

# Pueblos, derechos y estados

Ensayos entre Europa  
y América Latina



**Diego A. Fernández Peychaux  
y Domenico Scalzo**  
(coordinadores)



**EDUNPAZ**  
Editorial Universitaria



# **Pueblos, derechos y estados**



# Pueblos, derechos y estados

Ensayos entre Europa  
y América Latina

Diego A. Fernández Psychaux  
y Domenico Scalzo  
(coordinadores)

Cecilia Abdo Ferez  
Mauro Benente  
Alberto Filippi  
Diego A. Fernández Psychaux  
Ricardo Laleff Ilieff.  
Eugenia Mattei  
Fabio Raimondi  
Antonio Rivera  
Gabriela Rodríguez Rial  
Stefano Visentin  
Domenico Scalzo



---

Fernández Peychaux, Diego A.

Pueblos, derechos y estados : ensayos entre Europa y América Latina / Diego A. Fernández Peychaux ; Domenico Scalzo. - 1a ed. - José C. Paz : Edunpaz, 2018.

260 p. ; 20 x 14 cm.

ISBN 978-987-4110-23-7

1. Sociedad Política. 2. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Scalzo, Domenico II. Título CDD 320

---

1ª edición, diciembre de 2018

© 2018, Universidad Nacional de José C. Paz. Leandro N. Alem 4731

José C. Paz, Pcia. de Buenos Aires, Argentina

© 2018, EDUNPAZ, Editorial Universitaria

**ISBN:** 978-987-4110-23-7

**Universidad Nacional de José C. Paz**

Rector: **Federico G. Thea**

Vicerrector: **Héctor Hugo Trincheró**

Secretario General: **Darío Exequiel Kusinsky**

Director General de Gestión de la Información

y Sistema de Bibliotecas: **Horacio Moreno**

Jefa de Departamento Editorial: **Bárbara Poey Sowerby**

Arte y maquetación integral: **Jorge Otermin**

Ilustración de tapa: "Sexto capitán, Otorongo Achachi Ynga, o Camac Ynga, apu".  
Guamán Poma de Ayala, F. (1980). *Nueva corónica y bueno gobierno*. Copenhague:  
Royal Danish Library (Det Kgl. Bibliotek), f. 155. Intervenida por Santiago Canción.  
[www.santiagocancion.com.ar](http://www.santiagocancion.com.ar)

Publicación electrónica. Distribución gratuita



Licencia Creative Commons - Atribución - No Comercial (by-nc)

Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga con fines comerciales. Tampoco se puede utilizar la obra original con fines comerciales. Esta licencia no es una licencia libre. Algunos derechos reservados: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

# ÍNDICE

<b>I. Presentación</b>	<b>9</b>
<b>II. Para un historicismo crítico nuestroamericano. Fuentes historiográficas y teorías políticas</b> Alberto Filippi	<b>15</b>
<b>III. Entre viejo y nuevo mundos: Nicolás Maquiavelo y Pedro Mártir de Anglería</b> Eugenia Mattei	<b>49</b>
<b>IV. Maquiavelo y Bolívar. La república según “el pequeño género humano”</b> Diego A. Fernández Psychaux	<b>65</b>
<b>V. Tocqueville en el fin del mundo: geografías y pasiones del demos en el <i>Facundo</i> de Sarmiento</b> Gabriela Rodríguez Rial	<b>97</b>

<b>VI. Metamorfosis de la libertad. Figuras de la libertad y máscaras del poder</b>	<b>121</b>
Domenico Scalzo	
<b>VII. El horizonte de la igualdad política. Releer a Dahl, desde América Latina contemporánea</b>	<b>139</b>
Cecilia Abdo Ferez	
<b>VIII. Una constitución para “vivir bien, cambiando esas políticas económicas”</b>	<b>151</b>
Mauro Benente	
<b>IX. Populismo como contrapoder. El final de la democracia liberal y la política de los gobernados</b>	<b>173</b>
Stefano Visentin	
<b>X. De la masificación del individuo a la individuación masificada (con un alto en el goce de los cuerpos)</b>	<b>195</b>
Ricardo Laleff Ilieff	
<b>XI. El “trabajo migrante” y el concepto de Estado. Notas para una historia materialista de los conceptos políticos</b>	<b>209</b>
Fabio Raimondi	
<b>XII. Las sombras del poder: ética y política del ser fronterizo en Eugenio Triás</b>	<b>235</b>
Antonio Rivera	
<b>Colaboradores</b>	<b>255</b>



---

## PRESENTACIÓN

---

El presente libro materializa el resultado del trabajo de cooperación internacional entre docentes e investigadores de Argentina e Italia. Durante el 14 y 15 de mayo de 2018 colegas de ambos países y diversas universidades italianas y argentinas nos congregamos en la Universidad Nacional de José C. Paz en la Provincia de Buenos Aires y la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires en el marco de las jornadas organizadas por el Consejo Interuniversitario Italiano para la Argentina (Italia). Dimos por título a nuestra reunión de trabajo: “Pueblos, derechos y estados: figuras de la democracia entre Europa y América Latina”.

El objetivo general de dicho encuentro consistía en analizar las configuraciones de los léxicos filosóficos, teóricos y políticos que se han establecido entre Europa y América Latina, con especial atención a las

transformaciones, las recepciones y las innovaciones que genera el encuentro entre ambos espacios. En otras palabras, buscamos restituir las particularidades semánticas y lingüísticas que nos permitan explicar el uso específico de las palabras, así como las denominaciones culturales, a partir de las diferentes bases materiales o la asíncrona y la asimétrica que emergen en la historia comparada. Así, no sería tanto una restitución de las “rutas”, sino de los flujos y reflujos de los conceptos transmigados entre Europa y América.

Tal búsqueda conceptual se desprende de una línea de trabajo de más largo aliento enmarcada en el proyecto de cooperación internacional “Conceptos clave de la filosofía política y jurídica en una perspectiva histórica: recepciones, debates, mestizajes” financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) y el Consejo Interuniversitario Italiano para la Argentina (Italia).

Para organizar tanto la investigación como el encuentro la propuesta fue confluir en la indagación a través de cuatro pares de conceptos: libertad y poder, pueblo y estado, derecho e igualdades, sociedad civil y hegemonía. Más allá de los debates que suscita cada uno de los pares mencionados, en cada uno de ellos se busca suscitar un abordaje que tome en cuenta una perspectiva crítica y situada. Si lo que se propone el proyecto estriba tanto en comprender como en explicar tales conceptos para vincularlos con el presente, se requiere tomar en consideración una serie de precauciones epistemológicas que, como dijera Pablo Mamani Ramírez, nos rescaten del autoexilio de esa misma realidad desde la que se busca pensar.

Por ello, en primer lugar, nos parece central abordar una modernidad desde la cual resulta inverosímil su circunscripción a los confines territoriales del continente europeo. Esto es, nos proponemos desagregar a la misma modernidad atendiendo a sus expresiones americanas, europeas y “mestizas”. Lo cual nos reenvía a poner en cuestión una lectura

de la categoría América como un referente local y particular incapaz de elaborar argumentos teóricos creíbles y alternativos a los que existen de modo universal y global. A su vez, en segundo lugar, el viraje epistemológico que implica pensar “entre” América y Europa no restituye un nuevo confinamiento en el pasado “auténtico”, sino que nos anima a un modo diverso de investigación y lectura.

Desagregar a la modernidad atendiendo también a sus expresiones “mestizas” no remite a un mestizaje que, mediante asimilación o extinción, constituya el puente a través del cual lo occidental llegue finalmente a la América india. El objetivo estriba, como ya se dijo, en realizar los esfuerzos hermenéuticos para interpretar y explicar dichos conceptos recuperando la comprensibilidad de los mestizajes culturales, conceptuales y normativos producidos desde el comienzo de la conquista de América. Al atender su carácter mestizo, pero sin reproducir las retóricas de la subordinación epistémica (es decir, aquellas en las que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente), se abren otros senderos para la imaginación política. Por ejemplo, Silvia Rivera Cusicanqui sugiere observar en la imagen que incluimos en la portada de este libro cómo la piel manchada del otorongo que dibuja Waman Puma de Ayala remite al choque de elementos antagónicos, pero complementarios. Esa oposición “crea una zona de incertidumbre, un espacio de fricción y malestar que no permite la pacificación ni la unidad”, sino yuxtaposiciones que hay que descubrir evitando las lecturas mecánicas. En nuestras palabras, un espacio conflictivo de mestizaje, pasado y presente, desde el que buscamos investigar y pensar los pares conceptuales libertad y poder, pueblo y estado, derecho e igualdades, sociedad civil y hegemonía.

Antes de cerrar esta presentación, como coordinadores académicos de este proyecto colectivo, quisiéramos hacer explícito el agradecimiento al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina) y al Consejo Interuniversitario Italiano para la Argentina (Italia) –a través

de su presidente Flavio Corradini y su directora Carla Masi Doria-, por el apoyo institucional y económico que brindan constantemente a esta iniciativa. La cual tampoco sería posible sin el profundo compromiso del Departamento de Economía, Sociedad y Política de la Universidad de Estudios de Urbino “Carlo Bo”; el Departamento de Derecho de la Universidad de Estudios de Perugia; el Departamento de Derecho de la Univ. de Estudios de Nápoles “Federico II”; el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires; el Instituto Interdisciplinario de Estudios Constitucionales de la Universidad Nacional de José C. Paz; el Programa de Estudios de la Cultura del Instituto de Estudios Iniciales de la Universidad Nacional Arturo Jauretche.

En el mismo sentido, hacemos extensiva nuestra gratitud a los diversos programas y proyectos de investigación que con su adhesión han contribuido sustancialmente en la organización de la reunión de trabajo en mayo 2018: Programa de Posgrado en Estudios Políticos, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires; Proyecto de investigación “El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea” (PIP-CONICET NRO. 11220150100587co); Proyecto Redes IX “Red de estudios interdisciplinarios sobre democracia y universidad en América Latina”, Universidad Nacional Arturo Jauretche; Proyecto de Investigación “Democracia y poder constituyente: perspectivas teóricas y aproximaciones históricas”, Universidad Nacional de José C. Paz; Grupo de Trabajo “Pensamiento Jurídico Crítico”, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Proyecto de Investigación “Gubernamentalidad, constitucionalismo y derechos humanos”, Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires.

Como ocurre en estas iniciativas colectivas, la implicación de diversas personas resulta fundamental e insustituible. Expresamos nuestra gratitud a Alberto Filippi quien, además de incitador de nuestros encuentros, ha señalado un horizonte compartido de indagación. En el mismo senti-

do, correspondemos la generosa disponibilidad de quienes forman parte del grupo de investigación: Cecilia Abdo Ferez, Stefano Anastasia, Dora Barrancos, Mauro Benente, Cosimo Cascione, Diego Conno, Ricardo Lalleff Illieff, Eugenia Mattei, Javier Vázquez Prieto, Luigi Romano, Adriana María Valobra y Stefano Visentin. Pero también la de Laura Bagnato, Daniela Losiggio, Luciano Nosetto, Gabriela Rodríguez y Martín Unzué que con su presencia y colaboración hicieron posible que en esa semana de mayo de 2018 compartiésemos diversos espacios de reflexión.

Las jornadas “Pueblos, derechos y estados ...” tuvieron por sede tanto a la Universidad Nacional de José C. Paz como a la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, y se desarrollaron con la premisa de aunar el esfuerzo entre el grupo de investigación y la tarea docente. Más allá de los objetivos teóricos, no es menor el compromiso que asumimos con la docencia ya que consideramos que es en el aula donde se nutre y cobra sentido la investigación que nos proponemos. Por ello, hacemos una mención especial a las y los docentes de la materia de Derecho y Ciencia Política de la Carrera de Abogacía de la Universidad de José C. Paz que propiciaron la participación activa de estudiantes. Va el agradecimiento especial a Dolores Amat, Alejandro Cantisani, Romina Smiraglia y Virginia Zuleta.

Por último, agradecer a Franco Castorina, Esteban De Gori, Gonzalo Feijoo, Ricardo Lalleff Illieff y Eugenia Mattei que llevaron a cabo la traducción y/o revisión de los capítulos VI, IX y XI de los colegas italianos Fabio Raimondi, Domenico Scalzo y Stefano Visentin.

**Diego A. Fernández Peychaux y Domenico Scalzo**  
**Buenos Aires - Urbino, 15 de noviembre de 2018**





---

# PARA UN HISTORICISMO CRÍTICO NUESTROAMERICANO. FUENTES HISTORIOGRÁFICAS Y TEORÍAS POLÍTICAS

---

Alberto Filippi

En esta ocasión tan especial para mí, replanteo algunos temas ya afrontados aplicando a los estudios comparados entre Argentina, Europa e Italia la perspectiva que denomino del *historicismo crítico*. Concebido como intento metodológico del rechazo del “idealismo dialéctico”, del “determinismo positivista” y, al mismo tiempo de las “ideologías europeas” que son la base del “eurocentrismo”.

Historicismo cuya capacidad hermenéutica sea capaz de comprender el vínculo pasado/presente como eje para entender y valorar los procesos de configuración de las instituciones y sus precedentes/consecuentes teorías jurídico-políticas.

Una *hermenéutica historicista* tanto más necesaria en estos tiempos que atraviesa el *Sur Global*, en los cuales la devastadora penetración del totalitarismo financiero en nuestras sociedades y culturas tiene como resultado catastrófico la negación de nuestras identidades y de la existencia misma de la continuidad “*pasado-futuro*”. Estamos invadidos y mentalmente colonizados por la *antihistoria*, ideología globalizante que nos agrede con múltiples formas de amputación del pasado para bajar nuestras defensas –expulsándonos en un no lugar sin historia– y dominarnos mejor, en este pasado reciente que es el presente.<sup>1</sup>

I

---

Tras años de estudio de la realidad peruana, de la “historia incaica” y de las teorías políticas, especialmente durante la importante residencia en Italia, Mariátegui profundiza el análisis comparado de la colocación de su “*América Indo-Ibera*” en la historia del Occidente. La excepcional originalidad, intelectualmente poderosa de su personalidad tiene uno de sus trazos más duraderos en el haber sabido entender y valorar el componente indio/mestizo de su pasado materno, que al entrecruzarse con las variantes vasco-paternas le permitió ser síntesis étnico-cultural representativa de uno de los paradigmas que, *sumados y mestizados*, constituyen lo que yo suelo llamar la *nuestroamericanidad*.

Perspectiva nuestroamericana esencial para la comprensión y el ejercicio del historicismo de la “Modernidad” (no sólo europea) en los espacios del “*sistema colonial cristiano*, para emplear la denominación de Marx, en el célebre capítulo XXIV de *Das Kapital* (tan citado y muy poco estudiado por los “marxistas”). Contribuciones de Mariátegui que encuentran algunas de sus mejores formulaciones en los artículos del

---

1 Estas breves consideraciones toman en cuenta y reenvían a cuanto he analizado en los siguientes trabajos: Filippi, 2013, 2015, 2017, 2018.

ciclo “Peruanicemos al Perú”, publicados en la sección homónima de la revista *Mundial*, desde el 11 de septiembre de 1925 hasta el 19 de mayo de 1929, años que preceden y acompañan a los *Siete ensayos*, y de los cuales fueron anticipaciones o acercamientos temáticos.

Ante todo, Mariátegui nos propone un *criterio metodológico* de absoluta prioridad para alcanzar una subjetividad política capaz de establecer una relación (o no) con el pasado, para valorar la historicidad de nuestras “naciones”. José Carlos propone una cronología de las historias, de acuerdo con la concepción nuestroamericana y no la del “nacionalismo monárquico”, especialmente francés y español. El pensamiento conservador y reaccionario latinoamericano imita las ideologías del nacionalismo europeo, con la grave “consecuencia para la teoría y la práctica del nacionalismo de *limitar a cuatro siglos la historia de la patria peruana*. Y cuatro siglos de tradición tienen que parecerle muy poca cosa a cualquier nacionalismo sólido” (Mariátegui, 1994: 307-308).

Porque tales son las condiciones en las cuales se debaten, angustiados e impotentes, los *nacionalistas criollos*, rechazando de plano tener un pasado remoto que incluya las civilizaciones precedentes a las conquistas y además, y por lo mismo, de un pasado reciente que está formado por los múltiples mestizajes étnico-culturales que se fueron originando y transformando durante los últimos cinco siglos.

¿Cómo manipulan las oligarquías, autoconsideradas “blancas” y no contaminadas por “el *indianaje americano*”, la supuesta (propia) historia? Para “llenar” subrepticamente ese enorme vacío cronológico-histórico y

sentir a sus espaldas una antigüedad más respetable e ilustre, el nacionalismo reaccionario –explica con agudeza Mariátegui– recurrir invariablemente al artificio de anexarse, no sólo la gloria y el pasado de España, sino también todo el pasado y la gloria de la latinidad. Las raíces de la nacionalidad resultan ser hispánicas y latinas (Mariátegui, 1994: 307-308).

Obsérvese bien como se trata de la descarada negación ideológica del pasado milenario del Incario, que viene exorcizado para reverenciar servilmente las tradiciones imperiales europeas, no sólo de Madrid, sino hasta las de Roma antigua, resultado del prepotente afán de afirmación racial de las oligarquías sin pasado propio. Es por ello que

la nueva generación revolucionaria –indicaba programáticamente Mariátegui– reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia. El indigenismo no es una especulación literaria ni un pasatiempo romántico [...]. Los indigenistas revolucionarios no hacen apología del Imperio de los incas y de sus fastos [...] en lugar de un platónico amor al pasado incaico, manifiestan una activa y concreta solidaridad con el indio de hoy. Este indigenismo no sueña con utópicas restauraciones. Siente –auspiciaba José Carlos– el pasado como una raíz, no como un programa (Mariátegui, 1994: 307-308).

Programa revolucionario de asunción crítica del pasado referido en lo específico a la

peruanidad concebida como una afirmación y no como una negación [del pasado], para dar de nuevo –propone Mariátegui con lucidez integradora– una patria a los conquistados y sometidos por los españoles, patria que perdieron hace cuatro siglos y no han recuperado todavía (Mariátegui, 1994: 307-308).

Los *Siete ensayos* logran reconstruir un paradigma histórico y metodológico que reconoce en la tradición de la *peruanidad* (y de la *nuestro-americanidad* agregamos nosotros) tres grandes momentos y sujetos colectivos. El periodo que precede a las invasiones Ibéricas o de las civilizaciones

que confluyen en el periodo incaico (el incaísmo); la etapa de los invasores, la resistencia y los mestizajes étnico-culturales; la formación de la “República criolla”, la preponderancia oligárquica y el fallido intento de establecer las instituciones liberal-democráticas, periodo que se extiende al “presente histórico” de Mariátegui y que él considera como superable por el socialismo, entendido como la recuperación/síntesis de la esencial *triple tradición* compuesta por los que consideraba como los sujetos mismos de la revolución posible.

No existe un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia [...] El revolucionario tiene del pasado una imagen un poco subjetiva –nos explicaba Mariátegui– pero animada y viviente [...] La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican. Quien no puede imaginar el futuro –nos advierte pedagógicamente Mariátegui–, tampoco puede, por lo general, imaginar el pasado (Mariátegui, 25/11/1927).<sup>2</sup>

Partiendo de esta cronología propuesta por Mariátegui, el historicismo crítico, entendido como materialismo histórico, recupera la centralidad de la larga duración del *indigenismo* y de los *mestizajes*, en cuanto inclusión “revolucionaria de los conquistados y sometidos” que podían/pueden ser protagonistas de su propio presente, más aún, en la perspectiva mariateguiana del *socialismo indoamericano*.

Para esta concepción del historicismo y de su propia historiografía valorar positivamente semejante pasado histórico-social nos conduce

<sup>2</sup> Ver también el artículo de Mariátegui “La tradición nacional” (2/12/1927). Conceptos que Mariátegui replantea y profundiza en los *Siete ensayos* y específicamente en su “Sumaria revisión histórica”, párrafo segundo del capítulo “El problema del Indio”.

también a apreciar la obra de Bartolomé de Las Casas y de los centenares de “operadores jurídicos”, como decimos hoy, es decir los “*fiscales indianos*”, los “*defensores de indios*”, religiosos y laicos que –por medio de una sistemática y todavía desconocida labor que duró hasta la Independencia– hicieron posible una de las peculiaridades de esta nuestra América, multiétnica y multicultural. Cuya estructura étnico-social y cultural fue reconocida en este comienzo del siglo XXI con las –tan ejemplares– Constituciones políticas de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), esta última emblemáticamente caracterizada por el hecho en absoluto no casual de que un aymara, Evo Morales Ayma, sea el presidente de la República fundada en honor a Bolívar.<sup>3</sup>

## II

No se pueden investigar las fuentes historiográficas e *historizar* el pasado americano sin contar con los formidables aportes de la obra inmensa y la centralidad misma de la figura de Bartolomé de Las Casas, que logró ser con sus portentosos diez viajes a América, el puente cultural y jurídico-político entre los pasados/presentes que conoció y documentó para los siglos posteriores, durante los cuales (directa o indirectamente, más allá de las censuras y prohibiciones), sobrevivió su legado, que suelo denominar como *la tradición lascasiana*. En efecto, el fraile dominico que sigue siendo vapuleado –en los tratados de historia españoles y americanos– como el diabólico “inventor” de la “leyenda negra” sobre la acción de España en América, cuando en realidad, con sus documentadas denuncias y reflexiones, debe considerarse como el fundador continental de la lucha por los derechos en las Américas y del empleo, específico

---

3 Sobre las raíces históricas y las fuentes documentales de este innovador constitucionalismo y su configuración jurídico-política remito a Filippi, 2015: 59-92; y al precursor e imprescindible ensayo de mi fallecido colega Santiago Gerardo Suárez, *Los fiscales indianos: origen y evolución del Ministerio Público* (1995: 267-294).

y concreto, del concepto (y literalmente de las palabras) “derechos humanos” dos siglos y medio antes (en 1552) de lo que hicieron los constituyentes franceses en 1789 afirmando los derechos limitadamente a los sólo blancos, al *bourgeois*, al *citoyen* francés, “declarados como únicos titulares de derechos humanos.

Regístrese bien: reconocimiento jurídico de los derechos que precede al ciclo histórico de las revoluciones denominadas liberales, de la afirmación de la “modernidad” dominada por la figura del burgués propietario como único sujeto titular “universal” de derechos (declarados por) humanos.

Es un hecho que no se quiere fijar y recordar de una vez y para siempre en nuestros manuales de historia. Es decir, el carácter fundador para la historia americana de los derechos que tuvieron los Informes, los Memoriales, las Cartas, los cuales exigían, con extrema urgencia, un plan de gobierno que salvara la vida misma de los habitantes de las “tierras ahora descubiertas”, que Las Casas envía a España, inicialmente al cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (regente del reino después de la muerte de Fernando II de Aragón), los cuales dieron origen a lo que, con las décadas, se volviera trascendente: la institución oficial de una autoridad con la función específica de ser “protectora de naturales”, cargo al que viene nombrado el mismo Las Casas el 17 de septiembre de 1516, como lo indica una Real Cédula donde se le reconoce formalmente como “procurador y protector universal de todos los yndios de las Yndias”, cargo que, con el pasar de los años, van a desempeñar decenas de “defensores” y “fiscales Indianos” en los inmensos Virreinos de Nueva España y del Perú.

En contra de las “ideologías imperiales” que justificaron las guerras (injustas), los genocidios y la explotación esclavizadora en las encomiendas, desde los inicios mismos de la tragedia desencadenada por los conquistadores ibéricos, aparece, se afirma y desarrolla la tradición de denuncia y lucha por los derechos que inician los dominicos Antonio Montesino, Pedro de Córdoba y Bartolomé de Las Casas posteriormente continuada

por los jesuitas José de Acosta y Francisco Javier Clavijero, dedicados a recuperar y conservar –para que lo podamos revalorizar finalmente nosotros– todo el patrimonio cultural de las sociedades y “naciones yndias”.

De enorme relevancia el pensamiento todavía casi desconocido del jurista Las Casas que considera por múltiples razones a todos los miembros de aquellas colectividades como “*Naturalmente libres*”, los cuales en vez de ser objeto “de la horrible servidumbre, crueldad y tiranía” debían ser plenamente reconocidos por lo que eran: “*sujetos racionales de los derechos y la justicia*”.

Las Casas, evocando con sapiencia la historia del mundo antiguo, antes y después de Roma (y antes y después de Jesús de Nazaret) combate en los albores de la modernidad europea “fuera de Europa” todos los procesos de deshumanización de los pueblos originarios, por la vía de la “imposición de máscaras”, de las estigmatizaciones que justifican los procesos ideológicos primero, intelectuales después, de *enemización*. “Infieles”, “idólatras”, “caníbales”, “paganos”, “sodomitas”, “bárbaros”, “homúnculus”, registra y critica Las Casas, son los epítetos denigratorios, concebidos maléficamente para elaborar la concepción misma de los “procesos barbarizantes” que preceden y acompañan “la destrucción de las Indias”, que él observa y relata con admirable coraje intelectual y cristiano.

Pero, ¿de qué estamos hablando?, inquiera el fraile dominico criticando abiertamente a Ginés de Sepúlveda quien, haciendo apología de la las guerras de los Romanos, proponía ese “modelo” para que Carlos V lo realizara en América: “Dios concedió a los Romanos el más grande y excelente Imperio sobre otros pueblos”.

Le responde Las Casas: no seamos ingenuos, todos los pueblos fueron acusados por Roma en términos despreciativos, antes y durante de las guerras de conquista –como fue el caso de la sangrienta e injusta persecución militar de Hispania que bien conocía el dominico sevillano–, para justificarlas y perfeccionarlas: etruscos, sabinos, piconos, egipcios, fenicios, hispa-

nos, galos, lusitanos, tracios, etc. Con extraordinaria visión comparada de las historias desarrolla sus análisis citando a uno de los mayores juristas romanos, Cicerón (de su discurso “De Provinciis Consularibus”), acerca de la igualdad natural de todos los pueblos de la especie humana, puesto que incluso aquellos que en el tiempo de Cicerón, escribe Las Casas, nacieron en la esclavitud, como los judíos y los sirios (*Judae et Syris, nationibus natis servitute*), pudieron emanciparse y ejercer la ansiada libertad entre ellos y con los Romanos, de igual manera –razona Las Casas– deberá ser para los pueblos de las “Indias Occidentales”.

Las Casas defendía a los “amerindios”, como se debía hacer, con la misma valoración positiva de todas las sociedades antiguas precristianas, en lo que se refiere a religiones, economías o sistemas políticos; civilizaciones todas que podían ser muy bien “cristianizables”, a través de la razón.

Los primeros cristianos (habitantes de las islas del Mediterráneo Occidental, la Península Ibérica, o el Norte de África), también fueron horriblemente denigrados y martirizados hasta que llegó el tiempo de la “conversión” del emperador Constantino (y con el edicto del año 313) que sacó y resarcó a los cristianos de las catacumbas para ser sorpresivamente rehabilitados hasta el exceso de ser llevados a los vértices del Estado Imperial, iniciando nada menos que la época del “poder temporal” de los sucesores de Pedro.

Las Casas al final de todas sus argumentaciones teleológico-jurídicas concluye, que los indios son “naturalmente libres e iguales” a nosotros y, por lo mismo, “libremente” (y sólo de esta manera) “cristianizables”, como lo fueron los pueblos y reinos antiguos *después* del “adviento” redentor de Cristo.

La única, fundamental y determinante diferencia entre nosotros y ellos –enseña sin vacilar Las Casas en todos sus escritos– es que los pueblos originarios son “jurídicamente más débiles”, porque han sido vulnerados sus derechos, ocupados sus territorios, violadas sus mujeres. Es

por estas fundadas razones que los indios necesitan la específica y muy “urgente [figura jurídico-institucional] del Protector de Indias, que procure –demanda Las Casas en su “Carta memorial al cardenal Jiménez de Cisneros, Regente del Reino de España” (1516)– la conservación de los indios con mucha vigilancia y cuidado” [para protegerlos de los encomenderos]. E insiste, los indios

necesitan ser defendidos con urgencia porque por sí mismos no piden justicia, por más agraviados que estén [...], porque no saben la lengua española, y los españoles ningún caso hacen de ellos –se lamenta Las Casas– mas antes los menosprecian.

Por vez primera en América se exige el “acceso a la justicia” y el “derecho a la defensa”, como fundamento del reconocimiento y la conservación de los derechos y de la humanidad misma “sin máscaras” de los seres humanos defendidos.

El *Defensor* Las Casas se propone detener de inmediato la “destrucción” humana, social e institucional de las Indias, no sólo por razones de principio, porque combate las injusticias, el cautiverio y las “matanzas de aquellas gentes”, sino que está convencido de que se debe lograr el reconocimiento pleno y la “libertad natural” de todos esos pueblos, para que se logre una síntesis, que con el pasar de los años y los siglos se iba a extender a todos los lugares de los “reinos” americanos, entre los *iura propria* de las naciones y “republicas indianas”, con el *ius commune* (de origen medieval romano-justiniano) que él bien conoce a través de los juristas glosadores (como el que cita repetidas veces, Baldo de Ubaldis), cuyas “reglas jurídicas” considera aplicables a las sociedades amerindias y a las futuras descendencias mestizas.

En esta que considero la remotísima etapa inicial del historicismo (y su consecuente historia e historiografía de los derechos), Las Casas funda sus razonamientos en una interpretación revolucionaria y muy original de ambas realidades, de la teórico-jurídica española o italiana propia de los juristas glosadores medievales del *ius commune* y la histórico-real, americana de los *iura propria* de las costumbres y las instituciones de los amerindios; porque interpretando, desde su experiencia americana, la enseñanza de Cicerón, que él aplica, para reivindicar y resarcir a los Indios en sus propios derechos, según la cual “*ubi societas, ubi ius*”.

Siendo cada una y todas las comunidades de sus *Repúblicas* y sus diferentes *policías* jurídicamente defendibles como libres y por tanto se deben considerar como sujetos de derechos a sus habitantes, según la *regula iuris* la cual reconoce precisamente que todos los “*populi sunt de iure Gentium*” (Filippi, 2015: 92-107, 116-127; Bartolomé de las Casas, 1962: 44-97).

Gracias a esta interpretación del todo contracorriente y al sabio magisterio y a la denuncia sistemática del incansable Las Casas es que podemos todavía conocer (y dejar testimonio para las generaciones futuras) la vastedad formidable de las sociedades de la América de su tiempo, documentadas en las casi dos mil páginas de su monumental *Apologética historia sumaria*. *Cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policías, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla*; obra que ahora podemos estudiar en la fundamental edición crítica, preparada y anotada por el filósofo Edmundo O’Gorman, publicada en 1967 por el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Desde nuestra perspectiva historicista de la “triple tradición” –y de la recepción del pasado que converge en las identidades de este presente/futuro– el otro factor de formidable trascendencia fue el surgimiento, desde hace más de cinco siglos, de los procesos de mestizaje étnico-cultural y de los llamados “mestizos rebeldes”; muchos de ellos cronistas críticos de las conquistas y las colonizaciones, cuyos testimonios son fuente documental para concebir la teoría misma del historicismo.

En efecto si, por un lado, el proceso de los mestizajes –mediatizado y controlado por los límites y los vínculos impuestos por el ejercicio diversificado de la segregación étnica– fue completando la desestructuración de las sociedades prehispanicas, sin embargo, generó al mismo tiempo a los nuevos sujetos sociales –mestizo-blancos y criollos– que con el crecimiento progresivo de la población mestiza en gran parte del continente Iberoamericano, serán los protagonistas de las primeras radicales críticas al sistema colonial y precursores, combatidos pero eficaces, de la cultura que anticipa y prepara la ruptura de los vínculos institucionales de la dominación monárquica española. También vale la pena citar en Nueva España el caso de los historiadores precisamente llamados *mestizos*.

El caso probablemente más célebre en los siglos posteriores es el del Garcilaso el Inca, sobre cuya descollante personalidad observadora de los dos mundos en la época de la Conquista ha escrito un ensayo demoledor de lugares comunes racistas y etnocéntricos, mi encomiable amigo, Edgar Montiel, subrayando el coraje existencial e intelectual de quien fuera el primero en reconocer y defender su *doble linaje* (Montiel, 1995: 61-81).

En fin, no puede faltar la mención a otra poderosa fuente documental del historicismo nuestroamericano y crítico agudísimo de las instituciones que se habían configurado en Perú, después de la dominación española al penetrar/arrollar y “mestizar” el presente-pasado “*de las comunidades y pueblos del Tawantinsuyo*”.

Se trata del apasionado y demoleedor Huamán Poma de Ayala, cuya obra, desgraciadamente, Mariátegui no pudo conocer. No vacilo en pensar que para él hubiera sido objeto de la mayor consideración como caso excepcional de *historia oral* y vivida por Poma de Ayala del surgimiento del componente Incaico de su *peruanidad*, puesto que tenía sus raíces paternas y maternas entre los yarovilcas y los incas de Chinchaysuyo de Huamaya.

Me refiero al monumental testimonio constituido por la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615) que se editó en París, sólo en 1936, por obra de los investigadores del Instituto Etnográfico y de su fundador y director, el meritorio Paul Rivet.

Una de las inspiraciones que anima la sociología cultural y de las instituciones de toda la *Nueva corónica* de Huamán Poma fue la entonces reciente y admirable enseñanza del ya citado Las Casas y su reclamo por los derechos de las comunidades andinas y los pueblos de todas las etnias.

Comunidades que Poma de Ayala recorre una por una en un larguísimo peregrinaje, que duró casi treinta años, de “defensor itinerante” de los derechos humanos “en busca de los pobres de Jesucristo” –para citar el título del encomiable ensayo de Gustavo Gutiérrez (2011) que cita la certera frase de Poma de Ayala–.

También en Nueva España fueron relevantes los historiadores mestizos: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Diego Muñoz Camargo, Hernando Alvarado Tezozómoc, Juan Bautista Pomar y otros, entre los cuales podríamos incluir a fray Diego Durán, quien, aunque sevillano se convirtió en texcocano de adopción, ya que vivió en Texcoco desde que tenía seis o siete años de edad.

Los textos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl son fuentes documentales de gran riqueza como base de una hermenéutica de las culturas indígenas, comprendidos en la larga duración del historicismo cuya cronología se extiende a las sociedades antes de las invasiones Ibéricas.

Su verdadero nombre fue Hernando de Peraleda Ixtlilxóchitl, parece ser que “tomó el nombre de Alva para reunir en su apellido dos nombres de dos capitanes representativos *del viejo y del nuevo mundo*”: el duque de Alba y Fernando Ixtlilxóchitl, aliado texcocano de Cortés. Era descendiente directo de las “casas reales” de Texcoco y Tenochtitlan, a través del citado Ixtlilxóchitl, por lo cual lo era también de Nezahualcóyotl con un intervalo de seis generaciones. Su familia materna ejercía el cacicazgo de San Juan Teotihuacan, el cual le correspondía por herencia que venía de la época prehispánica. Sin embargo, debe aclararse que de los cuatro abuelos de Alva Ixtlilxóchitl tres eran españoles, o sea que él era un castizo fruto del matrimonio entre un español, Juan Pérez de Peraleda, y una mestiza, Ana Cortés Ixtlilxóchitl (O’Gorman, 1985: v. 1, 17).

Las invaluableles fuentes en las que se basó para sus narraciones fueron de origen indígena: códices y la tradición oral que pudo recibir a través de pláticas con los ancianos. Fernando reacciona a la espantosa fractura que ha padecido su comunidad haciendo un ejemplar esfuerzo de recuperación de la memoria, y con ella de la dignidad de sus ancestros en los siglos que preceden la invasión y la conquista. No obstante, la vasta documentación de que el autor hace gala, podemos percibir que su interpretación de la historia precortesiana es decididamente texcocana y exaltadora de las figuras ilustres de su pasado, como Nezahualcóyotl.

Sus buenas razones tenía Alva Ixtlilxóchitl para ofrecernos esa imagen del pasado. El hombre novohispano vivía la compleja dualidad mestiza como lo ha bien argumentado Edmundo O’Gorman para la mentalidad europea la historia precolombina carecía de significación “por haber transcurrido aquella historia en la ignorancia del mensaje supremo de la salvación del género humano con el advenimiento de Cristo”.

Las sociedades, instituciones, costumbres y sucesos prehispánicos “pertenecían, pues, a *la esfera del hombre natural*; pero permanecían ajenas a la esfera trascendental de la historia”. El hombre novohispano venía

reducido a una especie de monstruo “con la mitad de su ser arraigada en la esfera trascendental del acaecer histórico del género humano y la otra mitad anclada en el sustrato del mundo físico de las especies naturales” (O’Gorman, 1972: 14-15; cursivas añadidas).

Por ello era urgente lograr una imagen coherente y *significativa* de los sucesos ocurridos en estas tierras antes de la llegada de los españoles y uno de los primeros que conseguirá este objetivo es Alva Ixtlilxóchitl –razonando de manera análoga a como lo hiciera Las Casas–, para quien la historia precolombina es la historia de pueblo precristianos del mismo nivel que la de los Hebreros y Griegos antes del advenimiento de Cristo. Consideraba que los mesoamericanos alcanzaron tan alto grado de desarrollo cultural y moral que sólo les faltaba la “luz de la revelación cristiana” para estar al nivel de cualquier pueblo o nación de la civilización occidental.

Al respecto dice Alva en el prólogo a una de sus relaciones históricas: “Desde mi adolescencia tuve siempre gran deseo de saber las cosas acaecidas en este Nuevo Mundo, *que no fueron menos que las de los romanos, griegos, medos y otras repúblicas gentílicas que tuvieron fama en el universo*” (Alva Ixtlilxóchitl, 1985: v. 1, 525). Para él los dioses prehispánicos habían tenido un origen común con los dioses griegos y romanos: eran héroes deificados. Así dice que Nezahualcóyotlera descendiente de Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, señores que por sus hazañas se convirtieron en dioses de manera del todo similar a lo que había ocurrido, “*entre los gentiles romanos y griegos, y otras naciones han hecho otro tanto*” (Alva Ixtlilxóchitl, 1985: v. 1, 359; cursivas añadidas).

#### IV

Recuperar en la dimensión del historicismo estas cuestiones de “historia política nuestroamericana” implica repensar esta imprescindible “triple tradición” y destacar los enormes progresos que hemos alcanzado

—casi un siglo después de José Carlos— en los estudios de la época que preceden el proceso histórico de los mestizajes, étnicos y culturales, que caracterizan de manera esencial esta “nuestra-América” respecto a la Anglo-América: distinción dirimente y exorcizada desde un comienzo por las “historias oficiales”, interesadas en ocultar la realidad de los pueblos indígenas e imponer las ideologías “racistas” poscoloniales entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.<sup>4</sup>

Identidades étnicas, hibridaciones y sincretismos culturales cuyas causas y consecuencias para nuestras sociedades e historia futura han sido estudiados en muchas obras de algunos de nuestros autores más reconocidos: Fernando Ortiz, Darcy Ribeiro, Miguel Acosta Saignes, Pablo González Casanova, Enrique Florescano, Aníbal Quijano, René Zavaleta Mercado, Alberto Flores Galindo, Florestan Fernandes, Rodolfo Kusch, Hugo Neira y Jessé Souza.

Precursor de todos ellos fue, en el siglo antepasado, el caraqueño Simón Rodríguez, autor del libro clave de la hermenéutica política historicista sobre el tiempo de las guerras contra el Imperio Borbónico y la transición institucional de la Monarquía a la República. Me refiero al ensayo *Sociedades americanas en 1828, cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros* (Arequipa 1828), obra en la cual analiza, en términos comparados, la colocación de la “América antes española” frente a Europa y a Angloamérica. Trabajo deslumbrante por su penetración crítica sobre el colosal tema que marca toda la época, la negación de las instituciones jurídico-políticas del *Ancien Régime* así como la “educación popular” necesaria para la formación de los sujetos étnico-políticos de los nuevos Estados.

Rodríguez resumía con un mandato imperativo su pensamiento revolucionario al decir: “La América [española] no debe imitar servilmente,

---

4 Ideologías eurocéntricas (como la de latinidad) reseñadas y deconstruidas en Filippi, 2010: 67-92; 1999a.

sino ser original y han de ser originales sus instituciones y su gobierno. O inventamos o erramos” (1828: t. 1, 308).

Imperativo que sigue siendo actual porque peculiares y originales eran (y son) las sociedades que se habían configurado milenios antes, como síntesis y reinención de las civilizaciones mediterráneas y de las indígenas precedentes a las invasiones Ibéricas y la importación de los africanos en esclavitud.

Digamos que Rodríguez con sus consideraciones típicas de la utopía liberal, anticipa lo que Mariátegui exigía y se proponía con respecto al socialismo, al imaginarlo para nuestra América de una manera que no fuera metodológicamente “*ni calco ni copia*” de los socialismos concebidos en los distintos países de Europa.

¿Cuál era la peculiaridad sustancial, según Rodríguez, de esas sociedades de la “América antes española” con respecto a las sociedades europeas, como Inglaterra y Francia, y la de Estados Unidos de Angloamérica?

Los nuevos sujetos jurídico-políticos de aquellas “sociedades americanas” estaban caracterizados por procesos históricos de entrecruzamiento, choque y síntesis, o sea de mestizaje entre civilizaciones cuya caracterización Rodríguez detallaba al comienzo de su ensayo de 1828 al analizar la “fisonomía de las nuevas Repúblicas de América y de los gobiernos que serán necesarios constituir en relación con ellas”.

Su enumeración, si bien no exhaustiva, es significativa aún hoy en día cuando dos siglos después esas matrices étnico-culturales se han multiplicado y enriquecido ulteriormente desde el norte de México hasta la Patagonia. Escribía Rodríguez refiriéndose a las tantas etnias y lenguas de las civilizaciones indígenas y a las se iban generando con los mestizajes culturales entre indios, ibéricos y africanos:

Tenemos Huasos, Chinos i Bárbaros/Gauchos, Cholos i Huachinangos/Negros, Prietos i Jentiles/Serranos, Calentanos, Indijenas/Jente de color i de Ruana [en la Nueva Granada llaman al Poncho Ruana]/Morenos, Mulatos i Zambos/Blancos porfiados i Patas amarillas/i una chusma de Cruzados/Tercerones, Cuarterones, Quinterones/i Salta-atrás/que hace, como en botánica, /una familia de criptógamos./Delante de esta jente pueden la nobleza, /el comercio, /i la clase media/hablar de sus asuntos políticos americanos en Araucano/en Pehuenche/en Quichua/ en Aimará/en Guineo o/en Tlascalteca (Rodríguez, 1828: t. 1, 320).

Por tales razones de proclamada, necesaria superación de los racismos y las discriminaciones étnico-culturales existentes en la Europa del *Ancien Régime* y de los Imperios absolutistas que Rodríguez, en el liminar mismo de esta obra fundamental, subraya cómo fuera ésa su América, multiétnica y mestiza, “el único lugar donde convenga pensar en un gobierno Verdaderamente Republicano”.

Y, para implantar las nuevas Republicas era indispensable concentrar la acción patriótica en una ambiciosa prioridad estratégica. “Educar”, comenzando por “educar a los Indios, porque son ellos los dueños del país”, recomendaba Rodríguez. “No nos alucinemos *sin educación popular, no habrá verdadera sociedad*”. Para concluir indicando la tarea inmediata “en América, ahora debemos ayudar a los Próceres de las Nuevas Repúblicas a pensar”, y poner así los cimientos de una sociedad de “libres entre iguales”.

## V

---

Para la genealogía de la teoría filosófico-política del historicismo crítico la obra de Leopoldo Zea resulta ser una etapa fundamental, después de las contribuciones de Mariátegui y José Vasconcelos. Desde el sorpren-

dente artículo de 1941 “América y su posible filosofía”, ampliado al año siguiente con el título orteguiano de “En torno a una filosofía americana” (en *Cuadernos Americanos*, mayo-junio 1942) hasta la primer gran síntesis del historicismo existencial americano de Zea, que es el novedoso ensayo *América en la historia* (de 1957).<sup>5</sup>

Fue en ocasión de la presentación en Caracas, al final de los años cincuenta, de esta obra fundamental del pensamiento historicista y de la filosofía de la historia, que conocía Zea. Pero, antes se debe hacer referencia de manera explícita a José Gaos –que lo llevó a Venezuela invitado por Juan David García Bacca–, evocando lo que escribió Zea sobre su muy querido “Maestro por excelencia” quien fuera uno de los mayores intelectuales republicanos “transterrado” en México. Con él,

Aprendí que cuando los hombres que habían dado origen a ese quehacer llamado filosofía, se preguntaban por el ser, lo que hacían era preguntarse por sí mismos, por su identidad, por lo que eran en relación a la historia vivida o a las otras luchas. Problemas de identidad –explica-

5 Felizmente motivado por de la lectura de este bellísimo ensayo, escribí mi primer artículo filosófico, en el cual asumía/sumaba mi doble condición existencial de italiano y de venezolano, editado por un grupo de compañeros de la Facultad de Humanidades de la Universidad Central, guiados por el poeta Gustavo Pereira. “Meditación sobre la historia. Notas sobre una vida americana” (Filippi, 1959a) y “Meditación sobre la historia. Notas sobre una vida americana” (Filippi, 1959b). Confieso un dato curioso, y es que justo ese mismo año, en el periódico de Barquisimeto, *El Impulso* (del 27 de diciembre) publiqué un artículo sobre, “Americanos inolvidables que hicieron historia: Garcilaso el Inca de la Vega, a los 420 años de su nacimiento”, sobre quien ya era para mí el admirado sumador de identidades Andinas y Mediterráneas. ¿Quién hubiera dicho que sesenta años después, iba a mantener la misma convicción de fondo, sobre Garcilaso, los Mestizos y sus culturas? Convicción mía, tan arraigada y presente en muchísimos escritos, en cuya formación debe haber tenido una influencia, decisiva y permanente, mi doble condición de inmigrado y emigrado. Condición existencial de la “otredad/misimidad” que me llevó a ser, como repetía mi entrañable Darcy Ribeiro, un “múltiple ideológico” o, José María Aricó, cuando escribía que yo era un italiano que decidió ser “Latinoamericano por voluntad propia”.

ba Zea– que no se distinguían de los que nos preocupaban en América con preguntas expresadas como ¿es posible una filosofía americana?

[...]

Porque, asumiendo desde mi circunstancia mexicana la visión de Gaos, aprendí que toda auténtica filosofía parte de realidades concretas, que conocer estas realidades es hacer filosofía. Tal es lo que quisieron todos los filósofos. Con Gaos aprendí a desentrañar las raíces de las que parecían simples abstracciones, el “historicismo”, el “culturalismo”, el “vitalismo”, el “existencialismo”. Una filosofía ya presente en Europa a partir de las catástrofes de sus últimos tiempos. Pero una filosofía –advertía Zea– debía partir de problemas complejos, vitales y hondos, propia de todo hombre (Zea, 1998: 14).

La primera realidad concreta, la base de todas las identidades estaba en la propia historia de las Américas, así como se había configurado en los últimos milenios en la experiencia de las grandes luchas antiborbónicas y la descolonización cultural, la búsqueda de la libertad y la igualdad.

Cuando conocí a Zea, después de la caída de la dictadura del general Pérez Jiménez en enero de 1957, él estaba realizando precisamente ese desiderátum de su maestro. Desentrañar y recopilar textos y documentos que nos permitieran estudiar la relación pasado/futuro en Nuestra América. Llegó a Caracas para pasar días enteros en la Biblioteca Nacional –además de presentar su libro y dar conferencias en la Escuela de Filosofía de la Universidad– y en los archivos, como lo había hecho en México, en Centroamérica y lo haría en Roma, Chile, Argentina: investigando sobre los pensadores de la Independencia y del siglo XIX a lo largo de todo el continente. En el caso de Venezuela (la “gran Colombia”) desde Francisco de Miranda a Antonio Nariño, Simón Rodríguez a Andrés Bello, y Simón Bolívar a Cecilio Acosta.

De tal suerte que Zea a lo largo de medio siglo editó e hizo conocer en América y en Europa, decenas de textos de los que se deben considerar las fuentes y bases documentales del historicismo nuestroamericano, muchos de los cuales editados en la Biblioteca Ayacucho de Caracas y en colaboración con el Centro Coordinar y Difusor de Estudios Latinoamericanos, que él fundó y dirigió entre 1982 y 1994.

Toda filosofía, de la política o de las instituciones jurídicas, insistirá en obras posteriores, debe superar los límites de las imitaciones/copias de las ideologías europeas y sus teorías, en las que cayeron los autores del siglo XIX.

Nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre sino su etapa final. [Pero] el hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del Tercer Mundo, sino *el hombre*, en cualquier lugar que éste se encuentre incluyendo al propio dominador (Zea, 1974: 43).

Ningún hombre –escribía Zea–, ningún pueblo, puede ser modelo de libertad, simplemente todo hombre, todo pueblo, debe ser libre y por serlo, capaz de reconocer la libertad de los otros por distintos o semejantes que estos parezcan. Son los modelos los que crean los paternalismos, las dictaduras para la libertad y en nombre de la libertad. Una libertad que se niega a sí misma al no reconocer en otro hombre su posibilidad (Zea, 1974: 44).

La filosofía de la historia de Zea confluye hasta integrarse con sus ideas políticas en el ensayo, tan fundamental como poco entendido en la actualidad, dedicado a *Simón Bolívar: integración en la libertad* de 1983.

Entendida como base esencial del historicismo en la dimensión mucho más amplia de todo Occidente, Zea la elabora en la obra mayor de su

madurez: *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988), en la cual reconstruye la genealogía de los conceptos de *justicia* y *libertad* cuyo conflicto en la historia nuestroamericana asume la forma específica de la contradicción entre *derecho* y *poder*. Tema central que Zea ha afrontado hasta el fin de su vida intelectual en diálogo también con su colega, en la Sociedad Europea de Cultura de Venecia, Norberto Bobbio (Filippi, 2004, 2006 y 2012).

En un ensayo, de inspiración claramente bobbiana, titulado: “Justicia y libertad en el discurso filosófico”, Zea se interrogaba sobre el futuro de la filosofía política frente a estas dos ineludibles dimensiones de lo humano: la individual y la social, preguntándose:

¿Qué puede hacer la filosofía, mejor aún los filósofos ante este viejo problema sobre la justicia y la libertad? ¿Cómo pueden ser conciliadas estas expresiones del hombre que la misma filosofía ha acabado por enfrentar? La filosofía antigua y la moderna trataron de encontrar la conciliación, a partir obviamente de la razón; sin embargo ambas filosofías acabaron por justificar la desigualdad y con ella la injusticia que somete unas libertades en beneficio de otras. Igualmente –insiste Zea– se pasó de la concepción de una razón equitativamente repartida entre los hombres, a una razón limitada por lo que se empezó considerando como accidental: la condición social, educación, religión, sexo o etnia. Justificando así nuevas e injustas discriminaciones a partir de un supuesto mal uso de la razón originado en tales accidentes. La razón, en ambos casos –concluía Zea– fue vista como algo exclusivo de un determinado tipo de hombre o pueblo que podía ser de los otros instrumento al servicio de su exclusiva libertad y los intereses derivados de la misma que no podrían ser alterados. Se pasó así del *Logos* que comprende y se hace comprender al *Logos* magistral e imperial justificando el injusto predominio de unos hombres sobre otros. La razón como exclusiva de unos hombres en perjuicio de otros, rompiendo así los límites propios de la razón misma (Zea, 1998: 261-262).

El historicismo crítico –y su consecuente hermenéutica de las fuentes– considera las interpretaciones emancipadoras del pensamiento político europeo como parte de su propia teoría *historizada*. En este sentido, las “lecturas” de Mariátegui y de Aricó de la obra de Marx y de los “marxismos”, realizada a la luz de la historia de Nuestra América, resultan releadoras y *verificadoras* de su propia capacidad heurística. Porque como vale para el pensamiento de Marx, vale para sus interpretaciones “centradas/explicadas” por/en sus propios contextos históricos.

Por haber sido concebido en los años en los cuales Aricó se dedicaba intensamente a escribir sobre Mariátegui, recomiendo siempre que *Marx y América Latina* sea leído junto con los *Siete ensayos*.<sup>6</sup> En efecto, Aricó vincula críticamente a Marx con Mariátegui al desentrañar las razones de método –y las consecuencias de teoría política– que motivaron a ambos autores, es decir, la historia de Europa y de América, la revolución socialista como perspectiva en Inglaterra y en Perú: siendo ambos países desde y para los cuales Marx y Mariátegui piensan y auspician la “inminencia” de la revolución. Porque si bien era cierto que la revolución podía llegar a ser en muchos países del mundo –y en perspectiva última llegar a ser una “revolución mundial”– sus condiciones eran “nacionales”.

Marx estaba convencido de la matriz histórico-teórica europea, específicamente *capitalístico-céntrica*, del nexo entre “modelo teórico” y revolución proletaria, revolución que debía extenderse desde Londres hasta Berlín, a Francia, a lo mejor hasta el norte de Italia –tal y como se indica en *El manifiesto comunista de 1848*–. Aunque también considera, de manera previsoramente, extensiones revolucionarias a sociedades preindustriales y Aricó dedi-

6 Los escritos más importantes de Aricó, incluyendo sus ensayos sobre Mariátegui, Marx y Gramsci han sido reeditados recientemente por Clacso, compilados e introducidos por Martín Cortés con el título *Dilemas del marxismo en América Latina* (Aricó, 2017).

ca mucha atención al estudio que Marx hace de las comunidades agrarias (como bien lo documenta en el Apéndice 4 de su libro), y ello aparece también en el Mariátegui de la “revolución socialista indoamericana”.

Al poner énfasis en la “asimetría” entre “modelo teórico” e “historia real”, Aricó analiza y comprende la contribución tan innovadora y pertinente de Mariátegui a la concepción de “*revolución socialista indoamericana*”. En cambio, para Engels, divulgador de Marx, la nueva teoría de la revolución era no sólo “capitalístico-céntrica”, sino también resultado de haber superado “la utopía” del socialismo a la francesa que junto a la filosofía clásica alemana se había vuelto “una ciencia” con el aporte de Marx. Como escribía en el célebre *pamphlet* editado en Londres en 1882: “nosotros los socialistas alemanes, estamos orgullosos de descender no sólo de Saint-Simón, de Fourier y de Owen, sino también de Kant, de Fichte y de Hegel”. Para aclarar, que Marx a todo ello le añade “dos descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la plusvalía” en virtud de lo cual el “socialismo se convierte en una ciencia” (Engels, 1882: pp. 8 y 74).

Al año siguiente moría Marx, y el “modelo” quedó divulgado y entrampado por décadas y décadas en la impotente falacia ideológica de la disyuntiva entre “socialismo utópico” y “socialismo científico”. Desde la perspectiva del historicismo crítico, en cambio, que revaloriza las formaciones político-económico-sociales extra-europeas, se debe poner el énfasis en las “asimetrías” entre “modelo teórico” e “historia real”. De tal suerte que Aricó analiza, como teoría indispensable, la incomprensión sustancial que había padecido la historia de nuestra América en las elaboraciones de Marx y Engels y, más tarde, en casi todo el pensamiento político de la Segunda Internacional, prueba del singular desencuentro entre los teóricos del socialismo europeo y el continente Iberoamericano.

Lo cierto es que gracias a la visita de Aricó a Perú, desde el exilio mexicano, en octubre de 1979 (a dictar su seminario sobre Marx en la Pontificia Universidad Católica y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos) inicia la colaboración con Carlos Franco que si bien tendrá como propósito el “retorno de Mariátegui” también profundiza su lectura de Marx. Con Franco avanza en la proyección del citado Coloquio Internacional en la Universidad de Sinaloa que se realizó en 1980, “Mariátegui y la revolución latinoamericana”.<sup>7</sup> Ese seminario tuvo resonancia también en Italia, donde el Amauta era conocido desde los años setenta por mérito de Ruggiero Romano, que en 1972 hizo traducir los *Siete ensayos* por la editorial Einaudi, y de Antonio Melis (1972) y Renato Sandri (1972) que escribieron sendos artículos en *Critica Marxista*, la revista del Partido Comunista Italiano.<sup>8</sup>

Recuerdo que conocí a Pancho Aricó gracias a Juan Carlos Portantiero que me lo presentó en mayo de 1970. El gobierno del presidente Salvador Allende me había invitado a participar en las actividades organizadas en ocasión del “Primer Primero de Mayo Socialista en Chile”. Antes de regresar a Roma pasé varios días en Buenos Aires y desde entonces nos unió una afectuosa amistad y una intensa colaboración cultural que duró hasta su prematura muerte en 1991. En mi tesis de laurea (dirigida por Ugo Spirito y Lucio Colletti, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de

7 Sobre cuya relevancia como elaboración “latinoamericana” de una teoría de la revolución “partiendo” del “marxismo de Mariátegui”, remito al artículo de Martín Cortes (2018) editado en el dossier “Culturas mestizas y hegemonía política: para una relectura nuestroamericana de los Siete Ensayos de José Carlos Mariátegui (1928-2018)” para la revista *Cuadernos Americanos*. Sobre la relevancia actual del mariateguismo, entendido como componente constitutivo del historicismo crítico, véase en ese mismo dossier el ensayo de Felipe Lagos (2018).

8 Deseo recordar que fue gracias al decidido apoyo de Sandri, entonces responsable del PCI para América Latina, y al director del Instituto Gramsci, Nicola Badaloni, que junto con José Aricó logramos realizar el Primer Seminario Internacional sobre Gramsci y América Latina en ocasión del Festival dell’ Unitá, en Ferrara, en septiembre de 1985, con el título general “Las transformaciones políticas de América Latina: presencia de Gramsci en la cultura latinoamericana”.

Roma, en 1965) había analizado en términos comparados, partiendo de la relación Hegel/Marx, las historias extraeuropeas en la teoría política de los clásicos del marxismo. De tal suerte que los temas referidos a Marx y a la historia Latinoamericana afrontados por Aricó permitieron iniciar, y luego incrementar nuestro diálogo cultural y político, y, por lo mismo, en Italia fui el primero en reseñar su libro *Marx y América Latina*.<sup>9</sup>

En mi interpretación de la cuestión en Marx, fuertemente influenciada entonces por Galvano Della Volpe (cuyo discípulo fue tutor de mi tesis) era decisivo el rechazo del *Diamat* es decir de la *dialéctica idealista* propia del materialismo dialéctico –que confundía la materialidad de lo histórico-social con la objetividad de las “ciencias naturales”– método al cual Marx, sostenía Della Volpe, sustituye el método de la “abstracción determinada”, siendo un método “lógico-histórico”, de/para los análisis concretos de formaciones sociales o modos de producción específicos; método que Della Volpe resumía en la fórmula del “*círculo dinámico concreto-abstracto-concreto*” que yo en esos años entendía que era de enorme utilidad para el estudio histórico-crítico de las específicas formaciones de lo que denominaba el “subdesarrollo” latinoamericano y sus precedentes formaciones desde los modos de producción pre-Ibéricos y coloniales.<sup>10</sup>

En los años siguientes avancé de manera más sistemática en los estudios de la historia económica euroamericana y de las teorías políticas de los siglos XVI y XVII respecto a la configuración de las sociedades americanas en el contradictorio/opuesto implante colonial y neocolonial después en las Américas.<sup>11</sup>

---

9 Ver Filippi, 1981a. Reseña que en una versión ampliada Ruggiero Romano y Giovanni Busino publicaron en la *Revue Européenne des Sciences Sociales* (Filippi, 1983a). Estos dos textos reunidos fueron traducidos y publicados en México a propuesta de Aricó. Ver Filippi, 1982.

10 Hay varias ediciones de las obras de Della Volpe, también en español. Como introducción a su singular pensamiento que podríamos decir neo-marxiano, recomiendo los textos de Nicolao Merker (1974) y Gabriele Giannantoni (1976).

11 Estudios cuyo primer resultado fueron los dos tomos que edité en 1981 *Teoría e storia del sottosviluppo latinoamericano*. El volumen primero dedicado a las

En 1983, en una ponencia en el congreso internacional en ocasión de los cien años de la muerte de Marx (organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nápoles Federico II), extendí el análisis comparado de Marx a la América anglosajona, profundizando la comparación entre las “asimetrías y las asincronías” en los diferentes “modelos” americanos de modo de producción coloniales y la peculiaridad de las complejas transformaciones políticas Hispanoamericanas de larga duración en los análisis que había hecho Mariátegui (Filippi, 1983b).<sup>12</sup>

Ampliando el estudio a las instituciones de la América del Norte, se abría una posibilidad ulterior de valorar, conjuntamente las limitaciones de Marx (y de Engels) y los aciertos de Mariátegui, en la comprensión histórico-política comparada de la Américas.

Así lo entendió Aricó, comentando mi ponencia napolitana, que editó en Buenos Aires, como capítulo final del volumen con otros de mis ensayos.

A esta finalidad –de la doble preocupación teórica y política que tiene Filippi para indagar las condiciones históricas y las modalidades propias en que se constituyeron nuestras realidades– se debe el haber incluido uno de los ensayos más importantes de la recopilación,

---

“Questiones de teoría y de método”, y el segundo a “Economía e Instituciones. Los debates sobre las formaciones político-económico-sociales latinoamericanas”. Con el análisis de las teorías latinoamericanas, sobre la configuración histórica de las instituciones, de Celso Furtado, Gino Germani, Sergio Bagú, Armando Córdova, Aníbal Pinto, Pablo González Casanova, André Gunder Frank, Theotonio Dos Santos, Aníbal Quijano, Ernesto Laclau y Fernando Henrique Cardoso.

12 Ponencia que Leopoldo Zea publicó en Cuadernos Americanos como “Las Américas para Marx” (Filippi, 1988a). Junto con otros ensayos míos, compilados e introducidos por Aricó, ese ensayo de 1982, apareció en una antología editada por Alianza. Ver Filippi 1988b. Esos dos textos fueron unificados y ampliados en una versión posterior que constituye el Capítulo V de *Dalle Indias all'America latina. Saggi sulle concezioni politiche delle istituzioni euroamericane* (Filippi, 1999b).

dedicado a rastrear la visión sobre “las Américas” que de manera explícita e implícita está presente en Marx.

[...]

Como sabemos –recordaba Aricó– el tema viene provocando desde inicio de los ‘80 una indagación crítica y polémica que aún está lejos de agotarse. Filippi interviene en el debate, ampliando de manera inteligente el análisis del corpus teórico marxiano, incorporando a esa otra América, la de los Estados Unidos, sin la cual la problemática quedaba de alguna manera trunca. Acaso sea éste el mayor de los méritos de un ensayo destinado a estimular nuevas hipótesis de trabajo. Porque al comparar o, mejor dicho, al contrastar Filippi las dos distintas realidades cuya futura evolución las mostrará cada vez más divergentes, el autor está en condiciones de iluminar aspectos que habían quedado oscuros en el debate, utilizando a tal efecto el procedimiento de contrastar con agudeza las visiones sobre el Nuevo Mundo de Marx y de Tocqueville. La doble y divergente evolución histórica de las Américas –concluye Aricó– por cuyas razones seguiremos interrogándonos por largo tiempo, constituye una rotunda demostración de hasta qué punto la duda de Marx sobre las posibilidades del socialismo –de “su” proyecto de socialismo “europeo”, bien dice Filippi– fuera posible, mientras siguiera en ascenso el movimiento de la sociedad burguesa, esa duda resultaba estar paradójicamente fundada. Y, con ella, el problema del sentido y de la posibilidad de la transformación socialista quedaba abierto (Aricó, 1988: VII).<sup>13</sup>

Posibilidad de la “transformación socialista” que desde el Sur Global aparece cada vez más compleja, en la medida en la cual entre ese Marx estudiado en ocasión del primer centenario en 1983 y este del bicentenario de su muerte, el modelo clásico de capitalismo industrial y las

---

<sup>13</sup> Este Prólogo, así como otros textos acá citados de Aricó, lo ha vuelto a publicar Martín Cortés. Ver Aricó, 2017: 290-302.

teorías revolucionarias desarrolladas por la I y la II Internacional ha entrado en una crisis de proyecciones desconocidas. Con lo cual se renueva la paradoja que comentábamos hace décadas con Aricó, acerca del inevitable “retraso” que iba a tener la “revolución en Occidente” si es que no se cumplía el ciclo capitalista del mercado mundial en la China y en la India de los tiempos de Marx.

Debemos por tanto trabajar para *historizar* nuestras concepciones filosóficas y políticas, verificando el “valor histórico”, como diría Gramsci, de tales teorías para lo cual es también necesario deconstruir las ideologías que ocultan o, que las han vuelto, en el siglo pasado, “históricamente impotentes”. Hay que repensar en esta perspectiva del historicismo crítico el conjunto de las filosofías políticas y/o de la historia, afrontando la “verificabilidad”, las aplicaciones que han tenido en las prácticas políticas “nacionales” e “internacionales”.

Como nos advertía Gramsci en “¿Cuándo se puede decir que una filosofía tiene una relevancia histórica?”, parágrafo 45 del *Cuaderno Séptimo* (1930-1931),

Puede decirse que el valor histórico de una filosofía es “calculable” a partir de la eficacia “práctica” que ha logrado [...] Si es verdad que toda filosofía es expresión de una sociedad, debería reaccionar sobre esa sociedad, determinando en ella ciertos efectos, positivos o negativos, la medida en la cual precisamente reacciona es la misma de su alcance histórico, de no ser sólo una “elucubración” individual, sino un “hecho histórico” (1975: v. 2, 893-894).

En esta perspectiva la obra misma de Marx debe ser “historizada” partiendo de un reordenamiento general de su obra, más allá de la perniciosa disociación entre el “Joven” y el “Viejo” Marx. Como lo hiciera con valentía intelectual contracorriente Gramsci, al poner al centro de sus

estudios marxianos en la cárcel a las *Tesis sobre Feuerbach* (que traduce entre finales de 1930 y comienzos de 1931), así como la “Introducción” a la *contribución a la crítica de la economía política* y sobre *La sagrada familia*.<sup>14</sup>

El intento aquí expuesto de elaboración de un historicismo pensando desde esta América toma en consideración de manera metodológicamente prioritaria a la “recuperación” gramsciana de Marx, que nos permite bajarlo de las apologías (o las detracciones) de los “panteones políticos” o del limbo académico en el cual viene reducido su pensamiento en cuanto una simple “elucubración” individual de su indiscutible genialidad.

Por supuesto que de Gramsci he tomado en muy atenta consideración todos los textos que se refieren al intenso diálogo crítico con Croce, textos, como sabemos, reunidos en la vieja edición de Einaudi titulada *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*.<sup>15</sup>

Finalmente, entiendo que el historicismo crítico nos puede ayudar en la realización de una nueva, *aggiornata*, comparación entre las fuentes historiográficas y las teorías políticas que se han elaborado entre Italia, Europa y esta América. Asumiendo así, de otra manera, la doble enseñanza crítica de Gramsci y de Mariátegui acerca de los límites políticos del mal llamado *socialismo científico*, como del infundado voluntarismo del *socialismo utópico*.

---

14 Para conocer las distintas lecturas que Gramsci tuvo de Marx, especialmente en los años de los *Cuadernos*, remito al esclarecedor ensayo de Francesca Izzo, “I Marx di Gramsci” (2004: 23-74). Sobre la conexión entre el historicismo crítico nuestroamericano y su posible fundamentación teórica e historiográfica en la “*filosofía de la praxis*” remito al capítulo homónimo del ensayo de Fabio Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni di carcere di Antonio Gramsci* (2010: 50-110).

15 También he tomado en cuenta desde la visión crítica de Gramsci los textos de Croce posteriores a su muerte en 1937, relevantes para entender, “historicizar” el pensamiento de Croce después de la caída del fascismo y las innovaciones de su historicismo idealista como es el caso de *La storia come pensiero e come azione* (Croce, 1943) o la ponencia enviada al Primer congreso nacional de filosofía argentino (de 1949) titulado “La filosofía como historicismo” (Croce, 2014).

Entendiendo, en cambio, que la emancipación/revolución de la libertad/igualdad debe concebirse como un proceso histórico puesto en acción, superando ambas tradiciones decimonónicas de la cultura europea, la de la Ilustración y la del Positivismo. Porque a esta altura del siglo, hemos podido verificar de qué manera y hasta cual dramático punto las “historias reales” —europeas y americanas— nos han demostrado que el “socialismo” no ha sido ni utópico, ni científico, sino que debe ser entendido gramscianamente, como lo ha bien visto y definido Giuseppe Vacca, como un proceso hegemónico, cultural y político *en curso*, como “*idea-fuerza* justificable históricamente, realizable en dimensión temporal de larga duración, pero no infinita” (2017: 227-228).

## Referencias bibliográficas

- Alva Ixtilxóchitl, F. (1985). *Obras históricas* (2 vols.). México: UNAM – Instituto de investigaciones históricas.
- Aricó, J. (1988). Prólogo. En A. Filippi, *Instituciones e ideologías en la Independencia Hispanoamericana*. Buenos Aires: Alianza.
- Aricó, J. (2017). *Dilemas del marxismo en América Latina* (M. Cortés, ed.). Buenos Aires: Clacso.
- Cortés, M. (2018). José Aricó y el coloquio mariateguiano (1980) de la Universidad Autónoma de Sinaloa. *Cuadernos Americanos*, 3(165), 65-82.
- Croce, B. (1943). *La storia come pensiero e come azione*. Bari: Laterza.
- Croce, B. (2014). La filosofía como historicismo. En A. Jaramillo, *Nuestra América. Pensamiento y acción*. Lanús: Universidad Nacional de Lanús.
- Engels, F. (1946 [1882]). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Filippi, A. (1959a). Meditación sobre la historia. Notas sobre una vida americana. *Símbolo*, (5-6), 5-7.
- Filippi, A. (1959b). Meditación sobre la historia. Notas sobre una vida americana. *Símbolo*, (7-8), 6-9.

- Filippi, A. (1981a). José Aricó, Marx y América Latina. *Problemi del Socialismo*, (23).
- Filippi, A. (1981b). *Teoria e storia del sottosviluppo latinoamericano* (2 vols). Nápoles: Pubblicaciones della Facoltà di Giurisprudenza, Università degli Studi di Camerino.
- Filippi, A. (1982). La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana. *Historias*, (2).
- Filippi, A. (1983a). Le rapport Hegel-Marx et les interprétations de l'histoire latinoaméricaine. *Revue Européenne des Sciences Sociales*, (65).
- Filippi, A. (1988a). Las Américas para Marx. *Cuadernos americanos*, (10), 24-54.
- Filippi, A. (1988b). *Instituciones e ideologías en la Independencia Hispanoamericana* (Prólogo J. Aricó). Buenos Aires: Alianza.
- Filippi, A. (1999a). America, perché "latina"? Insidie ideologiche e storiografiche di un concetto eurocentrico. *Letterature d'America*, 12(47-48).
- Filippi, A. (1999b). *Dalle Indias all'America latina. Saggi sulle concezioni politiche delle istituzioni euroamericane*. Camerino: Università degli Studi di Camerino.
- Filippi, A. (2004). Leopoldo Zea y los laberintos de Occidente. *Cuadernos americanos*, México septiembre-octubre, 5(107), 89-98.
- Filippi, A. (2006). Norberto Bobbio y Leopoldo Zea: dos filosofías militantes. *Cuadernos Americanos*, 1(115), 119-137.
- Filippi, A. (2010). Bicentenarios: integración plurinacional y crítica del etnocentrismo criollo nacionalista. *Cuadernos americanos*, 2(132), 67-92.
- Filippi, A. (2012). Leopoldo Zea e i labirinti dell'Occidente. *Pagine Inattuali*, (1).
- Filippi, A. (2013). Historia e historiografía del léxico jurídico-político y filosófico en la América Hispana. En C. Masi Doria y C. Coascione (Eds.), *Tra Italia e Argentina. Tradizione romanística e cultura dei giuristi*. Nápoles: Satura.
- Filippi, A. (2015). *Constituciones, dictaduras y democracias. Los derechos y su configuración política* (Prólogo de Raúl Zaffaroni). Buenos Aires: Infojus.

- Filippi, A. (2017). *Todavía sobre Gramsci y América Latina. Medio siglo de debates sobre sociedad civil, hegemonía e instituciones jurídico-políticas. Estudios Sociales*, (54).
- Filippi, A. (2018). *Tradición histórica y hegemonía política: actualidad de Mariátegui en la perspectiva nuestroamericana. Cuadernos Americanos*, (167), en prensa.
- Frosini, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni di carcere di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci.
- Giannantoni, G. (1976). *Il marxismo di Galvano Della Volpe*. Roma: Editori Riuniti.
- Gramsci, A. (1975). *Cuaderno Séptimo (1930-1931)*. En V. Gerratara (Ed.), *Cuadernos de la cárcel* (v. 2). Turín: Einaudi.
- Gutiérrez, G. (2011). *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas.
- Izzo, F. (2004). *I Marx di Gramsci*. En *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci (23-74)*. Roma: Carocci.
- Lagos, F. (2018). *Etnias, hegemonías y capitalismo en el Sur global: Mariátegui y las luchas por los derechos indígenas. Cuadernos Americanos*, 3(165), 83-103.
- Las Casas, B. de (1962). *Tratado de Indias de monseñor [de] Chiapas y el doctor Sepúlveda* (Interpretación y descripción de los manuscritos por M. T. Bermejo de Capdevilla, transcripción de D. Monet de Sotillo y estudio preliminar de M. Jiménez Fernández). Colección Fuentes para la historia colonial de Venezuela. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Las Casas, B. de (1967). *Apologética historia sumaria. Cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras y condiciones naturales, policias, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias occidentales y meridionales cuyo imperio soberano pertenece a los reyes de Castilla* (Edmundo O'Gorman, Ed.). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Mariátegui, J. C. (25/11/1927). Heterodoxia de la tradición. *Revista Mundial*.
- Mariátegui, J. C. (2/12/1927). La tradición nacional. *Revista Mundial*.
- Mariátegui, J. C. (1994). Nacionalismo y vanguardia en la ideología política. En S. Mariátegui Chiappe (Ed.), *Mariátegui Total* (t. 1, 307-308). Lima: Amauta.
- Melis, A. (1972). J. C. Mariátegui primo marxista d'America. *Critica Marxista*, 10(6).
- Merker, N. (1974). *Galvano Della Volpe: Marxismo e storia delle idee*. Roma: Editori Riuniti.
- Montiel, E. (1995). Política de la nación: el proyecto del Inca Garcilaso y de Mariátegui en el Perú de hoy. *Cuadernos hispanoamericanos*, (537), 61-81.
- O'Gorman, E. (1985). Estudio introductorio. En F. de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas* (2 vols.). México: UNAM – Instituto de investigaciones históricas.
- O'Gorman, E. (1972). Prólogo. En F. de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcóyotl Acolmiztl (1402-1472)*. México: Gobierno del Estado de México.
- Rodríguez, S. (1975 [1828]). Sociedades americanas en 1828, cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros. En *Obras completas de Simón Rodríguez* (t. 1). Caracas: Universidad Simón Rodríguez.
- Sandri, R. (1972). Mariátegui, vianazionale e internacionalismo nel terzo mondo. *Critica Marxista*, 10(6).
- Suárez, S. G. (1995). *Los fiscales indianos: origen y evolución del Ministerio Público*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Vacca, G. (2017). *Modernità alternative. Il novecento di Antonio Gramsci*. Turín: Einaudi.
- Zea, L. (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortiz.
- Zea, L. (1998). Prefacio. En *Filosofar. A lo universal por lo profundo*. Bogotá: Universidad Central de Bogotá.



---

## ENTRE VIEJO Y NUEVO MUNDOS: NICOLÁS MAQUIAVELO Y PEDRO MÁRTIR DE ANGLERÍA

---

Eugenia Mattei

¿Puede haber un Maquiavelo en América? ¿Hay un flujo conceptual de cuño maquiaveliano que circule entre América y Europa?<sup>1</sup> Estas preguntas bastante abstractas e intuitivas, que animan y guían una investigación más amplia,<sup>2</sup> no pueden abordarse de un modo exhaustivo en el presente trabajo, pero ayudan a delimitar un horizonte de interro-

---

1 J. G. A. Pocock (1975) ha revalorizado la teoría política republicana maquiaveliana y su legado en el mundo atlántico norte. Más precisamente, ha acentuado el momento maquiaveliano vía James Harrington en la revolución americana de 1776.

2 En parte, estas preguntas de investigación surgieron y son discutidas en el marco de una materia optativa denominada “Teorías modernas de la resistencia entre América y Europa” que dicto junto a Diego Fernández Psychaux, en la carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos.

gación y de problematización del que buscaré dar cuenta, a saber: el advenimiento de la modernidad implica pensar en un “entre” el “nuevo mundo” y el “viejo continente”. De hecho, nos recuerda Rita Segato al restituir los ejes de la perspectiva de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano: “la emergencia de América como realidad material y como categoría no es periférica sino central, y en torno de ella gravita todo el sistema que allí se origina” (2015: 44-45). Desde esta perspectiva, América no configura un espacio excéntrico para la construcción de un centro, sino que su emergencia (re)configura y origina el propio sistema mundo moderno.

A partir de esta advertencia pretendemos volver a Maquiavelo y ponerlo en relación con Pedro Mártir de Anglería,<sup>3</sup> quien fue no solo un contemporáneo del florentino, sino también –lo que es fundamental para nuestro argumento– un cronista de las Indias. Si bien no hay una jerarquización epistemológica en el trabajo de Anglería especialmente en torno a la noción de propiedad, en el caso de las descripciones que el cronista realiza de los rituales religiosos en América, encontramos una incipiente operación analítica. Es más, a partir de las comparaciones de las descripciones de las prácticas religiosas en ambos autores, se logra visualizar el movimiento analítico que hace Anglería. Movimiento que servirá de insumo para las posteriores construcciones que se harán de América y de los indios a partir de 1550. Una fecha conocida porque los europeos emprenden en ese momento la voluntad de extirpar los ritos nativos (Federici, 2015: 352-354). Cada vez que haga referencia a las religiones, los indios serán descriptos por Anglería como una plebe engañada y manipulada y que, a fin de cuentas, necesita ser rescatada. Poner Maquiavelo y Anglería en relación, entonces, puede ayudar a iluminar alguna parte de este circuito y el flujo, complejo y heterogéneo, de los conceptos entre América y Europa. Para lograrlo, nos proponemos el

---

3 Como utilizamos la versión castellanizada del nombre Niccolò Machiavelli, tuvimos que optar por lo mismo en el caso de Pietro Martire d’Anghiera.

objetivo de rastrear las diversas figuraciones que puede tener la religión en estos dos autores, porque creemos que, a través de esto, podremos entrever algo de cómo se piensa el vínculo político.

Nuestro trabajo está organizado en tres partes. En la primera, nos limitaremos a una selección de capítulos de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo. En la segunda parte, nos enfocaremos en *Décadas del Nuevo mundo* de Anglería, más precisamente en su descripción sobre las prácticas religiosas en el nuevo mundo.<sup>4</sup> En la última parte, sistematizaremos lo desarrollado anteriormente en torno a un contrapunto entre Maquiavelo y Anglería.

### Maquiavelo, la cartografía y la religión

Como acierta Sandro Landi (2017) en su reciente libro, Maquiavelo no ha hecho ninguna referencia explícita al conocimiento del nuevo mundo; con una sola e importante excepción en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*:<sup>5</sup>

Aunque por la naturaleza envidiosa de los hombres la tarea de buscar nuevos modos y órdenes nuevos [*modi e ordini nuovi*] haya sido siempre tan peligrosa como buscar aguas y tierras ignotas [*acqua e terre ignote*], porque todo está más dispuesto a denostar que a loar las acciones ajenas, sin embargo, llevado de ese deseo que siempre ha existido en mí de obrar sin ningún respeto [*senza alcuno rispetto*] en aquellos asuntos que me parecen beneficiosos para todos, me he

4 Retomo en gran parte las intuiciones de Sandro Landi expuestas en el Congreso “Ripensare a Machiavelli: libertà e conflitto”, organizado por Marco Geuna de la Università degli Studi di Milano el 7 y 8 de junio de 2017.

5 Para las citas castellanas, nos basamos en la traducción de Ana Martínez de Arancón, aunque hemos realizado modificaciones a todas en gran medida. Por ello, referenciamos directamente la edición crítica italiana que tiene el estudio introductorio de Gennaro Sasso y las notas críticas de Giorgio Inglese.

decidido a entrar por un camino que, como no ha sido aún recorrido por nadie [*non essendo suta ancora da alcuno trita*], me costará muchas fatigas y dificultades, pero también la recompensa de aquellos que consideran humanamente el fin a que se enderezan mis trabajos (Maquiavelo, 1515-8: proemio, 55).

Así, en el proemio, Maquiavelo parece realizar un paralelismo entre dos registros diferentes: el de la política (“*modi e ordini nuovi*”) y el de la geografía (“*acqua e terre ignote*”). Son dos campos disciplinares que, si bien parecen ser distintos, están ambos caracterizados en torno a la idea de lo nuevo. Hay una afinidad, entonces, entre el descubrimiento filosófico político y el descubrimiento geográfico.

Si bien Leo Strauss (1978) ha escrito que Maquiavelo parece ser el nuevo Cristóbal Colón de la filosofía política, Oreste Tommasini ha indicado mucho tiempo antes que la frase “buscar aguas y tierras ignotas” alude a los escritos de Amerigo Vespucci (Tommasini, 1883-1991: 477). Como documenta Landi, es necesario preguntarse si Maquiavelo tenía algún tipo de conocimiento sobre los viajes emprendidos a América o si existía en su biblioteca algún libro sobre las crónicas. En efecto, para sorpresa de muchos estudiosos, en el archivo de la familia Maquiavelo de la Biblioteca Central de Florencia, se encuentra un documento de Simone Verde, un mercader florentino que acompañó a Cristóbal Colón a América y que testimonia sobre los viajes. Para Landi, este texto puede haber sido potencialmente leído por Maquiavelo y, sobre todo, puede ser una pista para repensar las metáforas utilizadas por Maquiavelo en el proemio.

Si en el paralelismo que realiza Maquiavelo entre nuevos órdenes/nuevas aguas y filosofía política/geografía se puede visibilizar algún tipo influencia de lo que estaba sucediendo en América, en el tratamiento que encontramos sobre la religión en los *Discursos* (I,11 y I,12) podemos hallar otro tipo de “entre”. Para decirlo en otras palabras, el análisis que Maquiavelo

hace de la religión en el primer libro de los *Discursos* resultará de insumo para adentrarnos posteriormente en la descripción que Anglería hace de las prácticas religiosas de los Taino de la isla Hispaniola.

Como veremos a continuación, en los dos capítulos de los *Discursos* se va dibujando con mayor insistencia uno de los modos en los cuales el pueblo puede ser engañado por determinados líderes para poder garantizar un orden. En el marco de este tratamiento, Maquiavelo refiere con insistencia a los liderazgos de Numa Pompilio y Rómulo. En esta oportunidad, nos enfocaremos en la figura de Numa para entrever cómo se piensa el vínculo político.

La primera mención de Numa Pompilio hace referencia a que fue el sucesor de Rómulo por haber introducido la religión en Roma:

Numa encontró un pueblo ferocísimo [*ferocissimo*] y quiso reducirlo a la obediencia con las artes de la paz, recurriendo a la religión como algo totalmente necesario al mantenimiento de una vida civil y la instituyó de modo que, durante muchos siglos, en ninguna parte había tanto temor de Dios [*timore di Dio*] como en esa república, facilitando así cualquier empresa que el Senado o los grandes hombres romanos planearon llevar a cabo (Maquiavelo, 1515-8: I.11, 91-92).

La religión creada por Numa no es el fundamento de una verdad sino, más bien, el instrumento para volver obediente a un pueblo “ferocísimo”.<sup>6</sup> Es decir, con la presencia de la religión, Numa introduce un cambio en el espíritu del pueblo: de feroz deviene dócil a través de la utilización del temor a Dios. La segunda referencia de Numa es la siguiente:

<sup>6</sup> El debate en torno a la religión, la fundación y de legitimidad excede el marco de esta presentación. Para un estudio más acabado sobre el mismo, dirigirse principalmente a la siguiente literatura: Rëndina, 1998; Beiner 2011; Colish, 1999; Vatter, 2000; Volco, 2014.

Y vemos que a Rómulo, para organizar el senado e instituir otros órdenes civiles y militares, no le hizo falta recurrir a la autoridad de Dios [*non gli fu necessario della' autorità di Dio*], pero Numa sí la necesitó, cuando simulaba tener un trato con una ninfa [*il quale simulò di avere domestichezza con una Ninfa*], y ella le aconsejaba qué debía aconsejarle él al pueblo [*ch'igli avesse a consigliare al popolo*]. Y todo ello nacía porque quería instalar órdenes nuevos [*ordini nuovi*] y desconocidos en la ciudad, y tenía dudas de que solamente su autoridad bastara (Maquiavelo, 1515-8: I.11, 92-93).

Numa, en algún sentido, se asemeja a la figura mosaica. El Moisés de Maquiavelo se presentaba como el representante privilegiado de Dios que mediaba, con su halo de misterio, entre Dios y el pueblo. Numa tiene una especie de rol mediador a través de la religión, pero, a diferencia del líder hebreo, utiliza la religión para compensar las dudas que el pueblo puede tener en su autoridad. El uso de la religión por parte de un líder genera un temor necesario para el sustento y la continuidad de su autoridad. Maquiavelo, al argumentar que Numa necesitaba de la religión para sostener su autoridad, deja traslucir que no poseía las razones suficientes para que le obedecieran. Pero también Maquiavelo apunta que Numa engañó al pueblo al decir que “simuló” hablar con una ninfa. El pueblo romano de feroz devino no solo dócil sino también engañado.

En el siguiente capítulo, el I.12, realiza un tratamiento de la religión gentil. El capítulo comienza con una advertencia:

2. Los príncipes o las repúblicas que quieran mantenerse incorruptos deben sobre todo mantener incorruptas las ceremonias de su religión, y tener a estas siempre en gran veneración, pues no hay mayor indicio de la ruina de una provincia que ver que en ella se desprecia el culto divino. 3. Esto es fácil de entender si nos fijamos en las bases

sobre las que se asienta la religión en que ha sido criado el hombre, porque todas las religiones tienen su fundamento en algún aspecto principal. 4. La vida de la religión gentil se asentaba en las respuestas de los oráculos y en la secta de los adivinos: todas las otras ceremonias, sacrificios y ritos dependían de esto, pues ellos creían instintivamente que un dios que pudiera predecir el bien y el mal futuros los podría, del mismo modo, conceder. 5. De aquí nacían los templos, los sacrificios, las súplicas y cualquier otra ceremonia de veneración; por eso el oráculo de Delfos, el templo de Júpiter Amón y otros célebres oráculos llenaban el mundo de admiración y devoción. 6. Y, cuando éstos comenzaron después a hablar a gusto de los poderosos [*potente*], y esta falsedad fue descubierta por los pueblos [*e che questa falsità si fu scoperta ne' popoli*], los hombres empezaron a volverse incrédulos y capaces de perturbar todo orden bueno [*increduli ed atti a perturbare ogni ordine buono*] (Maquiavelo, 1515-8: I.12, 94-95).

De este párrafo se destacan dos elementos. Primero, hay una conexión entre la decadencia de un orden y el desprecio al culto. En el caso de la religión gentil, cuando sus oráculos comenzaron a hablar “a gusto de los poderosos” se perturbó “todo orden bueno”. La religión parece ser vista, en ese momento, como un instrumento de los grandes para dominar al pueblo. Segundo, prevalece la presencia de un pueblo dócil que admira esos dispositivos que hacen que obedezca. Estos dos puntos son solidarios con lo destacado en el capítulo anterior del libro: el pueblo de ferroz deviene dócil y engañado (caso Numa). Pero Maquiavelo realiza una pausa cuando dice “[...] una falsedad fue descubierta por los pueblos”. Es decir que ese mismo pueblo que es engañado también tiene la capacidad de descubrir ese engaño.<sup>7</sup> Esa eficacia para descubrir el engaño terminó por perturbar “todo orden bueno”.

7 Seguidamente, Maquiavelo declara el carácter falso de los milagros cuando dice: “Los que estén a la cabeza de una república o un reino deben, pues, mantener las bases de su religión, y hecho esto, les será fácil mantener al país religioso, y por tanto, bueno y unido. Y deben favorecer y acrecentar

En relación con todo este desarrollo, podemos atrevernos a decir que existen dos usos del engaño: por un lado, aquel que no perturba el orden bueno y no es usado contra el deseo de no ser oprimido del pueblo y, por otro lado, un mal uso del engaño, es decir, un engaño contra el pueblo y a favor de los intereses de dominación de los poderosos, es decir, de los grandes. La escenificación de los engaños a través de la religión ilumina algún aspecto sobre el modo de entender los vínculos políticos desde la mirada maquiaveliana. La persuasión, más que la fuerza, es un hilo conductor necesario para construir un vínculo político saludable entre los muchos y los pocos. Esa persuasión, ligada a las imágenes, se edifica en un sentido bilateral: los pocos pueden engañar, pero el pueblo puede descubrir los engaños perpetrados, sobre todo, si se hace visible que ese engaño es para potenciar los intereses de algunos pocos. Es más, si nos dirigimos a I.14 de los *Discursos*, en el cual Maquiavelo narra la interpretación que hizo Papirio de unos augures llamados *pullari* para afrontar la guerra contra los sammitas, veremos cómo se activa nuevamente la relación entre religión/política. Los *pullari* eran unos augures que adivinaban, según el modo de comer que tenían los pollos, qué iba a suceder en el combate. El cónsul Paripio ocultó los verdaderos presagios negativos de los *pullari* para no desalentar a su tropa. Es decir, él pudo interpretar las señales al ser una prerrogativa de los pocos, pero necesitó la complicidad de sus soldados. Por más que la tropa no descubrió cómo efectivamente comían los pollos, eso no implicó que el cónsul no otorgue ninguna explicación (cfr. Najemy: 1999). Todo lo contrario: tuvo que persuadir con artilugios argumentales cuál era el designio y alentar el honor de sus soldados. Tuvo que reactivar

---

todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aunque las juzguen falsas, y precisamente pondrán más cuidado en hacerlo cuanto más prudentes y versados en la ciencias de la naturaleza sean. Pues este ha sido el proceder de los sabios, y de aquí nació la autoridad de los milagros que se celebran en las religiones, aunque sean falsos, pues los prudentes los magnifican, vengan de dónde vengán, y con su autoridad los hacen dignos de crédito para cualquiera" (Maquiavelo, 1515-8: 72).

una premisa maquiaveliana: “quien engaña encontrará siempre quien se deje engañar [ingannare]” (Maquiavelo, 1513-14: XVIII, 93).

### **Mártir de Anglería, los zemes y los oráculos**

De Maquiavelo se conoce, además de sus obras, sus fechas de nacimiento y muerte, el testamento e infinidad de cartas íntimas. De Mártir de Anglería se sabe muy poco. Se estima que Pedro Mártir pudo haber nacido entre 1455 a 1459. La muerte siempre es algo más cierto: fallece un año antes que Maquiavelo, en 1526, en la ciudad andaluza de Granada. Lo poco que se conoce de Anglería es el lugar de nacimiento, Anoa (Italia), y que, alrededor de 1477, se trasladó a Roma para perfeccionar sus estudios clásicos bajo el amparo del cardenal Ascanio Sforza en una ciudad donde el humanismo ya se encontraba maduro (cfr. Salas, 1986). En 1487 se dirigió a España para luchar contra los moros y, en 1488, la reina Isabel le otorgó una renta y lo agregó a su corte. En 1492, se inició en el sacerdocio en Granada y a partir de esas fechas se dedicó a la escritura de las crónicas de Indias gracias a las peripecias que mantuvo entre las cortes papales y las amistades con eruditos y poderosos hombres de los mundos eclesiástico y político.

Las *Décadas del Nuevo mundo* de Anglería son las primeras manifestaciones de la historia general de las Indias. Su título, al igual que los *Discursos*, parece tener los ecos de la obra de Tito Livio. Las *Décadas* fueron publicadas completas por primera vez en 1530 y resultaron la primera historia de las Indias desde la conquista de América hasta el año 1525. Los libros que las componen fueron ordenados según el momento de la escritura. El libro I, al cual haremos referencia en este trabajo, dedicado a la primera década se imprimió en Sevilla en 1511 y las distintas transcripciones están en la Biblioteca Central de Florencia. La presentación de la crónica implica una escritura inmediata de los sucesos, la transcripción de lo visto y de lo oído y la narración en la primera persona del

singular o plural. A diferencia de Bartolomé de la Casas, Anglería jamás estuvo en América. Eso no le impidió el deseo de divulgar las noticias que le llegaban por su participación en las cortes papales y principescas. Es decir, construye su relato a través de intercambios epistolares y, como mencionamos más arriba, de conversaciones –especialmente a partir de los testimonios de Ramón Pane, un monje que viajó a Hispaniola– con importantes hombres de la política y del mundo eclesiástico. A todo esto, es válido formularnos la siguiente pregunta: ¿Por qué vale la pena realizar un ejercicio teórico-político con los textos de Anglería? Por dos motivos: por un lado, nos brinda un mapa analítico para ver la circulación de conceptos e imaginarios entre América y Europa; por otro lado, en las prácticas religiosas descriptas se visualiza, al igual que en la obra de Maquiavelo, un modo de comprender el vínculo político.

En el primer aspecto a considerar, se observa el modo por el cual, en las narraciones de este cronista de las Indias, se comienza a delinear un nuevo mundo antes ignorado. Sus narraciones son dinámicas, pues procura mantener el mismo ritmo que llevan los acontecimientos geográficos. En algún punto, sus crónicas parecen realizadas por un antropólogo: describe los conflictos entre los indios (especialmente entre los indios y los caníbales) y las relaciones pasionales entre los indios y sus conquistadores. Por ejemplo, da cuenta de las diversas alianzas entre algunos indios con sus propios conquistadores atravesadas por una comunión pasional: no solo el odio habita entre ambos sectores, también están el amor y la esperanza. Asimismo, en las primeras crónicas, Anglería narra los momentos de resistencias en los cuales los indios se escapan y desabastecen los sitios que los conquistadores buscaban para hacer un asentamiento. A medida que se avanza en la lectura, descubrimos cómo se delinea una resistencia diversa: el conflicto entre los líderes indígenas y los líderes de los conquistadores es más explícito y se ejerce la violencia de un modo menos mediatizado.

En términos generales, en esta obra habitan discursos diversos y, en cierto punto, a veces contradictorios. Como hemos mencionado al comienzo, en el discurso del cronista no se está realizando la operación ideológica en lo epistemológico sobre la conquista de América que sí se hará en los años posteriores. Por ejemplo, Anglería no marca una diferencia étnica entre los conquistados y los conquistadores; es más, si hay una diferencia en el color de la piel entre conquistados y conquistadores, esta encuentra su explicación en la exposición al sol y no en un motivo étnico. Asimismo, en su discurso se describe la sorpresa de los europeos –“los nuestros” los llama el cronista del nuevo mundo– al encontrarse con la disponibilidad infinita de la riqueza sin necesidad de la mediación del trabajo individual ni de la obligatoriedad del tributo. De esta manera, se visualiza otro modo de vincularse de la comunidad con la propiedad. Intercambio conflictivo que, claro está, resultará muy relevante en América y Europa.

Por más que no se realiza esta operación epistemológica a lo largo del discurso, encontramos, como mencionamos al comienzo, un movimiento analítico diverso en torno a la descripción de los rituales de los indios. Por ello, este es el segundo aspecto a considerar; el relativo a las prácticas religiosas. El modo en que Anglería conceptualiza e interpreta los rituales religiosos de los Taino de la isla Hispaniola (libro IX de la Década I) permite dilucidar qué tipo vínculo político está en juego y, de algún modo, realizar un contrapunto con Maquiavelo. El cronista dedica varios capítulos al tema de las religiones y las supersticiones que habitan en el Nuevo Mundo:

Vivieron mucho tiempo los nuestros en la Española antes de que supieran que los indígenas adorasen algo más que las lumbreras del cielo o profesan religión alguna, pues arriba hemos hecho mención varias veces de que no adoraban más que las lumbreras visibles del cielo. Pero cuando ya la mayor parte de nuestros trabaron un trato

más familiar, mezclándose las lenguas de unos y otros, averiguaron que ellos observaran varias ceremonias y ritos [...] Que se les aparecen de noche fantasmas a los isleños y les inducen a errores fatuos, se conocen claramente por los simulacros que en público veneran. Pues forman imágenes sedentes de algodón tejido y tupido por dentro, las cuales se asemejan a los espectros cual nuestros pintores los pintan en las paredes. A estos simulacros los indígenas los llaman *zemes* de los cuales los más pequeños representan a los diablos chicos, cuando van a pelear con los enemigos se los atan en la frente (Mártir de Anglería, 1511: IX.4, 95-96).

Los *zemes* eran como los oráculos romanos que analizamos en el apartado dedicado a Maquiavelo; de su lectura podía conducir a una serie de augurios (*boitios*). Hasta el momento, esta narración parece ser una descripción sin una operación ideológica sobre el sentido de los rituales y las religiones que tenían para los indígenas. Pero más adelante, el cronista parece realizar otra operación analítica. Al respecto, resaltamos las siguientes referencias:

Estas y otras muchas cosas semejantes, con tranquilo y sereno rostro, persuaden los más sabios desde sus tribunas y balconillos a la turba siempre maravillada y se lo cuentan como cosas sagradas (Mártir de Anglería: 1511 IX. 5, 98).

En estas supersticiones los imbuyen sus augures a quien llaman *boicios*, los cuales son también médicos, que cometen mil fraudes con la pobre plebe ignorante. Estos agoreros hacen creer a la plebe pues gozan de gran autoridad entre ellas, que los *zemes* les hablan a ellos y les predicen lo futuro (Mártir de Anglería 1511: IX. 6, 100).

Y así, cuando los caciques consultan a lo *zemes* del resultado de la guerra, de los comestibles, de la salud, se entran en la casa dedicada al *zeme*, y allí, absorbiendo por las narices la *cohobba*, que así llaman

a la hierba que embriaga, con la cual también los boicios se ponen furiosos al punto, de seguida dicen que comienzan a ver que la casa se mueve, poniéndose los de arriba y que los hombres andan al revés; tanta es la eficacia de aquel polvo majado de la *cohobba*, que al que lo toma luego le quita todo sentido (Mártir de Anglería 1511: IX.7, 101).

Al decir que “Esos agoreros hacen creer a la plebe, pues gozan de gran autoridad entre ellas”, Anglería da cuenta de un determinado sentido que tienen las religiones; en definitiva, son instrumentos de aquellos hombres que gobiernan para lograr algún tipo de legitimidad en su dominación. De esto se origina una deriva en el modo de entender el vínculo político: este termina siendo comprendido como una relación direccional. Un líder que observa y manipula a una masa y que espera que con ello se le dé forma. Así, parece haber una clara división entre quienes tienen el conocimiento (líderes) y quienes son los meros espectadores de la magia (plebe). Los augurios son simples simulacros que, en definitiva, manifiestan un fraude, un engaño hacia una masa estúpida y manipulable que merece ser rescatada. De esta manera, Anglería resulta ser un escritor más maquiavélico que maquiaveliano.

### Un contrapunto posible

Resta ahora restituir de modo más evidente el contrapunto entre Maquiavelo y Anglería en torno a la religión que sugerimos al comienzo porque, a partir de este ejercicio, podremos visibilizar dos modos distintos de entender los vínculos políticos. Contrapunto es un concepto útil para este caso pues, como advierte Ricardo Laleff Ilieff en su libro *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt* “un contrapunto no puede ser entendido como una mera sumatoria de intervenciones, pues el resultado global es lo peculiar”. En este sentido, este ejercicio da cuenta tanto de las diferencias como de una relación común subyacente.

Anglería, reiteremos, mostró cómo las prácticas religiosas están dadas desde una lógica unilateral. Es decir, los líderes buscan dominar a la plebe ignorante con el uso de imágenes creadas y manipuladas sin analizar o atender que la construcción de esas imágenes implica una actividad colectiva. Esto tiene implícito, a su vez, una manera de entender el lazo entre los dos actores: los líderes resultan ser los verdaderos portadores de una inteligencia que puede dilucidar una realidad. Anglería, en este sentido, no atiende a la estructura de la creencia que sustenta tanto una práctica religiosa como política.

Con Maquiavelo, como ya mencionamos, ocurre una operación diferente. Que Maquiavelo leyó a Tito Livio es algo evidente. Las referencias a las religiones de los romanos son tributarias de esas lecturas sobre la historia de la república romana. Sin embargo, Maquiavelo realiza una operación que va más allá de la descripción de los rituales religiosos que hace el historiador: muestra cómo se construyen los lazos políticos en un sentido diverso y novedoso. Cuando Numa utilizaba la religión para volver dócil al pueblo, para domesticarlo, vislumbraba respecto de cómo la persuasión se valía del uso de imágenes para entablar un lazo. La referencia a la religión gentil es otro caso paradigmático. Ahí, como quisimos mostrar, se encuentra la capacidad que tiene el pueblo de develar un engaño: el vínculo religioso, como el político, es bilateral. El acto de creer implica la bidireccionalidad del vínculo (cfr. Landi, 2017: 269).

En este sentido, la relación Maquiavelo-Anglería puede resultar útil para indagar tres elementos del “entre” que mencionamos al comienzo. Primero, Maquiavelo ayuda advertir la importancia que tiene lo imaginario en la construcción de los vínculos políticos. Esa relación se asienta en la persuasión y en la convicción que el acto de creer implica siempre, a fin de cuentas, una elección. Segundo, cómo el análisis que realiza Anglería sobre las religiones permite anticipar un giro epistemológico en la manera de comprender América y en la cual se privilegiará una sola dirección en la relación entre los indios y los conquistadores. Y, por último,

cómo las prácticas religiosas en América –que operaron como formas de resistencias frente al dominio colonial– muestran un modo de comprender y practicar el vínculo político más próximo al nuevo mundo en el que se aventuran las indagaciones de Maquiavelo, que al viejo desde el que escribe Anglería.

## Referencias bibliográficas

- Beiner, R. (2011). *Civil religion. A dialogue in the history of political philosophy*. Cambridge: Cambridge University.
- Colish, M. (1999). Religion and Machiavelli's Savonarolan Moment. *Journal of the History of Ideas*, 60(4), 597-616. doi: 10.1353/jhi.1999.0034.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Laleff Ilieff, R. *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt* (mimeo).
- Landi, S. (2017). *Lo sguardo di Machiavelli*. Bologna: Il mulino.
- Machiavelli, N. (2013). *Il Principe* (ed. G. Inglese, con un ensayo de Federico Chabod). Turín: Einaudi.
- Machiavelli, N. (2011 [1515-8]). *Discorsi sopra prima deca di Tito Livio* (G. Inglese, Ed.). Milán: Bur.
- Maquiavelo, N. (2012 [1513-4]). *El príncipe* (I. Costa, trad.). Buenos Aires: Colihue.
- Maquiavelo, N. (2000 [1515-8]). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (A. Martínez Arancon, trad.). Madrid: Alianza.
- Mártir de Anglería, P. (2012 [1511]). *Décadas del nuevo mundo*. Madrid: Maxtor.

- Najemy, J. M. (1999). Papirius and the Chickens, or Machiavelli on the Necessity of Interpreting Religion. *Journal of the History of Ideas*, 60(4), 659-681.
- Pocock, J. G. A. (2016). *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Rèndina, E. C. (1998). *Chiesa e religione in Machiavelli*. Pisa: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- Salas, A. M. (1986). *Tres cronistas de Indias; Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo, Fray Bartolomé de las Casas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Segato, R. L. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Strauss, L. (1978). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tommasini, O. (1883-1911). *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col machiavellismo. Storia ed esame critico*. Roma: Loescher.
- Vatter, M. (2000). *Between form and event*. Springer, Netherlands: Kluwer Academics.
- Volco, A. (2014). Moisés en la fundación maquiaveliana. *Ágora Filosófica*, 14(1), 55-89.

# IV.

## MAQUIAVELO Y BOLÍVAR. LA REPÚBLICA SEGÚN “EL PEQUEÑO GÉNERO HUMANO”

Diego A. Fernández Psychaux\*

En 1805 y con apenas 22 años de edad, Simón Bolívar junto con su maestro, Simón Rodríguez, cruzan los Alpes viajando desde Francia hacia Italia. Visitan Venecia y Florencia (donde permanecen varias semanas), y, finalmente, llegan al Monte Sacro, en Roma. Durante aquella travesía Bolívar lee a Maquiavelo. La lectura produce desagrado en el joven discípulo,

\* El presente artículo ha sido escrito durante la estancia de investigación en la Università degli Studi di Urbino Carlo Bo entre noviembre 2017 y febrero 2018 financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina. Se publicó una versión más extensa y en italiano en la revista *Quaderni Materialisti*. Agradezco a Eugenia Mattei, Domenico Scalzo, Stefano Visentin e Gonzalo Feijó por su colaboración y apoyo en la elaboración del mismo. También quisiera expresar mi gratitud a Marco Geuna, Sandro Landi, Gianfranco Borrelli e Jose Luiz Ames por sus comentarios en el marco del seminario *Machiavelli: il popolo, le passioni, le istituzioni* celebrado durante el mes de enero en Urbino.

tanto él como Rodríguez hacen una referencia explícita de ello (Lynch, 2010: 26; Rumazo González, 2005: 75). ¿Es suficiente este brevísimo contacto entre Maquiavelo y Bolívar para justificar un encuentro teórico?

La respuesta sería negativa si el análisis se reduce a buscar y verificar la producción de una deuda teórica en la relación entre ambos pensadores. Claramente, dada la lectura circunstancial y ante la falta de referencias explícitas, dicha búsqueda resultaría infructuosa. Es decir, no sería posible encontrar una fuente maquiaveliana debido a que una lectura casual no permite una suerte de transferencia del pensamiento objetivado de uno hacia el otro.

Sin embargo, advierte Vittorio Morfino (2002), entre autores tan lejanos en el tiempo también cabe identificar el modo en el que siguen una misma estrategia teórica. Desde esta perspectiva la respuesta al interrogante anterior sería diversa. En efecto, el modo en el que Bolívar y Maquiavelo teorizan sobre el vínculo entre el conflicto y la producción de la libertad en la república permite identificar una serie de convergencias. Estas permiten leer a Bolívar dentro del horizonte conceptual propio de la tradición republicano-romana, pero también considerarlo, junto con Maquiavelo, como uno de los miembros más revolucionarios de dicha tradición, sobre todo, si se advierte que el pensamiento bolivariano se desarrolla en el contexto singular de las luchas de emancipación americanas.

Conviene aquí realizar una breve aclaración metodológica. Recuperar la tradición republicana y, al mismo tiempo, señalar la presencia de debates, recepciones o convergencias entre Europa y América no implica la traducción de un caso singular, el americano, en una realidad irreductible. Desde esa perspectiva, Bolívar en el Monte Sacro formula su célebre juramento por el cual consagra su vida a la liberación del pueblo americano. En esa ocasión afirma la singularidad americana, pero la inserta dentro de la historia de la humanidad de un modo similar a Maquiavelo cuando aborda el caso romano. Recordemos que en los *Discursos sobre la*

*primera década de Tito Livio*, el florentino sugiere que la *virtù* migra dentro de un mundo que juzga que siempre es del mismo modo, pero agrega: “solamente había esta diferencia, que antes la virtud se había alojado en Asiria, después en Media, después en Persia, hasta que llegó a Italia y a Roma” (1517-8: 2.proemio, 206).<sup>1</sup> Justamente, en Roma en 1805, Bolívar parece continuar la traza del viaje de la *virtù* afirmando:

La civilización que ha soplado del Oriente [i.e. Europa], ha mostrado aquí todas sus faces [sic], ha hecho ver todos sus elementos; mas en cuanto a resolver el gran problema del hombre en libertad, parece que el asunto ha sido desconocido y que el despejo de esa misteriosa incógnita no ha de verificarse sino en el Nuevo Mundo (1976: 3-4).

Según estas palabras del joven Bolívar, América no es un lugar vacante en el cual se deban verificar teórica e históricamente modelos “soplados” desde Europa. A pesar de ello, América y Europa comparten “el gran problema del hombre en libertad”. Indicar convergencias con el pensamiento de Maquiavelo demanda indagar en la singularidad americana. En efecto, sugiero advertir a Maquiavelo, hacer notar su presencia y su mirada particular sobre la política para comprender cuál es la operación que hace el Libertador dentro de la tradición republicana.

Por lo tanto, si Maquiavelo se propuso elaborar un discurso sobre la verdad efectiva de la cosa –la verdad de cada singularidad práctica, subraya Althusser (2004:54)–, en este capítulo sugiero notar que a Bolívar le anima el mismo propósito. No obstante, al hacerlo, destaca Alberto Filippi (2015: 144-164), no solo tiene que lidiar con la realidad de la división e invasión, sino también con la corrupción producida por la desigualdad

---

1 En las referencias a los *Discursos* se indica libro, capítulo y luego la página de la edición utilizada.

étnica que opera como fundamento de la conquista, de la colonia y de la segura derrota de cualquiera que las desafíe.<sup>2</sup> Por decirlo de otro modo, según Bolívar, ordenar el espacio colonial americano para una vida republicana implica revertir la falta absoluta de participación política de un pueblo multiétnico. De acuerdo con la poderosa imagen propuesta en su *Discurso de Angostura* de 1819, esto supone enfrentar el hecho de que durante trescientos años “no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud” (1976: 89).<sup>3</sup> Consecuentemente, sin igualdad de saber, de poder y de virtud por parte de todo el “pequeño género humano” americano descrito en la *Carta de Jamaica* de 1815 (1976: 53), el pasaje de la monarquía absoluta española a la república se conduciría a una monarquía disfrazada de república. Para comprender la particularidad de este análisis bolivariano es verdaderamente útil recuperar los ecos maquiavelianos de su pensamiento.

### Tres hipótesis de lectura

---

Sobre la relación teórica entre Maquiavelo y Bolívar, quisiera identificar tres hipótesis de lectura, no totalmente cerradas sobre sí mismas y, ni siquiera, exentas de solapamientos, pero que, sin embargo, sirven para orientarnos en la literatura sobre el tema.

Primera hipótesis: Maquiavelo no está en absoluto presente en Bolívar, tal vez sería posible encontrar un vínculo entre Bolívar y la tradición de los clásicos romanos, pero no con Maquiavelo (Zapata, 1997). Segunda hipótesis: Maquiavelo está presente en el pensamiento de Bolívar sólo como una mediación necesaria para la recepción del humanismo cívico.

---

2 Sobre el problema de la unidad de América Bolívar sigue el proyecto elaborado por del Pradt según el cual aquella debería dividirse en catorce naciones. Ver Bolívar 1976: 47-64.

3 Para un análisis de la relación entre el origen colonial y la libertad en Florencia ver Raimondi, 2005: 52.

El Maquiavelo de esta hipótesis tiene una doble cara. Si, por un lado, se percibe en Bolívar como si fuera una mediación, por otro, su presencia se limitaría solo a ser una lectura autorizada de los clásicos antiguos. De ese modo, Bolívar acogería solamente un Maquiavelo historiador de la cultura romana, un teórico de la centralidad de las leyes en la configuración republicana de la libertad y de la preeminencia en la vida civil del bien público sobre todos los intereses privados. Es decir, se admite la evidencia de una relación, aunque primero se neutraliza cualquier radicalidad en el florentino y, por lo tanto, también en Bolívar (Rozo Acuña, 2007; Rudan, 2007: 103). La tercera hipótesis, sobre la que desarrollo mi argumento, me vino sugerida por Diego von Vacano en su libro *The Color of Citizenship: Race, Modernity and Latin American* (2014: 57 ss). Aunque no comparto por completo su lectura –en particular el modo en el que subestima la centralidad del republicanismo en Bolívar–, coincido con él en señalar la presencia de Maquiavelo en el pensamiento de Bolívar como el núcleo que le permite estabilizar el lugar del conflicto en su teoría política, pero fundamentalmente en su práctica de la política.

Antes de continuar, se deben aclarar dos aspectos. Primero, es obvio que este lenguaje no es el léxico usado ni por Bolívar ni por Maquiavelo. Mientras que Maquiavelo nos describe tumultos, confusiones, humores diversos, divisiones, desórdenes, ordenamientos corruptos e incluso decadentes, Bolívar hace lo propio al referirse a la guerra civil, el libertinaje, las revueltas, la subversión, etc. Entonces, aunque uso el término *conflicto* para explicitar la particularidad de la tercera hipótesis de lectura, con ello no busco avanzar en el plano de la formalización absoluta de una categoría analítica. En segundo lugar, vale aclarar que esta última hipótesis no produce un gesto espectacular al descubrir documentos ocultos donde Bolívar reconocería su inscripción maquiaveliana. Sin embargo, no se puede deducir, como ya se ha señalado, que nunca leyó a Maquiavelo. La obra de Bolívar consta de miles de documentos públicos y privados. Por lo tanto, con la mayor cautela,

pero sin ser ingenuos, podemos suponer que diga y reflexione sobre más cosas de las que se leen literalmente en sus textos.

Pero Maquiavelo no solo es un espectro del cual Bolívar evita pronunciarse en la América hispana (González García, 2013; Ruiz, 2013), sino también un punto de referencia para su estrategia teórica: ambos indagan sobre una verdad que no antecede jamás a la práctica de la cosa. Por ejemplo, su presencia se hace evidente en el mencionado juramento del Monte Sacro en Roma, o en el *Manifiesto de Cartagena*, en el que Bolívar relata las causas de la derrota de la primera República de Venezuela. En este texto de 1812 se distinguen a los políticos que leen los códigos de la “ciencia práctica del Gobierno” de aquellos otros que lo hacen, pero de las “repúblicas aéreas [...] presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano” (Bolívar, 1976: 8). Estos últimos se olvidan –continúa Bolívar– que “es preciso que el Gobierno se identifique, por decirlo así, al carácter de las circunstancias, de los tiempos y de los hombres” (1976: 11). Un juicio similar se encuentra en el *Discurso de Angostura* de 1819: “adoptan como realidades las que son puras ilusiones” (Bolívar, 1976: 89). El Libertador se aproxima, así, al Maquiavelo que en su *Príncipe* afirma la conveniencia de escribir sobre la “verdad efectiva de la cosa”, en lugar de hacer sobre las repúblicas imaginarias que “nunca jamás se vieron ni se supo que han existido verdaderamente” (1513: 81).

Con todo, el elemento central que nos permite comprender la singularidad del pensamiento de Bolívar reside en la forma en que el Libertador concibe los fundamentos de la república en América. A diferencia de la restauración monárquica que quería cerrar el proceso revolucionario en Europa, y de quienes idearon hacer lo propio en América, Bolívar se propone fundar repúblicas libres. Ciertamente, ocupa el cargo de dictador legal en cuatro ocasiones, pero también se niega a ser coronado rey o emperador en otras tantas. Así le dice a Antonio L. Guzmán en 1826: “yo no soy Napoleón ni quiero serlo; tampoco quiero imitar a César, aún menos a Iturbide” (Bolívar, 1976: 188). Esto es, el proceso de

emancipación de la monarquía absoluta española no podía cerrarse en otro tipo de monarquía cualesquiera sean sus ropajes.

En sus textos centrales, Bolívar señala, como hace Maquiavelo en los *Discursos*, que la república emerge de un conflicto, en el caso de América, el conflicto colonial, sobre el cual se vuelve más adelante en este texto. Pero Bolívar sabe, como sabía Maquiavelo, y lo sabe porque ha leído a Maquiavelo o porque sigue su misma estrategia teórica, que ese conflicto puede tanto arruinarlo todo, como producir la potencia más fuerte para garantizar, e incluso desarrollar, la libertad en la república. Como resultado, el modelo institucional que imagina no es una forma abstracta importada del otro lado del Atlántico, como si fuera posible imponer un modelo al conflicto y hacerlo desaparecer. Por el contrario, la tercera hipótesis de la lectura enfatiza cómo Bolívar es consciente de la necesidad de crear instituciones que expresen –o, más bien, permitan desahogar (*sfogare*)– las relaciones de fuerzas presentes en el tejido social particular de cada caso y en cada ocasión. Como el mismo Bolívar dijo en la *Carta de Jamaica* de 1815, pensar en las instituciones republicanas en América implica dar cuenta del “caso más extraordinario y complicado” de una sociedad que no puede volver a su pasado –porque está sumergido en el tiempo anterior de la conquista– pero debe innovar (1976: 53). Por lo tanto, no hay una solución definitiva al enfrentamiento entre la multiplicidad de intereses, ni se la encuentra en la repetición del pasado monárquico o pre-español. Esto significa que se debe fundar una república de un modo innovador para hacerla capaz de acoger al *pequeño género humano americano*, es decir, apta para incluir a esa categoría extremadamente compleja y dinámica de “especie media” –las gentes negras, criollas, indias, mulatas, etc.– con la que Bolívar llena de contenido a los múltiples sujetos activos de la república.

En suma, según la tercera hipótesis de lectura propuesta, retomar a Bolívar a través de su gesto maquiaveliano nos permite comprender la singularidad de una tradición republicano democrática en americana que

no excluya de la sociedad y de la política al conflicto, sino que lo considere decisivo. O, en otras palabras, reconstruir una tradición republicana que sustrae a la división entre diferentes grupos políticos y sociales de la lógica de lo particular, convirtiéndola en política, poniéndola en la escena de lo común (Torres, 2017: 20).

## ¿Qué Maquiavelo?

Aunque más adelante en este capítulo se hace referencia a las razones que sostienen el giro hacia Maquiavelo de nuestra lectura de Bolívar, hay que abordar primero la dificultad para reducir al mismo florentino a una lectura unívoca y homogénea en la que, sin lugar a dudas, se clarifique su valoración de los conflictos que producen la libertad. En consecuencia, también se debe identificar la perspectiva de la lectura de Maquiavelo que aquí se sigue.

En la literatura existente sobre el modo maquiaveliano de conectar a la *virtù* con el conflicto se encuentra una conocida perspectiva de lectura *dualista*. Según el esquema reconstruido por Filippo del Lucchese, la clave de lectura radica en la brecha entre los conflictos buenos y malos. Es decir, entre los conflictos políticos e institucionales de los que nace la libertad y la fuerza de la república, y otros conflictos privados y económicos que la debilitan. Maquiavelo distinguiría, por así decirlo, por un lado, a la desunión entre los que luchan por los honores públicos, y, por otro lado, a las facciones privadas que se enfrentan entre sí por las cosas. Sobre el primer grupo, Maquiavelo concluye: “no se pueden juzgar como nocivos estos tumultos” (1517-8: 1.4, 64). Sobre la segunda modalidad del conflicto sostiene que produce el debilitamiento de la república romana porque excede el margen ordinario de sus instituciones y en ellos ya no se busca el bien común sino la victoria de una de las partes en lucha.

El juicio maquiaveliano sobre los conflictos aparece, siempre de acuerdo con el modelo dualista, como un elogio de la *virtù* que impide la crisis desahogando las divisiones internas en las instituciones y, en consecuencia, haciendo de la ley y las costumbres civiles la forma política de resolverlas.

A pesar de esto, sugiere Del Lucchese (2004: 251), tal esquematismo se pone en crisis cuando Maquiavelo, justo en el capítulo treinta y siete en el que se narran conflictos originados por el afán de enriquecerse conseguir, concluye que la ruina de Roma habría ocurrido antes si no fuera por la lucha y los apetitos de la plebe que frenaron la ambición material de los nobles (517-8: 1.37, 1471).<sup>4</sup> En otras palabras, este conflicto, que finalmente tiene un resultado negativo, no es, sin embargo, completamente negativo. La ley agraria que origina la lucha y los otros apetitos de la plebe fueron los medios ordinarios y extraordinarios necesarios para contrabalancear el poder de los pocos y potentes nobles. Potencia que, aclara hacia el final de este libro primero, les permite a esos pocos tomar por sí mismos decisiones necesarias en la república y, en consecuencia, utilizar los ordenamientos a su favor (Maquiavelo, 1517-8: 1.50, 244). Pero este juicio sobre la conveniencia de los apetitos de la plebe para mantener libre a Roma no implica una mutación en el argumento. Al propio Maquiavelo le preocupa dejarlo claro: “*Y aunque nosotros hemos demostrado en otro lugar que las enemistades de entre el Senado y la plebe mantuvieron libre a Roma [...] todo esto no me hace cambiar de opinión* (1517-8: 1.37, 147).<sup>5</sup>

Siguiendo este razonamiento, Maquiavelo afirma que la enemistad y los tumultos producidos por la ley agraria están involucrados en mantener libre a la ciudad. En su fisiología del conflicto la distinción entre enemistades buenas y malas no es, entonces, ni la materia del conflicto (honor o cosas) ni la valoración de la racionalidad de la necesidad frente a la

---

4 Las cursivas son añadidas.

5 Las cursivas son añadidas.

irracionalidad de las ambiciones ni, finalmente, una idea de bien común que estaría ausente en las luchas privadas. Como afirma Marco Geuna (2012: 113-115), la consideración de la desunión en el interior de la anatomía de la ciudad se alinea con un criterio político: cómo se producen las leyes y los ordenamientos capaces de mantener la libertad. Y como extensamente explica Maquiavelo, a partir del caso romano que careció de un legislador originario, las leyes y los ordenamientos no tienen una prioridad política-causal con respecto a los conflictos de donde nacieron (Cfr. Visentin, 2009: 42; Vatter, 2014: 15).

El eje del pensamiento de Maquiavelo que deseo señalar reside, entonces, en su modo político de vincular a la ocasión (el tiempo) con el conflicto. Según Maquiavelo, las vías privada o pública tendrían efectos buenos o perjudiciales si aprovechan o dejan pasar la *ocasión* de oprimir a aquellos que quieren dominar a todos, pero aún no son capaces. O, dicho de otro modo, si aún no tienen tal fuerza que una vez obtenida su opresión implicaría el riesgo de arruinarlo todo. Para no prolongar demasiado esta digresión, me gustaría evocar algunos ejemplos de los *Discursos* en los que se evidencia este criterio político para juzgar la confrontación entre las partes de la ciudad.

Desde el comienzo de los *Discursos* se establece una diferencia clara entre Esparta y Roma. Mientras Licurgo legisló en Esparta desde la fundación (desde el origen) el modo de producir un equilibrio entre las riquezas y los honores para no despertar las ambiciones (1517-8: 1.6, 70), en Roma se lo hizo cuando ya era tarde. Explica Maquiavelo: “esta ley [agraria] no fue adecuada para ello porque, *en un comienzo*, fue hecha de modo tal que hubo necesidad de retirarla todos los días, o porque *se tardó tanto* en aprobarla que hubiera sido escandaloso aplicarla de modo *retroactivo*” (1517-8: 1.37, 145).<sup>6</sup> En otros términos, en Roma los ordenamientos no ofrecieron, sino con retardo, un medio para resistir a la corrupción.

---

6 Las cursivas son añadidas.

Esta relación inversa entre la fundación de una república y la desigualdad no solo en los honores, sino también en la riqueza, se expresa también en el capítulo 55 del mismo libro: “cuando alguien quiere hacer una república donde hay muchos hidalgos, no podrá hacerla si antes *no los elimina a todos*” (1.55, 186-187).<sup>7</sup> Cada forma de estado, por lo tanto, implica una “proporción entre quien fuerza y quien es forzado” (187). Pero la proporción no es indiferente: cuando se tiene “como amiga a la gente [*l’universale*], y como enemigos a los poderosos, están más seguros, porque su violencia es sostenida por fuerzas mayores” (1.40, 157). Quien tenga de amigos a los poderosos y busque invertir el resultado de tal ecuación, concluye Maquiavello, requerirá buscar amigos “de fuera” (1.40, 157). Precisamente, en el capítulo 7 del libro primero, cuando presenta los ejemplos de Francesco Valori o Piero Soderini, el problema de fondo no estriba en el recurso a la vía extraordinaria, sino en el desequilibrio de potencias: “cada vez que fuerzas extranjeras son llamadas [...] puede creerse que la causa es su mal ordenamiento, en cuyo círculo no hay modos que permitan desahogar sin procedimientos extraordinarios los humores malignos que nacen en los hombres” (1.7, 76).

Cabe inferir, entonces, que la *ocasión* y el *balance* de la potencia de los diversos humores están entrelazados de tal manera que funcionan como un perno sobre el cual gira la fisiología maquiaveliana del conflicto. En efecto, según Maquiavello, en Roma la inteligibilidad del conflicto originado por la ley agraria se halla en ese encuentro entre *ocasión* y relaciones de poder. Como la proporción republicana entre “entre quien fuerza y quien es forzado” (1.55, 187) no ha sido instituida desde el origen, cuando al final los plebeyos finalmente pidieron por la “riqueza” encuentran “redoblada la potencia de sus adversarios” (1.37, 146). Es decir, tras el éxito de los grandes que “haciendo que defendían el público” logran dilatar la ley agraria hasta que “quedó como adormecida”, en los tiempos de los

---

7 Las cursivas son añadidas.

Gracos la potencia de aquellos era tal que no admitía otra respuesta a sus ofensas que contraponerle otra con la misma fuerza (1.37, 146).

De acuerdo con esta perspectiva, hay un primero momento en el cual se podría remediar el desequilibrio de poder, pero la oportunidad se pierde, ya que si “no ven el mal en la cara” los hombres se niegan a cambiar (1.18, 110). Pero hay un segundo momento, cuando “cada uno sabe que [los ordenamientos] no son buenos” (1.18, 111). La diferencia entre el primer y el segundo momento es doble. Por un lado, en el segundo momento los propios ordenamientos ya no sirven para remediar el mal, porque están corruptos, es decir, en manos de los poderosos que los utilizan para su beneficio. Por otro lado, para reformarlos se hace “necesario recurrir a los extraordinarios, como la violencia y las armas” (1.18, 111). Una vez arribados a este punto, Maquiavelo identifica dos alternativas, o bien “tratar de eliminarlos [a los poderosos] con peligro de súbita ruina”, o bien “dejándolos estar, ingresar a una servidumbre manifiesta, si muerte o accidente no nos libera de ellos” (1.46, p. 165). En el caso romano, estas eran las alternativas en el tiempo de los Gracos. Por ello Maquiavelo tiene cuidado de no juzgar negativamente a los plebeyos que no aceptan la servidumbre y se dan un líder que los defienda.

A partir de este rápido repaso de los *Discursos*, se hace evidente la insuficiencia del esquema dualista descrito al comienzo del apartado. En los textos citados se muestra cómo en la fundación de una república se necesita extinguir las fuentes de la desigualdad de los poderosos. En efecto, si el reordenamiento de las relaciones entre honores y riquezas se encuentra en el origen de toda forma de gobierno, no es legítimo definir un criterio para evaluar los conflictos sin hacer referencia a la ocasión en la que éstos se despliegan. No tanto porque una vez dejada pasar la ocasión las opciones se reduzcan a las dos mencionadas, sino, más bien, por el carácter continuo del proceso. El caso singular de Roma, a diferencia de las repúblicas imaginarias como las de la tradición humanística con la que debate Maquiavelo, o de la milagrosa Esparta que tuvo a su Licurgo,

estriba en el discurrir de un proceso continuo en el cual la ocasión, el grado de corrupción de la materia y los medios ordinarios o extraordinarios se reclaman mutuamente. En resumen, si el riesgo para la república está en el vacío del poder y no en su intensificación (Esposito, 1984: 151-155), “la mayor seguridad es posible sólo viviendo y actuando dentro de un cierto grado de inseguridad” (Raimondi, 2005: 54; 2013: 155).

### Hacia el encuentro con Maquiavelo

Cabe preguntarse, sin embargo, ¿por qué retroceder hasta Maquiavelo y no detenerse antes frente a las referencias más claras y documentadas como las que hace Bolívar a Rousseau o Montesquieu? En particular si nos detenemos en la *Carta de Jamaica* o el *Discurso de Angostura*.<sup>8</sup> Para responder sostendré que no se comprende la conceptualización bolivariana de la república si no se considera la singularidad del conflicto del cual ésta emerge en América. Desde esta perspectiva las referencias explícitas a Rousseau o Montesquieu no son suficientes para esconder la distancia entre el pensamiento del Libertador y el de ellos. El Maquiavelo repuesto en el apartado precedente, en cambio, nos provee de una clave de lectura capaz de dar cuenta del modo en el que Bolívar concibe la relación entre la virtud, las leyes y aquél conflicto.

### Libertad e igualdad en el espacio colonial

El primer motivo para tomar distancia de Montesquieu reside –según Diego von Vacano (2014: 57-58)– en la defensa de la esclavitud que realiza en su libro *El espíritu de las leyes*. De un lado, es irrefutable que Bolívar evoca a Montesquieu para enfatizar la urgencia de adaptar las

8 Sobre la importancia de Montesquieu y Rousseau en el pensamiento de Bolívar cfr. Filippi, 2015: 141; Belaúnde, 1959; Ureña Cervera, 2004, 35-45; Rudan, 2007.

leyes a las costumbres de América. Pero, del otro lado, la defensa, o la crítica indulgente, que Montesquieu hace de la legalidad de la esclavitud contradice la genealogía del conflicto americano repuesta por Bolívar en sus textos centrales (Cfr. Montesquieu, 1967: 1.15.5). Lo cual viene a marcar una diferencia con respecto a cómo imaginan la libertad republicana. Por decirlo con palabras de Montesquieu, reconocer el espíritu de las leyes en la América hispana implica, al menos para el Bolívar lector de Bartolomé de las Casas, José Acosta, José Guerra, e Agustín Dávila e Padilla a Fray Servando Teresa de Mier, una crítica absoluta a la desigualdad étnica. Esto es, una defensa sin dubitaciones de aquello que el obispo de Chiapas define en 1552 como “*reglas de los derechos humanos*”, reglas que después, en 1560, extiende para la defensa no sólo de los pueblos americanos originarios, sino también de los negros africanos y los guanches (De las Casas, 1992: 236).<sup>9</sup>

En el momento en el cual Bolívar escribe la *Carta de Jamaica* (1815) o el *Discurso de Angostura* (1819) se evidencia que la doble derrota de la primera y segunda república de Venezuela por parte de los españoles –pero con el apoyo de los negros y pardos– lo empuja a reconocer la centralidad del conflicto racial en la guerra de independencia. Ya en 1815 su compromiso con Pétion, presidente de la revolucionaria Haití, evidencia este cambio con respecto a las dudas que pudiera tener con anterioridad. De hecho, en 1816, apenas Bolívar arriba a Carúpano (costa marítima de la actual Venezuela) declara la abolición absoluta de la esclavitud diciendo: “he venido en decretar, como decreto, la libertad absoluta de los esclavos que han gemido bajo el yugo español en los tres siglos pasados” (2/6/1816). Igualdad política, social y también económica que extiende también a la población india una vez arribado al Cuzco en 1825 (Bolívar, 1976: 168-171).

---

9 Hacia el año 1560 agrega a su *Historia de las indias* algunos capítulos escritos entre 1556 y 1559 en los cuales admite su arrepentimiento por haber admitido la esclavitud de los negros. Cfr. De las Casas, 1876: t. 5, cap. 129, 30.

Como sugiere John Lynch en su biografía de Bolívar, “*The Enlightenment [...] did not produce a concept of colonial liberation or war of independence. It needed the makers of North American and Spanish American independence to do this*” (2010: 36).<sup>10</sup> Sin embargo, siguiendo a Alberto Filippi, se debe agregar que retomar la centralidad que tiene la guerra de liberación colonial, sobre todo en el caso de Bolívar, significa meter en primer plano el reconocimiento de la base multiétnica de la sociedad americana. Y, subsiguientemente, recordar que tanto Simón Rodríguez como su discípulo Bolívar “rechazan precisamente ese modelo político de la América racista anglosajona, basado en la exclusión etnocéntrico-blanca” (Filippi, 2015: 229-230).

Si bien sea una cuestión compleja que nos llevaría más allá del objetivo de este capítulo, no deberíamos tampoco olvidar que la inclusión multiétnica en la república deviene, obviamente, mediada por la necesidad de aceptar un saber forjado externamente a esas comunidades de negros, indios o pardos. Por ejemplo, desde una mirada ilustrada y liberal no se llega a comprender que el uso comunal de la tierra, incluso si el sistema colonial lo utiliza para promover la explotación de la población india, también articula modos de resistencia. De ahí, por ejemplo, que las nacientes repúblicas intenten su abolición. A pesar de esto, el sistema democrático que sostiene a la república revolucionaria de los primeros tres decenios del siglo XVIII ofrece a esa población india una dinámica claramente diferente al etnocentrismo. En 1828 Bolívar publica un decreto restableciendo el tributo personal de la población india, que aunque no es un reconocimiento de su autonomía, responde a un pedido de dicha población (Cfr. Bolívar, 2003: pp. 191-196).

En suma, sin negar la importancia ni la influencia de Montesquieu sobre Bolívar, nos encontramos delante a una distancia evidente impulsada

10 Trad.: “La Ilustración [...] no produjo un concepto de liberación colonial o guerra de independencia. Hicieron falta los creadores de la independencia norteamericana e hispanoamericana para hacer esto.”

no sólo por la diversidad coyuntural entre ambos, sino también por una estrategia teórica diversa. Esto significa que si el discurso republicano toma el término *esclavitud* para representar la relación de dominación entre el rey absoluto y el pueblo, Bolívar borra cualquier titubeo vinculando a la abolición de la desigualdad étnica con el fundamento inalterable de una verdadera república libre. En otras palabras, en su pensamiento, a diferencia de las lecturas liberales del republicanismo en el mismo siglo XVIII, la definición de libertad no pierde densidad material, no es una declaración sin sujeto, sin programa político.<sup>11</sup> Así, no caben dudas de que estamos delante a una voluntad anclada en la práctica. Esto comporta que la libertad de la voluntad no viene de su autonomía, como afirma el pensamiento liberal, sino de su capacidad para afrontar las constricciones y resolverlas a su favor (Raimondi, 2013: 36).

### Discordia e instituciones

Si libertad e igualdad representan una distancia fundamental en relación con Montesquieu, de allí se deduce otro motivo: Bolívar no compare con Montesquieu, pero tampoco con Rousseau –al menos el Rousseau del *Contrato social* y la voluntad general como causa final de la deliberación pública (Cfr. Del Lucchese, 2014)– el análisis del gobierno mixto romano como una neutralización del conflicto a través de su institucionalización. En otras palabras, para Bolívar el gobierno mixto responde a la necesidad de organizar la participación política de los diversos grupos étnicos. En el lenguaje maquiaveliano se podría decir “desahogar sus humores”. Con todo, la conceptualización de la perpetua confrontación entre ellos no permite, ni a Bolívar ni, obviamente, a Maquiavelo, reducir esa participación al lugar de las instituciones. El antagonismo constitutivo de la política del florentino, hace notar Visentin, impide declinar el

---

11 Cfr. Pettit, 1997: 47-49; Skinner, 1998: 84-96; Viroli, 2002: 10, 70, 76.

bien común en una noción neutralizante que deba ser compartida por todos los miembros de la comunidad política (2009: 44).

En la *Carta de Jamaica* (1815), después de haber evocado el nombre de Montesquieu, Bolívar se pregunta: “¿seremos nosotros capaces de mantener en su verdadero equilibrio la difícil carga de una república?” (1976: 57). La respuesta que da, siguiendo la lectura de Maquiavelo que ofrecen Montesquieu o Rousseau, estriba en que para realizar dicha tarea resulta necesaria la virtud política del gobierno mixto: en caso contrario, la república tumultuaria desembocaría periódicamente en la guerra civil. El objetivo que se debe alcanzar, según Bolívar, es la igualdad necesaria para “refundir, digámoslo así, en un todo, la especie de los hombres, las opiniones políticas y las costumbres públicas” (1976: 95). Empero, no estamos, como sugiere, por ejemplo, Paula Rudan (2014) frente a una paradoja según la cual es la constitución la que tiene que darse un pueblo constituyente. El argumento que intento presentar es que las instituciones bolivarianas no buscan una eventual homogenización del “pueblo”, sino dar lugar a la expresión de su multiplicidad. Su virtud no provendría, así, de la aceptación de un bien común, sino del saber sostener el complicadísimo equilibrio de una sociedad multiétnica como la que estaba luchando por su independencia. Y, seguramente, esta no sea una distancia teórica insignificante en el cruce entre república y democracia.

Entonces, la pregunta que propongo es cómo concebir este proyecto bolivariano que se afana en producir un “todo” virtuoso que, como ya se mencionó, también debe reconocer la multiplicidad de la sociedad americana. Por un lado, no es difícil darse cuenta que Bolívar comparte con Montesquieu y Rousseau la crítica al espíritu de facción. Por el otro, sin embargo, también es cierto que en su obra pareciera estar ausente una fe en la resolución final del caso americano. Básicamente por dos razones.

Primera, porque el concepto central de *especie media* no permite su declinación en la idea de una unificación final, es decir, ser homologado

a un conjunto en el cual sus partes constitutivas resultan irreconocibles. Al mismo tiempo que en el *Discurso de Angostura* (1819) afirma que “la sangre de nuestros ciudadanos es diferente, mezclémosla para unirla” (1976: 102); también sabe que la metáfora de la sangre no evoca una explicación racial sino política de la diversidad de intereses. Efectivamente, pone en evidencia que el mestizo como sujeto político no es el resultado de la mezcla de la sangre sino de la cultura jurídico política entre diversos pueblos. O sea, pone en evidencia que el caso americano no es un problema tan sólo étnico o filantrópico de cómo asistir a los indios, negros y mulatos, sino, más bien, político.

En efecto, en el *Discurso de Angostura* retoma esta idea cuando afirma que “es una inspiración eminentemente benéfica la reunión de todas las clases en un estado, en que la diversidad se multiplicaba en razón de la propagación de la especie”. A continuación agrega: “la diversidad de origen requiere un pulso infinitamente firme, un tacto infinitamente delicado para manejar esta sociedad heterogénea cuyo complicado artificio se disloca, se divide, se disuelve con la más ligera alteración” (1976: 94). Un poco más adelante expresa que su deseo “es que todas las partes del gobierno y administración adquieran el grado de vigor que únicamente puede mantener el equilibrio, no sólo entre los miembros que componen el Gobierno, sino entre las diferentes fracciones de que se compone nuestra sociedad” (1976: 101).<sup>12</sup> Es claro que sus referencias a las partes que componen a la sociedad no implican el deseo de su extinción sino el de alcanzar su artificioso equilibrio.

La segunda razón por la que sostengo que no hay en el pensamiento de Bolívar una fe en la resolución final del conflicto del que surge la república, cabe inferirse de la precedente: el equilibrio entre las partes nunca se extingue, según un Bolívar claramente maquiaveliano, porque la obediencia pacífica implica la corrupción del estímulo natural de la libertad.

---

<sup>12</sup> Las cursivas son añadidas.

En el mismo *Discurso de Angostura* que se viene comentando se parangona a la tranquilidad con la servidumbre: “la naturaleza a la verdad nos dota, al nacer, del incentivo de la libertad; mas sea pereza, sea propensión inherente a la humanidad, lo cierto es que ella reposa tranquila aunque ligada con las trabas que le imponen” (1976: 90). ¿Son los americanos aquella parte de la humanidad que por su corrupción prefiere lidiar con la esclavitud que soportar la búsqueda del equilibrio de la libertad? Bolívar mismo parece responder cuando en el mismo *Discurso* señala:

El amor a la patria, el amor a las leyes, el amor a los magistrados, son las nobles pasiones que deben absorber exclusivamente el alma de un republicano. Los venezolanos aman la patria, pero no aman sus leyes; porque éstas han sido nocivas y eran la fuente del mal (1976: 102).

La concepción de la relación entre las instituciones y las fuerzas en conflicto en la sociedad no es, entonces, lineal. No hay linealidad simplemente porque la república que se está fundando está construida “sobre un abismo, o más bien sobre un volcán pronto a hacer explosión” (Bolívar, 24/5/1821). Este volcán representa, sin lugar a dudas, el conflicto producido por la conquista y la sucesiva colonización. Conflicto en el cual anidan, como se mostrará en el próximo apartado, tantos otros conflictos. Por lo tanto, las leyes, las instituciones, los ordenamientos, no pueden reivindicar la función exclusiva de ser fundadoras de una sociedad libre, escondiendo, por así decirlo, la producción de libertad que ofrece el volcán sobre el cual están edificadas. Si, según Bolívar en el mismo *Discurso de Angostura* (1976: 94), “la naturaleza hace a los hombres desiguales”, y las leyes “le den una igualdad ficticia”, deviene central el rol de la discordia en la producción de leyes, instituciones y ordenamientos, los cuales, obviamente, no emanan de una voluntad abstracta o neutral.

La imagen de la guerra como el magma del volcán político, probablemente, Bolívar lo recoge del mismo Montesquieu. En su texto *Consideraciones sobre las causas de la grandeza de los Romanos y de su decadencia* (1734) se lee “mientras Roma conquistaba el universo, entre sus murallas se desenvolvía una guerra oculta: eran fuegos como los de los volcanes, que salen tan pronto como cualquier materia aumenta la fermentación” (1960: 73). También comparten la opinión de que el motor de la política, sobre todo en la república, se encuentra en el deseo de igualdad y en la libertad de la cual surgieron las discordias: se separan, sin embargo, en el modo de su resolución. Aunque en la *Carta de Jamaica* y en el *Discurso de Angostura* resuenan los ecos del lenguaje de Montesquieu en relación con la necesidad de moderar los deseos de igualdad y libertad,<sup>13</sup> no se debería confundir la crítica bolivariana a la democracia popular absoluta –es decir, una crítica que funciona dentro del debate sobre las formas del estado federal o central y sus formas de equilibrar las autoridades locales y centrales– con un velo de moderación detrás del cual se esconde la tolerancia a ciertas formas de dominio como prolegómenos de la exclusiva administración estatal del poder. Por decirlo siguiendo la imagen propuesta por Sebastián Torres en su trabajo sobre las lecturas maquiavelianas de Montesquieu (2007: 109-146), a diferencia de éste último, Bolívar no retrocede frente a la contemplación de la desmesura de la democracia.

En suma, me arriesgo en afirmar que la mediación cultural de Montesquieu y Rousseau, que también se encuentra dentro de la tradición repu-

13 En las *Consideraciones* Montesquieu afirma “i patrizi, per impedire il ritorno dei re, cercarono di aumentare l’impulso che era nell’animo del popolo, ma fecero più di quello che volevano [porque] gli dettero un desiderio sdomato della libertà [los patricios, para evitar el regreso de los reyes, trataron de aumentar el impulso que había en el ánimo del pueblo, pero hicieron más de lo que querían porque le dieron un deseo desbocado a la libertad]” (1734: 73). En *El espíritu de las leyes* afirma “il principio della democrazia si corrompe non soltanto quando si perde lo spirito di uguaglianza, ma anche quando si assume uno spirito di uguaglianza estrema [il principio de la democracia se corrompe no sólo cuando se pierde el espíritu de igualdad, sino también cuando se asume un espíritu de igualdad extrema]” (1748: l. 8, c. 1, 156).

blicana de Maquiavelo, no alcanza para hacer notar la conceptualización que Bolívar hace de los disturbios entre las partes de la sociedad que, según Maquiavelo, “fueron la primera causa de mantener a Roma libre” (1517-8: 1.4, 63). Como señala Eugenia Mattei (2016), en la obra del escritor florentino, el pueblo no tiene propiedades inherentes o inmanentes, sino que son la consecuencia de ciertas pasiones generadas por el conflicto social y por los vínculos con los líderes. Por lo tanto, Maquiavelo no reduce la desunión entre los poderosos y los populares en un desequilibrio institucional. La tercera hipótesis de lectura que sugiere el retorno a Maquiavelo nos permite ver, precisamente, cuál es la forma bolivariana de concebir esta relación entre las virtudes, las leyes y los tumultos.

### La ocasión americana

La formulación trágica de la caída de Roma deja entrever que la violencia no era el programa político de Maquiavelo –tanto como no lo era de Bolívar–. Sin embargo, esto no implica que ambos no se den cuenta que las crisis, incluso las más violentas –volcánicas– produzcan la potencia necesaria para defender el vínculo entre la libertad y la equivalencia de las potencias. Del mismo modo que en los *Discursos* de Maquiavelo, en la descripción que Bolívar hace de los fundamentos de la república americana como un “volcán”, se hace notar la convergencia entre libertad, igualdad y conflicto, no sólo en el balance entre las partes de la autoridad legalmente constituidas, sino también entre la propiedad y las potencias sociales. Esta caracterización impide concebir un cierre, o una linealidad, de la relación entre las leyes y el conflicto que, más bien, se considera *recursiva* (Del Lucchese, 2004: 256).

El conflicto en la América del siglo XIX, tal como ya se ha mencionado, es, sin dudas, la desigualdad producida por el etnocentrismo jurídico de la colonia. Además de la abolición de la esclavitud, es cierto que Bolívar nunca apoya una guerra racial que desemboque en un etnocentrismo

invertido. De hecho, por esa razón ordena la ejecución del general Manuel Piar y del almirante José Padilla. Sin embargo, considero que Bolívar concibe una clara relación entre la lucha por la igualdad política y económica y la defensa de la libertad. Presento un ejemplo que me permite justificar esta última afirmación.

Dar la misma importancia a la igualdad política y social entre los principios fundadores de la república, como lo hace Bolívar en el *Discurso de Angostura*, tiene en el léxico republicano americano del siglo XIX un sentido bien particular: incluir en la categoría de ciudadanos de las nuevas repúblicas a una multiplicidad de sujetos. Esto no comporta, tan sólo, una expresión teórica abstracta, sino, por el contrario, una resolución de una serie de conflictos plegados dentro de la definición de la ciudadanía. Precisamente, en el proyecto constitucional que el *Discurso* introduce, se divide el ejercicio de la ciudadanía entre ciudadanos activos y pasivos, es decir, entre aquellos ciudadanos que ejercitan la soberanía nacional y otros que están protegidos por las leyes, pero no participan de la deliberación pública ni de la elección de los representantes. Según el título 3ero., artículo 4to., del proyecto constitucional, para gozar de la categoría de ciudadanos “activos” se requería:

Poseer una propiedad raíz de valor de quinientos pesos en cualquier parte de Venezuela. Suplirá la falta de esta propiedad el tener algún grado o aprobación pública en una ciencia o arte liberal o mecánica; el gozar de un grado militar vivo y efectivo, o de algún empleo con renta de trescientos pesos por año (Cortázar y Cuervo, 1921: 129).

En el artículo 7to. se aclara que quienes “han combatido por la libertad e independencia de la patria [...] gozarán del derecho de ciudadanos activos” (Cortázar y Cuervo, 1921: 130). Parecen anticiparse las palabras de Bolívar de 1821: “En Colombia el pueblo está en el ejército” (13/6/1821). El

pueblo en el ejército es uno de los tantos rostros ambivalentes del pueblo en Maquiavelo (Visentin, 2015: 369). Estos rostros le permiten hacerse visible y poner en cuestión el orden precedente que lo escondía. Una vez alcanzada esa visibilidad a través del ejército, ya no resulta posible hacer como si no hubiese ocurrido nada. De hecho, Bolívar hace notar a Francisco de Paula Santander en la misma carta de 1821, que afirmar la presencia del pueblo en el ejército supone incluir dentro de esa categoría a los miles que desempeñan un grado militar sin cumplir ninguna de esas condiciones: propiedad o distinción por alguna ciencia o arte liberal.

Este énfasis en la presencia heterogénea del pueblo en el ejército no es una alusión gratuita o dicha por casualidad. Recordemos que en el Discurso de 1919, Bolívar concluye su interlocución con dos súplicas: “imploro la confirmación de la libertad absoluta de los esclavos, como imploraría mi vida y la vida de la República”; “que el Congreso ordene la distribución de los bienes nacionales [...] a beneficio de los militares venezolanos” confirmando una ley de 1817 (1976: 105-106).

El conflicto estriba, justamente, en que el Congreso desoye ambas súplicas. El 11 de enero de 1820 deroga el Decreto de Carúpano de 1816, por el cual se decretaba la absoluta abolición de la esclavitud. Los suaves ideólogos del Congreso –como los llama Bolívar– escribieron: “considerando la libertad como la luz del alma, creyó también –el Congreso– que debía dárselos por grados” (Cortázar y Cuervo, 1921: 280). Recién un año después –el 21 de julio de 1821– se aprobó una ley sobre la manumisión gradual que obtuvo una efectividad limitada.

En abril de 1820 (es decir, después de la derogación del decreto de Carúpano, pero antes de la ley de 1821) Bolívar escribe una carta al vicepresidente Santander en la cual, ante el rechazo de liberar esclavos para engrosar las filas del ejército revolucionario, y por lo tanto de los “ciudadanos activos”, el Libertador expone los alcances del nuevo decreto que había firmado:

El artículo [del nuevo decreto de Bolívar] dice así: Todos los esclavos útiles para el servicio de las armas, serán destinados al ejército. Si no me equivoco, esto no es declarar la libertad de los esclavos, y sí es usar de la facultad que me da la ley [del 11 de enero de 1820], en que dice: Artículo 3. Sin embargo, los que fueren llamados a las armas por el Presidente de la República, o hicieren algún servicio distinguido, entran desde luego en posesión de su libertad [...]. [Concluye:] es pues demostrado por las máximas de la política, sacada de los ejemplos de la historia, que todo gobierno libre que comete el absurdo de mantener la esclavitud, es castigado por la rebelión y algunas veces por el exterminio, como en Haití (18/4/1820).

Un mes después, escribiendo ahora sobre el problema de los levantamientos protagonizados por los negros, Bolívar agregó:

Si andan alborotando el avispero, resultará lo que en Haití. La avaricia de los colonos hizo la revolución porque la República francesa decretó la libertad y ellos la rehusaron, y a fuerza de resistencia y de opiniones irritaron los partidos naturalmente enemigos (30/5/1820).

De forma explícita Bolívar señala que bajo la república construida sobre un volcán se revuelve, como un magma incandescente, la lucha por la ciudadanía de los analfabetos y de los esclavos que encuentran en el ejército una forma de obtener su manumisión.

Pero, no obstante, hemos pasado muy rápidamente por sobre otro pliegue del conflicto: la propiedad de la tierra. La *Ley de Repartición de Bienes Nacionales* sancionada en 1817 establecía la distribución de la tierra entre el ejército revolucionario (Bolívar, 1976: 73-75). De nuevo, ordenaba que cada soldado –blanco, pero también negro, mulato o indio– se vuelva un ciudadano activo y propietario. Pero en 1820 el Congreso de

Angostura, como se adelantó unas líneas más arriba, distorsiona aquella ley justo cinco días antes de la derogación del decreto de Carúpano. De ese modo, por decirlo con las palabras de Maquiavelo, evita que se le quite a los grandes los medios para su enriquecimiento (1517-8: 1.37, 145). ¿Cómo lo hace? Por un lado, prescribe que desde enero de 1820 el pago a los soldados se realice con un estipendio monetario. Por el otro, crea una Comisión Nacional con la tarea de saldar las deudas contraídas hasta el momento a través de bonos del tesoro público (Cortázar y Cuervo, 1921: 270). El efecto era doble. Cuando los soldados no podían esperar un mejor precio, vendieron sus bonos y finalmente no recibieron nada. Al mismo tiempo, la acumulación concentrada de los bonos permitió que la estructura agraria continuara como antes de la guerra: en pocas manos. En mayo del mismo año Bolívar se lamenta con Santander: “mandan entregar vales de bienes nacionales a los militares para que los compren en remate en el mejor postor” (30/5/1820).

Una vez más es el propio Bolívar quien explicita en el debate político las consecuencias de estas medidas. En la misma carta de 1821 a Pedro Gual en la que le describe el fundamento de la república como un volcán, dice lo siguiente:

Estos no son los que Vds. conocen; son los que Vds. no conocen: hombres que han combatido largo tiempo, que se creen muy beneméritos, y humillados y miserables, y sin esperanzas de coger el fruto de las adquisiciones de su lanza. Son llaneros determinados, ignorantes y que nunca se creen iguales a los otros hombres que saben más o parecen mejor. Yo mismo, que siempre he estado a su cabeza, no sé aún de lo que son capaces. Los trato con una consideración suma; y ni aun esta misma consideración es bastante para inspirarles la confianza y la franqueza que debe reinar entre camaradas y conciudadanos. Persuádase Vd., Gual, que estamos sobre un

abismo, o más bien sobre un volcán pronto a hacer su explosión. Yo temo más la paz que la guerra [...] (24/5/1821).

Poco más de un mes después, en esta ocasión en una carta dirigida a Santander el 13 de junio de 1821, agrega:

Esos señores piensan que la voluntad del pueblo es la opinión de ellos, sin saber que en Colombia el pueblo está en el ejército, porque realmente está, y porque ha conquistado este pueblo de mano de los tiranos; porque además es el pueblo que quiere, el pueblo que obra, y el pueblo que puede; todo lo demás es gente que vegeta con más o menos malignidad, o con más o menos patriotismo, pero todos sin ningún derecho a ser otra cosa que ciudadanos pasivos [...] De suerte, que si no son los llaneros los que completan nuestro exterminio, serán los suaves filósofos de la legitimada Colombia (13/6/1821).

Bolívar expresa que la fortuna de la revolución se juega en la satisfacción o no de las “esperanzas de coger el fruto de las adquisiciones de su lanza”. Esto es, satisfacer las esperanzas de cada soldado del pequeño género humano que lucha por la independencia. Los términos de la disputa se reducen a la alternativa entre la continuidad o el cambio de la fuente de corrupción de la materia republicana. O, en palabras de Maquiavelo, la continuidad o el cambio de vivir “bajo el gobierno de los demás”. En la ocasión americana lo que está en juego estriba en si los nuevos ordenamientos podrían, o no, reemplazar a “los antiguos que eran malos” (1517-8: 1.49, 172).

## Conclusiones posibles

---

En el apartado “Discordia e instituciones” se propuso un interrogante: cómo analizar el conjunto virtuoso bolivariano sin borrar su reconocimiento de la multiplicidad social americana. Sugiero que la heterogeneidad inestable del pequeño género humano insta a Bolívar a una conceptualización del conflicto político más amplia que el simple desequilibrio institucional. De esta manera, su crítica a la república tumultuosa no comporta ignorar cómo o cuándo las crisis, incluso las más volcánicas, producen la más potente defensa de la libertad. Su crítica, por lo tanto, no es abstracta.

Las cartas a Gual o Santander, que tienen como telón de fondo los tres conflictos mencionados –liberación, ciudadanía y propiedad de la tierra–, nos permiten poner en duda si Bolívar creía, como Montesquieu o Rousseau, en la neutralización a través de su institucionalización del conflicto abierto por la conquista y exacerbado durante la guerra de independencia. Cabe considerar, entonces, cómo, según Bolívar, “Haití”, “los llaneros”, o los “esclavos desenfrenados”, no son ejemplos, simplemente, de la brutal corrupción de la materia americana. O, en el caso de que lo sean, también ejemplifican, como lo hace la referencia de Maquiavelo a los apetitos de la plebe romana cuando exige la implementación de la ley agraria, la absurdidad de simular la libertad republicana sosteniendo la desigualdad étnica, jurídica, política o social. La causa de la anarquía se encuentra, entonces, en la complicada ocasión americana. Es decir, en ese tiempo en el que los ordenamientos “malos” ya no dan forma a la sociedad, mientras que los nuevos y libres aún no han reemplazado a aquellos. El matiz que estoy intentando hacer notar es que Bolívar sospecha que hay lectores de las repúblicas aéreas que no comprenden el cambio que se estaba operando, o que son muchos los que tienen la voluntad de derrotar el proyecto revolucionario. En el *Discurso de Angostura* escribe: “las reliquias de la dominación española permanecerán largo tiempo antes que lleguemos a anonadarlas” (1976: 94).

Esta lectura de Bolívar a través de sus ecos maquiavelianos abre una perspectiva de investigación diversa en relación con la tradición republicana en América. Por ejemplo, nos permite abordar con otra mirada el libro *América en peligro* de Francisco Bilbao. En 1862, cuando Francia invade México, este pensador americano desafía el sentido común afirmando: si en América se ha derrotado a las monarquías es por el esfuerzo de las multitudes ignorantes que con su sangre han amasado el pan de la república. O, dicho de un modo más explícitamente maquiaveliano, aquellas multitudes de negros, indios, mulatos, que son acusados de ser inhábiles para ejercitar la ciudadanía debido al desenfreno de sus ambiciones, son las mismas multitudes que ha garantizado la libertad republicana.

## Referencias bibliográficas

---

- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros* (Beñat Baltza Álvarez, Trad.). Madrid: AKAL.
- Belaúnde, V. A. (1959). *Bolívar y el pensamiento político de la revolución hispanoamericana*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- Bolívar, S. (1976). *Doctrina del libertador*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Bolívar, S. (2/6/1816). Documento 1541, Decreto de Simón Bolívar sobre libertad de los esclavos fechado en Carúpano el 2 de junio de 1816. En *Archivo del libertador*. Gobierno Bolivariano de Venezuela. Recuperado de <http://www.archivodelibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article2687>
- Bolívar, S. (5/8/1817). Documento 1935, Manifiesto de Bolívar a los pueblos de Venezuela fechado en el cuartel general de Guayana el 5 de agosto de 1817, relativo a la conducta del general Manuel Piar. En *Archivo del libertador*. Gobierno Bolivariano de Venezuela. Recuperado de <http://www.archivodelibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article2890>

- Bolívar, S. (18/4/1820). Documento 4182, oficio de Bolívar para el vicepresidente de Cundinamarca, fechado en San Cristóbal el 18 de abril de 1820. *Archivo del libertador*. Gobierno Bolivariano de Venezuela. Recuperado de <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article7010>.
- Bolívar, S. (30/5/1820). Documento 4377. Carta de Simón Bolívar para el general Francisco de Paula Santander, fechada en el Rosario de Cúcuta el 30 de mayo de 1820. *Archivo del libertador*. Gobierno Bolivariano de Venezuela. Recuperado de <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article13129>.
- Bolívar, S. (24/5/1821). Documento 5670, carta de Bolívar para el doctor Pedro Gual, fechada en Guanare el 24 de mayo de 1821. En *Archivo del libertador*. Gobierno Bolivariano de Venezuela. Recuperado de <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article10515>
- Bolívar, S. (13/6/1821). Documento 5740, Carta de Bolívar para el general de división Francisco de Paula Santander, fechada en San Carlos el 13 de junio de 1821. *Archivo del libertador*. Gobierno Bolivariano de Venezuela. Recuperado de <http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article10971>.
- Bolívar, S. (2003). *El Libertador: Writings of Simón Bolívar*. Nueva York: Oxford University.
- Cortázar, R. y Cuervo, L. A. (eds.). (1921). *Congreso de Angostura, Libro de actas*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Del Lucchese, F. (2004). *Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milán: Ghibli.
- Del Lucchese, F. (2014). Freedom, equality and conflict: Rousseau on Machiavelli. *History of Political Thought*, 35(1), 29-49.
- De las Casas, B. (1992). Tratado sobre los indios que han sido hechos esclavos. En *Obras completas de Bartolomé de las Casas*. Tomo 10. Madrid: Alianza.
- De las Casas, B. (1876). *Historia de las Indias*. Madrid: M. Ginesta.

- Esposito, R. (1984). *Ordine e conflitto*. Nápoles: Liguori.
- Filippi, A. (2015). *Constituciones, dictaduras y democracias*. Buenos Aires: Infojus.
- Geuna, M. (2012). Ruolo dei conflitti e ruolo della religione nella riflessione di machiavelli sulla storia di Roma. En R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin (eds.), *Machiavelli: tempo e conflitto*. Milán: Mimesis.
- González García, M.; Herrera Guillén, R. (2013). *Maquiavelo en España y Latinoamérica*. Madrid: Tecnos.
- Lynch, J. (2010). *Simón Bolívar, a life*. Londres: Yale University.
- Montesquieu, C. L. de S. (1967 [1748]). *Lo spirito delle leggi*. Londres: Rizzoli.
- Montesquieu, C. L. de S. (1960 [1734]). *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*. Turín: Boringhieri.
- Maquiavelo, N. (2008 [1517-8]). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Roberto Raschela, Tard.). Buenos Aires: Losada.
- Maquiavelo, N. (2012 [1513]). *El príncipe* (Ivana Costa, Trad.). Buenos Aires: Colihue.
- Mattei, E. (2016). *Una escritura alusiva: los líderes y el pueblo en la obra de Nicolás Maquiavelo*, Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Morfino, V. (2002). *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*. Milán: LED.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford, Oxford University.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University.
- Raimondi, F. (2005). Machiavelli e il problema della costituzione mista di Roma. *Filosofía política*, 1, 52.
- Raimondi, F. (2013). *L'ordinamento della libertà. Machiavelli e Firenze*. Verona: Ombre Corte.
- Rozo Acuña, E. (2007). Estudio preliminar. En *La obra política y constitucional de Simón Bolívar*. Madrid: Tecnos.

- Rudan, P. (2007). *Por la senda de Occidente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rudan, P. (2014). Bolívar's "Discurso de Angostura" and the constitution of the people. *Storicamente*, 10. <https://doi.org/10.12977/stor583>
- Ruiz, J. J. (2013). Nicolás Maquiavelo en el pensamiento político del Siglo de Oro español. *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 35, 771-81.
- Rumazo González, A. (2005). *Simón Rodríguez. Maestro de América*. Ecuador: Biblioteca Ayacucho.
- Torres, S. (2014). Spinoza y el "momento maquiaveliano latinoamericano". *Spinoza e as Américas. X Colóquio Internacional Spinoza*, 1, 15-25.
- Torres, S. (2007). La desmesura democrática: Montesquieu lector de Maquiavelo. En Eduardo Rinesi (Ed.), *Tiempo y Política. El problema de la historia en Montesquieu* (109-146). Córdoba: Gorla.
- Ureña Cervera, J. (2004). *Bolívar republicano: fundamentos ideológicos e históricos de su pensamiento político*. Bogotá: Aurora.
- Vacano, D. von. (2014). *The color of citizenship: Race, modernity and Latin American*, Oxford: Oxford University.
- Vatter, M. (2014). *Between form and event: Machiavelli's theory of political freedom*. Nueva York: Fordham University.
- Viroli, M. (2002). *Republicanism*. New York: Hill and Wang.
- Visentin, S. (2009). Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neo-repubblicana del popolo in Machiavelli. *Giornale di Storia Costituzionale*, 18(2), 2, 31-47.
- Visentin, S. (2015). The different faces of the people: On Machiavelli's political topography. En Filippo Del Lucchese, Fabio Frosini y Vittorio Morfino (eds.), *The radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*. Boston: Brill.
- Zapata, R. (1997). *Libros que leyó el Libertador Simón Bolívar*. Santa Fe de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.



V.

---

## TOCQUEVILLE EN EL FIN DEL MUNDO: GEOGRAFÍAS Y PASIONES DEL DEMOS EN EL *FACUNDO* DE SARMIENTO

---

Gabriela Rodríguez Rial

*¡Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte, para que, sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas, te levantes para explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de un noble pueblo! Tu posees el secreto: ¡revélanoslo!*

Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo* (1845: 15)

---

### Sombra de Tocqueville voy a evocarte

---

Este capítulo transita la relación entre Europa y América a partir del reflejo de Alexis de Tocqueville en un texto fundacional de la historia de la literatura y de la sociología política argentina: *Facundo*, civilización

y *barbarie*<sup>1</sup> de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888). Por su génesis, forma de producción y género *La democracia en América* y *Facundo* son muy distintos. Pero, como sus autores, cuyas vidas son muy diferentes por su origen social y el contexto en el que se desarrollaron, convergen en un punto esencial: la identificación de la democracia como un problema político central para la Ciencia Política moderna.

*La democracia en América* es un tratado que combina la sociología<sup>2</sup> con la Teoría Política. No se trata de un escrito de circunstancia motivado por una coyuntura política específica sino que es el producto de la reflexión posterior al encuentro de un intelectual europeo con el suelo americano. Entre mayo de 1831 y febrero de 1832 Alexis de Tocqueville (1805-1859) viaja por Estados Unidos con su amigo Gustave Beaumont, ambos jueces, para estudiar el sistema penitenciario. La travesía dura diez meses (Offe, 2006: 17-32) y coincide con la presidencia de Andrew Jackson, fundador del partido republicano demócrata, y a quien se considera como un antecedente del populismo estadounidense por su discurso crítico de la élite de Washington y su reivindicación del hombre común. De Tocqueville escribe en 1833, a los 28 años, el informe “Del Sistema penitenciario en los Estados Unidos y de su aplicación a Francia” que se le había encomendado hacer como resultado del viaje. Pero, dos años después, el aristócrata francés publica el primer tomo de su obra más célebre, *De la Démocratie en Amérique*, que completó con un segundo tomo en 1840. Aun si entrar en

---

1 Con este título se conoce el libro a partir de la edición de 1868 (Sorensen, 1996: 52). La cita del epígrafe y las que figuran en el cuerpo del texto pertenecen al tomo VII de las Obras Completas publicadas en 2001 por la Universidad Nacional de la Matanza que toma como referencia la primera edición de formato libro de 1845 que llevaba por título *Facundo*. En sus entregas como folletín se titulaba “Vida de Quiroga”.

2 En el contexto de producción de *La democracia en América* y de *Facundo* la sociología no era entendida en su acepción científicista positivista sino que se asimilaba más a la filosofía social. De todas formas, el texto de De Tocqueville, por la combinación que ofrece entre el análisis de las condiciones sociales y el funcionamiento de un sistema político suele ser considerado como un escrito fundacional de la moderna sociología política.

mayores detalles, es preciso puntualizar que los dos libros de *La democracia en América* son diferentes entre sí, hasta tal punto, que si no tuvieran el mismo tema, se podría dudar de que fueron escritos por el mismo autor. El primero está más próximo al relato de viajes, lleno de descripciones de paisajes y con algunos retratos de costumbres. El segundo es más austero a la hora de conmovir pero induce al razonamiento con definiciones contundentes y diagnósticos tan certeros como pesimistas.

*Facundo*, por su parte, es publicado entre mayo y julio de 1845 como folletín del diario el progreso con el nombre de “Vida de Quiroga”. Su producción es mucho más veloz que *La democracia en América* que insumió casi diez años (de la Fuentes, 2016:137). Además de su origen periodístico, Sarmiento decide a escribir la biografía en un contexto intelectual y político específico.

Por un lado, instalado como publicista en Chile, el argentino disputa su predominio como figura pública con otros periodistas conocidos del período como Jotabeche (Joaquín Vallejo) o intelectuales establecidos en la élite cultural como el venezolano Andrés Bello. Sarmiento polemiza con todos y cada uno sobre temas diversos que van desde el romanticismo hasta la reforma ortográfica pasando por la legislación minera o las leyes regulatorias de la prensa (Jaksic, 1991). Ya en 1842 (“De las biografías” en *El Mercurio* el 20 de marzo, Sarmiento, 2001c: 129-31) había afirmado que a la biografía de personajes ilustres era un género apto para educar a las masas en la comprensión de que los grandes hombres son representativos del tiempo y el espacio que les toca vivir. Pero recién en febrero de 1845 pone a prueba esta tesis de Víctor Cousin, quien a su vez, reinterpreta a Hegel, en un personaje específico de la geografía argentina: el gaucho malo. Este último opera como contraejemplo del hombre ilustre en las sociedades civilizadas y sirve para explicar el porqué de la anarquía bárbara que reina en la Argentina. El elegido en este caso es el fraile Félix Aldao excura, soldado de la independencia que se transforma en montonero y gobernador de Mendoza (Sarmiento, 1845: 209-234). En

esta primera biografía de caudillos Sarmiento adelanta imágenes, anécdotas e interpretaciones que va a retomar cuando se ocupe del caso más famoso, Facundo Quiroga.

Por el otro, hay un evento particular que desencadena la decisión de volver a escribir contra el sistema político de Juan Manuel de Rosas el arribo de un delegado diplomático en representación de la Argentina a Chile, Baldomero García. Si bien Rosas era el gobernador de Buenos Aires, manejaba de las relaciones exteriores de la Confederación Argentina en ausencia de un gobierno central. Ahora bien, la presencia de García resulta agradable a gran parte de los políticos y de la prensa chilenos pero encoheriza a Sarmiento con la misma intensidad un emigrado argentino que le quitó a un “negro” que acompañaba al delegado diplomático un cartel que decía “Mueran los salvajes unitarios” (Sarmiento, 2001a: 127). Por ello, como mucha más obsesión que antes el periodista de *El Progreso* empieza a publicar textos dedicados a la política y a la figura de Don Juan Manuel de Rosas para esclarecer a su público lector.<sup>3</sup>

De Tocqueville es consciente que la singularidad del objeto que está abordando, la democracia moderna, le obliga a adoptar un lenguaje renovado (Gellec, 2004). Y con en ese ejercicio el escritor francés sabe que está inaugurando una nueva disciplina, la Ciencia Política moderna: “*Il faut une nouvelle science politique à une monde toute nouveau*” (Tocqueville,

---

3 Entre 1841 y 1845 Sarmiento escribe más de 40 artículos dedicados a exclusivamente la política argentina. No son tantos si se tiene en cuenta que su producción periodística en ese período supera las 700 intervenciones, pero cuando abordaba otros temas (biografías de personajes célebres, diarismo) la temática también aparece. Lo que llama la atención es la cantidad de textos dedicados a la política de Rosas aumentan ostensiblemente en cantidad en los meses anteriores a la publicación de “Vida de Quiroga” en formato folletín, mientras esta se publica y hasta octubre de 1845, cuando Sarmiento parte a Europa y Estados Unidos. Información obtenida sobre la base de un relevamiento propio de las versiones facsimilares de *El Mercurio* de Valparaíso y *El Progreso* de Santiago Chile que se encuentran en el Museo Sarmiento de Buenos Aires y a partir una sistematización previa realizada por Paul Verbeoye (1963: 505-532).

1835: I, 5 [34]).<sup>4</sup> Cabe aclarar, sin embargo, que para De Tocqueville este campo de aproximación a los fenómenos políticos no debe renunciar a la mirada filosófica que implica preguntarse por el fundamento último de la política. Por ello, la nueva Ciencia Política que funda De Tocqueville en las primeras páginas del primer tomo de su *opus magnum* combina teoría (conceptualización, problematización) con la empírea (observación, historización y geofrenciación de los fenómenos). En tal sentido, De Tocqueville fue un teórico político que se apropia de los antiguos saberes aprendidos en la historia del pensamiento político y los reenfoca para comprender el mundo que le tocó vivir.

En la primera entrega de la “Vida de Quiroga”, pocas líneas después del epígrafe que precede este texto y con el cual comienza el folletín, “Sombra terrible...”, Sarmiento (1845: 15-16) afirma:

A la América del Sur en general, y a la República Argentina sobre todo, le ha hecho falta un Tocqueville, que, premunido del conocimiento de las teorías sociales, como el viajero científico de los barómetros, octantes y brújulas viniera a penetrar en el interior de nuestra vida política, como en un campo vastísimo y aún no explorado ni descripto por la ciencia y revelase a la Europa, a la Francia, tan ávida de fases nuevas en la vida de las diversas porciones de la humanidad, este nuevo modo de ser, que no tiene antecedentes bien marcados y conocidos.

Claramente Sarmiento está asociando su empresa intelectual a la del teórico y político francés. Y este el punto de partida de nuestra indagación acerca de cómo se refleja, de manera distorsionada, seguramente, *La democracia en América* en *Facundo*. La misma tiene dos momentos. El primero aborda la conceptualización de la democracia como estado so-

---

4 Trad.: Es necesaria una ciencia política nueva a un mundo enteramente nuevo.

cial en el contexto de un debate acerca de las influencias que podría haber recibido la interpretación sarmientina del derrotero político argentino entre 1810-1845. El segundo se centra en una lectura en paralelo de algunos pasajes de *La democracia en América* y de *Facundo* que se ocupan del espacio geográfico y del impacto de las pasiones sobre el cuerpo. En la conclusión retomaremos la cuestión del reflejo en el marco un debate de la historia intelectual acerca de si existen o no ideas fuera de lugar desde una perspectiva teórico política que pone a las pasiones en el centro de la reflexión.

### **La democracia como sociabilidad: el tema tocquevilliano de la Generación de 1837**

---

A pesar de las diferencias políticas, culturales y hasta personales entre los miembros de la Generación de 1837, hay una notable convergencia que los mantuvo unidos a lo largo de los años: la concepción de la democracia como estado social. Esta interpretación de la democracia moderna más como forma de sociedad que como régimen político está inspirada en sus lecturas juveniles y sus relecturas maduras de Alexis de Tocqueville (1835: I, 4[33]):

Le développement graduel de l'égalité des conditions est doc un fait providentiel, il en a les principaux caractères: il est universel, il est durable, il échappe chaque jour à la puissance humaine; tous les événements comme tous les hommes servent à son développement.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Trad.: El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho providencial y tiene las siguientes características: es universal, durable, escapa a la potestad humana y todos los acontecimientos como todos los hombres, sirven para su desarrollo.

Mucho se ha escrito sobre este colectivo generacional, la Generación de 1837. Los clásicos de la historiografía argentina han remarcado el impacto de su proyecto político-intelectual en el proceso de conformación del Estado Nacional argentino entre 1860 y 1880 (Halperín Donghi, 2010). Los teóricos políticos e historiadores de las ideas han diferenciado los tipos del republicanismo que terminaron reivindicando sus figuras más representativas con Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento (Botana, 1997) o sus divergencias respecto del rol de la religión en la política (Rodríguez Rial, Villavicencio, 2018a; 2018b). Incluso se ha escrito mucho sobre sus polémicas, como aquella que se produjo entre Bartolomé Mitre y Vicente Fidel López en la década de 1880 sobre qué fuentes priorizar a la hora de narrar la historia de la República Argentina (Palti, 2002). Pero cuando escribieron sobre sí mismos tanto en términos de trayectoria individual como colectiva nunca dejaron de nombrar a Alexis de Tocqueville como un referente clave para entender el ciclo político-social que se abrió con la revolución de Mayo de 1810. Un testimonio clave de esta autoconciencia de la afinidad que tenía su diagnóstico del ciclo político posrevolucionario en Sudamérica con lo que había escrito el aristócrata francés unos años antes se encuentra en el *Dogma Socialista* (Echeverría, 1940: 199), documento fundacional de la Generación de 1837:

que el desenvolvimiento gradual de la igualdad de clases, es ley de la Providencia, pues reviste sus principales caracteres; es universal, es durable, se subtrae de día en día al poder humano y todos los acontecimientos, todos los hombres conspiran sin saber á [sic] extenderla y afianzarla.

Esta cita no precisa, como era común en la época, ni la página ni el libro del que fue extraída pero sí menciona a su autor, De Tocqueville. Y está

colocada en el comienzo de la palabra simbólica número X titulada “Organización de la patria sobre la base democrática”.

La ruptura con el orden colonial implicó, por un lado, la guerra, y, por el otro, una democratización de las relaciones sociales que no tuvo correlato en la conformación de un orden político estable e institucionalizado hasta la sanción de la Constitución de 1853. Incluso entre ese año y la incorporación de Buenos Aires a la República Argentina no hubo una única unidad política. Entre 1830 y 1880 las lealtades políticas y las pasiones literarias de la Generación de 1837 cambiaron, pero la sombra de De Tocqueville los seguía habitando.

En octubre de 1846 meses después de la publicación de la *Ojeada Retrospectiva* que Esteban Echeverría agrega al *Dogma*, el poeta confiesa a sus Juan María Gutiérrez y Juan Bautista Alberdi que está escribiendo una obra que lleva por título *La democracia en el Plata* (Echeverría 1940: 437). Este texto quedó interrumpido con la muerte de Echeverría en 1851 pero da cuenta que los otros miembros de la Generación de 1837 estaban dispuestos a cumplir con la tarea que Sarmiento había encomendado en la introducción de “La vida de Quiroga”: analizar la sociabilidad de las repúblicas sudamericanas y su impacto en la revolución democrática desencadenada por los procesos de emancipación política de la década de 1810-1820.

Muchos años después, en 1887 Bartolomé Mitre, cuando ya había sido presidente (1862-68) y había roto su vínculo político-personal con muchos de sus amigos de las décadas de 1840-50, publica su *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana* donde el héroe es un epifenómeno de una revolución democrática que lo trasciende y encuentra en él la figura representativa de la pasión de un pueblo por la igualdad:

El argumento de este libro es la historia de un libertador en sus enlaces y relaciones con la emancipación de las colonias hispanoamericanas que completa el trilogio de los grandes libertadores republicanos

del mundo: Washington, la más elevada potencia de la democracia genial, Bolívar y San Martín [...]. Este argumento es duplo y complejo, como lo es la revolución y evolución colectiva que comprende, y se combina, con la acción del genio individual, animado por la fuerza viva que le comunica la suma de voluntades espontáneas que representa armónica, en su dualismo necesario (Mitre, 1963: 8).

Domingo Faustino Sarmiento tuvo un *coup de foudre* con De Tocqueville cuando se juntaba con sus amigos Manuel Quiroga Rosas y Antonino Aberastain en la filial sanjuanina de la Asociación de Mayo que en Buenos Aires habían fundado Alberdi, Echeverría, Gutiérrez y Félix Frías, entre otros.

En 1838 fue a San Juan mi malogrado amigo Manuel Quiroga Rosas, con su espíritu mal preparado aún, lleno de fe y de entusiasmo en las nuevas ideas que agitaban el mundo literario en Francia, y poseedor de una escogida biblioteca de autores modernos. Villemain y Schegel en literatura; Jouffroy, Lermínier, Guizot, Cousin, en filosofía e historia; Tocqueville, Pedro Leroux en democracia; la Revista Enciclopédica, como síntesis de todas las doctrinas; Charles Didier y otros cien nombres hasta entonces ignorados para mí, alimentaron por largo tiempo mi sed de conocimientos. Durante dos años consecutivos prestaron estos libros materia de apasionada discusión por las noches en una tertulia en la que [...] discutíamos las nuevas doctrinas, las atacábamos, concluyendo al fin por quedar más o menos conquistados por ellas (Sarmiento 2001b: 133).

Así describió Sarmiento su encuentro personal con Tocqueville en *Recuerdos de Provincia* (1851). Seis años antes, en el último capítulo de *Facundo* en formato libro, “Presente y Porvenir” contaba como su Gene-

ración había entrado en contacto con el saber europeo en un contexto de persecución política<sup>6</sup> de esta manera:

al fin esa juventud que se esconde con sus libros europeos a estudiar en secreto, con su Sismondi, su Lerminier, su Tocqueville, sus revistas Británicas, de Ambos Mundos, Enciclopédica, su Jouffroy, su Cousin, su Guizot, etc, etc., se interroga, se agita, se comunica, y al fin se asocia [...] como si las letras corrieran peligro de perderse e aquel mundo bárbaro, o como si la buena doctrina perseguida en la superficie, necesitase ir a esconderse en el asilo subterráneo de las Catacumbas, para salir de allí, compacta y robustecida a luchas con el poder (Sarmiento, 1845: 185).

En el caso de Sarmiento, más allá de sus confesiones personales, que como las de Jean Jacques Rousseau no permiten distinguir claramente la realidad de la ficción, hay una prueba empírica que demuestra que tuvo contacto físico con *La democracia en América*. En la biblioteca-museo Sarmiento de la ciudad de Buenos Aires se conservan los dos tomos de *La democracia en América* de la edición de 1840 de Charles Gosselin en francés que eran parte del acervo personal del ex presidente y educador

---

6 Sarmiento interpreta así el contexto político en el que vivían los jóvenes durante los primeros años del segundo gobierno de Juan Manuel de Rosas en la provincia de Buenos Aires. Sin embargo, hasta que la mayoría de ellos parte al exilio entre 1838 y 1841, el vínculo entre algunas figuras representativas de la Generación de 1837 y fundadores del Salón Literario como Juan Bautista Alberdi y Marcos Sastre con Rosas no tan era mala. De hecho, buscaron atraerse las simpatías del gobernador para transformarse en “consejeros del príncipe” o en intelectuales afines al régimen como lo testimonia el prefacio al *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* (1837) de Alberdi. En realidad, cuando los jóvenes escondían sus lecturas en Buenos Aires en la década de 1830 no lo hacían tanto del poder político como del poder cultural de sus maestros, los unitarios o los ex revolucionarios de mayo de 1810, mucho más afines con el utilitarismo y la ilustración que con el romanticismo o las filosofías políticas europeas de la década de 1830 que atraían a sus estudiantes.

argentino. Por eso, si el “momento Guizot” resume para Pierre Rosanvallon (1985) la experiencia política y conceptual de la intelectualidad francesas entre 1830-1848, “el momento Tocqueville” es un buen símil para sintetizar la interpretación de la política argentina y el republicanismo cívico de Domingo Faustino Sarmiento.<sup>7</sup>

¿Bastan estas coincidencias para hablar de la influencia De Tocqueville en general y *La democracia en América* en particular en el pensamiento político de Sarmiento y en *Facundo*?

Según Skinner (2000: 168) tres condiciones deben cumplirse necesariamente para explicar la “aparición en un autor B de una doctrina dada, invocando la ‘influencia’ de algún autor anterior, A”: similitud entre las doctrinas; que B pueda haber conocido la doctrina en ningún autor que no sea A; que la probabilidad de que la similitud se deba al azar sea muy baja.

Aunque las dos primeras condiciones para hacer depender las doctrinas de Sarmiento de las Tocqueville parecen cumplirse, y la tercera, el azar, no parece más probable que la influencia, hay quienes dudan de que las fuentes de inspiración a las que el periodista sanjuanino remite para analizar la sociabilidad argentina. En tal sentido, Ariel de la Fuente (2016) ofrece una interpretación textualista de *Facundo* que contrasta pasajes enteros de este folletín con otros publicados en el diario cordobés *La Aurora Nacional* publicado entre 1830 y 1831 durante el gobierno unitario del General José María Paz. A partir de este análisis, el historiador argentino concluye, que más allá de la intención de Sarmiento de emparentar su obra con los grandes nombres de la literatura de su tiempo (De la Fuente 2016: 135, 146), la fuente más directa de su interpretación de la historia argentina posterior a las guerras de independencia está

7 Susana Villavicencio (2008) define al republicanismo sarmientino como cívico por la importancia que tiene en su propuesta política el ciudadano político activo.

mucho más cerca: un diario unitario publicado en Córdoba a principios de la década de 1830. Más allá de que Sarmiento pudo haber leído estos períodos que, según de la Fuente (2016: 139-40), fueron llevados a Chile por emigrados de su círculo, cabe recordar que cuando Sarmiento<sup>8</sup> se refiere a la política argentina en los artículos periodísticos publicados en Chile entre 1841 y 1845 insiste en que con la segunda gobernación de Rosas, iniciada en 1835, meses después de la muerte de Facundo Quiroga en Barranca Yaco, comienza un nuevo capítulo de las guerras civiles argentinas. Por consiguiente, desde el punto de vista histórico y, si nos tomamos relativamente en serio las afirmaciones de nuestro autor, que coinciden con la postura general de la Generación de 1837 respecto de las interpretaciones y estrategias políticas de los unitarios, la lectura de *La Aurora Nacional* resulta anacrónica para comprender el contexto político en que se publica *Facundo*.<sup>9</sup>

Tampoco Skinner (1966) parece creer el problema de la influencia de un autor en otro se resuelva con la adopción de una tesis textualista como la De la Fuente. Hablar o no de influencia, aunque el historiador intelectual de Cambridge no sea muy afecto al uso de este término, implica reponer un contexto de circulación de ideas, conceptos y problemas políticos que van más allá del texto e identificar los motivos e intenciones del autor que pueden reconstruirse por el carácter público e intersubjetivos del lenguaje. En tal sentido, no es lógico desdeñar el acto performativo que implica declararse seguidor o admirador de otro autor. Pero

---

8 En una serie de artículos publicados en *El Mercurio* entre el 7 y el 28 de octubre de 1841 bajo el título “Cuestión del Plata” Sarmiento es muy explícito en este punto (2001c: 52-73).

9 Hay que reconocer que como gran parte de los hechos que se relatan en *Facundo* suceden entre 1825-1835. También es cierto que Sarmiento es uno de los miembros de la Generación de 1837 que se presenta más afín políticamente y en el modo de analizar los conflictos políticos argentinos a los unitarios. Sin embargo, no debería desdeñarse su intención explícita de distinguir momentos diferentes del “drama” político argentino ni mucho menos su preocupación común con su colectivo generacional de pertenencia: la comprensión de la democracia como un estado social.

la declaración de un autor de haber sido influenciado por otro tiene que ser doblemente veraz (Skinner, 1966: 205). Primero en el sentido de que sujeto quiere afirmar lo que afirma. Segundo, tiene que ser correcta en el sentido que no se equivoca en afirmar lo que afirma.

Nuestra apuesta no es demostrar la dependencia de la obra de Sarmiento respecto de la De Tocqueville como dos constructos generales pero sí aceptar como plausible la declaración de Sarmiento que la doctrina tocquevilliana incidió en sus análisis de la realidad política de Sudamérica. En ese contexto a lo que se apunta es a ofrecer una hipótesis interpretativa de por qué la referencia a *La democracia en América* tiene un sentido legitimador para Sarmiento y cómo, independientemente de que el antagonismo entre civilización y barbarie abreve de otras fuentes, la descripción de la sociabilidad argentina que presenta *Facundo* dialoga con el modo en qué Tocqueville caracterizó el impacto de la revolución democrática en las sociedades que le eran contemporáneas.<sup>10</sup>

### **Cuerpos en el espacios y pasiones en el cuerpo: América del Norte vs. América del Sur**

---

El primer capítulo de los diez del primer tomo de *La democracia en América* (Tocqueville 1835: I, 17-25) comienza con la ubicación geográfica de los Estados Unidos, sus latitudes, longitudes, límites. Del mismo modo se inicia “La vida de Quiroga”: dando las coordenadas que permitan al viajero situar la República o Confederación Argentina en el extremo sur del continente americano (Sarmiento 1845: 27). La apelación a la geo-

---

<sup>10</sup> Cabe aclarar que la oposición entre civilización y barbarie no es un tema importante para De Tocqueville ni en *La democracia en América* ni otros de sus textos. Esta muy breve presentación del problema de las influencias en la Historia de las ideas políticas es tributaria del mucho más extenso y metodológicamente riguroso trabajo de Octavio Majul Conde en el primer capítulo “El concepto de influencia en los estudios de teoría política: una indagación metodológica” de su tesis de maestría aún inédita.

grafía como un elemento clave para comprender las características sociopolíticas de un pueblo no es un rasgo original ni de Tocqueville ni de Sarmiento y tiene en Montesquieu (1748: 443-465) un claro antecedente. Sin embargo, no deja de llamar la atención que exista tal analogía temática entre los primeros capítulos de *La democracia en América* y *Facundo*.

Además de la localización, ambos autores insisten en el capítulo primero de sus obras más conocidas que las características de la geografía americana del sur y del norte explican el rol que les compete a cada una de estas civilizaciones en el concierto de naciones:

La inmensa extensión de país que está a sus extremos, es enteramente despoblada, y ríos navegables posee que no ha surcado aún el frágil barquichuelo. El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes, y se le insinúa en las entrañas; [...] Allí la inmensidad por todas partes, inmensa la llanura, inmensos los bosques, inmensos los ríos, el horizonte siempre incierto confundiendo con la tierra, entre celajes y vapores tenues, que no dejan, en la lejana perspectiva, señalar el punto en que el mundo acaba y principia el cielo (Sarmiento, 1845: 27).

La América del Norte apareció bajo otro aspecto. Todo en ella era grave, serio y solemne. Se hubiera dicho que había sido creada para llegar a ser los dominios de la inteligencia como la otra [se refiere a las Antillas] la morada de los sentidos. Un océano turbulento y brumoso envolvía sus orillas. Rocas graníticas le servían de protección. Los bosques que cubrían sus orillas mostraban un follaje sombrío y melancólico; no se veía crecer en ellos sino el pino, el alerce, la encina verde, el olivo silvestre y el laurel (Tocqueville, 1835: I, 28 [56]).

La diferencia radica en que Sarmiento ve la inmensidad en el desierto y Tocqueville en el mar, violento y sin fronteras como la revolución democrática de la que la América Anglosajona era pionera.

Sin embargo, a partir del capítulo II se produce un corte. Mientras que Sarmiento (1845: 39-65) se ocupa de los caracteres sociales característicos de la Argentina, el baqueano, el rastreador, el cantor, el gaucho malo, y los espacios de socialización como las pulperías, De Tocqueville (1835: I, 27-29) adopta el sendero de la historia para presentar a los Estados Unidos. Entonces, nos cuenta como se fundaron las trece colonias y destaca el impacto de la religión en las costumbres y sociabilidad política del pueblo. Sólo hay una mención específica a dos caracteres sociales contrapuestos en el capítulo, el rico y el pobre (Tocqueville, 1835: I, 44). Sarmiento (1845: 68-75), por su parte, retomará el hilo de la política, en el capítulo V de *Facundo* donde se ocupa la infancia y juventud del caudillo riojano Juan Facundo Quiroga que coinciden cronológicamente con la transición entre la sociedad colonial provincial a la pos-revolucionaria. Las guerras de independencias impactan en la politización tanto del personaje principal, Facundo, como de las masas populares sobre las cuales ejerce su predicamento.

El capítulo III de *La democracia en América* trata sobre el estado social de los angloamericanos. De Tocqueville no presenta caracteres sociales prototípicos de una geografía específica como los descriptos por Sarmiento en el Capítulo II de *Facundo* sino que se refiere específicamente al origen inmigratorio de la población que era independiente y rechazaba todo tipo de jerarquía social rígida. Lo que más le interesa a De Tocqueville es dar cuenta de las consecuencias políticas de este estado social: “hay que dar derechos iguales a cada ciudadano o no dárselos a ninguno” (Tocqueville, 1996: 72).

Sarmiento no se va a limitar a comprender la sociabilidad de las masas a partir de los rasgos del territorio. El líder popular, como Facundo, es

consecuencia de la inmensidad de esa geografía y de los hábitos que genera, pero también se explica por otros dos factores. Por un lado, está la historia política argentina. Tras la ruptura del lazo colonial, se vivieron diez años de guerra de independencia y otros diez más, por lo menos, de guerra civil. En ese contexto aparece el comandante de campaña como referente político-militar. Facundo Quiroga, e incluso, Juan Manuel de Rosas son figuras representativas de ese tipo (Sarmiento, 1845: 79). Por el otro, está el carácter indomable de Facundo. Por ello, aun no teniendo un origen social que justifique el resentimiento, ya que su familia pertenece a la pequeña burguesía acomodada de la colonia, el caudillo infunde temor (Sarmiento, 1845: 73-4). Facundo detesta la autoridad, pero esta independencia de espíritu no tiene las mismas consecuencias institucionales que en los Estados Unidos porque no sabe convivir dentro de un orden, como los colonos de Nueva Inglaterra descriptos por De Tocqueville. Su reacción primaria ante el intento de domesticarlo es la violencia y la destrucción de cualquier forma de civilidad preexistente, como hizo el caudillo con las ciudades provinciales del oeste argentino según la narración sarmientina (Sarmiento, 1845: 78,84, 106-7).

Entre los capítulos IV y IX del primer tomo de *La democracia en América* Alexis de Tocqueville (1961 a: 54-330) se dedica a presentar el diseño institucional de los Estados Unidos, con la excepción parcial del capítulo V. Este último está dedicado a describir el espíritu e instituciones municipales que tienen su origen en los poderosos comunales fuertes que distinguían a las comunas de Nueva Inglaterra de la época colonial de sus pares europeas, especialmente francesas (Tocqueville, 1835: I, 57-98). Recién en el capítulo X cuando analiza el impacto presente y futuro de las tres razas de América del Norte (la europea, la negra y la india) en la sociedad Tocqueville ofrece una escena que lo devela cómo un hábil retratista de costumbres:

Me acuerdo de que, recorriendo las selvas que cubren el Estado de Alabama llegué cerca de la cabaña de un pionero [...] En tanto yo estaba en ese paraje, llegó una india [...]; ella llevaba de la mano a una niña de raza de cinco o seis años, perteneciente a la raza blanca que supuse sería la hija del pionero. Una negra las seguía [...] Fueron las tres a sentarse a orillas de la fuente, y la joven salvaje, tomando a la niña en sus brazos, le prodigaba caricias que se hubiera creído dictadas por el corazón de una madre. Por su parte, la negra trataba por mil inocentes artificios atraer la atención de la pequeña criolla. Esta mostraba en sus menores movimientos un sentimiento de superioridad que contrastaba con su debilidad y con su edad (1835: I, 335 [315]).

El tono de este pasaje no es habitual en *La democracia en América*, ni en este tomo primero ni mucho menos en el tomo II que es mucho más abstracto en su formulación. Por el contrario, la habilidad para sintetizar la historia de toda una sociedad en momento donde sus principales hábitos y caracteres sociales se ponen en acción es más característica de Sarmiento que del escritor francés. Por ejemplo, en este fragmento del relato del romance fallido entre Juan Facundo Quiroga, el tigre de los Llanos, y la Severa Villafañe, una joven aristócrata riojana, se sintetiza el drama de la Argentina a partir de 1820: el antagonismo entre la barbarie y la civilización.

La historia de la Severa es un romance lastimero, es un cuento de hadas en que la más hermosa princesa de sus tiempos anda errante y fugitiva [...], para escapar de las acechanzas de [...] algún sanguinario Barba Azul. [...] La Severa resiste años enteros. Una vez escapa de ser envenenada por su Tigre [...] el mismo Quiroga despechado toma opio para quitarse la vida. [...] Otro [día] Quiroga la sorprende en el patio de su casa, la agarra de un brazo, la baña en sangre a

bofetadas, la arroja por tierra y con el tacón de la bota le quiebra la cabeza (Sarmiento, 1845: 121).

No se trata, por cierto, de una influencia inversa del autor B sobre el autor A, pero sí refleja un estilo característico de algunos relatos de viajes o ficciones románticas como las de James Fenimore Cooper, autor del *Último Mohicano*, del cual Sarmiento se declara confeso lector.

Las pasiones son claves en la narración que ofrece Sarmiento de la vida de Quiroga y su impacto en la des-unión de la República Argentina. Entre las 36 pasiones que Thomas Hobbes (1651: 44) identifica en el capítulo sexto de *Leviatán* hay tres que se destacan, el amor, el odio y el miedo. Estas tres son también las que predominan en *Facundo*, el folletín, y las que mayor efecto causan también en el cuerpo del protagonista. *Facundo* comparte con sus seguidores de los sectores populares el amor por las mismas cosas, como el juego y las proezas a caballo (Sarmiento, 1845: 85, 106, 113). También experimenta un amor humano, lujurioso y cruel por la Severa Villafañe. *Facundo* odia a la autoridad, aun sin saber por qué, lo que lo lleva a insultar o a violentarse sin motivo aparente (Sarmiento, 1845: 70-71). Pero si hay una emoción que lo define hasta el punto que su sobrenombre, el Tigre, se origina en ella, es el miedo:

En efecto, sus amigos habían visto el rastro del tigre y corrían sin esperanza a salvarlo. El desparramo de la montura reveló el lugar de la escena y volar a él, desenrollar sus lazos, echarlos sobre el tigre, empacado y ciego de furor, fue obra de un segundo. La fiera, estirada a dos lazos, no pudo escapar a las puñaladas repetidas con que, en venganza de sangre y prolongada agonía, le traspasó el que iba a ser su víctima. “Entonces supe lo que era tener miedo” decía el general don Juan Facundo Quiroga, contando a un grupo de oficiales este suceso (Sarmiento, 1845: 68).

El caudillo es capaz de infundir terror en los hombres “decentes” (Sarmiento, 1845: 72-73, 120). Para Sarmientos estas personas decentes no son otros que los adversarios del líder político federal, los unitarios. El terror, que Hobbes (1651: 45) define como un tipo de miedo cuyo objeto es lo desconocido, provocado por Facundo puede producir pánico. Pero, por ser bestial y salvaje, el terror generado por Quiroga no es sistemático. Quien encarna esta forma racionalizada y, por ende, mucho más eficaz y eficiente de terror político es Juan Manuel de Rosas, al que Sarmiento (2001d: 166-200) le dedica los dos últimos capítulos de *Facundo* en formato libro. Y la mayor crítica que Sarmiento realiza a este uso político del terror es que no es funcional a la conformación de una unidad política soberana.

Sarmiento era consciente de cómo las pasiones afectaban a los hombres hasta tal punto de diagnosticarse a sí mismo como un cuerpo atormentado por las pasiones que hacían ver a un joven de treinta años como un viejo con arrugas en la frente (Sarmiento, 2001c: 233-4). Y sin duda, estas pasiones afectaron sus lecturas de la política argentina tan fuertemente como su carácter y su apariencia física. Alexis de Tocqueville, un aristócrata al fin, se permitía un mayor distanciamiento con lo que sucedía en el mundo que le tocaba vivir que escritor argentino. La distinción del escritor francés puede ser la razón de su modo más objetivo y menos apasionado de narrar si se lo compara con Sarmiento. De hecho, la pasión predominante en *La democracia en América* es aquella que experimenta la sociedad estadounidense por la igualdad. Si bien amor ardiente por la igualdad aparece mencionado en el primer tomo, esta emoción recibe mayor atención en el segundo tomo. En esta segunda parte publicada en 1840, aun siendo frío y distante, respecto de su objeto de estudio (1835: II, 101, 176, 209, 236, 295-322) De Tocqueville no puede ocultar su preocupación respecto de un terrible peligro que nos depara el futuro: el despotismo democrático.

Meses después de haber publicado *Facundo* Sarmiento emprende un viaje a Europa y Estados Unidos. El relato de su recorrido por la repúbli-

ca fundada en 1776 está tan influido por sus lecturas que, según Katra (1993: 868, 871, 899), Sarmiento no cuenta lo que ve en 1847 sino lo que observó Tocqueville dieciséis años antes. *La democracia en América* no es un relato de viajes como sí lo es *Quince días en las soledades americanas* (2016) escrito por De Tocqueville y publicado póstumamente en la *Revue deux mondes* en 1860. Si Sarmiento conoció o no este texto, no es cuestión que se dilucide en estas páginas. Pero en el conjunto de artículos que el publicista argentino dedicó entre 1855 y 1885 a la geografía y el modo de vida en el Delta del Paraná compilados bajo el título de *El Carapachay* (2011) se cuela la sombra del joven viajero, que con la curiosidad y extrañamiento propias de un aristócrata francés, se internó en el territorio de los pioneros estadounidenses. Las soledades del Paraná que Sarmiento exploró primera vez en 1855, cual Jasón acompañado por sus argonautas entre los que estaba Bartolomé Mitre (Sarmiento, 2001:17), no eran un escenario cualquiera. En 1850, el escritor argentino había situado allí a su república utópica, *Argirópolis*, que tenía por capital la isla Martín García (Sarmiento 2001e).

### **El reflejo de La democracia en América en Facundo: ¿ideas fuera de lugar o pasiones políticas relocalizadas?**

---

Cuando el conde de Mirabeau explicaba a sus colegas de la Asamblea Nacional en la Francia de 1789 cómo funcionaba la representación política utilizaba la metáfora del espejo: esta sala refleja como un espejo a la sociedad, y como todo espejo, siempre ofrece un reflejo distorsionado.

En el apéndice de *El tiempo de la política* Elias Palti (2007: 259-308) comenta el contexto de producción y el impacto en el debate intelectual que tuvo el artículo de Roberto Schwarz (1973), “As idéias fora do lugar”. Schwarz trasladaba el enfoque de la teoría de la dependencia al ámbito de la crítica literaria y cultura y desafiaba al nacionalismo revisionista que desconectaba las prácticas socioculturales latinoamericana del sis-

tema capitalista mundial. El objetivo del historiador argentino es cuestionar la entidad epistemológica de la Historia de las Ideas como forma de aproximación a la cultura política (Palti, 2007: 288). Nuestra propuesta es más modesta en el plano metodológico pero más audaz en el político: reconocernos el derecho de pensar todo y con todos no importa en el extremo del mundo en que estemos situados.

Que las ideas estén siempre fuera de lugar no implica que no tengamos la libertad de reubicarlas donde queramos para producir los efectos de sentido que buscamos. Por ello, el Tocqueville de Sarmiento no está fuera de lugar: está exactamente en el lugar donde el autor de *Facundo* quiso ponerlo, o cuanto menos, porque toda operación de traslado está sujeta algún error de cálculo, bastante cerca de dónde lo quiso ubicar. Eso hacemos con las ideas cuando pensamos: las sacamos de contexto y las re-contextualizamos. Si este es o no un procedimiento riguroso para la Historia de los Conceptos o para la Historia de los lenguajes políticos es un problema que no se pretende resolver en este capítulo. En todo caso, el rigor metodológico funciona, muchas veces, como un *corset* que no deja pensar más allá y nos reduce al rol de imitadores más o menos puntillosos de los métodos y las hipótesis de otros para analizar un determinado contexto político-lingüístico. Si queremos hacer Teoría Política y no solamente ser historiadores del pensamiento político hecho por otros, vale la pena prestar atención al gesto de nuestros predecesores que se apropiaron de los saberes europeos para legitimar su proyecto filosófico y político de consolidar institucionalmente una república en sur de América. A pesar de su etnocentrismo, los intelectuales argentinos de mediados del siglo XIX nos legaron un modo de leer el saber europeo más creativo que reproductivo. Y, aunque seguramente esa no haya sido su intención, su gesto nos habilita hoy a realizar lecturas cruzadas entre ambos continentes en las cuales América del Sur no es solamente la portadora de los enigmas políticos que la Teoría Política europea va a resolver sino la que ofrece las explicaciones de lo que pasa en Europa. Sarmiento, en particu-

lar, más allá de sus limitaciones conceptuales y personales, nos dejó una herencia nada desdeñable: la pasión por la política entendida como un compromiso cívico. En estos tiempos cuando prima el desencanto por la política y los políticos y reaparecen los salvadores que en nombre de la eficiencia y la seguridad se aprovechan de los miedos más comunes de los seres humanos, recordar que sin política la vida puede ser “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (Hobbes, 1651: 103), resulta un mensaje esperanzador del pasado para la democracia por venir.

## Referencias bibliográficas

---

- Alberdi, J. B. (1930). Fragmento preliminar al estudio del derecho. En J. B. Alberdi, *Obras Selectas* (t. 8, v. 1, 5-232). Buenos Aires: La Facultad.
- Botana, N. (1997). *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Sudamericana: Buenos Aires.
- De la Fuente, A. (2016). ‘Civilización y barbarie’ fuentes para una nueva explicación del Facundo. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, (44), 135-179.
- Echeverría, E. (1940). *Dogma Socialista* (A. Palcos, prólogo). La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Guellec, L. (2004). *Tocqueville et les langages de la démocratie*. Paris: Honoré Champion Éditeur.
- Halperín Donghi, T. (2010). *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires: Prometeo.
- Hobbes, T. (1992 [1651]). *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jacisk, I. (1991). Sarmiento y la prensa chilena del siglo XIX. *Historia*, 26, 117-144.

- Katra, W. (1993). Sarmiento en los Estados Unidos. En D. Sarmiento, *Viajes por Europa, África y América 1845-1847 y Diario de Gastos*. Buenos Aires: Unesco.
- Mitre, B. (1963). *Historia de San Martín y la emancipación americana*. Buenos Aires: Peuser.
- Montesquieu (1995 [1748]). *De l'Esprit des lois I*. Paris: Gallimard.
- Offe, K. (2006). *Autoretrato a distancia*. Buenos Aires: Katz.
- Palti, E. (2002). Las polémicas del liberalismo argentino. Sobre virtud, republicanismo y lenguaje. En J. Aguilar Rivera, R. Rojas, (coords.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México: Fondo de Cultura-CIDE.
- Palti, E. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rodríguez Rial, G., Villavicencio, S. (2018a). Rivadavia, Bernardino. En H. Gooren (ed.), *Springer Link. Encyclopedia of Latin American Religions*. Recuperado de <https://link.springer.com/referencework/10.1007/978-3-319-08956-0>
- Rodríguez Rial, G., Villavicencio, S. (2018b). Generation of 1837. En H. Gooren (ed.), *Springer Link. Encyclopedia of Latin American Religions*. Recuperado de <https://link.springer.com/referencework/10.1007/978-3-319-08956-0>
- Rosanvallon, P. (1985). *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.
- Sarmiento, D. (2001a). *Obras completas I, Artículos críticos y literarios (1841-1842)*. San Justo: Universidad Nacional de La Matanza.
- Sarmiento, D. (2001b). *Obras Completas III, Mi defensa, Recuerdos de Provincia, Necrológicas y Biografías*. San Justo: Universidad Nacional de La Matanza.
- Sarmiento, D. (2001c). *Obras Completas VI, Política Argentina (1841-1851)*. San Justo: Universidad Nacional de La Matanza.
- Sarmiento, D. (2001d [1845]). Facundo. En *Obras Completas VII, Facundo, Aldao, El Chacho*. San Justo: Universidad Nacional de la Matanza.

- Sarmiento, D. (2001e). *Obras completas XIII, Argirópolis*. San Justo: Universidad Nacional de La Matanza.
- Sarmiento, D. (2011). *El Carapachay*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Schwarz, R. (1973). As idéias fora do lugar. *Estudos CEBRAP*, (3), 151-161.
- Skinner Q. (2000). Significado y comprensión en la historia de las ideas. *Prismas, Revista de Historia Intelectual*, (4), 149-91.
- Skinner, Q. (1966). The limits of historical explanation. *Philosophy*, 41(157),199-215.
- Sorensen, D. (1998). *El Facundo y la construcción de la cultura argentina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo.
- Tocqueville, A. de (1961 [1835]). *De la Démocratie en Amérique* (Introduction H. Laski), Tome 1. Paris: Gallimard. (Versión castellana: *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996).
- Tocqueville, A. de (2016). *Quince días en las soledades americanas*. Madrid: Ediciones Barataria.
- Verdeboye, P. (1963). *Domingo Faustino Sarmiento. Éducateur et Publiciste (1839-1852)*. Paris: Institut de Hautes Études de L'Amérique Latine.
- Villavicencio, S. (2008). *Sarmiento y la Nación cívica. Ciudadanía y filosofías de la Nación en Argentina*. Buenos Aires: EUDEBA.

# VI.

---

## **METAMORFOSIS DE LA LIBERTAD. FIGURAS DE LA LIBERTAD Y MÁSCARAS DEL PODER**

---

Domenico Scalzo

I

---

La libertad es un evento raro, a diferencia de su palabra, que está en boca de todos, pero con escasa conciencia de lo que dice. Libertad no es nunca propiedad de uno solo, libertad es la lucha de aquellos que están privados de ella. Libre no se nace, sino que se deviene. La libertad no es una facultad que encontramos cuando venimos al mundo, y menos aún un don, un sentido, una tonalidad emotiva o, peor, un privilegio; no se es libre por naturaleza, como naturalmente se está dotado del olfato o del tacto, ni se está afectado de ella del mismo modo en el cual se tiene hambre, se ama, nos agarra el miedo a la muerte o se cree y se cultiva una esperanza de salvación. No basta una ciudad entera para imaginar una generación

libre. Y, sin embargo, devenimos libres, quizás, cuando actuamos según la necesidad de nuestra naturaleza, que por sí sola determina a actuar, a pensar, a ser parte de un mundo infinito. Pero ¿qué es libre para quien no es libre? Quien responde ideas adecuadas que se explican a través de su propia potencia, medita en la idea de libertad pero no alcanza a la efectividad de la cosa. Se debe llorar y reír para darse el coraje de elegir.

Pruebo decirlo de otro modo. *“La libertà non è star sopra un albero / non è neanche avere un’opinione / la libertà non è uno spazio libero / libertà è partecipazione”* (Gaber, 1973).<sup>1</sup> Participación del ser en la vida que se construye a través de tensiones, hurtos, resistencias, prácticas; como si el canto entonase la voz de una pasión que aferra a cada uno y a todos donde aquella no está, falta, está ausente, guarda silencio. La libertad no es un nuevo nacimiento, sino un nuevo inicio. Libre es el espíritu que procrea. Libre, la fertilidad. Porque la libertad es florecimiento (Onians, 1998). Genio del devenir. Impulso vital. Relación. Una potencia conectiva que nunca se realiza o se extingue en un acto. También porque ella mantiene la memoria del abandono de la propia acción en un ser inoperativo e inmanente en cada vida. El punto es este: no hay libertad que no tenga como presupuesto una liberación del ser sometido. Una liberación de una condición de minoridad. El final de cada esclavitud. Y, sin embargo, nunca esa vía de salida conduce, o tiene su última meta, en la constitución de un sujeto libre. La libertad no es un estado sino un conato. Sí. Una exigencia incluso antes que una llamada. La libertad persevera en el ser en la medida en la cual corresponde a aquello que no es como la nada de cualquier entidad. Ella es una potencia destituyente capaz de deponer un régimen ontológico y político de sentido, para hacer aparecer la posibilidad de otro inicio; en vez de un poder constituyente, un orden soberano, no importa si este último sea la democracia, que se representa inseparable del poder constituido con el cual forma un solo sistema.

---

1 Trad.: La libertad no es estar sobre un árbol /no es tampoco tener una opinión / la libertad no es un espacio libre / libertad es participación.

La libertad positiva y la libertad negativa son un desvío, un error y, por consiguiente, un embarazo de la filosofía política; cual errancia de la verdad, no corresponden a la libertad, ni viene de ellas una contribución teórica decisiva al interrogante sobre la cosa. Aseguran, solamente, su camino para capturar un concepto. Esa libertad expresa el patronazgo, por parte de la voluntad libre, de sí y de los actos propios, o una ausencia de interferencias por parte de otros respecto a la propia acción. Su semántica está interesada solamente en las razones del sujeto, en la utilidad de la propia parte, en el juego libre de sus apetitos individuales, como en los derechos naturales de las partes sobre el todo real y viviente del Estado (Constant, 1997). Del mismo modo, la autonomía de la acción moral necesita la libertad como un presupuesto necesario de la voluntad del sujeto. Podemos agregar la constelación de la libertad de los antiguos, pero no escrutaremos nunca la idea de justicia que su ley custodia en el misterio mismo de la ciudad como un regalo divino. Privar a cualquiera del día de la libertad, reducir a la esclavitud, apunta el índice a la derrota de la ciudad, fija la destrucción y la masacre, pero no orienta sobre la vía de donde proviene su fundación, ni da cuenta de por qué ésta no deja de tener lugar. Del mismo modo que el conflicto trágico que obra en la ciudad entre el todo y sus partes; entre las leyes no escritas de los hombres, su memoria, y el derecho positivo, su ejecución no levanta el terreno de la verdad más allá de los confines del campo del saber, se desvanece solo del campo de visibilidad que cada *polis* abre o instituye. La libertad es política. Suscita ardor moral, coraje, fiereza, incluso cuando está en diálogo con un caso de acción, o está expuesta a la maravilla de la filosofía que reaviva el *ethos* asumiendo su ser ya como el acaecer de una verdad, ya como la ley, una virtud. El placer. O una culpa. No. Más allá del destino de la necesidad, vive el espíritu libre que desordena al mundo. O el hombre interior que rompe con cada fundamento de la libertad. Aquí hay un sendero roto desde el cual el griego aleja sus pasos; un monte similar para los dioses, en el camino de la nada que

Parménides dice que es imposible que sea. Una contradicción que hace escandalizar al pensamiento que solo lo acerca más.

No se haga ilusiones delante a la libertad negativa. Un alma moderna se paga a un alto precio (Berlin, 1969). La independencia individual tiene un costo superior al de la libertad de los antiguos. La acumulación originaria es más predatoria que el régimen de esclavitud. Técnica y ciencia manipulan la naturaleza de cada cosa y se hacen cargo de lo viviente, como si se pudiera gestionar la certeza subjetiva, asegurarle el sentido en una representación, como nunca lo había hecho el orden del discurso sobre la verdad como desvelamiento, idea, o adecuación del intelecto a la cosa. La libertad de los modernos es la libertad de los impedimentos, pero no de la necesidad; va en la búsqueda de seguridad para los propios bienes privados, comercia con el mundo, mientras se consume en la satisfacción de los apetitos individuales. Por supuesto, nunca la libertad se había entregado en pérdida pura, sin esfuerzo. Sin embargo, no es por un capricho de la historia que el liberalismo elabora un cálculo económico, un conjunto de conveniencias, incluso antes de reflejarse en un pensamiento político y obligarse a una protección negativa de la vida, para exhibirse en público. Me pregunto qué importa que el liberalismo derrote a sus enemigos históricos en el campo de la democracia política si luego su triunfo planetario se celebra, coherentemente, en la sociedad del mercado, entre manos invisibles, benignas, que rigen los hilos de su producción, delante a un cortejo de improbables vencedores, en cuyas filas se renuevan los faustos de una peligrosa estetización de la política nunca pasada de moda.

Desconfío cada vez que el nombre de la libertad evoca una absoluta espontaneidad, es decir, un complemento de una actividad, que no recibe otra determinación que la de sí misma. Porque asumir su fenómeno como un imperativo de la razón, es un modo de sustraerla del tiempo, de la historia, confinar a la libertad en un algún espacio vacío, a duras penas pensable, lejano de la fértil basura de la experiencia, dejando que la

tierra no sea más arada por el pensamiento, se vuelva árida, por el abandono de su pasión. Ni me entusiasma el proceso del devenir de la libertad si se configura su movimiento como la representación sensible de la propia actividad del yo. Del mismo modo, no me satisface comprender al sujeto en la libertad concreta de su pensamiento y de su acción, que es llamado, por la propia fuerza de esta libertad, a superar cada determinación abstracta e intelectual para deshacerse en el espíritu objetivo del Estado que comprende el todo. Porque más que reflejar su cumplimiento, la dialéctica especulativa osa un salto mortal de la voluntad en la bella e imposible ética de los antiguos (Cacciari, 1990). No obstante, nunca es cuestión sólo del deseo de la libertad en el acto fallido de la filosofía a lo largo del camino recto y sinuoso de la propia historia. Dejando a un lado las metáforas, lo que falta comprender es si la libertad no consiste solamente en el poder ser, en el poder manifestarse en sí, pero se recoja en el poder no ser, en el poder en sí no manifestarse; esto es, si la relación originaria de aquella, en sí misma, instituida ya sea haciendo bien o mal. Si el bien es para la libertad la decisión de existir, y el mal llevar a cabo la propia autosupresión, o si no es el acto de una libertad que se mata al nacer o nace muerta. Como si la voluntad pudiese querer una destrucción deliberada y activa del bien violando su mismísima decisión de existencia pudiendo, también, no ser. No hacer el bien que se quiere, sino el mal que no se quiere, por evocar a Pablo de Tarso, no distingue a la loca palabra de la fe de la más sobria inquietud de la filosofía. Abre, solamente, un conflicto entre el hombre y sí mismo, en el tiempo preciso en el cual el querer paraliza su propio poder, casi que apenas el hombre desee la libertad pierda la capacidad de ser libre. Y eso porque para una ontología de la libertad, el mal no es la privación del bien o su sumisión dialéctica (Pareyson, 1995), sino una fuerza activa. Como para la teología dialéctica en las cuatro paredes del yo, en las canteras de la libertad del ser, el mal trabaja en el fondo del libre arbitrio humano a fin de engañar a la decisión de existencia de su propia bondad, disimulando

su propia naturaleza en la furiosa revuelta de la libertad contra sí misma. Me detengo aquí. No seguiré esa línea de investigación. No entro en el mal, incluso si es necesario para la acción política.

## II

¿Dónde está oculta la libertad inalcanzable, su cosa última? Ciertamente, en lugares donde no está a la venta. Primeramente, en su propio nombre. Un nombre que evoca una idea, el movimiento de una idea no el lugar de un bando, el propio devenir en una práctica, la realización de una experiencia, una migración del sentido, la cura de sí y de los otros, y luego, hablando francamente, una revolución, el rescate o la redención del pasado oprimido. Hay en la libertad de los antiguos una posibilidad que no se ha cumplido. Hay en la libertad de los modernos un abismo ante el cual retrocedimos porque hemos sido atrapados por el terror, casi como si nos hubiésemos encontrado delante a una cosa demasiado familiar que aún nos pertenece, a pesar de haberlo removido. Para ambos es la liberación de la libertad. Su principio de anarquía. En el mismísimo lugar de la propia autodeterminación, o del ser la causalidad propia, hay un muchacho que juega, el tiempo de la libertad. Un campo de posibilidad que, ciertamente, se abre también a nuevas relaciones de poder, pero que permanece si la lucha de liberación se convierte en una práctica de libertad. Quiero decir que la relación de la vida con la propia verdad viene arrancada de la tierra del *cogito*, del horizonte trascendental del sujeto y de la región dialéctica del espíritu absoluto, de la *polis* y del Estado, y situada donde la errancia de la libertad tiene inicio, es decir, restituida a una apertura que nos exige y nos comprende. En lo inhallable de una tierra desconocida (Esposito, 2018).

Cada vez que hay libertad, nos encontramos arrastrados en el vórtice del origen, donde el agua encuentra su manantial (Agamben, 2014a). Libertad del origen. Como el origen, la libertad no precede al propio devenir, sino

que sigue su ritmo. Ciertamente, la libertad puede ser conocida, experimentarse, a veces restaurada, donde y cuando ha sido perdida, pero justo por ello, en virtud de la propia restauración en un pensamiento, la libertad es un fenómeno inacabado, lo que no puede producirse en un esquema, o encerrarse en un concepto. Quizás la libertad es una idea que se confronta siempre, y continuamente, con el mundo histórico. El instante de una experiencia. Un contacto. El beso en una separación. Libertad es la emergencia de un hecho, tanto de su prehistoria como de su historia póstuma, desde el estado continuo y uniforme del tiempo. La irrupción de una posibilidad en la representación del poder. Una relación política. Su actualidad. Nunca una expresión de la voluntad individual. Y ni siquiera un pliegue de la movilización total. Esto es. Sólo como espacio colectivo, de acción y de discurso, uso común, lucha de por vida, distancia y proximidad, y más aún, la libertad expone el estar en el mundo (Arendt, 1961). Es decir, expresa lo ingobernable de cada poder que, incluso sin la libertad, cesaría de ser o de tener un sustrato para su existencia (Agamben, 2014b).

Libertad y poder, éste es el problema. Cómo desarrollar la cuestión, saliendo de su separación abstracta, pero sin reconocerse en ninguna determinación empírica, solamente recorriendo un contrapunto de voces a punto de apagarse o desvanecerse. Incluso antes que Michel Foucault, es con Elías Canetti que un pasaje de la investigación se corresponde con la metamorfosis de la libertad. Abro el telón del último acto de *Masa y poder* (Canetti, 1960). El poder no es nunca estático, algo exterior, que está en alguna parte sin hacer nada. El poder se ejercita, imparte una instrucción, da órdenes. Puede darse que el sistema de ordenamientos sea instituido entre los hombres en modo que la mayoría se escapa de la muerte, sin embargo, siempre implica el terror a la muerte, su amenaza. El poder exige que sus instrucciones sean seguidas, no tolera dubitaciones, no admite una contradicción; reclama docilidad, disciplina, sumisión de los mismos sujetos constituidos por su ejercicio; es tan moderno y antiguo que cada palabra suya de orden revive el grito de la batalla victoriosa, se renueva el

eco de un antiguo triunfo, pero también redonda el consenso de la masa. El mando debe reafirmarse en la lucha, sin que ninguno lo ponga en duda o lo discuta. Porque el poder es consciente que cuando el mando propio deja de dar órdenes, cae, la hora de su muerte ha llegado. El poder no termina porque surja alguna desobediencia, ni porque el mando se extenúe, disminuya, o porque se disipe capturado por la muerte que habría debido infringir y que en cambio ha venido a reclamarlo. ¿Quién aún podría sorprenderse, entonces, si el poder de mando, o el mando del poder, se remonta de la tierra media al lugar del origen, acaezca contemporáneamente al tiempo de la libertad, es decir, que del origen constituya el acto de gobierno de lo que es puesto en el ser? Me explico.

Si realmente quisiera expresarme de nuevo en un lenguaje recuperado de Canetti, restituyendo a la metamorfosis la característica simbólica de ser el origen mismo de lo viviente, lo que ha hecho posible que los seres humanos se conviertan en tales, entonces no podría salirme con la mía sosteniendo que el poder, en su rigidez cadavérica de estatua de la libertad, es justamente lo que no puedo querer, sin cambiar nunca. Cómo afirmar, de hecho, que el poder ocupa el lugar del origen, que transforma la emergencia del inicio, su proveniencia errática en la posición de un principio, que el orden de su discurso se impone en el *continuum* de la historia, como un tiempo homogéneo y vacío, y, al mismo tiempo, negar que la metamorfosis sea una posibilidad del orden, sin efectuar una separación de facto entre el origen y el mando, a favor de una idea de libertad como el simple ir a la presencia de los seres humanos, pero separada del ejercicio del poder que alcanza sus formas de vida. Y ello porque el poder asume sobre su rostro un aspecto limitado de la metamorfosis, la cara de la simulación como de la disimulación, expresiones que en sí mismas no son más que un estado de la metamorfosis. Tales expresiones, sin embargo, para mantener siempre y perfectamente intacto su propio núcleo interno, son su auténtica naturaleza. Si debiera representar con un juego de los ojos, en el espejo de una imagen, el campo

de fuerza que está en tensión entre el poder y la libertad, retendría a la libertad como una figura y tomaría al poder como una máscara. Porque la figura emerge de la fluidez del mundo como una forma provisoria de vida nunca quieta, móvil, recogiendo en una mimesis la riqueza caótica de la metamorfosis, su proceso como el propio resultado; allí donde la máscara, en la rigidez y constancia que ocultan su secreto, constituye el estado final, el término, del curso fluido de la metamorfosis, el lugar en el cual no aparece nada que esté empezando, nada que sea un esbozo inconsciente, enigmático, y desprovisto de la forma a la que la vida aún anhela en su deseo de ser. Figura y máscara, sí, no contrapuestas como dos exterioridades, o dos esencias, sino referidas la una a la otra en una discrepancia que suscita consternación. Una sola escuela de resistencia en la cual se aprende cómo el carácter destructivo no debe descender del ejercicio del poder, sino que puede acompañar a la liberación que reconcilia, salva y restaura cada cosa.

Es Foucault (1994) quien recoge una herencia contrastada de poder y libertad. Un gesto de arqueólogo del saber que retrocede hacia el presente despejando el campo del origen de los depósitos de la tradición que impiden el acceso a la historia. Tal fue su discurso del método. Como si la *arché*, el abismo del origen y el mando que allí está enterrado, y hacia el cual se dirige su investigación, no fuese un dato ubicable en una cronología, o bien una sustancia sin tiempo, sino un tiempo actual atravesado de corrientes históricas bipolares, tensas entre la naturaleza y la historia, entre el punto de insurgencia y el devenir, entre el pasado y el presente. Una operación que no habría podido llevarse a cabo sin la lección de la genealogía, un saber de la discontinuidad que opone la historia a la investigación del propio origen, los casos del inicio a su identidad presupuesta, así como los mismos *a priori* de la historia al despliegue metahistórico de significados ideales y de teleologías infinitas. Abro sus libros. Ahí emerge de las fuerzas de un presunto lugar único del cual venimos, la errancia de la libertad desde esa primera patria

donde los metafísicos nos prometen retornar. Es en un cuerpo a cuerpo con Nietzsche que Foucault desarrolla una ontología de la veridicción, en lugar de una gnoseología de la verdad (Foucault, 1977). Luego, cuando sus *Cursos*, no mucho tiempo después, indaguen la relación específica del poder en el aire de aquel fenómeno singular de organización que es el gobierno, consciente del campo de tensión de las fuerzas activas y reactivas atravesado por *La genealogía de la moral*, podrá considerar el ejercicio del poder en los términos de una modalidad de acción sobre las acciones de los otros, porque tendrá en el entretiem po incluido en el dispositivo de producción del poder, como condición misma de su funcionamiento, regla áurea de sus ojos, la libertad; y ello en la medida en la que siempre se ha vuelto más evidente en sus excavaciones arqueológicas en las estructuras del lenguaje, como también en sus incursiones en la genealogía de las instituciones modernas, que sin la existencia de sujetos libres no se habrían ejercido el poder, la jerarquía y el rango, sino solamente la violencia, el dominio y la constricción (Foucault, 2004).

Vale decir, si el poder no es un enfrentamiento entre dos adversarios, ni una relación voluntaria entre individuos (es decir, la obligación de alguno para con otro), sino una práctica de gobierno, cuya acción estructura el campo de acciones posibles de los otros, entonces será la posibilidad misma de pensar ese campo de posibilidad, los muchos modos de conducta, las numerosas reacciones, los diversos tipos de comportamiento que pueden realizarse, lo que exige junto a su mando a la libertad como su sostén permanente, propósito o apoyo. Porque sin la perseverancia de un punto de resistencia contra el cual dirigirse, el poder sería equivalente a una determinación física. Si esto es cierto, se entenderá, entonces, cómo en el campo del saber, en el que transcurre el régimen de verdad de cada discurso, no puede decidirse la relación entre el poder y el rechazo de la libertad a someterse. La idea de Foucault es que a cada campo lo envuelve una trama integrada de subjetivación y desubjetivación (Esposito, 2018). No hay dispositivo que no entrelace a las líneas

de fuerza, al mismo tiempo controlando y liberando las prácticas del hombre. La genealogía se remonta desde la modernidad hacia nosotros partiendo de su reverso. Cumple, por decirlo de otro modo, un paso hacia atrás desde el *Discurso de la servitud voluntaria* a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, para hacer un salto hacia adelante más allá de los escombros que se atiborran a sus pies. Entre La Boétie y Maquiavelo, en los desprendimientos erráticos de su pensamiento, haciendo limpieza de los restos del concepto, el carácter destructivo de la arqueología descubre la actualidad de la historia como si fuese su ángel. En el origen de la relación de poder, no hay una obligación de la libertad, sino su intransigencia, un movimiento de resistencia, no la aquiescencia del conformismo, nunca una pasión triste, sino el gusto y la práctica de la insubordinación. El inicio contra su comienzo. Un principio de anarquía. Entre poder y libertad discurre un agonismo, una relación que es al mismo tiempo un encadenamiento recíproco en una lucha estratégica; más que un cara a cara entre dos esencias que las paralizaría, se trata del atreverse de una provocación permanente, de una oposición que afirma, y no niega, porque tiene un cuidado de sí y de los otros.

### III

Un último paso es necesario en cada investigación sobre la libertad humana que desee ir tras su metamorfosis. Reflejar una vez más a las figuras de la libertad en las máscaras del poder, pero ahora fuera del teatro de la representación política donde se escenifica el espectáculo del estado actual del mundo, el crimen perfecto de la realidad. O sea, recoger su provocación en una época en la que el mundo, en su simple presencia, parece ser el resultado de una imagen. Canetti disuelve al poder, pero como en una solución química de los elementos, en el sistema de producción, en el furor moderno del crecimiento en el que resuena el antiguo grito de los perros de caza. *Masa y poder* aún aferra al siglo por

la garganta después de haber depositado al sobreviviente en el desierto que crece: la aspiración a vender la propia mercadería, conquistando una masa monstruosa de compradores solventes y disponibles, impulsa a la producción a incrementar el consumo, reproduciéndose a sí misma como figura de un juego de partes con un poder más grande que en el pasado pero más fugaz que nunca. Figura a la que hace de velo una máscara desnuda y vacía donde se oculta solamente su vana gloria (Canetti, 1960). La consecuencia paradójica de tal salto de la máscara es la libertad de la obediencia, en el doble sentido del genitivo, es decir, el orden de una libertad que se impone como una instrucción preventiva a quien desea meter una moneda sobre la otra y acumular enormes capitales. Una libertad ganada a la empresa, expuesta a sus cálculos, hecha madura por sus propios intereses, para no dejar nada más en el campo que la pasión inculta de una idea. O la vocación de un trabajo que no tiene nada de precario, porque simplemente toma nota que no hay un puesto para salvaguardar en la lucha, ningún contrato o plan para defender, sino solo umbral al que atravesar para permanecer humano: quien desee llegar a atacar al poder debe mirar a los ojos de la libertad y encontrar allí a los medios para sustraerle su espina; recurrir al fetichismo de la mercancía, no venerar su arcano como si fuese sólo una religión de adoración, sino liberar su uso para la propia valorización, liberarla al ser, con un gesto que no vale nada, simbólico, pero solamente para contrastar su mito, profano, en el mismo hacerse experiencia de la cosa, para restituir, en fin, la libertad (nombre y cosa) a una metamorfosis que si alguna vez la pierde, ciertamente, no la aliene más.

Foucault no opera de forma diversa a Canetti en torno a la libertad de los propios contemporáneos. Advierte como no es suficiente referirse a los principios de autolimitación de la acción de gobierno que presiden a la racionalidad de la economía política, si el problema es comprender por qué el liberalismo constituye la condición de inteligibilidad de la biopolítica de nuestro tiempo. El arte liberal de gobierno no se conforma con respetar

esta o aquella libertad, ni con garantizar cualquier libertad del abuso del poder. Hace mucho más, consume libertad. Y la destruye después de haberla procurado y organizado, gracias a un conjunto de restricciones, de costos, que tal producción implica al consumo. El liberalismo promete un mundo en el cual se puede ser libre de ser libre, pero la mano que potencia continuamente una libertad finalmente afirmada es la misma que le establece sus limitaciones, sus controles, las coerciones y las obligaciones que la aseguran al propio poder. La percepción de la seguridad se vuelve el criterio para calcular el costo de producción de la libertad. Como por la sensación de peligro se activa el dispositivo para arbitrar en cada instante su conflicto. El trabajo sucio que hace nacer al *homo economicus* de las mismas cenizas del sujeto de derecho, es llevado a cabo por una mano invisible. La sociedad civil, como un campo de las tecnologías de gobierno que utilizan la producción de libertad para satisfacer al sistema de necesidades, revela la contradicción de la unidad ética inmediata de la familia, como la autoconciencia del Estado, con respecto al régimen de verdad que legitima al gobierno de la población (Foucault, 2005). Como se ha dicho, en la medida en la cual se consume la identificación entre libertad y seguridad, el liberalismo provoca la misma crisis de la cual es víctima. La misma concepción política que piensa promover a la libertad, hasta incorporar su nombre, constituye su negación intrínseca (Esposito, 2018). Otra libertad se vuelve posible cuando la captura liberal concluye, donde su dispositivo se desactiva, aquí y ahora, mientras la vida ingobernable se libera como un contacto y el origen abandona al mando o la potencia al poder que la aprisiona. O sea, en el mismo espacio de tiempo en el cual la política retoma su propia acción, neutralizada por la imposición de la soberanía del Estado como por los cálculos del gobierno de la economía, declarando el estado de excepción efectivo de los oprimidos para oponerse al estado de excepción formal de los dominadores, vuelto, quizás, una regla. Que solamente por esta vía, entre *transhumanar* y *organizar*, se pueda reclamar el espíritu de las instituciones, que una vez conmovieron

a Pier Paolo Pasolini, para empujarlo a pensar que los hombres en nada más que en eso pueden reconocerse, es una carta que dejo cerrada en su misterio. Como custodiar en una mano íntima la naturaleza social de la libertad. Hay algo de misterioso, en efecto, en las instituciones. “*Unica forma di vita e semplice modello per l’umanità che il mistero di un singolo, in confronto, è nulla*”, gracias a eso los hombres pueden sentirse humildemente fraternos (Pasolini, 1971).<sup>2</sup>

No sé si la libertad hoy sea una cuestión de medida, de límites, de condiciones. O por el contrario, la circunstancia de un impulso vital. Si aquella está situada, si su acto es un inicio y una elección. Es decir, si es tal porque puede negarse, traicionarse, anularse, siendo su acto el contrario de la necesidad natural (Luporini, 1993). Esto es, que la libertad comienza de la nada, y a la nada regresa cuando no está entrampada en su negación (Heidegger, 1976). O bien se libera del lenguaje de la negación que redobra la negación incluso cuando la afirma. Y se aferra a sí misma, en la elección que hace que sea un existente que se libera, precisamente, por un ser de hecho, dado, impuesto tanto por la naturaleza como por la historia. O si de la libertad se puede y se debe hablar solamente cuando su propio ser deviene conciencia de clase y de lucha contra la explotación material de la condición de vida que de sí la separa, empujándola en la nada de la cual proviene y de donde desea salir, para sustraerse en espíritu y cuerpo del horizonte burgués y dejar al capitalismo lo que queda de su democracia (Tronti, 2015). No obstante, esta investigación cruzará un pasaje al límite de la libertad antes de terminar su aventura; un punto de contestación irreductible al que solo puedo mencionar como corresponde a la naturaleza enigmática de la cosa en cuestión: no solamente la libertad no pertenece al sujeto que la interpreta, o la busca, sino que lo excede, y excediéndolo lo define, sólo para poner en cuestión cada pretensión de autónoma consistencia que desea tener razón de su

---

2 Trad.: Única forma de vida y simple modelo para la humanidad que el misterio de uno solo, en comparación, no es nada.

carácter de emancipación. Ni que tenga en sí misma su propia causa, que inicie por sí misma la serie de sus efectos, como si fuese una espontaneidad absoluta que no puede ser sometida a las determinaciones del tiempo, de no poder concebirse siquiera el fenómeno de la libertad, sino sólo su presuposición en tanto nómeno. No se puede pensar una libertad obligada o una obligación que libera. Cualquier imperativo (requerimiento formal de la propia ley) se dirige a la libertad, y de hecho la priva de su origen (Nancy, 1998). La libertad viene al ser, urge en la presencia, pero igualmente resiste, en la posibilidad de inicio, a su principio. La libertad vive en la oposición de ser o no lo es, se aniquila, que es diferente de su disipación en la nada, o de diferirse en un abismo sin fundamento. Somos libres porque provenimos de la libertad y en este sentido estamos poseídos por ella. Nuestro ser común está dirigido a la libertad según un infinito, lo más puro posible, es decir, respondiendo a su llamada, después de haber sentido la exigencia que en ella urge, cumpliéndola con fidelidad, estilo y carácter. Como el Reino de Dios, la libertad está en medio de nosotros. Pero de nosotros mismos, últimos hombres, debemos huir sin aspirar más a un otro hombre que opere la transvaloración de todos nuestros valores. Debemos pasar y, sin embargo, estar donde ya no estamos. Nos descubrimos seres humanos en lo abierto de la libertad, pero no podemos abrirnos en su íntima mano si no ofreciéndonos cada vez a una perspectiva vinculante, en un retazo del espacio, por una duración de tiempo; es decir, si no eligiendo la posibilidad contra sus actos, el poder de la propia potencia en vez de la potencia de su poder. Sólo en tal falta de sentido la libertad existe. Sólo revelándose en las decisiones finitas de nuestro ser, la libertad señala su provocación. E incluso así no es la angustia quien recibe el llamamiento de la libertad, es la conciencia (sin miedo) de la opresión (como la maravilla más grande de combatir de por vida) la que escucha su voz, la que juega la chance de la llamada para corresponder a su oportuno tiempo. Es un aire de liberación que sentimos, una frescura de la vida que atra-

viesa el cuerpo que ya no tenemos; cuerpo que somos aunque carente también de la propiedad de la libertad, en una cierta medida también de su bien. Libertad que trae la conciencia de otro yo posible, idéntico a mi porque en la diferencia determina el yo, como uno de los tanto que están de mi misma parte; posibilidad por la cual se posee la conciencia de la libertad, que usa a aquellos que me pertenecen solamente en la lucha junto a ellos. Y que luchando toma a nuestro tiempo deviniendo libre, aquí y ahora, resistiendo, por lo tanto, para vencer, al final, en la medida en la cual puedo actuar en el presente su poder en cuanto ha anticipado, como un eterno futuro, su propia potencia.

## Referencias bibliográficas

---

- Agamben, G. (2014a). *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo.
- Agamben, G. (2014b). *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza.
- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future*. Nueva York: Wiking. (Versión italiana: *Tra passato e presente*. Milán: Garzanti, 1991).
- Berlin, I. (1969). *Four Essays On Liberty*. Oxford: Oxford University. (Versión italiana: *Quattro saggi sulla libertà*. Milán: Feltrinelli, 1989).
- Cacciari, M. (1990). *Dell'inizio*. Milán: Adelphi.
- Canetti, E. (1960). *Masse und Macht*. Hamburgo: Verlaag. (Versión italiana: *Massa e potere*. Milán: Adelphi, 1981).
- Constant, B. (1997). De la liberté des anciens comparée à celle des modernes. En *Écrits politiques*. París: Gallimard. (Versión italiana: *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*. Turín: Einaudi, 2001).
- Esposito, R. (2018). *Politica e negazione*. Turín: Einaudi.
- Foucault, M. (1971). *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Paris. (Versión italiana: *Microfísica del potere*. Turín: Einaudi, 1977).

- Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard. (Versión italiana: *Archivio Foucault 3. 1978-1985*. Milán: Feltrinelli, 1998).
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique*. París: Seuil / Gallimard. (Versión italiana: *Nascita della biopolitica*. Milán: Feltrinelli, 2005).
- Gaber, G. (1973). *Far finta di esseri sani*. Milán: Carosello Records.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken*. Frankfurt Am Main: Klostermann. (Versión italiana: *Segnavia*. Milán: Adelphi, 1987).
- Luporini, C. (1993). *Situazione e libertà nell'esistenza umana*. Roma: Editori Riuniti.
- Nancy, J-L. (1988). *L'expérience de la liberté*. Paris: Galilée. (Versión italiana: *L'esperienza della libertà*. Turín: Einaudi, 2000).
- Onians, R. B. (1998). *The origins of European Thought*. Londres: Rosalind Onians. (Versión italiana: *Le origini del pensiero europeo*. Milán: Adelphi, 1998).
- Pasolini, P. P. (1971). *Trasumanar e organizzar*. Milán: Garzanti.
- Pareyson, L. (1995). *Ontologia della libertà*. Turín: Einaudi.
- Tronti, M. (2015). *Dello spirito libero*. Milán: il Saggiatore.



# VII.

---

## EL HORIZONTE DE LA IGUALDAD POLÍTICA. RELEER A DAHL, DESDE AMÉRICA LATINA CONTEMPORÁNEA

---

Cecilia Abdo Ferez

*“La idea de la igualdad política entre los  
ciudadanos...sigue siendo, en mi opinión, un objeto  
ético y la religión que justifica la democracia”.*

Dahl, R. y Bosetti, G. (2003: 53)

Robert Dahl describía al siglo XX con optimismo. Pese a todo, del tiempo de los fascismos, los comunismos y las democracias, sólo habían sobrevivido, para él, estas últimas.

Las democracias no sólo perduraron, sino que se expandieron, en una línea progresiva que el profesor de Yale acostumbraba cuantificar: había 6 en el año 1900; 21 en 1930; 85 (de 191 países) en 2006 (Dahl, 2008: 35, entre otros textos). La evidencia de esta expansión ocupó toda la obra

Dahl, quien fuera testigo y también profeta del siglo de afirmación de las democracias. Pero en lugar de convertir sus rupturas en el objeto primordial de estudio –como hicieron muchos de sus contemporáneos–, él se enfocó en qué condiciones las promueven, qué factores las obstaculizan y cuáles las mejoran. Hay en Dahl una aproximación empírica pero también normativa a la democracia; una perspectiva realista y posibilista que, sin embargo, no deja de ser (muy) exigente. Hay una propuesta que prefiere puntualizar condiciones, antes que ingenierías institucionales: en Dahl fracasan los lectores que esperan reclamos de cambios profundos, pero también quienes se conforman con lo que hay.

La democracia en la obra de Dahl implica, antes que un estado de cosas o una definición a la que haya que ajustarse universalmente, procesos singulares de democratización con diversos grados de estabilidad y calidad posibles (según se trate de democracias “viejas” o “nuevas”). Pero esos procesos siempre son contrastables con un tipo ideal, definido por principios normativos cuya consecución absoluta está “más allá de los límites humanos”, o sea, más allá incluso de las democracias desarrolladas. Ese horizonte imposible, el de la democracia como tipo ideal, funciona como regulador de lo existente, como comparación con las democracias reales y también como desafío a su mejoramiento. El parámetro más determinante, más fundamental e intrínseco de la democracia en tanto tipo ideal, es que dentro de una asociación política cada miembro debe querer tomar a cada uno de los demás como un igual, en su capacidad de influir en las decisiones. Para decirlo llano: la democracia es democracia, en tanto tipo ideal, porque *no establece discriminaciones políticas entre sus miembros*.

Debe dejarse claro desde el comienzo que, cuando se habla de igualdad en la democracia en tanto tipo ideal, no se habla de una igualdad absoluta, en todos los campos: los miembros de la asociación pueden ser relativamente desiguales en recursos económicos, en talentos e inteligencias, pero aun así, deben querer tomar a cada uno de los de-

más como si fueran sus iguales en términos políticos, esto eso, como sus iguales en capacidad de influencia última sobre las decisiones que los atañen a todos. Este ideal de la igualdad política, que parece abstracto y hasta menor respecto de otras igualdades deseables, impone sobre los sistemas democráticos una exigencia descomunal. La igualdad política es un ideal, un objetivo; pero también es el desafío *sine qua non* de las democracias reales, el rasero efectivo para poder verificar en qué tipo de sistema se vive y cuáles son sus condiciones. Sólo si las democracias se esfuerzan en promover el ideal de la igualdad política de sus miembros, las democracias mejoran (o por el contrario, se corroen).

Decir que la democracia implica necesariamente la búsqueda de la igualdad política entre sus miembros, o para decirlo en términos negativos, que la democracia no discrimina políticamente y que, por tanto, debiera atender cualquier preferencia, demanda o deseo con igual énfasis, no sólo suena a un horizonte inalcanzable, sino también discutible: ¿es realmente conveniente, para usar los adjetivos dahlianos, que todos los miembros de un Estado –para poner el caso más político de asociación– tuvieran la misma capacidad de influencia en las decisiones, dado que la igualdad de recursos materiales y simbólicos es imposible para el mismo Dahl? ¿No debieran las democracias reales observar qué tan desigualmente se han distribuido y se distribuyen los recursos y promover un nuevo reparto, que favorezca a los que menos tienen? ¿Cómo se podría dar ese reparto reparador sino, justamente, discriminando algunas preferencias o demandas, en atención de otras?

Lo primero que hay que decir es que, para Dahl, el ideal de la igualdad política no sólo es *conveniente*, sino un objetivo *viable*, que no funciona como si fuese un deber ser intangible que habilita la resignación frente a las democracias existentes, sino como un patrón a partir del cual se pueden y se deben instrumentar políticas para reducir la desigualdad política. La igualdad política no presupone la igualdad absoluta en todos los campos, es cierto, pero sí una igualdad relativa: no puede saludarse,

por ejemplo, un incremento radical en las desigualdades económicas, porque ellas se traducirán en términos políticos (Dahl responde al respecto citando el ejemplo de Berlusconi); ni puede celebrarse que los y las ciudadanas cada vez más se restrinjan a usar un lenguaje precario para la comunicación, porque así les será más difícil entender problemas complejos.<sup>1</sup> Hay, entonces, “condiciones” para la democracia, compatibles con cierto desarrollo humano y hasta intelectual. Pero sostener el ideal de la igualdad política y generar acciones efectivas de reducción de las desigualdades políticas existentes puede generar también esas condiciones que se suponían. O, para decirlo con otras palabras: la igualdad política puede generar igualaciones relativas en los otros campos. Para Dahl, la igualdad política no es el lujo que se dan las democracias cuando ya resolvieron todos los demás problemas de –pongamos– subdesarrollo, sino que incrementar los niveles de igualdad política permite también reducir las demás desigualdades.

Definir el ideal de la igualdad política como núcleo de la democracia supone enfrentarse con dos concepciones políticas clásicas –en los Estados Unidos y más allá–: la primera, con el elitismo. Robert Dahl, aunque deudor de la visión schumpeteriana de la democracia como competencia entre elites plurales, tuvo una discusión ya clásica con C. Wright Mills, quien sostenía que la democracia estadounidense estaba hegemonizada por una elite. La democracia quedaba así convertida en un mero sistema de dominación. Pero no fue esto lo que Dahl objetó (o no fue ese el camino tomado para objetarlo), sino que exigió que se demostrara que esa elite era *una*, que era una unidad y no grupos con intereses contrapuestos, en competencia. El rechazo a considerar a la elite como una unidad se replicaba en la resistencia a considerar a los subordinados

---

1 La concepción democrática de Dahl está ligada a la comprensión intelectual. De hecho, el ojo no sólo está puesto en las tecnologías que empobrecen el lenguaje y en los medios de comunicación, sino que también se cuestiona la habilidad de los discapacitados mentales para la participación efectiva en el sistema.

como incluidos en la ideología dominante. Para Dahl, las elites dominantes (y también sus intelectuales) tendían a creer demasiado que los subordinados sostenían sus mismos gustos y creencias, en un reflejo irreal de su propio poderío.

Pero lo interesante de esta desviación del elitismo es la negación de Dahl a suponer la existencia de algo así como un bien común. Si existiera un bien común, la competencia por los bienes e intereses plurales no tendría el sentido de principio normativo que asume en su obra. Para Dahl no hay bien común, sino bienes en competencia, los cuales se pueden defender mejor si todos tienen iguales oportunidades de organizarse políticamente para influir en su consecución, dado que no existe el virtuoso o el sabio político capaz de defenderlos y alojarlos a todos. Dahl aquí ya no se mide con Wright Mills, sino con Platón y su concepción de la virtud, y a través de él, con todo paternalismo. La democracia, como concepto históricamente mutable y dinámico, torna necesaria la representación en la modernidad, porque en los Estados modernos el “tamaño” hace imposible la democracia directa (aunque ese mismo tamaño permitiría solucionar problemas que las democracias directas no podrían resolver). Pero ésta es una representación en intrínseca relación con el pluralismo. Como Dahl solía escribir, cuando los afroamericanos y las mujeres no podían organizarse políticamente, no había posibilidades de que sus intereses estuvieran representados, aun cuando se siguiera hablando en términos de bien común o se creyera que otros (supuestamente más capacitados que ellos) podían entender mejor qué les convenía. En Dahl hay una crítica radical al paternalismo, a la política como actividad exclusiva de los sabios, pero también como actividad reconciliadora de los muchos en uno.

La segunda concepción a la que se contraponen está encarnada en Alexis de Tocqueville. En el segundo tomo de *La democracia en América*, Tocqueville vislumbra una relación excluyente entre igualdad y libertad: la igualdad, el valor predominante de una democracia percibida como un proceso gradual e imparabable, como un “designio de la providencia”,

asfixiaría a la libertad y las mayorías ahogarían a las minorías. La discusión con Tocqueville reaparece muchas veces en la letra de Dahl. Para él, el diagnóstico pesimista de Tocqueville no sólo no se ha confirmado, sino que se demostró falso. Cuando la igualdad política y social se extendió, no sólo las libertades no se destruyeron, sino que es esa igualdad la que mejor las defiende. Es porque se ha conseguido más igualdad política y más igualdad social, o más democracia, que se mantuvieron a salvo las libertades. Las democracias no han ido históricamente en el sentido de una mayor opresión de las libertades individuales y de las minorías, sino que, con todas las tensiones, es imposible pensar un Estado democrático que no sea a la vez defensor de derechos sociales, y por ello, de las libertades básicas (Dahl, R. y Bosetti, G., 2003).

Esta contraposición con Tocqueville pone a Dahl de cara al problema de las mayorías. ¿Es lo mismo decir gobierno democrático que gobierno de mayorías? Para Dahl, el gobierno de mayorías es el que parece más adecuado al ideal de la igualdad política de todos los ciudadanos. Volviendo a John Locke (al que retorna muchas veces más, de las que lo cita explícitamente), Dahl dice que no pretende justificar el gobierno de la mayoría, “pero [que] ningún otro gobierno parece ser consistente con el supuesto de que todos los ciudadanos tienen derecho a ser tratados como iguales políticos” (Dahl, 2008: 28). No obstante, agrega: ese gobierno de mayoría es un medio para alcanzar la igualdad política y por eso, por ser medio y no fin, la mayoría debe encontrar en su accionar un límite en el resguardo de los derechos que permiten a cada uno de los ciudadanos el ejercicio de la igualdad política. La mayoría es justificable *como medio para la igualdad política*, definido como el *fin* que permite la representación de los muchos fines políticos particulares.

El argumento asume todo su potencial crítico, sin embargo, cuando Dahl hace con el par democracia/igualdad política lo mismo que hizo con la relación mayoría/igualdad política. Dice: el gobierno democrático es “condición necesaria pero no suficiente” para la igualdad política. Con-

dición necesaria, pero no suficiente. Esto es, Dahl desacopla democracia de igualdad política. Democracia e igualdad política no son lo mismo, no se puede clasificar a un sistema como democrático y quedarse tranquilo con que todos votan. Puede haber democracias con mayor o menor igualdad política, y puede haber democracias que se sigan llamando así, aun cuando la desigualdad política en ellas crezca alarmantemente (el caso elegido para encender las sirenas son los Estados Unidos de la “guerra contra el terror”, el hiperpresidencialismo y el crecimiento de la inequidad distributiva). La democracia puede convivir con la desigualdad política hasta dejar de llamarse así, en un proceso de corrosión que debe primero percibirse, para después atenderse. Esa es la ruptura metodológica de Dahl con Tocqueville (y con todo positivismo mecánico): la democracia no es un designio de la providencia sino un sistema vulnerable, demasiado humano e imperfecto, que exige cuidado y rectificaciones constantes en la práctica, más allá de las definiciones que se usen.

Desacoplar democracia de igualdad política le permite a Dahl reinstalar el objetivo de la igualdad política, muchas veces oscurecido por el poder encantador de la palabra democracia (que él mismo había querido exorcizar, con el concepto de “poliarquía”). Incluso cuando se viva en una democracia, dice, es necesario instrumentar políticas que obstaculicen el crecimiento de la desigualdad política: regular, por ejemplo, la relación siempre tensionada entre Estado y mercado, mejorar la distribución de los recursos políticos, simbólicos y materiales, democratizar los organismos internacionales (que no son democráticos), atender democráticamente a las “inevitables crisis” –como caracteriza al terrorismo y las guerras–.

Las soluciones pueden parecer lejanas y muchas veces hasta voluntaristas, pero el desacople entre igualdad política y democracia es una contribución que merece aún una consideración adecuada. Porque Dahl no sólo dice que bajo la democracia ha crecido tanto la igualdad (política) como la desigualdad (social) –lo que ya resulta suficientemente preocupante–, sino que también dice que es la misma igualdad política la que

sigue siendo un ideal por el cual esforzarse más, un ideal en pos del cual las democracias deben organizarse porque no puede darse por sobreentendido que democracia e igualdad política se identifiquen. El desacople entre ambas es la pretensión de volver a poner en escena a la igualdad política como un objetivo conveniente y viable.

### **La desigualdad política como horizonte**

---

Han pasado apenas cuatro años desde que Dahl murió. En tan poco tiempo, su diagnóstico optimista sobre la pervivencia de las democracias, únicas triunfantes sobre los fascismos y los comunismos, se tornó imposible de compartir.

Las democracias están en riesgo, al menos, en América Latina. Hoy, en el continente, se cierne una duda en torno al futuro de las democracias; una incertidumbre. Ya no se trata de cómo avanzar casilleros hacia la igualdad política, sino de cómo no perder los estándares mínimos del Estado de derecho.

Lejos de promover la igualdad política, la contemporaneidad latinoamericana la destruye conscientemente. El avance conservador en varios países de la región –el más temible de los casos, Brasil, con la reciente victoria del candidato de extrema derecha, Jair Bolsonaro– dificulta hablar de mera “restauración conservadora”. Probablemente, el arribo de ciertas derechas al poder sea otra cosa que una mutación al interior de las democracias, para convertirlas en regímenes híbridos hacia alguna otra especie.

No se trata sólo de discursos populistas encendidos contra la migración, contra la delincuencia o a favor de la reposición de algún imaginario de “orden natural” amenazado por las ideas progresistas, sino de una articulación de mecanismos que subvierten toda posibilidad de debate democrático. Estos mecanismos podrían ser:

1. La asunción por voto mayoritario de *liderazgos autoritarios*, que reivindican o bien el poder absoluto de las mayorías sobre las minorías, o bien el poder discrecional de instituciones corporativas, como las fuerzas armadas, en su gestión. Ambos casos se dan conjuntamente en la figura de Bolsonaro, que no sólo repone el rol de los militares de “guardianes” del supuesto bien común de la nación (rol que se autoadscribieron durante las dictaduras del continente), sino que articula ese rol con el poder de mayorías nacionales, que se verían supuestamente amenazadas frente a minorías con ideas subversivas y tendrían el derecho de reaccionar violentamente para defenderse. Esta construcción de la mayoría amenazada con derecho a la defensa postula un escenario de conflicto interno, una escena de “guerra interior”, que conjuga actos vandálicos individuales con el aparato represivo del Estado.

2. Los mecanismos de funcionamiento de ciertas redes sociales de comunicación, de uso masivo en el continente, impide la distinción entre noticias verdaderas y falsas y el establecimiento de cronologías que permitan ubicar qué es una noticia fresca y qué es una mera repetición de hechos pasados, que sin embargo continúan esparciéndose descontextualizados por las redes, porque producen el efecto de reincendiar las pasiones colectivas. El uso de redes como única fuente de información arrasa con toda posibilidad de mundo común simbólico: las redes tienden a la conformación de identidades grupales tribales, cuyos contenidos valorativos sólo se retroalimentan y refuerzan, impidiendo que se confronten con otros valores, en situaciones de igualdad relativa. En casos como los de la campaña presidencial en Brasil, las redes digitalizaron los temas a debatir, porque la difusión de *fake news* fue tal, que los candidatos opositores sólo pudieron dedicarse a rebatir sus contenidos falsos, retroalimentando la propaganda de sus opositores.

3. El rol preponderante de los *poderes judiciales* en la investigación de casos de corrupción política produjo un reordenamiento de hecho de las opciones electorales disponibles, habilitando unas y cancelando otras.

Esto sería de por sí discutible, si fueran poderes judiciales impermeables a las influencias políticas. Pero si se observan los avances de los procesos según se trate de políticos oficialistas u opositores, esa impermeabilidad podría ser puesta en duda. El caso del juez Sérgio Moro, por ejemplo (que fue quién llevó la investigación contra Lula da Silva en Brasil, impedido de presentarse como candidato), al aceptar convertirse en Ministro de Justicia de Bolsonaro, es un ejemplo más que resonante de cuán fácil es “saltar”, en cuestión de meses, de la imparcialidad judicial a la “parcialidad” política.

4. La imposición de regímenes de *endeudamiento*, tanto a nivel de los países, con organismos financieros internacionales, como a nivel micro, reduce al mínimo la posibilidad de gestión soberana de los recursos disponibles. Este endeudamiento masivo disciplina a los países durante generaciones, trastoca sus prioridades de gasto y refuerza el subdesarrollo, por tratarse de deuda destinada no sólo a solventar gastos corrientes del Estado, sino a seducir a capitales especulativos a engrosar por corto tiempo las posibilidades financieras de los gobiernos. El endeudamiento masivo minimiza los niveles de soberanía para tomar decisiones, encorseta a gobiernos futuros y recorta los horizontes sociales para acomodarlos a expectativas que no tienen que ver con las de su población. Disciplina también cada vida, aceitando con cada nuevo crédito, la rueda sin fin de los circuitos financieros.

Estos mecanismos pervierten de hecho toda igualdad política posible. Y, sin embargo, los regímenes siguen llamándose democráticos. Democracia, como bien había visto Dahl, es la denominación fetiche que no se quiere soltar, mientras se promueve su corrosión interna, su vaciamiento progresivo y se atizan corrientes de autoritarismo social, cuyo devenir es imprevisible. Se llama democracia a estos regímenes, aun cuando se promueve abiertamente la desigualdad política y la desigualdad social. Aun cuando sus líderes elogien públicamente la dictadura, se encarcele a opositores sin pruebas firmes o se reponga al “enemigo interno”. En

sociedades ya altamente desiguales, como las del continente, con una fuerte impronta colonial que se trasvasó a discriminación, estos mecanismos son chispas en un campo seco.

## Referencias bibliográficas

- Dahl, R. (1958). "A Critique of the Ruling Elite Model". *The American Political Science Review*, Vol. 52 (2), APSA, 463-469.
- Dahl, R. (1990). *Prefacio a la democracia económica*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Dahl, R. (1992). *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós.
- Dahl, R. y Bosetti, G. (2003). *Entrevista sobre el pluralismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dahl, R. (2008). *La igualdad política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dahl, R. (2004). "La democracia". *Postdata. Revista de reflexión y análisis político*. Buenos Aires, nr. 10, 11-55.
- Dahl, R. (2004). "Los sistemas políticos democráticos en los países avanzados: éxitos y desafíos". En Boron, Atilio A. (comp.). *Nueva Hegemonía Mundial. Alternativas de cambio y movimientos sociales*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/hegemo/dahl.rtf>
- Dizerega, A. (1988). Equality, Self-Government and Democracy: A Critique of Dahl's Political Equality. *The Western Political Quarterly*, 41(3), 447-468.
- Leiras, S. y Malamud, A. (1994). La evolución de la idea democrática en el pensamiento de Robert Dahl. En J. Pinto (comp.). *La democracia en el pensamiento contemporáneo* (t. 1, 108-26). Buenos Aires: CEAL.
- Strasser, C. (2000). *Democracia & Desigualdad. Sobre la "democracia real" a fines del siglo XX*. Buenos Aires: CLACSO.



# VIII.

## **UNA CONSTITUCIÓN PARA “VIVIR BIEN, CAMBIANDO ESAS POLÍTICAS ECONÓMICAS”**

Mauro Benente

En algunos países del cono sur, el ciclo de protestas contra las políticas neoliberales de la década de 1990 y principios de este siglo, dio forma a gobiernos progresistas, posneoliberales, de izquierdas. Algunos de estos procesos avanzaron, en los inicios de sus gobiernos, en interesantes procesos constituyentes: ante graves crisis económicas y políticas, los nuevos gobiernos, y las organizaciones sociales y políticas que los apoyaron, concibieron a las reformas constitucionales como elementos necesarios para llevar adelante sus objetivos políticos y económicos.

En este trabajo, me interesa realizar un breve recorrido de estos ciclos de protestas, que tenían en sus banderas el repudio al sistema político, económico, y la apelación a una Asamblea Constituyente. Presentaré superficialmente los casos de Venezuela y Ecuador, y mostraré de modo

muy sintético el modo en que, al menos discursivamente, la Constitución fue pensada como una llave para cerrarle la puerta a las políticas neoliberales. Sobre el caso boliviano trabajaré con más detalle, y me interesa destacar que la Nueva Constitución Política se concibió como una herramienta de disputa contra las políticas neoliberales, y algunas de las cláusulas constitucionales plasmaron esa disputa, regulando y limitando no solamente el poder político, sino también el poder económico. Sin embargo, los derechos humanos no fueron conceptualizados como herramientas de lucha contra el neoliberalismo.

### El caso venezolano

---

Todavía en el marco del *Punto fijo*, el 16 de febrero de 1989, a solo catorce días de asumir la Presidencia, Carlos Andrés Pérez anunció un programa de profundización de las políticas neoliberales. La respuesta al programa fue el *Caracazo* o *Sacudón*, un notable ciclo de protestas que se desplegó entre el 27 de febrero y el 8 de marzo de 1989 en Caracas, en el que se puso de manifiesto el agotamiento del sistema del *Punto fijo* y se denunciaron las consecuencias de las políticas neoliberales (Blanco, 2002: 23).<sup>1</sup> El *Caracazo* fue una primera muestra de lo que sería el repertorio de protestas en buena parte del continente durante el decenio de 1990 y los primeros años de este siglo: menos marchas y paros, más cortes de ruta, tomas de edificios, e incluso saqueos (Machado y Zibechi, 2016: 4-5).

Entre el 3 y el 4 de febrero de 1992, el Movimiento Bolivariano Revolucionario (MBR) intentó, sin éxito, derrocar a Pérez. Las razones del *Golpe*

---

1 Ya como Presidente, Chávez vinculaba el proceso constituyente con el *Caracazo* en estos términos: “el proceso constituyente comenzó en Venezuela de manera visible, el 27 de febrero de 1989, un pueblo que se cansó y salió con coraje a decirle al mundo: ‘Aquí está el pueblo de Bolívar, hasta cuándo nos van a saquear, hasta cuándo nos van a traicionar’” (Chávez Frías, 2005a: 229)

o *Rebelión* eran numerosas, algunas estaban vinculadas con la situación de las Fuerzas Armadas, y otras se inscribían en el creciente repudio a las políticas neoliberales. El 2 de febrero de 1994 asumió la presidencia Rafael Caldera, quien dictó una amnistía a los implicados en las revueltas de 1992. Desde entonces, Chávez y la organización MBR-200 comenzaron a ganar presencia en la agenda pública, y en 1996 redactaron la *Agenda Alternativa Bolivariana*, donde identificaban que los dos grandes problemas de Venezuela eran la pobreza y la internacionalización de la economía (*Agenda Alternativa Bolivariana*, 2014: 27), y proponían elevar el nivel de vida de los sectores más pobres. En el prólogo, Chávez remarcaba que para alcanzar este objetivo era necesario un proceso constituyente: “el poder constituido no tiene, a estas alturas, la más mínima capacidad para hacerlo, por lo que habremos, necesariamente, de recurrir al Poder Constituyente, para ir hacia la instauración de la Quinta República: la República Bolivariana” (2014: 23).

### “Chávez Presidente, por la Constituyente”

El lema de campaña de Chávez para las elecciones de 1998 era “Una revolución democrática”, y la convocatoria a la Asamblea Constituyente se enunciaba como indispensable para reformar el Poder Judicial, el sistema político, construir una democracia “verdadera”, y dar forma a un nuevo modelo económico (Pérez García y Velázquez Guevara, 1999: 103-107). En una entrevista emitida una semana antes de las elecciones, Chávez remarcaba que “el 4 de febrero [de 1992] nosotros traíamos el proyecto constituyente, de llamar a una Asamblea Constituyente; ahora, estamos en 1998, hemos pasado una década, el proceso ha madurado y el pueblo quiere Constituyente” (Bonney, 2012: 28). En el cierre de campaña, el 2 de diciembre en la Avenida Bolívar de Caracas, el público aclamaba “Chávez Presidente, por la Constituyente,” lo que mostraba que la

constituyente era una promesa de campaña, pero también una bandera que levantaban seguidores y seguidoras del Polo Patriótico.

El domingo 6 de diciembre Chávez alcanzó el 56,2% de los votos, imponiéndose a Henrique Salas, que llegó al 39.97%. Asumió la Presidencia el 2 de febrero de 1999, y en el Congreso de República expresó: “juro delante de mi pueblo que sobre esta moribunda Constitución impulsaré las transformaciones democráticas necesarias para que la República nueva tenga una Carta Magna adecuada a los nuevos tiempos.” Luego agregó: “la Constitución tiene que morir y con ella el modelo político nefasto que la originó.” A las horas anunció su primer acto de gobierno: el decreto número tres, convocando al pueblo para que expresara si deseaba llamar a una Asamblea Constituyente.

El domingo 25 de abril de 1999 se desarrolló el referéndum, el Sí a la Asamblea Constituyente obtuvo el 87,75% de los votos, y las elecciones se fijaron para el 25 de julio. El 22 de junio se conoció la *Carta del presidente Chávez a los venezolanos*, donde se leía: “emerge el poder Constituyente originario, no sólo ante la deslegitimación del poder constituido, sino ante la crisis económica, social y moral” (Chávez Frías, 1999), y que no se quería “una democracia con poderes fácticos que la dominen” (Chávez Frías, 1999). La Asamblea Constituyente se instaló el 3 de agosto de 1999, y el 5 el Presidente subrayó la necesidad de distanciarse “de los neoliberales que pretenden minimizar el Estado [...] necesitamos un Estado suficientemente fuerte, suficientemente capaz, suficientemente moral, suficientemente virtuoso para impulsar la república, para impulsar al pueblo y para impulsar a la nación, asegurando la igualdad, la justicia y el desarrollo” (Chávez Frías, 2005b: 296). El 15 de diciembre de 1999 se desarrolló el referéndum que preguntaba “¿Aprueba usted el proyecto de Constitución elaborado por la Asamblea Nacional Constituyente?” El 71,78% optó por el Sí, y en su discurso Chávez marcó que con la Constitución se daba el primer paso hacia “una economía para todos, un modelo económico que no sea este salvajismo que hoy todavía tenemos, donde sólo un pequeño

número de venezolanos se ha beneficiado y vive muy bien, con todas las comodidades; pero hay un inmenso universo de compatriotas viviendo, como ya dije, en casas de cartón [...] debajo de los árboles, de los puentes, sin trabajo, sin escuelas, sin hospitales” (2005b: 502).

## El caso ecuatoriano

---

### Gobierno y destitución de Bucaram y Mahuad

Para las elecciones presidenciales de 1996, las repetidas crisis económicas se conjugaron con una potente crisis de representación política, y en la segunda vuelta Abalá Bucaram se impuso a Jaime Nebot. Su presidencia duró 5 meses y 25 días, puesto que fue destituido el 6 de febrero de 1997, iniciándose una década de inestabilidad política explicada por la debilidad institucional, las recurrentes crisis económicas (Andrade y North, 2005: 2-3), y la capacidad de movilización de organizaciones que exigían la “revocatoria del mandato presidencial desde las calles” (Ospina, 2005: 7).

Bucaram decepcionó a su electorado y generó oposición a sus medidas económicas y a su estilo de gobierno (Navas Alvear, 2012: 149). El 7 de enero de 1997 anunció un programa de ajuste y como respuesta se constituyó el *Frente Patriótico de Defensa del Pueblo*, integrado por organizaciones sociales y sindicales, que convocó para el 5 de febrero a un *Paro del Pueblo* y el 22 de enero aprobó un manifiesto titulado *Fuera Bucaram, Unidad por el Poder Popular* (Verdugo Silva, 2014: 90). El 5 de febrero el *Frente* dio a conocer el *Mandato popular*, criticando la corrupción, el autoritarismo, las políticas neoliberales, exigiendo la destitución de Bucaram y la convocatoria a una Asamblea Constituyente que avanzara en un texto constitucional plurinacional, democrático y popular (Verdugo Silva, 2014: 98). Luego de la destitución a Bucaram, Fabián Alarcón quedó

a cargo de la Presidencia y para el 30 de noviembre de 1997 convocó a elecciones para conformar una Asamblea Constitucional. Los sectores populares no lograron imponerse, y el resultado fue la traducción constitucional de la oleada neoliberal (Echeverría, 2006: 57, 60). Más allá de la derrota, vale remarcar la experiencia de la *Asamblea Popular*, instituida por organizaciones sociales para elaborar un proyecto constitucional, que fue asumido por los representantes de Pachakutik en la Asamblea Constitucional (Lucas, 2000: 12-13).

En la segunda vuelta de las elecciones presidenciales de 1998, Jamil Mahuad se impuso a Álvaro Noboa, alcanzando el 51,17% de los votos. Frente a una marcada devaluación del Sucre, inflación, y creciente desempleo, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) anunció para el 15 de enero del 2000 el inicio de un ciclo de protestas, exigiendo la renuncia de Mahuad y la conformación de un gobierno de unidad entre las organizaciones sociales, las Fuerzas Armadas y profesionales independientes (Lucas, 2000: 80). Antes de aquella fecha, el 9 de enero el Presidente anunció la dolarización de la economía, y las organizaciones sociales respondieron con manifestaciones y la instauración en Quito del *Parlamento de los Pueblos*, reclamando la renuncia de los integrantes de los tres poderes del Estado. El 21 de enero, indígenas y militares tomaron el Congreso y designaron en el gobierno a una *Junta de Salvación Nacional*, integrada por el Coronel Lucio Gutiérrez, el dirigente de la CONAIE Antonio Vargas, y el ex Presidente de la Corte Suprema Carlos Solórzano. Los días posteriores fueron de extrema tensión, la *Junta* no logró consolidarse, y Gustavo Noboa, hasta ese entonces Vicepresidente, asumió la Presidencia.

### La rebelión de los forajidos

La segunda vuelta de las elecciones de 2002 las ganó Lucio Gutiérrez por el Partido Sociedad Patriótica 21 de enero, en alianza con Pachakutik y el Movimiento Popular Democrático. Su campaña se había articulado en

torno una reforma institucional para crear un modelo más participativo; la revisión de la base militar que los EE. UU. tenían en Manta; y el repudio al neoliberalismo y al ALCA (Navas Alvear, 2012: 164). Gutiérrez asumió el 15 de enero de 2003, en febrero visitó la Casa Blanca y declaró que quería ser el mejor amigo de los EE. UU., inició negociaciones para entrar al ALCA, y firmó de una carta de intención con el FMI. Como respuesta a este giro, el 6 de agosto de 2003 se rompió la alianza entre el gobierno y Pachakutik, y a partir de entonces Gutiérrez fue construyendo alianzas parlamentarias móviles. Con la denominada *mayoría institucional*, el 25 de noviembre el Congreso destituyó, sin juicio político, a los integrantes de los tribunales Constitucional y Supremo Electoral, y luego a 29 de los 31 magistrados de la Corte Suprema. Esto motivó la reacción de partidos políticos y organizaciones vinculadas a litigios en derechos humanos, las manifestaciones se fueron intensificando, y desembocaron en la *rebelión de los forajidos*.

Durante este ciclo de protestas, el *Foro de Ecuador Alternativo*, integrado por Rafael Correa y Alberto Acosta, plateó la necesidad de convocar una Asamblea Constituyente. El primero de los documentos, del 11 de enero de 2004, subrayaba que Gutiérrez había sido “funcional a los verdaderos poderes fácticos, a los verdaderos auspiciantes de su gestión: el gobierno de los EEUU, el FMI, los acreedores de la deuda externa y la banca nacional” (Foro Ecuador Alternativo, 2005a). Para hacer frente a estas políticas, proponían una “Asamblea Nacional Constituyente, elegida por el pueblo, para repensar colectivamente un nuevo proyecto de vida en común, o sea una nueva Constitución acorde con las demandas de las mayorías y no con las imposiciones foráneas o de grupos oligárquicos criollos” (Foro Ecuador Alternativo, 2005a). En el segundo documento, del 21 de enero, se insistía en que más allá de la destitución de jueces y juezas “el problema es más grave, es la destrucción de la economía y la democracia” (Foro Ecuador Alternativo, 2005b). Si el conflicto era radical la solución debía ser del mismo tenor: “el poder debe regresar a la soberanía popular [...] a una

Asamblea Constituyente que sienta las bases y las normas para la refundación de la República” (Foro Ecuador Alternativo, 2005b). El último de los documentos, del 4 de febrero, marcaba la importancia de “construir un país diferente, para lo que hemos propuesto la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente” (Foro Ecuador Alternativo, 2005c).

### Dejar atrás la larga noche neoliberal

El 20 de abril 2005 los diputados reunidos en el Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina destituyeron a Lucio Gutiérrez por abandono de cargo y nombraron en su lugar al Vicepresidente Luis Palacio, quien gobernó hasta el 15 de enero de 2007, cuando asumió el nuevo Presidente electo: Rafael Correa.

Correa “prometió una revolución ciudadana cuyos ejes fundamentales fueron terminar con la ‘larga noche neoliberal’ y llamar a una asamblea constituyente que redacte un nuevo pacto social” (De la Torre, 2012: 254). Sin embargo, tal como se planteaba en los documentos del *Foro Ecuador Alternativo*, la Asamblea Constituyente y el abandono de la “larga noche neoliberal” no eran dos propuestas articuladas. El *Plan de gobierno del Movimiento PAÍS 2007-2011* proponía una *Revolución ciudadana*, para transformar el Ecuador mediante una: 1. revolución constitucional y democrática; 2. revolución ética; 3. revolución económica y productiva; 4. revolución educativa y de la salud; 5- revolución por la dignidad, la soberanía y la integración latinoamericana. La *revolución constitucional* se focalizaría en la construcción de una democracia activa, la consolidación de derechos humanos, el control de la administración pública y del Poder Judicial, y la descentralización del Estado (Alianza País, 2006: 18). En este plano constitucional no había menciones a la *revolución económica y productiva* y como contrapartida, cuando se enfatizaba la necesidad de dejar atrás el modelo de acumulación financiera y de grandes monopolios, y se enunciaban medidas de redistribución, no se mencionaba a la *revolución constitucional*

como una vía para avanzar en esta *revolución económica y productiva*. Esta separación entre la *revolución constitucional* y la *económica y productiva* guio parte de los discursos de Correa durante el proceso constituyente.

El mismo día que asumió, Correa llamó a una consulta popular para definir sobre la convocatoria a una Asamblea Constituyente, y el 81,72% del electorado votó afirmativamente. En los discursos que pronunció sobre la importancia de la Asamblea Constituyente, solo de modo excepcional remarcó que era necesario “una nueva Constitución para superar esta triste y larga noche neoliberal” (2007: 3). En general Correa vinculó la Constitución al diseño de las instituciones políticas, aunque volvió a relacionarla con la economía en dos momentos claves. En primer lugar, el 24 de julio de 2008 la Asamblea aprobó la nueva Constitución, y en el acto de clausura Correa recordó la importancia de una “Asamblea Constituyente para estructurar las herramientas legales para llevar adelante los cambios necesarios para salir del neoliberalismo; sistema consagrado en la anterior Constitución; que propició una larga y triste noche plagada de abusos, explotación, latrocinio y entrega obsecuente de nuestros recursos” (2008a: 2). En segundo lugar, en el cierre de campaña del referéndum para aprobar la Constitución, reiteró que el nuevo texto constitucional articulaba “las demandas y los intereses que nacieron desde la resistencia que los sectores populares opusieron al neoliberalismo” (2008b: 4).

## El caso de Bolivia

---

Entre batallas, guerras y marchas.  
La demanda por la Asamblea Constituyente

El inicio de las políticas neoliberales en Bolivia debe situarse en 1985, cuando se inició “un nuevo régimen de acumulación basado en el fomento de la inversión privada extranjera” (Errejón Galván, 2012: 36),

y el ciclo de resistencias a las políticas desarrolladas por Paz Estensoro (1985-1989), Paz Zamora (1989-1993), Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), Hugo Banzer (1997-2001) fueron ganando intensidad hacia fin del siglo XX, teniendo su primer estallido con la *Guerra del agua*.

En un escenario de presiones del Banco Interamericano de Desarrollo y el Banco Mundial, en septiembre de 1999 se firmaron una serie de contratos de concesión para privatizar SEMAPA –la empresa estatal de agua de Cochabamba–, y en noviembre se aprobó la Ley 2029 de Agua Potable y Alcantarillado, que legalizaba los negocios de Aguas del Tunari en Cochabamba, y de Suez en La Paz. En oposición a la privatización, en octubre se conformó en Cochabamba la *Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida*, que articuló organizaciones de la ciudad y del campo, y organizó distintas manifestaciones. El 4 de abril se inició la *batalla final*: se tomó el Comité Cívico y las instalaciones de Aguas del Tunari, se bloquearon rutas, y se levantó la bandera de una “Asamblea constituyente para cambiar el país sin intermediación política para construir el país en el que queremos vivir” (Gutiérrez Aguilar, 2008: 80).

Dos años después, entre mayo y junio de 2002, se desarrolló la *Marcha por la Soberanía Popular, el Territorio y los Recursos Naturales* protagonizada por pueblos indígenas de tierras bajas. Esta manifestación, que luego de 39 días de caminata llegó a La Paz, se inscribe en el protagonismo que durante la década de 1990 fueron cobrando las organizaciones indígenas y campesinas, pero lo distintivo de esta *Marcha* fue que la Asamblea Constituyente se ubicó en primer plano (Chávez, Mokrani, 2007: 58). Así, en el comunicado de prensa dado a conocer cinco días después del inicio de la *Marcha*, se exigía la “convocatoria a una asamblea constituyente con la participación de todos los sectores sociales del país sin la exclusiva mediación de los partidos políticos” (AA. VV., 2002). Asimismo, cuando el 5 de agosto de 2006 el *Pacto de unidad* presentó su *Propuesta para una nueva Constitución política del Estado*, recordó: “los excluidos de siempre iniciamos una marcha inmemorable desde

la ciudad de Santa Cruz hacia La Paz, sede de gobierno, con una demanda que no sólo interesaba a los campesinos indígenas originarios sino a toda la población del país: la convocatoria a la asamblea constituyente para refundar Bolivia” (Pacto de Unidad, 2006: 2).

Durante la presidencia de Sánchez de Lozada, el ciclo de resistencias a las políticas neoliberales tuvo un nuevo episodio con la *Guerra del gas*. En septiembre de 2003 se hizo público que el gobierno pretendía exportar gas licuado a Estados Unidos. Ésta y otras medidas generaron un poderoso descontento, que se tradujo en manifestaciones y cortes de ruta, respondidas con represión y encarcelamiento. El 8 de octubre se inició un paro indefinido, en las calles de El Alto se escuchaba “Gas, constituyente, renuncia” (Gutiérrez Aguilar, 2008: 254), y la *Coordinadora Nacional de la Defensa del Gas* y el Movimiento al Socialismo (MAS) publicaron documentos exigiendo una Asamblea Constituyente (Gutiérrez Aguilar, 2008: 259-260). La asociación entre gas y Constituyente vinculaba la “recuperación de la riqueza pública saqueada o de los bienes comunes enajenados; y reorganización completa de las formas y modos de convivencia y regulación política” (Gutiérrez Aguilar, 2008: 254). Las protestas se fueron intensificando, el 11 de octubre el gobierno reprimió con el ejército, y el saldo fue 250 heridos y 60 muertos y la renuncia de Sánchez de Lozada. En este escenario se construyó la *Agenda de octubre*, que incluía la nacionalización de los hidrocarburos, un juicio de responsabilidades a Sánchez de Lozada, y la convocatoria a una Asamblea Constituyente (Gordon, Luoma 2003: 103).

### El gobierno MAS y la Asamblea Constituyente

Tras la renuncia de Sánchez de Lozada, la presidencia quedó a cargo de Mesa, pero el 9 de junio renunció y asumió Eduardo Rodríguez Veltz, Presidente de la Corte Suprema. En las elecciones del 18 de diciembre de 2005, Evo Morales ganó con el 53,72% de los votos. En su discurso de

asunción, se refirió a las luchas de las organizaciones indígenas, al desastre de las políticas neoliberales, y encontraba en la Asamblea Constituyente una herramienta para “profundizar la democracia donde todos tengamos derecho no solamente a votar sino también a vivir bien, cambiando esas políticas económicas” (Morales Ayma, 2012a: 360).

El 6 de agosto de 2006 se inauguró la Asamblea Constituyente, y en su discurso, la Presidenta Silvia Lazarte recordaba que en los anteriores procesos constituyentes “nosotras como mujeres, nuestros hermanos indígenas nunca habíamos participado” (2012: XXVIII). Evo Morales se dirigió a los constituyentes como “soldados para recuperar los recursos naturales” (2012b: 523), y García Linera subrayó que Bolivia estaba viviendo una “revolución porque las mayorías marginadas [...] hoy le reclaman a sus élites el derecho a ser ciudadanos, a compartir el poder y a compartir las riquezas” (2012: 535).

Aquí no podré restituir el largo proceso constituyente, que se fue cerrando el 20 de octubre de 2008 cuando el Parlamento aprobó un texto constitucional que incluía reformas en 122 de los 411 artículos votados en Oruro, y fijó el referéndum para el 25 de enero de 2009. En el discurso de promulgación de la convocatoria al referéndum, Evo llamó a resistir al neoliberalismo y al imperialismo (2008), y en la campaña por el Sí reiteró que la Nueva Constitución “blinda, para que nunca más, ningún Presidente, pueda entregar nuestros recursos naturales” (2009a). El Sí obtuvo el 61,3% de los votos, y Evo enfatizó que con el Sí “se ha terminado el neoliberalismo, y se acabó la forma de subastar los recursos naturales” (2009b). El 7 de febrero fue promulgada la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, que en su prólogo pone de relieve: “dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal,” y en el discurso de promulgación Evo Morales decía:

después de 500 años de rebelión, invasión y el saqueo permanente; después de 180 años de resistencia contra un Estado colonial, después de 20 años de lucha permanente contra un modelo neoliberal, hoy 7 de febrero de 2009, es un acontecimiento histórico, un acontecimiento inédito, singular para Bolivia y para Latinoamérica, reunido acá para promulgar la nueva Constitución Política del Estado (2012: 8).

### **Las demandas por la Asamblea Constituyente y los derechos humanos**

Si revisamos las luchas desplegadas por los *excluidos de siempre* en el siglo XX, la bandera enarbolada era la del socialismo, la emancipación, la liberación. Lo interesante de los procesos de Venezuela, Ecuador y fundamentalmente de Bolivia, es que los *excluidos de siempre* demandaron una Asamblea Constituyente que reconociera sus *derechos*. Las Asambleas Constituyentes, los *derechos*, tradicionalmente mirados con sospecha por las tradiciones de izquierdas, se transformaron en exigencias de los *excluidos de siempre*, de aquellos que para las izquierdas deben protagonizar los procesos de emancipación.

Si las propias organizaciones populares articulan sus demandas emancipatorias con un discurso de derechos humanos, creo que las teorías críticas deben esforzarse por establecer una delimitación conceptual de los derechos que potencien y no limiten esas demandas. Dicho de otro modo, hay que hacer un uso emancipatorio de los derechos humanos, pero también conceptualizarlos de modo emancipatorio. Es cierto que el carácter conservador o emancipatorio de los derechos depende de cómo se inscriben en un registro histórico, pero también de cómo se los conceptualiza. En lo que sigue, me interesa poner de relieve que la Nueva Constitución Política de Bolivia incluye algunas regulaciones al poder económico, pero la conceptualización de los derechos humanos se hizo en referencia al poder del Estado, pero no al poder económico.

## Constitución y poder económico

---

De acuerdo con la gramática que se imprimió en la Nueva Constitución Política, estamos frente a una racionalidad gubernamental que además de limitar y/o exigir el accionar de prácticas de gobierno desarrolladas por el Estado, también limita y regula la conducta de poderes no estatales, en particular del poder económico. Es así que además de estipular que la propiedad debe tener una función social y ser contraria el interés colectivo (arts. 56, 393), prohíbe los monopolios y oligopolios en la producción y comercialización de bienes, servicios y medios de comunicación (arts. 117 y 314), y rechaza el latifundio (art.398b y ss). La organización económica debe generar trabajo digno y contribuir a la reducción de la desigualdad y la erradicación de la pobreza, fortalecer la soberanía económica del país, impidiendo que la acumulación privada la haga peligrar (art. 312). Para combatir la pobreza y la indigencia, la organización económica debe apuntar a una distribución justa de la riqueza, aminorar las desigualdades en el acceso a los recursos productivos, y reducir las desigualdades regionales (art. 313). Asimismo, el Estado debe promover las formas cooperativas sin fines de lucro (art. 310), priorizar la inversión boliviana frente a la extranjera, quedando esta última sometida a la jurisdicción, leyes y autoridades bolivianas (art. 320). Además, debe proteger a las organizaciones económicas campesinas, las asociaciones de pequeños productores urbanos, y la producción artesanal con identidad cultural (art. 334) y por ello, en las compras que realice el Estado, los pequeños productores deben gozar de preferencias (art. 334).

El Estado debe intervenir en toda la cadena productiva de los sectores estratégicos y garantizar su abastecimiento para preservar la calidad de vida de los habitantes (art. 311). Respecto de los recursos naturales, el Estado asume el control de su explotación, industrialización, transporte y comercialización, y si se asocia con privados, éstos deben reinvertir sus utilidades (art. 351). La gestión y la administración de estos

recursos debe garantizar la participación social (art. 351), y la explotación estará sujeta a un proceso de consulta a la población afectada (art. 352). La exploración, explotación, refinación, industrialización, transporte y comercialización de recursos naturales no renovables tienen el carácter de necesidad estatal y utilidad pública (art. 356), y se prohíbe la apropiación privada de los recursos hídricos (art. 357). Además, sólo el Estado puede explotar y comercializar hidrocarburos (art. 359), y si empresas extranjeras participan en la cadena productiva se consideran inválidas las prórrogas de jurisdicción (art. 366). Finalmente, es el Estado el responsable de las riquezas minerales y ejerce funciones de control sobre su cadena productiva (art. 369).

### Derechos humanos y poder económico

Con excepción de algunos referidos a la niñez y la adolescencia (arts. 60 y 64), y una inespecífica referencia al deber de la sociedad de proteger el sistema educativo (arts. 77-84), en la Nueva Constitución los derechos se plantean como límites o exigencias hacia el *poder del Estado*, pero no del *poder económico*. Esta formulación no representa una falla en la redacción del texto constitucional, sino que se ajusta a la racionalidad que ha guiado el diagrama de los derechos en la Asamblea Constituyente. La Asamblea se dividió en veintiuna comisiones, una fue la de "Deberes, derechos y garantías", que elaboró un *Informe de mayoría* suscrito por los cinco constituyentes del MAS y el constituyente del Movimiento Originario Popular, y un *Informe de minoría* firmado por los tres representantes de *Poder Democrático y Social* (PODEMOS).

Quienes redactaron el *Informe de mayoría* entendieron que la Constitución marcaba una ruptura con el pasado colonial y neoliberal, y representaba la construcción de un nuevo orden social y político. Además de una mirada general sobre el contexto sociopolítico, el informe incluye un diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos, reconociendo

do que en las últimas décadas del siglo XX la comunidad internacional había avanzado en la consagración de un gran catálogo de derechos, pero su vigencia era una tarea pendiente. En particular, sobre los Derechos Económicos Sociales y Culturales (DESC) se lee que “la evidente debilidad conceptual y normativa de estos Derechos, considerados de realización progresiva, los convierte en carentes de exigibilidad inmediata y efectiva, pues su cumplimiento depende de la disponibilidad del Estado” (Informe de mayoría, 2012: 360. Las itálicas me pertenecen).

Los constituyentes que redactaron el *Informe de mayoría* inscribieron su labor en un proceso de ruptura con el pasado neoliberal, y también mostraron las dificultades en la realización de los derechos, pero no dudaron en exponer que esas dificultades se explicaban por insuficiencias del *poder del Estado*, pero no como consecuencia del accionar del poder económico.

El apartado octavo del *Informe de mayoría* se titula “Fundamentación de derechos”, y allí se concibe al proceso de constitucionalización como el esfuerzo por encontrar los mecanismos que garanticen el goce efectivo de “los Derechos Humanos por parte de sus titulares frente al Estado” (Informe de mayoría, 2012: 363. Las itálicas me pertenecen). La Nueva Constitución no marca quiebres con este proceso de constitucionalización porque diagrama la exigibilidad de los derechos solamente frente al Estado. En esta línea, en la fundamentación de los DESC se enfatiza que el problema “es su realización, dependiente de las posibilidades el Estado” (Informe de mayoría, 2012: 364. Las itálicas me pertenecen). El desafío no fue rediseñar el sistema de los derechos para que también sean exigibles frente a *poderes no estatales*, sino que se insistió en “encontrar en la nueva Constitución mecanismos que aseguren que el Estado cumplirá con su obligación de generar las condiciones que garanticen el ejercicio de estos derechos” (Informe de mayoría, 2012: 364. Las itálicas me pertenecen). El informe reconoce que “estas propuestas expresan la necesidad de adoptar un régimen económico que distribuya la riqueza

de forma justa” (Informe de mayoría, 2012: 364). Sin embargo, en ningún momento se concibió a los derechos humanos como dispositivos teóricos y políticos para avanzar en ese régimen económico.

En el *Informe de minoría* no hay referencias al pasado colonial y neoliberal, y se propone un rol activo del Estado, pero no absorbente; se rechaza la configuración de un Estado Plurinacional, y se propone consolidar la nacionalidad boliviana (Informe de minoría, 2012: 377). A primera vista, si los informes aluden a un pasado de modo tan disímil, y piensan el diseño a futuro de manera tan diferente, podría sospecharse que la fundamentación de los derechos también debería ser muy distinta, pero esta sospecha se diluye rápidamente.

El *Informe de minoría* incluye una fundamentación de los derechos y valores a plasmar en el texto constitucional, y el primero es la dignidad humana, puesto que es en su marco “que se insertan todas aquellas protecciones que debe el Estado garantizar a sus ciudadanos” (Informe de minoría, 2012: 381. Las itálicas me pertenecen). Es así que en Bolivia “donde las condiciones de exclusión, pobreza y discriminación son una característica estructural [...] se convierte en una necesidad histórica, constitucionalizar la obligatoriedad del Estado en cuanto a su atención preferente” (Informe de minoría, 2012: 381. Las itálicas me pertenecen). En definitiva, el valor de la dignidad humana apunta a “orientar la legislación del Estado a preocuparse por los grupos más vulnerables de la sociedad y que siempre han estado excluidos o ignorados por el Estado” (Informe de minoría, 2012: 381. Las itálicas me pertenecen). Por su lado, al proclamar el valor de la igualdad se lee que, si bien es cierto “que todo Estado reconoce la igualdad jurídica, no es menos cierto que en la realidad, las desigualdades que genera el proceso de acumulación capitalista” (Informe de minoría, 2012: 383. Las itálicas me pertenecen). Frente a esta situación, las acciones positivas han permitido “al Estado encontrar los mecanismos para generar verdaderas condiciones de igualdad y eli-

minar cualquier tipo de discriminación y exclusión” (Informe de minoría, 2012: 381. Las *itálicas* me pertenecen).

En el *Informe de minoría* no hace mención al pasado colonial y neoliberal, se propone otra forma de Estado y rechaza la plurinacionalidad, pero a pesar de ello se lee una idéntica racionalidad sobre los derechos que en el *Informe de mayoría*. El *Informe de mayoría* insiste en romper con un pasado del cual, paradójicamente, recoge el modo en que hay que pensar los derechos humanos.

## Notas finales

---

Un aspecto interesante del ciclo de resistencias a las políticas neoliberales fue que parte de las demandas de organizaciones sindicales, de desocupados/as, campesinos/as e indígenas, se estructuraron alrededor de la gramática de los derechos humanos y la convocatoria a Asambleas Constituyentes. Se trata de un aspecto novedoso puesto que, para las tradiciones de izquierdas, los derechos y las Asambleas Constituyentes han sido variables observadas con más desconfianza que expectativas.

Si tomamos el caso boliviano, que tuvo la resistencia más radical a las políticas neoliberales, es interesante el modo en que la Asamblea Constituyente se pensó como un dispositivo para dejar atrás la larga noche neoliberal. De todas maneras, no fue tan radical el modo que ese rechazo al neoliberalismo se plasmó en el texto constitucional. Se regularon algunos aspectos del funcionamiento del poder económico, se pensaron otras limitaciones, pero la correlación de fuerzas impidió que finalmente se plasmaran. Sin embargo, en la reflexión sobre los derechos llama la atención que solamente se hayan pensado en relación al poder del Estado, pero no de los poderes económicos. Es curioso que, en definitiva, el MAS y PODEMOS hayan pensado el diseño estatal y económico de modo tan distinto, y el diagrama de los derechos de manera tan parecida.

## Referencias bibliográficas

- AA. VV. (2002). *Marcha por la soberanía popular, el territorio y los recursos naturales*. Recuperado de <http://argentina.indymedia.org/news/2002/05/27186.php>
- Agenda Alternativa Bolivariana (2014). En: Chávez, H., *Agenda alternativa bolivariana*. Caracas: Ediciones Correo del Orinoco.
- Alianza País (2006). *Plan de gobierno del Movimiento PAÍS 2007-2011*. Recuperado de [https://www.ucm.es/data/cont/media/www/17360/Texto%201%20-%20Plan\\_de\\_Gobierno\\_Alianza\\_PAIS.pdf](https://www.ucm.es/data/cont/media/www/17360/Texto%201%20-%20Plan_de_Gobierno_Alianza_PAIS.pdf)
- Andrade, P., North, L. (2005). Ecuador: Political turmoil, social mobilization, and frustrated reform. En Jan Knippers Black (ed.) *Latin America: Its problems and its promise*. Philadelphia: Westview Press.
- Blanco, C. (2002). *Revolución y desilusión. La Venezuela de Hugo Chávez*. Madrid: Catarata.
- Chávez, P., Mokrani, D. (2007). Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente. Hacia la reconfiguración de la política. En M. Svampa, P. Stefanoni (comps.), *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Buenos Aires: El Colectivo-Clacso.
- Chávez Frías, H. (1999). Intervención del Comandante Presidente Hugo Chávez Frías, en la rueda de prensa con motivo de presentar el Consejo Presidencial Constituyente. Recuperado de <http://todochavez.gob.ve/todochavez/3396-intervencion-del-comandante-presidente-hugo-chavez-frias-en-la-rueda-de-prensa-con-motivo-de-presentar-el-consejo-presidencial-constituyente>
- Chávez Frías, H. (2005a). Discurso del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías, con motivo del acto de instalación del "foro constituyente". En 1999 "Año de la refundación de la República". *Selección de discursos del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.

- Chávez Frías, H. (2005b). Discurso del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías, con motivo de la aprobación de la nueva Constitución nacional. En: 1999 "Año de la refundación de la República". Selección de discursos del Presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez Frías. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Correa, R. (2007). Discurso del presidente Rafael Correa al presentar la comisión del CONESUP para codificar la propuesta para la asamblea constituyente. Recuperado de <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/09/2007-02-28-Discurso-codificar-propuesta-para-Asamblea-Constituyente.pdf>
- Correa, R. (2008a). Mensaje al país ante la Consulta Popular. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=CKILa2E4tCM>
- Correa, R. (2008b). Intervención del Presidente de la República, Rafael Correa, por el día del trabajo. Recuperado de <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/09/2007-05-01-Discurso-por-el-D%C3%ADadel-Trabajo.pdf>
- De la Torre, C. (1996). Rafael Correa, un populista del siglo XXI. En I. Cheresky (comp.), *¿Qué democracia en América Latina?* Buenos Aires: CLACSO-Prometeo.
- Echeverría, J. (2006). *El desafío constitucional. Crisis institucional y proceso político en el Ecuador*. Quito: Abya-yala.
- Errejón Galván, I. (2012). *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Foro Ecuador Alternativo. (2005a). ¡Basta ya! Recuperado de <http://www.llacta.org/organiz/coms/2005/com0008.htm>
- Foro Ecuador Alternativo. (2005b). Por la refundación de la República: que se vayan todos. Recuperado de <http://www.voltairenet.org/article123654.html>

- Foro Ecuador Alternativo. (2005c). Frente a la marcha en Quito. Recuperado de <http://www.llacta.org/organiz/coms/2005/com0057.htm>
- García Linera, A. (2012). Palabras del Vicepresidente de la República de Bolivia, Álvaro Marcelo García Linera. En *Enciclopedia Histórica Documental del Proceso Constituyente Boliviano Tomo 1, Vol. 1*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Gordon, G., Luomo, A. (2008). Petróleo y gas: la riqueza ilusoria debajo de sus pies. En J. Shultz y M. Draper (comps.), *Desafiando la globalización. Historias de la experiencia boliviana*. La Paz: El Centro para la Democracia, Plural.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti: movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia (2000-2005)*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Informe de mayoría de la Comisión de Deberes, derechos y garantías. (2012). En *Enciclopedia Histórica Documental del Proceso Constituyente Boliviano, Vol. 3, 1*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Informe de minoría de la Comisión de Deberes, derechos y garantías. (2012). En *Enciclopedia Histórica Documental del Proceso Constituyente Boliviano, Vol. 3, 1*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Lucas, K. (2000). *La rebelión de los indios*. Quito: Abya-yala.
- Machado, D., Zibechi, R. (2016). *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites desde arriba*. La Plata: Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario.
- Morales Ayma, E. (2008). Evo promulga convocatoria a referendo para dar paso a la refundación de Bolivia. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=3KPc9IWFweU>.
- Morales Ayma, E. (2009a). Evo Morales - Nueva Constitución - Posesión de autoridades indígenas. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=TvDcJlKETLg>
- Morales Ayma, E. (2009b). Bolivia: Ganó el Sí a la Nueva Constitución Política del Estado (CPE). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=apgpDMwu5Ak>.

- Morales Ayma, E. (2012a). Juramento de posesión del Presidente Constitucional de la República, Juan Evo Morales Ayma. En *Enciclopedia Histórica Documental del Proceso Constituyente Boliviano Tomo I, Vol. 1*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Morales Ayma, E. (2012c). Palabras del Presidente de la República de Bolivia Evo Morales Ayma, en la instalación de la Asamblea Constituyente. En *Enciclopedia Histórica Documental del Proceso Constituyente Boliviano Tomo 1, Vol. 1*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Navas Alvear, M. (2012). *Lo público insurgente Crisis y construcción de la política en la esfera pública*. Quito: Ciespal-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ospina, P. (2005). El abril que se llevó al coronel que no murió en el intento. En *Ecuador Debate*, 65, 7-20.
- Pacto de Unidad (2006). *Propuesta para la nueva Constitución Política del Estado. Por un Estado plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas*.
- Pérez García, M., Velázquez Guevara, L. (1999). *La dimensión populista del discurso político en la campaña presidencial de 1998*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Verdugo Silva, J. (2014). *La institucionalización de la revocatoria del mandato político a presidentes en Ecuador*. México DF: Flacso.

# IX.

---

## POPULISMO COMO CONTRAPODER: EL FINAL DE LA DEMOCRACIA LIBERAL Y LA POLÍTICA DE LOS GOBERNADOS

---

Stefano Visentin

---

### Breve reconstrucción de la historia de la resistencia como contrapoder

---

En primer lugar, quisiera decir que no soy un especialista ni de la historia, ni de las doctrinas del populismo, ambas temáticas que demandarían un estudio plurianual.<sup>1</sup> De todos modos, quisiera probar confortarme con este argumento, porque creo que se trata de un tema de gran importancia, sea para una comprensión profunda de la política global contemporánea, sea para intentar pensar nuevas formas de prácticas colectivas de emancipación de las clases subalternas, particularmente

---

1 Más allá de algunas reseñas a los textos de Laclau o referidos al debate sobre el populismo contemporáneo, mi única intervención sobre este tema es Visentin, 2014.

golpeadas en los últimos años por las políticas neoliberales, en todas partes del mundo. Esto no significa que los movimientos populistas que están emergiendo por todo el mundo –de Europa a la India, de los Estados Unidos de Norteamérica a Rusia<sup>2</sup>– posean una dimensión emancipadora o anticapitalista, como resulta evidente con una mirada superficial a sus programas políticos, que son perfectamente congruentes con las palabras del orden neoliberal. Más bien, se trata de comprender si sería posible establecer, en el interior del “discurso populista”, algunos elementos que contribuyan a la creación de un proyecto alternativo a la deriva antidemocrática en acto, no limitándose a la defensa, quizás inadecuada, de las instituciones democrático-representativas contemporáneas. Se trata, en efecto, de entender si el populismo puede ser considerado, más que como una ideología declaradamente iliberal y reaccionaria, como una lógica atravesada de ambivalencias teóricas y tensiones conceptuales, que permiten, al menos en un principio, utilizarse de un modo diferente con respecto a aquel otro uso identitario y xenófobo, que se manifiesta en diversos lugares. Esta perspectiva supone apartar la mirada de los populismos verdaderamente existentes (sobre todo, en Europa) hacia algunas propuestas teóricas –in primis aquella de Ernesto Laclau– que, a pesar de su vinculación a experiencias históricas específicas (en el caso laclausiano, a la Argentina de inicio del siglo XXI), no sólo se limitan a describir la realidad que observan, sino también intentan articular un programa político de transformación de la misma realidad.

En particular, desearía centrar la atención en una temática que, hasta donde sé, no ha encontrado espacio en el debate actual sobre el populismo, con la excepción de un estudioso indio, proveniente del grupo de los

---

2 De hecho, excepto en algunos casos, la calificación de “populistas” dada a los partidos y los movimientos soberanistas y xenófobos de diferentes países proviene de sus oponentes políticos, en lugar de ser una asunción consciente y reivindicada.

*Estudios Subalternos*, del cual hablaré en la conclusión de mi intervención: es decir, la posibilidad de utilizar la referencia al populismo para construir una teoría contemporánea del contrapoder (o de los contrapoderes). Espero que, de cualquiera manera, más allá del éxito de mi reflexión, esta pueda ayudar a descifrar las contradicciones que atraviesan las democracias liberales contemporáneas (pero también se podría decir: que la caracterizan, desde su génesis histórica) y, al mismo tiempo, abrir una discusión acerca de un nuevo modo de entender la democracia –o, por decirlo de otro modo: el movimiento democrático de los gobernados.

Quisiera iniciar con una síntesis muy esquemática de la historia moderna del concepto de contrapoder; una historia que podemos hacer comenzar con el inicio de la edad moderna, más precisamente con las teorías de los monarcómacos calvinistas del final del siglo XVI. En un intento de contrastar el desarrollo del absolutismo monárquico en Francia y en Inglaterra, algunos autores provenientes de diversos países europeos como Stephanus Junius Brutus, Theodore de Beza, François Hotman, Johannes Althusius e George Buchanan, buscaron construir una doctrina jurídica de la resistencia justa al gobierno tiránico, a través de la referencia a la idea de un contrato estipulado entre el soberano y su pueblo –este último comprendido, no como una suma de individuos aislados, sino como una realidad compuesta de partes que disponen de una organización interna específica, independiente del poder regio (D’Addio, 1987)–. Desde esta óptica, el pueblo se constituye como sujeto preexistente al contrato y ubicado originariamente de frente a la autoridad regia, y, en consecuencia, dotado de una legítima capacidad de contrastar la voluntad del soberano, es decir de expresar un derecho de resistencia a esta última, siempre que contravenga las leyes establecidas en el contrato originario. Tal derecho se configura, en efecto, como la presencia de un contrapoder latente, que se manifiesta en las situaciones de crisis, permitiendo al pueblo contraponer al poder soberano un “poder del pueblo” más originario, y por lo tanto inviolable. No por

casualidad el subtítulo de un célebre panfleto monarcómaco, la *Vindicae contra tyrannos*, dice: “Del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y el pueblo sobre el príncipe” (Junius Brutus, 1579), individualizando así una reciprocidad entre dos sujetos políticos constituidos, el uno frente al otro, y en consecuencia nunca reducibles a la unidad.

Como sabemos, la historia del pensamiento político moderno –y más generalmente de la modernidad política– a partir de la segunda mitad del siglo XVII tomará un camino diverso, a partir de la cesura introducida por la teoría hobbesiana de la soberanía que identifica, a través del dispositivo de representación, el poder absoluto del monarca con la expresión de la voluntad del pueblo, considerado como una unidad homogénea y compacta (Hobbes, 1651). Sobre la base de la identificación entre la voluntad del pueblo con la del rey consigue que cualquier derecho de resistencia a la autoridad soberana aparezca como una contradicción lógica, desde el momento que no existe algún sujeto capaz de expresar una voluntad política por fuera del soberano (Duso, 2004). En consecuencia, cualquier intento de construir un contrapoder con la capacidad de contrastar o limitar el poder soberano no puede sino ser considerado, inmediatamente, como un acto ilegítimo de revuelta de parte de un grupo de súbditos que se ha rebelado contra el rey.

Desde que la revolución francesa ha dado concreción histórica a la doctrina hobbesiana de la soberanía, no sólo todo intento de pensar una teoría del contrapoder legítimo será destinada a quedar envuelta en una espiral de contradicciones (si se piensa a la doctrina fichteana del eforato), sino también eso de dar vida a una institución de tal género (como, por ejemplo, el comité de salud pública jacobino) tendrá una vida breve y dramática, porque estará imposibilitado de hablar efectivamente y eficazmente “en nombre del pueblo”. De hecho, la sola posibilidad para “el pueblo” de conquistar el poder consistirá en tomarlo integralmente –es decir, en obtener el poder soberano– a través de un acto revolucionario; un poder, quizás, conquistado directamente, pero luego ejercitado a tra-

vés de la mediación de los representantes, autorizados por la voluntad popular (en su potente despliegue e, igualmente, rápida consumación) para hablar en lugar del pueblo, o por decirlo mejor: “en cuanto pueblo”, como única posible expresión unitaria de su querer.

### ¿El final de cuál democracia?

De hecho, el siglo XX ha experimentado con diversos instrumentos políticos a fin de limitar la fuerza de despolitización del dispositivo de la representación. En particular, los partidos de masa han desempeñado, generalmente pero no sólo en el mundo occidental, el rol de un contrapoder de facto, si no de derecho –quizás, a veces, más allá de sus intenciones–. En la segunda mitad del siglo, en determinados momentos históricos, algunos partidos de matriz socialista o comunista (pero a veces hasta los partidos de extracción cristiana) han introducido en el escenario institucional intereses parciales (hace un tiempo se habría dicho: de clase) que debilitaban el carácter homogeneizador de la democracia representativa parlamentaria, teniendo abierto un canal de comunicación entre los representantes y los representados que problematizaba la supuesta unidad monolítica del pueblo soberano. Tal vez sea posible rastrear un punto de contacto entre esta historia europea y aquella de la emergencia en América Latina (y en particular, en la Argentina) de los movimientos populistas, puesto que, en ambos casos, venía lanzado un desafío a la figura evanescente del pueblo situada en el corazón de la soberanía popular, buscando darle una concreción material a través de un cuerpo social, constituido por las clases de trabajadores, que debían estar integradas en el cuadro de la ciudadanía nacional –según el clásico esquema diseñado por Thomas H. Marshall en *Ciudadanía y clase social* (1998)–. Tal proyecto de “democratizar la democracia” (por usar un *slogan* conocido) probablemente haya alcanzado su finalización entre la segunda mitad de los años setenta y el inicio de los años ochenta, cuando la

contraofensiva neoliberal, de Chile a los Estados Unidos de Norteamérica, de la Argentina a China y Europa, ha llevado a cabo, con éxito, su ataque a las conquistas sociales de la clase obrera, dando vida a procesos de rejerarquización de los individuos y de los grupos sociales, que han minado la base de cualquier posibilidad de utilizar la democracia representativa como instrumento de progresiva constitucionalización de las relaciones sociales. Lejos de ser el último baluarte de las garantías democráticas, las mismas constituciones están sometidas a modificaciones sustanciales, que evidencian el rol inmediato del gobierno en las relaciones sociales y la neutralización de cualquier elemento conflictivo que ponga en discusión las jerarquías existentes.

Hoy el Estado democrático y la soberanía popular, en gran parte del mundo, se connotan por el retorno a lo grande de los aparatos de representación como dispositivos de despolitización de los gobernados, por un gobierno legal de las desigualdades sociales en nombre de la intangibilidad de la propiedad privada, y finalmente, por una siempre creciente precarización del trabajo a través de la multiplicación, aparentemente irrefrenable, de sus formas jurídicas (Mezzadra y Neilson, 2017). En un contexto similar, el “pueblo” deviene un fantasma, una unidad imaginaria que tiene por único propósito ocultar las enormes desigualdades que atraviesan a la sociedad y la insuperable división entre dominantes y subalternos. Como ha notado tantas veces Jacques Rancière (2006), las democracias liberales del siglo XXI son, de facto, regímenes oligárquicos, en los cuales la identificación del soberano con el pueblo sirve exclusivamente a legitimar el dominio de las elites capitalistas. Es cierto que algunos estudiosos (*pars pro toto* Ronsanvallon, 2007) han buscado inventar nuevos instrumentos institucionales “contrademocráticos”, capaces de ofrecer a los ciudadanos la capacidad de resistir al poder en acto, a través de una politización de la sociedad civil. Se trata, sin embargo, según mi modo de ver, de un intento destinado al fracaso, porque la sociedad civil no es más que la otra cara de las instituciones estatales, comparte con esta la con-

fianza en el principio de soberanía popular y, en consecuencia, no parece capaz de invertir el proceso de despolitización en acto.

Que el mantenimiento de los sistemas democráticos desarrollados durante el siglo pasado esté en riesgo se ha venido repitiendo desde hace tiempo, tanto por parte de estudiosos de extracción progresista (pienso en la fortuna del concepto de postdemocracia, acuñado hace algunos años por Colin Crouch (2004), como por revistas del *mainstream* (hace pocas semanas la revista *Foreign Affairs* ha dedicado una publicación al tema de *El fin del siglo democrático* (Mounk y Foa, 2018), donde, entre otras cosas, se lee:

So the future promises two realistic scenarios: either some of the most powerful autocratic countries in the world will transition to liberal democracy, or the period of democratic dominance that was expected to last forever will prove no more than an interlude before a new era of struggle between mutually hostile political systems.<sup>3</sup>

Sin embargo, tal riesgo vendría individuado no tanto en referencia a su dimensión formal, sino, más bien, al movimiento democrático que los ha atravesado, podríamos decir a la materialidad de los procesos de democratización de la sociedad que hoy están en una fase de paralización, si no de explícita regresión. En ese sentido, el ataque a la democracia “sustantiva” –aquella que politiza al pueblo más allá, e incluso en contra, de sus representantes– propone nuevamente el modelo elitista de inicio del siglo XX, de pensadores como Ostrogorski, Michels, Schumpeter, Mosca, Pareto, que habían afirmado que la contribución de las clases populares a la democracia no podría ir más allá de su participación

---

3 Trad.: El futuro promete dos escenarios realistas: cualquiera de los países autocráticos más poderosos del mundo hará la transición a la democracia liberal, o el período de dominio democrático, que se esperaba dure para siempre, probará no ser más que el interludio de una nueva era de sistemas políticos mutuamente hostiles.

en la selección de los gobernantes, y cómo toda intervención ulterior sería, más bien, un elemento de trastorno y sobrecarga en el sistema. Una crítica recuperada por Crozier, Huntington y Watanuki (1975) en el famoso informe presentado en la Comisión Trilateral en 1975 sobre la crisis de la democracia. También el reciente libro de Jason Brennan *Contra la democracia* (2018) ataca los procedimientos democráticos mirando más allá de estos, o a la superioridad del régimen “expertocrático” sobre aquel democrático, del gobierno de los competentes y los técnicos sobre la incompetencia del electorado universal.<sup>4</sup> Las tesis a favor de la democracia vienen definidas por Brennan como puramente “semióticas”, relativas a la dimensión simbólica de la existencia de un pueblo: por ejemplo, al hecho de que los ciudadanos de un Estado se perciban como iguales. Por el contrario, sólo un gobierno de técnicos competentes es capaz de garantizar decisiones políticas justas en el plano material, es decir favorables a la ciudadanía, en toda su complejidad. La propuesta “antidemocrática” de Brennan, entonces, no afecta el principio según el cual todo gobierno debe fundarse en la soberanía del pueblo (entendido, lo repito, como sujeto unitario y homogéneo), sino, más bien, refuta la hipótesis de que la democracia activa un proceso de politización (sobre todo de una politización conflictual), en el interior de la sociedad.

### **Laclau, el populismo y la repolitización del pueblo**

---

Jacques Derrida ha observado que “una repolitización pasa siempre por una despolitización relativa, por la toma en consideración del hecho de que un viejo concepto de lo político ha sido, en sí mismo, despolitizado o despolitizador” (2002: 258). Así, la reanudación de una repolitización del pueblo debe, por tanto, medir las propias condiciones de posibilidad a partir de la asumir que la crisis de los intentos precedentes de dar al

---

<sup>4</sup> Sin embargo, para una crítica del “discurso competente” ver Chau, 2014.

pueblo un cuerpo visible más allá de su representación institucional está plenamente consumada. Tal prospectiva es ciertamente asumida por la última reflexión de Ernesto Laclau sobre el populismo, que se inicia con el intento de pensar el pueblo de una manera radicalmente nueva en relación con las formas conocidas en los últimos decenios. El pueblo de Laclau es un sujeto político complejo y sobre todo no originario, en el sentido de que emerge de la conjunción inestable de una multiplicidad de prácticas o, por decirlo mejor, de “demandas” sociales: demandas que provienen de una pluralidad de “posiciones” heterogéneas por constitución y por nivel de conflictividad, en el interior de la sociedad irremediabilmente fragmentada –aunque tal fragmentación no puede ser reconducida (por lo menos no directamente) a la contradicción marxista entre capital y trabajo–. Como observa el propio Laclau, “un capitalismo globalizado crea una miríada de puntos de ruptura y antagonismos –crisis ecológicas, desequilibrios entre diferentes sectores de la economía, desempleo masivo, etcétera–, y es sólo una sobredeterminación de esta pluralidad antagónica la que puede crear sujetos anticapitalistas globales capaces de llevar adelante una lucha digna de tal nombre” (2005: 189). Esto significa que la clase operaria global existente no es capaz, ni siquiera en sus expresiones nacionales, de apuntar al objetivo de unificar a los trabajadores en el interior de un sujeto político homogéneo, porque haciendo así se arriesgaría a dejar fuera de este proceso a una grandísima parte del “pueblo”:

Todo lo que sabemos –continúa Laclau– es que van a ser los que están fuera del sistema, los marginales –lo que hemos denominado lo heterogéneo– que son decisivos en el establecimiento de una frontera antagónica. Esto significa que la expansión de la categoría de *lumpenproletariado*, que como ya hemos visto estaba ya produciendo sus efectos en los últimos trabajos de Marx, muestra en este punto todo su potencial (2005: 189).

No es casual que, justo después de este pasaje, Laclau cite el libro que ha estado considerado la Biblia de los movimientos anticoloniales de los años sesenta (y un texto muy influyente también para numerosos autores postcoloniales), es decir: *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon:

*El lumpenproletariado, una vez constituido, encamina todas sus fuerzas a poner en peligro la 'seguridad' de la ciudad, y es el símbolo de la decadencia irrevocable, la gangrena siempre presente en el corazón de la dominación colonial. Así, los proxenetes, los vándalos, los desempleados y los criminales menores [...] se vuelven a la lucha como resueltos trabajadores (2005: 189).*

Es esta “exterioridad total de los actores revolucionarios respecto de las categorías sociales del *statu quo* existente” (2005: 190) la que crea las condiciones de posibilidad para la creación de un movimiento antagonista, en el campo de las democracias liberales.

El filósofo argentino define como “populismo” al proyecto de transformar la inmediata debilidad de esta heterogeneidad, que proviene de “fuera” de lo social, respecto a la sociedad comprendida como una unidad organizada de partes (por tanto, en realidad un “fuera” siempre relativo, o por decirlo mejor, “fluctuante”), en la fuerza de un sujeto político, que actúa “contra” el poder que lo margina: un proyecto que opera modificando la semántica de las demandas populares que adquiere, así, un valor performativo en cuanto construye una unidad que condensa las diferencias en un significante, sobre todo, que abstrae de aquellas un mínimo común denominador. Un proyecto de estas características, según Laclau, es posible sólo en el interior de la crisis general del espacio de representación, que, sin embargo, no comprende como el primer paso para su superación (o, cuanto menos, para una delimitación) de tal dispositivo, sino como un proceso de dislocación ininterrumpida: “como

la dislocación que existe en la raíz de la experiencia populista requiere una inscripción equivalencial, cualquier ‘pueblo’ emergente, cualquiera sea su carácter, va a presentar dos caras: una de ruptura con un orden existente; la otra introduciendo ‘ordenamiento’ allí donde existía una dislocación básica” (2005: 155). En otros términos, Laclau individúa en el mecanismo representativo un doble movimiento: un movimiento de los representados a los representantes – el movimiento “clásico” de autorización que permite a los segundos actuar en la plenitud de la legitimidad, en cuanto precisamente autorizados por sus representados; y un movimiento de los representantes hacia los representados, que en la intención del autor debe reabrir el proceso de clausura puesto en acto por el primero, porque reactiva políticamente la “heterogeneidad” del pueblo, cuya unificación es, por tanto, siempre fallida. Esto significa que la relación entre las instituciones representativas del Estado y las demandas populares originadas por los sujetos marginalizados permanece una relación abierta y políticamente productiva. En un diálogo con Jacques Rancière, llevado a cabo el 16 de octubre de 2012, en Buenos Aires, Laclau afirma en manera absolutamente incontrovertible que:

Sin el tránsito a través de los mecanismos representativos no hay posibilidad de constituir tampoco una voluntad democrática, una voluntad popular. ¿Por qué? Porque el proceso de representación es un proceso doble. [...] Si al nivel de las bases sociales de un sistema encontramos sectores marginales con escasa constitución de una voluntad propia, los mecanismos representativos pueden ser en cierta medida aquello que permita la constitución de esa voluntad.

En consecuencia, concluye el filósofo argentino,

Yo pensaría que no hay un principio democrático opuesto al principio de representación, sino una construcción política que corta transversalmente el momento de constitución básico de la voluntad popular y el momento representativo. [...] El problema de la democracia para mí en este sentido, es que son necesarias formas de mediación política que atraviesen la distinción Estado/sociedad civil (Laclau y Rancière, 2012).

Sin embargo, a estas alturas, la propuesta populista de Laclau muestra algunos aspectos fuertemente problemáticos. Si ella, en efecto, demanda que el Estado con sus instituciones representativas participe activamente en la traducción del carácter “social” de las instancias populares en el interior de la estructura política, consigue que el horizonte estatal permanezca imposible de trascender, y esto comporta el riesgo concreto de que la heterogeneidad de la insurgencia popular se unifique “desde lo alto”, y, entonces, termine parcialmente, si no enteramente, neutralizada. A esto se agrega el hecho de que el doble movimiento que Laclau busca capturar en el interior de la representación es, en realidad, fuertemente desbalanceado por el lado de la autorización, es decir, en la dirección que va de los representados a los representantes; mientras el proceso inverso (de los representantes a los representados), que debería garantizar la constante reapertura hacia lo bajo del dispositivo representativo, puede activarse solamente por la presencia de organizaciones partidarias fuertes y cohesionadas, o por sujetos políticos cuyas condiciones de existencia están fuertemente inhibidas por la estructura social y económica de los Estados neoliberales postdemocráticos (o postdesarrollados). Como observan Sandro Mezzadra y Verónica Gago en un ensayo reciente, se trata, sobre todo, de

afrontar la cuestión “upon the material articulations and constitution of the ‘popular’ in Latin America in recent years [pero, agregaría, también en otras regiones del mundo], which are quite different from the imagined discursive figures of the people expressed by the theory of ‘populist reason’” (2017: 490);<sup>5</sup> y, todavía: “Social movements [latinoamericanos] critiqued representation as a mechanism of democratic participation, and questioned the codification of rights as the final and privileged crystallization of social benefits for the majority of the people” (2017: 482).<sup>6</sup>

En conclusión, diciéndolo con las palabras de Fabio Frosini, otro importante estudioso italiano de Laclau (así como, en general, del populismo y de las teorías de la hegemonía), podríamos observar que el análisis laclausiano del “pueblo” no logra emanciparse del “pensamiento de la soberanía del Estado” (2012: 190), aunque para intentar declinarlo en un sentido nuevo y potencialmente emancipador; mientras, a mi entender, la crisis evidente de la democracia representativa (en realidad, como ya hemos dicho, de aquel movimiento democrático de la sociedad que, por algunos decenios, la ha atravesado) ofrece la oportunidad real de pensar una política de emancipación que, de un lado, no demande a las instituciones estatales un territorio que no pueden ni quieren ya dar, y, del otro lado, no ponga un veto “ideológico” a cualquier intento de relacionarse autónomamente con estas últimas. Por lo tanto, es necesario recomenzar desde las múltiples, y en ocasiones violentas, diferencias que redefinen continuamente aquello que es “popular”; o, en otros términos, recomenzar de la intraducibilidad del

5 Trad.: “Sobre las articulaciones materiales de la constitución ‘popular’ en América Latina en el curso de los años recientes, articulaciones muy diversas de las figuras discursivas del pueblo expresadas por la teoría de la ‘razón populista’”.

6 Trad.: “Los movimientos sociales [latino-americanos] han criticado la representación como mecanismo de participación democrática, y puesto en cuestión la codificación de los derechos como cristalización final e privilegiada de las conquistas sociales para la mayoría de las personas”.

pueblo de los marginados, de los explotados y de los subalternos en una totalidad, aunque una totalidad fallida o abierta al cambio.

## De la soberanía popular a un contrapoder populista

---

En esta última parte de mi intervención buscaré presentar algunos apuntes teóricos útiles para reflexionar sobre la posibilidad de construir un populismo que se articule como contrapoder, capaz de contrastar eficazmente, ya sea el proceso de despolitización propio del dispositivo representativo del Estado, ya sea el dominio del capitalismo global neoliberal. Se trata de una hipótesis que no se coloca en un espacio totalmente nuevo, desde el momento en que, por proponer un ejemplo, la llamada al “contrapoder” se encuentra ya en el nombre que, en 2006, se había dado una asociación estudiantil de la Universidad Complutense de Madrid, de la cual formaban parte algunos de los futuros fundadores de Podemos (como Iñigo Errejón).<sup>7</sup> A su vez, en el texto de Gago y Mezzadra citado con anterioridad se habla de la necesidad de desarrollar: “*new experiments in the terrain of the construction of institutions of counter-power, potentially capable of contributing to the opening of a new political conjuncture and articulating with processes of government that are renewed and novel in their democratic nature*” (2017: 480).<sup>8</sup> En la conclusión retomaremos este aspecto institucional.

---

7 En la página de presentación de la asociación se lee, entre otras cosas: “Como herramienta la consideramos: sin olvidar nuestro compromiso con una vida sin sufrimiento ni humillación, los métodos de la resistencia y de la rebeldía, así como los posteriores de la subversión y el contrapoder, deben responder a las necesidades históricas concretas del enfrentamiento” (Contrapoder, 2006).

8 Trad.: “nuevos experimentos en el terreno de la construcción de instituciones de contrapoder, potencialmente capaces de contribuir a la apertura de una nueva coyuntura política y de articular con procesos de gobierno renovados e innovadores en su naturaleza democrática”.

Quisiera iniciar haciendo referencia, en particular, a la reflexión del filósofo indio Partha Chatterjee, miembro fundador del grupo de *Estudios Subalternos*, y autor entre otros de dos textos titulados *The Politics of Governed* (2004; para una traducción parcial cfr. Chatterjee 2011a) y *Lineages of Political Society: Studies in Postcolonial Democracy* (2011b), en los cuales es posible recuperar un análisis original del fenómeno populista.<sup>9</sup> En el inicio del volumen *La política de los gobernados*, Chatterjee escribe que:

A diferencia de la vieja manera en que conocimos hablar de los soberanos y los súbditos, desde los griegos a Maquiavelo y de este a Marx, los invito a pensar en aquellos que gobiernan y los gobernados. La gobernanza, esa nueva palabra de moda en los estudios políticos, es, como lo voy a sugerir, el cuerpo de conocimientos y el conjunto de técnicas utilizadas por aquellos que gobiernan o en nombre de ellos. La democracia hoy, insistiré, no es el gobierno de, por y para el pueblo. Antes bien, debe ser visto como la política de los gobernados (2011a: 203).

A través de la referencia al célebre discurso de Gettysburg de Abraham Lincoln (“la democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”), Chatterjee evidencia la cesura entre el registro conceptual de la soberanía popular moderna y un nuevo plano de análisis, más adecuado a las transformaciones económicas y político sociales (de hecho, está hablando de la India, pero creo que sea posible adaptar su razonamiento también a muchos otros países occidentales y de América Latina). Este nuevo nivel analítico se funda sobre una pareja conceptual que no es encuadrable en el interior de la lógica de la soberanía, es decir, la pareja

<sup>9</sup> Se trata de un análisis que Chatterjee ha recientemente presentado en la Conferencia internacional sobre “Hegemonía y Modernidad después de Gramsci”, que tuvo lugar en Roma, en junio de 2017.

foucaultiana “gubernamentalidad-población”: la India contemporánea sería, en efecto, testimonio de un incremento de:

Governmental performance that emphasizes the welfare and protection of populations –the “pastoral” functions of government, as Michel Foucault called it– using similar governmental technologies all over the world but largely independent of considerations of active participation by citizens in the sovereignty of the state (Chatterjee 2004, p. 47).<sup>10</sup>

Es importante señalar que no se comprende al concepto de población como el signo de un residuo histórico del pasado colonial, ni como el resto no desarrollado de un proceso de modernización todavía activo –en suma, como el indicador de un sujeto primitivo, que tarde o temprano evolucionará en la figura del pueblo soberano–, al contrario como “*the product of the new phase of capitalist accumulation*” (Chatterjee, 2017: 8).<sup>11</sup> Como ha observado el economista indio Kaylan Sanyal (2007), el superávit de población es producido en los países postcoloniales por la acumulación capitalista, que crea su propio “exterior” como algo totalmente diverso del entorno precapitalista: una realidad económica y social totalmente nueva, “*a huge sector of informal production and services that is not a vestige of pre-capital but is in fact a new outside of capital*” (Chatterjee, 2017: 9).<sup>12</sup> Aunque el capital no necesita de este “exterior” para garanti-

---

10 Trad.: “la performance gubernamental que enfatiza el bienestar y la protección de la población –las funciones ‘pastorales’ del gobierno, como las llama Michel Foucault– usando tecnologías gubernamentales similares en todo el mundo, pero en gran medida independientes de consideraciones de participación activa de los ciudadanos en la soberanía del estado”.

11 Trad.: “el producto de una nueva fase del capitalismo de acumulación”. Agradezco a Partha Chatterjee por haberme permitido leer el texto de la ponencia presentada en Bolonia el 22 mayo de 2017.

12 Trad.: “un enorme sector de producción informal y servicios que no es un vestigio precapitalista, sino que de hecho es un nuevo afuera del capital”.

zar las propias condiciones de reproducción, sin embargo, por razones ligadas a su propia legitimidad política y social en un contexto formalmente definido por procedimientos democráticos, no puede ignorarlo y abandonarlo a su destino (como lo ha hecho en los siglos precedentes durante las diferentes fases de la acumulación originaria en los diversos lugares del mundo, por ejemplo, a través de los que Mike Davis [2006] llamó “holocaustos victorianos tardíos”); por lo tanto, debe usar el poder gubernamental para establecer límites o incluso para invertir los efectos más dramáticos de los mecanismos de expropiación de sujetos subordinados. Con este fin, las autoridades gubernamentales (tanto estatales, como transnacionales o privadas) deben llevar a cabo largas y complejas negociaciones con grupos heterogéneos de la población, “*often creates a community where none existed before, or else it gives new form to older community structures. That is to say, population groups [...] acquire the moral character of community*” (Chatterjee, 2017: 12).<sup>13</sup> Chatterjee define como “sociedad política” el espacio en el cual se producen estas comunidades de sujetos (a menudo sujetos migrantes, internos o externos respecto a los confines nacionales) en vista de una lucha común, en oposición a la abstracción del universalismo de la “sociedad civil”: en efecto, en la sociedad política se producen demandas y reivindicaciones “*not within the framework of stable constitutionally defined rights and laws, but rather through temporary, contextual and unstable arrangements arrived at through direct political negotiations*” (Chatterjee, 2008: 57).<sup>14</sup> Además, para poder ser verdaderamente efectivos, estos grupos –que a menudo llevan a cabo prácticas ilegales y violentas– deben crear alianzas con otros grupos en lucha, o incluso con

13 Trad.: “lo cual a menudo crea una comunidad donde no existía con anterioridad, o bien da una nueva forma a las viejas estructuras comunitarias. Es decir, los grupos de población [...] adquieren el carácter moral de comunidad”. La referencia a la moral va comprendida en el sentido que le atribuye Edward Thompson (1971) cuando habla de la “moral económica” de la población inglesa, en el curso del siglo XVIII.

14 Trad.: “no dentro del marco de derechos y leyes estables definidos constitucionalmente, sino más bien a través de acuerdos temporales, contextuales e inestables a los que se llega mediante negociaciones políticas directas”.

los partidos tradicionales y otros elementos del *establishment* político, según una modalidad análoga a aquella que para Laclau se genera con las cadenas equivalenciales por las cuales emerge el “pueblo”. Sin embargo, a diferencia de Laclau, para Chatterjee lo “social” es inmediatamente político, en el sentido de que la heterogeneidad y fragmentación de la población son el efecto de una división más original, que es la relación antagónica (aunque estructurada con nuevas formas respecto a aquella de los siglos XIX y XX) entre capitalistas y proletarios.

En *Lineages of Political Society* y en otros escritos más recientes, Chatterjee utiliza la palabra “populismo” (citando también a Laclau) para definir esta tipología de *agencia*, que considera “*the only morally legitimate form of democratic politics under these conditions*” (Chatterjee 2017: 14);<sup>15</sup> no un gobierno legitimado por el “pueblo”, sino más bien el ejercicio directo de un contrapoder por parte de los gobernados, que entra en una relación puramente instrumental con las instituciones del Estado, explotándolas para resistir las políticas de expropiación y explotación organizadas por el capitalismo global, y administradas localmente por los gobiernos nacionales. Tal *agencia* radica en el reconocimiento de una distancia insuperable entre los gobernantes y los gobernados que ninguna forma de representación puede colmar, precisamente porque la creatividad de la cual se alimenta no puede sino manifestarse en la crisis de la forma democrática, o allí donde, como observa Michele Spanò, “*invenzioni istituzionali e forme di negoziazione che eccedono la macchina della rappresentanza* [Chatterjee usa dos verbos: *to bend* y *to stretch*, es decir, respectivamente “flexionar, curvar” y “distender, estirar”] *sono già una realtà materialmente dispiegata*” (2017: 254).<sup>16</sup> El nexo entre populismo y creación de nuevos modelos institucionales está, por otro lado, bien pre-

15 Trad.: “la única forma moralmente legítima de política democrática bajo estas condiciones”.

16 Trad.: “invencciones institucionales y formas de negociación que exceden la máquina de representación son ya una realidad materialmente desplegada”.

sente en el debate latinoamericano; y si los dos planos vienen explícitamente contrapuestos por Laclau en las páginas de *La razón populista*, en cambio otros estudiosos, por ejemplo Pierre Ostiguy (2015), adoptan el término de “institucionalización sucia”, para reflexionar, justamente, sobre la posibilidad de una institucionalización populista, “*costituita dal suo rapporto con l’elemento popolare, contrapponendosi alla presunta imparzialità dell’istituzionalizzazione democratico-liberale*” (Maniscalco, 2017: 245).<sup>17</sup> En esta dirección se mueven las observaciones de Franklin Ramírez Gallegos y Soledad Stoessel, según la cual “la institucionalidad –estatal y no– toma la forma de un punto de apoyo –nunca constituye un fin en sí mismo– fundamental para la diseminación del populismo como lógica de afirmación política de los que ‘no tienen parte’” (2018).

Para concluir: creo sea posible afirmar que la “lección india” que propone Chatterjee puede y debe considerarse como potencialmente válida también para otros países y otros “pueblos”. En particular, la recuperación de la centralidad política de la división (entre gobernantes y gobernados, entre expropiadores y expropiados, entre explotadores y explotados) atribuye a la heterogeneidad de lo social y su articulación compleja un valor diferente con respecto a la presente en el discurso de laclausiano, porque la antítesis de la sociedad política frente a la sociedad civil no es reabsorbible en la totalidad –por abierta o fallida que sea– de la representación estatal. No obstante, esta diferencia no impide la posibilidad de pensar en nuevas formas institucionales, capaces de dar continuidad a las luchas provenientes de la sociedad política; instituciones que no aspiran a articular la soberanía en su interior, como en el juego liberal de los *check and balances*, sino que se ponen declaradamente fuera del cuadro del poder soberano, abandonando la pretensión unitaria. Sólo desde esta perspectiva es posible captar la coexistencia de dos poderes –o más bien, de un poder y una serie de contrapoderes– que, precisamente por su alteridad,

<sup>17</sup> Trad.: “constituida por su relación con el elemento popular, contraponiéndose a la presunta imparcialidad de la institucionalización democrático-liberal”.

pueden confrontar, entrar en conflicto o negociar, en una dinámica en la que la “*soggettivazione dei governati possa aumentare il margine della libertà e ridurre quello del comando*” (Spanò, 2017: 268),<sup>18</sup> sin generar nunca una unidad consensual y neutralizadora estable: un pueblo soberano.

## Referencias bibliográficas

---

- Brennan, J. (2018). *Contra la democracia*. Bilbao: Deusto.
- Chatterjee, P. (2004). *The politics of the governed. Reflections on popular politics in most of the world*. Nueva York: Columbia University.
- Chatterjee, P. (2008). Democracy and economic transformation in India. *Economic & Political Weekly*, April 19<sup>th</sup>, 53-62.
- Chatterjee, P. (2011a). La política de los gobernados. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 199-231.
- Chatterjee, P. (2011b). *Lineages of political society: Studies in postcolonial democracy*. Nueva York: Columbia University.
- Chatterjee, P. (22, mayo, 2017). *Democracy, populism and the political management of primitive accumulation*. (Ponencia). Departamento de Historia, Cultura y Civilidad, Universidad de Bolonia.
- Chau, M. (2014). *A ideologia da competência*. São Paulo: Autêntica.
- Contrapoder (2006). *Contrapoder*. Recuperado de <https://aucontrapoder.wordpress.com/2006/10/26/definicion-politica-de-contrapoder/>. Consultado el 5-11-2018.
- Crouch, C. (2004). *La postdemocracia*. Madrid: Taurus.
- Crozier, M., Huntington, S., Watanuki, J. (1975). *The crisis of democracy. report on the governability of democracies*. Nueva York: New York University.

---

<sup>18</sup> Trad.: la subjetivación de los gobernados pueda aumentar el margen de libertad y reducir el del mando.

- D'Addio, M. (1987). Il tirannicidio. En L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali* (511-609). Turin: Utet.
- Davis, M. (2006). *Los holocaustos de la era victoriana tardía*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Derrida, J. (2002). Marx e hijos. En Michael Spinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a espectros de Marx, de Jacques Derrida* (247-306). Madrid: AKAL.
- Duso, G. (2004). Génesis y lógica de la representación política moderna, *Fundamentos*, n. 3.
- Frosini, F. (2012). Spazio/tempo ed egemonia/verità. Due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau. En M. Baldassarri, D. Melegari (eds.), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* (175-191). Verona: Ombre Corte.
- Gago, V., Mezzadra, S. (2017). In the wake of the plebeian revolt: Social movements, 'progressive' governments, and the politics of autonomy in Latin America. *Anthropological Theory*, 17(4), 474-496.
- Hobbes, T. (2003 [1651]). *Leviatán*. Ciudad de México: Fondo De Cultura Económica.
- Junius Brutus S. (2008 [1579]). *Vindicae contra Tyrannos: del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y el pueblo sobre el príncipe*. Madrid: Tecnos.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E., y Rancière, J. (2012). "¿No nos representan?" *Discusión entre Jacques Rancière y Ernesto Laclau sobre Estado y democracia*. Recuperado de [https://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere\\_6\\_385721454.html](https://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere_6_385721454.html). Consultado el 9-10-2018.
- Maniscalco, R. (2017). Ernesto Laclau e l'Argentina: possibilità e limiti di un populismo postneoliberale. *Scienza & Politica*, 29(57), 229-246.
- Marshall, T.H. (1998). *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.

- Mezzadra, S., Neilson, B. (2017). *La frontera como método*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mouk, Y., Foa, R.S. (16 abril de 2018). The end of the democratic century. *Foreign Affairs*. Recuperado de <https://www.foreignaffairs.com/articles/2018-04-16/end-democratic-century>.
- Ostiguy, P. (2015). Exceso, representación y fronteras cruzables: “institucionalidad sucia”, o la aporía del populismo en el poder. *POSTData*, 2, 345-375.
- Ramírez Gallegos, F., Stoessel, S. (2018). El incómodo lugar de las instituciones en la “populismología” latinoamericana. *Estudios Políticos*, 52, 106-127. doi:<https://doi.org/10.17533/udea.espo.n52a06>.
- Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Madrid-Buenos Aires: Amorrortu.
- Rosanvallón, P. (2007). *La contrademocracia*. Buenos Aires: Manantial.
- Sanyal, K. (2007). *Rethinking capitalist development. Primitive accumulation, governmentality and post-colonial capitalism*. Londres: Routledge.
- Spanò, M. (2017). La normatività dei governati. Un tracciato post-coloniale. *Scienza & Politica*, 29(57), 247-269.
- Thompson, E.P. (1971). The moral economy of the english crowd in the eighteenth century. *Past & Present*, 50, 76-136.
- Visentin, S. (2014). Che cosa si può imparare dal populismo. *Quaderni Rassegna Sindacale*, 15(2), 197-208.

# X.

---

## DE LA MASIFICACIÓN DEL INDIVIDUO A LA INDIVIDUACIÓN MASIFICADA (CON UN ALTO EN EL GOCE DE LOS CUERPOS)

---

Ricardo Laleff Ilieff

En la presente intervención quisiera plantear una preocupación teórico-política que he estado explorando desde diversos registros de enunciación; se trata de las instancias de politización y despolitización presentes en el siglo XX. Aquí solo me dedicaré a reponer –aunque de una forma algo esquemática y breve por limitaciones de tiempo y espacio– cómo distintos abordajes dieron cuenta de ello, enfatizando cada uno de ellos procesos históricos singulares de la politicidad del siglo XX. En ese marco, con el objeto de hacer hincapié en cierto aporte que puede efectuar el psicoanálisis lacaniano al respecto, me valdré de la noción de “reverso”; noción sobre la cual pretendo detenerme hacia el final. En este sentido, más que plantear un hilo de continuidad o una genealogía sobre el problema de la politización y la despolitización, buscaré seña-

lar cómo la articulación de ambas instancias exhibe problemas particulares de la política mostrando cierto abigarramiento interpretativo en el mundo contemporáneo.

De modo que en un primer momento me pronunciaré sobre cómo fue abordado el fenómeno de la irrupción de las masas para luego mencionar, a vuelo de pájaro, el aporte del paradigma biopolítico; lo que me permitirá luego, hacia el final de la comunicación, remarcar cómo en nuestra época ciertos discursos hegemónicos buscan negar lo que con Lacan podemos llamar la verdad del goce de los cuerpos y eliminar, así, cierto reducto de la politicidad.

I

---

Si bien la irrupción de las masas ya era un tópico de actualidad en Europa cuando en 1956 el ensayista argentino Ezequiel Martínez Estrada publicó su obra *¿Qué es esto?*, nada mejor que tal título para sintetizar ciertas premisas interrogativas emergidas con tal fenómeno.

Si menciono aquí a Martínez Estrada no es solo porque el nombre de su escrito permite dar cuenta de una dimensión metafórica útil para el análisis propuesto, sino también porque el hecho mismo de su abordaje plantea cierta continuidad con la pregunta que se había suscitado en Europa años atrás, esgrimiendo, a su vez, una peculiaridad no menor para la historia argentina. Es que la pregunta por las masas cobró notoria importancia a partir del fenómeno peronista, aun cuando ya se habían experimentado otras experiencias semejantes en tiempos de los caudillos del siglo XIX y del yrigoyenismo. De hecho, teóricos como Gino Germani y Torcuato Di Tella presentaron al peronismo como un fenómeno populista que respondía a formas de agregación social en el marco de un proceso deficiente de modernización.

Pero con las masas hacía también su entrada el problema del liderazgo. Según el pionero trabajo de Gustave Le Bon intitulado *Psicología de las masas* [1895], el rasgo característico de tal fenómeno estribaba en la manipulación, es decir, el líder de la masa se valía a su antojo de los individuos que la conformaban, a tal punto que éstos perdían buena parte de su dimensión racional. Este abordaje tuvo mucho impacto en su época; en nuestro país, por ejemplo, José María Ramos Mejía escribió *Las multitudes argentinas* [1899], libro en donde explicaba rasgos del caudillismo federal.

Pero como se sabe, la manipulación no podía ser el único ni el decisivo rasgo de las masas. Como respuesta al enfoque de Le Bon, Sigmund Freud escribió *Psicología de las masas y análisis del yo* [1921], entrecruzando la dimensión eminentemente social de la psicología con sus aristas individuales y apelando al proceso identificatorio para entender su significación identificatoria.

Circunscribir, empero, a tal fenómeno resultaba harto difícil. La emergencia de las masas atravesaría múltiples esferas de la vida social y caracterizaría a acontecimientos determinantes del mundo contemporáneo. La cuestión cobró inaudita gravedad con la experiencia bélica de 1914; de hecho, Ernst Jünger explicitó en *La movilización total* [1931] cómo las novedosas modalidades de combate habían hecho de “hasta el niño que yace en la cuna” (1995: 101), un combatiente, pues ya no existía discriminación alguna entre población civil y militar, entre los teatros de operaciones y la vida urbana, entre los uniformados y los no-uniformados. A los ojos de Jünger, la guerra total pasó a convertir a todo ente o ser en un recurso bélico; las naciones se agotaban en la extracción y utilización de todo tipo de materiales. La técnica pasaría así a marcar el ritmo de las sociedades contemporáneas, haciendo del trabajador la figura arquetípica de la época.

Asimismo, por aquellos años, las fuerzas políticas del liberalismo aparecían incapacitadas para tramitar la excepcionalidad que signaba el hori-

zonte de experiencia europeo; los ordenamientos jurídicos-políticos no podían lidiar con el recrudecimiento de la lucha de clases y aquietar las tensiones sociales. Así, la partidización centrífuga asumiría la fragmentación de lo social poniendo en el tapete la cuestión sobre las bases mismas del orden. A la por entonces clásica crítica contra la burguesía que había cobrado cada vez más fortaleza desde la aparición del *Manifiesto comunista* [1848] de Karl Marx y Friedrich Engels, se le sumarían otras visiones críticas a comienzos de siglo, tales como la del vitalista Georges Sorel en sus *Reflexiones sobre la violencia* [1908] y la de autores provenientes del universo de las derechas políticas como Robert Michels, Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto –a quienes James Burnham (1986) y Raymond Aron (2015) llamarían los “maquiavelistas”–. Pero fue Antonio Gramsci quien, en pleno período de entreguerras, mostró el problema de las masas con suma agudeza, exhibiendo las sutiles instancias de politización y despolitización que se desplegaban en el período de entreguerras. No hay que olvidarse que Gramsci fue, ante todo, un hombre de partido y no un académico, por lo que sus tematizaciones en los *Cuadernos de la cárcel* daban cuenta de una preocupación por ceñir la expresión novedosa de las masas a una determinada posición política y combatir, en consecuencia, a los nacientes esquemas del fascismo. Para Gramsci, la política se había transformado en una política de masas desbordando los canales institucionales del parlamentarismo, respondiendo así a modificaciones en la estructura social europea. Las dislocaciones del capitalismo habían emergido, aceleradas también por el imperialismo de la Primera Guerra, ávido por abastecerse de grandes grupos poblacionales. En ese contexto, y antes de su reclusión, Gramsci había divisado que la política de masas en Italia implicaba o bien la victoria de una cruel contrarrevolución o bien el triunfo del comunismo. Pero el punto es que fue justamente esa derrota lo que llevó a reflexionar sobre sus causas y a entender la política de forma mucho más compleja, tematizando sobre las articulaciones hegemónicas que se disputan un mismo campo de representación.

Para dicho autor, el partido revolucionario debía desplegar una visión del mundo que relacione a sectores dominados y excluidos del bloque de poder. La masificación, entonces, denunciaba los límites de una concepción de sujeto que no podía reducirse a su carácter autosuficiente ni unificado. Aunque diferente al modo propuesto por Freud, Gramsci mostró cómo la política se jugaba también en el registro de la identificación, pero a diferencia del psicoanalista verificó que esa identificación poseía un sustrato de verdad producto del lugar que el individuo ocupaba en la estructura socio-económica y que apelaba para legitimarse, a componentes inscriptos en la subjetividad. En este sentido, Gramsci fue más allá de la idea de “falsa conciencia” de muchos de sus compañeros marxistas al apelar al estudio del sentido común y del folklore y al procurar entender cómo la política no podía prescindir de una dimensión religiosa –más no teológica– que moviliza mitos y los pone a disposición de una determinada postura política de acuerdo a las tensiones hegemónicas. Sin embargo, ese real de la política podía contar con velos que era menester denunciar.

En un país como Italia, fragmentado entre un norte con cierto nivel de industrialización y un sur plagado de relaciones feudales, Gramsci entendió –recuperando a Maquiavelo– que resultaba “imposible cualquier formación de voluntad nacional-popular si las grandes masas de campesinos cultivadores no irrumpen simultáneamente en la vida política” (1981-2000: 17). En consecuencia, dicho autor buscaba efectuar una catalización política a los fines de organizarla en una tendencia revolucionaria de tipo marxista. De allí la enorme tarea de organización del “príncipe moderno” que, además, debía producir una visión total sobre el mundo para unificar lo heterogéneo. Pero el mismo Gramsci advirtió que en el marco de la política de masas y de la lucha hegemónica, no había que subestimar a los dispositivos esgrimidos por el capital para sostener la dominación. El fascismo era algo más que lo que sugería con aquella expresión juvenil de “un pueblo de monos” (1979: 70); la

contrarrevolución reinante apelaba a la cooptación y al transformismo –cuyos antecedentes inmediatos aparecían en la subordinación del Partido de Acción de Giuseppe Garibaldi y Giuseppe Mazzini a la política de Cavour–, pero también a la propaganda, a la reforma educativa y a otras acciones por parte de instituciones de la sociedad civil. Todo esto le permitió al nacido en Cerdeña concebir a la politicidad articulando instancias sumamente complejas de politización y despolitización.

En esta misma línea, al tematizar sobre el cesarismo, Gramsci también fue más allá de considerar los efectos de la presencia de un líder carismático en la esfera pública o de un tipo de mediación política de corte bonapartista. Al decir en los *Cuadernos* que “el cesarismo moderno más que militar es policíaco” (1981-2000: 105), Gramsci dio cuenta del pasaje de un modelo de militarización de la política –con sus golpes de Estado característico, sus estruendosas bayonetas y sus generales ilustres– a un modelo más silencioso y menos personalista destinado a estabilizar las posibles emergencias disruptivas del orden. Preocupado por la política de masas, preocupado por captar ese fenómeno que había implicado la masificación del individuo, Gramsci abrió la puerta a concebir nuevas modalidades que operarían sobre grandes masas poblacionales a partir de instrumentos de control y de administración, lo cuales tendían a masificar al individuo convirtiéndolo en un dispositivo, es decir, a hacer de él objeto y sujeto, proceso y producto (Laleff Ilieff, 2017). A partir de aquí es que resulta posible entablar cierta conexión entre la irrupción de las masas y la catalogación efectuada por los paradigmas biopolíticos. Con ello no quiero expresar estadios del “pensamiento” que se clausuran y se habilitan unos a otros de manera encadenada, tampoco remarcar que se trata de fenómenos sucedáneos o de abordajes dependientes unos de otros; la intención es efectuar una posible reconstrucción teórico-política para dar cuenta de cómo la política irrumpe y cómo operan siempre instancias de politización y despolitización para lidiar con ella.

Cuando en la segunda mitad del siglo XX Gilbert Simondon (2016) escribió sobre la individuación, puso de manifiesto que dicha noción respondía a un proceso que toma al individuo como punto de partida y no como punto de llegada. De este modo, procuró dar cuenta de todo un espacio de constitución del individuo que no podía ser concentrado por los mecanismos de poder ni partiendo de una metafísica que hacía de él el sustrato mismo de la existencia. Con una influencia heideggeriana evidente, Simondon quería ir más allá del individuo cartesiano y del sujeto político liberal, eminentemente racional, que la economía política ha delineado con inaudito éxito, pero no dejaba de señalar sus efectos sobre la singularidad.

Entender con Simondon a la individuación como un proceso constante, permite observar el carácter eminentemente recursivo de las formas tendientes a cifrar a la politicidad y de las instancias paralelas de politización y despolitización. Así aparece la pregunta por la productividad del poder que ha dado lugar a los estudios sobre las conductas sexuales, sobre las enfermedades mentales y sobre los recluidos. El propio Michel Foucault distinguió a las tecnologías de dominación de las tecnologías del yo definiendo a éstas últimas como aquellas que permiten a “los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (1990: 48).

Si no puedo explayarme mucho más sobre el heterogéneo paradigma biopolítico es porque he decidido concentrarme en la noción de reverso que, sin embargo, no quisiera dejar de conectar con él, ya que en ese vínculo reside gran parte de la justificación de mi comunicación. Por ello, no quisiera dejar de citar aquí a otros trabajos sumamente ricos que ensanchan la comprensión acerca del problema que nos ocupa. Me refiero principalmente a los escritos de Giorgio Agamben (2004) sobre los

campos de concentración y la excepcionalidad, los trabajos de Roberto Esposito (2012) sobre la persona y hasta los heterodoxos y potentes volúmenes de Judith Butler (2006) sobre género y sexuación. Tales aportes han efectuado importantes avances para entender al poder y su performatividad y constan de potencialidades para continuar problematizando sobre nuestra propia contemporaneidad.

## II

En el seminario 17 impartido entre 1969 y 1970, Jacques Lacan señaló que el reverso del psicoanálisis era la política. Para Lacan –como también para Freud–, la política se juega en el registro de las identificaciones, creando mitos como espacios de sutura de la vida social, administrando imágenes que tienden a representar un espacio comunitario unificado y colaborando con la represión de las pulsiones individuales. Mi intención en esta parte de la exposición no es proponer las bondades de psicoanalizar a la política o politizar al psicoanálisis porque, en definitiva, la propia idea lacaniana de reverso indica una imposibilidad en términos de mixtura o complementación. Dicho de otra manera, se podría señalar que aquí tampoco “hay relación sexual” (Lacan, 1987), pues se tratan de registros disímiles. Si atendemos a lo expresado por Jacques-Alain Miller (2004), el psicoanálisis opera en un registro de subversión, es decir, subvierte las identificaciones planteando una vinculación entre lo social y lo individual que no puede ser eliminada, pero que sí puede ser habitada de otra forma. El objetivo radica, por tanto, en explorar mediante algunas coordenadas este vínculo de reverso, indicando algunos de sus filamentos que denuncian, justamente, la retracción del sujeto a la biología, la anulación misma de su singularidad y de su historia, que son también política.

Quisiera, por tanto, recuperar esta noción de reverso movilizándola con otras premisas lacanianas con el objeto de indicar cómo la política

irrumpe en el cuerpo del sujeto y cómo esos cuerpos son objeto de discursos que despolitizan al mismo tiempo que politizan.

Se podría señalar que para el psicoanálisis lacaniano la política habla en el cuerpo y a través de él, incluso más allá de las necesidades biológicas y de los efectos gubernamentales ligado a las materialidades. En este sentido cabe recuperar cierto matiz que introduce Lacan, y que lo distancia de Freud, y que tiene como eje a la noción de goce.

Si para el pensador vienés el principio de placer concierne en aliviar una tensión, para el francés el goce concierne al forzamiento de una tensión. Lacan enfatizará que el “individuo” no puede ser definido por su cuerpo, ya que hay un agujero en la arena de las representaciones al estar atravesado por un trauma. La única forma en la que el sujeto puede acercarse a su trauma es mediante el fantasma, es decir, mediante una suerte de cristalización del goce “en un objeto o en un escenario más o menos ritualizado” (Laurent, 2016: 20). De modo que así la noción misma de individuo aparece complejizada en Lacan, en tanto el  *cogito*  cartesiano muestra unificado algo que está escindido.

Ahora bien, el “ultimísimo” Lacan –tal como lo ha descrito Miller (2013)– efectuó un corrimiento que permite señalar que el sujeto explicita el goce a través de su cuerpo, pero que el cuerpo no es un real que puede explicar qué es el “individuo”, pues no se reduce a él. Por ende, el cuerpo solo puede ser concebido de forma mediada, es decir, simbólicamente. La unidad, entonces, será provista desde el campo imaginario, el cual tiende a suturar esa distancia, ese hiato, el cual tiende a procurar llenar esa oquedad provista por el trauma que implica la socialización. De allí que, para Lacan, lo real del cuerpo sea su goce, es decir, el forzamiento de una tensión que se juega en el registro de la repetición y del malestar. De modo que si para Freud palabra y síntoma se ligan en tanto es mediante aquella que resulta posible ver la verdad del inconsciente, para Lacan la noción de goce muestra que el malestar se inscribe en el cuer-

po, que es el síntoma en donde convergen palabra y cuerpo y, por tanto, que hay una falla. Así, en el último período de su obra, Lacan terminaría por “sustituir el inconsciente freudiano” –término marcado por “una excesiva relación con la conciencia”–, “por un término nuevo, el ‘cuerpo hablante’ o el *parlêtre*” (Laurent, 2016: 12). Con ese gesto, dicho pensador habría dado cuenta que la movilización de los registros Real, Simbólico e Imaginario se produce de distintas maneras, en tanto la singularidad reside en el proceso mismo que caracteriza a su anudamiento.

En consecuencia, ese cuerpo hablado, ese cuerpo que está siendo hablado por el Gran Otro y en donde se inscribe su goce, ese cuerpo que se forja desde lo Imaginario y el estadio del Espejo, es en donde irrumpe, también, la politicidad. Por ello, la política está ligada a los afectos, esto es, a las afecciones sobre el cuerpo, ya que es en el cuerpo donde se manifiesta el malestar.

El concepto de reverso plantea, por tanto, que el sujeto debe enfrentarse a lo real del goce y a su singularidad. Pero ¿cómo hacerlo en un contexto en el cual se promueve la estandarización de los cuerpos, en el cual se apela a los imperativos del consumo, al imperio de las imágenes y a la exposición tecnológica? Con este interrogante en mente, Eric Laurent destaca que en el capitalismo actual existe una reducción del sujeto a su cuerpo que colabora en la identificación del “ser hablante con su organismo” (2016: 15), lo que tiende a ocultar la dimensión del síntoma y el malestar producidos por esos mismos ideales que no dejan de presentarse como imperativos. En tiempos de las redes sociales, de la exposición de los cuerpos a través de imágenes, se reafirma que el narcisismo es “el elemento crucial de lo imaginario” (Laurent, 2016: 18), pero al mismo tiempo, que ese narcisismo debilita los lazos sociales produciendo un malestar que no puede desestructurarse individualmente y que plantean una dimensión de goce.

Si con Gramsci hemos podido ver cómo el problema de la irrupción de las masas implicaba la puesta en marcha de tentativas destinadas a romper las identificaciones colectivas y los lazos políticos que van más allá de lo económico-corporativo, y si con las menciones a la biopolítica hemos podido observar cómo la gubernamentalidad contemporánea logra lidiar con la masificación del individuo a través de la masificación individualizada –es decir, el manejo de grandes poblaciones a partir de extender a los dispositivos de individuación–, el psicoanálisis lacaniano permite mostrar su impacto en el goce de los cuerpos denunciando y reafirmando una singularidad en conexión con los otros.

Múltiples movimientos políticos en Occidente están a tono con la ruptura de los elementos identificatorios a nivel social, promoviendo a la identidad como una cuestión individual y como el ejercicio de un emprendedor de sí. Sin embargo, esa tendencia plantea límites a una subjetividad que parece valerse de su libertad y singularidad para inscribirse nuevamente en la estandarización y en la homogeneización que debe pronunciarse en 140 caracteres. Como bien expresó Laurent,

El borramiento de los grandes relatos identificatorios y la multiplicación de las pequeñas historias evidencian las paradojas del individualismo democrático de masas. Este vínculo social nuevo, en efecto, basado aparentemente en un hedonismo aliviado de las exigencias de otras épocas, ya no produce alegría de vivir. El cuerpo no responde, escindido como está entre los goces privados autorizados y los imperativos cada vez más apremiantes de convertirse uno en su auto–emprendedor– (2016: 11).

El auge de la autoayuda como método para lidiar con el malestar de la cultura entrega una respuesta en la cual el individuo debe sentir alegría por el simple hecho de vivir, a pesar de las iniquidades que lo rodean y de

la moral que lo interpela. El discurso tecno-científico colabora en el mismo sentido, aunque desde otro lugar, pues también despolitiza al negar la singularidad de los cuerpos, al negar lo real del goce que se manifiesta en ellos y al fetichizar a un órgano como el cerebro igualándolo con el ser.

En suma, se podría decir que la política contemporánea no tolera el síntoma y que busca callar sus irrupciones; sea bajo la forma de las masas allí cuando éstas emergen en el espacio público, sea bajo las formas de las conductas juzgadas como objeto de normalización, sea bajo la singularidad del goce cotidiano reduciéndolo a un equilibrio del consumo cotidiano. Estos aspectos conforman el abigarrado horizonte de experiencia de nuestra época; horizonte no exento de tensiones y de contradicciones que parece estar replanteando un re-acomodamiento de las fronteras entre lo público y lo privado en tanto ya no se trata de la libertad negativa propia del liberalismo que menta la defensa de una esfera inviolable en la cual el Estado no debe interferir, sino de una privatización de lo público a partir de una constitución de la politicidad que se centra en la pulsión doméstica, en un borramiento de los vínculos sociales gestado por la exposición constante de elementos privados y su utilización por el capitalismo del *Big Data*. Aún estamos en los albores de tal proceso y de su cabal entendimiento.

## Referencias bibliográficas

---

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aron, R. (2015). *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución*. Barcelona: Página Indómita.
- Burnham, J. (1986). *Los maquiavelistas. Defensores de la libertad*. Buenos Aires: OLCESE.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

- Canetti, E. (1981). *Masa y poder*. Madrid: Alianza.
- Di Tella, T. (1965). Populismo y reforma en América Latina. *Desarrollo Económico*, 4(16).
- Esposito, R. (2009). *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2012). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Freud, S. (1992). *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras Completas XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Germani, G. (1987). *Estructura social de la Argentina: análisis estadístico*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Gramsci, A. (1979). *Sobre el fascismo*. México: Era.
- Gramsci, A. (1981-2000). *Cuadernos de la cárcel* (Tomos 1-6, V. Gerratana, Ed. crítica). México: Era.
- Jünger, E. (1995). La movilización total. En *Sobre el dolor, seguido de La Movilización Total y Fuego y Movimiento*. Barcelona: Tusquets.
- Lacan, J. (1987). Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1992). Seminario 17: El reverso de la política. Buenos Aires: Paidós.
- Laleff Ilieff, R. (2017). ¿Por qué Gramsci? En *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, 6(11), 9-28.
- Laurent, E. (2016). *El reverso de la biopolítica*. Buenos Aires: Grama.
- Le Bon, G. (1968). *Psicología de las multitudes*. Buenos Aires: Albatros.
- Martínez Estrada, E. (2005). *¿Qué es esto?* Buenos Aires: Colihue.
- Martínez Estrada, E. (2017). *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires: Interzona.
- Marx, K. y Engels, F. (2007). *Manifiesto comunista*. Madrid: Akal.

- Miller, J. (2004) *Lacan y la política, entrevista con Jacques-Alain Miller*. En Y. C. Zarka (dir.), *Jacques Lacan. Psicoanálisis y política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Miller, J. (2013). *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Ramos Mejía, J. (1977). *Las multitudes argentinas*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- Simondon, G. (2016). *La individuación a la luz de las nociones de forma y contenido*. Buenos Aires: Cactus.

# XI.

## EL “TRABAJO MIGRANTE” Y EL CONCEPTO DE ESTADO. NOTAS PARA UNA HISTORIA MATERIALISTA DE LOS CONCEPTOS POLÍTICOS

Fabio Raimondi

La hipótesis de esta contribución, no sistemática y rapsódica, es que el “trabajo migrante” (Berger, 1975; Raimondi y Ricciardi, 2004) –el fenómeno estructural de la migración global masiva<sup>1</sup> y, en particular, aquella econó-

---

1 En 2018 los migrantes aumentaron del 49% con respecto al año 2000 y del 18% respecto al 2010 ([http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2017\\_Highlights.pdf](http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2017_Highlights.pdf)). No se encuentran datos diferentes en el informe de la OIM (cfr. [https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr\\_2018\\_en.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf)). Lo que estamos presenciando es un fenómeno de urbanización masiva a nivel global. Ya en 2009, la FAO previó que “cerca del 70% de la población mundial vivirá en ciudades o áreas urbanas en 2050, comparado con el 49% que lo hace en la actualidad” y que “el crecimiento más rápido de la población será en África subsahariana (un 108%, con 910 millones de personas)” (<http://www.fao.org/news/story/es/item/35675/icode/>). Una previsión confirmada por *World Urbanization Prospects 2018* de la ONU (cfr. <https://esa.un.org/unpd/wup/>), según el cual cerca del 68% de la población mundial vivirá en ciudades o áreas

mica, con su natural característica de clase (Ypi, 2018)– impone modificaciones en el concepto de Estado (no debe confundirse con sus formas históricas, ni con las de gobierno), delineado por primera vez en el *Leviatán* de Hobbes. Tales modificaciones codifican aspectos eliminados o ignorados durante la construcción del concepto, dan cuenta de las transformaciones impuestas por el trabajo migrante y sugieren que el concepto de Estado es inadecuado para afrontar las problemáticas desencadenadas por las migraciones globales, no sólo porque el concepto es aporético (Duso e Biral, 1987), sino también porque no llega a disponer las políticas necesarias para enfrentar un fenómeno que no *comprende*.

El método de la *historia conceptual*, propuesto y desarrollado por el Grupo de estudio sobre los conceptos políticos de la Universidad de Padua<sup>2</sup> servirá de referencia, aunque intentaré proponer una declinación más *materialista*, que lea la formación de los conceptos políticos evitando la idea de que su origen sea siempre y sólo lógico, pero también el supuesto de que a cada variación fenoménica deba corresponderle un concepto nuevo.

I

---

Comienzo con tres citas extraídas de la *Ideología alemana*. La primera:

*Se Stirner avesse esaminato la storia reale [wirkliche Geschichte] del Medioevo, avrebbe potuto scoprire perché la rappresentazione [Vorstellung] cristiana del mondo nel Medioevo assunse proprio quella forma [Gestalt], e come accadde che più tardi si tramutò in un'altra; avrebbe potuto scoprire che "il cristianesimo" non ha affatto una storia e che tutte le diverse forme*

---

urbanas en el 2050 comparado con el 55% actual, con un aumento en las mega-ciudades, especialmente en India, China y Nigeria. Nos enfrentamos a un problema social global.

2 En la sección "Nuestro método" de la siguiente web se pueden encontrar todas las indicaciones bibliográficas necesarias: <http://www.ciripge.it>

[Formen] sotto le quali è stato concepito in tempi diversi non erano "autodeterminazioni" [Selbstbestimmungen] e "progressivi sviluppi" "dello spirito religioso", ma furono determinate da cause del tutto empiriche, sottratte a ogni influenza dello spirito religioso (Marx y Engels, 1845-46: 137 [145]).<sup>3</sup>

La segunda:

*per i filosofi, avendo separato i pensieri [Gedanken] dagli individui e dalle loro condizioni empiriche che servono a esse da fondamento [Basis], [poté] surge[re] uno sviluppo e una storia dei puri pensieri (Marx y Engels, 1845-46: 312 [335]).<sup>4</sup>*

Una vez precisado que las *Vorstellungen* son representaciones inmediatas, no científicas, y *Gedanken* son los pensamientos derivados impropriamente de ellas, podríamos colocar a ambos bajo la etiqueta generalísima de "conceptos" y afirmar que son el producto de movimientos empíricos externos a ellos. En otros términos, las representaciones y los pensamientos son siempre provocados por movimientos *reales*, tales porque impactan en lo *real* preexistente, modificándola. La transformación de lo real no se realiza *directamente* a través de los conceptos, mientras los conceptos son producidos por los movimientos *reales*. De ello se deduce

3 Trad.: Si Stirner se hubiese fijado en la historia real [*wirkliche Geschichte*] del Medioevo, habría podido descubrir por qué la representación [*Vorstellung*] que los cristianos se formaban del mundo en el Medioevo adoptó precisamente esta forma [*Gestalt*], y cómo sucedió que, más tarde, pasó a ser otra, habría podido descubrir que "el cristianismo" no tiene absolutamente una historia y que las diversas formas [*Formen*] en que fue concebido en diversas épocas no eran "autodeterminaciones" [*Selbstbestimmungen*] ni "desarrollos progresivos" "del espíritu religioso", sino que fueron determinadas por causas totalmente empíricas, sustraídas a toda influencia del espíritu religioso.

4 Trad.: Para los filósofos, habiendo separado los pensamientos [*Gedanken*] de los individuos y de sus condiciones empíricas que les sirven de fundamento [*Basis*], [podía] surgir un desarrollo y una historia de pensamientos puros.

que la representación cristiana del mundo no tiene una historia autónoma, debida a la autodeterminación del espíritu, sino que es el resultado de movimientos que no tienen nada que ver con eso. Si el cristianismo tiene una historia, se la debe a otra cosa que a sí mismo. Las representaciones o los pensamientos no son los sujetos de la propia historia ni tienen la suya *propia*, porque dependen de las “causas totalmente empíricas, sustraídas a toda influencia del espíritu”; en otros términos, es la historia la que modifica los conceptos. No hay, entonces, historia del pensamiento como desarrollo autónomo de éste, y, por lo tanto, no hay historia conceptual, porque las formas de la ideología y de la consciencia son el producto de modos singulares y específicos de producción, históricamente determinados.

Por esto (y contrariamente a los jóvenes hegelianos), Marx y Engels –y aquí la tercera citación– no creían en los “*pensieri [Gedanken] che rovesciano il mondo*”, es decir en “*che un mutamento della coscienza, un nuovo orientamento nell’interpretazione delle condizioni esistenti, po[tesse] rovesciare il mondo intero quale [era] stato finora*”, como lo hicieron en cambio esos “*filosofi e ideologi, [che] prende[vano] i pensieri, le idee, l’espressione concettuale [Gedanken, Ideen, <...> Gedankenausdruck]*, *resa autónoma, del mundo existente per il fondamento [Grundlag] di questo mondo esistente*” (Marx y Engels, 1845-46: 83-84 [77]).<sup>5</sup>

Marx y Engels no están negando que el espíritu tenga un desarrollo *real*, capaz de producir efectos que escapen al mundo espiritual en sí mismo (aunque para esto necesitan condiciones, de las cuales no puedo ocuparme aquí), sino sólo que ese no es el fundamento de lo *real*. Mientras

5 Trad.: pensamientos [*Gedanken*] que derrocan el mundo, es decir en que una transformación en la conciencia, una nueva orientación en la interpretación de las condiciones existentes, podría [...] derrocar al mundo entero como [había] sido hasta ahora, como lo hicieron en cambio esos filósofos e ideólogos, [que] toman a los pensamientos, a las ideas, a la expresión conceptual [*Gedanken, Ideen, <...> Gedankenausdruck*], hecha autónoma del mundo existente, por el fundamento [*Grundlage*] de este mundo existente.

que, en la segunda cita, *Basis* se refiere a los individuos y a las condiciones empíricas que generan las ideas –el fundamento, por lo tanto, es histórico–, en la tercera cita se convierte en *Grundlage*, un término más propiamente filosófico: el desconocimiento de la *Basis* origina el *Grundlage*, la separación de los *Gedanken* de la *Basis* genera la ilusión de los filósofos (idealistas) de que existen un desarrollo y una historia autónomos de los pensamientos puros.

Hegel, sin embargo, objetaría que un “concepto” no es cualquier representación, pensamiento o idea, sino la esencia de las cosas y el principio racional infinito, creador y organizador de lo real: “*la natura di ciò che è, è di essere, nel proprio essere, il proprio concetto*” (Hegel, 1807: 54-55 [vol. I, 47]),<sup>6</sup> o:

*la Filosofia ha a che fare con Idee [Ideen] e, pertanto, non con quelli che in genere si chiamano meri concetti [bloÙe Begriffe]. Di questi ultimi, piuttosto, essa mostra l'unilateralità e la non-verità, e mostra pure che soltanto il Concetto [Begriff] –non ciò che si sente spesso chiamare così e che è semplicemente una determinazione astratta dell'intelletto [abstrakte Verstandesbestimmung]– è ciò che ha Realtà [Wirklichkeit], e ce l'ha, precisamente, nel senso che il Concetto si conferisce la realtà [Wirklichkeit] da se stesso (Hegel, 1820: 29 [73]).<sup>7</sup>*

La respuesta de Marx parece encontrarse en la *Introducción* de 1857: el “*metodo scientificamente corretto*” del conocer consiste en “*salire dall'astrat-*

6 Trad.: la naturaleza de lo que es, es del ser, en su propio ser, el propio concepto.

7 Trad.: La filosofía tiene que ver con Ideas [*Ideen*] y, por lo tanto, no con aquellos que generalmente se llaman meros conceptos [*bloÙe Begriffe*]. De estos últimos, antes bien, ella muestra la unilateralidad y la no-verdad, así como también que el Concepto [*Begriff*] –no aquello que frecuentemente se acostumbra llamar así y que sólo es una determinación abstracta del intelecto [*abstrakte Verstandesbestimmung*]– es lo que tiene Realidad [*Wirklichkeit*], y la tiene, precisamente, en el sentido de que el Concepto se confiere la realidad [*Wirklichkeit*] de sí mismo.

to al concreto”, porque sólo de esta manera “il pensiero [Denken] si appropria [anzueignen] il concreto, lo riproduce come un che di spiritualmente concreto”; sin embargo, este “mai e poi mai [è] il processo di formazione del concreto stesso”; para no caer, como Hegel, “nell’illusione di concepire il reale [das Reale] come il risultato del pensiero automoventesi, del pensiero che abbraccia e approfondisce sé in se stesso”, debemos comprender que “la totalità concreta, come totalità del pensiero, come un concreto del pensiero, è in fact un prodotto del pensare, del comprendere [BegrEIFens]; ma mai [è] il prodotto del concetto [Begriffs] che genera se stesso e pensa al di fuori e al di sopra dell’intuizione [Anschauung] e della rappresentazione [Vorstellung], bensì [è] il prodotto] dell’elaborazione in concetti [Begriffe] dell’intuizione e della rappresentazione” (Marx, 1857: 632-633 [189-190]).<sup>8</sup> ¿Marx está repitiendo lo que está escrito en la *Ideología alemana* o hay una diferencia entre las meras concepciones (representaciones, intuiciones, pensamientos, ideas) y los conceptos de los que habla aquí?

Al mismo tiempo hay y no hay diferencia. Los meros conceptos criticados en la *Ideología alemana* son precisamente los mismos a partir de los cuales comienza el “método científico”, mencionado en la *Introducción* de 1857; sólo que, mientras en la primera el objetivo era mostrarlos en su carácter ilusorio en tanto pretendidas representaciones verdaderas del mundo, en la segunda su no-verdad se pone al servicio de la inves-

8 Trad.: el método científicamente correcto del conocer consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto, porque sólo de esta manera el pensamiento [Denken] se apropia [anzueignen] de lo concreto, lo reproduce como un algo espiritualmente concreto; sin embargo, este nunca, de ningún modo [es] el proceso de formación de lo concreto; para no caer, como Hegel, en la ilusión de concebir lo real [das Reale] como resultado del pensamiento moviéndose por sí mismo, del pensamiento que se abraza y profundiza en sí mismo, debemos comprender que la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto del pensamiento, es in fact [en los hechos] un producto del pensamiento y de la comprensión [BegrEIFens]; pero nunca [es el producto] del concepto [Begriffs] que se engendra a sí mismo y se piensa por encima o desde fuera de la intuición [Anschauung] y de la representación [Vorstellung], sino que [es el producto] de la elaboración en conceptos [Begriffe] de la intuición y la representación.

tigación de la verdad. Mientras en la primera la finalidad del discurso de Marx y Engels era la crítica a las representaciones ilusorias que los jóvenes hegelianos creían verdaderas sólo porque eran pensamientos, en la segunda, el propósito, sin perjuicio del desempeño crítico, es construir una ciencia positiva, donde no sólo se trata de revelar la falsedad o inexactitud de los *Vorstellungen* y los *Gedanken*, sino también de usarlos para llegar a un conocimiento científico del mundo.

Se hace una *apropiación* de lo concreto, punto de partida y de llegada del conocimiento científico (cfr. Marx, 1857: 632-633 [189-190]), por medio del concepto, que inicialmente es una abstracción (*Vorstellungen* y *Gedanken*) recabada por experiencias sensibles, mientras al final del recorrido es una abstracción *real* o concreta del pensamiento. El conocimiento científico de lo real parte de abstracciones (*hipótesis*), *basadas en intuiciones* (experiencias sensibles) y *representaciones, pensamientos o ideas* tomadas de las primeras, que se ponen a *prueba en lo real (experimento)*, para verificar su capacidad de *aprehensión*.<sup>9</sup> "Aprehensión" no sólo significa la descripción del fenómeno, la autonomía y la coherencia lógica, sino también hacer que lo *real* sea transformable. La hipótesis es un concepto abstracto porque aún no se ha puesto a prueba en lo *real*; sólo superándolo se convertirá en un concepto concreto o abstracción *real (teoría)*. El concepto-hipótesis, en suma, no es una descripción ni una prescripción, sino una *construcción*, mientras que el concepto-teoría es lo que ha *demostrado realmente* su capacidad para aprehender lo *real*, es decir, su intercambiabilidad con él, sea porque lo describe al punto de permitirnos actuar sobre lo *real* de manera controlada y predecible, sea porque lo produce: como consecuencia, la *teoría* es una de las formas más elevadas de la *práctica*.

9 El término italiano *concetto* (concepto) deriva del participio pasado de *con-cipere* (concebir), cuya etimología es *cum-capere* (con-capere), es decir, en alemán *begreifen*.

Los conceptos, incluso cuando son abstractos (*hipótesis*), nunca son sólo analíticos, sino *operativos* si están insertos en la circularidad del proceso de las ciencias naturales, a las cuales Marx y Engels buscaron, aunque no exclusivamente, para *construir su nueva ciencia*. Sólo enfrentando la prueba de *lo real* y corrigiéndose si es necesario, el pensamiento deviene en una herramienta para el cambio *real*. El movimiento *real* no sólo proporciona los materiales para la formulación de hipótesis, sino que también es el fundamento que confirma o niega su validez.

El concepto de Estado delineado por Hobbes en el *Leviatán* se construye de acuerdo con el método científico. Por eso considero útil, a fin de *verificar su capacidad* (operación que Hobbes hizo en *Behemoth*), hacerlo interactuar con el trabajo migrante. Primero, sin embargo, lo resumiré brevemente. Aquél se erige en dos principios, fundados en el individuo y no en los estamentos: a) el dispositivo de autorización-representación; b) el papel político de la religión:

a) En los capítulos XVI y XVII, Hobbes construye el concepto de Estado definiendo la relación entre actor y autor: el autor es “*chi possiede (owneth) le [...] parole e le [...] azioni*” del actor, el cual, en consecuencia, “*recita (acteth) con autorità*”; por lo tanto, “*quando l’attore fa un patto con autorità (a covenant by authority), con ciò vincola l’autore*” (Hobbes, 1651: 16.4-5, 107 [265, 267]).<sup>10</sup> Cuando entonces los autores confieren:

tutto il loro potere [power] e la loro forza [strength] a un solo uomo o a un’assemblea di uomini, che possa ridurre tutte le loro volontà [...] a un’unica volontà, [...] significa che ognuno di loro si riconosce e ammette di essere

<sup>10</sup> Trad.: el autor es quien posee [owneth] las [...] palabras y las [...] acciones del actor el cual, en consecuencia, actúa [acteth] con autoridad; por lo tanto, cuando el actor hace un pacto con autoridad [covenant by authority], con ello vincula al autor.

*l'autore di tutto ciò che attuerà chi rappresenta la sua persona [l'attore]. Questo [...] è l'unità reale [real unity] di tutti quanti in una e una stessa persona, compiuta attraverso il patto [covenant] di ogni uomo con ogni altro uomo. [...] Fatto questo, la moltitudine così unita in una persona si chiama Stato [Commonwealth] (Hobbes, 1651, 17.13, 114 [283, 285]).<sup>11</sup>*

La tarea para la cual se construye el Estado es la seguridad de los ciudadanos/súbditos, los cuales deben ser *"dife[s]i dalle invasioni degli stranieri [foreigners] e dai torti reciproci e, quindi, re[s]i sicuri in modo che possano nutrirsi con le loro attività [industry] e con i frutti della terra vivere felicemente [contentedly]"* (Hobbes, 1651, 17.13, 114 [283, 285]).<sup>12</sup> Si todo el concepto de Estado estuviera todo aquí, esto definiría una organización política en la que un solo poder o una voluntad, autorizada por los hombres a través de un pacto con el que ceden su *jus in omnia* al soberano, tiene la tarea de garantizar la paz interna, la defensa contra amenazas externas y el desenvolvimiento regular de las actividades productivas. ¿Por qué entonces Hobbes escribió la tercera y la cuarta partes del *Leviatán*? Para responder, es necesario abordar el segundo punto.

b) La *unidad real* (*real unity*), de la cual Hobbes habla en el capítulo XVII, deriva del poder del soberano o poder político, de la cual es su proponente y garante: sin tal *unidad* no hay Estado. Pero a fin de asegurarla, el soberano debe reconocer que no es suficiente mantener y ejercer el

11 Trad.: Todo su poder [power] y su fuerza [strenght] a un solo hombre o a una asamblea de hombres, que puede reducir todas sus voluntades [...] a una única voluntad, [...] significa que cada uno de ellos se reconoce y admite como el autor de todo lo que hará quien representa a su persona [el actor]. Esto [...] es la unidad real [real unity] de todos en una y la misma persona, realizada a través del pacto [covenant] de cada hombre con cada otro hombre. [...] Una vez hecho esto, la multitud así unida en una persona se llama Estado [Commonwealth].

12 Trad.: Defendidos de las invasiones extranjeras [foreigners] y de las injurias recíprocas y, por lo tanto, reasegurados para que puedan nutrirse con su actividad [industry] y con los frutos de la tierra vivir felizmente [contentedly].

poder en forma coercitiva, ya que hay “cose che, sebbene siano comandate dal sovrano, egli [un suddito] può nondimeno rifiutarsi di fare senza ingiustizia” (Hobbes, 1651: 21.10, 144 [353]);<sup>13</sup> los súbditos, de hecho, “devono ai sovrani la semplice obbedienza in tutte quelle cose in cui l’obbedienza non è incompatibile (*repugnant*) con le leggi di Dio” (Hobbes, 1651: 31.1, 235 [575, 577]).<sup>14</sup>

Society is held together not simply by the legal sanctions, but by all the countless instincts and sympathies which bind men together, and by the spontaneous associations which have their sources outside of the political order. [...] The sovereign derives his power from other sources than mutual fear or dread of the legal sanctions. Society could not get on without the policeman; but the policeman could not keep order by the simple force of his truncheon. [...] The law is the system of rules promulgated and enforced by the sovereign power in spite of any conflicting customs. Historically speaking, laws are not the less the product of customs which have grown up spontaneously; they are the causes, not the effects of the sovereign’s authority; and in the last resort the sovereign power must still rest upon custom; that is, upon all the complex motives from which arises loyalty to the State, and upon which its vitality depends (Stephen, 1904: 212-213).<sup>15</sup>

13 Trad.: cosas que, si bien sean ordenadas por el soberano, él [un súbdito] puede, sin embargo, negarse a hacerlas sin injusticia.

14 Trad.: deben a los soberanos una obediencia simple en todas aquellas cosas en las que la obediencia no es incompatible (*repugnant*) con las leyes de Dios.

15 Trad.: La sociedad se mantiene unida no solo por las sanciones legales, sino por todos los incontables instintos y simpatías que unen entre sí a los hombres, y por las asociaciones espontáneas que tienen sus fuentes fuera del orden político. [...] El soberano deriva su poder de otras fuentes que el miedo recíproco o temor a las sanciones legales. La sociedad no podría seguir adelante sin un policía; pero el policía no podría mantener el orden por la simple fuerza de su porra. [...] La ley es el sistema de normas promulgadas y aplicadas por el poder soberano a pesar de las costumbres en conflicto. Hablando históricamente, las leyes no son menos el producto de las costumbres que han crecido espontáneamente; estas son las causas, no los efectos de la autoridad del soberano; y como último recurso, el poder soberano aún debe apoyarse en la costumbre; es decir, sobre los complejos motivos de los cuales surge la lealtad al Estado y de los que depende su vitalidad.

Existen las leyes de la naturaleza y las leyes de Dios (o de cualquier otro mito equivalente) y el soberano debe tenerlos en cuenta para gobernar. Es precisamente la necesidad de gobernar la que le impone al soberano aceptar la presencia de otra ley, que puede definir pero no construir ni eliminar:

*Le parole (e conseguentemente gli attributi di Dio) ricevono il loro significato dall'accordo fra gli uomini e dalle loro istituzioni [constitution of men], [...] gli attributi previsti dal sovrano come segni di onore nella venerazione di Dio, devono essere presi come tali e utilizzati dai privati nella loro venerazione pubblica (Hobbes, 1651: 31.38, 243 [595])<sup>16</sup> [que deben ser "uniforme", 1651: 31.37].*

Por esta razón, "in ogni nazione [nation] sono canonici, cioè sono la legge, soltanto quei libri che l'autorità sovrana stabilisce come tali" (Hobbes, 1651: 33.1, 251 [611, 613]).<sup>17</sup> Dentro del variado y conflictivo panorama de las iglesias cristianas de la época, el gobernante hobbesiano declara que "l'unico articolo necessario alla fede cristiana [è] che Gesù è il Cristo" (Hobbes, 1651: 43.11, 394 [957]).<sup>18</sup> En relación con esta necesaria unidad producida por la fe, el Estado, en armonía con el anglicanismo –cfr. Ver "Repaso y conclusión" del *Leviatán* (Hobbes, 1651: 473 [1143])– tiene la tarea de protegerse del reino de las tinieblas, es decir, de la "confederazione di ingannatori [confederacy of

16 Trad.: Las palabras (y, en consecuencia, los atributos de Dios) reciben su significado del acuerdo entre los hombres y sus instituciones [constitution of men], [...] los atributos prescritos por el soberano como signos de honor en la veneración de Dios, deben ser tomados y utilizados por los privados en sus veneraciones públicas.

17 Trad.: En cada nación [nation] son canónicos, es decir, son la ley, solo aquellos libros que la autoridad soberana establece como tales.

18 Trad.: el único artículo necesario para la fe cristiana [es] que Jesús es el Cristo.

deceivers]”, que quieren “ottenere il dominio [dominion] sugli uomini nel mondo presente [...] con dottrine oscure ed erronee” (Hobbes, 1651: 44.1, 403 [977]).<sup>19</sup>

El gobierno no se agota con el ejercicio, aunque autorizado, del poder. El concepto de Estado establece que producir la unidad real sea la tarea del soberano y no de la economía y que, para lograrlo, el político debe *saber* usar la fuerza y la fe. La unidad real es el efecto conjunto de la coacción y de un imaginario común, condensado en un sistema de creencias, valores, costumbres y expectativas no completamente racionales que presagian el concepto futuro de ideología.

Una *historia materialista de conceptos políticos*, entonces, no puede limitarse a una historia racionalista (en el sentido hegeliano) de estos conceptos o a la historia de conciencia que los construye, sino que debe tener en cuenta los movimientos *reales*, aunque sean ilógicos o inconscientes, que entran en su formación. Su tarea es la reconstrucción en el plano de la historia del modo por el cual la interacción entre lo real y pensamiento da forma a los conceptos políticos. El conocimiento de las dinámicas ideológicas es tan importante como el de los procesos racionales, ya que el concepto, para *aprehender lo real*, debe apropiarse de cada aspecto.

El concepto hobbesiano de Estado demuestra tener en cuenta la razón y la imaginación: el dispositivo de autorización-representación, de hecho, no es separable de la necesidad de hacer palanca, para gobernar, sobre un principio común al pueblo, que el pacto produjo junto con el soberano.

Al poner el concepto a prueba en lo *real*, y de un *real* no necesariamente racional, el materialismo mide la distorsión que lo *real* imprime en lo racional, para producir un conocimiento racional de lo *real* que también comprenda lo irracional *en cuanto tal*.

---

19 Trad.: confederación de engañadores [*confederacy of deceivers*], que quieren obtener el dominio [*dominion*] sobre los hombres del mundo presente [...] con doctrinas oscuras y erróneas.

El concepto es: a) mera representación (*Vorstellung*) o pensamiento (*Gedanke*); b) elaboración abstracta de intuiciones y representaciones, es decir, hipótesis científica que, si se verifica, deviene una teoría; c) capacidad, sobre todo en la esfera política, para mantener unidas la razón y la imaginación. La experiencia-experimento es decisiva porque *prueba* si el concepto *toma* lo *real* que quiere conocer y producir, o si carece de él. Solo mediante esta interacción conceptos pueden ser confirmados o invalidados, ya que, sin el contacto del pensamiento con la resistencia de lo *real* (prueba indirecta de la existencia de la *materia*, nombre común para las formas específicas que asume) no se puede obtener la confirmación de la hipótesis o su falsificación: es decir, no es posible señalar ni medir el grado de distorsión que la materia impone al pensamiento, haciéndolo capaz de formular una mejor hipótesis.<sup>20</sup> El *trabajo*, también científico, es la práctica que colma la diferencia entre la hipótesis y lo *real* (cfr. Dejours, 2013: v. 1, 25-30). Por otro lado, “*ogni scienza sarebbe superflua se l’essenza [Wesen] delle cose e la loro forma fenomenica direttamente coincidessero*” (Marx, 1894: 825 [930]).<sup>21</sup>

Para comenzar a entender lo que dice el trabajo migrante sobre el concepto de Estado, es necesaria una observación banal: no hay experiencia fenoménica *del* triángulo, sino siempre de *un* triángulo entre los infinitos posibles; así que no hay experiencia *del* Estado, sino de *un* Estado. Pero así como cada triángulo corresponde al concepto de un triángulo, así cada Estado debe corresponder al concepto de Estado. Si esto no sucede, o lo que se experimenta no es un Estado, o si tiene todas las características, pero también otras, que resultan *necesarias*, debemos cambiar el concepto.

20 La “materia” no es solo la reconocida o juzgada como tal por las ciencias naturales, sino también la que, como en este caso, coincide con los movimientos de los cuerpos migrantes.

21 Trad.: toda ciencia sería superflua si la esencia [Wesen] de las cosas y su forma fenoménica coincidieran directamente.

Mi hipótesis es que el trabajo migrante está impactando en el concepto de Estado, así como con sus casos históricos, y pone en crisis no solo las prerrogativas políticas, judiciales e institucionales de los Estados, sino también al mismo concepto de Estado definido por Hobbes.<sup>22</sup>

Los parámetros de verificación de la hipótesis son indicados por Hobbes. Porque, en el transcurso de los casi cuatro siglos que nos separan del *Leviatán*, son dos las prácticas sobre las cuales el Estado se sostiene teórica e históricamente: a) el monopolio de la fuerza física; b) ideología.<sup>23</sup> Si la certeza de los límites territoriales resulta esencial para llevar a cabo la primera tarea, la estabilidad y el conocimiento de la población lo son para llevar a cabo la segunda.

Teniendo en cuenta la indicación metodológica fundamental, según la cual no se comprende la inmigración si no se estudia al mismo tiempo la emigración (Sayad, 1991), –con migración se indica el conjunto de los dos movimientos– y especificando que los migrantes de los que hablo, a menudo, son jurídicamente irregulares –pero los regulares plantean al Estado desafíos no menos diversos e importantes (Sayad, 1999; Raimondi, 2016)–, se trata de entender a qué demandas el trabajo migrante somete al concepto de Estado.

Si la subjetivación política se genera al tomar una posición autónoma con respecto al poder, dicha subjetivación es máxima cuando conlleva el riesgo de muerte. El *desafío* de los migrantes al Estado, salientes y entrantes, consiste en el hecho de que no renuncian a su *jus in omnia* a cambio de la paz (ausencia de guerra), de la seguridad y de la liber-

---

22 Aquí no puedo responder a quienes no comparten la suposición de que después de Hobbes no hubo cambios en el concepto de Estado. Digamos que, aquí, asumo el concepto hobbesiano como un concepto de referencia, ya que no solo concierne al estado absolutista de los siglos XVII y XVIII, sino también al estado democrático del siglo XX, aunque con todas sus diferencias (Duso, 2004).

23 Weber centró su atención en el primer aspecto, Bourdieu en el segundo (véase al menos Weber, 1922, II, IX, 8, 2: 1042-1046 [IV: 478-484]; Bourdieu, 2012).

tad para perseguir sus propios intereses privados: condiciones, por otro lado, inexistentes en muchos Estados de emigración. Comparado con otros grupos o individuos que se comportan de manera similar, este desafío es de masa y sus números dan miedo. Al mantener su *jus in omnia* los migrantes hacen imposible el pacto hobbesiano, generando, desde el punto de vista estatal, un potencial *bellum omnium contra omnes*; pero mientras los migrantes luchan en formas pacíficas, no se puede decir lo mismo de los Estados. Los migrantes fuerzan las fronteras (de salida y de entrada) imponiendo modificaciones a las leyes de los Estados y transformando, a veces de manera irreversible, el mundo del trabajo, la cultura, las relaciones interpersonales y, en resumen, las formas de la vida cotidianas. En este punto son necesarias dos precisiones: a) sobre la naturaleza del Estado; b) sobre un elemento faltante en su concepto.

a) El Estado no es necesariamente nacional (el de Hobbes, por ejemplo, no lo es), que es su forma principal desde los siglos XVIII y XIX.<sup>24</sup> En otras palabras, el concepto de Estado es válido (o debe demostrarse que es inválido) también para Estados no nacionales. La *nación* es solo el criterio de la unidad real, nacido con la Revolución Francesa e impuesta después de la Primera Guerra Mundial, pero no es el único criterio. "Estado", por lo tanto, no necesariamente significa Estado-nación. Existen Estados donde hay un campo de poder dentro del cual varios actores luchan por el monopolio de la definición y la gestión del campo en sí, o por la de-

24 Cuando Sayad afirma que "la migrazione [la migración]", "*fenomeno universale* [fenómeno universal]", "*è sempre pensata nel quadro dell'unità locale e, per quanto ci riguarda, nel quadro dello Stato-nazione* [es siempre pensada dentro del marco de la unidad local y, en lo que a nosotros respecta, en el marco del Estado-nación]" (Sayad, 1999: 395 [367]), dice dos cosas a menudo mal entendidas: 1) que es "*con la formazione dello Stato-nazione e la sua traduzione oggettiva sotto forma di territorio, confine e nazionalità, che la questione della gestione dei flussi migratori si [è] posta*" [con la formación del Estado-nación y su traducción objetiva en forma de territorio, frontera y nacionalidad, que la cuestión de la gestión de los flujos migratorios se ha colocado en una nueva luz] (Laacher, 2012: 53); 2) que las migraciones siempre se estudian a partir de la forma política en que vivimos, porque nos concierne: para Sayad era el estado-nación, pero nada excluye que puede no ser nacional.

terminación de las líneas de fuerza (fronteras) que lo definen (Raimondi, 2005) y que son capaces, si son ganadores, de gobernar a aquellos que viven en el campo (una población tendencialmente estable) a través del control de fronteras, que implica la implementación de procedimientos de *expulsión* (monopolio de la fuerza física), y a través de la gestión del principio de unidad real: incluso hasta una empresa puede ser un Estado. El fin del Estado-nación no es (o no será) el fin del Estado, sino solo el fin de un tipo particular de Estado.<sup>25</sup>

b) El trabajo migrante no solo muestra que, a menudo, los Estados no pueden controlar sus fronteras y tienen dificultades para individuar el principio de una unidad real (dadas las enormes diferencias culturales entre los individuos), sino también señala que para observar estos dos parámetros y no contravenir al pacto, el Estado *debe* tener la capacidad de *expulsar* a quienes no considera integrables en las formas culturales que constituyen la identidad de quienes lo habitan. Dado que un Estado no puede existir sin esta característica, esta debe convertirse en parte de su concepto, cuyas formas históricas son diferentes: prohibición, exilio, marginalización, confinamiento, exclusión, pérdida de los derechos políticos, encarcelamiento, verdadera y propia expulsión.<sup>26</sup> Hobbes nombra a la *expulsión*, pero la degrada a una práctica del poder entre otros poderes, recordando el ostracismo de Aristides por el pueblo de Atenas (Hobbes, 1651: 21.7, 142 [349]) o especificando que “*un uomo bandito [banished man]*

25 Los Estados siempre han tratado con organizaciones no estatales (desde la Compañía de las Indias hasta el derecho internacional y las convenciones internacionales como Ginebra), a las que han entregado partes de su soberanía sin dejar de ser Estados. Cómo los individuos no pierden su libertad porque entregan su *jus in omnia* al soberano (Hobbes, 1651, 21.7: 141 [334]), por analogía, los Estados no pierden su soberanía si ceden una parte de ella libremente, siempre que no sea: el monopolio interno de la fuerza física que sirve para controlar el territorio; el gobierno a través de la ideología; y la capacidad de expulsar.

26 Es un aspecto poco notado y analizado por los estudiosos. Para algunas indicaciones analíticas iniciales que se refieren al mundo de los Estados Unidos: véase Song, 2018; y para un análisis de las prácticas actuales de deportación: véase Sassen, 2014.

*è un nemico legittimo dello Stato che lo ha bandito non essendone più membro*" (Hobbes, 1651: 28.21, 210 [517]).<sup>27</sup> El trabajo de los migrantes muestra que, sin una capacidad de expulsión, un Estado corre el riesgo de no ser (considerado) como tal, precisamente porque la no libertad para cruzar sus fronteras, impone su control y, por lo tanto, el poder de expulsar (echar) a los que ingresan y mantener alejados a los que les gustaría entrar, sin permiso. La admisión, incluso regular, es una forma de la suspensión de la expulsión (una especie particular de estado de excepción), ya que cualquier persona, incluso si es ciudadano, puede ser expulsada.

La expulsión se refiere tanto al Estado de partida (S1) como al Estado de arribo (S2). S1 es un Estado que obliga o no impide que sus ciudadanos emigren: la conveniencia es que se libera de individuos inactivos o rebeldes y gana con sus remesas. S2, por otro lado, es un Estado que manteniendo al migrante en un estado de provisionalidad y precariedad construye las condiciones para expulsarlo cuando ya no sea conveniente a la economía, o cuando cometa delitos. En ambos casos, la forma en que un Estado trata las migraciones también disciplina a sus ciudadanos, ya que podría hacerles lo que les está haciendo a los migrantes. Si un Estado no garantiza la paz-prosperidad (interna) y la seguridad (hacia el exterior), no es un Estado y, por lo tanto, el pacto se rompe. El migrante es el ciudadano/súbdito que recupera el derecho de decidir dónde ir y dónde alojarse, incluso si esto implica romper las leyes. El acto de migrar, por lo tanto, es un acto político, excluyendo cualquier otra consideración, sobre todo, la económica.

Los migrantes cuestionan, independientemente de sus intenciones, el poder del Estado, es decir, el poder *tout court*, la soberanía. Si un Estado es tanto más Estado cuanto más controla sus propias fronteras, incluso cuando se permite a los migrantes pasar –salir o entrar– el efecto

---

<sup>27</sup> Trad.: Un hombre desterrado [*banished man*] es un enemigo legítimo del Estado que lo desterró no siendo más miembro.

de puesta en discusión es automático, porque siempre se puede estigmatizar el hecho de que se les permitió pasar o, peor, pasaron. ¿Quién garantiza que esos *cuerpos extraños* no son peligrosos o indispensables? ¿Quién tiene que intervenir para expulsarlos si cometen delitos, causan desórdenes, si no se integran o si crean desequilibrios en el mercado laboral interno? El Estado, por supuesto, puede ser criticado de acuerdo con el grado de efectividad con el que realiza estas tareas.

Por un lado, esto explica por qué los Estados intentan cubrirse impuntando a los factores económicos la necesidad de hacer/dejar salir o de hacer/dejar entrar a los migrantes desde/en el Estado; por otro lado, explica por qué el trabajo migrante puede ser visto como un fenómeno con resultados progresivos o regresivos: ocasión de innovación o deseo, tendencialmente totalitario, de fronteras insuperables, como es el caso hoy, por ejemplo, con el populismo soberanista.<sup>28</sup>

Sin entrar en ulteriores detalles, me gustaría subrayar que el trabajo migrante implica la modificación del concepto hobbesiano de Estado, porque la necesidad de expulsión significa que el control de fronteras es dinámico y no estático, y que la población interna no está necesariamente compuesta por residentes, sino que también puede estar (y estará cada vez más) compuesta por migrantes (con problemas obvios, por ejemplo, en la redefinición de los criterios de ciudadanía). Por lo tanto, los migrantes señalan un aspecto importante del Estado que, aunque se conoce, a menudo se mantiene en silencio, se elimina o se ignora: todas las fronteras, externas e internas, son *artificiales* y, por lo tanto, modificables.

---

28 “Soberanistas” son hoy en Europa nacionalistas xenófobos, proteccionistas, reaccionarios y tendencialmente fascistas que quieren revivir la soberanía del Estado-nación. Lo hacen para interceptar mejor los flujos de capital o porque se mueven por el mito de la pureza étnica (en realidad inexistente: Cavalli-Sforza, Menozzi y Piazza, 1994), o ambas cosas no cambian la naturaleza del fenómeno, incluso cuando se hace “izquierda”.

Hasta el momento, el trabajo migrante parece aportar al concepto de Estado solo un cambio que lo hace más claro y distinto.<sup>29</sup> Tal vez, sin embargo, hace algo más radical, incluso sin el designio consciente de un sujeto racional: pone en jaque al concepto de Estado en cuanto tal. No hay conspiraciones ni complots; la causa es la supremacía conquistada por el capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial. El trabajo migrante es un movimiento *real*, inducido por la globalización económica neoliberal.

¿Cuál es la unidad real hoy? Dicho que *“il rispetto della sovranità nazionale nella gestione delle migrazioni internazionali non è stato mai messo in discussione”* (Piché, 2013: 46),<sup>30</sup> y que *“il paradossoso è che il principio di nazionalità resta l’indiscusso orizzonte giuridico e ideologico della politica mondiale in una fase storica che vede al tempo stesso il declino dello Stato-nazione”* (Graziano, 2017: 49),<sup>31</sup> debe admitirse que, incluso en la transformación del papel de los Estados dentro de la cadenas de valor (Sassen, 2007), son las migraciones globales las que mantienen vivos a los Estados, incluidos los nacionales. Los fenómenos migratorios, de hecho, son uno de los bancos de prueba en los que el Estado muestra si tiene la capacidad (o no) de ejercer sus prerrogativas. Por lo tanto, es una cuestión de entender si existe compatibilidad entre la primacía del capital y la existencia de Estados (nacionales o no), como ganglios de las cadenas

29 Incluso si las migraciones son internas, los migrantes encuentran *“frontiere, a volte altrettanto invalicabili, [...] e il trattamento a cui sono sottoposti non è necessariamente migliore di quello riservato agli emigrati e ai profughi provenienti dall’esterno* [fronteras, a veces igualmente intransitables, [...] y el tratamiento al que están sometidos no es necesariamente mejor que el reservado para emigrantes y refugiados del exterior]” (Graziano, 2017:75), como, por ejemplo, en países donde los grupos étnicos se comportan como Estados en el Estado.

30 Trad.: el respeto de la soberanía nacional en la gestión de las migraciones internacionales nunca ha sido cuestionado.

31 Trad.: la paradoja es que el principio de la nacionalidad sigue siendo el indiscutido horizonte jurídico e ideológico de la política mundial en una fase histórica que ve al mismo tiempo el declive del Estado-nación.

de valor. Estados que, por un lado, deben crear y asegurar los espacios y condiciones para la valorización del capital, a cambio de una parte de la plusvalía, mientras que, por el otro, luchan por gobernar (sin tener éxito) a los movimientos insubordinados del trabajo migrante.<sup>32</sup>

Si el Estado-nación está cediendo cuotas crecientes de soberanía que lo debilitan, y si se ha debilitado también porque está luchando por encontrar una unidad real entre los autóctonos y los migrantes, que no obstante resultan indispensables para el funcionamiento de las cadenas de valor, ¿cómo puede el Estado, incluso no nacional, asegurar al capital las mejores condiciones para sus propias inversiones? Y, por último, si el Estado en general, para sobrevivir, debe luchar contra los migrantes, quienes vienen integrados-asimilados o expulsados, ¿es esta lucha compatible con las necesidades del capital?

Supongamos que el neoliberalismo sea la nueva religión mundial. Si el capital necesita desplazarse rápidamente para optimizar la extracción de la plusvalía, garantizada por las condiciones que debe construir el Estado, los migrantes se desplazarán igualmente rápido a lo largo de las cadenas de valor; pero si el Estado, para proponerse como un agente necesario para la valorización, necesita controlar el territorio y la población que vive allí a través de políticas, aunque nunca definitivas, que producen la unidad real necesaria para gobernar, ¿cómo puede aceptar que los migrantes no renuncien a su *jus in omnia* reservándose la liber-

---

32 Un funcionalista vería una relación causa-efecto: el capital hace que las migraciones globales se reactiven y mantengan en vida al Estado del cual, a pesar de las constantes quejas, necesita, especialmente en tiempos de crisis. En realidad, el capital necesita un estado intermitente, en frecuencias variables, de acuerdo con la conveniencia dictada por las fases a través de las cuales pasa. Si hay desarrollo, el Estado debe ser mínimo; Si hay una crisis, el estado debe intervenir para apoyar la economía. De hecho, el Estado es progresivo e incluyente en las fases del crecimiento económico, y regresivo y excluyente en las fases de la crisis económica. La paradoja del neoliberalismo es que el Estado, precisamente en el momento en que, con el desarrollo económico, debería haber sido más inclusivo y progresivo, deja de serlo ante el trabajo de los migrantes, la imprevista respuesta proletaria a la globalización.

tad de movimiento? ¿Con qué criterio intentará volver a la población autóctona lo más homogénea posible, si la única medida común es el credo capitalista, que los impulsa a migrar? ¿El choque entre los migrantes y el Estado no es entonces el síntoma del choque entre capital y estado? En otras palabras: aunque ahora haya una prevalencia de lo económico sobre lo político (Di Leo, 2012; De Carolis, 2017), lo económico, a través de la ideología del mercado, de la persecución del propio interés y el lucro hasta la licitud del uso de la fuerza individual para defenderlo, de la libertad del hacer individual de cualquier obligación social y política, ¿tiene *realmente* la capacidad para asegurar el gobierno global, proporcionando el principio de *unidad* que lo político ha perdido, después de los fracasos del pasado? Lo dudo: para Hobbes, por ejemplo, el económico es el *bellum omnium contra omnes*.

La *sociedad civil* (en el sentido de Hegel) *global*, que tomó el poder y trafica a través de negociaciones privadas, dio vida a un "*governo senza governo che regola senza regole gli affari in corso del mondo*" (Di Leo, 2012:4 3)<sup>33</sup> y no ha desmantelado completamente al Estado (ni siquiera el nacional). En los hechos

*il mercato tende a trascendere le frontiere nazionali, ma al tempo stesso si deve difendere dall'intrusione dei mercati altrui: così, alcune frontiere si appiattiscono e altre vengono erette. L'aporia non sta nella logica, ma nelle regole di funzionamento della nostra società* (Graziano, 2017: 55-56).<sup>34</sup>

33 Trad.: gobierno sin un gobierno que regula sin reglas los asuntos actuales del mundo.

34 Trad.: el mercado tiende a trascender las fronteras nacionales, pero al mismo tiempo debe defenderse contra la intrusión de otros mercados: así, algunas fronteras se achatan y otras se erigen. La aporía no está en la lógica, sino en las reglas de funcionamiento de nuestra sociedad.

Si los migrantes: i) no aceptan el dispositivo de autorización-representación, porque conservan su *jus en omnia*; ii) dificultan la construcción de una unidad real dentro de los Estados, ya que la única posible, el capitalismo, determina el conflicto entre los migrantes y el Estado y la consiguiente dislocación entre el capital y el Estado; iii) distorsionan el concepto de Estado volviendo necesaria su redefinición, mostrando sus contradicciones; iv) ponen en crisis la capacidad de expulsión de los Estados mediante estrategias de permanencia en el territorio estatal, incluso ante la presencia de dispositivos jurídicos que les ordenen su abandono; luego: v) muestran que el Estado es incapaz de resolver los problemas que conciernen, por un lado, a las exigencias del capital global y, por el otro, a las suyas propias; vi) más allá de un colapso real, históricamente probado, del Estado-nación, lo que el trabajo migrante discute, forzando todas las fronteras, incluso aquellas conceptuales, es el concepto de Estado como tal.

Si el Estado es “la frontera como método” (Mezzadra y Neilson, 2013, a los cuales les robo la expresión, adaptándola a mi discurso), entonces el trabajo migrante está provocando el debilitamiento de las fronteras tradicionales del Estado-nación y de algunas de sus prerrogativas, hasta el punto de que “*oggi, assistiamo a passaggi parziali e altamente specializzati dallo Stato nazionale allo Stato tout court in un numero crescente di Paesi*” (Sassen, 2007: 52 [49]),<sup>35</sup> por lo tanto, a una multiplicación de fronteras que recortan a miles de grandes y pequeños Leviatanes, nacionales y no nacionales, esperanzados en gobernar partes del territorio para atraer cuotas del capital. Esta multiplicación de Estados se mueve en un campo de desconexiones estructurales que hace precaria la vida de todos, pero también la forma de funcionamiento de la máquina del capitalismo, que necesita para funcionar de ajustes continuos (obtenidos, sobre todo, por la fuerza). Es esta multiplicación

---

35 Trad.: hoy, asistimos a pasajes parciales y altamente especializados del Estado nacional al Estado *tout court* en un número creciente de países.

la que impide el gobierno global de la migración, pero la alimenta, llevando a una situación de crisis permanente, que pareciera conducir a una bifurcación: o se restablece un tipo de Estado tradicional (territorial, incluso si está parcialmente desnacionalizado, o más abiertamente nacionalista y potencialmente totalitario) o se toma el camino, por ahora no superado por ninguno, de la superación de la forma estatal (nacional y no nacional).

### Referencias Bibliográficas

- Berger, J. (2010 [1975]). *A seventh man. A book of images and words about the experience of migrant workers in Europe*. Verso: London.
- Biral, A. (1987). Hobbes: la società senza governo. En G. Duso (Ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* (51-108). Bolonia: Mulino.
- Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*. Paris: Raisons d'agir-Seuil.
- Cavalli-Sforza, L.L., Menozzi P., Piazza A. (1994). *The history and geography of human genes*. Princeton: Princeton University.
- De Carolis, M.. (2017). *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*. Macerata: Quodlibet.
- Dejours, Ch. (2013). *Travail vivant* (2 voll.). París: Payot.
- Di Leo, R. (2012). *Il ritorno delle élite*. Roma: Manifestolibri.
- Duso, G., (1987). Introduzione: Patto sociale e forma politica. En G. Duso (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna* (7-49). Bolonia: Mulino.
- Duso, G., (2004). Introduzione. En G. Duso (ed.), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici* (9-29). Roma: Carocci, Roma.
- Graziano, M. (2017). *Frontiere*. Bolonia: Mulino.

- Hegel, G.W.F., (1970 [1807]). *Phänomenologie des Geistes*. En *Werke in zwanzig Bänden* (Bd. 3). Frankfurt: Suhrkamp. (Versión italiana: *Fenomenologia dello Spirito*. Florencia: La Nuova Italia, 1960).
- Hegel, G.W.F. (1970 [1820]). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En *Werke in zwanzig Bänden* (Bd. 7). Frankfurt: Suhrkamp. (Versión italiana: *Lineamenti di filosofia del diritto*. Milán: Rusconi, 1998).
- Hobbes, Th. (1998 [1651]). *Leviathan* (J.C.A. Gaskin, Ed.). Oxford: Oxford University. (Versión italiana: *Leviatano*. Milán: Bompiani, 2004).
- Laacher, S., (2012). *Ce qu'immigrer veut dire. Idées reçues sur l'immigration*. París: Le Cavalier Bleu.
- Marx, K., Engels, F., (1973 [1845-46]). *Die deutsche Ideologie*. En K. Marx, F. Engels, *Werke* (Bd. 3). Berlín: Dietz Verlag. (Versión italiana: *L'ideologia tedesca*. En K. Marx, F. Engels, *Opere Complete* (Vol. 5). Roma: Editori Riuniti, 1972).
- Marx, K., (1985 [1857]). *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*. En K. Marx, F. Engels, *Werke* (Bd. 13, S. 615-642). Berlín: Dietz Verlag. (Versión italiana: *Introduzione a "Per la critica dell'economia politica"*, En *Per la critica dell'economia politica* (171-199). Roma: Editori Riuniti, 1974).
- Marx, K., (1970 [1894]). *Das Kapital* (Buch III). En K. Marx, F. Engels, *Werke* (Bd. 25). Berlín: Dietz Verlag. (Versión italiana: *Il capitale* (Vol. 3). Roma: Editori Riuniti).
- Mezzadra, S., Neilson B., (2013). *Border as method, or, the multiplication of labor*. Londres: Duke University.
- Piché, V., (2013). *Les fondements des théories migratoires contemporaines*. En V. Piché (dir.), *Les théories de la migration* (19-60). París: Ined.
- Raimondi, F. (2005). *Impossibile confine. Immaginazione e politica nel Leviatano. Isonomia*. Recuperado de <http://isonomia.uniurb.it/vecchiase-rie/raimondi2005/raimondi2005.pdf>

- Raimondi, F. (2016). *Migranti e Stato. Saggio su Abdelmalek Sayad*. Verona: Ombre corte.
- Raimondi F., Ricciardi M., (2004). *Lavoro migrante. Esperienza e prospettiva*. Roma: Derive Approdi.
- Sassen, S., (2007). *A Sociology of globalization*, Nueva York: W.W. Northon & Co. (Versión italiana: *Una sociologia della globalizzazione*. Turín: Einaudi 2008).
- Sassen, S., (2014). *Expulsions. Brutality and complexity in the global economy*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University.
- Sayad, A., (1991). Introduction. En *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. 1. *L'illusion du provisoire* (15-30). París: Raison d'agir.
- Sayad, A. (1999). *La double absence*. París: Seuil. (Versión italiana: *La doppia assenza*. Milán: Cortina, 2002).
- Song, S., (2018). Political theories of migration. *Annual Review of Political Science*, 21, 385-402.
- Stephen, L., (1904). *Hobbes*. Londres: MacMillan.
- Weber, M. (2008 [1922]). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Frankfurt: Zweitausendeins. (Versión italiana: *Economia e società*. Milán: Edizioni di Comunità, 1995).
- Ypi, L. (2018). Borders of class: Migration and citizenship in the capitalist state. *Ethics & International Affairs*, 32(2), 141-152.



# XII.

## LAS SOMBRAS DEL PODER: ÉTICA Y POLÍTICA DEL SER FRONTERIZO EN EUGENIO TRÍAS

Antonio Rivera

La filosofía jurídica y política no puede pensarse sin sus sombras, sin tener en cuenta los límites que no pueden ser traspasados, si es que se pretende no caer en una concepción patológica del derecho y la política. Esta ha sido una de las mayores preocupaciones de la filosofía del límite de Eugenio Trías (1942-2013), y, en particular, de sus reflexiones sobre la filosofía práctica. En estas páginas abordamos la filosofía del límite –la razón fronteriza– en los ámbitos de la ética y la política, tal como la expone Eugenio Trías en los libros *Ética y condición humana* (2000) y *La política y su sombra* (2005). Libros escritos en su periodo de madurez, cuando ya ha expuesto en tres obras mayores su filosofía del límite: *Lógica del límite* (1991), *La edad del espíritu* (1994) y, especialmente, *La razón fronteriza* (1999: 65 ss.), en donde encontramos esbozados los fundamen-

tos de la “ética fronteriza”. En todos estos libros, el ser humano aparece como un sujeto situado en el límite, en una frontera que le separa de dos excesos. Uno de ellos le empuja hacia abajo, hacia la vida primigenia, biológica, anterior a la entrada en el mundo cultural, y por ello pretende devolverle al mundo instintivo, animal; el otro le empuja hacia arriba, hacia lo trascendente, y pretende transformarlo en un dios, en un sujeto omnipotente y perfecto que, si, por un lado, hace realidad en el plano inmanente todos sus deseos e ideales, por otro, resulta ajeno a la crítica y a la división de poderes, tan necesarias para que sea posible la libertad individual y colectiva. La razón fronteriza de Eugenio Trías no ha hecho más que insistir en la sensata y antigua advertencia –olvidada a menudo por los modernos– de que ni somos animales ni dioses.

### **La filosofía del límite aplicada a la ética**

---

Comenzamos esta aproximación a la filosofía práctica de Trías con el primero, cronológicamente hablando, de los dos libros citados, *Ética y condición humana*. Como ya nos había explicado en obras anteriores, el filósofo barcelonés vuelve a subrayar el hecho de que el límite, la frontera, no solo implica una invitación a ser traspasado, sino también un fenómeno de colisión y mestizaje. En la medida que “une y escinde a la razón de sus sombras”, le conviene sin duda el signo que representa al mismo tiempo la conjunción y la disyunción ( $\wedge$ ). Lo cierto es que, como reconoce el propio Trías (2000: 25), una filosofía del límite difícilmente “puede aspirar a una concepción sistemática”. Esto no significa que este concepto se halle ausente en la tradición filosófica. Por lo que respecta al ámbito práctico, ya la misma noción aristotélica de virtud anticipaba el concepto de límite, pues la virtud media entre un exceso y un defecto, de modo que, por ejemplo, el valor o el coraje se sitúa entre la temeridad y la cobardía. De la misma forma, la virtud intelectual o dianoética se ocupa –agrega Trías (2000: 43)– de discernir “el justo medio entre dos extremos de indeterminación amorfa”.

Para el filósofo del límite (2000: 41), la condición humana es la propia de un ser fronterizo, de alguien que ni es un animal ni un dios, pero tampoco un “dios animal” o un “animal divinizado”. La condición fronteriza, como la virtud a la que antes nos referíamos, constituye “un *término medio* entre dos extremos indeterminados”. En un extremo tenemos la existencia natural, la “inclinación *defectiva* a mantenerse en la matriz física”. Aunque no debemos perder de vista nuestro originario estado animal, debemos abandonar este ámbito de la naturaleza (2000: 65). En el otro extremo se localiza “el arcano meta-físico o el cerco hermético”, así como la excesiva inclinación –la *hybris* de los antiguos (2000: 55)– por ocupar el lugar de los dioses y de esta manera dejar atrás el límite que caracteriza al ser humano. Ni animal ni Dios, el hombre vive, por lo tanto, en un mundo que limita más acá con la naturaleza, con el cerco físico “al cual excede y desborda a través de su inteligencia y pasión”. Precisamente, el hombre transforma la naturaleza en *mundo* cuando otorga a la primera significación y sentido. Este mundo limita más allá con el aludido cerco hermético que constituye “el punto de fuga del ser y del sentido” (2000: 63), un misterio tremendo que se suele identificar con la esfera de los dioses.

La antropología de Trías, su estudio de la condición humana, puede recordar en algunos aspectos a la de Hans Blumenberg. Pues también este filósofo alemán nos sitúa en el límite, entre dos absolutismos, entre la naturaleza hostil y la omnipotencia divina, que son incompatibles con un ser humano definido por su contingencia y razón insuficiente. La antropología blumenbergiana subraya la inadaptación o falta de disposición biológica para hacer frente a la naturaleza, tan indiferente y adversa que en el estado natural de la creatura impera el absolutismo de la realidad. En su libro sobre el mito concibe este absolutismo como un *status naturalis* donde el terror es omnipotente. Todo ello tiene que ver con el carácter limitado, finito, conflictivo y *fronterizo* del ser humano. Si este consigue sobrevivir se debe a que, en lugar de establecer relaciones inmediatas con la naturaleza, se aproxima a ella de modo indirecto, se-

lectivo o metafórico; es decir, establece una distancia que es la propia del espectador. Se comprende así que la historia del ser humano coincide con el trabajo interminable de la cultura para alejarse del origen biológico. Desde el mito hasta la ciencia contemporánea, pasando por el arte, el principal objetivo de estos productos culturales ha consistido en desmontar la omnipotencia de un cosmos inhóspito e indiferente, siempre con el objetivo de acercarse a “la necesidad del hombre por sentirse en el mundo como en su casa” (Blumenberg, 2003: 127).

Se trata de combatir la indiferencia del tiempo, el aburrimiento, la arbitrariedad de las cosas o, en definitiva, la sospecha de que la naturaleza no está hecha a la medida del hombre y de que este último constituye un ser prescindible. Se trata asimismo de ahuyentar el miedo y la inseguridad generados por esta realidad hostil. El miedo, como se sabe, está asociado a lo desconocido, a lo que no tiene nombre. Por eso, el trabajo de la cultura consiste en primer lugar en nombrar, en repartir poderes y regular las relaciones del hombre con sus semejantes y con otros seres. Todo ello con la finalidad de suprimir la extrañeza y el temor a un cosmos que, antes de esa labor, se caracteriza por su arbitrariedad o contingencia. La función de la racionalidad humana, consistente en establecer fronteras, esto es, en poner nombres y definir el mundo, debe tener, no obstante, sus límites. Si dividimos el mundo hasta el infinito corremos el peligro de deslizarnos hacia el otro extremo de la omnipotencia, de caer en el opuesto de la histeria y la paranoia; esto es, podemos cometer el error de caer en la división y en la constante metamorfosis –la de Proteo– que impide la identidad mínima, la subjetividad necesaria, para contar una historia. La palabra, cuando cede ante este otro exceso de la razón, se convierte en ruido, en palabra que no dice nada y se limita a transmitir el ritmo de las cosas sin razón (Rancière, 2007: 35).

Después de leer los textos de Blumenberg resulta difícil sustraerse a la tentación de aproximarlos a los de Trías, y a su insistencia en que el mundo comienza cuando el ser humano se separa de la matriz física

o natural. En un extremo tenemos ese origen natural y hostil del que debemos alejarnos mediante la cultura o, en palabras de Trías, mediante la construcción del mundo. En el otro extremo se sitúan los excesos metafísicos que Blumenberg (2003: 200) ha visto en parte encarnados en el dogma surgido con el monoteísmo judeo-cristiano, el cual aspira a aproximarse a la precisión conceptual de la metafísica y a desprenderse de los medios utilizados por el ser humano para hacer significativa la naturaleza. El dios del dogma, el cual ha inspirado la teología política schmittiana en torno al concepto moderno de soberanía, es un dios del que se sospecha que establece condiciones imposibles de cumplir. Este dios severo, absoluto, omnipotente y, finalmente, arbitrario, se aleja de las necesidades del hombre, así como del *saludable* mito blumenbergiano, cuya función consiste en hacer más seguro y familiar el mundo.

La invisibilidad juega un papel fundamental tanto en el absolutismo de la realidad como en el teológico-dogmático. La invisibilidad se hace imprescindible cuando nos encontramos ante un dios, como el judeo-cristiano, cuyos atributos son los abstractos y universales conceptos de la metafísica. Dicha invisibilidad se desprende de un dios tan omnipotente y autárquico que, al no dejar ningún espacio libre para la creatura, impide imaginar una historia, incluida la misma historia de la creación universal. Pasar el cerco metafísico y cometer el exceso de extender los atributos de la divinidad a la creatura solo puede traer consecuencias nefastas. Los fanatismos religiosos, pero también los filosóficos, desde la excesiva filosofía moderna que cree en una disponibilidad absoluta de la historia hasta la concepción de la vida humana o de la comunidad política como una *Gesamkunstwerk*, han sobrepasado los límites, las fronteras, que definen al ser humano. Más a menudo de lo deseable, estos fanatismos religiosos y filosóficos han generado un terror que acaba con la libertad e incluso con la vida de los hombres.

Pensar en esta limitada o fronteriza condición humana le ha llevado a Eugenio Trías a una original teoría ética. En el fondo, el filósofo español,

en su estudio de la razón (fronteriza) práctica, intenta conjugar dos tradiciones normalmente enfrentadas, la aristotélica y la kantiana. La ética del filósofo griego otorga especial importancia a la causa final que, al establecer como meta última la buena vida, orienta y dirige la praxis. La otra, la kantiana, se centra en la libertad o en la causa formal que permite determinar libremente la propia voluntad subjetiva (Trías, 2000: 37). Lo importante en este caso es el carácter incondicional, autónomo, de la praxis. Desde el punto de vista kantiano, “el fin de la acción no es tanto la felicidad (un simple ideal de la imaginación, al fin y al cabo) cuanto la acción libre” (2000: 44). Partiendo de la enseñanza de estos dos filósofos, Trías (2000: 16) afirma que toda ética debe orientar la praxis hacia un objetivo concreto. Ahora bien, esta orientación exige un imperativo incondicional que, partiendo de la naturaleza libre del sujeto que lo emite, conduzca a este hacia la meta de la buena vida. Tal imperativo puede reducirse al siguiente enunciado formal: “obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera”. O expresado de otro modo: “Sé fronterizo; acierta a comportarte como lo que eres; límite y frontera (en relación a excesos y defectos indeterminados, infinitos)” (2000: 49). Se trata, por lo demás, de un imperativo que resuena desde el comienzo de la historia de la filosofía, desde la sentencia de Píndaro “llega a ser lo que eres” o el délfico “conócete a ti mismo”.

De acuerdo con el imperativo ético, las acciones se determinan en relación con el hecho de que somos límites y fronteras del mundo. Esto significa que nuestra condición humana depende de distanciarnos de nuestra matriz física o natural, con el objeto, como ya sabemos, de transformarla en un mundo dentro del cual la naturaleza adquiere significación y sentido (2000: 54). Pero también depende de no cometer el exceso de rebasar el cerco metafísico y pretender ser como los dioses. Podemos hablar así de una doble consecuencia del enunciado ético: prescribe, en primer lugar, la *exogamia* con respecto al cerco físico de

donde procede el ser fronterizo; y previene, en segundo lugar, contra la tentación metafísica o el inmoderado anhelo de trascendencia, de modo que alerta “sobre la necesidad de mantenerse en el *limes* sin excederlo o desbordarlo en ninguna suerte de infinito” (2000: 56).

Volvemos a insistir en que el imperativo ético articula las dos éticas mencionadas, la aristotélica y la kantiana: el imperativo garantiza, como quiere el filósofo alemán, la libertad del sujeto; pero, al mismo tiempo, sólo puede determinarse, como pretende Aristóteles, “en relación al objetivo de la felicidad y de la buena vida” (2000: 54). Y es que, para Trías, después de Schopenhauer y Freud, es necesario repensar el imperativo kantiano. No está de acuerdo con la tesis del filósofo ilustrado acerca de que la naturaleza humana tiende hacia la felicidad, mediada por el amor propio, de forma espontánea y sin necesidad de imperativos incondicionales (2000: 111). Todo lo contrario, sostiene Trías (2000: 113): más bien la conducta “se halla determinada en última instancia por las pulsiones de muerte” o por la natural tendencia de todo hacia la entropía. Por este motivo, el hecho de tomar partido por el *eros* o por la felicidad “sólo puede hacerse por responsabilidad”; esto es, respondiendo libremente a la proposición ética que nos conmina a ajustar nuestra praxis a la condición humana fronteriza.

La tesis del filósofo barcelonés puede recordar al *ethos del trascendimiento* o al deber-ser-en-el-mundo del antropólogo y filósofo Ernesto de Martino. Para el italiano, la presencia o el ser en el mundo, es decir, la superación del estadio biológico y el acceso a la vida cultural, está unido al imperativo de actuar como potencia de decisión y de elección. El ser-en-el-mundo se convierte así en deber-ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein-sollen*), en una histórica construcción cultural del animal humano que se impone a sí mismo la obligación de superar el estadio biológico (la matriz física o natural de la que nos habla Trías). Si la vida cultural humana –el mundo– exige este deber es porque siempre permanece el riesgo de perder aquella potencia de decisión y elección que nos permite

ser en el mundo. De Martino (2002; 2005: 95), en sus reflexiones sobre los apocalipsis culturales, ha demostrado que la posibilidad de retroceso, de volver a las sombras de las que ha escapado, constituye una amenaza insuperable para este ser histórico que es el hombre.

Ernesto de Martino se sirve del pensamiento de Freud para elaborar su antropología filosófica. Sobradamente conocido es, por lo demás, el papel fundamental que desempeña el psicoanalista austriaco en la obra de Eugenio Trías. Otro gran lector de Freud, Thomas Mann, nos permite comprender por qué la persecución de la felicidad o del *eros* supone un deber que contradice las pulsiones o los instintos más profundos. El autor de *La montaña mágica* nos ha advertido sobre la necesidad de no confundir la tendencia *ilustrada* de la nueva ciencia que investiga el inconsciente con la tendencia conservadora de las pulsiones, cuyo carácter conservador, reaccionario incluso, resulta evidente tras el descubrimiento por Freud, en 1920, de la entrópica pulsión de muerte (Mann, 2000: 163; Rivera, 2009). El psicoanalista austriaco responde a su manera al imperativo ético, que exige superar la matriz física, la naturaleza conservadora y entrópica, y situarnos en esa frontera que define la condición humana, cuando no deja que el carácter conservador de las pulsiones afecte al saber mismo que las adopta como principal objeto de estudio. El estudio de lo irracional –los sueños, los instintos, el inconsciente– no debe llevar nunca a pensar que el instinto es superior al espíritu.

Así que el imperativo de Trías precisa del concepto aristotélico de buena vida, pero a la vez se adapta a la fórmula kantiana y se convierte en el *deber* de ser felices. La proposición ética, aparte de ser categórica, incondicionada, universal y, por tanto, no relativizable, tiene, como piensa Kant, un carácter *formal* que posibilita dar una respuesta libre y responsable a la prescripción. Sobre ello, sobre la libertad que posee el hombre para asumir o no el imperativo, Trías (2000: 31) comenta que el ser fronterizo siempre dispone de la temible posibilidad “de contra-decir

su propia condición”, de generar en sí y en su propio *mundo de vida* un comportamiento inhumano.

La mala vida, o para simplificar, el mal, resulta de incumplir el imperativo ético “por timorato defecto” o por “desaprensivo exceso y desafuero”, y, en consecuencia, se “deriva de no atenerse a ese justo medio límite (mesótes)” que es lo propio del género humano (Trías, 2000: 59). De ahí que también se pueda enunciar la proposición ética con estas palabras: “obra de tal modo que tu *ethos* se ajuste a tu humana medida” (2000: 112). Entre las expresiones del mal, el filósofo barcelonés presta especial relevancia a la falacia metalingüística. Con ella se refiere, siguiendo a Wittgenstein, a “la pretensión por ocupar un espacio situado más allá de los límites del lenguaje y del mundo”. Esta falacia –agrega Trías (2000: 66)– se halla en el origen de toda conversión de una formal propuesta ética en una ideología que de modo absoluto intenta reconducir todos los argumentos discursivos, dentro de los cuales discurre la controversia moral, “a un único contenido material que interviene sobre ellos como clave unívoca de su ser y de su sentido”. Destruye así el límite que distingue entre lo que puede decirse y lo que debe callarse. Aquí, en la crítica a la totalizante ideología, Eugenio Trías se aproxima a Hannah Arendt (1974: 570-571) y a la denuncia del *todo es posible* de las ideologías, las cuales destruyen la libertad interna o de pensamiento cuando se independizan de la experiencia e imponen una segunda realidad o pseudo-realidad. El mecanismo para que la segunda realidad ocupe el lugar de la primera es sencillo: si los hechos de la primera realidad –lo que experimentamos– no se corresponden con los principios de la ideología, los hechos se falsifican y luego se utilizan estos mismos hechos para demostrar la infalibilidad de la ideología. La categoría de *segunda realidad*, que sustituye completamente a la primera, fue elaborada por Voegelin (97-99; Rivera, 2018), basándose sobre todo en los novelistas Doderer y Musil, para explicar el mundo

sinistro del totalitarismo, cuya propaganda o ideología establece que no hay ningún límite que no pueda ser traspasado.

Para terminar esta breve aproximación a la ética fronteriza, nos detendremos en las páginas donde Trías aborda el tema del sujeto de la proposición ética, el cual constituye un sujeto desdoblado y muy complejo porque en el fondo se confunde con una trinidad de instancias, con tres sujetos que son Uno y lo Mismo. El sujeto 1 coincide con la voz o la parte del ser fronterizo que pronuncia la frase imperativa, y que no puede ser reconocido ni interpelado porque “se desliza y difumina en el punto de fuga que constituye el cerco hermético”. Trías (2000: 87) le da unas veces el nombre simbólico de la voz del “padre muerto” o del “Dios muerto”, y otras el del freudiano super-yo (*Über-ich*). El sujeto 2, el sujeto propiamente fronterizo, se identifica con el tú que, tras escuchar el imperativo, se alza, en virtud de esta audición, sobre el cerco del aparecer “a su límite o frontera”. Asume el papel del *deudor* que registra como conciencia de culpa la prescripción ética, la cual procede de un primer sujeto *acreedor* que bien podría ser equivalente a la “voz de la conciencia”. El tercer sujeto, cuyo lugar –nos indica Trías (2000: 89)– es ese cerco del aparecer que denominamos mundo, responde libremente al imperativo cuando se muestra conforme o disconforme con la citada voz de la conciencia. Tras reconocer esta trinidad de instancias, nuestro filósofo añade que “en el núcleo mismo de la subjetividad se halla la célula matricial de la inter-subjetividad”, y que es precisamente este carácter inter-subjetivo el que después se expande “en las formas de relación e interacción (comunicativa) con otros sujetos”. Lo importante es tener en cuenta que el sujeto encuentra dentro de sí, en su propio núcleo, la alteridad. La dialéctica del Mismo y del Otro resulta en definitiva interna a la persona singular (Trías, 2000: 91). Por lo demás, el filósofo del límite no olvida decir que esa inter-subjetividad inmanente constituye el gran legado de Hegel, expresado fundamentalmente en las páginas de la *Fenomenología del Espíritu* dedicadas a la autoconciencia.

## La filosofía del límite aplicada a la política

Eugenio T́rias sostiene, como hemos apreciado en el apartado anterior, que el concepto ontoĺgico de ĺmite determina nuestra paradójica condici3n, situada entre dos extremos: el de la perfecci3n que s3lo conviene a los dioses y el de las sombras que nos iguala a los monstruos. Somos as3 sujetos limítrofes, habitantes del ĺmite y de la frontera, entre el cielo y el averno. La pol3tica del ĺmite se empeña por llevar el ideal regulativo de la acci3n (los valores abstractos y trascendentes de libertad, igualdad, seguridad, etc.) a nuestro mundo finito e imperfecto. No obstante, T́rias (2005: 33) advierte que ha de tenerse en cuenta que la humanidad “se caracteriza tambi3n por su inclinaci3n hacia la conducta inhumana, o por su propensi3n hacia el descenso a su propia caverna umbr3a y tenebrosa”. Por este motivo, la filosof3a pol3tica del ĺmite, adem3s de atender a las ideas regulativas de la acci3n, a la ciudad ideal, ha de entrar en di3logo “fecundo y productivo con su sombra” (T́rias, 2005: 51).

Estas reflexiones del fil3sofo espaol tienen bastantes puntos en com3n con la filosof3a pol3tica cr3tica de Miguel Abensour (2007: 45 ss.). El autor franc3s parte de la heterogeneidad de la dominaci3n con respecto a la cosa pol3tica, pero, al mismo tiempo, no deja de subrayar la necesidad de reflexionar sobre el reverso sombr3o de la libertad p3blica. La filosof3a cr3tica de Abensour pretende, como la del propio T́rias, articular estos dos paradigmas tan distintos, el de la libertad pol3tica y el de la dominaci3n, para no caer en los errores que se comete cuando un paradigma es abordado con independencia del otro. Pues cuando se piensa el paradigma pol3tico en solitario se tiende a caer en el *irenismo*, en una intersubjetividad pac3fica y carente de problemas, la del mundo donde triunfa la libertad y el consenso. Cuando solo nos centramos en la dominaci3n, resulta inevitable la asunci3n de posiciones catastrofistas y la reducci3n de la pol3tica a opresi3n y autoritarismo. Aunque debamos separar radicalmente la pol3tica (democr3tica) del totalitarismo, resulta preciso reconocer la fragili-

dad de lo político, el hecho de que el gobierno siempre puede degenerar en tiranía o en autoritarismo. Por eso tiene razón Eugenio Tías cuando insiste en la necesidad de interrogarse por las sombras de la política.

El filósofo de la razón fronteriza sostiene que no reconocer –a la manera hobbesiana– nuestra propensión al bien nos lleva a un mundo marcado por el miedo, por la necesidad de construir sujetos omnipotentes y por la renuncia a perseguir la ciudad libre –republicana– donde los hombres entablan relaciones basadas en la confianza. Pero no reconocer nuestra propensión al mal o nuestras debilidades, puede llevarnos igualmente a algo indeseable, a no conformarnos con la imperfecta comunidad política, dentro de la cual resulta imposible perseguir públicamente la hipocresía, ya que aquí solo pueden ser juzgadas las acciones y las palabras hechas públicas. Lo indeseable consiste en querer establecer –como pretenden las versiones puritanas o gnósticas de la revolución– una perfecta comunidad ética que exija la pureza del corazón, esto es, que juzgue las buenas intenciones o la moralidad de los hechos y discursos. Como muestra la magnífica obra de teatro *La muerte de Danton*, la persecución de tal rigor moral puede conducir al terror, a que la autoridad se convierta en una “policía del cielo” (Büchner, 1993:117); es decir, puede desembocar en ese milenarista y gnóstico tiempo de los puros que elimina la kantiana diferencia entre moralidad y legalidad o la dualidad hegeliana entre alma bella y conciencia activa. Por esta razón, Tías argumenta en favor de una política que, además de poner límites –cerco– a las sombras donde se agazapan los monstruos, reconozca nuestras reducidas facultades en relación con lo que solo compete a los dioses.

Esta política del límite se proyecta sobre el espacio público o cívico donde “los valores afirmativos y positivos (libertad, justicia, buena vida, igualdad y fraternidad)” se confrontan “con sus respectivas sombras” (Tías, 2005: 54). Para salir bien librado de esta confrontación, nuestro filósofo apela a una clásica –en este caso más aristotélica que platónica– prudencia que, entendida tanto en su sentido restrictivo como positivo,

pueda prevenir “una y otra vez contra toda propensión a la extralimitación que es propia y específica de todos los poderes terrenales” (Trías, 2005: 161). En realidad, desde su primer libro, *La filosofía y su sombra* (1969), nuestro filósofo no ha dejado de atender a los excesos humanos y de pensar las cosas *a la contra*, a partir de sus caracteres sombríos o simplemente siniestros, a partir del sufrimiento y las pasiones, la nada y la muerte, la locura y la servidumbre, la pobreza y la desigualdad. Por ello se ha de pensar lo político a partir de la frontera que no debemos traspasar, del límite que permanece como una amenaza siempre latente, siempre posible, y que explica en el fondo todas nuestras historias. Porque la criatura humana se encuentra en la frontera, entre la ciudad del sol, la ciudad ideal o perfecta, y la ciudad de la sombra, porque tiene como meta perfeccionarse y busca alejarse de un abismo primigenio que, sin embargo, también le atrae, podemos contar la historia del ser humano. La tensa relación entre el bien político y sus sombras nos conduce una vez más al padre del psicoanálisis y a la filosofía de Blumenberg. Este último ha subrayado la importancia de la tesis freudiana acerca de la conflictiva relación entre *eros* y *thánatos*, ya que tal división hace posible ese rodeo (*Umweg*) –con respecto al estado inorgánico de máxima seguridad– que es en el fondo la vida humana. Sin *eros* sería impensable el rodeo que permite precisamente que el hombre tenga una historia, pero sin *thánatos* los fenómenos vitales se reducirían a su expresión cuantitativa y surgiría el peligro de la insignificancia.

De modo similar a Platón que en *El Sofista* se adentra en la cueva donde se esconde el hombre del No Ser, Eugenio Trías también pretende descender al *corazón de las tinieblas*, a la cueva umbría de la ciudad más real y tenebrosa, esto es, a la cueva laberíntica donde habita el Minotauro, ese doble siniestro de nosotros mismos. La persecución de la virtud exige ser realista y reconocer “la propensión común de la condición humana a la *hybris* y a la desmesura” (Trías, 2005: 160-161); o dicho en otros términos, debemos admitir la nefasta propensión a convertir nuestra existencia en una vida

marcada por lo excepcional y lo milagroso, por aquello que caracteriza al mundo de los dioses y al de monstruos como el Minotauro, todo fuerza, *pathos*, y el centauro Quirón, la encarnación más clara de la maquiavélica mezcla de fuerza y astucia. En relación con la espontánea inclinación a los abismos, Fénelon acertaba a decir que “todo hombre lleva en sí mismo el principio de la tiranía”. Tiene razón Trías: lo más real, lo primigenio, es la inhumanidad. La cultura humana siempre viene después, como también nos ha dicho Blumenberg, y consiste en el fondo en la construcción de límites, de mediaciones simbólicas, que nos permiten trascender la naturaleza, y, una vez superado el estado biológico o natural, nos protegen de lo real, es decir, nos impiden la regresión a las etapas primigenias, anteriores al ingreso en el mundo cultural.

Cuando Trías dirige la mirada fuera de las sombras, descubre, entre los principales valores e ideas regulativas de la conducta política, la libertad, la felicidad, la justicia y la seguridad. Sin embargo, este último valor, la seguridad, es muy problemático, ya que cuando se absolutiza tiende a suplantarse, a engullir, a todos los demás. Traspasa entonces el límite que le convierte en uno de esos valores que persiguen con empeño los seres humanos. A un orden político que convierte la seguridad en el máximo valor le corresponde un mundo en el que el hombre se halla en constante peligro porque el apocalipsis (una guerra, una invasión, una catástrofe natural, etc.) adquiere el estatuto de amenaza permanente. El comienzo de la reflexión filosófica sobre la seguridad como valor fundamental lo sitúa Eugenio Trías en Thomas Hobbes. El punto de partida de la filosofía de este último, como se sabe, se encuentra en la fábula del estado de naturaleza, en el estado de máxima inseguridad, en donde el miedo se deriva de la alteridad, del poder del otro, y de la igualdad. El crimen fraternal, la lucha a muerte entre seres de la misma especie, se halla en el origen de la civilización, como de otra manera volverá a explicar Freud, y como ya había dicho la Biblia cuando reconocía en Caín al primer fundador de la ciudad. Lo malo es que Hobbes mantiene que, para escapar de ese estado,

debemos construir un poder como el de la divinidad, debemos engendrar un sujeto tan omnipotente que inevitablemente acaba eliminando los otros fines del ser humano, empezando por la libertad.

La seguridad alcanza un relieve especial en la primera modernidad porque se trata de una época azotada por crueles guerras civiles religiosas. Casi al final de *La política y su sombra*, la seguridad vuelve a adquirir gran relevancia en aquellas páginas en las que Trías se refiere a las consecuencias del 11 de septiembre. En su opinión, en este final de la modernidad, en el umbral del nuevo siglo, la religión, el integrismo religioso, vuelve a situarse en el origen de un estado de máxima inseguridad, que además está unido a una nueva modalidad de guerra. El filósofo advierte que volvemos a equivocarnos cuando para acabar con este miedo al otro, al terrorista global, damos poderes absolutos a nuestros protectores. Pues en ese caso se hace inevitable la *Patriot Act*, Guantánamo y la política de la excepcionalidad. Así de claro y contundente se muestra Eugenio Trías (2005: 153):

El miedo al Otro desencadenado por el suceso de las Torres Gemelas tuvo por funesto efecto que la Extrema Derecha se apoderase temporalmente del Imperio, entronizándose como único valor regulativo la Seguridad [...] Y lo que es más grave y alarmante: que un grupo de integristas de procedencia sectaria sean los que han regido, durante un tiempo, los destinos de Norteamérica.

*La política y su sombra* también presta una gran importancia a los pensadores que se han enfrentado con la parte siniestra de la condición humana. Entre los filósofos que exploran el poder excesivo que acaba con la libertad, Eugenio Trías no puede dejar de mencionar a Hobbes, cuya reflexión gira en torno al poder del Leviatán y al concepto moderno de soberanía; pero también a Marx y su análisis del poder del capital; a Freud y su obra

centrada en desvelar la oscura fuerza del deseo; a Weber, el mejor crítico de los males de la burocracia; y a Schmitt, siempre preocupado, como sus *amados* contrarrevolucionarios, por el moderno apocalipsis de la guerra civil y por el Estado –cada vez más total– que ha de contenerlo.

La historia de la filosofía política, sobre todo la que tiene como protagonistas a los anteriores filósofos, juristas o científicos, nos enseña que a menudo hemos cometido el error de luchar contra un absoluto engendrando otro absoluto. Nuestra mayor equivocación ha consistido en crear poderes que, ciertamente, tenían como función disipar el miedo, acabar con el mal primordial, con el absolutismo de la realidad; pero, al mismo tiempo, los hemos convertido con frecuencia en poderes absolutos, y, como indicábamos antes, hemos acabado subordinando todos los valores al primer fin de la seguridad, pensando que aquellos poderes nos devolverían la paz y harían posible la libertad. Las dictaduras clásicas, el príncipe maquiavélico, el Leviatán hobbesiano, o ya no digamos los totalitarismos del siglo veinte, demuestran cuán equivocada era esta confianza de los filósofos.

En el examen de las patologías políticas que contiene *La política y su sombra*, Trías no podía dejar de subrayar la diferencia entre la tiranía, que desde Platón sabemos que hace imposible la amistad o las relaciones de confianza sin las cuales no puede funcionar la sociedad civil y política, y la novedad histórica del totalitarismo. En relación con esta última patología política concede especial importancia al ya clásico estudio de Hannah Arendt (1974: 562). Señala así que el nazismo o el estalinismo son *movimientos*, revoluciones perpetuas, estados de sinies- tra inseguridad, que son incompatibles con el significado profundo de las leyes, pues éstas solo pueden aplicarse en una situación de normalidad y estabilidad, no en un estado en constante cambio. En este contexto se impone la medida administrativa (Schmitt, 2001: 325), el fruto de la decisión soberana que, a diferencia de la ley, se adapta a las necesidades y diferencias reales y propias de la cambiante vida humana. La

política totalitaria del movimiento se corresponde con esta concepción decisionista, excepcional, y al mismo tiempo burocratizada, donde rige el aforismo “lo mejor en el mundo es una orden” (Schmitt, 2001: 264).

Aparte del ambivalente valor de la seguridad, la tecnología suministra otro de los ejemplos más evidentes de cómo lo que debía salvarnos se metamorfosea en lo contrario, en lo que puede exterminarnos, o de cómo un absoluto es sustituido por otro peor. Pues la tecnología debía hacernos más libres y ayudarnos a combatir el absolutismo de la realidad; y, sin embargo, la hemos desarrollado hasta tal punto que hemos acabado alumbrando el armamento nuclear, el medio más rápido para hacer efectivo el absoluto negativo, o para sobrepasar –escribe Trías (2005: 145)– “el límite más allá del cual no hay humanidad posible”. El uso militar de la tecnología nuclear supone otra manera de extralimitarse, de renunciar a ser lo que somos, seres fronterizos. Este *absoluto negativo* coincide con el apocalipsis cultural sin *escaton*, sin salida, del que nos ha hablado Ernesto de Martino (2002: 630) para referirse al riesgo de no-poder-ser-en-ningún-mundo-posible o al peligro radical de que acabe toda vida humana. A propósito de este apocalipsis sin *escaton*, Blumenberg (1996: 98-99) señalaba que la destrucción apocalíptica realiza el absurdo y enloquecido deseo de hacer coincidir el limitado tiempo de la vida (*Lebenszeit*) con el excesivo o vasto tiempo del mundo (*Weltzeit*). Si nos fiamos de Nicolaus von Below, el ayudante de la Luftwaffe de Hitler, esta paranoia de destrucción –conocida como paranoia de Sansón (De Martino, 2002: 118-119)– dominaba al dictador soberano alemán en sus últimos días, cuando confiaba en que el apocalipsis nuclear permitiera subordinar el tiempo del mundo a su personal esperanza de vida.

La lectura de Trías confirma la sospecha de que lo siniestro en la política se identifica con la omnipotencia, con la política sin límites para la cual todo resulta posible. Pero no solo estamos ante una patología de la voluntad y de la política moderna, sino también ante una patología de la inteligencia y de la filosofía moderna. Aquí también pueden ser perti-

nentes los análisis de Freud (1984: 2497 ss.), quien ha visto en la narcisista omnipotencia de las ideas o de la realidad psíquica una de las formas de producción de lo siniestro y una de las raíces del temor e inseguridad del hombre. Esta omnipotencia del pensamiento, tan relacionada con las ensoñaciones gnósticas del paranoico, es la causa del carácter *un-heimlich* que posee –aparte del doble, de las ocultas fuerzas nefastas, del retorno de los muertos, etc.– la construcción de una segunda realidad de acuerdo con una ideología. La omnipotencia de las ideas explica también el obsesivo empeño –en particular, de la filosofía moderna– por construir una cadena de motivos (Canetti, 1983: 449) o una filosofía sistemática y sin lagunas (Voegelin, 2004: 58-59) que lo explique todo y permita iluminar cualquier cosa oculta, incluidas las intenciones más secretas e íntimas del ser humano. Freud, sin embargo, advertía contra los peligros de la visibilidad absoluta y hablaba del “derecho a la propia oscuridad” (Blumenberg, 2011: 591). El exceso de luz, el aspirar a hacerlo todo visible, es también uno de los signos distintivos del totalitarismo. Sin este exceso, propio de los dioses, que supera todos los límites de lo que podemos conocer, difícilmente se podría explicar la seducción de los totalitarismos, del carisma y del poder mágico inherente a los dictadores soberanos y a sus ideologías. Se explica así que Trías se haya esforzado a lo largo de los años en la tarea de enseñarnos que los hombres solo pueden vivir en la limitación, o aún más, que son seres del límite.

## Referencias bibliográficas

---

- Abensour, M. (2007). *Para una filosofía política crítica. Ensayos*. Barcelona: Anthropos.
- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2. Madrid: Taurus.
- Blumenberg, H. (1996). *Tempo della vita e tempo del mondo*. Bolonia: Il Mulino.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.

- Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Büchner, G. (1993). *La muerte de Danton*. Madrid: Cátedra.
- Canetti, E. (1983). *Masa y poder*. Madrid: Alianza/Muchnik.
- De Martino, E. (2002). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Turín: Einaudi.
- De Martino, E. (2005). *Scritti filosofici*. Nápoles: Il Mulino.
- Freud, S. (1984). *Obras Completas III*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schmitt, C. (2001). Legalidad y legitimidad. En H. O. Aguilar (sel.), *Carl Schmitt, teólogo de la política* (pp. 245-343). México: Fondo de Cultura Económica.
- Mann, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid: Alianza.
- Rancière, J. (2007). *Politique de la littérature*. París: Galilée.
- Rivera García, A. (2009). Freud y el nihilismo contemporáneo: una lectura estético-política de *Más allá del principio del placer*. En M. Ballester y E. Ujaldón (eds.). *Lecturas sobre la muerte*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Rivera García, A. (2018). La segunda realidad del totalitarismo. Una aproximación a partir de Musil, Doderer y Voegelin. En D. Sánchez Meca, R. Herrera, J. L. Villacañas (coords.). *Totalitarismo: la resistencia filosófica. 15 estudios de pensamiento político contemporáneo*. Madrid: Tecnos.
- Trías, E. (1969). *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Seix Barral.
- Trías, E. (1991). *Lógica del límite*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (1994). *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (1999). *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino.
- Trías, E. (2000). *Ética y condición humana*. Barcelona: Península.
- Trías, E. (2005). *La política y su sombra*. Barcelona: Anagrama.
- Voegelin, E. (2003). *Hitler et les Allemands*. París: Seuil.
- Voegelin, E. (2004). *Science, politique et gnose*. París: Bayard.



---

## COLABORADORES

---

**CECILIA ABDO FEREZ** es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Dr. phil. por la Facultad de Filosofía III de la Universidad Humboldt de Berlín, Alemania, con una tesis sobre la filosofía política de Baruj de Spinoza. Es profesora adjunta de “Teoría Política y Social II” en la Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, de la UBA, y titular concursada de “Filosofía”, en el Departamento de Artes Visuales de la Universidad Nacional de las Artes. Es investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en el área de Teoría Política de la modernidad temprana, y del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la UBA. Actualmente dirige la Maestría en Teoría Política y Social en UBA y codirige la Revista de Teoría Política “Anacronismo e Irrupción”.

Su último libro se llama *Crimen y sí mismo. La conformación del individuo en la temprana modernidad occidental* (2013).

**MAURO BENENTE** es Doctor en Derecho por la Universidad de Buenos Aires. Es profesor de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, y de Filosofía del Derecho en la Universidad Nacional de José C. Paz. Es director del Instituto Interdisciplinario de Estudios Constitucionales de la Universidad Nacional de José C. Paz, Director de Bordes. Revista de política, derecho y sociedad, y Coordinador del Grupo de Trabajo Pensamiento jurídico crítico del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Recientemente ha publicado *El concepto de derecho y las prácticas de poder. Un diálogo crítico con Foucault, Agamben y Esposito* (Buenos Aires: Editores del Sur, 2018).

**ALBERTO FILIPPI.** Filósofo e historiador ítalo-latinoamericano, nacido en Padua. En los años 40, junto a sus padres emigra a Venezuela. Estudió Derecho en la Universidad Central de Venezuela en Caracas, y luego en la Facultad de Filosofía en la Universidad de Roma “La Sapienza”. Su carrera docente se desarrolló en la Universidad de Camerino. Desde el año académico 1979-1980 hasta 2009 fue profesor titular de Historia e Instituciones de las Américas, y también de Instituciones Políticas Europeas en la Facultad de Jurisprudencia. Es reconocido como uno de los mayores estudiosos de las relaciones entre las instituciones y el pensamiento político de Europa y América Latina, a los cuales ha dedicado numerosos ensayos e investigaciones, entre los cuales destacan: la precursora investigación editada en 3 volúmenes de *Bolívar y Europa, en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*, publicados por la presidencia de la República de Venezuela, en Caracas-Barcelona, entre 1986 y 1994; y *Constituciones, dictaduras y democracias. Los derechos y su configuración política*, Prólogo de Raúl Zaffaroni (Buenos Aires, Infojus, 2015). En solidaridad con los colegas argentinos, a raíz de la dramática crisis que explotó en diciembre de 2001, concibe y funda el Consorcio Interuniversitario Italiano para Argentina, que actualmente reúne a más de veinte

ateneos. En Argentina ha enseñado en las Universidades nacionales de Córdoba, Rosario, Tucumán y Buenos Aires, así como en el Instituto del Servicio Exterior de la Nación, del Ministerio de Relaciones Exteriores. Actualmente es profesor en el Instituto de Justicia y Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lanús.

**DIEGO A. FERNÁNDEZ PEYCHAUX** es docente en la Universidad Nacional de José C. Paz y la Universidad de Buenos Aires, donde enseña teoría política en el grado y el postgrado. Es investigador adjunto del CONICET, del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” de la UBA, y del Instituto Interdisciplinario de Estudios Constitucionales de la UNPAZ. Ha publicado *La resistencia, formas de la libertad en John Locke*, Buenos Aires, Prometeo, 2015. Editó, junto con Cecilia Abdo Ferez y Gabriela Rodríguez Rial, *Hobbes, el hereje*, Buenos Aires, Eudeba, 2018.

**RICARDO LALEFF ILIEFF** es investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor de grado y posgrado de la UBA en el área de teoría política y social. Doctor en Ciencias Sociales por la misma casa de estudios.

**EUGENIA MATTEI** es licenciada en Ciencia Política (FSOC-UBA), magíster en Ciencia Política (IDAES-UNSAM) y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, con una tesis sobre la relación entre pueblo y liderazgos en la obra de Nicolás Maquiavelo. Actualmente es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET) con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Ha realizado estancias de investigación en Italia y España y ha escrito numerosos artículos sobre el pensamiento de Nicolás Maquiavelo. Es docente de las asignaturas “Fundamentos de Ciencia Política” en la carrera de Ciencia Política y “Teorías modernas de la resistencia” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

**FABIO RAIMONDI** es licenciado en filosofía por la Facultad de Letras y Filosofía de la Universidad de Padua (1988), y doctor en “Historia de las doctrinas y de las instituciones políticas (Turín, 2001) y en “Filosofía política e historia del pensamiento político (Padua, 2010). Enseña “Formas de la innovación política e institucional” en el Departamento de Ciencias Jurídicas de la Universidad de Udine. Es miembro del “Grupo de investigación sobre la historia de los conceptos políticos” de la Universidad de Padua, del “Centro Interuniversitario de Investigación sobre el Léxico Político y Jurídico Europeo” (CIRLPGE), de la Asociación italiana de historiadores de las doctrinas políticas (AISDP) y de la *European Hobbes Society*. Entre sus últimas publicaciones: *Migranti e stato. Saggio su Abdelmalek Sayad*, ombre corte, Verona 2016; *Constituting Freedom. Machiavelli and Florence*, Oxford University Press, Oxford 2018; *Marx: la produzione del soggetto*, DeriveApprodi, Roma 2018 (editado junto con Luca Basso, Michele Basso y Stefano Visentin).

**ANTONIO RIVERA** es Profesor Titular de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Es co-director de la revista *Res publica*. Revista de Historia de las Ideas Políticas y sub-director de la Biblioteca Digital de Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros *Republicanismo calvinista*; *La política del cielo. Clericalismo jesuita y Estado moderno*; *Reacción y revolución en la España liberal*; *El Dios de los tiranos*; y *La respuesta de Calvino a un judío español*. Es autor de más de un centenar de artículos y capítulos sobre filosofía e historia de las ideas políticas. En ellos presta especial atención a las relaciones del pensamiento político con la teología y la estética.

**GABRIELA RODRÍGUEZ RIAL** es Licenciada en Ciencia Política y Doctora en Ciencias Sociales (UBA), e investigadora de CONICET en el Instituto de Investigaciones “Gino Germani”. Es profesora de “Fundamentos de Ciencia Política” en la Carrera de Ciencia Política (UBA). Su interés primordial está en estudios sobre el republicanismo. Su último libro se llama *República y Republicanismos*, editado por Miño y Dávila, 2017.

**STEFANO VISENTIN** es investigador confirmado en *Historia de las doctrinas políticas* en el Departamento de Economía y Política de la Universidad de Urbino “Carlo Bo”, y docente de *Historia de las doctrinas políticas* y de *Pensamiento político de la globalización* en la Escuela de Ciencias políticas y sociales. Es autor de *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, 2001; y, entre otros, de numerosos artículos sobre Maquiavelo, Spinoza y el pensamiento político holandés. Entre sus últimas publicaciones se encuentra *La critica dei soggetti collettivi tra l’Ideologia tedesca e il 18 Brumaio*, en *Marx: la produzione del soggetto (23-48)*, Roma, 2018 (editado junto con Luca Basso, Michele Basso y Fabio Raimondi).

**DOMENICO SCALZO** es profesor asociado en la Escuela de Ciencias política y sociales de la Universidad de Urbino “Carlo Bo”, donde enseña Análisis del lenguaje político y Simbólica política. Entre sus publicaciones: *Con i suoi stessi occhi. Walter Benjamin e la città*, Transeuropa, Massa 2013.



“El presente libro materializa el resultado del trabajo de cooperación internacional entre docentes e investigadores de Argentina e Italia. Su objetivo consiste en analizar las configuraciones de los léxicos filosóficos, teóricos y políticos, atendiendo a sus diversas modalidades de circulación. Para ello se propone desagregar a la misma modernidad atendiendo a sus expresiones americanas, europeas y mestizas. Esto es, emprende una indagación desde y para un espacio conflictivo de mestizaje, pasado y presente, a través del cual se abren otros senderos para la imaginación de la política”.