

El marchitamiento de la utopía: Disutopía, la revolución en la época del Imperio

RESUMEN

El campo de una problemática, donde cobraría sentido en general la utopía política moderna, la revelación de ese campo como un territorio en crisis en las condiciones del fin de la expansividad capitalista, manifiesta con fuerza una transformación radical de la sociedad que se abre paso y hace sustancialmente inconsistentes categorías y prácticas como la utopía. A su vez permite replantear radicalmente las posibilidades de la acción política, recuperando la fuerza creativa de la subjetividad, la pasión creativa de la filosofía, nuevas opciones de organización y de programa; recuperación de la potencia, del poder constituyente en clave de disutopía.

ABSTRACT

*The Withering of the Utopia:
Dystopia, Revolution Under Empire*

The essay covers the problematic of the idea of the modern political utopia, revealing an area of crisis during the end of capitalist expansion, which strongly demonstrates a radical transformation under way in society, making utopian categories and practices significantly inconsistent. In turn, this allows a radical reassessment of the possibilities of political action, recovering creative energy from subjectivity, creative passion from philosophy, new organizational and programmatic options; recovery of potential, of constituent power in dystopian tones.

PALABRAS CLAVES:

Filosofía, utopía, Constitución, poder constituyente, disutopía, manifiesto.

INTRODUCCIÓN

La cuestión de las alternativas políticas a la permanente crisis del sistema político y social capitalista –la crisis colombiana es sólo una de sus zonas–, es de donde brota el debate sobre qué discurso introducir, qué práctica desarrollar, qué imaginación política constituir. Y de aquí, si es el caso, derivar la discusión sobre los modos de imaginar. Un abordaje desde estas premuras aviva las ciencias y la filosofía. Irrumpe con ferocidad en el corazón mismo de la utopía. Un ámbito de la producción de subjetividades que, como veremos, no es ni superficial, ni fácil, aunque parezca obvio en estos momentos de gran incertidumbre.

No sé si la invocación de la utopía tenga algún sentido resolutorio, problemático, en Colombia. O si sus ecos son invocación inercial. Especie de universo onírico en el que suelen arrullarse quienes, incluso, difícilmente sueñan por sus propios medios. Trances desgastados, sin crudeza, incapaces de instalarse en el centro mismo de la fractura, de la dislocación actual. Hay una arrogancia que exagera la realidad que vivimos y, consecuentemente, transforma las preguntas. La de las naciones globalizadas, sacudidas por la incertidumbre, por urdimbres ficticias y verdaderas, por la corrupción, la imposibilidad.

Este antagonismo que se nos presenta como precipitación incontenible, realización de todas sus posibles realizaciones, cuyo movimiento ha pasado ya cuenta a la

EL AUTOR:

Profesor asistente, Departamento de Ciencia Política, Universidad Nacional de Colombia.

fenomenología de su devenir, asfixió como en ningún lugar visiblemente posible la imaginación política y, en consecuencia, la utopía. Aquella del no-lugar, la del *eu-topos*, el mejor de los lugares.

El optimismo que la utopía supone, se quiebra en el espacio-tiempo ígneo de la guerra de un Estado que sustituye lo social o en esa cruda e irracional abstracción que terminó por ser en el final de los tiempos modernos, la nación. Dos tiempos friccionados despedazan, diluyen su consistencia anacrónica. Emerge el tiempo de la corrupción, *corruptio*, que es el de la imposibilidad ontológica, el de la disolución. Y en ese Apocalipsis de frustración utópica aflora precipitadamente como dimensión irreductiblemente potente el vacío de lo nuevo, la potencia de su producción. ¿Por qué es deslumbrante este antagonismo?, ¿qué hace posible este resplandor?

La implosión exasperante de las utopías políticas que se han practicado en esta precipitación incontenible es la manera cruda y efectista, espectacular, de plantearnos las preguntas sobre la “crisis social colombiana”, sobre la decadencia humana del capitalismo.

Las apuestas de la imaginación política se hacen posibles como superación o perpetuación, tal es el campo natural de la utopía. Pero no el único campo de la imaginación, pues existe un método de la resistencia y el antagonismo que imagina la biocronía, el tiempo vivo de la potencia, la *Disutopía*.

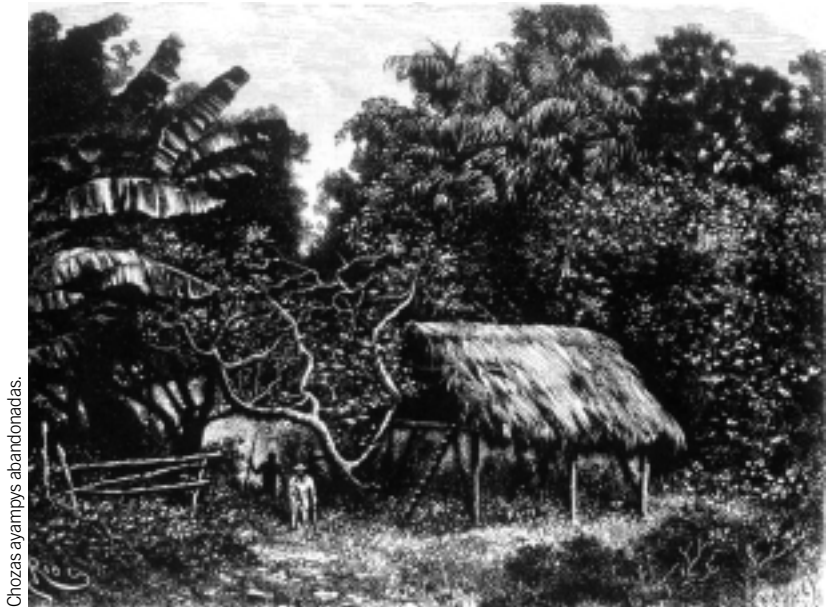
La imaginación política es imaginación material, imaginación que produce el mundo. Si se quiere, la utopía es política pues, por lo general, realiza la conexión de una filosofía con su época, viabiliza una producción de subjetividad que desea transformar una realidad del mundo humano:

Efectivamente, la utopía es la que realiza la conexión de la filosofía con su época, capitalismo europeo, pero también ya ciudad griega. Cada vez, es con la utopía con lo que la filosofía se vuelve política, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época.

[...] *La palabra utopía designa por lo tanto esta conjunción de la filosofía o del concepto con el medio presente: filosofía política...*

[...] *En efecto, la conexión de la filosofía antigua con la ciudad griega, la conexión de la filosofía moderna con el capitalismo no son ideológicas, ni se limitan a impulsar hasta el infinito determinaciones históricas y sociales para extraer de ellas figuras espirituales. Puede ciertamente parecer tentador contemplar la filosofía como un comercio agradable del espíritu que encontraría en el concepto su mercancía propia, o más bien su valor de cambio desde la perspectiva de una sociabilidad desinteresada nutrida de conversación democrática occidental, capaz de suscitar un consenso de opinión, y de proporcionar una ética a la comunicación igual que el arte le proporcionaría una estética. Si a algo semejante se lo llama filosofía, se comprende que la mercadotecnia se apodere del concepto, y que el publicista se presente como el concepto por antonomasia, poeta y pensador: lo lamentable no estriba en esta apropiación desvergonzada, sino en primer lugar en el concepto de la filosofía que la ha vuelto posible. Salvando todas las proporciones, los griegos pasaron por vergüenzas semejantes con determinados sofistas. Pero, para la propia salvación de la filosofía moderna, esta es tan poco amiga del capitalismo como lo era la filosofía antigua de la ciudad¹.*

Propongo en este texto, aterrizar la problemática de la utopía desde dos cuestiones significativas para nuestro tiempo: el lugar actual de la utopía como imaginación política moderna en el terreno de los debates de filosofía jurídica y política, y la realización de la utopía como no-lugar hoy de la



Chozas ayampys abandonadas.

¹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama, 1995, págs. 101, 102.

producción dentro de los espacios lisos de la sociedad presente; su realización como composición espectacular.

La cuestión, en fin de cuentas, conduce a plantear preguntas centrales para la acción política; las “perennes” cuestiones de la organización y del programa. De tal modo que no es el tema por sí mismo significativo, sino en tanto nos permite un desplazamiento radical hacia otros puntos de visibilidad y de percepción, hacia la construcción de subjetividades consistentemente transformadoras de la sociedad capitalista global.

Una literatura especialmente rica sobre estas cuestiones se viene produciendo en nuestros días, cargada de nuevas sintaxis socio-políticas. Nos apoyaremos en ella, sin hacer exégesis o apología. Muchos puntos de conjunción la hacen especialmente útil y significativa para el replanteamiento de las preguntas sobre nuestra existencia actual. Llamo la atención sobre su utilidad y validez en escenarios que hoy se nos plantean. Si la utopía sigue sonando como posibilidad de la imaginación política en tanto no terminamos de aceptar la anacronía de nuestros presupuestos, la disutopía nos permite recuperar, releer, volver a barajar las cuestiones centrales de la política en esta época posmoderna. La disutopía, para hacer una paráfrasis, descubre el enigma de todas las utopías modernas.

PRIMER DESPLAZAMIENTO:

LA PROBLEMÁTICA FILOSÓFICO-POLÍTICA DE LA UTOPIA

Filosofía política y constitucionalismo. La subsunción de la política en el derecho

Pero busquemos las conexiones reales de nuestros propios modos de vida. ¿Cómo establecer la conexión utópica en una realidad improductiva de filosofía? –¿Acaso no nos laceramos quejumbrosamente, como todo lo preposible: premodernos, precapitalistas, casi prehumanos?– Sin embargo, la pregunta es sólo en apariencia verdadera –pues la inmanencia real de la producción de la sociedad capitalista jamás ha estado exclusivamente determinada por la frontera del Estado-nación– y nos desplaza hacia una comprensión de complejidad diversa, nos hace pensar que la conexión de la filosofía con la vida está no sólo en el momento de su producción, sino también en el de su instauración, en el ciclo entero de su producción, de tal manera que la utopía juega también como modelo aplicable, en condiciones que le pueden ser propicias, mas allá de su génesis, de su pretendida territorialidad. Así que, a pesar de constatar una fuerte ausencia de producción filosófica, y en consecuencia, del planteamiento práctico de

esta conexión dado por una utopía “genuinamente nacional”, la cuestión está en pie y conserva toda su fuerza y valor.

En este escenario de “aridez paradigmática” exploraremos definiciones de la cuestión de la utopía. La primera consiste en rastrear la funcionalización de principios generales (filosóficos) a lógicas constitucionales, o a constitucionalismos teóricos, entronques de producción posibles, modos de producción vivamente capitalistas no típicamente paradigmáticos.

La validez de este camino consiste en que descubre el dispositivo moderno de producción de la función jurídica como reproducción, donde la utopía político-filosófica ius-filosófica realiza la conexión efectiva de producción de los sistemas estatales, la imaginación material del Estado-nación como síntesis de la sociedad civil.

El dispositivo puesto en funcionamiento pareciera reducirse, en primera instancia, a una tendencia derivada de la razón instrumental moderna. Las filosofías políticas o jurídicas contemporáneas han venido reduciendo su espacio de actividad a esta labor de ingeniería social, tecnofilosofías. Esta actividad da perfecto soporte a la labor del jurista, y en especial a aquel cuyos dominios se ubican en el campo técnico de la máquina constitucional.

Así, sin ninguna intención peyorativa, veamos cómo magistrados y abogados especializados consideran la filosofía de la Constitución como el soporte del cuerpo constitucional y su entramado². Se hace de esta filosofía un conjunto de principios que coherentemente sirven de fundamento, de “derrotero ideológico y filosófico” a una Constitución.

...creo que en la Constitución de 1991 hay una gran congruencia filosófica, hasta el punto que del artículo primero de esa Constitución pueden desprenderse, sin ningún esfuerzo de inferencia lógica, todas las demás normas, especialmente las que trazan su derrotero ideológico y filosófico³.

La filosofía, se supone, está contenida como principios éticos y de justicia generales, que las normas se encargan de desarrollar y materializar. De tal modo que, en el caso mencionado⁴, podríamos encontrar principios o valores como: “dignidad humana”, “persona”, “participación”, de los cuales se derivarían valores como: libertad, igualdad, solidaridad, etc. En este sentido, la referencia a la “dignidad humana” expresaría la fuerza de un concepto filosófico como determinación de un “Estado personalista”:

Unas de las formas del imperativo categórico es esa; trata al otro como un fin y no como un medio; no uses al otro, no uses a las personas. Ustedes pensarán que esta expresión tiene sólo significado en el campo ético; pero no, tiene un profundo

² Carlos Gaviria Díaz, “Igualdad, libertad y justicia”, en Miguel Rujana Quintero (comp.), *Filosofía del derecho: Ética, cultura y Constitución*, Bogotá: Ed. Jurídicas Gustavo Ibáñez, 1999, págs. 431-446.

³ *Ibid.*, págs. 431-432.

⁴ El artículo uno de la Constitución Política de Colombia reza: “Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general.”

significado en el campo político, porque precisamente si un Estado se funda en el respeto a la dignidad humana, está anunciando que va a tratar a la persona como un fin y, por tanto, se trata de un Estado personalista⁵.

Estado personalista es distinto a individualista, para no aligerar conclusiones liberales, seguramente⁶. Y así, consecuentemente y por derivación de unos principios generales, podemos acceder a toda la filosofía contenida en el cuerpo constitucional. Por consiguiente, la idea de persona remite a los valores de libertad e igualdad, valores que se encuentran constitucionalizados en otros artículos de la Carta Política⁷.

Merecer el mismo trato por ser dignos, no supone una realidad efectiva de la igualdad de oportunidades. Expresa, eso sí, la idea de la igualdad como una meta, como un propósito, lo que de alguna manera es, de por sí ya, una igualdad⁸.

La proclamación de la dignidad humana y del libre desarrollo de la persona como fundamentos del Estado, constituyen una comprensión no paternalista del mismo. Es decir, de un Estado cuya pretensión no es "...conocer mejor que yo mis propios intereses, y por tanto indicarme qué es lo que debo hacer con mi vida; de qué manera debo comportarme en mi propio beneficio..."⁹.

Así incluso en lo referente a principios básicos de nuestro constitucionalismo, como el derecho a la paz¹⁰. Se trata de que la realidad de derechos fundamentales como la libertad y la igualdad, la afirmación de los sujetos morales plenos, la titularidad efectiva de los derechos, justifican precisamente la paz como presupuesto y no al contrario.

La secuencia de fundamentos filosóficos de la Constitución colombiana de 1991 podría complementarse con el principio participativo contenido en el invocado Art. 1. Este es incluso el principio constitucional democrático por excelencia, pues o se es participativo o no se es democrático. Si se ha incluido en la Constitución este principio es porque la experiencia de una democracia verdadera está ausente. El principio de nuevo, prescriptivo, aspira a una sociedad irrealizada¹¹.

La filosofía política de la Constitución correspondería a una serie de principios generales, llamados filosóficos, en los cuales se encontraría el fundamento de las normas y la fuerza valorativa de las mismas.

¿Para qué, entonces, esos principios generales? ¿Simples reglas de prudencia? ¿Prescripciones reguladoras a la manera de ideas límite? No, la finalidad de distinguir ese fundamento radica en la búsqueda de una utopía constitucional, de aquello que no siendo realidad puede aspirar a serlo¹².

El derrotero ideológico y filosófico de la Constitución es una utopía constitucional de realización de unos principios "filosóficos" básicos. (¿Principios jurídicos?) O, más bien, principios políticos que bajo la sombra de una metafísica constitucional terminan siendo apéndices de innovaciones constitucionales y de sus posibilidades tecnico-jurídicas de realización. La filosofía como parte de una técnica de subsunción de la política en el derecho.

Y, sin subvalorar la importancia que en Colombia ha tenido la existencia de un particular tribunal constitucional, aportado por el constituyente del 91, este *ethos* justificatorio pareciera revelar una condición de época, de un tiempo que pretende enmascarar la explosión novedosa de la política en la compleja y crítica configuración del derecho. Un tiempo en que la vida ha sido sustituida por el derecho a la vida.

La filosofía, como en su momento la técnica, parece convertirse aquí en ideología.

No es extraño encontrar giros semejantes en prácticas teóricas "genuinas", tampoco pensar que lo expuesto sobre la filosofía de nuestra Constitución derive como hijo bastardo de ellas. La filosofía "paradigmática" del derecho, "original", se ha ocupado con ansiedad de asuntos coincidentes. Así, Jürgen Habermas sostiene que si aceptamos, por ejemplo, la participación democrática como la condición necesaria de un Estado de derecho concebido hasta las últimas consecuencias, o como un constitucionalismo que contemple realmente derechos básicos o humanos, podríamos pensar de nuevo en una "realización" de la política en el derecho.

En efecto, no sólo se puede instrumentar la filosofía desde el punto de vista del tribunal constitucional como principios básicos de la Constitución, de la utopía de los derechos, sino también desde las necesidades de una determinada ciencia y filosofía del derecho.

⁵ Gaviria Díaz, *op. cit.*, pág. 433.

⁶ "Cuando hablé de Estado personalista, me referí a aquel Estado para el cual la persona era un fin en sí mismo y no un medio para un fin; incluso tuve cuidado de no hablar de individualismo, aunque no le temo tampoco a la palabra, porque cuando hablamos de persona estamos hablando del individuo en la dimensión social, aristotélica, en el sentido del ser abocado a vivir con otro; pero estar abocado a vivir con otro puede o no ser manipulado. La opción que prefiero y que me parece viable es la consignada en la Constitución: el ser que no es manipulado ni usado por otro". *Ibid.*, pág. 445.

⁷ Art. 13. Todas las personas nacen libres e iguales ante la ley,

recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de sexo, raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica. El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas en favor de grupos discriminados o marginados. El Estado protegerá especialmente a aquellas personas que por su condición económica, física o mental, se encuentren en circunstancia de debilidad manifiesta y sancionará los abusos o maltratos que contra ellas se cometan. Art. 16. Todas las personas tienen derecho al libre desarrollo de su personalidad sin más limitaciones que las que imponen los

derechos de los demás y el orden jurídico.

⁸ "El hecho de que merezcamos todos un mismo trato por ser dignos, no garantiza que en realidad todos vayamos a tener las mismas oportunidades o, como dice, consciente de eso, el constituyente de 1991 lo que hace es formular la igualdad como una meta, como un propósito; lo que sería ya una igualdad real, hasta donde ese tipo de igualdad sea alcanzable". Gaviria Díaz, *op. cit.*, pág. 435.

⁹ *Ibid.*, pág. 437.

¹⁰ CPC, art. 22. La paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento.

"La relación entre la paz y los derechos fundamentales habría que plantearla de esta manera: no es que los derechos fundamentales rijan para que haya paz, sino que solamente cuando haya paz podemos afirmarnos como sujetos morales plenos, somos titulares de los derechos fundamentales". Gaviria Díaz, *op. cit.*, pág. 441.

¹¹ "La Constitución, cuando nos dice que ésta va a ser una sociedad, y me remito nuevamente al artículo primero, participativa, está convocando a una sociedad muy distinta de la que teníamos. Incluso, es sospechoso hablar de democracia participativa, porque la democracia es participación o no es nada. Cuando se habla de democracia participativa se está haciendo la confesión de una culpa; pero no hemos participado, y no hemos tenido democracia". *Ibid.*, pág. 442.

¹² "Porque una de las cosas que de ordinario se dice al hablar de la Constitución es: pero esa Constitución es muy distinta del país; y yo diría: ¿qué tal que no lo fuera? Lo bello de una Constitución como ésta es que tiene un ingrediente utópico al que no se puede renunciar, que es la utopía: lo que no tiene lugar; se contrapone a la utopía, que es lo que sí tiene lugar. ¿Y es que la utopía es mala? De ninguna manera; justamente estamos persiguiendo la igualdad porque no la tenemos; estamos persiguiendo la autonomía de las personas porque en buena medida carecemos de ella; es la convocación para cumplir una serie de metas, una serie de propósitos, que desde luego no hemos logrado". *Ibid.*, pág. 438.

¹³ “Una sociología de la democracia que proceda en términos reconstructivos tiene por tanto que elegir sus conceptos básicos de suerte que le sea posible identificar en las prácticas políticas, por distorsionadamente que ello sea, partículas y fragmentos ya encarnados de una «razón existente». Este planteamiento no necesita de ningún respaldo proporcionado por ninguna filosofía de la historia; se apoya sólo en la premisa de que la manera de operar de un sistema político articulado en términos de Estado de derecho no puede describirse de modo adecuado, tampoco empíricamente, sin referencia a la dimensión de validez del derecho y la fuerza legitimadora que tiene la génesis democrática del derecho”. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez: Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Valladolid: Trotta, 1998, págs. 363-364.

¹⁴ “La autonomía pública del pueblo, que se da sus propias leyes, tiene su lugar en los procesos de formación pública de opinión y de voluntad. En estos discursos y negociaciones tienen que poder tomar parte igualitariamente todos los afectados por una ley. La autonomía privada se entrecruza con la pública de modo tal que estos discursos deben ser construidos con ayuda del derecho positivo. La autonomía privada es una de las propiedades del derecho positivo moderno, que se utiliza para la conformación de la democracia”. Habermas-Dworkin: Transcripción del diálogo “¿Impera el derecho sobre la política?”, en *Revista Argentina de Teoría Jurídica*, Universidad Torcuato Di Tella, volumen uno, número uno (noviembre de 1999). Versión electrónica: <http://www.utdt.edu/departamentos/derecho/publicaciones/rtdj1/primeraspaginas/indice.html>

¹⁵ “Estos conceptos abstractos de, digamos, libertades negativas básicas no funcionan en absoluto, si no están dentro del contexto de una Constitución específica. La tarea legislativa de todos los días es la realización y continuación de este proyecto de creación de una Constitución. Yo tengo una idea dinámica de la creación constitucional. Una Constitución no es algo definitivo. En cierto sentido, cada ley individual representa una interpretación y, si ustedes quieren, un perfeccionamiento de los principios básicos que se encuentran y se explicitan en una Constitución dada”. Jürgen Habermas, *ibid.*

¹⁶ “Mi propuesta es explicar conceptos como verdad, verdad moral, validez moral, legitimidad, etc., es decir, con-

En el planteamiento del pensador alemán, la “razón existente” de lo moderno y, en particular, de lo moderno desde una óptica normativista, no positivista ni iusfilosófica, serviría de sustrato a una política democrática deliberativa sustentada en un derecho posliberal.

La dimensión de validez del derecho y la fuerza legitimadora que tiene la génesis democrática del derecho, se constituyen en los fundamentos de una reconstrucción adecuada de la manera de operar de un sistema político articulado en términos de Estado de derecho¹³.

La conjugación política-derecho se explica desde la intuición de que autonomía privada y autonomía pública se entrecruzan¹⁴. De tal suerte que éstos como cualesquiera otros principios de libertad no funcionan en absoluto si no son considerados constitucionalmente, es decir, si no se encuentran prescritos en una Constitución concreta¹⁵. Una Constitución que se hace cotidianamente en una especie de tensión dinámica entre los principios básicos que la fundamentan y la interpretación individual que se les dé a los mismos.

En este punto podemos hacer inteligible el secreto de los conceptos de validez de los principios constitucionales, pues sólo en el espacio comunicativo donde ofrecemos razones y convencemos a otros, en el territorio de ese procedimiento o procedimientos comunicativos se hace la política democrática¹⁶.

Así, la filosofía es esfera consensual-racional; proporciona unos principios de razonabilidad pertinentes para desarrollar el constitucionalismo y la democracia en términos de un Estado de derecho. Filosofía funcionalizada como una técnica, utopía política subsumida en una pragmática jurídica.

Un desplazamiento similar encontramos en las teorías que pretenden justificar, razonablemente, filosóficamente, la sintaxis de las políticas públicas hoy por hoy.

ceptos de validez, en términos de los procedimientos en los cuales ofrecemos razones y convencemos a otros. Este es el único concepto puente que me permite unir todas estas cosas”. *Ibid*

¹⁷ James Buchanan y Gordon Tullock, *El cálculo del consenso: Fundamentos lógicos de una democracia constitucional*, Madrid: Espasa, 1980, pág. 394.

¹⁸ *Ibid.*, pág. 347.

¹⁹ *Ibid.*, págs. 347-348.

²⁰ *Ibid.*, págs. 348.

²¹ *Ibid.*, pág. 349.

²² “La separación entre la política, como una ciencia, y la obliga-

ción política, como un problema moral, sólo se puede realizar si las instituciones a través de las cuales se toman las decisiones colectivas se someten a variación [a cambio] sólo como resultado de un segundo tipo u «orden superior» del proceso de la toma de decisiones colectivas. Sólo si se puede separar la *decisión constitucional* [he aquí la nueva soberanía constitucional, la del individuo, F.A.J., como la hemos llamado, de las decisiones colectivas operativas [es decir, de las decisiones que se toman dentro de reglas constitucionales predefinidas], puede surgir la fuerza política independientemente de las oscuras discusiones de obligación política”. *Ibid.*, pág. 352.

En el interés que la escuela de la escogencia pública demuestra por la filosofía política parece también afirmarse una consideración de utilidad cuya vocación no es la superación de la sociedad capitalista y su *ethos* de acumulación.

La teoría política de la escogencia pública pretende ocuparse de resolver ciertos problemas de la organización social que se ubican dentro de lo que ellos reconocen como “...los más importantes que los filósofos eruditos han debatido a lo largo de la historia...”¹⁷. Y de allí la búsqueda dentro de una selección de filosofía política, de puntos de reafirmación de la teoría política individualista propuesta¹⁸.

El conjunto de problemas que interrelaciona la mencionada teoría con la filosofía política son demasiado complejos como para reducirlos a una dicotomía entre “lo que debe ser”, es decir lo normativo, y lo que es, es decir lo positivo. De allí que en la selección se desechen las concepciones orgánicas de lo social que son las que la suponen¹⁹:

Un conjunto dado de reglas describe una organización social, un orden político. Al discutir este orden, se puede trazar una línea útil, realmente esencial, entre la teoría positiva y normativa. Una ciencia positiva de la política debería analizar el funcionamiento de un conjunto de reglas para la toma de decisiones existente o postulado independientemente de la eficiencia de este conjunto al obtener o fomentar ciertos “objetivos sociales”. En contraste, una *teoría normativa de la política*, debería enriquecer los conjuntos de reglas alternativos de acuerdo con su eficiencia predicha para producir ciertos fines o metas que serían, si es posible, bastante explícitos. La teoría normativa se debe erigir y debe establecer su rigor sobre las proposiciones de ciencia positiva, pero es sólo cuando se hace esta extensión de la teoría normativa cuando se puede esperar que la “reforma” de las instituciones existentes surja de la erudición especializada. Verdaderamente el único objeto de la ciencia es su asistencia última al desarrollo de proposiciones normativas. Tratamos de aprender cómo funciona el mundo para hacerlo funcionar “mejor”, para “mejorar” las cosas; esto es tan válido para la ciencia física como para la ciencia social²⁰.

La historia de la filosofía política ha demostrado ampliamente la dificultad que comporta separar las reglas que establecen la estructura organizativa dentro de la cual tiene lugar la acción del individuo, de las normas que rigen su comportamiento individual en sí mismo²¹.

La *decisión constitucional* es entendida por la escuela de la escogencia pública como la esfera de las preferencias individuales, la auténtica soberanía, desde la cual se edifica toda posible decisión colectiva operativa²².

La complicación que resulta del planteamiento del problema de la obligación moral se debe a que esta se asume, general-

mente, como si estuviera sujeta a condiciones de posibilidad preindividuales. Al proclamar un enfoque analítico, individualista metodológico, la escuela de Virginia “reacciona” tan sólo a aquellas teorías o filosofías que explican la organización social conforme a los términos del cálculo individual²³. Así tenemos como resultado una operación donde las teorías o filosofías de la política “coinciden” en mayor, menor, o ninguna medida con una suerte de estado positivo inmanente, desde donde la realidad social y humana se hacen posibles: la realidad del individuo con preferencias. De nuevo la acción colectiva, podríamos afirmar sin equivocarnos, la política, apéndice derivado del individuo como ius-génesis de toda posible interrelación entre los hombres, de la humanidad misma.

En los casos anteriormente citados, se constatan usos instrumentales de lo filosófico desde tres perspectivas de la interpretación constitucional: la del jurista especializado que por necesidad deontológica debe fundamentar el derecho en unos principios generales que se suponen son los que la filosofía ofrece; la del constitucionalismo comunicativo que diluye un posicionamiento filosófico, en lo que pretende ser una sociedad civil posburguesa, a través de una operación que conserva la “potencialidad emancipatoria” de lo moderno y la inserta en un territorio, normativamente, no a la manera liberal, donde ahora sí encontrará realización; y la del novedoso utilitarismo que no oculta la intención justificatoria de su nueva ciencia política en las filosofías clásicas de lo político que “refuerzan” y hasta “demuestran” su verdad.

¿Acaso filosofías políticas?, ¿teorías de hondo contenido filosófico? ¿Qué esconden esta flexión teórica? La reforma ilusoria o reaccionaria de las conciencias, la producción de un encantamiento, de una revolución donde sólo hay subsunción, de una determinación de lo político que es su reducción al derecho, a la Constitución, a la impotencia.

¿Renovada fulguración de un nuevo e indescifrable poder que emerge ante nuestros ojos? He ahí el síntoma de esa fantasmagoría reconfigurando posibilidades, en un tránsito que ha consumido toda una época, una pasión que está harta de voluptuosidad, o mejor voluptuosidad consumida, imaginación política de la imposibilidad. Esta es la realidad, la geofilosofía de las apelaciones filosóficas mencionadas, de las tecnofilosofías.

La determinación de una filosofía política
No es fácil definir en qué consiste la filosofía de algo, máxime si lo que en esa pregunta se pone en duda es la misma filosofía.

Pero en este caso, se hace necesario avanzar en esa respuesta, para evitar el uso falaz de la expresión filosofía, y precisar por qué es política y de qué manera emerge manifiestamente en la experiencia constitucional. Evitaremos así cuanto uso adjetivante se dé al término filosofía para justificar las supuestas metafísicas de la realidad, ya sea como reflexividad sobre algo, como altísima abstracción de categorías fundantes, como iusuniversales, etc. Vamos a hacerlo, aproximándonos a la definición de qué es una filosofía política y su relación con una Constitución.

Una vez desbrozado este plano del debate podremos, ahí sí, desplegar la fuerza del nexo que une y determina, o separa, lo que llamaremos modelos constitucionales, de una filosofía política de las realidades políticas actuales. Esta dimensión irá descubriendo el estado de la cuestión, el modelo utópico que se advierte, entre tanto, como una especie de modelación constitucional. Sugerirá un camino hacia la genealogía social de las mutaciones de un industrialismo agotado y, como por rebote, permitirá hacer inteligibles los renovados esfuerzos que suscita su pretendida conceptualización en novedosas y sutiles máquinas procedimentales.

¿Qué es la filosofía política de una Constitución?

Los procesos políticos como objetos inmediatos de la crítica filosófica, parecen despertar incesantemente la imagen fantasmagórica de la caverna platónica en la figura de una dominante e inaceptable vulgaridad dóxica. Aunque en Platón mismo el ascenso a la episteme, suerte de epistemización de la política, es una ascensión no reductiva al conocimiento puro, al cóncete a ti mismo, tal y como lo advierte incesantemente Foucault, al recuperar la *epimelestai sautou* platónica, el cuidado de sí. Esa invocada matriz de subjetividad es más bien matriz reductiva, tanto una como otra, resultado de un giro histórico que hay que comprender y que en relación con la filosofía moderna no la transforma *per se* en capitalista.

Sólo en la moderna filosofía sería posible derivar una separación del mundo de lo práctico de un mundo epistémico puro donde estarían definidas las claves también puras de toda subjetividad y, por supuesto, del sujeto político. Por ello, tal vez, las interpretaciones cognitivistas contemporáneas explican las desviaciones de lo político de esa matriz de determinación racional del sujeto, de la no comprensión de esta metafísica de la razón que lo constituye. De tal manera que, frente a la imposibilidad del mismo, se impone la realidad como natura-

²³ “Nuestra teoría de la elección constitucional es reconocidamente individualista en este sentido analítico-metodológico. En consecuencia, reaccionamos de acuerdo con los trabajos de los teóricos políticos que han discutido con más claridad la lógica de la organización colectiva en términos de un cálculo individual y que han rechazado específicamente la demarcación conceptual entre los sectores público y privado de la actividad humana en el análisis de este problema de la elección”. *Ibid.*, pág. 359.

leza o exterioridad prosaica, una representación vulgar, dóxica, de la vida.

El extravío moderno de la ontología es el resultado de una operación donde razón y mundo se separan en el concepto y en la vida práctica. Configuración de una dualidad abstracta del mundo. Utopía no realizada de la modernidad filosófica, he aquí el contenido angustioso de esa separación. Así, en el mundo político aparecen como constitutivas una serie de razones abstractas de libertad, igualdad y derechos; y en el mundo de la efectividad real la exasperación enajenante de la vida como límite frenético y oprobioso de supervivencia. La producción de injusticia, de explotación, de angustia²⁴.

La pasión subjetiva de esta genealogía, pareciera transmutarse en una idea de la filosofía como ciencia críptica de la razón, edificadora para sí de un mundo de verdades (¿acaso el platónico mundo de las ideas?), cuya capacidad de comprensión, de historización de lo social se hace virtualmente imposible. ¿Es este desprecio por la efectividad de la realidad, no más que la efectividad de un modo de dividir dicha realidad, de administrarla, de producirla?

¿No será este “escollo” una determinada realidad constituida como orden y poder? He ahí el quid. Así que los nexos que podamos establecer entre realidad política y filosofía de la política no deben perder de vista esa densidad crítica que expresa una formación de saber-poder dominante capaz de disponer efectivamente una separación que funciona. La división, la dualidad de esa realidad, por supuesto, es también el modo histórico de la interrelación entre sociedad y política, modo que nos impone la metodología de comprensión que vamos a seguir.

Filosofía-ciencia y filosofía política

Descifrar una filosofía política ofrece un interés esencial, pues se trata de una fase deconstructiva cuyos fértiles resultados pueden dar lugar a la emergencia de un tiempo vivo. Visualización de su territorio de composición, de demarcación y de desplazamiento.

La instauración de una filosofía, esto es su mundanización, ocurre bajo diversas y particulares formas. En algunos casos esta es una parábola centenaria, que agota potencialidades en enviones de gradación y retrogradación, en tensiones de construcción-deconstrucción, en pujas de victoria-derrota; en fin, toda la multiplicidad de algo que brota, “territorialización” de la filosofía.

Hay un continuum que expresa, incluso, la genealogía de la filosofía como dispositivo

de subjetivación, una conjunción entre filosofía y poder que termina forjando también la consistencia del poder constituido. En Hegel se creó como absolutez del espíritu encarnada en la totalidad razonada de la filosofía, y particularmente dentro de ella, en la radicalidad de la síntesis que en el mundo práctico representa el Estado. En este caso, como en otros, la filosofía misma dio pie para la reforma radical de esta disposición. La decimoprimera tesis marxiana sobre Feuerbach es una contestación cuya consistencia indica: a una filosofía realizada, la realización de la filosofía. Pero, en especial también, que la transformación de la realidad ha de liberarse de ese espíritu aristocratizante que supone la filosofía como pretendida pasión del poder; pudiéndose desplegar como su antagonismo, poder constituyente, imaginación material colectiva.

Hay una vida no-filosófica de la filosofía, puesto que su vida filosófica se insinúa únicamente como subversión, como radicalismo crítico y corrosivo.

Así, encontramos que filosofía y constitución de la política han construido una relación que tiene por lo menos dos ángulos significativos. El uno, llamado ya vida no filosófica de la filosofía, falacias filosóficas del poder, cuya acción se enlaza con nuevas realidades de poder, la emergencia de un poder constituido²⁵; el otro, vida filosófica de la filosofía, libertaria, revolucionaria, imaginación material no de la contención y el disciplinamiento, sino de la producción de deseos. Así entonces, la filosofía justifica un poder, o más bien, el poder se vale de ella para autojustificarse; pero de otro lado ella puede constituir la emergencia de una subjetividad radicalmente transformadora de una realidad cuya crisis representa el poder realmente existente.

Y en esta lógica, podríamos imaginarnos que un proceso de constitucionalización debería tener el sentido de la fase de la lucha en donde las conquistas son legítimas como derecho y ganan territorio frente al poder; siendo este el caso del proceso constituyente colombiano de finales de la década de los ochenta y principios de los noventa, dado que se insinuaba como el constitucionalismo que sellaba largos ciclos de lucha.

En la consistencia de este punto de vista, una Constitución hay que mirarla desde la óptica de una economía política de las luchas, derivar de allí las pasiones que se debaten, las voluntades intelectuales y filosóficas que brotan, para hacer evidentes los usos filosóficos y no-filosóficos de una filosofía. No adjudicar sin conexión genealógica, valores a los textos constitucionales, como su pretendida justificación, suerte

²⁴ En otra circunstancia histórica Georges Bataille ha recordado ese signo maldito de la producción de angustia. Véase Georges Bataille, *La parte maldita...* Negri exaspera esa dialéctica agreste de la dualidad abstracta política-sociedad, determinando cómo: “La explotación es producción del tiempo de la dominación contra el tiempo de la liberación”. Antonio Negri, *Ocho tesis preliminares para una teoría del poder constituyente*. Versión electrónica.

²⁵ ¿Por qué de un nuevo poder constituido, y no del poder constituido como tal? Interesante cuestionamiento, que sin duda conlleva a la pregunta radical sobre la historicidad del poder constituido y de la filosofía. La filosofía se crea en determinadas contingencias de lo constituido, siempre dentro de él, como su revolución. Así, incluso lo platónico produce revolución. Recordemos que la filosofía misma se ha preguntado frente a sí misma sobre la cuestión del fin de la filosofía-fin de la política (de lo constituido).

de escolástica de su lógica, abstracta estructura de argumentación de la razón práctica. No por abstracta una filosofía supone una relación artificiosa con la realidad.

Es importante afirmar que una valoración crítica de esta problemática, alberga dos términos: no únicamente filosofía, sino también Constitución. Siguiendo a Negri, en tanto la “Constitución” es “... el dispositivo sociopolítico determinado por la ley del valor”, nos encontramos frente a la realidad de un dispositivo que funcionaliza las fuerzas creativas del trabajo vivo al valorizarlas, que expresa la tendencia desatada de una dominación que se impone, es decir, dispositivo efectivo que es capaz de doblegar y comprimir la contestación como acontecimiento de instauración. Esta es su determinación por la ley del valor, pues ley es tendencia desatada de valorización, de menos a más resistida, de menos a más deconstruida²⁶.

La Constitución sólo es capaz de crear la segunda y artificiosa naturaleza de la política, política subsumida, invalidada, asfixiada en la forma-representación, forma-participación. Quien justifica el derecho desde pretendidas filosofías, repite su realidad en una teoría del fundamento. Si en el derecho la política se oprime radicalmente en su justificación filosófica, en esta misma operación la filosofía se deseca, se vacía, se transforma en su opuesto por vía de las formas estrictamente reflexivas y argumentativas, en una infértil matriz especulativa. Tecnofilosofías las hemos llamado.

Sin embargo, para complejizar el análisis, dado que una justificación filosófica de la Constitución Política podría igualmente esgrimirse como un camino de retorno a las potencialidades de la política, vale la pena preguntarse si: ¿se encontraría en el derecho un camino de retorno hacia la potencia, hacia la política? ¿Es el derecho lugar de la utopía política?

Una sospecha radical hemos expuesto incesantemente a lo largo del texto, como si la Constitución y las leyes, sólo eventualmente, según los flujos de lucha y de deconstrucción, en la jurisprudencia y en su producción crítica y exasperada por un sujeto de necesidades, abriesen el camino a una alteración constituyente de la vida. Allí se justificaría una filosofía del derecho no tecnofilosófica, de la cual pudiera insinuarse un vínculo de naturaleza constitutiva entre la política como potencia y la filosofía como subversión de los límites, materializados en el derecho.

Ese vínculo sería, entonces, no una sintaxis autorreferida en un plano de consistencia lógico, meramente argumentativo, comunicativo; sería la sintaxis de una crisis que

se vuelve potencia, en el entramado de la crisis de la Constitución.

No es posible encontrar la filosofía de una Constitución más que en este sentido. Así, vaciamos de “voluntad” lo que con gusto algunos llamarían pulsión constitucional o constitucionalizante. Una exasperación del límite que representa la función jurídica del Estado. Dejar entrar lo social para sustituir el derecho, nomos contra ley, máquina de guerra contra máquina de captura. Constitucionalizar como utopía política de esta filosofía representaría entonces, no la absorción y funcionalización del deseo, sino la explosión de su necesidad en el corazón mismo de la máquina constitucional. Filosofía como revolución y no como técnica de movilización y control. ¿No quieren acaso movilizar el deseo por la vía de la absorción tantos creativos de la moderna tecnofilosofía política?

La increíble e improductiva oleada de ingeniería constitucional que ha obnubilado las “discusiones” académicas, centrandó la atención en la construcción del control a nombre de las libertades liberales, parece representar un evidente símbolo de la época.

Es claro que este pensamiento, como la mencionada pulsión, representan un maquinismo de antideseo práctico, vivo, material. No fantasmagórico. Un aparato sofisticado de subordinación permanente de la política en el derecho, un succionador de fuerzas y de potencias. ¿Para qué nos prepara ese pensamiento?

Década de los años 1970, ascenso e impotencia. Grandes batallas en contra de la disciplina, en los compartimentos estanco del sistema. Profundo cuestionamiento social de la representatividad liberal y de sus partidos. Lucha dentro de la representatividad misma para contestar desde dentro. Dudas y fracasos de las luchas legales, fugas de guerra, de represión y de alzamiento.

Años 80, perplejidad de la derrota, insolencia del aplastamiento, tiempo insospechadamente rico para las fugas de guerra.

Nada aquí ha sido silencioso, invisible, movimiento efervescente de un sujeto teórico. En el sedimento de los últimos tres decenios colombianos están las fugas de guerra, es lo que hace fondo, lo que aparece como solidez consumada de la realidad. Por sobre ellas, a través de ellas, enconados y enclavados los torrentes del capitalismo global revientan esa dialéctica agreste de las fugas. Desean tolerarizarla, domarla para bien de la estabilidad. Entonces también la subsumen conservándola. ¿Querrán extirpar esas fugas indómitas, “anacrónicas”? ¿Constitución bélica de la política?

²⁶ “La deconstrucción es la línea quebrada que atraviesa las transformaciones de la forma del valor. Pero, ¿quién deconstruye a quién? El objeto es conocido: deconstrucción es desestructuración de la dominación; profunda, implacable, irreversible, se produce en el momento en que la forma política y social de la explotación se determina y sus innovaciones se manifiestan”. Antonio Negri, *op. cit.*

Dentro de este entramado, lo demótico exhausto se deja recoger (¿reinventar?) en la Constitución. Y se lo inventa ya no como el sujeto racista del Estado-nación, sino como el pluripueblo; a sus instituciones ya no como estructuras férreamente centralizadas sino como dualidades laxas: sociedad-Estado, público-privadas. A la democracia representativa como democracia participativa.

En Colombia, toda real o supuesta reforma constitucional toma la forma de una imaginación material que ilumina la representación jurídica de la nación. En ese altar se renueva la fe y se practica la salvación.

Pero la Constitución no es nada sin la intención constitucionalizante, sin la reafirmación de su simbología reestructuradora, ordenadora. De allí que la ley o las leyes no representen en sí nada más que la sintaxis de una voluntad abstracta, inmaterial. Sólo la vida de la Constitución en la jurisprudencia refleja el demos como constituyente, para afirmarlo o negarlo, para tensionar el poder con él.

¿Qué del análisis constitucional nos acerca entonces a la intención constitucionalizante? ¿Y de allí, qué a la tecnofilosofía constitucional? O mejor, ¿cómo concebir en esa tensión afuera-adentro una tecnofilosofía constitucional, o una intencionalidad constitucional justificada teóricamente o científicamente?

Filosofía política versus modelos constitucionales

Recorriendo el camino tortuoso de la noción instrumental de filosofía, provocando en las “amarras” de la Constitución y del derecho, interrogando los fueros de la filosofía del derecho y de la filosofía política, para dilucidar la vocación metafísica de la política actual, la conexión entre utopía y política, recuperamos la pasión, el *socius* como multiplicidad pasional.

Porque la filosofía crítica no define lo social desde una determinación previa, desde una prefiguración como la que el poder instaura, desde lo poseído, lo dominado. En la abstracción de la ausencia, en la pulsión creada y creadora del deseo, en la fortaleza del rechazo y de la resistencia el *socius* sobrevive.

El punto metafísico que queremos reivindicar es el de una concepción que considera que: “...la ausencia de preconstituciones y de finalidad se combina con la potencia subjetiva de la multitud, constituyendo así lo social en materialidad aleatoria de un informe universal, en posibilidad de libertad”²⁷.

Lo social que ha perdido el sentido se define en el derecho y en el Estado como eter-

nidades insustituibles de la vida humana. Lo social con sentidos sobrevive como preexistencia de esas eternidades. Un tiempo vivo como límite irrebasable de un tiempo muerto. Constituciones diversas de la vida. Potencia contra poder.

Constitución de lo social como potencia, puesto que está basado sobre la “ausencia” que es deseo y no sobre la “caridad” y la “asistencia”. Este deseo nutre constantemente la potencia, “...nutre, inagotable, el movimiento de la potencia”. Poder que constituye (poder constituyente); desde esta creatividad singular y colectiva. El movimiento de la potencia, su expansividad, su productividad, son el punto de partida, “vacío de limitaciones”.

El poder constituyente se define emergiendo del vórtice del vacío, del abismo de la ausencia de determinaciones, como una necesidad totalmente abierta. Es por esto que la potencia constitutiva no se concluye jamás en el poder ni la multitud tiende a devenir totalidad, sino conjunto de singularidades, multiplicidad abierta. El poder constituyente es esta fuerza que se proyecta, desde la ausencia de finalidad, como tensión omnipotente y cada vez más expansiva. Ausencia de presupuestos y plenitud de la potencia...

La ausencia, el vacío, el deseo son los motores de la dinámica política democrática en cuanto tal. Una antiutopía; y esto en el sentido de una desbordante actividad constitutiva, entendida como la utopía, pero sin ilusión, llena por el contrario de materialidad²⁸.

¿Qué es, qué pretende, qué realidad configura el constitucionalismo una vez colocado en el terreno de lo social?:

El constitucionalismo es una doctrina jurídica que conoce solamente el pasado, es una continua referencia al tiempo transcurrido, a las potencias consolidadas y a su inercia, al espíritu replegado; por el contrario, el poder constituyente es siempre tiempo fuerte y futuro²⁹.

Toda práctica del poder constituyente revela, tanto a su inicio como a su término, en el origen como en la crisis, una tendencia de la multitud a hacerse sujeto absoluto de los procesos de la potencia. En torno y contra esta pretensión leemos las discontinuidades y las inversiones del proceso constituyente de la racionalidad occidental, así como en la continuidad y en la capacidad de sentido de la acción de la *multitudo* podemos leer la tendencia indefinida y siempre resurgente del proceso³⁰.

El constitucionalismo no consiste exclusivamente en la producción de normas constitucionales, en la estructuración de poderes constituidos, sino ante todo, en el ordenamiento del poder constituyente, en la regulación de la política democrática. Califica constitucionalmente, jurídicamente.

Democracia y constitucionalismo son los términos de una dialéctica agreste entre libertad de las necesidades y subsunción constitucional:

²⁷ Antonio Negri, *El poder constituyente: Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Prodhufi, 1994, págs. 33, 34.

²⁸ *Ibid.*, pág. 33.

²⁹ *Ibid.*, pág. 29.

³⁰ *Ibid.*, pág. 371.

...la democracia se resiste a la constitucionalización: la democracia es, en efecto, teoría del gobierno absoluto, mientras que el constitucionalismo es teoría del gobierno limitado, luego práctica de la limitación de la democracia³¹.

¡El derecho es organizado por el constitucionalismo a partir del poder constituyente! Paradoja inmensa y profunda, puesto que estamos ante un poder que nace de la nada y organiza todo el derecho³². La función del constitucionalismo es reducir el poder constituyente a la norma de producción del derecho, interiorizarlo en el poder constituido. Aminorando sustancialmente su vitalidad, el constitucionalismo construye su razón y su vida. Drácula es la figura de su existencia, reducción de la expansividad del poder constituyente (ilimitado espacial y temporalmente, omnipotente³³) a la norma interpretativa, al control de constitucionalidad, a la actividad de revisión constitucional³⁴.

Una vez desnaturalizado objetivamente el poder constituyente, es disecado subjetivamente. Atraído por el concepto de nación es disminuido con sevicia, pues se enajena más allá de un límite que de todas maneras lo dejaba respirar en la originariedad y en la inalienabilidad, confiriéndole de algún modo calidad de figura activa. Este es el segundo movimiento de la obra de subsunción de la potencia en el poder:

El paradigma es seccionado: al poder constituyente originario o comitente se opone [sigue, se distingue, se contrapone] el poder constituyente en sentido propio, asamblear; en fin, a los dos primeros, se opone el poder constituido. De este modo, el poder constituyente es absorbido en la máquina de la representación. El carácter ilimitado de la expresión constituyente es limitado en su génesis, puesto que es sometido a las reglas y a la extensión relativa del sufragio; en su funcionamiento, puesto que es sometido a las reglas asamblearias; en su período de vigencia [que se detiene funcionalmente delimitado, casi en la forma de la "dictadura" clásica, más que con referencia a la idea y a la práctica de la democracia]; en fin y en suma, la idea de poder constituyente es jurídicamente preformada allí donde se pretendía que ella formase el derecho, es absorbida en la idea de la representación política allí donde se quería que ella legitimase este concepto³⁵.

Así termina por construirse un dispositivo que restaura la soberanía tradicional en contra de la innovación democrática. Consumada esta labor del constitucionalismo, de los intérpretes jurídicos, del poder constituido, la labor se vuelve permanente, "trabajo de Sísifo". La cuestión no se elimina con la puesta en marcha de toda la figura enajenante, pues la eliminación del poder constituyente es la imposibilidad del poder constituido, el derecho entonces se figura a sí mismo como capacidad de control, su problema consiste en "...controlar la

irreductibilidad del hecho constituyente, de sus efectos, de los valores que expresa"³⁶.

Fijémonos entonces que las cuestiones contrapuestas de constitucionalismo y filosofía señalan el espacio en el que la utopía podría eventualmente tener cabida como conexión con la realidad. Pero, con la misma fuerza, revelan el contenido creativo de las fuerzas sociales que hacen posibles estas construcciones. Utopía y disutopía como el contenido de una crisis, crisis de lo moderno, crisis de lo colombiano.

Disutopía y constitucionalismo

Desde la óptica de la Constitución, como "determinante" de lo político en lo moderno, la disutopía se plantea como ruptura de sus esquemas desde el punto de vista del poder constituyente. Un ir más allá del proyecto de su racionalización en el pensamiento y en la experiencia constitucional, enfrentando entonces los siguientes grupos de problemas:

Los relacionados con el denominado modelo "atlántico": o sea la realidad constitucional que se realiza a través de las revoluciones inglesa y norteamericana de los siglos XVII y XVIII.

[...] la modalidad específica en la que, en estas experiencias, se determina el poder constituyente y, consiguientemente, se desarrollan los procesos constitucionales, sea la de la racionalización del "espacio político". Esto es, el poder constituyente es absorbido e interpuesto dentro de un esquema espacial. Este esquema espacial constituye un área de independencia del poder constituyente y afirma la autonomía de este último, después de haber puesto en acción un doble mecanismo de organización de lo social. Este mecanismo está por un lado vuelto hacia la representación horizontal de todas las dimensiones de lo social, mientras, desde un segundo punto de vista, está predispuesto a su mediación vertical. El poder constituido se presenta como mediación centralizada, a partir de un "espacio" que se ha hecho "político", puesto que está totalmente investido del proceso de "representación". El poder constituyente está así diluido en el mecanismo representativo y no puede ya mostrarse sino en el "espacio político". Aquí reaparece, enmascarado, en la actividad de las Cortes supremas o en el poder de iniciativa de otros órganos del Estado, de cualquier modo neutralizado. La división y el control recíproco de los órganos del Estado, la generalización y la formalización de los procesos administrativos consolidan y fijan este sistema de neutralización del poder constituyente. La racionalización del sistema político consiste, pues, en este caso, en la estabilización de sus componentes dentro de un sistema geométrico de controles. Los eventuales desequilibrios que la vida histórica de las sociedades puede determinar que deben ellos mismos ser comprendidos en un mecanismo de regulación o de compensación funcional para el mantenimiento del orden. [...] El poder constituyente es, para las concepciones atlántica y para la geometría de su espacio, siempre y solamente un incidente³⁷.

³¹ *Ibid.*, pág. 18.

³² "El poder constituyente es un acto imperativo de la nación que surge de la nada y organiza la jerarquía de los poderes". E. Boutmy, *Études de Droit Constitutionnel: France, Angleterre, États-Unis* (1885), 3a. ed. París, 1909, pág. 241, citado en Negri, *op. cit.*, pág. 18.

³³ "El tiempo que es propio del poder constituyente, un tiempo dotado de una formidable capacidad de aceleración, tiempo del alumbramiento y de la generalización de la singularidad...". *Ibid.*, pág. 18.

³⁴ "...Eventualmente, una párida reproducción suya podrá ser confiada a actividad referendaria, reglamentaria, etc. Con intermitencias, dentro de límites y procedimientos bien definidos [...] un fortísimo conglomerado jurídico cubre y desnaturaliza el poder constituyente. Define su concepto como esencia insoluble". *Ibid.*, pág. 19.

³⁵ *Ibid.*, pág. 20.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Véase Negri, *op. cit.*, cap. VII, sección 2ª: "La disutopía constitutiva", págs. 381-384.

Los relacionados con la experiencia constituyente de la Revolución Francesa y de la Revolución Rusa:

...en este segundo grupo, la racionalización pasa a través de un proyecto de organización del tiempo. Ciertamente, la innovación a la que asistimos aquí es enorme: no el lugar, sino la actividad de los hombres es tomada en consideración; no la generalidad abstracta de los ciudadanos, sino la concreción del trabajo; no el poder constituyente en una limitada figura política, sino el poder constituyente como forma de la fuerza productiva de la sociedad. Desde este punto de vista, muchos de los problemas insolubles para el constitucionalismo espacial se vuelven manejables y el poder constituyente, reabsorbible sobre un arco más amplio de posibilidades. [...] ¿En qué consiste la racionalización del tiempo aquí operada? Consiste en la constitucionalización del trabajo, en su sumisión progresiva y articulada a la regla de la empresa y a la norma de reproducción social del trabajo organizado. La temporalidad real es aquí despedazada y reconstruida como horizonte de ordenamiento. La dinámica temporal del poder constituyente, su capacidad de imponer aceleraciones que muestran la potencia de la multitud que se ha vuelto productiva bajo todos los aspectos, están aquí subordinadas de un poder constituido como dialéctica del tiempo. No son ya la representación generalizada ni la mediación espacial las que regulan la sociedad desde el punto de vista político; el tiempo es aquí sede del control y de la mediación. Insoportable es de cualquier modo la ruptura del orden temporal del desarrollo, del progreso de la libertad como de la distribución de las riquezas. Las Constituciones pueden sucederse, cada tiempo tiene su Constitución, pero siempre el tiempo tiene que ser constitucionalizado. Y los tiempos diversos reducidos a cero. La maquinación de esta reducción es temporal, la Constitución es una máquina temporal. A la Constitución forma se superpone (y al mismo tiempo es precedente) una Constitución material: es decir, un entrecruzamiento de poderes e intereses, de límites y condiciones, de fijación de normas, de participación y de exclusiones, temporalmente, históricamente definidos. La máquina temporal está cerrada, la medida del tiempo es la del mando, el valor normativo es el del cambio en su relativa autonomía (autonomía relativa, pero no menos eficaz). A la geometría espacial se opone, como esquema de racionalización, una geometría física de temporalidad preconstituida. Su única dinámica es la del valor de cambio. El poder constituyente en cuanto valor de uso, es expulsado de la escena o considerado liminarmente, y de cualquier modo sometido a una dialéctica que debe siempre cerrarlo de nuevo. Las reglas de la representación vienen también reconducidas a este esquema dialéctico y sometidas a la temporalidad concreta de la norma de reproducción del sistema y a la regla de empresa. El poder constituyente, cuando sea absorbido en el sistema, lo es a medida de su capacidad de dinamización y a condición de su siempre repetida neutralización dialéctica³⁸.

Así, tenemos que Disutopía significa romper el esquema de la racionalidad de lo moderno, desde el punto de vista del poder constituyente.

En primer lugar, porque consiste en la reasunción de la concepción del espacio en la del tiempo constituyente. Sin negar la especificidad de las determinaciones espaciales, las pone en relación apremiante con la totalidad del movimiento:

La potencia constitutiva rompe y transvalora el espacio en el tiempo, pone la geometría al servicio de la física, encarna a la topología en la tendencia. Este tránsito fundamental no es solamente formal; su contenido es, de hecho, la inseparabilidad del concepto de potencia del de multitud³⁹.

Segunda posibilidad: continuidad de la crisis del poder constituyente en cuanto potencia histórica. Continua interrupción del ritmo constitutivo, del devenir revolucionario ante las construcciones políticas, al ser constitucionalizado, constituido:

La crisis es un límite, pero es también, y sobre todo, un obstáculo. El límite está puesto contra una ilimitada voluntad de potencia de la multitud: en esta relación se convierte en obstáculo y es profundizando en este terreno de lo negativo como el encuentro y las contradicciones se hacen activas: el límite no encierra, sino que libera la praxis.

El movimiento del poder constituyente, interiorización de la crisis, lo visibiliza como respiración de la praxis ("...nos permite llevar el concepto dentro de la totalidad del ser histórico espacio-temporal").

Un concepto de poder constituyente como crisis rebasa la crisis del poder constituyente presente en el esquema de la racionalidad de lo moderno y de sus constitucionalizaciones de espacio y de tiempo.

Crisis, disutopía; pero aquí implantación del movimiento constituyente sobre la subjetividad. El concepto de poder constituyente recupera su historia y se forma conclusivamente como concepto de la disutopía constitutiva. Es donde la linealidad progresiva de lo moderno se encuentra con la nada de sus efectos, donde nace la subjetividad constituyente, no como resultado último de la razón, sino como producto de su juego. Esta subjetividad constitutiva nace de la nada de las determinaciones de lo moderno y sobre la totalidad continua e incesante, de la acción de la multitud.

La disutopía es la forma política del poder constituyente compuesta de sus propias valencias metodológicas, historico-filosóficas y éticas⁴⁰; la disutopía es la democracia:

...aquí democracia significa expresión multilateral de la multitud, radical inmanencia de la potencia, exclusión de todo signo de definición externa, sea trascendente o trascendental, de todos modos externo a este radical absoluto terreno de inmanencia. Esta democracia es lo opuesto al constitucionalismo, mejor aún, negación pura del constitucionalismo como poder constituido, impermeable a las modalidades singulares del espacio y del tiempo, como máquina predispuesta no tanto al ejercicio de la potencia cuanto al control de su dinámica de órdenes de fuerzas inmutables.

³⁸ *Ibid.*, págs. 385-386.

³⁹ *Ibid.*, pág. 386.

⁴⁰ "Ética es consiguientemente la exclusión de la utopía como afirmación de una alienación, y en todo caso, presuposición de la tendencialidad plana de la relación entre multitud y potencia". *Ibid.*, pág. 391.

El constitucionalismo es definido entonces como trascendencia, como dispositivo de esta misma trascendencia, en tanto disposición del orden y de la jerarquía sobre la integridad de los cuerpos. Este constitucionalismo niega la democracia y el poder constituyente. Naufraga agarrándose por los cabellos, construyendo con ellos definiciones formalistas, los ahoga en la sociología. “El poder constituyente está ahí, inamovible horizonte, masiva presencia, multitud”⁴¹.

Digresión actual de la problemática:
El fin de la sociedad civil

¿Se refunde este constitucionalismo actualmente en una forma-estado transformada donde se “expulsa” el trabajo y se subsume realmente la sociedad en el Estado?

En un interesante capítulo denominado “El derecho posmoderno y el marchitamiento de la sociedad civil”, de su libro *El trabajo de Dionisos*, Negri y Hardt actualizan este debate en la actual sociedad posmoderna y sus definiciones políticas. Pues, en fin de cuentas, lo que nos interesa es: iqué utopía, qué disutopía en esta sociedad en la que vivimos!

Siguiendo dos líneas de interpretación inspiradas en la obra del filósofo anglosajón John Rawls, Negri y Hardt abordan el significado de su pensamiento desde una lectura política que dé cuenta de los tiempos constitucionales que corren.

Para esta lectura política de Rawls dos son las versiones de la crítica y recepción consideradas significativas: la primera, una interpretación posmoderna donde “la autonomía del ordenamiento jurídico del Estado no se determina mediante un compromiso con las fuerzas sociales, sino, por el contrario, mediante un proceso de abstracción con respecto a estas últimas”, fuerzas que a pesar de esta elusión terminan subsumidas en el Estado⁴². Y, la segunda, una interpretación comunitarista, versión más sustancial, que apunta sin embargo al mismo proceso, donde “el sistema jurídico no sufre una abstracción con respecto a la sociedad”, se delinea el panorama virtual de un derecho del que podríamos derivar el sinlugar actual de la utopía y la posibilidad efectiva de emergencia de la multitud como poder constituyente.

En efecto, esas dos versiones, que en el orden ya señalado muestran cómo, de un lado, se desarrolla un diseño al mismo tiempo artificial y mecánico. Separando el sistema jurídico de la realidad social mediante el método de la elusión, con el objeto de que las cuestiones del derecho (jurídicas) tiendan a resolverse “en un proceso mecánico de compensación entre *inputs* abstractos

encaminados a la consecución de un equilibrio global”. Proyectando de manera abstracta la sociedad, para subsumirla automáticamente en el Estado, puesto que los modos de existencia de los simulacros sociales son el resultado del propio sistema. Y, de otro lado, una imaginación del sistema jurídico plenamente infiltrado en el cuerpo entero de la sociedad, visión más sustancial, que no propone una abstracción del sistema jurídico con respecto a esta última. Los sujetos sociales son aquí constituidos por la Ley conforme al orden estatal, de tal manera que la sociedad aparece creada dentro de un orden pacífico inserto en el orden del Estado. Las “comunidades parciales”, como sujetos sociales, son tan sólo modos del mismo Estado, y se reconocerán a sí mismas, o serán reconocidas, sólo mediante esta predefinición, como reconocidas en la totalidad, en la comunidad total, en el Estado.

En ambos casos, la subsunción de la sociedad por el Estado se constituye en presupuesto, finalmente un mismo proyecto, velado por una aparente discusión entre liberales y comunitaristas.

¿Cuál es la consecuencia de este panorama puesto de manifiesto por las discusiones que ha suscitado la filosofía política de Rawls? Evidentemente una alusión a las condiciones sociales transformadas del mundo global. Un proyecto abstracto, que no deja de relacionarse con las “categorías materiales” del mundo sociopolítico del capitalismo de hoy.

¿Cuál es el significado sociopolítico de esta “subsunción de la sociedad por el Estado”? Una transformación sustantiva de la operación estatal y de su relación conflictiva con la sociedad. El Estado deja de ser el organizador productivo de la sociedad, máquina de difusión, y pasa a ser el que opera el control social como máquina de captura.

En efecto, Negri y Hardt extraen potentes conclusiones de esta subsunción real de la sociedad en el Estado al señalar la existencia de una nueva época de las relaciones sociales que exige un cambio de paradigma a la teoría social. Situación transformada para la teoría que se hace patente al evidenciar que el concepto de sociedad civil no ocupa ya el lugar central que tuvo en tantas teorías modernas del Estado.

¡No se ha extinguido el Estado, sino la sociedad civil!

El Estado ya no gobierna primordialmente mediante dispositivos disciplinarios, sino mediante redes de control. A este respecto, el paso contemporáneo de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control que Gilles Deleuze distingue en la obra de Foucault se corresponde notablemente con la transición histórica marxiana de la subsunción

⁴¹ Antonio Negri, *op. cit.*

⁴² Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *El trabajo de Dionisos*, Madrid, Akal, 2003, pág. 80.

formal a la real, o para ser más precisos, muestra otro aspecto de la misma tendencia. Las sociedades disciplinarias por lugares de encierro o instituciones que forman el esqueleto o la espina dorsal de la sociedad civil; estos lugares de encierro definen las estrías del espacio social. Si en el paradigma anterior, el de la soberanía, el Estado guardaba cierta distancia o distinción con respecto a la producción social –gobernando, por ejemplo, a través de la imposición fiscal sobre la producción–, en las sociedades disciplinarias el Estado gobierna reduciendo toda distancia e integrando o subsumiendo la producción, es decir, no a través de la imposición fiscal, sino a través de la organización de la producción. Desde este punto de vista, tal vez sea la fábrica el lugar de encierro paradigmático de la sociedad civil. Los dispositivos disciplinarios que constituyen la fábrica subyugan a la vez que subjetivizan al obrero de fábrica como escenario de dominio y resistencia. El estriado determinado por las instituciones se extiende tentacularmente a lo largo y ancho de la sociedad civil... Cabría interpretar la crisis de la fábrica, la familia y los demás lugares de encierro como el desmoronamiento progresivo de las distintas barreras sociales, como si el espacio social estriado de la sociedad civil hubiera sufrido un alisado que lo habría convertido en un espacio libre. [...] En nuestros días, la lógica de la producción capitalista perfeccionada en la fábrica invade por igual todas las formas de la producción social. Cabría decir lo mismo de la escuela, la prisión, el hospital y las demás instituciones disciplinarias. El espacio social es liso, lo que no significa que se haya deshecho del estriado disciplinario, por el contrario, las estrías se han generalizado uniformemente por toda la sociedad. El espacio social no ha sido vaciado de todas las instituciones disciplinarias, sino que se ha llenado completamente de las modulaciones del control. De tal suerte que la subsunción de la sociedad en el Estado no es formal sino real; ya no acarrea la mediación y organización de las instituciones de disciplina y dominio, sino que activa directamente el Estado mediante la red de circuitos en perpetuo movimiento de la producción social (*ibid.*).

Conclusión:

El campo de una problemática, donde cobraría sentido en general la utopía política moderna, la revelación de ese campo como un territorio en crisis en las condiciones del fin de la expansividad capitalista, manifiesta con fuerza una transformación radical de la sociedad que se abre paso y hace sustancialmente inconsistentes categorías y prácticas como la utopía. A su vez, permite replantear radicalmente también las posibilidades de la acción política, recuperando la fuerza creativa de la subjetividad, la pasión creativa de la filosofía, nuevas opciones de organización y de programa, recuperación de la potencia, del poder constituyente, en clave de disutopía.

SEGUNDO DESPLAZAMIENTO:

REALIZACIÓN DE LA UTOPIA, EMERGENCIA DE LA DISUTOPÍA

1. Realización de la utopía

¿Hemos pasado de una conexión de todas maneras crítica con el capitalismo, entre filosofía política y mundo, a través de la utopía, a unos usos prácticos de esta conexión, como producto espectacular que se realiza entre el deseo de mercancías y el placer de consumo?

Dado este espacio liso de la sociedad actual, espacio imperial, como lo han llamado Negri y Hardt, el plano de inmanencia de la utopía se difumina, pues desaparece la dialéctica entre interior y exterior, entre adentro y afuera.

Así, la problemática de la utopía sufre una suerte de adelgazamiento considerable, la pasión utópica se ha realizado plenamente, pues el no-lugar ha sido definitivamente construido.

*Imperio*⁴³ aborda esta problemática magistralmente, mientras provoca con una riqueza y una densidad creativas la visualización de los confines mismos de la sociedad actual. El lugar de la política liberal moderna ha desaparecido, es su tesis, de tal manera que, desde esta perspectiva, nuestra sociedad posmoderna e imperial se caracteriza por una carencia de política. Esto quiere decir que el lugar de la política ha sido desactualizado.

La sociedad del capitalismo global confirma las tesis de Guy Debord, a más de treinta años de su formulación:

En la sociedad imperial el espectáculo es un lugar virtual, o más exactamente, un no-lugar de la política. El espectáculo es al mismo tiempo unificado y difuso, de modo tal que resulta imposible distinguir todo interior del exterior, lo natural de lo social, lo privado de lo público. La noción liberal de lo público, aquel lugar donde actuamos en presencia de los otros, ha sido tanto universalizado (porque estamos siempre bajo la mirada de otros, monitoreados por cámaras de seguridad) como sublimado o des-actualizado en el espacio virtual del espectáculo. El fin de lo externo es el fin de las políticas liberales.

La modernidad, espacio estriado, construyó lugares cuyas bases se edificaban en un juego dialéctico continuo con sus exteriores. De manera diferenciada la sociedad capitalista global:

Puede aparecer como libre de las divisiones binarias o las estriaciones de los límites modernos, pero en realidad está cruzado por tantas líneas de falla que sólo aparenta ser un espacio continuo y uniforme. En este sentido, la crisis claramente definida de la modernidad le da paso a una omni-crisis en el mundo imperial. En este espacio liso del Imperio no hay un lugar de poder; está tanto en todas par-

⁴³ Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2001.

tes como en ninguna. El Imperio es realmente una ou-topía, o un no-lugar.

Tal y como fue expresado por Debord, en la sociedad-espectáculo la existencia está dada por lo que aparece, de tal manera que los medios de producción (por supuesto los mass-media) dominantes aseguran una especie de monopolio de lo que aparece, de lo que, en este sentido, existe.

Este espectáculo es de la misma manera tanto difuso como integrado. Así, han de reconocerse tanto falsas como ciertas todas aquellas teorías conspirativas del complot gubernamental y extragubernamental para el control global, que han proliferado en los últimos veinte años. Ejemplo de ello son en los films contemporáneos el lugar insistente de teorías conspirativas para aproximarnos, cruda y efectivamente, al funcionamiento de la totalidad⁴⁴.

El mando de la sociedad del espectáculo se ejerce a través de una antigua arma:

La sociedad del espectáculo manda utilizando una antigua arma. Hobbes reconoció tiempo atrás que a los efectos de una dominación adecuada «la Pasión más efectiva es el Miedo». Para Hobbes, es el miedo el que conduce a y asegura el orden social, y aún hoy el miedo es el mecanismo primario de control que inunda la sociedad del espectáculo. Aunque el espectáculo parece funcionar mediante el deseo y el placer (deseo de mercancías y placer de consumo), lo hace en verdad mediante la comunicación del miedo, es decir, el espectáculo crea formas de deseo y placer que están íntimamente asociadas al miedo. En los inicios de la filosofía europea moderna, a la comunicación del miedo se la llamaba superstición. Y, realmente, las políticas del miedo han sido diseminadas siempre mediante una forma de superstición. Las que han cambiado son las formas y mecanismos de las supersticiones que transmiten miedo (*ibid.*).

La nueva superstición del miedo pareciera dejarnos estupefactos e impotentes ante una máquina implacable de poder. Es el es-

pectáculo del miedo sostenido conjuntamente por una Constitución híbrida posmoderna y la manipulación mediática de lo público y de lo político, como si no quedara ningún suelo donde afirmarse, ninguna fuerza de peso capaz de resistir.

Reconocer este poder del espectáculo es importante, no precisamente para reafirmar un supuesto “final de la historia”:

Mientras declinan los antiguos lugares y formas de lucha emergen otros nuevos y más poderosos. El espectáculo del orden imperial [subrayado mío] no es un mundo blindado, sino que realmente abre la posibilidad real de su derrumbe y las nuevas potencialidades para la revolución (*ibid.*).

Aquí se hace visible con renovada fuerza, el reconocimiento que hizo Marx de un fenómeno similar en lo que denominó el pasaje de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo bajo el capital. Como cuando de modo similar, “los filósofos de la Escuela de Frankfurt analizaron un pasaje estrechamente relacionado de la subsunción de la cultura (y las relaciones sociales) bajo la figura totalitaria del Estado, o, en verdad, dentro de la dialéctica perversa del Iluminismo”.

Estos reconocimientos, sin embargo, no coinciden plenamente con el pasaje a la sociedad espectacular, a la sociedad Imperio, puesto que enfocan una unidimensionalidad del proceso, distinta de la perspectiva actual de pluralidad y multiplicidad. En este punto, han atinado, según Negri y Hardt, con especial énfasis los trabajos de Foucault, Deleuze y Guattari, tanto más claramente estos últimos:

El análisis de la subsunción real, cuando es entendida como abarcando no sólo la dimensión económica o sólo la cultural de la sociedad, sino, en verdad, el propio bios social, y cuando es aplicado a las modalidades del disciplinamiento y/o el control, rompe la figura lineal y totalitaria del desarrollo capitalista. La sociedad civil es absorbi-



Laboratorio científico en los Llanos.

⁴⁴ “El espectáculo de la política funciona como si los medios, los militares, el gobierno, las corporaciones transnacionales, las instituciones financieras mundiales, etc., estuvieran todas dirigidas explícita y conscientemente por un poder único, aun cuando en realidad no lo están”. Negri y Hardt, *op. cit.*

da en el Estado, pero la consecuencia de esto es una explosión de los elementos que previamente eran coordinados y mediados en la sociedad civil. Las resistencias ya no son marginales sino activas en el centro de una sociedad que se abre en redes; los puntos individuales son singularizados en mil mesetas. Lo que Foucault construyó implícitamente (y Deleuze y Guattari hicieron explícito) es, entonces, la paradoja de un poder que mientras unifica y envuelve dentro de sí a cada elemento de la vida social (perdiendo así su capacidad efectiva de mediar diferentes fuerzas sociales), en ese mismo momento revela un nuevo contexto, un nuevo medio de máxima pluralidad e incontenible singularización, un ambiente del evento (*ibid.*).

Así, de la consistencia de estos planteamientos, podemos deducir una deflación del suelo de la utopía, una inconsistencia efectiva de sus referentes hoy, un comando político de la sociedad “en sobrevuelo”, ligera y refinada “máquina de captura”; pero igualmente un movimiento de absorción que vuelve al derecho, la multiplicidad disecada en la sociedad civil, en el pueblo.

Entonces, la utopía es aquí subsumida en la operación compleja de la comunicación del miedo, en la producción de formas de deseo y de placer íntimamente asociadas al miedo.

2. La disutopía o la crítica de la utopía realizada

Un discurso de disutopía es aquel que permite captar en la tendencia y verificar en la acción la transformación de la naturaleza de una sociedad, y efectuar el bosquejo de una estrategia diferente de construcción de un sujeto alternativo⁴⁵. Así plantea Negri la cuestión de la construcción, para esta época, de una imaginación política “verdadera”, en la tendencia que se afirma cada vez más del pasaje “de la mutación dialéctica a la mutación catastrófica”⁴⁶. Hay una prefiguración de ese camino en Marx, cuando éste analiza en los *Grundrisse* el trabajo desde el punto de vista de su potencia, o mejor, cuando desarrolla la utopía del trabajo vivo, presentándola, en ocasiones, como una especie de emancipación radical de lo originario, como emancipación de lo que siempre se ha opuesto al capital⁴⁷. El análisis del trabajo se presenta allí, no como la oposición humanista del valor de uso al valor de cambio, una especie de “no-capital real”, sino desde el punto de vista de su potencia en su oposición real al capital:

...el contenido utópico del proceso se encuentra fuertemente redimensionado: la catástrofe previsible de la ley del valor no reenvía el trabajo vivo a otro lugar, de todas formas indefinido, sino que revela simplemente el efecto último de su potencia⁴⁸.

Y a esto es a lo que precisamente se le denomina disutopía, a esta forma de imaginación de la crisis, desde esta revelación del efecto íntimo de la potencia.

Negri reconstruye la importancia de esos pasajes de Marx, el drama del capital, en dos actos y un intermezzo.

Primer acto:

En un primer momento Marx indica la oposición del trabajo vivo al trabajo objetivado y cómo este alcanza su forma última cuando el intercambio entre trabajo asalariado y capital tiene lugar en el interior de una *relación social totalmente desplegada*. En el sistema automático de máquinas pareciera agotarse la misión histórica del capitalismo (de alienación del trabajo y de aumento de su productividad), puesto que el capital fijo representa la masa social del trabajo vivo y se apropia de la misma, terminando la oposición que ha dominado la genealogía de la sociedad capitalista; el trabajo, entendido como trabajo inmediato aplicado a la industria, deja de ser el factor decisivo en la reproducción de la riqueza y, por consiguiente, la ley del valor deja de presidir la constitución y la regulación del intercambio entre trabajo y capital. El trabajo vivo se encuentra atrapado en una contradicción insoluble en el interior del funcionamiento de la ley dialéctica del valor. La mutación en este caso ya no es dialéctica, sino catastrófica.

En el sistema automático de máquinas, desproporción cuantitativa y discordancia cualitativa “hacen saltar” todo multiplicador de la unidad de trabajo simple. Bajo esta forma, la ley del valor entra en crisis. No permite el cálculo económico del capital y descubre, por el contrario, la economía política del capital como crisis. Nuevas fuerzas productivas entran en juego entre tanto, la ciencia y la tecnología:

La riqueza real se manifiesta más bien –y esto lo hace patente la gran industria– en una enorme desproporción entre el trabajo utilizado y su producto, así como también en una desproporción cualitativa entre el trabajo reducido a una pura abstracción y el poder del proceso de producción que dicho trabajo vigila (*ibid.*).

Nuevo camino de la potencia, afirma Negri, citando a Marx. Privación de toda posibilidad de utopía “...para introducirnos en el tejido de la potencia, por consiguiente, de la disutopía”.

En el nuevo sistema de máquinas la posición del obrero y del trabajador resulta diferente. La fuerza de trabajo inmediata (individual o colectiva) se sitúa al lado del proceso de producción considerado de forma inmediata. Obrero y trabajador se convierten en vigilantes o reguladores del proceso continuo de producción. El trabajo, por consiguiente, aparece como órgano consciente, parcial, accesorio vivo de la gran organización automática de las máquinas: “la máquina es el virtuoso”, “el obrero aparece

⁴⁵ Véase “Marx y el trabajo: el camino de la disutopía”, en Antonio Negri, *Las verdades nómadas & General Intellect. Poder constituyente, comunismo*, Madrid, Akal, 1999, pág. 125.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 127.

como algo superfluo". Así, la dialéctica de la herramienta de trabajo, de esta herramienta de trabajo que el obrero intercala como medio entre él y la naturaleza inorgánica, ha concluido. La máquina ha absorbido la herramienta, dice Negri parafraseando a Marx, y recrea al obrero como función adecuada a sí misma.

Termina la exposición de los análisis de Marx en este primer acto con la pregunta:

¿Quién es, por consiguiente, el responsable de la producción del valor y de la riqueza?

Intermezzo:

La mutación está en el modo de apropiación de la productividad por el capital:

En esta transformación, no es ni el trabajo inmediato realizado por el hombre mismo, ni el tiempo que él trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma a través de su existencia como cuerpo social; en una palabra, es el desarrollo del individuo social, el que se presenta como la gran piedra angular de la producción de la riqueza (Marx, *Grundrisse*).

Reemplazo del trabajo inmediato por el trabajo social, lo que quiere decir, no la desaparición del trabajo inmediato, sino que éste cesa de ser el fundamento de la producción, mientras que la "combinación" de las actividades sociales –que la propia gran industria ha construido y que en esta mutación conquista una subjetividad propia– pasa a serlo cada vez más. Y aquí, la potencia del no-capital, potencia que consiste en su creatividad social, es su poder constituyente.

Segundo acto:

Comienza a perfilarse en los análisis de Marx su proyecto político disutópico:

El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el que descansa la riqueza actual, se presenta como base miserable frente a una base recién desarrollada, creada por la misma gran industria. Tan pronto como el trabajo en forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo deja y tiene que dejar de ser su medida y, en consecuencia, el valor de cambio tiene que dejar de ser la medida del valor de uso. El plustrabajo de la masa ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza general, así como también el no-trabajo de los pocos ha dejado de ser condición para el desarrollo de las fuerzas generales del cerebro humano. Con ello se derrumba la producción basada sobre el valor de cambio, y el proceso de producción material inmediato pierde la forma de la miseria y del antagonismo. Aquí entra entonces el desarrollo de los individuos, y por lo tanto, la reducción en general del trabajo necesario no para crear plustrabajo, sino la reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al que corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos

gracias al tiempo devenido libre y a los instrumentos creados para todos ellos.

Cuatro puntos se ponen de relieve aquí, estrechamente relacionados con ese proyecto político:

- La ley del valor es ley de la explotación por definición. Así que su desaparición bajo su forma clásica, en el sistema de las máquinas, de la gran industria, es la desaparición de una mistificación de la ley de la explotación, no del plusvalor.
- Las condiciones capitalistas clásicas de producción de riqueza están en crisis. La transformación del trabajo vivo (más allá del trabajo inmediato) en trabajo intelectual/inmaterial, productor de funciones artísticas, técnicas y, en todo caso, cooperativas, sociales, lingüísticas, no es únicamente posible, sino actual, y se está produciendo ante nuestros ojos.
- La crisis de la ley del valor hace que el trabajo ya no aparezca bajo la forma de la miseria. El trabajo vivo, como actividad, como potencialidad ontológica, se convierte en productor directo (socialmente) de riqueza.
- El trabajo necesario ya no es la condición del plustrabajo. La reducción del trabajo necesario ha alcanzado, en efecto, un mínimo que ya no tiene que ver con la riqueza producida; es decir, no existe ya una medida común posible entre ambos. El trabajo necesario alcanza un límite que es más bien proporcional a una productividad inmensa, pero de una naturaleza diversa a la determinada por el trabajo inmediato: producción científica, expresión artística, tiempo social libre como dinámica productiva.

El capital mismo supera su propio límite de confianza, de estabilidad. "El capital es la contradicción en movimiento, porque tiende a reducir el tiempo de trabajo a un mínimo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como la única medida. Y fuente de la riqueza".

¿Cuál es, entonces, la nueva problemática de la lucha de clases en las condiciones de esta realidad transformada?

La paradoja que surge, se define de la manera siguiente: de un lado, las potencias de la ciencia y la comunicación, que se han convertido real e inmediatamente en productivas, que se emancipan de la ley del valor, es decir, de la medida coercitiva del tiempo de trabajo inmediato [subrayado mío]. Por otro lado, la fuerza productiva inmaterial y las relaciones sociales productivas (comunicación) – estos dos polos complementarios del desarrollo del individuo social deben ser encerrados en el interior de la base limitada de la ley del valor. Pero, siendo esto así, el capital y su poder ya no tienen ninguna racionalidad. La producción de mercancías se realiza a través del dominio (ni a través del trabajo, ni

a través de la mercancía), únicamente a través del dominio. Se llega a una situación que Marx había definido en 1.1⁴⁹, al principio del resumen-exposición de la crisis de la ley del valor: pero desde ahora el proceso histórico, que ha madurado a partir de la mutación del sujeto, se presenta bajo una forma contradictoria en términos subjetivos⁵⁰.

Tenemos, entonces, una disutopía en estado de madurez, ilas nuevas formas subjetivas deben hacer saltar el antiguo sistema de la ley del valor! Desde el punto de vista del nuevo proletariado, de las nuevas figuras del trabajo vivo, “la lucha de clases se juega en la organización de las nuevas potencias de la producción contra la dominación capitalista”.

Este nuevo proletariado científico-comunicacional, la nueva fuerza del trabajo social, debe imponer su nueva hegemonía sobre el intelecto general. No es un proyecto científico, saint-simoniano, no hay el más mínimo economicismo en esta concepción del derrocamiento proletario.

La madurez disutópica, tradición crítica de la teoría política moderna, había sido planteada también en la primera modernidad por Maquiavelo y Spinoza. En tanto, su pensamiento está siempre ubicado dentro del proceso real de la constitución de la soberanía moderna, intentando hacer estallar sus contradicciones y abrir el espacio para una sociedad alternativa. Un afuera construido desde adentro.

Para Maquiavelo, el poder constituyente que va a fundar una política democrática nace de la ruptura del orden medieval y a través de la necesidad de regular las transformaciones caóticas de la modernidad. El nuevo principio democrático es una iniciativa utópica que responde directamente al proceso histórico real y a las demandas de las crisis de esa época. También en Spinoza la crítica a la soberanía moderna emerge de adentro del proceso histórico. Contra los despliegues de la monarquía y la aristocracia, que sólo pueden permanecer como formas limitadas, Spinoza define la democracia como la forma absoluta de gobierno porque en democracia toda la sociedad, toda la multitud gobierna; de hecho, la democracia es la única forma de gobierno en la cual puede realizarse lo absoluto. [...] En todos estos casos la crítica de la modernidad se sitúa dentro de la evolución histórica de las formas de poder, un interior que busca un exterior. Aun en las formas más radicales y extremas del llamado por un exterior, el interior es asumido todavía como fundación –aunque a veces sea una fundación negativa– del proyecto. En la fundación constituyente de una nueva república de Maquiavelo, la liberación democrática de la multitud de Spinoza, y la abolición revolucionaria del Estado de Marx, el interior continúa viviendo de un modo ambiguo, pero no menos determinado, en el exterior que es proyectado como utopía⁵¹.

Es cierto, encontramos aquí un punto de ruptura que beneficia nuestra comprensión de la sociedad actual, pues “la fuerza de estos conceptos críticos, que se extienden bastante más allá de su ambigua relación con

las estructuras modernas, consiste primordialmente en haber sido colocados como demandas ontológicas”.

El ímpetu de la crítica moderna de la modernidad consiste en que rechaza el realismo burgués planteando una utopía que no se limita a lo que ya existe y a los límites que se le imponen. Rechaza este chantaje yendo más allá de las homologías y apareciendo como una nueva forma constituyente.

La filosofía política de Negri, al reconocer este camino recorrido –el de una disutopía planteada en la crítica moderna de la modernidad– desde las consistencias del interior, se plantea la pregunta, más allá del camino recorrido, de ¿cuál disutopía en la época de Imperio?

Louis Althusser, en un texto destacado de su período de reclusión, lee a Maquiavelo con la pregunta razonable, según Negri, de si *El Príncipe* debe ser considerado un manifiesto político revolucionario.

Desarrollando esta cuestión, Althusser intenta primero definir la «forma manifiesto» en tanto género literario, comparando las características de *El Príncipe* con aquellas del manifiesto político paradigmático, el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels. Encuentra en estos dos trabajos parecidos estructurales indudables. En los dos, la forma del argumento toma consistencia en “un aparato completamente específico (*dispositif*) que establece relaciones particulares entre el discurso y su ‘objeto’ y entre el discurso y su ‘sujeto’”:

Tenemos, entonces, un discurso político que nace de la relación productiva entre el sujeto y el objeto, del hecho de que esta relación es ella misma el verdadero punto de vista de la *res gestae*, una acción colectiva auto-constituyente apuntada a su objetivo. En suma, claramente por fuera de la tradición de la ciencia política (tanto en su forma clásica, que era realmente el análisis de las formas de gobierno, o en su forma contemporánea, que apunta a una ciencia de la administración), los manifiestos de Maquiavelo y Marx-Engels definen lo político como los movimientos de la multitud, y definen su objetivo como la autoproducción del sujeto [Althusser].

En este contexto, Negri y Hardt encuentran una teleología materialista de los manifiestos.

Pero continuando con su razonamiento y pese a esa importante similitud, Althusser advierte que las diferencias entre los dos manifiestos son considerables:

La primera diferencia consiste en el hecho de que, mientras en el texto de Marx-Engels el sujeto que define el punto de vista del texto (el moderno proletariado) y el objeto (el partido comunista y el comunismo) son concebidos como co-presentes, de tal modo que la creciente organización del primero conlleva directamente la creación del segundo, en el proyecto de Maquiavelo hay una distancia

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ “El cambio de trabajo vivo por trabajo objetivado, es decir, la colocación del trabajo social en la forma de la oposición entre capital y trabajo asalariado, es el desarrollo último de la relación de valor y de la producción que descansa sobre el valor. Su presupuesto es y continúa siendo la masa del tiempo de trabajo inmediato, la cantidad de trabajo utilizado en cuanto factor decisivo de la producción de la riqueza”. Carlos Marx, *Grundrisse*.

⁵⁰ Negri, *op. cit.*, pág. 35.

⁵¹ Véase Negri y Hardt, *Imperio*, ed. cit.

ineluctable entre el sujeto (la multitud) y el objeto (el Príncipe y el Estado libre). Esta distancia llevó a que Maquiavelo buscara en *El Príncipe* un aparato democrático capaz de unir sujeto con objeto. En otras palabras, mientras el manifiesto de Marx-Engels traza una causalidad lineal y necesaria, el texto de Maquiavelo describe en realidad un proyecto y una utopía (*ibid.*).

Estas dos elecciones diferenciadas del campo de la inmanencia, en la medida en que los dos textos “asumen al presente como vacío para el futuro, ‘vide pour le futur’... nueva posición del ser”. ¿Definiría suficiente, el campo de la inmanencia, un manifiesto que sea un modo de discurso político adecuado para el sujeto insurgente de la posmodernidad?

La situación de la sociedad capitalista actual, situación posmoderna, es “eminente-mente paradójica”, si la consideramos desde el punto de vista biopolítico. Pues su característica sobresaliente es la de ser un circuito ininterrumpido de vida, producción y política, dominado globalmente por el modo capitalista de producción:

Por un lado, en esta situación todas las fuerzas de la sociedad tienden a ser activadas como fuerzas productivas; pero por otro lado, estas mismas fuerzas son sometidas a una dominación global, continuamente más abstracta y por ello ciega al sentido de los aparatos de reproducción de la vida. En la posmodernidad, se ha impuesto efectivamente el “fin de la historia”, pero de un modo tal que, paradójicamente, todos los poderes de la humanidad son llamados a contribuir a la reproducción global del trabajo, la sociedad y la vida. En este marco, la política (cuando es entendida como administración y dirección) pierde toda su transparencia. A través de este proceso de normalización, el poder oculta en lugar de revelar e interpretar las relaciones que caracterizan su control sobre la sociedad y la vida (*ibid.*).

Se trata entonces de reactivar un discurso político revolucionario en esta situación transformada. Ganar nueva consistencia y llenar algún manifiesto eventual con una nueva teleología materialista, construir un aparato para unir al sujeto (la multitud) con el objeto (la liberación cosmopolita) dentro de la posmodernidad.

Seguir por completo el argumento del campo de inmanencia, siguiendo simplemente las indicaciones ofrecidas por el manifiesto de Marx-Engels, no garantiza lograr estos objetivos:

En la fría placidez de la posmodernidad, lo que Marx-Engels vieron como co-presencia del sujeto productivo y el proceso de liberación es totalmente inconcebible. Y, sin embargo, desde nuestra perspectiva posmoderna, los términos del manifiesto de Maquiavelo parecen adquirir una nueva contemporaneidad. Forzando un poco la analogía con Maquiavelo, podemos plantear el problema en estos términos: ¿Cómo puede el trabajo productivo dispersado en diversas redes encontrar un centro? ¿Cómo puede la producción material e inmaterial

de los cerebros y cuerpos de tantos construir una dirección y sentido comunes o, mejor, cómo puede encontrar su príncipe el esfuerzo de saltar la distancia entre la formación de la multitud como sujeto y la constitución de un aparato político democrático? (Negri y Hardt, *op. cit.*).

Pero esta analogía es insuficiente, pues permanece en *El Príncipe* de Maquiavelo una condición utópica que distancia al proyecto del sujeto, y eso, pese a la inmanencia radical del método, confía la función política a un plano superior. A diferencia de esto, continúan Negri y Hardt, “... cualquier liberación posmoderna debe ser alcanzada dentro de este mundo, en el plano de la inmanencia, sin ninguna posibilidad de ninguna utopía por fuera”.

No es aún muy clara hoy día la forma como la política se manifiesta como una subjetividad, de tal modo que la solución a este problema deberá entrelazar juntos al sujeto y el objeto del proyecto, poniéndolos en situación de inmanencia aún más profunda que la alcanzada por los manifiestos citados, es decir, en un proceso de auto-producción:

Tal vez necesitemos reinventar la noción de teleología materialista que Spinoza proclamó en el amanecer de la modernidad, cuando sostuvo que el profeta producía a su propio pueblo. Tal vez, junto con Spinoza, debemos reconocer al deseo profético como irresistible y, cuanto más poderoso, más identificado con la multitud. No nos queda del todo claro que esta función profética pueda satisfacer efectivamente nuestras necesidades políticas y sostener un manifiesto potencial de la revolución posmoderna contra el Imperio, pero algunas analogías y coincidencias paradójicas nos parecen llamativas. Por ejemplo, mientras Maquiavelo propone que el proyecto de construir una nueva sociedad desde abajo requiere “armas” y “dinero” e insiste en que debemos buscarlos afuera, Spinoza responde: ¿No los tenemos ya? ¿No están las armas necesarias precisamente dentro del poder creativo y profético de la multitud? Tal vez nosotros también, colocándonos dentro del deseo revolucionario de la posmodernidad, podamos responder: ¿No tenemos ya “armas” y “dinero”? El tipo de dinero que Maquiavelo insiste que es necesario puede residir en la productividad de la multitud, el actor inmediato de la producción y reproducción biopolítica. El tipo de armas en cuestión puede estar contenido en el potencial de la multitud para sabotear y destruir con su propia fuerza productiva el orden parasitario del comando posmoderno (*ibid.*).

El manifiesto de esta disutopía posmoderna, su discurso político llevará a cabo esta función profética spinozista, que es la función de un deseo inmanente que organiza a la multitud.

Sin determinismo, sin utopía “en verdad, un contrapoder radical, apoyado ontológicamente no en algún ‘vide pour le futur’ sino en la actividad actual de la multitud, su creación, producción y poder, una teleología materialista” (*ibid.*).