Enrique Dussel. Por último, intentaremos hacer un desarrollo más personal acerca de ciertas cuestiones, a saber: el carácter político de lo social (¿cuáles son las condiciones para que lo social se convierta en praxis transformadora?) y las

diferencias entre reforma, revolución y transformación (¿es posible, necesaria, deseable la praxis transformadora desde el Estado?).

## **La decadencia del Estado-nación**

Empezaremos presentando una de las tesis de *Imperio* más comentadas y criticadas: la que plantea que en el actual mundo globalizado se estaría produciendo una inminente crisis del Estado-nación. En este punto, queremos poner de manifiesto que dicha tesis está claramente precedida por un juicio de valor negativo respecto a la capacidad transformadora que el Estado históricamente tuvo respecto de las relaciones sociales. Este juicio no es nuevo y se remonta al mismo Marx, para quien el Estado surge en la época moderna con el objetivo de ocultar los conflictos de clase, presentándose como garante de un falso bien común que trascendería los intereses encontrados de los individuos inmersos en la feroz lucha por la competencia: “(...) *precisamente debido a esta contradicción entre el interés particular y el interés común, este último adquiere como Estado, una forma propia e independiente, separada de los intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes*”. (Marx, 1973: 28).

Hardt y Negri retoman esta idea marxiana del Estado como instancia trascendente a las relaciones sociales reales y la llevan aún más lejos. Los autores realizan un largo recorrido en la historia de los Estados-nación para terminar declarando el inevitable carácter totalitario que ellos entrañan, en tanto falsas unidades de lengua, raza y territorio. Es decir, el totalitarismo de la Nación

se derivaría de que es un intento constante de suprimir las diferencias y las divergencias existentes en su interior, presentando como naturales identidades que en realidad son el resultado de procesos construidos históricamente. Y para los autores, dichas identidades son en última instancia funcionales a las elites gobernantes, que de esa manera pueden presentarse como portavoces del bien común y así justificar y acallar las desigualdades sociales que están en la base del Estado-nación.

Sin embargo, las diferencias a que hacen mención Hardt y Negri continuamente parecen referirse a algo más que a las desigualdades sociales. Creemos que con dicho término los autores aluden a algún tipo de ontología que estaría en la base de toda realidad: es la famosa ontología de la multitud, que después profundizaremos. Por el momento, nos interesa llamar la atención sobre la distinción que los autores trazan entre los conceptos de pueblo y multitud, para ilustrar con una polémica este juego constante que hace *Imperio* con las nociones de diferencia e identidad: *“Aunque el pueblo se propone como la base originaria de la nación, la concepción moderna del pueblo es en realidad producto del Estado-nación y sólo sobrevive dentro de su contexto ideológico específico. Muchos análisis contemporáneos de las naciones y el nacionalismo (...) se equivocan precisamente porque confían incuestionablemente en la naturalidad del concepto y la identidad del pueblo. Deberíamos notar que el concepto de pueblo es muy diferente del concepto de multitud (...) La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones que no es homogéneo ni idéntico a sí mismo y que mantiene una relación indistinta e inclusiva con lo que es exterior a él. El pueblo, en cambio, tiende a la identidad y la homogeneidad*

*interna, al tiempo que manifiesta su diferencia respecto de todo aquello que queda fuera de él y lo excluye (...) Toda nación debe convertir a la multitud en pueblo". (Hardt-Negri, 2002: 100)*

## **Trabajo inmaterial y general intellect**

Asumiendo la cita anterior, se plantean dos preguntas obvias: en primer lugar, en qué consiste la conversión de la multitud en pueblo; en segundo lugar, por qué dicha conversión aparece como un imperativo de toda nación.

Más allá de resaltar el carácter reaccionario-trascendente del Estado-nación, Paolo Virno afirma que para responder a la última pregunta es necesario partir de la distinción entre trabajo efectivo y fuerza de trabajo, definiendo a esta última –nuevamente, a partir de Marx- como “pura potencia”: la fuerza de trabajo es *“la suma de todas las aptitudes físicas e intelectuales que residen en la corporalidad”* (Marx 1867, I: 195). Al estar en juego la fuerza de trabajo inmaterial, la potencia, la vida del obrero se coloca en el centro de la política. Es tomada bajo custodia y controlada, *“porque ella es el sustrato de una facultad, la fuerza de trabajo, que ha asumido el carácter de mercancía”* (Virno, 2003: 88).

La nueva forma de dominio que caracterizaría a la época actual, la del capitalismo globalizado, es explicada a partir del carácter cada vez mayor del trabajo inmaterial (es decir, la producción de servicios) en el sistema productivo. Y éste se opone al trabajo manual que realizaba el obrero en la fábrica fordista. Allí éste efectuaba un trabajo repetitivo, autómatas, y era en su tiempo libre donde se comportaba como un ser humano: era allí donde conversaba, desarrollaba sus

afectos y utilizaba su inteligencia. El auge del trabajo inmaterial tiende a desdibujar la línea divisoria entre tiempo de trabajo y tiempo libre. Hoy se pide del trabajador que se “comprometa” con la empresa, que ponga en juego sus capacidades intelectuales, que sea emprendedor y tenga iniciativa autónoma, que pueda comunicarse y desarrollar vínculos afectivos. Es decir: todo aquello que antes se desarrollaba en el tiempo libre, ahora es requerido por el sistema productivo. Y al desdibujarse esta línea, desaparece la distinción entre un afuera y un adentro de la producción: la vida misma asume una función productiva. Esto es lo que Hardt y Negri van a llamar producción biopolítica<sup>1</sup>.

Siguiendo esta línea, Virno sostiene que la crisis de la sociedad del trabajo *“consiste sobre todo en el hecho de que la riqueza social es producida por la ciencia, por el general intellect, más que por el trabajo efectivamente realizado por los individuos”* (Virno, 2003: 113). La distinción que realizaba Marx entre tiempo de trabajo necesario y excedente pierde entonces sentido y por lo tanto *“el tiempo excedente, esto es, aquello que hasta ahora se tenía por una riqueza potencial, se manifiesta como miseria: pensiones o cajas de desempleo, desocupación estructural (provocada por las inversiones, no por su ausencia), ilimitada flexibilidad en el empleo de la fuerza laboral (...)”* (Virno, 2003: 114).

Hardt y Negri tematizan el mismo problema afirmando desde Castells y Touraine que la economía global ha entrado en su tercer paradigma: de la producción agrícola a la industrial, y de la industrial a la informacional

---

<sup>1</sup> El término “biopolítica” aparece por primera vez en Foucault, para quien designa una nueva forma de poder que aparecería a mediados del siglo XIX. Este autor la caracteriza como una forma de control de los procesos vitales (por ejemplo, los controles de natalidad, mortalidad y salubridad) ejercidos sobre el conjunto de la población. El término es retomado por Hardt y Negri, y también por Virno, que lo aplican específicamente a las formas de producción contemporáneas (Virno, 2003: 84-89; Hardt-Negri, 2002: 35-42).

(posfordismo o toyotismo). Esta “posmodernización de la economía” se divide en tres partes: una, la producción industrial informatizada; dos, las tareas analíticas y simbólicas; tres, la producción de afectos. Y todas comparten una característica sobresaliente: que *“la cooperación es completamente inmanente a la actividad laboral misma”* (Hardt-Negri, 2002: 260).

Ese carácter inmanente de la cooperación laboral abre, supuestamente, la posibilidad para el desarrollo de nuevas fuerzas productivas que atentan contra las relaciones de producción imperantes. Y esto porque la forma comunitaria y eminentemente social que asume la producción entra en contradicción con la apropiación privada característica del capitalismo. Por lo tanto, se torna necesario ejercer un control constante sobre dicha cooperación, ya sea a través de la gestión capitalista o de la mediación de las instituciones del Estado. Esto explica la afirmación de que para los Estados-nación es un imperativo la conversión de la multitud (entendida como sujeto constituyente de los nuevos procesos productivos) en pueblo.

Es, pues, en este punto en el que aparece una dicotomía insalvable entre la praxis institucional (Estado) y la praxis revolucionaria (multitud). El final de *Imperio*, termina planteando un conflicto, el que se da entre el Imperio y la multitud; este conflicto, supuestamente, ya no admite mediaciones estatales ni de ningún otro tipo: *“El poder imperial ya no puede resolver el conflicto de las fuerzas sociales mediante esquemas mediadores que desplacen los términos del conflicto. Los conflictos sociales que constituyen lo político se enfrentan directamente entre sí, sin mediaciones de ningún tipo. Esta es la novedad esencial de la situación imperial. El imperio crea un potencial para la revolución mayor que el que crearon*



*los regímenes modernos de poder porque nos presenta, junto con la maquinaria de mando, una alternativa: el conjunto de todos los explotados y sometidos, una multitud que se opone directamente al imperio, sin que nada medie entre ellos”* (Hardt- Negri, 2002: 341).

## **Lo social y lo político**

Volvemos así a nuestra tesis inicial: para Hardt y Negri, al igual que para Marx pero tal vez incluso en forma más radical, lo político de ninguna manera puede independizarse de lo social. Es en la práctica productiva y cotidiana de la multitud donde se encuentra el germen de toda posible transformación. Creemos que esta concepción tiene un lado positivo, ya que permite pensar posibles prácticas transformadoras que se den no sólo a través de los medios tradicionales (Estado, partidos políticos, etcétera) sino también en la praxis más concreta y cotidiana. Tal vez este sea el punto de partida para pensar un verdadero cambio que se dé desde las bases de la sociedad, en forma horizontal; gradual pero también más radical.

Es por eso que creemos que esta posición se opone directamente a la filosofía política liberal, y especialmente a la distinción que la misma realiza entre el ámbito de lo público y el de lo privado. Según esta concepción, la política se identifica con la esfera pública, pero esta última es definida restrictivamente, haciendo alusión exclusivamente al Estado, las instituciones u otras asociaciones. Lo social, las relaciones cotidianas que se dan entre los hombres, pertenece en cambio a la esfera de lo privado. Esto funciona como una perfecta descripción (y

legitimación) de la forma en que la política opera en las sociedades capitalistas. El ciudadano abstracto, libre e igual en la esfera pública (recuérdese el principio básico de nuestras democracias: un hombre, un voto) encubre las desigualdades sociales que se dan en las relaciones entre los hombres en su vida supuestamente privada<sup>2</sup>. En este sentido creemos que declarar, como lo hacen estos autores (obviamente siguiendo a Marx, que en *La cuestión judía* expone impecablemente este problema), la indisociabilidad de lo social y lo político significa poner de manifiesto este ocultamiento. Sólo así se abre la perspectiva de una política que busque la verdadera liberación del ser humano, en sus relaciones concretas y reales.

Aun así, no podemos dejar de notar el problema que surge en este punto. Porque podríamos preguntar: ¿cuál es el paso que falta dar para que las acciones de la multitud alcancen un verdadero carácter subversivo? El inconveniente principal que vemos en esta asimilación de lo político a lo social, es que casi inevitablemente termina cayendo en un esquema evolucionista, el cual supone que el cambio revolucionario se produce simplemente por el hecho de que el desarrollo de las fuerzas productivas entra en contradicción con las relaciones de producción vigentes. Recordemos el famoso pasaje del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx expone esta concepción: “*En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes (...)* *Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas*

---

<sup>2</sup> Piénsese en este sentido el discurso de la política exterior norteamericana: se declara que mediante la instauración de la democracia (liberal) se librerá a los pueblos de la opresión, y todo eso se hace mediante guerras sangrientas e indiscriminadas.

*a ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social.”*  
(Marx, 2001: 67).

Sin embargo, esta concepción es particularmente problemática en el caso del capitalismo (algo que Marx sabe muy bien), precisamente porque la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción aparece como inmanente al mismo. Así lo explica Slavoj Žižek: *“Así es exactamente como el capitalismo difiere de otros modos previos de producción: en estos últimos podemos hablar de períodos de “acuerdo” (...) y de períodos de convulsión, cuando la contradicción entre fuerzas y relación se agrava; en tanto que en el capitalismo, esta contradicción, la discordia fuerzas / relación, está contenida en su concepto (en forma de la contradicción entre el modo de producción social y el modo de apropiación individual y privado). Es esta contradicción interna la que obliga al capitalismo a la reproducción extendida y permanente (...)”* (Žižek, 2003: 84).

Es decir que aun cuando el modo de producción actual se caracterice, como sostienen Hardt y Negri, por el carácter social y cooperativo de las fuerzas productivas, o como dice Virno, porque la riqueza social es producida por el general intellect, esto no alcanza para trascender el régimen de dominio actual. Aquí nos encontramos con el límite de la acción espontánea de la multitud. Hace falta algo más. Tal vez ese algo fue, para el marxismo tradicional, la acción vanguardista del partido político como conformadora de la conciencia de clase del proletariado. Pero esta alternativa es rechazada por los autores de *Imperio*, para quienes la multitud es irrepresentable. Y tampoco parecen ofrecer una alternativa. De hecho, cuando en el final de *Imperio* aparece la pregunta acerca de cómo

puede la multitud llegar a ser sujeto político, la respuesta se limita a rechazar toda instancia que trascienda el actuar puramente inmanente de la misma: *“La multitud no tiene necesidad de buscar fuera de su propia historia y de su propio poder productivo los medios de llegar a constituir un sujeto político”*. (Hardt-Negri, 2002: 343).

También podemos plantear el mismo problema desde otra perspectiva. Vimos cómo Hardt y Negri rechazan el concepto de pueblo por ser una unidad ficticia que sólo es posible gracias al Estado-nación. Y si este último unifica, es precisamente porque impone normas y regula conductas; en otras palabras, disciplina. Y es precisamente por eso que se opone a la multitud, en tanto multiplicidad irreductible a cualquier tipo de unidad. La multitud, pues, no requiere ni quiere al Estado. Ahora bien: ¿cómo se construye un proyecto político a partir de esa pura multiplicidad? Y lo que es todavía más inquietante: ¿qué garantiza que la acción espontánea de la multitud sea recta y conduzca a una sociedad más justa? Virno parece ser consciente de estos problemas al plantear que *“si la publicidad del intelecto no se articula en una esfera pública, en un espacio político en el cual los muchos puedan ocuparse de los asuntos comunes, ella puede producir efectos terroríficos”* (Virno, 2003: 33). Sin embargo, la respuesta del italiano es meramente política y, por tanto, no podría nunca responder al segundo de los interrogantes, el cual es esencialmente ético —en efecto, la participación política de los muchos nada dice acerca de la rectitud o justicia de su actuar.

Es por eso que a continuación abordaremos este último interrogante, referido a la ética de la acción política, con la creencia de que nos ayudará a

posteriormente abordar la cuestión acerca de las posibilidades de dicha acción en relación con las instituciones estatales.

### **¿A qué objetivos debe apuntar la acción política?**

Como vimos anteriormente, desde el autonomismo italiano esta cuestión está resuelta al menos confusamente, ya que si bien existe una serie de caracterizaciones que harían a la esencia de la multitud –sujeto de toda acción política revolucionaria-, las mismas son definidas en claro antagonismo con aquellas características atribuidas al Estado. Así, por ejemplo, se justifica la unidad como algo propio de los Estado-nación, y acto seguido se le atribuye más o menos arbitrariamente a la multitud el distinguirse por su multiplicidad. Posteriormente, termina ocurriendo lo mismo con los binomios centralización-desterritorialización, verticalidad-horizontalidad, y demás. Esto, que podría no ser más que un inconveniente metodológico, se convierte en un verdadero problema a la hora de responder una de las preguntas antes planteadas (¿qué garantiza que la acción espontánea de la multitud sea recta y conduzca a una sociedad más justa?). Y es que, si bien la corriente autonomista tiene un fuerte sesgo *ético-prescriptivo*, todos los binomios esgrimidos son caracterizaciones *político-descriptivas*. Hay una confusión tal del plano político con el ético que, al fin y al cabo, se termina definiendo al Estado-nación como “lo malo”, a la multitud como “lo bueno” y atribuyéndole a las características de uno y otra el posicionamiento ético: como el Estado es lo malo, la multiplicidad será buena en sí misma.

Lamentablemente, siguiendo esta línea, nunca podrá responderse correctamente la pregunta que nos atañe.

Para reconocer los alcances políticos de un sujeto social se hace necesario enmarcar esos alcances en el marco de una valoración ética. En el caso de Marx, por ejemplo, la igualdad y la liberación de la opresión del hombre por el hombre funcionan como la piedra de toque del actuar revolucionario. Así, en *La cuestión judía*, la crítica a Bruno Bauer apuntaba a limitar la creencia en que la proclamación legal de los ideales de la Revolución Francesa constituirían una verdadera revolución; lo que justamente le permitía a Marx realizar la crítica era su concepción ética: contrapone continuamente la idea de “liberación” (así, sin más) a la de “liberación humana”, la idea de “revolución” a la de “revolución como tal”, etc. Es decir, ataca el escrito *político* de Bauer con un escrito *ético-político*.

Si bien no es nuestra intención en este trabajo realizar un meta-análisis de las teorías políticas, a partir de lo dicho hasta aquí es posible marcar explícitamente la distinción entre el plano ético, propio del desarrollo valorativo-prescriptivo (hace referencia a justificaciones) y el plano político, propio del desarrollo táctico-descriptivo (hace referencia a posibilidades). Es claro, sin embargo, que estos no se encuentran esencialmente separados entre sí, sino que en toda teoría política los dos entran en juego, produciéndose múltiples entrecruzamientos y enlaces entre ellos. Pero es importante resaltar la necesidad de distinguirlos analíticamente a fin de –al menos- evitar falacias como las que –a nuestro entender- comete en ciertas oportunidades el autonomismo italiano. Realizar esa distinción implica, por supuesto, pasar de la discusión política a una discusión ético-política: es decir, un abordaje no sólo de la capacidad de

aplicación práctica de una teoría sino también de su deseabilidad. La deseabilidad de aplicación de una teoría supone, al mismo tiempo, una determinación acerca de fines y de medios: la relación medios-fin se encuentra en el epicentro de la discusión ética.

Así lo entiende el filósofo argentino Enrique Dussel, quien en un reciente debate con John Holloway (realizado en la UAM-México), le dedica a la cuestión buena parte de su exposición. Sin detenernos demasiado en ella, hemos de decir que las corrientes de pensamiento que tratamos a lo largo del presente escrito (marxismo, autonomismo italiano, filosofía y sociología de la liberación) comparten el hecho de partir de una idea más o menos similar de la dominación, la opresión y la desigualdad, a la cual le dan –obviamente- una valoración negativa (es decir, la dominación, la opresión y la desigualdad deben combatirse; el éxito en ese combate es, justamente, la verdadera revolución). Esa valoración se convierte en un fin ético, y según los diferentes matices que la misma podrá tener, se irán dando diferentes postulaciones prácticas, o sea, diferentes prescripciones acerca de los medios.

Sin embargo, en el caso del autonomismo italiano, y en particular en el de Hardt y Negri, la discusión ética casi nunca aparece y, cuando se da, lo hace escindida de la discusión política. El fin de la multitud parece –en general- un supuesto, cuando en realidad la discusión acerca de dicho fin –y su relación con los medios para alcanzarlo- debería ser una constante. Como repetimos en variadas ocasiones, la noción de multitud tiene el para nada despreciable beneficio de ampliar el campo de lo político a la cotidianeidad, revalorizando el papel de la creatividad en dicho campo. Pero no se preocupa por resolver la tensión con lo

estatal. Como la discusión acerca de los fines de la praxis política lleva en sí la discusión acerca de sus medios, al darse por supuesta la primera se obvia al mismo tiempo la segunda, que es justamente en la cual se enmarca el problema de la relación entre Estado y Revolución.

### **¿Es posible recuperar un lugar para el Estado y las instituciones en general?**

Hardt y Negri se mantienen en un plano puramente ontológico, donde priman las antinomias excluyentes (Estado o multitud) y las caracterizaciones metafísicas (el Estado es malo *en sí*, la multitud buena *en sí*). En este sentido, habría también dos posibilidades excluyentes de cambio político: o bien la reformista, entendida como aquella que se mantiene dentro de la lógica del sistema vigente (y que, por tanto, no cambia nada), o bien la revolucionaria, entendida como aquella que rompe abruptamente con dicho sistema. Así, pues, la respuesta que darían a la pregunta aquí planteada sería un rotundo no: cualquier cambio generado desde el Estado se consideraría no más que una reforma funcional al sistema, mientras que cualquier cambio generado desde la multitud sería visto como revolucionario.

Aunque, ¿es tan así? Es claro que, si asumimos la visión del Estado como sostén de las relaciones de dominación y, además, nos planteamos la disyunción excluyente entre reforma y revolución, tenderemos a afirmar que cualquier cambio que pretenda atentar contra el orden vigente habrá de hacerse por fuera del Estado, si no en el sentido de “independiente de él”, al menos sí en vistas a su futura eliminación. Ahora bien, esta no deja de ser una decisión difícil de tomar,



sobre todo si se tiene en cuenta la situación de los países latinoamericanos con relación al resto del mundo: mientras la Unión Europea termina de consolidarse, ¿aquí debemos buscar su disolución simplemente porque es “malo”? Lo dicho: una decisión difícil de tomar.

Para evitar la disyuntiva viciosa que se genera es necesario moverse en un plano también ontológico pero que sea al mismo tiempo pragmático, en el cual – sin excluir del todo las antinomias- haya a la vez espacio para la relativización empírica, es decir, para la determinación de los caracteres universales (faceta ontológica) en situaciones concretas y particulares (faceta pragmática). Por ejemplo, podría asumirse una visión negativa del Estado sin desconocerlo como medio de la acción política si se integrara un tercer término al binomio reforma-revolución. Para Enrique Dussel esa tercera opción es la *transformación*, o sea, “*cambiar el rumbo de una intención, el contenido de una norma; modificar una acción o institución posibles, y aun un sistema de eticidad completo, en vista de los criterios y principios éticos enunciados, en el mismo proceso estratégico y táctico*” (Dussel, 1998: 543); para él, esos principios éticos se reducen básicamente a “*tener como instancia última crítico-práctica a las víctimas de su específico nivel de intersubjetividad (a la mujer en el género, a las razas de color en la discriminación racial, a la vida humana en la tierra ante los sistemas formales económico-tecnológicos de destrucción ecológica, etc.)*” (Dussel, 1998: 536). De esta manera, el fin ético es siempre el mismo: la comunidad de las víctimas. Pero dicho fin aparece en relación a una situación concreta (lo que él llama “nivel de intersubjetividad”) y en el marco de una discusión sobre la determinación de los

caracteres universales (en los ejemplos citados, la elección de la mujer, de las razas de color y de la vida humana, respectivamente).

Lo primero que ha de determinarse para responder a la pregunta acerca de si es o no posible recuperar un lugar para el Estado y las instituciones (en vistas a una transformación político-social) será, entonces, el fin ético al que apuntemos: se podrá evitar el fantasma del reformismo siempre y cuando el fin quiebre la lógica opresora. Al mismo tiempo, la discusión habrá de darse en función de una situación concreta y particular, de manera que el fin ético pueda efectivizarse de alguna manera: si nos limitáramos a discutir abstractamente el fin y los medios, terminaríamos cayendo en fundamentalismos o posiciones por demás quietistas.

Así, por ejemplo, si emparentamos junto a Dussel el fin ético con la “comunidad de las víctimas” y abordamos la cuestión desde la posición latinoamericana con respecto a los países centrales la respuesta sería que no sólo es posible recuperar el espacio estatal, sino que también es necesario. Al fin y al cabo, no se trata de un problema de espacios, sino de lógicas. Y no es el espacio el que crea la lógica, sino al revés. En ese sentido, es posible ejercer dentro de las instituciones una de las propuestas principales del autonomismo: la política como actividad creativa. Crear espacios que rompan con la lógica imperante, de eso se trata. El dónde crearlos depende, como dijimos, de la situación.

## **Bibliografía**

DUSSEL, Enrique (2001): "Diálogo con John Holloway", versión digital.

DUSSEL, Enrique (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Valladolid, Trotta.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2002): *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.

MARX, Karl (2001): *Introducción a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI.

MARX, Karl (2003): *La cuestión judía*, Buenos Aires, Quadrata Editor.

MARX, Karl (1973): *La ideología alemana*, Buenos Aires, Ciencias del hombre.

NEGRI, Antonio (1994): *El poder constituyente*, Madrid, Prodhufi.

NEGRI, Antonio (2000): "Interpretación de la situación de clase hoy: aspectos metodológicos", versión digital.

VIRNO, Paolo (2003): *Gramática de la multitud*, Buenos Aires, Colihue.

ZIZEK, Slavoj (2003): *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI.