

política
de la liberación
historia
mundial
y crítica

EDITORIAL TROTTA

enrique dussel

Política de la Liberación.
Historia mundial y crítica

Enrique Dussel

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2007, 2009
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Enrique Dussel, 2007

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-103-7

PRÓLOGO

En este relato nos proponemos, de manera parcial (porque no se intenta una descripción completa, hoy todavía imposible), inicial (porque son sólo hipótesis de trabajo), indicativa (que debe seguir siendo desplegada todavía por mucho tiempo) o como la propedéutica de un proyecto para varias generaciones por venir, *de-struir* —en el sentido aproximado al heideggeriano¹—, *exponer una posible historia de la política*, la historia de los pueblos, que son los actores políticos, y el pensamiento (en sentido lato) o la filosofía política (en sentido estricto) que los ha inspirado. Por lo general estas historias, aun las más afamadas y recientes, siguen dentro de ciertos marcos que las limitan. Romper estos marcos, aunque propedéuticamente, es *el propósito primero*, frontal de esta historia. Los límites que deseamos romper, de-struir, de-construir, para formular un relato sobre nuevas bases (no para simplemente re-construir), es decir, des-estructurar para componer el relato desde otro paradigma histórico, son los siguientes:

El primer límite a superar es el *helenocentrismo* de las filosofías políticas en boga. Todas comienzan siempre en Grecia. Cuando se habla de *demo*-cracia se olvida que *demos* significa en egipcio «aldea»; no es una palabra griega ni «indoeuropea» —si es que esta lengua existe, lo cual hoy está puesto en duda, como veremos—. Cuando se habla de *díke*, la justicia, se olvida que su etimología es caldea y procede del acadio *duku*, semita entonces. Y así podríamos de-struir, de-construir una por una las palabras más técnicas, más fundamentales de la política griega, que tiene su origen en el mundo egipcio y mesopotámico, fenicio, semita, de la Edad del Bronce, del III y II milenio a.C., en el territorio que posteriormente ocuparán como invasores bárbaros los griegos.

El segundo límite a superar es el *occidentalismo* de las filosofías políticas, que no advierten la importancia del Imperio romano oriental, de Bizancio o Constantinopla. Además, se pretende olvidar que el Renacimiento italiano fue el fruto del exilio de los griegos que abandonaron su ciudad capital tomada en 1453 por los turcos. En 1456 comienzan las traducciones de Ficino en Florencia, ¡qué casualidad! Y de la misma manera, la gloria de Florencia y de Maquiavelo habrá que colocarla en su lugar con respecto al *modelo* del Estado moderno que se presagia en

el mundo bizantino, en Venecia o Génova, ciudades ambas comercial, cultural y políticamente «orientales» del Mediterráneo (es decir, parte del mundo bizantino).

El tercer límite es el *eurocentrismo* de las filosofías políticas, que olvidan por desprecio e ignorancia todo lo alcanzado práctica o políticamente por otras culturas, también en la teoría. No se estudian en política las altas culturas egipcias, mesopotámicas, en especial la tan política y estratégica cultura del Imperio chino, del Indostán y del islam, e igualmente, como latinoamericanos, la política de los reinos aztecas, mayas e incas, por ejemplo. El *orientalismo* despectivo campea todavía.

Un cuarto límite que se intenta superar en esta historia es la *periodificación* organizada según los criterios europeos de la filosofía política (aquella ideológica y eurocéntrica manera de organizar en el tiempo la historia humana en Edad Antigua, Medieval y Moderna, por ejemplo). Todo esto puede por ahora ser superado en parte, pero todavía nos faltan estudios monográficos suficientes. De todas las maneras, intentaremos proponer una nueva visión de la historia a secas, de la historia de la política y de la filosofía política, que en su propia periodificación y contenidos vaya *contra la visión dominante* plasmada claramente por los románticos alemanes a finales del siglo XVIII, y especialmente por Hegel.

El quinto límite es un cierto *secularismo* tradicional de las filosofías políticas. Se plantea de manera inadecuada, y sin sentido histórico, el nacimiento y desarrollo de la secularización de la política. Se olvida que un Thomas Hobbes, por ejemplo, es un teólogo de la política que en su obra cumbre, *Leviatán*, dedica la mitad de ella (la tercera y cuarta partes) a fundamentar la autoridad del rey en Dios mismo, sobre la autoridad de los obispos anglicanos, desarrollando una hermenéutica bíblica *explícitamente* teológica (como lo anota en parte Carl Schmitt). Es una teología política de la Cristiandad propia de la Modernidad, y criticada entre otros por K. Marx.

Un sexto límite lo constituye el *colonialismo teórico, mental*, de las filosofías políticas de los países periféricos (la otra cara del eurocentrismo de los países geopolíticamente centrales), que leen e interpretan por lo general, con excepciones, las obras de la Modernidad política europea desde la territorialidad postcolonial, dentro de la problemática de los filósofos del centro (H. Arendt, J. Rawls, J. Habermas, etc.), sin advertir la visión *metropolitana* de esta hermenéutica, y no desplegando, como filósofos «localizados» en el mundo postcolonial, una lectura crítica de la metrópolis colonial. No han llegado al «giro descolonizador». Es frecuentemente una filosofía política colonizada, como dirían F. Fanon o A. Memmi.

Un séptimo límite, y no el menor, que intentaremos superar como latinoamericanos, es el no incluir a América Latina *en la Modernidad* desde sus orígenes, ya que ha sido (para bien o para mal) participante principal de la historia mundial de la política moderna (aportando, por ejemplo, con su plata el primer dinero mundial, y con su crítica a la conquista la primer filosofía moderna propiamente dicha). Para ello habría

que redefinir el inicio de la Modernidad. Sería necesario introducir a España y Portugal (el «sur de Europa» para Hegel, que no es para él, ni para los ilustrados del «norte de Europa», propiamente Europa, ni moderna), desde la invasión de América en 1492, en la Modernidad. Con esto España quedaría redefinida como el primer Estado «moderno», y América Latina, desde la conquista, sería el primer territorio colonial de la indicada Modernidad. Moderna, entonces, en tanto que es la «otra cara» bárbara que la Modernidad necesita para su definición. Si esto fuera así, los filósofos españoles y portugueses (aunque practicaran una filosofía de cuño escolástico, pero por su contenido moderna) y los primeros grandes pensadores latinoamericanos del siglo XVI deberían ser considerados como el *inicio de la filosofía de la Modernidad*. Antes que Descartes² o Spinoza (ambos escriben en Amsterdam, provincia española hasta 1610, y estudian con maestros españoles), debe considerarse en la *historia de la filosofía política moderna* a un Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria o a un Francisco Suárez. Ellos serían los primeros filósofos políticos modernos, antes que Bodin, Hobbes o Locke. Hay que aprender a descubrir nuevas preguntas para encontrar nuevas respuestas. Será la ardua tarea de las próximas generaciones latinoamericanas que cultiven la filosofía política.

Y todo esto cobra especial relevancia por la importancia que los grupos latinos o hispanos (comunidades de origen latinoamericano) tienen hoy en la política interna del Imperio norteamericano. La alianza teórico-estratégica entre los filósofos latinoamericanos y los latinos en Estados Unidos tiene en la actualidad una significación política práctica convergente. El «giro descolonizador» es una novedad histórico-filosófica mundial.

Desearíamos que no se leyera esta historia simplemente como un relato más, informativo de muchas posiciones teóricas innovadoramente interpretadas. Sería necesario leerla más bien como un *contra-relato*, como un relato de una tradición *anti-tradicional*. Como un buscar lo no dicho, ya que «lo dicho, dicho está» y no es saludable repetirlo. «El decir» —con E. Lévinas— de la corporalidad sufriente de nuestros pueblos es el punto de partida.

Este largo camino, que nos ha llevado años para expresarlo, y una vida entera para comenzar a descubrir estas hipótesis contra-fácticas³, espero sea emprendido *críticamente* por las nuevas, por las futuras generaciones latinoamericanas de intelectuales y políticos cuya pasión consista en estudiar lo no investigado, descubrir lo oculto... desde el dolor de las oprimidas y los oprimidos, de las excluidas y los excluidos, de las condenadas y los «condenados de la Tierra» y de la historia.

NOTAS

1. Véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética* (Dussel, 1973b). Sería una *deconstrucción* anti-derridaniana.

2. Quien en el colegio jesuita de La Flèche estudió en primer lugar a Francisco Suárez y se formó en lógica con la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio (como consta en citas explícitas de sus obras).

3. Desde mi viaje a Europa en 1957, donde permanecí diez años estudiando; en especial los dos años en Israel entre palestinos, y aún antes desde 1952 en mis experiencias políticas como líder estudiantil universitario y miembro de la juventud de partidos políticos demócratas y antifascistas de mi época.

§ 4. LA REBELIÓN DE LAS VÍCTIMAS Y LA LENTA INVENCION DEL ESTADO SECULAR

[32] La política moderna no nacerá de un día para otro. Necesitará de la fermentación de quince siglos, plenos de experiencias intersubjetivas y políticas radicalmente innovadoras, que por lo general las historias de la filosofía políticas ignoran debido a un ingenuo reduccionismo jacobino metodológico que sería ya tiempo de superar.

Al comienzo del siglo IV d.C., como ya hemos indicado, encontramos a los Chin occidentales en China; en el 320 d.C. reinarán ya los Gupta en la India; en ese momento se produce la expansión del budismo desde el actual Afganistán hasta China y Japón; en el Imperio persa sasánida Sapor II sube al trono en el 309 d.C.; y Diocleciano impera en Roma hasta el 305 d.C. Poco después todo cambia. Un nuevo escenario de fuerzas políticas innovadoras recorrerá lo que hemos denominado el «estadio III del sistema-interregional» asiático-afro-mediterráneo²⁵⁸. La época clásica de este estadio III histórico-mundial debe situarse en el siglo XIII d.C., cuando se produzca la nueva coexistencia de grandes imperios de reproducción más desarrollada de la vida, con un nuevo tipo de consensualidad de las masas y las élites monárquicas u oligárquicas. Nada mejor que la obra de Janet Abu-Lughod sobre el «sistema antiguo» anterior a la hegemonía europea²⁵⁹. La expansión de los mongoles en el «techo del mundo» (la tundra helada desde Mongolia hasta la futura Rusia) permitió establecer una conexión del norte de China con la India, los califatos musulmanes, el Imperio bizantino y la Europa latino-germánica. Esta culminación clásica del III estadio histórico llevó más de diez siglos de maduración para situar sus límites espaciales desde Mindanao en las Filipinas, por el oriente, hasta Marruecos o el *Finis Terrae* atlántico por el occidente, Portugal; desde la tundra helada de Rusia, en el norte, hasta la estepa al sur del desierto del Sahara africano.

Las transformaciones producirán una revolución en la concepción y experiencia de la subjetividad política: «libre», en tanto no-esclavo del mundo antiguo (estadio II del sistema interregional), el sujeto se «pone» como indeterminación del arbitrio, con libertad subjetiva y responsabilidad auto-referente; la intersubjetividad pública y privada descubre una nueva concepción y experiencia de la vida comunitaria mediante una solidaridad desconocida hasta ese momento; experiencia de una secularización de las estructuras políticas y, no sin fundamental importancia, la localización de la utopía no ya como trascendencia uránica (verticalidad del reino «separado» de las ideas neoplatónicas) sino como futuro, como reino mesiánico. Esta apertura al futuro define la situación política fáctica, vigente, positiva, que como el «reino de Caín» (la «ciudad terrestre» de Agustín, que no es ya la ciudad empírica de Platón) se abre a la exterioridad de un «reino de Abel» (la «ciudad celeste» apocalíptica, idea regulativa de transformación utópica). La Alteridad del oprimido,

de las víctimas, del pobre, la viuda y el huérfano, del extranjero, del excluido del *demos* o del *forum*, de la carnalidad plena de necesidades (del comer, beber, vestirse, habitar...), clama desde su Exterioridad: ¡más allá de la fraternidad estoica nace la solidaridad con el Otro! El enemigo es trascendido (el clamor nietzscheano es ahora posible: «¡Oh enemigos, no hay enemigos!, grita el loco viviente que soy yo»²⁶⁰). Se trata de las condiciones ontológicas y ético-políticas para que Dante, Maquiavelo o la política «moderna» sean posibles, pero para que también sea posible la crítica de la positividad política de la Modernidad, que es lo que, en última instancia, hoy nos importa.

1. *Descubrimiento de la intersubjetividad crítica desde la Alteridad. La diáspora judía y la secta cristiana entre las víctimas del Imperio romano*

[33] Es difícil revivir situaciones originarias, quitándoles el polvo de lo «ya sabido hasta la redundancia». Es difícil ver con nuevos ojos la revolución política del judaísmo y de su heterodoxia cristiano-mesiánica prístina en el Imperio romano. En el *pathos* naciente se toca la originalidad creadora.

La concepción política crítica de la tradición semita y cristiana bajo la dominación helénica y romana es por lo general mal interpretada, dada la confusión entre cristianismo y Cristiandad²⁶¹. El cristianismo es una religión crítico-mesiánica, de clara significación político-profética desde los pobres y esclavos del Imperio romano. La Cristiandad, por el contrario, inaugurada principalmente por Constantino en el Imperio oriental, bizantino, desde el siglo IV, subordina confusamente la religión cristiana a las estructuras político-económicas, a la cultura mediterránea helenístico-romana: la Cristiandad es una cultura que tiene un componente religioso-cultural cristiano. La Cristiandad, a medias secularizada, todavía pervive en el siglo XXI en la pretensión de muchos que desean incluir una declaración cristiano-cultural en la Constitución europea, o en la «cruzada» de George W. Bush ante el mundo islámico. Claramente se expresará en Th. Hobbes, como veremos más adelante.

Dada esta confusión, la filosofía política parte en el presente del prejuicio jacobino que descarta las narrativas o los relatos míticos (por ser religiosos), al no distinguir entre «interpretar» o efectuar una hermenéutica de dichas narrativas *a*) desde una pretensión racional de verdad (filosófica), o *b*) desde la pretensión confesional de validez que dichas narrativas pueden tener en una comunidad religiosa histórica. Los mitos de Osiris o de Adam (como el de Prometeo)²⁶², que son relatos o narrativas mítico-religiosas (como la *Teogonía* de Hesíodo) no suprimen su importancia racional y cultural como objeto de una hermenéutica filosófica. El filósofo analiza hermenéuticamente la narrativa mítica sin asumirla subjetivamente con pretensión confesional de verdad (como puede hacerlo el creyente de una comunidad que acepta el texto como «revelado»), sino que el filósofo lo asume como un hecho histórico que ha tenido un

efecto performativo fácticamente observable; es decir, analiza la narrativa desde su pretensión de validez racional. Que los egipcios «aceptaran» intersubjetivamente el contenido del mito de Osiris, y que actuaran cotidiana, existencial e intersubjetivamente ante un «juicio final» que se realizaría en la gran sala de Ma'at, significa que el mito tuvo efectos performativos en la historia empírica, desde su pretensión mítica de verdad no puesta en duda por los egipcios, lo que produjo también efectos políticos que el filósofo puede interpretar como objeto de su análisis hermenéutico. Lo mismo puede decirse de un libro como el de Jeremías, del *Apocalipsis* de Juan, del *Evangelio* de Lucas, o de la *Carta a los romanos*, hoy tenida en cuenta por J. Lacan, S. Žižek, A. Badiou, G. Agamben y otros. Estos últimos textos han sido descartados por la hermenéutica filosófica, castrando una historia todavía ocultada de la política.

De hecho, hubo dentro de los imperios antes referidos (chino, indostánicos, persas, helenísticos o romano) sucesivas rebeliones sociales y políticas. Las rebeliones semitas (los movimientos mesiánicos del judaísmo, del cristianismo primitivo y de las primeras experiencias del islam) produjeron una profunda acción transformadora dentro del antiguo orden político esclavista del estadio II interregional estudiado, redefiniendo la intersubjetividad, subvirtiendo desde las víctimas aquellos sistemas del ejercicio del poder, creando nuevas instituciones, produciendo nuevo derecho, cambiando los principios normativos implícitos.

El fundador del cristianismo, Jeshúa de Nazareth, que emerge en el horizonte semita (hablando el arameo, dialecto cananeo), dentro del Imperio romano, en su región oriental bajo control helenista, como un israelita crítico, fija su diferencia dentro de la más antigua tradición de su pueblo judío (al que perteneció en la estricta observancia de la «ley», y de la que nunca intentó separarse). Al superar Jeshúa el estrecho nacionalismo de algunas sectas judías, se abre al amplio horizonte de un universalismo que producirá inesperadas consecuencias. Por una parte, enseña a sus discípulos a evitar todo odio contra pretendidos «enemigos»²⁶³ desde una esperanza mesiánica universal²⁶⁴, pero al mismo tiempo mina la pretensión teocrática del mesianismo político davídico de ciertos grupos de su pueblo²⁶⁵ y abre el proyecto a todos los pueblos, más allá del horizonte del reino de Israel²⁶⁶, incluyendo a todas las naciones (*ethnê*), a los *goim* (así denominan los judíos a los no-judíos, a los «paganos»), en su nueva alianza intersubjetiva. Es un «reino»²⁶⁷ escatológico universal; un postulado ético-político.

Pero aún más importante para una política crítica es la construcción de una categoría estrictamente racional de extrema originalidad en la historia de la filosofía política, la meta-categoría de la exterioridad política, de la Alteridad ética, que, siendo de origen judío²⁶⁸, adquiere en las enseñanzas de Jeshúa una centralidad originante central, y que se instala como núcleo de todo un conjunto de culturas (las «cristiandades»).

[34] Como filósofo, efectuando una hermenéutica política, tomaré como ejemplo la narrativa o relato ético-racional²⁶⁹ ideada por aquel maestro (ciertamente un intelectual orgánico) semita ante la pregunta

«¿Quién es mi prójimo?»²⁷⁰, que podría traducirse mejor por «¿Quién es el que vive la experiencia del *cara-a-cara*²⁷¹?», o todavía «¿Quién establece la experiencia de *proximidad*²⁷²?». Ante esa pregunta, aquel sutil conocedor metódico de categorías críticas ético-racionales le contesta desarrollando una narrativa, construyendo una «historia» (*story*), un relato socio-político. Por un camino «bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos». La situación hermenéutica parte primeramente del «sistema establecido», la «Totalidad» (el sistema judío político, el camino) y una víctima («lo asaltaron, lo desnudaron, lo molieron a palos»). La víctima del asalto estaba «fuera» del camino, del orden, del sistema, en la «exterioridad» de la totalidad política establecida, legítima. Con profundo sentido crítico, que no existe en el mito de la caverna de Platón²⁷³, aquel *rabí* (maestro metódico en la retórica crítica) hace pasar primero por el camino a lo más prestigioso del orden social y político de Israel: «bajaba un sacerdote». Y de manera crítica, irónica, brutal se expresa ante el propio «escriba» (jurista) que lo interpela: «al verlo, dio un rodeo y pasó de largo». La totalización de la Totalidad del sistema en el que se encontraba le impidió abrirse a la exterioridad socio-política de la víctima²⁷⁴. Para mayor provocación todavía (mucho más que el Zaratustra nietzscheano), se vuelve sobre la tribu de Leví, la más venerada por la élite jerosolimitana: «lo mismo hizo un levita». Es decir, los sabios, los mejores, los más venerados del sistema no pudieron asumir la responsabilidad por la víctima, por el Otro. El horizonte legítimo del sistema vigente les impedía dar un paso «fuera» de él; fuera de la ley. El despreciado para la tabla de valores del sistema positivo, un samaritano (un meteco para un griego, un galo para un romano, un infiel para un cristiano medieval o mahometano, un esclavo o un indio en la primera Modernidad, un *lumpen* en el capitalismo, etc.) —de nuevo la ironía, la crítica mordaz, la intención subversiva de valores—: «al verlo, tuvo solidaridad²⁷⁵, se acercó a él y le vendó las heridas». Estos textos no han sido asumidos por la filosofía política contemporánea, tampoco en Estados Unidos o Europa. Sin embargo, son lo más revolucionario que hayamos podido observar en la historia de la política hasta este momento, imposibles para la comprensión de todas las políticas de los pueblos de la Edad del Hierro, llamados anteriormente «indoeuropeos» —en especial la griega y romana.

El concepto de *plesíós* (el cercano o próximo, prójimo) o de *plesiázo* (aproximarse o hacerse próximo) en griego no indica adecuadamente el reduplicativo hebreo del «cara-a-cara» (*paním el paním*). En este caso es la inmediatez empírica de dos rostros humanos enfrentados, cara-a-cara, beso-a-beso²⁷⁶, cuando se «revela» desde el sufrimiento de la víctima²⁷⁷, en cuanto interpela a la responsabilidad política por el Otro y exige la superación del horizonte de la Totalidad («salirse del camino» establecido).

Esta posición ético-política no es una terapia²⁷⁸ estoica de los deseos para alcanzar la paz subjetiva (que no otra cosa es la *ataraxía* como la *apátheia*), sino simple y directamente la terapia público-política desde el

Otro («le vendó las heridas echándole aceite y vino») en la que le va la vida al que se arriesga al jugársela por el Otro.

[35] Las categorías fundacionales de una política crítica son, entonces, dos: *a*) el orden establecido («de este mundo»: *ek toutou tou kósmou*), la Totalidad, como el presupuesto que ha de ser deconstruido; y *b*) la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo («yo no pertenezco a este mundo»: *oúk eimí ek tou kósmou toutou*)²⁷⁹: la Exterioridad. La «ley» estructura el orden establecido («este orden» o «mundo») y es necesaria. Pero cuando la «ley» mata es necesario no cumplirla. Abraham debía sacrificar a su hijo Isaac —como mandaba la «ley» de los semitas, y que se cumplía estrictamente en Tiro o Cartago²⁸⁰—, pero él mismo buscó la manera de reemplazarlo por un animal (según una tradición judía en la que Jeshúa se inscribía, en oposición a la posición dogmática de los sacerdotes del templo, contra quienes Jeshúa luchaba). Ante la autoridad de la «ley», Jeshúa acusa:

Si fuerais hijos de Abraham os portaríais como él. En cambio, estáis tratando de matarme a mí [...] Eso no lo hizo Abraham²⁸¹ [...] Yo no estoy loco²⁸² [...] ¿No tenemos razón en decir que eres un samaritano?²⁸³

La ley da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo la ley mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la Exterioridad (probando por su mera existencia socio-política la injusticia de «este mundo», el orden establecido), desde el «orden que no es de este mundo» (siendo histórico, realmente posible, más justo: el «reino de los cielos», que Marx intuyó *parcialmente* con su «reino de la libertad», y Kant con su «comunidad ética»²⁸⁴), está más allá de la ley que mata.

En efecto, Jeshúa murió joven en una cruz (la silla eléctrica de los romanos) en la siguiente situación estrictamente política:

Hemos comprobado que éste anda rebelando al pueblo²⁸⁵, oponiéndose a que paguen tributos al César y diciendo que él es Mesías y rey [...] Está sublevando todo el país judío, empezó en Galilea y ha llegado hasta aquí [...] Aquel día se hicieron amigos Herodes [el colaboracionista colonial] y Pilatos [el soldado imperial], que antes se llevaban muy mal²⁸⁶.

Es interesante observar que todas las circunstancias, las acusaciones, la sentencia, las negociaciones son políticas. Jeshúa es acusado de ser crítico hacia el orden vigente (tanto en la periférica y colonial Palestina como con respecto al Imperio) en favor de un «pueblo de la tierra» (*ham 'aharetz*), pueblo de pobres y oprimidos. Pero esa práctica crítica por parte de Jeshúa era coherente con sus enseñanzas. Había expresado: «¡Dichosos vosotros, los pobres!» y «¡Ay de vosotros, los ricos [...], los satisfechos [...], los que ahora reís [...] porque vais a lamentaros y a llorar!»²⁸⁷. Es decir, para la tradición de las castas el que no cumplía con el «orden» (que era sagrado) debía ser castigado con la exclusión: el paria,

el último, el «intocable» (porque mancha). Jeshúa, en cambio, invierte la regla, y ética y políticamente expresa la lógica de toda política crítica: el orden político vigente que excluye al débil, el orden económico que produce una víctima, un pobre, es perverso. El criterio crítico («dichoso») es la víctima, el pobre, el intocable; es el «bendito», el otro como lo «sagrado», el «justo». Se ha subvertido el sentido ético-político de toda la sabiduría griega, romana, de los jinetes de la Edad del Hierro (los mal llamados «indoeuropeos») del estadio II del sistema interregional. En el «¡He hecho justicia con la viuda, el huérfano y el pobre!» (o el extranjero) de los antiguos códigos jurídicos mesopotámicos se había expresado lo mismo (originado en el estadio I regional), pero ahora con mayor claridad y desarrollo (inaugurando históricamente el estadio III interregional).

[36] La muerte de Jeshúa es muy diferente a la de Sócrates. Los dos mueren ante sus discípulos. Uno, Sócrates, feliz por abandonar las limitaciones que su cuerpo imponía a su alma divina e inmortal, que regresaba con los dioses. Había cumplido con las leyes patrias aunque se le acusara injustamente. El otro, Jeshúa, con temor ante la muerte real («sudando sangre»), esperando la incierta resurrección (inaugurada míticamente treinta siglos antes por Osiris), por haberse opuesto a la ley, al orden político (del Imperio) y religioso (ante el templo, sus élites y sus soldados), es condenado a un horrible tormento público, entre ladrones. Para Jeshúa el criterio último no es la ley sino la vida humana. Si la ley mata no debe cumplirse; si la ley da la vida es necesario obedecerla:

Pues os digo que aquí hay algo más que el templo. Si comprendierais lo que significa *justicia quiero y no sacrificios* no condenaríais a los que no tienen culpa. El dueño del sábado [la Ley, «este mundo», el «orden»] es el ser humano²⁸⁸.

Por ello, Franz Hinkelammert escribe que Jeshúa «constituye un sujeto rebelde que entiende su rebelión como una necesaria extensión de la propia ley mosaica. Jeshúa, se ve en todos los evangelios, es este sujeto rebelde que pide a todos los seres humanos seguirle. No es el sujeto revolucionario, sin embargo subyace a todos los movimientos revolucionarios posteriores [de Occidente], aun en el caso en que la revolución devore al sujeto rebelde que estaba en su inicio. Subyace incluso al propio cristianismo después de llegar al poder [en la Cristiandad], pese a que también éste lo devoró en el curso de la historia»²⁸⁹. El Anti-Cristo de Nietzsche tiene una pálida semejanza crítica con el Jeshúa histórico. Las descripciones frecuentes del cristianismo (aun las de Rosenzweig o Lévinas) no consideran la posición crítica de Jeshúa, sino la posición fosilizada de la Cristiandad posterior.

A la comunidad primitiva de los seguidores del «Ungido» (*meshiakh*, en griego *khristós*) se la denominó en la capital de los seleucidas, Antioquía, *khristianoi*. Estos «ungidos», pobres, perseguidos, constituyeron comunidades, al comienzo hasta con «comunidad de bienes» (el llamado «socialismo primitivo», que, como veremos, se continuará con los mon-

jes cenobitas), en las casernas de esclavos (tan numerosas en el Imperio romano, como describe Max Weber), en los cementerios o catacumbas (porque allí no actuaba el ejército romano por respeto a los ancestros), entre los desplazados, inmigrantes, extranjeros, víctimas de la dominación helenístico-romana. De Galilea pasan a Jerusalén²⁹⁰ —en la misma capital judía, perseguidos por algunos miembros de la élite—, y de allí a Samaría, a Antioquía, Éfeso, Corinto, Atenas, Alejandría y por último a Roma. Como un reguero de pólvora aquellos militantes de la primera hora exclamaban con Taciano en su *Discurso contra los griegos*:

Entre nosotros, empero, no se da la ambición de gloria y por eso no seguimos la multiplicidad de dogmas (*dógmatos*) [...] Todos los que desean filosofar (*philosophéin*) acuden a nosotros que no examinamos las apariencias ni juzgamos por su figura a los que se nos acercan, porque pensamos que la fuerza de la inteligencia puede darse en todos²⁹¹, aunque sean débiles de cuerpo [...] Ahora bien, todo esto os lo expongo, no porque lo haya yo sabido de otros, ya que he recorrido muchas tierras y profesado como maestro vuestras propias doctrinas y he podido examinar muchas artes e ideas y, por fin, viviendo en Roma, pude analizar detenidamente la variedad de estatuas por vosotros allí exportadas. No trato yo, como suelen hacer otros, de confirmar mis doctrinas con ajenas opiniones, sino que sólo quiero escribir aquello que yo, personalmente, he comprendido. Por ello, dando un adiós a la altanería de los romanos y a la fría palabrería de los atenienses y a los desconcertados dogmas de vuestra filosofía (*dógmasin asynartétois*), me adherí finalmente a nuestra filosofía bárbara (*katá barbárous philosophôn*)²⁹².

[37] Puede apreciarse en el texto la crítica de los desplazados (las víctimas) contra la «altanería» de los ciudadanos del Imperio, y contra la «frialidad» escolástica decadente de los filósofos helénicos. La nueva comunidad tenía un *élan* juvenil crítico incontenible. El proyecto de la primitiva comunidad no era constituir un Estado político, sino una «comunidad ética» crítica del Imperio romano (y de todos los imperios anteriores [y posteriores]). Era una «teología política» —anticipación de la de Hobbes, Spinoza o Schmitt—, pero crítica. A los esclavos y víctimas se le presentaba un horizonte de esperanza (como bien lo descubre Ernst Bloch) política, desde la Exterioridad del «orden establecido»:

¡Cayó, cayó la gran Babilonia!²⁹³. Se ha convertido en morada de demonios, en refugio de todo espíritu corrupto, en refugio de aves impuras y repugnantes [...] Pueblo mío, salid²⁹⁴ de ella para que no sea que os hagáis cómplices de sus injusticias y víctimas de sus plagas [...] En proporción a su ostentación y a su lujo dadle tormento y duelo [...] Llorarán y se lamentarán por ella [Roma] los reyes de la tierra que con ella fornicaron y se dieron al lujo [...]²⁹⁵.

Es fácil imaginar el impacto que estos textos producían en la conciencia de millones de víctimas del Imperio romano. Hay una crítica también económico-política:

¡Ay, ay de la gran ciudad, de Babilonia, la ciudad poderosa! [...] También los comerciantes de la tierra llorarán y se lamentarán por ella, porque su cargamento

ya no lo compra nadie; el cargamento de oro y plata, pedrería y perlas; de lino, púrpura, seda y escarlata, toda la madera de sándalo, los objetos de marfil y de maderas preciosas, de bronce, hierro y mármol; la canela, el clavo y las especias, perfumes, incienso, vino y aceite, flor de harina y trigo, ganado mayor y menor, caballos, carros, esclavos y siervos²⁹⁶.

Pareciera que está describiendo la bolsa de Nueva York y Londres. ¡Es la ventaja del relato simbólico por sus posibles lecturas en diversos tiempos, pero racionalmente preciso en el uso de sus categorías! Se trata de una revolución teórica de la comprensión de la política, sin intención de ejercer el poder del Estado, sino más bien de abrir las condiciones de posibilidad de la acción crítica de los excluidos y víctimas (víctimas que son el efecto negativo no intencional del sistema político de dominación), instaurando así un espacio de esperanza, de reconstrucción de la subjetividad humillada del esclavo, dando posibilidad al surgimiento de la solidaridad de la «comunidad crítica» de los que luchan por el reconocimiento de sus derechos.

Invisible a los ojos de todas las historias de las filosofías políticas actuales se ha producido *la mayor revolución en la concepción de la política*, ya que de hecho fueron siempre las víctimas excluidas el motor de las transformaciones políticas necesarias. Ahora contaban, al menos, con el apoyo de una comunidad ética (llámese si se quiere «religiosa»), que, gracias a la experiencia de la «diáspora» judía en el Imperio²⁹⁷ y al mismo derecho romano (bizantino o latino), orquestarán una institucionalización organizativa sin paralelo en la historia universal (las «iglesias» cristianas bizantina, copta, armenia, latina, etc.). Organizadas fuertemente las «iglesias», el Estado (el Imperio romano en primer lugar) no podrá ya arrogarse ser el intermediario entre los seres humanos y los dioses. El César Augusto era también el Romano Pontífice²⁹⁸.

[38] Paradójicamente serán las iglesias cristianas las que «inventen» el Estado secularizado. La poca «institucionalidad» del confucianismo, del taoísmo, las religiones hindúes, el budismo, y aun del islam, impidieron la *secularización* del Estado en sus respectivas culturas. Lo cual no quiere decir que el cristianismo, orientando desde dentro la creación de nuevas culturas, las cristiandades, no cayera en repetidas contradicciones consigo mismo, constituyendo cuasi-teocracias²⁹⁹ que nuevamente sacralizaban las monarquías. Pero el solo hecho de la existencia de las iglesias cristianas impedía la sacralización definitiva del Estado (aun del Estado pretendidamente cristiano). Por ello Marx, situándose dentro de la más antigua tradición judeo-cristiana, escribió (sin que pudiera ser interpretado en el sentido que le estoy dando, tanto por marxistas como por anti-marxistas cristianos):

La *confusión* del principio político con el principio religioso-cristiano³⁰⁰ ha pasado a ser una confesión oficial³⁰¹ [...] Vosotros queréis un *Estado cristiano* [...] Queréis que la religión ampare a lo terrenal [...] Entendéis por religión el culto de vuestro poder absoluto y vuestra sabiduría de gobierno [...] ³⁰². ¿Acaso no ha sido *el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado*³⁰³? Leed la obra de

san Agustín *De civitate Dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia³⁰⁴ y el espíritu del cristianismo [...] volved y decidnos cuál es el *Estado cristiano* [...]»³⁰⁵.

Es evidente que Hobbes no se enteró de estas certeras posiciones de Marx —no sólo por vivir antes, sino por fundamentar teológicamente a la Cristiandad anglicana— cuando habla de un «Estado cristiano»³⁰⁶ (siendo uno de los tantos ejemplos de la des-secularización o re-sacralización del Estado absoluto moderno³⁰⁷).

2. La «conexión bizantina»: la recaída en la sacralización contradictoria de las cristiandades orientales

[39] Las comunidades cristianas se extendieron por todo el Imperio. Surgieron en un horizonte judío, profundamente fermentado por un mesianismo muy plural, entre cuyos grupos debe situarse el denominado «judeo-cristiano»³⁰⁸. Jeshúa habló en lengua aramea (semita). Sus discípulos se expresaron en griego para poder predicar en el mundo helenista. Había una tradición filosófica judía³⁰⁹, pero los cristianos toman una posición mucho más clara que el judaísmo enfrentándose al Imperio:

¿Por qué tenéis empeño, oh griegos, en que como en una lucha de pugilato choquen contra nosotros las leyes del Estado? [...] El emperador mandó que se le paguen tributos y estoy dispuesto a pagarlos; mi amo me ordena que le esté sujeto y le sirva, y reconozco mi servidumbre [...] Si se me manda negar a Dios, no estoy dispuesto a obedecer, sino que moriré primero³¹⁰.

Como puede observarse, se exige que el Estado no pueda determinar su vida religiosa; es decir, seculariza el Estado —así como la teoría de la creación seculariza el cosmos, porque no puede ser divino lo que «ha sido creado»³¹¹—, lo que le priva de legitimación y de fines religiosos. Pero su función deconstructiva va más allá. Se trata de un enfrentamiento entre visiones del mundo, entre *ethos* diversos:

Mas ahora considero oportuno demostraros que nuestra filosofía (*philosophían*) es más antigua que las instituciones griegas. Los límites son Moisés y Homero. Y pues uno y otro son antiquísimos, uno el más viejo de los poetas e historiadores; el otro, autor de toda la sabiduría bárbara³¹².

Para Taciano Moisés era más antiguo. Con ello la «comunidad cristiana» afirmaba su autonomía crítica dentro del Imperio. Como los cristianos se oponían a los dioses, que eran como los valores legitimadores del Imperio, se les acusaba políticamente —y se los perseguía y se les condenaba a muerte— por ser «ateos». A lo que Atenágoras, en su *Legación en favor de los cristianos*, replicaba que los cristianos «tienen tradiciones propias» como todos los pueblos, pero no pueden caer en ingenuidades como los griegos y romanos que opinan que «los dioses nacen»³¹³, operan como humanos y hasta mueren. Todo el sistema político romano se legitimaba en su unidad mediante la adoración del emperador como un

Debe entenderse desde ahora, como es evidente pero siempre negado, que los proyectos geopolíticos «portugués» y «español» son proyectos «europeos». Sería ingenuo, aunque sea lo habitual y lo frecuente, considerar que África comienza en los Pirineos o que Europa termina en esas montañas²⁴⁴. Esta opinión, aparte de ser un agravio al norte de África, pone de manifiesto el desconocimiento, hoy ya imperdonable, del alto grado cultural alcanzado por la civilización musulmana, que durante siglos anticipó y alimentó la cultura, la literatura, las ciencias (astronomía, mecánica, matemática, etc.) y la filosofía europea latino-germánica, al menos desde el siglo XI. Si España era parte de África en el siglo XV, significa en historia no-eurocéntrica que era filosófica y científicamente más *desarrollada* que el norte de los Pirineos (inversión de la percepción historiográfica posterior a partir de la Ilustración desde el siglo XVII y especialmente desde el XVIII), aunque equivalente a la Italia renacentista (con conexiones bizantinas) y de la que debe ser considerada su primera herencia.

[97] El «proyecto portugués»²⁴⁵, en alianza con Génova, es un proyecto mercantil que parte de los supuestos de la comprensión del mundo que se ha ido gestando durante cuatro mil quinientos años —desde las Biblos, Tiro, Cartago o Cádiz fenicias hasta el mundo griego, romano y bizantino—. Génova llegaba por mar a la India o a China por el mar Rojo o el golfo Pérsico otomanos. Portugal intentará navegar por el Atlántico suroriental, costeano África, para alcanzar el mar Árabe (el océano Índico). Esto no supone un cambio en la comprensión del mundo ya que, en definitiva, no es más que el dominio militar naviero de las rutas comerciales, aunque sin poder incluir productos europeos determinantes en el intercambio mercantil intercontinental. Europa no podía vender a la India o a China ningún producto relevante. De hecho, cuando los portugueses dominan militarmente estas rutas, sólo «asegurarán» el tránsito, pero como un gendarme que, en el mejor de los casos, cobra tributos de peaje.

Puede así comprenderse por qué Portugal no producirá una ruptura con el sistema antiguo que pudiera llamarse el inicio de la filosofía moderna o el fenómeno de la Modernidad.

La hipótesis que deseamos desarrollar es la siguiente: entre el «antiguo mundo»²⁴⁶, en el que Europa era una región aislada, secundaria y periférica, y el dominio sobre el «nuevo mundo»²⁴⁷ (durante el siglo XVI puramente hispano-americano, anterior a toda la América anglosajona), que es ya el origen de la Modernidad europea²⁴⁸, se producen dos hechos que pasan desapercibidos a los historiadores de la filosofía (y de otras especialidades epistémico-sociales). La Modernidad no transita del Renacimiento italiano (preparatorio de la Modernidad, en mi interpretación) a la «revolución científico-técnica» y «filosófica» del siglo XVII (con Galileo, Descartes, Bacon o Newton) de manera directa y sin mediaciones²⁴⁹. Fueron necesarios unos 150 años para que: *a*) el «antiguo paradigma» —para hablar como Thomas Kuhn— del «antiguo mundo» entrara en crisis, y así *b*) se dieran las condiciones de posibilidad históricas para

que *c*) se formulara explícitamente un «nuevo paradigma». De 1492 a 1630, con metodología científica y filosófica que se inspira en la epistemología del mundo islámico, latino-medieval y renacentista (el «método antiguo»), pero desde una problemática ya moderna (por su contenido), se fueron criticando los supuestos del «antiguo paradigma» (científico-filosófico), se crearon las condiciones y se comenzó a formular el «nuevo paradigma», pero no de manera explícita y suficiente. El siglo XVI ya no es un momento de la «Edad Media» sino el primer siglo de la Modernidad. Es la *Modernidad temprana* en su primera etapa, la de una Europa que comienza su «apertura» a un «nuevo mundo» que la «re-conecta» (por el Atlántico al Pacífico) con parte del «antiguo mundo», el asiático, constituyendo el *primer* «sistema mundo». Este siglo XVI es la «llave» y el «puente», ya *moderno*, entre el «mundo antiguo» y la formulación acabada del paradigma del «mundo moderno». Copérnico avanza el heliocentrismo como «hipótesis» en 1514 —fecha en la que Bartolomé de Las Casas en la isla de Cuba capta el problema central político de *toda la Modernidad hasta el presente*—, pero fue Kepler quien formula las leyes del sistema planetario en 1609. Maquiavelo comienza los *Discorsi* indicando que la novedad política expuesta en su obra es como «che si fosse cercare acque e terre incognite»²⁵⁰, pero todavía no expresa el concepto del Estado absolutista moderno como lo hará Hobbes. Son todavía necesarios Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitoria o Francisco Suárez. La explosión del imaginario que el «descubrimiento» de América produjo en Europa es ciertamente el «comienzo» de la *nueva* Edad. Sin embargo, se necesitó *todo* el siglo XVI para que fuera posible la formulación del nuevo modelo (científico y filosófico, político) de la nueva Edad, que había sido «detonado» desde el «descubrimiento» de América. Es posible imaginar lo que debió significar en la experiencia cotidiana (y científico-filosófica) la efectiva circunvalación empírica del planeta Tierra entre 1520 y 1521²⁵¹ por Magallanes y Elcano, navegantes comprometidos con el «descubrimiento» del nuevo mundo a las órdenes de España, que tuvieron como condiciones de posibilidad el uso de nuevas tecnologías; la principal, la de poder navegar con velas y brújula, día y noche, contra viento y marea, trazando mapas precisos de la alta mar oceánica —sin necesidad de costear los bordes continentales, como debieron hacer los chinos un siglo antes.

Europa se abrió a un inmenso espacio exterior. En ese contexto «el Otro» (el indígena y el esclavo africano) será igualmente una Exterioridad constitutiva de la nueva comprensión del ser humano, como su sombra, como lo ignoto, lo excluido, lo negado.

2. La epifanía del «nuevo» Otro

[98] El «yo conquisto» al indio americano será el antecedente *práctico-político*, un siglo antes, del «yo pienso» *teórico-ontológico* cartesiano. Por ello, la historia empírica de la conquista del Caribe²⁵², el nacimiento del mestizo y la esclavitud del afro-americano es el origen mismo de la

Modernidad en cuanto tal, de la *experiencia ontológica* desde donde se entiende la nueva filosofía europea. La «apertura» de Europa a todo el Planeta «como un globo verdadero» —en expresión de Carl Schmitt— se produjo por el despliegue de un «mundo colonial» (durante más de un siglo, y en el siglo decisivo, sólo latinoamericano). Por diversas razones, de tipo biológico (enfermedades), estratégico (tipos de armas, uso de naves, movimiento sobre el terreno de los cuerpos militares, comprensión de la «guerra» en cuanto tal, conocimiento del territorio, etc.) y cultural (comprensión libre de la estrategia militar ante comprensión exclusivamente simbólica de la acción guerrero-ritual) el europeo venió fácilmente desde un punto de vista militar a los amerindios. Este triunfo le dio al conquistador moderno una dominación económica y política absoluta, que fue usada de manera despiadada, sin ningún tipo de humanidad, para organizar las estructuras de la dominación —hasta el presente, durante cinco siglos— del mundo colonial y post-colonial. Le permitió igualmente tener una pretensión de *superioridad* que nunca antes había experimentado ante el mundo árabe, indostánico o chino, más desarrollado.

La «aparición» del Otro, como un fantasma, del indígena semidesnudo que Colón vio sobre las playas de las primeras islas tropicales del Atlántico occidental «descubiertas» en octubre de 1492²⁵³ fue rápidamente «encubierta» bajo la máscara de los «Otros» que los europeos portaban en su imaginario. En realidad no «vieron» al indio: imaginaron los Otros que portaban en sus recuerdos de europeos. El Otro era interpretado desde el «mundo» europeo; era una «invención de Europa»²⁵⁴. Ese indio fue visto como la alteridad europea, como el «infiel» que durante mil años había luchado contra el cristiano en el Mediterráneo²⁵⁵. Por ello fue violentamente atacado, desarmado, servilmente dominado y rápidamente diezmado. En efecto, en algunas regiones los indígenas vieron reducida su población en un siglo hasta un 10% de su número original. La violencia fue brutal; la civilización amerindia tuvo conciencia de haber caído en una hecatombe final —era el «final de los tiempos» del Quinto Sol; era el *tlatzompan* azteca, el *pachacuti* de los incas—, el paso a otra época:

El 11 Ahuau Katún, primero de la cuenta, es el katún inicial [...] Fue el asiento del katún en que llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color blanco. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! Del oriente vinieron, cuando llegaron a esta tierra los barbudos [...] ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque vinieron, porque llegaron los [...] que estallan fuego al extremo de sus brazos!²⁵⁶.

La guerra de la «conquista», que llegará ininterrumpidamente hasta el sur de Chile, tendrá por frontera austral el río Maule al final de la década de 1530. Se cumplió una epopeya militar que había comenzado en el año 718 con la «reconquista», en Covadonga, al norte de la península Ibérica. Durante ochocientos años los hispanos cristianos habían luchado contra los «infeles» musulmanes y durante unos decenios con-

tra los «infeles» amerindios. Al finalizar esta gesta se había producido en América un genocidio como fruto de una verdadera «guerra santa». Se trataba del inicio de la Modernidad. La expansión mesiánica de la cultura occidental había producido de manera inesperada, no planeada, un «mundo colonial» desbastado²⁵⁷, pero sumamente útil y explotable. La Modernidad comenzará esta ocupación de un «vacío» originario subsumiendo dominadoramente al indio americano. La alteridad negada del indio, su exterioridad distinta, su riqueza cultural y antropológica serán negadas desde la violencia, al colocarlas como una mediación del proyecto de «estar-en-la-riqueza» de la Modernidad. El indio será interpretado como «mano de obra» para las minas, las haciendas, las explotaciones tropicales..., difícil y excepcionalmente será reconocido en su exterioridad milenaria, en su alteridad culturalmente distinta.

3. *El «padre» de la filosofía política moderna: Ginés de Sepúlveda*

[99] Ginés de Sepúlveda (m. 1573) es uno de los primeros que intenta justificar filosóficamente la expansión europea, y lo hace con una argumentación que modificando su estrategia se impondrá con el tiempo. La tarea parecería imposible, ya que se trataba de usar la razón para mostrar la racionalidad de una empresa a todas vistas irracional (desde el siglo XV hasta el XXI): ¿cómo mostrar la justicia de una guerra ofensiva y destructiva de pueblos y culturas que poseían sus propias tierras y las ocupaban desde siempre y que nunca habían atacado a los europeos, de manera que era imposible definirlos como «enemigos» (en el sentido de C. Schmitt), es decir, que eran inocentes y que moraban pacíficamente en sus propios territorios? Será necesario producir una *inversión* total en la teoría del derecho y de la guerra, ya que se trataba de un hecho sin precedentes en la historia de la filosofía. Esa argumentación por inversión, por desgracia, se usa todavía en nuestros días²⁵⁸.

La justificación de la conquista de las culturas que vivían en el actual territorio latinoamericano, filosóficamente, *es el comienzo explícito de la filosofía moderna*, en su nivel de filosofía política global, planetaria —no todavía por su método, pero ciertamente por su temática geopolítica y prematuramente moderna—. Europa debía darse «razones» para poder ocupar externa y moralmente con buena conciencia «espacios» considerados «vacíos» fuera de su propio «espacio» histórico. Y nadie en el siglo XVI se atrevió a exponer tan claramente el argumento que se irá transformando, refinando, «mejorando» a través de los siglos, a fin de intentar probar la racionalidad de la expansión colonial occidental.

Siendo el primer filósofo político moderno con un sentido «atlántico» de la problemática (ya no meramente «mediterráneo»), un consagrado humanista alumno predilecto del renacentista y aristotélico Pomponazzi, aplicará innovadoramente los argumentos tradicionales a la «nueva situación» creada por el despliegue del primer sistema-mundo. Los «indios» recientemente descubiertos²⁵⁹ no eran identificados con los «bárbaros» fronterizos de los griegos ni con los «infeles» musulmanes de la Cristian-

dad latino-germánica; eran los habitantes «lejanos» de la «cuarta parte» del mundo. Para los griegos, chinos o cristianos anteriores a 1492, los «bárbaros» eran aquellos habitantes externos a la propia civilización, pero limítrofes y de los que se había tenido noticia «desde siempre». Además, eran bárbaros «regionales» (de Grecia, China o la Cristiandad). Ahora, en cambio, eran bárbaros *globales*, no-limítrofes, periféricos y no-civilizados con respecto al «centro» del nuevo sistema-mundo y considerados como «inferiores» (no tan desarrollados, según los criterios europeos) a la civilización occidental.

Con un sentido irónico, y profundamente crítico, Montaigne escribió que a los caníbales «podemos llamarlos bárbaros con respecto a *nuestras reglas de la razón*»²⁶⁰. «Nuestras reglas de la razón» serán siempre el fundamento de la justificación, y por ello el silogismo será tautológico o autorreferente. El argumento desde Ginés a Locke o Hegel se expresa así: *a*) nosotros tenemos «reglas de la razón» que son las reglas «humanas» en general (simplemente por ser las «nuestras»); *b*) el Otro es bárbaro porque no cumple estas «reglas de la razón»²⁶¹; sus «reglas» no son «reglas» racionales; por no tener «reglas» racionales, civilizadas, es un bárbaro; *c*) por ser bárbaro (no humano en sentido pleno) no tiene derechos; es más, es un peligro para la civilización, *d*) y, como a todo peligro, debe eliminárselo como a un «perro rabioso» (expresión usada posteriormente por Locke), inmovilizarlo o «sanarlo» de su enfermedad; y esto es un bien; es decir, debe negársele por irracional su racionalidad *alterativa*. Lo que se niega no es «otra razón» sino «la razón del Otro»²⁶². De esta manera, para el pretendido civilizado, la guerra contra la barbarie sería siempre una «guerra justa». Es la universalización moderna, y después secularizada, del *Dar-al-Harb* («Casa de la Guerra»), contra la cual el islamista tiene la obligación de hacer la «guerra santa»²⁶³.

Ginés de Sepúlveda encuadra la guerra, y la guerra justa, dentro del derecho natural y de gentes. Prueba que la guerra es necesaria aun para un cristiano. En la guerra hay que cumplir, para que sea justa, ciertas condiciones necesarias²⁶⁴, dentro de la tradición filosófica europea. Por ello en el comienzo del *Democrates Alter* repite los argumentos tradicionales. Pero ante la novedad del «descubrimiento de América» debe meditar sobre el caso de «aquellas gentes bárbaras que habitan las tierras occidentales y australes, y a quienes la lengua española comúnmente llama indios»²⁶⁵, ya que no se aplican dichos argumentos debido a que nunca se había producido una situación semejante. Por ello Ginés echa mano de un argumento que cobra absoluta novedad:

Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes [bárbaras] se sometan al imperio de príncipes y naciones *más cultas y humanas*, para que por sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana²⁶⁶ y al culto de la virtud²⁶⁷.

[100] Pero esto no es todo. Todavía nos encontramos en el nivel de la hermenéutica teórica o de principios. Ahora se pasa de la antropología a la práctica, a la teoría de la guerra:

Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara [...] En suma: es justo, conveniente y conforme a la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen estas cualidades²⁶⁸.

El argumento es tautológico e invierte el sentido de la cuestión. Es *tautológico* porque la definición europea de probidad, inteligencia, virtud o humanidad necesariamente difiere de la de otras culturas. Declarar no-humanos los contenidos de humanidad de otra cultura (identificando los propios contenidos culturales con la universalidad de la humanidad como tal) significa poder declarar inhumanas todas las otras culturas por ser otras, y por ello siempre se podría legitimar la justicia de una guerra contra los miembros de todas las culturas excepto de la propia. Además, se trata de una *inversión*, porque lo que se intenta es justificar el derecho del atacante (del conquistador, del colono, del europeo) bajo el rubro de una guerra justa, pero nunca se sitúa la problemática desde el punto de vista del derecho del Otro (el indio) a la justa defensa ante el atacante. El ataque no está fundado en ninguna causa real justificada por parte del atacado. Porque es evidente que la guerra defensiva del indio es la única que puede ser definida como guerra justa; pero se la excluye de la argumentación. Por ello se concluye lo inverso que debiera justificarse: que el atacante es el justo y el atacado es la causa del ataque. El atacado es, por otra parte, el culpable²⁶⁹. Ginés indica que de tratarse de pueblos como los europeos (o circunvecinos en Euroasia o norte de África) no habría causa de guerra justa:

Quando los paganos no son más que paganos [...] no hay justa causa para castigarlos ni para atacarlos con las armas: de tal modo, que si se encontrase en el Nuevo Mundo alguna gente culta, civilizada y humana²⁷⁰ que no adorase los ídolos, sino al Dios verdadero²⁷¹ [...] sería ilícita la guerra²⁷².

Para Ginés, como posteriormente para Locke, la propiedad privada y la herencia eran instituciones propias de toda civilización propiamente humana:

Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas instituciones (*instituta*) una prueba de la barbarie ruda (*ruditatem barbariem*) e innata servidumbre de estos hombres [...] Tienen [ciertamente] un modo institucional de república (*institutam republicam*), pero nadie posee cosa alguna como propia (*cuique suum*), ni una casa, ni un campo de que pueda disponer ni dejar en testamento a sus herederos [...] sujetos a la voluntad y capricho [de sus señores] que no a su libertad (*suae libertati*) [...] Todo esto [...] es señal ciertísima del ánimo de siervos y sumiso de estos bárbaros²⁷³.

La conclusión es clara:

¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente y más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres

humanos, en *hombres civilizados (civiles)*? [...] La virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata²⁷⁴.

Encontramos ya, explícitamente, el argumento que prueba la justicia de la expansión de la Modernidad europea, del proceso de «occidentalización» (que hoy se globaliza en su etapa final, postmoderna), aunque difícilmente después expresado con tan claro cinismo. La argumentación posterior tendrá sin embargo los mismos contenidos, las mismas premisas, y llegará a iguales conclusiones.

Una vez probada la inhumanidad del indio, y por ello la justificada guerra invasora de los europeos, el territorio quedaba «vacío» de toda cultura civilizada para su posible ocupación «modernizadora». Es relevante advertir que un Carl Schmitt indica todo esto de manera explícita —aunque ha pasado desapercibida a los especialistas:

Tan pronto como se había perfilado la forma de la tierra como un *globo verdadero*, es decir, no sólo vislumbrado a modo de mito, sino comprobable como hecho científico y medible prácticamente como espacio, surgió inmediatamente un problema totalmente nuevo²⁷⁵ y hasta entonces inimaginable: el de una ordenación del espacio de todo el globo terrestre de acuerdo con el Derecho de Gentes [...] Con ello comienza al propio tiempo la época del *moderno* Derecho europeo de Gentes²⁷⁶.

Y de una manera ingenua, no advirtiendo el sentido colonialista y eurocéntrico de su expresión, Schmitt agrega:

Inmediatamente después del descubrimiento del Nuevo Mundo se inicia asimismo la lucha en torno a la toma de la tierra y la toma del mar en este mundo *nuevo* [...] Corresponde a la *primera fase* de la *nueva* conciencia planetaria del espacio, y son concebidas, como es natural²⁷⁷, en el sentido de que dividen más o menos geoméricamente —*more geometrico*— un espacio de superficie²⁷⁸.

Cuando el conquistador español trazaba el plano de una nueva ciudad en América Latina en el siglo XVI, lo dibujaba por cuadrículas a partir de una plaza, también cuadrada, en el centro. El sentido matemático y geométrico era constituyente; era moderno. La *terra mater* de las culturas amerindias y del «mundo antiguo» europeo había muerto y en su lugar reinaba la espacialidad «vacía» y abstracta, que el extranjero dominador (el europeo moderno) había de ocupar²⁷⁹:

Pero lo esencial y lo decisivo para los siglos posteriores fue el hecho de que el Nuevo Mundo no apareciera como un nuevo enemigo, sino como un *espacio libre*, como un campo libre para la ocupación y expansión europea²⁸⁰.

Lo que al lector desprevenido le llama la atención es el «eurocentrismo» ingenuo de estos intelectuales. ¿No se le ocurre a Schmitt la posibilidad de un lector indígena de tamaña expresión de cinismo colonialista? En efecto, para los europeos todo significó «un rudo apoderamiento del suelo durante la gigantesca *toma*²⁸¹ de la Tierra»²⁸²; para los miembros

de las culturas conquistadas (la «otra cara²⁸³ de la Modernidad») fue un tiempo de luchas, de humillación, de exilio y de muerte²⁸⁴. La justificación ético-política de la «guerra justa» y la ocupación de la Tierra «vacía» de las poblaciones «bárbaras», coloniales, «fuera» de Europa, se había consumado.

4. *El primer anti-discurso filosófico de la Modernidad: la crítica de la expansión colonial europea por Bartolomé de Las Casas*

[101] Bartolomé de Las Casas es un crítico de la Modernidad, cuya sombra cubre los cinco últimos siglos. Es el «máximo de conciencia crítica mundial posible», no sólo desde Europa —como yo mismo pensaba hasta escribir estas páginas—, sino desde las Indias mismas, desde los amerindios. Desarrolla tan coherentemente una teoría de *pretensión universal de verdad*²⁸⁵, de todo participante serio y honesto (europeo o amerindio, y aun africano o árabe, como veremos) —contra el relativismo o el escepticismo a la manera de Richard Rorty— en el diálogo intercultural, que puede articular de manera insigne una posición no sólo de tolerancia (lo que es puramente negativo) sino de plena responsabilidad por el Otro (que es una actitud positiva), desde una *pretensión universal de validez*²⁸⁶ que obliga ética y políticamente a tomar «en serio» los derechos (y por ello también los deberes deducibles de dichos derechos) del Otro, de manera ejemplar hasta el siglo XXI²⁸⁷.

En la biografía de Las Casas (1484-1566) podemos detectar los momentos de su posición filosófica ético-política con respecto a la crítica de la expansión primera de la Modernidad. En su inicio es simplemente un andaluz más que parte a las Indias (1502) como soldado. Después ejerce el sacerdocio católico. En 1514 cambia su orientación existencial y comienza la lucha contra la injusticia que sufren los indios. En ese momento comienza el pensamiento crítico explícito en el continente americano (y en la Modernidad). En 1547 descubre que la misma injusticia la sufren los esclavos africanos. Tuvo así una maduración teórica que deseamos mostrar.

Ante la realidad de una violencia que se extenderá posteriormente a África y a Asia, ante el no-oído para el grito del Otro, se levantó este primer anti-discurso filosófico de la Modernidad. Europa no tenía del todo la conciencia tranquila. Al menos al comienzo la crítica era todavía posible. Por ello deseamos dar al pensar filosófico político de Bartolomé de Las Casas una importancia epistemológica todavía no reconocida por la historia de la filosofía moderna. Se trataría del primer discurso crítico de toda la Modernidad; discurso crítico «localizado», territorializado en América misma, desde un «fuera» de Europa en su inicio (en su «exterioridad») y hasta su muerte, cincuenta y dos años después. Las Casas fue un docto observador crítico. Consideremos en primer lugar un texto entre tantos, que se sitúa, exactamente, como «puente» entre dos épocas: entre la concepción del «mundo antiguo» (que se despliega frente al mundo otomano-musulmán) y el «nuevo mundo» como «siste-

ma mundo» (que se despliega ante culturas extra-mediterráneas, las del Atlántico occidental y posteriormente descubiertas también por Europa en el Pacífico).

En 1552 Bartolomé escribe el *Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos*²⁸⁸, y argumenta acerca de la injusticia de hacer esclavos a los indios, que sólo se justificaría si hubiera habido causa para una guerra justa, cuestión en la que Juan Ginés de Sepúlveda estaría de algún modo de acuerdo:

Que no haya habido causa justa parece [...] porque ni por injurias que los indios hubieran hecho, ni porque les persiguiesen, impugnasen, ni inquietasen (porque nunca los vieron ni conocieron), *según hacen los turcos y los moros de África*²⁸⁹; ni porque tuviesen nuestras tierras, que en otro tiempo hubiesen sido de cristianos (porque nunca lo fueron, o a lo menos no hay noticia de ello, *como África lo fue en tiempo de San Agustín, y el reino de Granada, y lo es el Imperio de Constantinopla y el reino de Jerusalén*²⁹⁰); tampoco porque sean hostes propios o enemigos capitales²⁹¹ [...] Pues por la sola ampliación y predicación de la fe entre gentes e tierra de gentiles [...] nunca hubo ley divina ni humana que guerra consintiese ni permitiese, antes la condenan todas [a no ser que] se deba de introducir como la suya introdujo Mahoma²⁹².

Como puede verse, estamos en el «comienzo del comienzo» de la Modernidad. Las referencias son «extra» europeo-latinas. Nada hay que justifique la guerra, la «conquista» de las Indias occidentales, que serán las primeras «colonias» europeas, sobre las que se cifrará la acumulación paulatina del capital, de estructuras de una hegemonía todavía regional (que se ejerce sobre el océano Atlántico, y no sobre la India o China) que de mantendrán durante casi tres siglos, hasta la Revolución industrial, para «superar» después por esta revolución económica y técnicamente a Indostán y a China. Se trata de una crítica que argumentada con una novedosa estrategia en filosofía política consiste en la *primera* crítica en el momento mismo de gestarse el «sistema mundo» (origen del proceso hoy denominado «globalización»), crítica de la violencia como movimiento originario en la implantación del nuevo sistema.

[102] Bartolomé de Las Casas asume decididamente en su argumentación la perspectiva del indígena dominado como punto de partida de su discurso crítico, organizado lógica y filosóficamente desde el horizonte de la Escolástica *moderna* de la Escuela de Salamanca —el centro universitario europeo más importante en el siglo XVI, en torno al convento dominico de San Esteban—. La ventaja sobre los filósofos de «Santiesteban» es que Bartolomé tuvo una larga experiencia militar y política en las Indias. Llegó, como hemos dicho, a la isla de Santo Domingo en el Caribe el 15 de abril de 1502 (tenía entonces 18 años). En 1514 —tres años antes del comienzo de la Reforma luterana, y en el momento en el que Maquiavelo está concibiendo *Il Principe*—, continuando la *primera protesta ética* contra la expansión de la Modernidad, contra la conquista, lanzada por Antón de Montesinos y Pedro de Córdoba en 1511 en Santo Domingo, Bartolomé cambia de proyecto existencial y

de «cura encomendero» se transformará hasta su muerte en «defensor de indios»²⁹³. De inmediato descubre en la negatividad material del Otro²⁹⁴ —como diría Horkheimer— la miseria en la que la conquista había reducido al indio a la «negatividad originaria»²⁹⁵:

Luego que las conocieron [Bartolomé metafóricamente presenta a los indios como ovejas] como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos se arrojaron sobre ellas. Y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazarlas, matarlas, angustiarlas, afligirlas, atormentarlas y destruirlas por las extrañas y nuevas y varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad²⁹⁶.

Bartolomé es dramático en la descripción de la violencia desproporcionada con la que el europeo trata a estas primeras poblaciones coloniales. Dicha descripción negativa es comparada dialécticamente con la positividad cultural y ética primigenia del indígena, anterior a la llegada del europeo:

Todas estas universas e infinitas gentes a todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales, sin rencillas ni bollicios, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complexión, que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad²⁹⁷.

Es falso por tanto el juicio despectivo de los que niegan la dignidad de la persona y de la cultura del indio:

[Han] publicado que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas [...] Para demostración de la verdad, que es en contrario, se traen y copilan en este libro²⁹⁸ [tantos ejemplos]. Cuanto a la política, digo, no sólo se mostraron ser gentes muy prudentes y de vivos y señalados entendimientos, teniendo sus repúblicas [...] prudentemente regidas, proveídas y con justicia prosperadas [...]²⁹⁹.

La estructura teórica de la denuncia lascasiana comienza con la «dialéctica del amo y del esclavo» (dos siglos y medio antes que Hegel) de manera explícita. O se asesina al Otro (*a*), o bajo el temor a la muerte (*b*) se le perdona la vida pero se le condena a la «servidumbre»:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado que se llaman cristianos³⁰⁰ en extirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. [*a*] La una, por injustas, crueles y sangrientas guerras³⁰¹. [*b*] La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad³⁰², o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones³⁰³ (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y las mujeres³⁰⁴), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre³⁰⁵ en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas³⁰⁶.

a la «servidumbre» de los afectos⁸¹⁴. En cualquier caso nos inspiraremos en Spinoza para desarrollar una «ontología de la Voluntad» cuando nos recuerda lo siguiente:

Los afectos que agitan a los humanos los consideran los filósofos vicios ante los que sucumben los hombres por su propia culpa [...] No conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que fuesen [...] Los sentimientos amorosos, por ejemplo, odio, cólera, envidia, gloria, misericordia y restantes movimientos del ánimo, no los he considerado vicios de la naturaleza humana, sino propiedades⁸¹⁵.

Pero la seguridad del Estado no puede depender sólo de los sentimientos, sino también de las instituciones constituidas por la razón en función de la utilidad. El poder natural del ser humano, aun siendo un momento del poder de Dios, sin embargo no puede permanecer en la tendencia a conservar el ser si los hombres «se guían por el ciego deseo en lugar de la razón»⁸¹⁶; es decir, deben adoptar «una legislación fundada sobre los preceptos de la razón»⁸¹⁷. Pero los sentimientos tienen también una función política relevante:

Un pueblo libre se guía por la esperanza más bien que por el miedo, el que está sometido se guía por el miedo más bien que por la esperanza. Uno intenta cultivar su vida⁸¹⁸, el otro se contenta con evitar la muerte; uno intenta vivir su vida, el otro soportar al vencedor. Al primero llamo libre, al segundo esclavo⁸¹⁹.

Como en los filósofos modernos posteriores, Spinoza, al perder de vista el *ius gentium*, define despóticamente la relación externa entre los Estados:

Suponemos que un Estado quiere hacer la guerra a otro Estado y que no retrocede ante ningún medio para obligar al otro Estado a someterse, tiene perfecto derecho a hacerlo, pues le basta para hacer guerra tener la voluntad de hacerla⁸²⁰.

Spinoza desconfía de la multitud —después del asesinato de Jan de Witt—⁸²¹, afirma un machismo habitual⁸²², defiende sin embargo la propiedad común pública⁸²³ y muchas otras medidas⁸²⁴ que de exponerlas se nos extendería en demasía este ya largo parágrafo sobre el gran pensador «marrano»⁸²⁵.

4. *Justificación filosófica de la primera revolución burguesa:* *John Locke*

[145] Es sabido, por lo que no insistiremos en ello, que John Locke (1632-1704) propone de una manera novedosa el modelo de tratar los temas de la filosofía política partiendo también de los dos estados: el estado de naturaleza y el estado civil. A diferencia de otros propone a) un pacto que crea el consenso que constituye una comunidad política (en el nivel de lo que denominaremos la *potentia*) a partir del individuo.

La comunidad política, por su parte, *b*) organiza a través de un nuevo pacto un sistema de la *potestas*, cuya referencia última es el Parlamento, como régimen democrático, para el cual la monarquía absoluta del tipo hobbesiano se situaría en el mero «estado de naturaleza». Locke tiene ya clara conciencia de la separación del poder legislativo y ejecutivo, bajo la primacía del primero, y se deja ver una posición de secularización radical, muy diferente a la de Hobbes o Spinoza. No nos referiremos a estos aspectos por demás conocidos. Deseamos, por el contrario, dar otra versión no apolögica de la posición lockeana.

En efecto, lentamente Inglaterra, siempre en lucha contra Francia, desplazará a las Provincias Unidas de la hegemonía comercial europea⁸²⁶. Se inicia así un nuevo momento: la *tercera* Modernidad temprana, donde la burguesía, por primera vez y por la llamada Revolución inglesa, tomará el control hegemónico de la conducción del Estado. La pregunta es: ¿la determinación fundamental de clase *a*) es el poder que la burguesía tenía por ser *propietaria* del naciente capital (sería una determinación *económica*) o *b*) es el poder *conducir al Estado* para que cumpla los fines de la clase burguesa (sería una determinación propiamente *política*)? Pareciera que la pregunta adecuada es la segunda (contra el marxismo estándar).

Un signo de esta etapa será, por ejemplo, el cambio de nombre de las colonias holandesas de Nueva Holanda, y de su ciudad más importante Nueva Amsterdam, que serán bautizadas ahora bajo las denominaciones de Nueva Inglaterra y de Nueva York respectivamente. Así los judíos hispanos, que habían huido a Holanda y se habían instalado en sus colonias americanas de Curaçao o Nueva Amsterdam, son ahora la más antigua comunidad de Wall Street, anteriores a los nuevos colonos anglos que llegarán en el siglo XVII.

Nos dice Wallerstein, describiendo la segunda mitad del siglo XVII, que, en un «primer período (1651-1689), la hegemonía holandesa fue desafiada por los ingleses y los franceses, que en 1672 acabaron por darse cuenta de que el Estado holandés no era ya el indiscutible gigante que había sido [...] El ascenso de Guillermo III y María parece, pues, un punto de ruptura razonable. De todo esto se desprende que el período 1689-1763 ha sido elegido porque delimita una época de ininterrumpida rivalidad anglo-francesa»⁸²⁷, que terminará en 1813 definitivamente a favor de Inglaterra.

En efecto, la Revolución burguesa inglesa, en su nivel estrictamente político, culmina en 1688. La Revolución dio a los *whigs*, el partido al que se adhería el conde Shaftesbury con el que siempre colaboró John Locke, definitiva hegemonía sobre los *tories*, que vieron atacada su doctrina de la autoridad divina de los reyes con el derrocamiento (que hicieron pasar por «abdicación» para salvar la cara) de Jacobo II. El nuevo rey tuvo que admitir la *Declaration of rights*, que será posteriormente adoptada por el *Bill of rights*, por el que Inglaterra adopta definitivamente un gobierno mixto con una monarquía debilitada al extremo y un Parlamento con una *House of Lords* y otra *House of Commons*, siendo esta última la que ejerce la instancia real del gobierno.

Comienza así un nuevo momento en la historia de los regímenes de gobierno, y, por cierto, sumamente original, al ser además el fruto de la primera revolución política burguesa moderna, tal como hemos dicho más arriba. La nueva estructura del Estado, que había ido naciendo lentamente, tomó como ejemplo el sistema veneciano, no el florentino. Sabemos que el autor veneciano Donato Giannotti había argumentado a favor del tipo de gobierno mixto de Venecia por razones muy semejantes a las dadas por Polibio. Pero fue la obra de Gasparo Contarini *De magistratibus et Republica Venetorum*, traducida al inglés y publicada en Londres en 1599 por Lewes Lewkenor bajo el título *The Commonwealth and Government of Venice*⁸²⁸, la que contó con gran aprobación e influyó en los acontecimientos posteriores. Además, y no sin efecto, «Inglaterra es una isla»⁸²⁹ como Venecia, y como ella deberá decidir su destino en el mar, en el comercio exterior, dependiendo de los patricios o de la clase mercantil que posee privadamente una flota comercial, apoyada por la armada de guerra pública⁸³⁰. Venecia era también en esto un antecedente. Ya el 21 de junio de 1642, antes del comienzo de la guerra civil, Carlos I se anticipa a los acontecimientos y efectúa una declaración en el sentido de proponer un sistema de gobierno mixto en el documento titulado *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of Both Houses of Parliament*, donde acepta que en Inglaterra hay tres estamentos: el rey, los nobles (*Lords*) y los burgueses o ciudadanos (*Commons*), y donde todo depende del equilibrio entre ellos⁸³¹. Todo ello pasa definitivamente a las instituciones y las costumbres desde 1689.

John Locke tenía un conocimiento de la situación europea continental no común. Había estado en Alemania en 1665 y 1666, después de la muerte de su padre (y de ahí, entre otros, sus trabajos sobre Leibniz); en Francia permaneció durante cuatro años desde 1674, como perseguido político después de la caída de los *whigs* (donde toma contacto con muchos filósofos, escribiendo sobre Malebranche entre otros); y, por último, vive nada menos que seis años en Holanda, en Amsterdam, desde 1683 a 1689, pocos años después de la muerte de Spinoza, cuyas obras políticas leyó y cuya influencia se deja ver no sólo en sus distinciones filosófico-políticas fundamentales («estado de naturaleza» y «civil» ya presente en Hobbes, «contrato civil», libertad de pensar y decir, etc.), sino especialmente en su *Epístola sobre la tolerancia*. Publicó sus obras principales cuando casi alcanzaba los sesenta años (después del 1689), quizá por haberse comprometido muy activamente en la vida política de su patria, o por tener la autoridad y libertad pública para hacerlo sin ser reprimido (libertad que nunca tuvo un Baruch Spinoza, por ejemplo). Spinoza fue un crítico; Locke en cambio expresó la fundamentación del nuevo bloque histórico en el poder en Inglaterra; fue el filósofo del poder.

Desde el inicio deseo observar que el tipo de argumentación de Locke⁸³² tendrá la extraordinaria virtud de justificar la empresa del nuevo Estado inglés, fruto de la primera Revolución burguesa política triunfante de la Modernidad, como hemos visto. En esto Locke es un ejemplo

de filósofo atento y comprometido con su tiempo. Es así como el largo proceso histórico comenzado con las ciudades fenicias, continuado en Grecia, Bizancio y Venecia, llega ahora a su término, en un gobierno «mixto» que tiene sin embargo en el Parlamento (en especial en la *House of Commons*) la instancia institucional liberal-democrática⁸³³ y central de gobierno. John Locke publicará su obra cumbre (por cierto muy pequeña) *Two Treatises on Civil Government* como justificación del nuevo tipo de régimen sólo dos años después de los acontecimientos del 1688.

[146] Por una parte, la filosofía política de Locke se diferencia claramente de la de Hobbes y Spinoza, y significa un avance incuestionable en el sentido de la historia de la Modernidad. Pero, por otra, expone un argumento donde retóricamente logra sutilmente *invertir* el sentido de la cuestión en cada caso. Si la premisa mayor indica que «todos los seres humanos son por naturaleza iguales» y tienen «todos los bienes en común» (como afirmaban la tradición más antigua, el mismo Hooker o los oponentes de Locke), probará sin embargo exactamente lo contrario. Es decir, que aun en el estado de naturaleza (en un segundo momento) hay desigualdades inevitables y propiedad privada; una vez establecida esta institución económica debe incluirse también en dicho «estado de naturaleza».

De la misma manera, limitará aquello de «*todos los seres humanos son por naturaleza iguales*», válido sólo para los que participan en la *Commonwealth*, ya que sólo entre ellos tendrá validez el enunciado, efectivo exclusivamente para los hombres varones que son propietarios virtuosos (excluyendo así a las mujeres, a los esclavos africanos, a los indios americanos y a los asiáticos, a los trabajadores ingleses asalariados, etc.). Su conclusión final, aun para Inglaterra, es que no pueden incluirse en ese «*todos*» aquellos que no tienen propiedad o que venden su trabajo por salario (ya que esta pobreza prueba que no tienen disciplina ni virtud suficiente para ser miembros a parte entera o activa, explícita o perfecta, del «estado civil»).

El «estado civil» garantizará el cumplimiento de las exigencias de la ley natural (y divina) por medio de la institución de la ley positiva y de un juez que pueda dirimir equitativamente los conflictos y defender los derechos. Esta finalidad, y la argumentación que la justifica, se *invierte* al ir desarrollando el tratamiento del tema, y oculta un contenido semántico inconfesable estructural: el capitalismo naciente. Por ello Locke se convertirá en el gran filósofo del liberalismo occidental, hoy en crisis. Logró retóricamente expresar, aunque sea inmoral y contradictorio en sí⁸³⁴, de manera «convinciente» lo que nadie se atrevía a hacerlo públicamente —como Ginés de Sepúlveda en España—. Leamos los textos de Locke paso a paso para descubrir su apretado argumento que logra de un modo muy sutil una exitosa «inversión» semántica.

Pero empecemos por un aspecto siempre dejado de lado, y que se refiere a la decisión inglesa de constituir un Imperio comercial, que se generó en la decisión estratégica de fabricar una fuerte armada que dominara en los mares —después de la destrucción de la *Invencible* espa-

ñola (1588)— y no en cambio como en el caso de Francia, que decidió organizar un aguerrido ejército de tierra.

Ya hemos indicado que, como en el caso de Venecia, Inglaterra es una isla (guardando las proporciones). Hay por tanto que «salir» de la isla y expandirse por los mares y abrir puertos para el comercio —como Tiro, Cartago, Éfeso, Atenas, Bizancio, que tenían colonias marítimas de ultramar (aunque propiamente no se trataba de un sistema colonial moderno como en el caso del Reino Unido)—. Por ello, en primer lugar, había que justificar filosóficamente tal expansión. Hemos visto ya cómo Locke trata la cuestión de la esclavitud (en los párrafos [125-128]), con lo que se fundamenta la trata de esclavos (un aspecto esencial de la expansión mercantil imperial, pero en este caso expansión hacia África, en el intercambio «triangular» África-América-Europa). Veamos ahora el otro aspecto de dicha expansión, que exige otra justificación del ejercicio del poder *ad extra*, hacia América en primer lugar, y que permitirá al pequeño reino de Inglaterra convertirse en el Imperio hegemónico al menos hasta 1945. Analicemos el proceso argumentativo del capítulo XVI que trata «De la conquista», entre otros párrafos referidos a este tema.

Locke sabe que el origen de las riquezas de Inglaterra proviene de la acción de los piratas, porque ha comenzado su expansión colonial mucho después que las potencias ibéricas y no puede sino robar la riqueza ajena. ¡Este es el prestigioso origen del Imperio inglés! Por ello, contra lo que pudiera esperarse, y es siempre el punto de partida retórico (se enuncia primero lo que se quiere refutar⁸³⁵), comienza por desautorizar a los piratas, partiendo de una premisa mayor o principio universal, cuando afirma:

La conquista se halla tan lejos de la instauración de un gobierno, como el echar abajo una casa lo está del construir otra nueva en el mismo lugar. Es cierto que la conquista deja con frecuencia vía libre para la estructuración de una nueva comunidad política por el hecho de destruir la que existía; pero no es posible establecer una nueva sin el consentimiento del pueblo (*consent of the people*)⁸³⁶.

De la misma manera, y siempre partiendo de una premisa que se refutará, propone:

Quienes no creen que los ladrones y *los piratas* poseen dominio legal sobre aquellos a quienes han logrado vencer por la fuerza [...] no otorgarán jamás derecho sobre los vencidos en una guerra injusta (*unjust war*) de esa clase⁸³⁷.

Locke se extiende largamente sobre las razones que no justifican la conquista. Pero hechas estas declaraciones justas y por todos aceptables, pasa a exponer la posibilidad de una excepción, gracias a la cual *invertirá* la premisa mayor. De manera que aunque «Dios ha dado el mundo a los hombres en común»⁸³⁸:

Pueden, a pesar de todo, encontrarse aún grandes extensiones de tierras cuyos habitantes no se unieron al resto del género humano [léase: al burgués europeo

moderno] en el acuerdo para *el empleo del dinero común y que permanecen incultas*⁸³⁹. Allí donde existen más tierras que las poseídas por sus habitantes y que estos son *capaces de cultivar*⁸⁴⁰, allí puede *cualquiera* aprovecharse de las no cultivadas⁸⁴¹.

Esta premisa menor *invierte* todo lo expresado tan estéticamente con anterioridad. Ahora, al ocupar esas tierras la conquista no usurpa el derecho de nadie, ya que estaban «vacías», incultivadas, mal empleadas según el querer providente de Dios. Por supuesto que *el criterio* de la eficaz ocupación y el técnico empleo de las tierras es el de Locke, el «punto cero» que ve sin ser visto (el del occidental, el capitalista mercantil, el colonialista, racista, machista, etc.). Por cuanto no hay juez humano que pueda juzgar (porque en el estado de guerra se trata de una relación entre *pueblos* —como en el caso de J. Rawls: *people*—, no habiendo además juez alguno entre los *Estados*), «quien apela al Cielo deberá estar *seguro* de que tiene el derecho de su parte»⁸⁴², siendo sin embargo e inevitablemente él mismo (J. Locke, el pueblo inglés o europeo) su último juez empírico. Es evidente que los «salvajes americanos» se defenderán, y con armas. Estamos así en un tercer «estado», que para Hobbes era el «estado de naturaleza» mismo, que Spinoza nunca propuso y que Locke inteligentemente precisa en cuanto «estado de guerra». En el «estado de guerra»⁸⁴³ el enemigo es tal porque niega la razón humana y la ley de Dios. Por supuesto, la «razón humana» es la europea, y la «ley» de Dios es del dios europeo (un autismo cultural que transforma el argumento en una tautología). El europeo que lucha contra los indios se ve obligado a realizar una guerra justa. Es decir:

Suponiendo que la victoria favorezca al bando que tiene de su parte el derecho, pasemos a estudiar la situación del que triunfa en una guerra justa, y veamos el poder que le da la victoria, y contra quién se lo da [...] A mi entender, se trata de un poder *totalmente despótico*⁸⁴⁴. El conquistador detenta un poder absoluto sobre la vida (*over the lives*) de quienes, por haber hecho una guerra injusta, han perdido su derecho a la vida⁸⁴⁵.

[147] Generosamente y con pretensión (cínica) de universalidad Locke indica que esto «no le da derecho ni título alguno sobre sus posesiones»⁸⁴⁶. Es decir, comienza nuevamente, y como siempre, con una premisa mayor extremadamente honesta, aceptable por todos (que, sin embargo, terminará por negar como hace siempre en su estrategia retórica). Es necesario, para obrar justamente, continúa Locke, que al conquistador se le deba «indemnizar por los daños que ha sufrido en la guerra y por los que ha originado la defensa de sus propios [del conquistador] derechos»⁸⁴⁷, ya que es una guerra justa. Es a título de reparación, entonces, como podrá apropiarse de los bienes de los conquistados. Como puede verse, Locke tiene una estrategia argumentativa más sutil que Ginés de Sepúlveda (aunque idéntica en su contenido), y hasta se pone, primeramente, del lado indígena (aparentemente), otorgándole la cualidad de libertad e igualdad natural, para después introducir su-

tilmente su premisa menor, que *invierte* la posible conclusión que se hubiera inferido de la premisa mayor:

El derecho de conquista o sometimiento abarca tan sólo las vidas de quienes tomaron parte activa en la guerra, pero no alcanza a sus bienes *sino hasta donde hay que pagar una reparación por los perjuicios sufridos y por los gastos de guerra*⁸⁴⁸.

No se niega la propiedad ni se roba al prójimo, simplemente se muestra que hay derecho a «cobrarse una deuda». Ginés de Sepúlveda era cínico, pero guardaba una cierta ingenuidad; no era todavía suficientemente moderno. En el siglo XXI, siguiendo la misma tradición, la estrategia argumentativa consiste en no hablar de robar el petróleo de Iraq, sino en referirse al tema indicando como intención primera la propagación de la democracia y la libertad en el Medio Oriente.

Si reparamos en el argumento, podemos comprender que se ha dado una conclusión tautológica, y que, además, se inmuniza de toda crítica. El propio actor define quién es el enemigo; para después dar razón de «justicia» a su guerra contra dicho enemigo. Por último, siendo como es una «guerra justa» el ejercicio del poder de dominación es despótico, es decir, se tiene pleno derecho sobre la vida del vencido (si se ha negado el sentido tradicional del *ius gentium*, que daba derecho a otros pueblos), y, además, se determina cuantitativamente la deuda que ha contraído el vencido, que son los gastos mismos de su propia conquista⁸⁴⁹. Bartolomé de Las Casas refutó racional y éticamente estas tautologías un siglo y medio antes. Los pretendidos argumentos *encubren* el hecho de que se ha ejercido el poder del más fuerte, del mejor equipado técnicamente en el arte y la estrategia militar. La Modernidad se impuso siempre sobre los amerindios y los africanos (desde el siglo XVI), simplemente y en última instancia, por la violencia de las armas. Pero esto no puede aceptarlo así, tan claramente, la conciencia moral del ciudadano de la «civilización», ya que no se entiende que pueda ser una razón suficiente. Es, entonces, necesario dar «razones». Locke dio esas «razones» con una plausibilidad débil, pero suficiente para una conciencia moral europea inclinada a no aplicar en este caso muchas exigencias ni rigor para poder aceptarlas sin mayor crítica, ya que las necesitaba para su expansión colonial. A las acciones ilegítimas de la Modernidad había que darles *una cierta objetividad* con «apariencia» moral. Locke es el retórico que encuentra esas «razones» dentro de la tradición occidental.

Pero, *ad intra*, la estrategia argumentativa tautológica y por inversión dará todavía más resultados, y se tomará como la *fundamentación filosófica de la revolución política burguesa* en cuanto tal.

Harrington fue uno de los primeros que descubrió la relación entre las estructuras políticas y los cambios acontecidos en Inglaterra en el ámbito económico-social en su obra *Oceana*⁸⁵⁰. Locke partirá de la misma hipótesis pero dándole una racionalidad mucho más coherente y de mayor aceptabilidad: el modelo de la separación entre «estado de

naturaleza» (el nivel material en última instancia económico) y «estado civil» (el nivel político del Estado). Este último deberá *garantizar desde las instituciones políticas* un cierto estado de cosas vigente en el nivel económico natural, que él denomina ahora «estado de naturaleza», que no es sin embargo el «estado de guerra» de Hobbes, ni el «estado de naturaleza» pre-institucional, pre-legal, pre-ético de Spinoza. Y las diferencias son perfectamente explicables. El «estado de naturaleza» de Hobbes es el caos post-feudal que exige a los ojos del gran conservador una monarquía absoluta, como el «orden» civil, como un Leviatán. Para Spinoza, el «estado de naturaleza» resolvía cuestiones ontológicas del ser humano, el modo finito de la substancia infinita, dentro de la necesidad de la ley natural y divina, donde el puro *conatus* o inclinación a la permanencia en el ser no había sido todavía escindido entre el bien y el mal, y donde sólo se concibe la libertad en referencia a la ley, al «estado civil» o a la obediencia, por ello en la defensa de la libertad de pensar y decir lo que se piensa. Locke no se enfrenta ya *en el pasado* inmediato al caos de la guerra sino a la «Revolución Gloriosa» que hay que fundamentar (no le interesa el «estado de naturaleza» como guerra, y por ello propone el «estado de guerra», como un «tercer estado» *post-civil* donde se expande *hacia fuera* el naciente Imperio), ni *en el presente* tiene problemas ontológico-teológicos como Spinoza. Su filosofía es secular (lo cual es una novedad), burguesa en lo económico, individualista en el orden de la subjetividad, realista en política, y sigue una estrategia argumentativa de suma eficacia retórica⁸⁵¹. Ya hemos visto cómo procede en el caso de la conquista o de la esclavitud⁸⁵²: *todos somos igualmente libres y propietarios...*, pero, al final *del argumento*, ha justificado que se haya conquistado legítimamente a millones de indios, y que se hayan ocupado sus tierras, y se haya esclavizado justamente a millones de campesinos africanos.

[148] Veamos ahora cómo procede Locke en el tema central de su política, en el uso de la distinción entre «estado de naturaleza» y «estado civil», categorías construidas en función de no mostrar (en esto consiste el fetichismo) *algo que está oculto detrás de lo que se muestra* (el fundamento ontológico), gracias a la ambigüedad. El «orden político» visible para Locke sirve para *no hacer visible* el «orden económico» presupuesto. El orden económico se tratará a través de temas propios del «estado natural». Así, por ejemplo, los temas políticos de la igualdad y de la mayoría como mecanismo de decisión, premisa mayor, deberán ser *invertidos* en dos niveles. En un nivel fundamental, ni todos los ciudadanos son iguales en la propiedad ni son iguales en referencia a la posibilidad de ser elegidos y elegir a los miembros del Parlamento. Este sutil *ocultamiento* («el Ser ama ocultarse», dice siempre la ontología de la dominación) está siempre presente en toda la estrategia retórico-argumentativa de Locke. En esta estrategia estriba su genio, su celebridad y la aceptabilidad de la que goza el liberalismo desde su origen hasta el siglo XXI. Veamos cómo procede.

La premisa mayor (que de hecho es lo que Locke intenta negar o refutar) se enuncia de la siguiente manera, en primer lugar, en un nivel político:

[El estado de naturaleza] es un *estado de igualdad*. [Hemos] nacido para participar sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza [...]. Siendo también iguales entre ellos [los seres humanos, son] sin subordinación ni sometimiento⁸⁵³.

¡Hermosa expresión, como todas las premisas mayores de Locke! Lo que, en un nivel económico-político, se expresa *sacralizadamente* así:

Dios, que dio la tierra en común a los hombres, les dio también la razón⁸⁵⁴ para que se sirvan de ella de la manera más ventajosa para la vida⁸⁵⁵ y más conveniente para todos. La tierra, y todo lo que ella contiene, se le dio al hombre para el sustento y el bienestar suyos [...] El producto de la caza, que sirve de sustento a los indios selváticos, que no reconocen cotos y siguen poseyendo la tierra en común, será suyo⁸⁵⁶.

Uno está tentado de decir: *¡Amén!* Expresa todavía lo indicado de otra manera:

El juicioso Hooker considera tan evidente por sí misma y tan fuera de toda discusión esta *igualdad natural de los hombres*, que la toma como base de la obligatoriedad del amor mutuo entre los hombres⁸⁵⁷.

Éste es el punto de partida que con evidencia aceptan todos, tanto en la Europa medieval como en el mundo puritano; es la premisa mayor. Es también el «estado de naturaleza» en un *primer* momento. En un *segundo* momento del «estado de naturaleza» se pasa al campo que pudiéramos llamar económico:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad de su propia persona*. Podemos también afirmar que *el esfuerzo de su cuerpo y la obra* de sus manos son también auténticamente suyos⁸⁵⁸.

Aquí cabrían ya algunas reflexiones. Puede decirse metafóricamente que alguien «posee» su persona, pero no es posible aceptar esa expresión, tampoco con respecto al cuerpo («tengo» un cuerpo) y al trabajo («poseo» mi trabajo). Es fruto del dualismo, en especial del cartesiano (y también empirista o de Spinoza), en el que el «alma» o el sujeto puede «poseer» como una *cosa* a la persona, el cuerpo o el trabajo. Para ello sería necesario que un *Ur-Subjekt* (un «sujeto originario» anterior al «sujeto empírico») fungiera como «poseedor» del mismo sujeto, y así hasta el infinito⁸⁵⁹. Son metáforas peligrosas y sin sentido. El sujeto no posee al sujeto ni a la persona; mucho menos como su «propiedad». El sujeto presupone o afirma su subjetividad, su existencia en su dignidad inalienable (in-vendible) y no puede ejercer ningún acto económico sobre ella misma. Toda cosificación alienante es negación de la dignidad ética de la subjetividad (desde la prostitución a la pretensión de pagar un salario por el «valor del trabajo»). Esa «reificación» de la persona, del cuerpo o del trabajo es, exactamente, el momento defectivo central de la antropología, de la ética, y por ello de la economía, de la Modernidad;

de Locke, por tanto. Con razón Marx indicaba que el «trabajo no tiene valor», porque es «la fuente creadora del valor»⁸⁶⁰. En la argumentación de Locke se desliza como igualdad, semánticamente, el «poseer» la «persona», el «esfuerzo de su cuerpo» y la «obra». La «obra» del trabajo de la persona corporal puede en efecto ser «poseída», porque es «algo» y no «alguien» o un momento indivisible de «alguien». La economía política moderna, y Locke evidentemente, «fetichiza» cosificadamente hasta la subjetividad, la persona misma, la corporalidad y el trabajo para que, alienados, puedan ser «vendidos», y con ello justificar que el salario sea un momento del «estado de naturaleza»⁸⁶¹. No aceptamos por tanto la primera parte de la formulación de Locke. En la segunda parte, con respecto a la «obra», se tiene en efecto propiedad, ya que el trabajo objetivado en el producto es el que recorta de la posesión «común» del universo lo «propio». En primer lugar, por el trabajo mismo de obtener el satisfactor y consumirlo: «El trabajo agregó a esos productos algo más de lo que había puesto la Naturaleza»⁸⁶². De allí se concluye en un como *segundo* «estado de naturaleza»:

[Cada ser humano] tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre [...] no sólo el poder de defender su *propiedad*, es decir, su vida, su libertad y sus bienes (*Estate*)⁸⁶³ [...], tiene también el poder de juzgar y de castigar los quebrantos de esa ley cometidos por otros⁸⁶⁴.

Se ha logrado así negar la igualdad de la premisa mayor en una premisa menor que justifica la diferencia de propiedades.

[149] Pero esas propiedades, por ser sobre bienes que ocupaban físicamente un lugar (y necesitaban grandes depósitos) o eran corruptibles (como el maná de Moisés en el desierto), ponían necesariamente límites estrechos a la propiedad. Al comienzo los bienes no acumulables eran pocos, porque hubo que trabajarlos personalmente, o porque debían usarse de manera privada, o porque sólo podían ser consumidos por la familia, y nada más. Mientras que la invención del dinero (plata, oro, etc.), gracias al descubrimiento de una mercancía no corruptible, escasa y por ello de mucho valor (por el gran tiempo de trabajo que había que objetivar para su extracción de las minas), permitió la acumulación en gran escala de la riqueza. Locke indica que, de todas maneras, hay debajo de todo una pasión primera, y es la «ansiedad por poseer más de lo que cada cual necesita, lo que altera el valor intrínseco de las cosas»⁸⁶⁵, valor que depende únicamente de la utilidad de éstas para la vida humana⁸⁶⁶. Pero, además, y es lo más importante, esta «ansiedad» (la codicia criticada por la ética) por bienes no necesarios «privaba a su vecino de la parte que le correspondía, ya que su derecho de apropiación no iba más allá de sus necesidades, y habría tomado más de lo que era necesario para las comodidades de la vida»⁸⁶⁷.

Esto parece ser una injusticia, pero Locke no profundiza la cuestión (aunque Hume la hará objeto de precisa reflexión). Lo que no comprende es que el valor de uso no es el valor de cambio en el que consiste la

existencia del dinero, que es lo que permite esta injusticia, y por ello Aristóteles se había opuesto a la «crematística», al arte de aumentar el dinero desde el dinero (que para él era anti-natural, no para Locke), a la «economía», al arte de aumentar la riqueza que no se dirigía al servicio de la vida⁸⁶⁸. Para nuestro filósofo burgués «[sin] la invención del dinero, [y] el consenso tácito de los hombres de atribuirle un valor⁸⁶⁹, no se hubiesen establecido (por acuerdo mutuo) las grandes posesiones y el derecho a ellas»⁸⁷⁰. De manera que para Locke en el «estado de naturaleza» había dinero, había grandes propiedades (y, por tanto, había ya exclusión de poblaciones enteras en la pobreza) y, además, había sistema de salarios por el que un ser humano podía tener la «propiedad» del trabajo de otro ser humano. Escribe:

La hierba que *mi caballo* ha pastado, el forraje que *mi criado*⁸⁷¹ cortó, el mineral que yo he excavado en algún terreno que tengo en común con otro, se convierten en mi propiedad [...] El trabajo que me pertenecía [el de mi criado], es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcada (*fixed*) en ellos mi propiedad⁸⁷².

Por último, en el «estado de naturaleza» hasta había regímenes políticos, como la monarquía, porque no tenían todavía una institución que sirviera de juez entre el monarca y el pueblo. Vemos entonces que el concepto de «estado de naturaleza» en Locke es sumamente ambiguo. Es una categoría *ad hoc*, para calificar el estado de cosas anterior al Estado burgués, pero que, como hemos indicado, ha logrado *invertir* la situación. Los seres humanos ya no son iguales ni poseen en común los bienes de la tierra. La propiedad privada los diferencia definitivamente, y todo esto «por naturaleza» —como el «esclavo por naturaleza» de Aristóteles—. La fetichización de los sistemas dominadores «naturaliza» las instituciones históricas (como la propiedad). El «orden económico» (el capitalismo naciente), entonces, queda situado en el orden natural que el Estado deberá «gestionar». Se encuentra ya la tesis central del liberalismo, que intentará siempre ocultar el sistema económico (de por sí un sistema o institución histórica muy alejada de la «naturaleza») como un tema situado *a priori* en el sistema político. Su invisibilidad es su omnipotencia oculta.

[150] Por ello, llegados a este momento la estrategia argumentativa alcanza el momento de la transición al «estado civil», metáfora del orden político que ha triunfado en 1688, que se inicia con la siguiente pregunta:

Si el hombre es tan libre como hemos explicado en el *estado de naturaleza*, si es señor absoluto de su propia persona y de sus bienes⁸⁷³, igual al hombre más alto y libre de toda sujeción, ¿por qué razón va a renunciar a esa libertad, a ese supremo imperio para someterse al dominio y al control de otro poder?⁸⁷⁴.

Contra Filmer, que pensaba que ese «otro poder», el poder del Estado, era necesariamente monárquico y procedente de Adán por man-

dato divino, Locke mostrará que procede del consenso de individuos que constituyen una sociedad burguesa que persigue por ello una finalidad bien definida al convertirse en una «comunidad política». Esta finalidad es expresada muchas veces y de diferentes modos de manera absoluta y clara:

La finalidad máxima y principal que buscan los hombres⁸⁷⁵ al reunirse en Estado o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es *la preservación de la propiedad*; esa salvaguardia es *muy incompleta* en el estado de naturaleza⁸⁷⁶.

En un Estado monárquico feudal (que para Locke sería todavía estado de naturaleza) la propiedad burguesa no tiene cumplida defensa. Para que esa «defensa de la propiedad» privada burguesa sea posible hay que establecer «una ley»⁸⁷⁷, «un juez reconocido e imparcial»⁸⁷⁸ y «un poder suficiente»⁸⁷⁹ que respalde y sostenga la sentencia [contra] quienes se han hecho culpables»⁸⁸⁰. Es evidente que los culpables por excelencia, en una tal descripción de la realidad, son los que roban, los que ponen en cuestión la propiedad ajena, y éstos sólo pueden ser «los que no tienen propiedad», los asalariados, los pobres. De manera que toda la estructura institucional política se organiza para defender a una minoría contra la mayoría empírica: los no-propietarios.

De ahí que, si se tiene un poco de conciencia crítica, lo que se sigue como conclusión de una tal argumentación está suficientemente claro. Se trata de las razones que tienen los que tienen propiedad (a fin de cuidarse contra los que no la tienen) para entrar en el «estado civil»:

Al entrar en sociedad renuncian los hombres [propietarios] a la igualdad, a la libertad y al poder de ejercerlo de que disponían en el estado de naturaleza⁸⁸¹, y hacen entrega de los mismos a la sociedad⁸⁸² para que el poder legislativo⁸⁸³ disponga de ellos [para] proteger *mejor* sus personas, libertades y *propiedades*⁸⁸⁴.

Una vez que todos⁸⁸⁵ han entregado sus derechos naturales, menos el derecho «a destruir su propia vida ni arrebatarse a otra persona [...] *las propiedades*»⁸⁸⁶ (y porque los bienes poseídos «nadie puede arrebatárselos, en su totalidad o en parte»⁸⁸⁷), o que «[a] un número determinado de hombres [b] que ha consentido (*consented*) en constituir una comunidad o gobierno, [c] quedan en ese mismo momento conjuntados y forman un solo cuerpo político, [d] dentro del cual la mayoría [e] tiene el derecho de regir y de *obligar* a todos»⁸⁸⁸.

Aquí, nuevamente, la estrategia argumentativa juega con una continua diferente «extensión» semántica del concepto, y a través de esa ambigüedad saca conclusiones equívocas. Obsérvese (y para ello hemos colocado unas letras en el texto) que en [a] puede tratarse de todos los habitantes de un territorio (incluyendo a los sin propiedad), mientras que en [b] la comunidad o el gobierno lo organizan sólo los propietarios (al menos en tanto sólo ellos pueden ser elegidos); en [c] el «cuerpo político», que sería *c.1*, en el caso de que fueran todos los habitantes [con respecto a a]; sería *c.2* si fueran sólo los propietarios [con respecto a b].

La mayoría [*d*] puede ser mayoría de la totalidad de los habitantes [*d.1* con respecto a *a*], que, como veremos, no es el caso; o sólo la mayoría dentro de los que eligen y son elegidos como gobierno [*d.2* con respecto a *b*], que son minoría con respecto a *a*; o la mayoría en el gobierno o del Parlamento. De todas maneras, la conclusión es ambigua [*e*]. Si *e.1* fueran todos los habitantes sería verdadera; mientras que *e.2* sería falsa si se refiere a los que efectivamente participaron (que son los propietarios). El *encubrimiento* consiste en que se *obliga* a todos a cumplir lo que decidieron algunos, la minoría. Este encubrimiento es la finalidad de toda la estrategia argumentativa de Locke. A los que eligen a los que gobiernan [*c.2*] les «obliga» legítimamente⁸⁸⁹ lo acordado por la mayoría de la comunidad o del Parlamento (*d.2*), y son todos los propietarios (*e.2*). Pero ¿«obliga» también a los que no pueden elegir ni ser elegidos (*d.1*) (los no propietarios o asalariados de *c.1*) y que son la mayoría empírica del país?

En una filosofía política crítica no puede concluirse que dichos consensos o leyes «obliguen» a los que no participan ni pueden elegir a sus representantes en el gobierno o Parlamento. Aquí se encuentra la «falacia política» formalista de Locke (y del liberalismo posterior): hace pasar a «todos» (*e.2*) los propietarios burgueses por «todos» los «súbditos» o habitantes (*e.1*), que son obligados a obedecer el pacto (en el que no han participado en su determinación). Escribe:

[Todo] debe hacerse con su *propio*⁸⁹⁰ consentimiento⁸⁹¹, es decir, con el consentimiento de la mayoría⁸⁹², otorgado directamente por sus miembros, o indirectamente por los representantes que esa mayoría ha elegido⁸⁹³.

[151] Locke se da cuenta de la ambigüedad e intenta aclarar la cuestión:

[...] por su propio consentimiento (*tacit consent*) [...] Habrá que estudiarse qué se entiende por declaración *suficiente* de consentimiento [...] Existe una distinción corriente entre consentimiento *expreso* y consentimiento *tácito* [...] El consentimiento *expreso* de un hombre para entrar en una sociedad lo convierte en miembro *perfecto* de la misma [...] La dificultad estriba en ponerse de acuerdo sobre lo que debe entenderse por consentimiento *tácito* [...] Digo que todas aquellas personas que tienen bienes o el disfrute de una parte cualquiera de los dominios territoriales [tienen] consentimiento *tácito*⁸⁹⁴.

Los extranjeros, evidentemente, no son súbditos del Estado, pero tampoco son miembros *perfectos* o por consenso *expreso* los que no tienen propiedad (como los asalariados o los que han vendido sus propiedades):

No teniendo el gobierno jurisdicción *directa* sino sobre la tierra [...] siempre que el propietario [...] se deshace de ellas por donación, venta o de otra manera cualquiera, queda en libertad de marcharse y de incorporarse a cualquier otro Estado⁸⁹⁵.

única esperanza sería «hacer que progresivamente se liberara [el Estado] él mismo del poder que lo enceguece [...] y se transfigurara en inteligencia»⁴⁸². Por el momento, es un «signo de la muerte de la razón». Debería superar su fuerza represiva. Schelling piensa que es necesario encontrar, entonces, una forma política de unidad superior, moral o espiritual.

En su última filosofía (1821-1853), como por ejemplo en *Filosofía racional* (1845-1853), continúa con el tema de la necesidad de negar la transferencia de la libertad del individuo al Estado, como pura situación de un vaciamiento exterior. Es necesario llenar, por el contrario, al Estado por medio de una «cultura», una actitud, un espíritu democrático, como instancia crítica *de toda forma de institución*. En este caso el Estado sería como un espacio de libertad.

De todos sus inmediatos antecedentes, desde Kant a Fichte, Schelling será el que tendrá la más precisa conciencia del peligro inminente de la estructura del Estado moderno. «El Estado es una resistencia al progreso histórico»⁴⁸³.

3. *El Estado racional, colonial y metropolitano: G. W. F. Hegel*

[185] Comprender el pensamiento político de Hegel (1770-1831)⁴⁸⁴ es crucial para una reconstrucción histórica de la filosofía política. Como en ningún otro filósofo, y no pudo serlo antes, la hegemonía mundial de la *Modernidad madura*, gracias al estampido de la Revolución industrial, permitió a Europa experimentar por vez primera ser el «centro» de la historia planetaria. ¡Nunca lo había sido! Hegel tenía un instinto filosófico-histórico agudo y captó esta experiencia *reciente* —sólo unos decenios— de la supremacía europea. Es el primer filósofo eurocéntrico que celebra con optimismo la hipótesis de que «la historia universal va del Oriente al Occidente; Europa es absolutamente el fin de la historia universal»⁴⁸⁵, y, repitiendo, «Europa es absolutamente el centro y el fin del mundo antiguo»⁴⁸⁶. Además, la «Europa del sur» ha dejado de «portar» (*traeger*) el Espíritu, función que le toca en esa etapa final de la historia sólo al «corazón de Europa», la Europa germano-anglosajona del norte⁴⁸⁷. Estas «invenciones» pseudo-científicas en historia permiten a Hegel reconstruir la historia mundial proyectando a la Europa hegemónica, después de la Revolución industrial (acontecimiento que no tenía ni cincuenta años), hacia el origen de la cultura griega y el judeo-cristianismo (ambos fenómenos desencajados de su contexto puramente «oriental»⁴⁸⁸) con pretensión de explicación histórico-mundial. De la misma manera, su ontología-política es la expresión madura de la «Ilustración», y también en cierta manera del «Romanticismo» (síntesis de una confianza ilimitada en la Razón —contra el Kant de los «límites de la razón»—, a la cual Sören Kierkegaard irónicamente juzgará como la infinita desmesura que hace «una incursión en lo cómico»⁴⁸⁹). La reflexión política de Hegel no superó el Estado *particular*⁴⁹⁰, ya que más allá de su horizonte retorna inevitablemente al *estado de naturaleza*⁴⁹¹ como totalidad. Los Estados particulares se encuentra en un permanente

estado de guerra con respecto a los otros Estados, sin vislumbrarse (ni como postulado, ni como utopía o proyecto) la superación de la guerra como la única relación externa entre los Estados particulares. Por el contrario, la guerra es el clímax del Estado y de la virtud. El guerrero es el prototipo humano⁴⁹².

No es fácil encontrar en toda la Modernidad un filósofo que haya expresado de manera tan acabada la *totalidad dominadora del Estado moderno* como Hegel. Así como en nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*⁴⁹³ debimos ocuparnos de Freud en la erótica, por ser el autor prototípico, o de Rousseau en la pedagógica⁴⁹⁴, así debimos ocuparnos en la política de aquel que culminará su carrera como profesor en la universidad prusiana de Berlín: Hegel.

Nos importan principalmente las obras de su última época: desde la *Enciclopedia* (1817) hasta su *Filosofía del Derecho* (1821) y sus *Lecciones universitarias* (1818-1831)⁴⁹⁵, aunque no deben descartarse, por encontrarse allí la prehistoria de su política madura, sus obras de juventud. Así en la *Filosofía real de Jena*⁴⁹⁶ podemos descubrir ya los futuros temas que ocuparán su atención hasta su muerte. En la sección sobre la «Filosofía del Espíritu» —de la obra indicada de Jena—, en la sección II del «Espíritu real», trata el tema del «estado de reconocimiento» (cuestión trabajada por A. Honneth), donde el «contrato» permite situar el problema del «crimen y castigo»⁴⁹⁷, para pasar al apartado sobre «El imperio de la ley»; ley que es «la mediación de la persona en su existencia inmediata —basada por completo en una comunidad con los otros (*Gemeinschaft mit den Andern*), o sea, su absoluta necesidad»⁴⁹⁸—. «El singular (*einzelne*) es subsumido (*aufgehoben*)» en el todo:

El singular vale como poseedor de propiedad. Lo universal es la subsistencia del contrato o precisamente vale como ser determinado, este valer de la voluntad universal. El singular es persona, su seguridad; justicia, el poder que le contiene como puro ser, *el poder de su vida (die Macht seines Lebens)* así como *sobre su vida (über sein Leben)*, así como sobre la subsistencia de su subsistente ser determinado (*subsistierenden Daseins*)⁴⁹⁹.

La vida es el tema central del joven Hegel, que queda discretamente ausente en sus obras maduras, pero nunca dejará de encontrarle momentos esenciales para recordar que el movimiento del ser es su vida. Ante la muerte de los que aparecen como representantes de la primera comunidad (la muerte de los progenitores en la familia) «se presenta como la existencia de lo que siempre se presupone: el Estado (*Staat*)»⁵⁰⁰. La forma del Estado es la ley, la que alcanza la máxima universalidad y objetividad en la Constitución⁵⁰¹. Sólo el Estado constitucional alcanza su plenitud:

De modo que este Espíritu es el *Poder absoluto (absolute Macht)* en general, que vive en sí mismo (*in sich selbst lebt*) y ahora *tiene que* llegar a verse a sí, o convertirse en fin de sí mismo. Como coacción (*Gewalt*), la ley no tiene otro fin que el singular [...]; pero su conservación por sí misma es la *organización de su vida*

(*Organisation seines Lebens*), el Espíritu de un pueblo (*der Geist eines Volkes*), Espíritu cuya finalidad es él mismo⁵⁰².

En estos escritos primeros se encuentra ya delineada toda la futura filosofía política hegeliana. De la misma manera, en otro texto juvenil, el *Sistema de la eticidad* (1802), podemos leer que «el pueblo es como *Totalidad* orgánica (*als organische Totalität*), la absoluta no diferencia de todas las determinaciones de lo práctico y lo ético»⁵⁰³. Esta formulación nos indica que la categoría de *Totalidad* es muy temprana y *explícitamente* formulada por Hegel, como el último horizonte de comprensión⁵⁰⁴. Lo político queda definido dentro de una *Totalidad orgánica, viviente*. Estas últimas nociones, sin lugar a dudas, se las debe a Platón y Aristóteles⁵⁰⁵, entre otros, pero a partir de la experiencia de la subjetividad moderna.

[186] El punto de partida de la política hegeliana es como siempre el *ser en-sí*. El ser en-sí de la política es «la voluntad libre» o «el espíritu libre»⁵⁰⁶; es el puro ser práctico sin determinación alguna todavía (por ello es la *nada* política todavía). La subjetividad práctica moderna comienza su largo camino, su despliegue. Esbozado este punto de partida se puede comprender la visión de Hegel de la filosofía política europea moderna del Iluminismo y su razón dominadora⁵⁰⁷. En efecto, «la voluntad libre» en su origen no es sino «la libertad vacía»⁵⁰⁸, subjetividad y no sustancialidad como principio práctico del mundo político, pero *¿de quién* en concreto e históricamente se ha recibido esta experiencia de la subjetividad? «Continentes enteros, África y Oriente [y por supuesto América Latina, que ni siquiera nombra], no han tenido jamás esta idea, pero tampoco los griegos y romanos»⁵⁰⁹. La intención geopolítica de Hegel es explícita: «El mundo ha recibido esta idea del cristianismo»⁵¹⁰. Además, para Hegel la *realización* del cristianismo (en realidad de la «Cristiandad», diría Kierkegaard) es función del pueblo germano por la revolución del Iluminismo⁵¹¹. La «voluntad libre», horizonte ontológico originario y fundante de la totalidad de la política, es la del *ego* europeo, subjetividad conquistadora, dominadora e imperial desde el siglo xv. ¿Qué es lo que limita, determina al «Espíritu en la inmediatez de la libertad [...] como querer absolutamente libre [...] abstracto y vacío»⁵¹². Para el *ego* sin límites, ontológico, del europeo moderno, para la subjetividad constituyente originaria, la relación primera que puede llenarle de contenido es la relación económica ser humano-naturaleza⁵¹³. En su origen, para el individualismo capitalista, «yo soy como persona una singularidad inmediata»⁵¹⁴. Es el «estado de naturaleza» lockeano. Esa individualidad abstracta se llena de contenido por determinaciones abstractas. El ser como la totalidad de la subjetividad moderna indeterminada se presenta como ser-ahí (*Dasein*) gracias al «derecho»⁵¹⁵. Es decir, para Hegel, y para la Europa mercantil primero y después industrial e imperial (hasta las transnacionales actuales), la primera relación práctica del ser humano es con «la cosa abstracta exterior»⁵¹⁶, con cualquier cosa como objeto de posesión posible en propiedad privada.

Por ello, en la *posesión* de algo «yo coloco mi voluntad en esta cosa»⁵¹⁷, y con ella «yo me constituyo como abstractamente exterior»⁵¹⁸. De otra manera, por la posesión «*de* algo el sujeto abandona el ser una mera subjetividad indeterminada, absoluta (en cuanto absoluta de relaciones finitizantes) y se desarrolla como poseedor de «*una cosa*» (genitivo objetivo). Es la determinación primera del burgués europeo, dominador del indio, africano y asiático en su afán de riquezas. Así escribía fray Tomás de Ortiz desde Santa Marta en el siglo XVI:

En esta tierra hay más daño del que allá han informado, porque una cosa es oírlo y otra verlo [...]. Vi que el dios y la administración que les enseñan y predicán es: *Dadme oro, dadme oro* [...] y tomando tizones queman sus casas. Esto hacía el gobernador apeándose en cada pueblo⁵¹⁹.

La *posesión* de la cosa (y su universal abstracto) es la primera determinación del sujeto burgués. La pura posesión (*Besitz*) deriva en la propiedad privada (*Eigentum*) «*de* la cosa (genitivo subjetivo), por el que «la cosa deviene *mía*, y recibe como su ser substancial, que no tiene en ella misma, a mi voluntad, como su determinación y fundamento»⁵²⁰. El *ego* moderno europeo constituye como un momento de su mundo, como un ente determinado a la totalidad de nuestro planeta, de sus territorios ocupados por la conquista, de los bienes acumulados en el «centro», de los indios, mestizos, africanos, asiáticos, «bárbaros». La «toma de posesión» (*Besitznahme*)⁵²¹ comienza por el acto corporal de «asir-la-cosa» y se consume en la «fabricación»⁵²² o constitución exterior y autónoma de un producto⁵²³, en el que el trabajador se objetiva (aliena). El producto puede ahora venderse (alienarse)⁵²⁴, habiendo sido fruto del trabajo del obrero para el uso, para el consumo⁵²⁵.

La individualidad de la posesión privada es superada por el *contrato* burgués de los socios del negocio⁵²⁶. El «contrato» hobbesiano de carácter preponderantemente político y guerrero, es ahora también vertido en el nivel puramente económico, comercial, burgués.

El *ego* es pensado no sólo desde Descartes, y ni siquiera desde Kant como *yo práctico*, sino igualmente desde Adam Smith (es un *ego cogito*, pero igualmente un *ego oeconomicus*).

La objetividad del derecho en su esencia, «derecho de propiedad», obliga a alguien, al *sujeto* finito y particular, europeo⁵²⁷, el que es bueno o malo en la medida que niega su particularidad aislada, abstracta, para afirmar el contrato contraído. La «moralidad» del acto es afirmación de la subjetividad ética moderna. Y bien, cuando la objetividad del derecho europeo moderno es vivida no ya como obligación o deber, sino como «segunda naturaleza», como hábito, por el *ethos*, *pasamos* a la conciliación de la objetividad abstracta del derecho en la subjetividad moral de la obligación superada en las costumbres del *ethos burgués* propiamente dicho, *ethos* poseedor, conquistador, dominador, imperial⁵²⁸.

El momento inmediato o primero de dicho *ethos* es la familia burguesa. «Por la propiedad privada de la familia como persona única [...] los diversos miembros que la constituyen se encuentran en relación con

esta propiedad privada como lucro, trabajo y previsión, adquiriendo así un interés habitual (*sittliches*)»⁵²⁹.

[187] La familia, por su parte, es como una parte funcional de un todo que no adquiere todavía suficiente unidad: la *sociedad civil*, *burguesa* o el Estado liberal⁵³⁰. Pasamos así al tema de la política hegeliana que tendrá la mayor importancia en la filosofía política posterior.

En efecto, la *sociedad burguesa* o *civil*, el Estado liberal del *dejar hacer* anterior a la Restauración napoleónica, tiene demasiadas contradicciones en su seno y no logra una adecuada unidad. Por ello, su «substancia deviene una simple correlación universal [abstracta], mediación, entre los extremos autónomos y sus intereses particulares [opuestos]; la totalidad de esas relaciones [...] es el Estado como *sociedad civil [burguesa]* o como *Estado exterior*»⁵³¹.

Para una política como la que estamos elaborando, los diversos niveles que Hegel propone son esenciales. Los denominaremos *esferas* diferenciales del orden institucional en la futura arquitectónica de una *Política de la Liberación*.

En primer lugar, distingue:

a) *En una esfera material*, «el sistema de las necesidades» (§§ 189-208). Lector atento de Adam Smith desde que era preceptor en Berna, Hegel describe la cuestión económica con mucha mayor precisión que sus antecesores alemanes. Valdría la pena efectuar un análisis detallado. Marx ciertamente bebió en esta fuente y descubrió toda la importancia de la economía política para la lucha estratégico-política. La «necesidad» entonces determina la economía. Este tema lo describió claramente Hegel cuando propuso lo que llamó, como hemos ya indicado, «el sistema de necesidades (*das System der Bedürfnisse*)»⁵³² no como simples necesidades solipsistas, independientes y fijas, sino como un conjunto orgánico de deseos. En efecto, «la economía del Estado (*Staatsökonomie*) [...] descubre en el conjunto infinito de elementos que le son propuestos [analizados por Smith, Say, Ricardo], los principios simples de la cuestión (*die einfachen Prinzipien der Sache*), el momento racional que lo realiza y dirige»⁵³³.

De esta manera se define el nivel epistemológico de la economía política, que no es una mera «representación caótica (*eine chaotische Vorstellung*) de la totalidad, sino una rica totalidad (*Totalität*) con múltiples determinaciones [...], por lo tanto, como unidad de la multiplicidad (*Einheit des Mannigfaltigen*)»⁵³⁴.

Para Hegel la sociedad civil está estructurada de manera sistemática por la «clase social»⁵³⁵. En este punto Hegel nos da una definición de «clase»:

El medio infinitamente múltiple y su movimiento [...] se recogen mediante la universalidad que mora en su *contenido* y se *diferencian* en conjuntos generales, de suerte que la totalidad se acomoda como *sistemas particulares* de las necesidades, de sus medios y de sus trabajos, de los modos y maneras de satisfacción y de educación teórica y práctica; sistemas de los cuales los individuos participan; esto es, como *diferencia* de las clases⁵³⁶.

Como puede observarse, las clases son no sólo división del trabajo, sino igualmente diferenciación de los modos de consumo, de cultura y eticidad.

b) *En una esfera formal*, «la administración del derecho» (§§ 209-229), Hegel toca los temas que Kant expone en su *Metafísica de las costumbres*, pero conciliando la pura legalidad y la moralidad en un concepto de *eticidad* donde abre el camino a todo el horizonte del derecho, la ley, el ejercicio de la justicia, que tendremos en cuenta en nuestra arquitectónica.

c) *En una esfera estratégica*, de factibilidad (§§ 230-256), las instituciones encargadas de llevar a cabo la acción política aun como coerción por parte de un Estado que es sólo todavía *exterior*, que crea de todas maneras una cierta unidad, ya que el derecho se respeta más por miedo que por convicción; esto último acontece sólo en el caso del Estado absoluto o plenamente realizado.

Como la *sociedad civil* o burguesa, el Estado liberal es sólo *externo* y no logra superar sus contradicciones, y por ello existe una pluralidad irresuelta y opuesta de diversos *ethos*, de las clases en pugna. Es un Estado dividido, «atomístico». Dichas contradicciones se dejan ver en el nivel de la relación entre necesidad-satisfacción, división del trabajo y productos o mercancías, clases sociales (las tres clases esenciales). Para Hegel la totalidad del orden jurídico o legal del Estado liberal es un «derecho formal [...], positivo [...], con obligatoriedad *exterior*»⁵³⁷, y en vista de la seguridad de la propiedad privada o del interés de cada uno. El Estado liberal es ciego⁵³⁸ con respecto a la totalidad del sistema donde se encuentra embarcado.

El Estado liberal o la sociedad civil (burguesa) está a medio camino: defiende los derechos individuales y sus libertades, dentro de una cierta universalidad abstracta. Este equívoco exige, como lógica necesaria y resultado inevitable, que sea un Estado *policíaco*, que tiene el poder como *control* y dominio *externo*, no como convicción interna de sus miembros singulares. La contradicción esencial es la siguiente:

Si la sociedad civil [burguesa] se encuentra en un estado de actividad sin impedimentos, se la puede concebir como intrínsecamente destinada a un progreso continuo en la población e industria. Por la universalización de las relaciones entre los seres humanos, que se manifiesta por [la universalidad de] las necesidades y los medios que las satisfacen, aumenta por una parte la *acumulación de riquezas* (*Anhäufung der Reichtümer*), pues esta doble universalidad produce mayores ganancias; pero, por otra parte, por la división y delimitación del trabajo especializado, aumenta también la *dependencia* (*Abhängigkeit*) y la *miseria de la clase atada al trabajo* [manual], aumentando así la incapacidad de sentir y gozar de sus facultades, especialmente de los beneficios espirituales de la sociedad burguesa⁵³⁹.

[188] ¡Hegel ha descubierto la contradicción principal del capitalismo con clara anticipación! Quiere decir que el sistema industrial en el Estado capitalista liberal produce «una gran masa (*Masse*) que desciende

a un mínimo de subsistencia [...] [y] que pierde el sentimiento del derecho, de la legitimidad y de su propio trabajo; se asiste así a la formación de una masa plebeya (*Pöbels*)»⁵⁴⁰, pero «si se impusiera a la clase rica (*reicheren Klasse*) la carga directa de sustentar a la masa reducida a la miseria [...] o bien por medio de la propiedad pública (ricos hospitales, fundaciones, monasterios), dándoles directamente los medios de subsistencia, siendo asegurada la vida de los miserables sin que tuvieran que recurrir al trabajo, todo esto sería contrario al principio de la sociedad burguesa, al sentimiento individualista de independencia y de honor»⁵⁴¹. A la sociedad burguesa, entonces, le es esencial la oposición entre clases ricas, cada vez más ricas, y clases pobres, cada vez más pobres.

¿Cuál es la solución europea, y por ello hegeliana, a dicha contradicción? La respuesta es clara y por demás indicativa: en primer lugar, efectivamente, «el control policial (*polizeiliche Vorsorge*) comienza por realizar y proteger lo que es universal en la particularidad de la sociedad civil»⁵⁴². Es decir, cuando los sin propiedad o la plebe (el *lumpen*) se lanzan contra los ricos es necesario conservar el orden, ya que «en la medida en que la voluntad particular existe todavía [es necesario] el poder universal para asegurar un *orden exterior*»⁵⁴³. La «coerción policial» se ejerce contra «la violación de la propiedad y de las personas»⁵⁴⁴.

La otra solución consiste, y no como en «Escocia, que deja a los pobres librados a su suerte y los hace depender de la limosna pública»⁵⁴⁵, en la exportación de población sobrante, de pobres y de productos a las colonias:

Por medio de su dialéctica la sociedad civil [burguesa] sobre todo esta determinada sociedad, es empujada más allá de sí para buscar *afuera*, en otros pueblos (que están atrasados respecto a los medios que ella posee en exceso, o con respecto a la industria), a los consumidores y, por lo tanto, los medios necesarios de subsistencia⁵⁴⁶.

Pero no es sólo un exportar a los pobres, sino un extender el territorio mismo:

Este despliegue de relaciones se ofrece también por medio de la *colonización* (*Kolonisation*) a la cual, bajo forma sistemática o esporádica, es empujada la sociedad civil [burguesa]. La colonización le permite que una parte de su población, sobre un nuevo territorio, retorne al principio familiar, y, al mismo tiempo, se procure a sí misma una nueva posibilidad y campo de trabajo⁵⁴⁷.

Para Hegel, como para Locke, se supera la contradicción en el Estado liberal europeo por la conquista y colonización de la «periferia». Pero es más, Hegel aun considera la oportunidad de fundar el Estado liberal en las colonias que deberán independizarse de las metrópolis. Esta «exportación» del Estado liberal a las neocolonias emancipadas es como una condición de posibilidad de la constitución del Estado absoluto, el Estado moderno europeo, habiendo superado las contradicciones del Estado externo de la sociedad burguesa.

En efecto, al referirse Hegel al mundo «periférico», que se encuentra aún «*físicamente* inmaduro»⁵⁴⁸, se detiene en los Estados Unidos de Norteamérica, prototipo del Estado postcolonial a comienzos del siglo XIX, del que dice:

Inglaterra ha tomado conciencia de que América le es más útil (*nützlicher*) como libre que como dependiente»⁵⁴⁹. «La liberación (*Befreiung*) de las colonias se manifiesta como mayor beneficio para la metrópolis, así como la liberación de los esclavos es más beneficiosa para el señor»⁵⁵⁰.

[189] Hemos intentado indicar que Hegel ha debido efectuar una doble negación en su política. En primer lugar, *dentro* de la sociedad civil europea, ha *negado* la realidad del pueblo. «La multitud (*die Vielen, hoi polloi*) como unidad, lo que se entiende por pueblo» (*Volk*), constituye ciertamente un conjunto, pero sólo como un conglomerado, «como una informe masa cuyo movimiento y acción no es sino elemental, irracional (*vernunftlos*), salvaje y temible. Cuando se habla de pueblo en relación a la constitución, como totalidad inorgánica, se puede prever que se tratará de generalidades vagas y de declamaciones vacías»⁵⁵¹. Es decir, en la totalidad política hay una parte que no posee entidad, que es irracional, irreal entonces. La dominación interna queda bien expresada cuando dice que «el pueblo, en la medida que esa palabra indica una fracción particular del Estado, representa la parte que no sabe (*nicht weiss*) lo que quiere. Saber lo que se quiere [...] es el fruto de un conocimiento profundo y una visión que no es precisamente función del pueblo»⁵⁵².

Este pueblo, en su sentido negativo y despectivo, vulgar, está constituido para Hegel por las clases o estamentos de los agricultores y trabajadores industriales, que objetivan su fuerza de trabajo en objetos alienables.

En segundo lugar, Hegel niega, como hemos visto, a los pueblos periféricos. La totalidad política del «centro» niega el *ser* de los pueblos *exteriores* a sus fronteras europeas. Así como «los héroes tienen derecho a fundar los Estados, que es un derecho *fuera* de todo derecho»⁵⁵³, así también «las naciones civilizadas, ante otras que no han alcanzado el momento *substancial del Estado*⁵⁵⁴, [...] las consideran como bárbaras, reconociéndoles en su conciencia un derecho no igual y tratando su independencia como algo meramente formal»⁵⁵⁵. *Este derecho sobre todo derecho* es el que lleva al Estado metropolitano moderno europeo a tener colonias. Aquí Hegel manifiesta claramente el pacto colonial que los imperios europeos impusieron a su periferia aun en la época postcolonial. Los ciudadanos o miembros singulares del Imperio inglés, por ejemplo, además de saberse miembros de una clase obrera explotada gozan, sin embargo, de los beneficios de la transferencia de plusvalor de la periferia al centro. Son, entonces, en cuanto tales (en cuanto obreros industriales metropolitanos), una «aristocracia obrera» inevitablemente. Sus luchas dentro del capital se verán opacadas por una lucha por la dominación

sobre colonias. Un soldado inglés, que pudo ser antes y después de su servicio militar un obrero en Manchester, no deja de «saber» la dignidad de ser un miembro del Imperio y de disfrutar parte del botín arrebatado en África, Asia y América Latina.

Pareciera entonces que para Hegel el «pasaje» de la sociedad burguesa (en el ejemplo dado, inglesa) hacia el Estado orgánico se realiza gracias al colonialismo, gracias a que la sociedad burguesa del «centro» deviene metrópoli, y de esta manera supera sus contradicciones internas situándolas *fuera* de su horizonte nacional.

Nuestra crítica a la política hegeliana se situaría así desde la *diferencia colonial*, y por ello *más allá*, en este aspecto, que la crítica de Marx o Rosenzweig, porque éstos sólo reconocen en el Estado hegeliano la totalidad del sistema político al servicio de la propiedad privada, del capitalismo, o de la cultura occidental, y aunque son sumamente críticos del Estado liberal o de la monarquía prusiana, no se deja ver que dicho Estado sea el prototipo de un Estado dominador: *a*) con dominación *interna* (sobre el «pueblo» y las masas empobrecidas), y *b*) con dominación *externa* (sobre las colonias o neocolonias).

Esto supone, por otra parte, que la «sociedad civil» o «burguesa» en Hegel no juega una función interna como momento del Todo político en relación con el Estado (como en el caso de la «sociedad civil» de A. Gramsci, o en el sentido en que la describiremos en el futuro en la arquitectónica de una política de la liberación), sino que sería un estadio en la evolución del Estado. Según mi interpretación, la «sociedad burguesa» de Hegel sería una etapa en el «desarrollo» del concepto del Estado, y por ello, y en cuanto tal, sería otro tipo de Estado el *Estado externo* que el *Estado absoluto*⁵⁵⁶.

Por otra parte, el Estado liberal criticado en Europa (o «sociedad burguesa»), será, exactamente, el tipo de Estado que Europa pretenderá implantar en sus más adelantadas neocolonias una vez emancipadas. En América Latina la «sociedad burguesa» o «civil» (atrasada y dependiente) responderá a la definición de un «orden exterior» (*ausserliche*)⁵⁵⁷; es decir, un «Estado externo»⁵⁵⁸.

El Estado neocolonial, como lo indica la Constitución de Argentina, se propone en su proyecto nacional el «asegurar los beneficios de la libertad [...] para todos los habitantes *del mundo* que quieran habitar en el suelo argentino»⁵⁵⁹. Es evidente que sólo vendrá la sobrepoblación europea empobrecida, a fin de asegurar las finalidades que Hegel enunció más arriba. El Estado absoluto hegeliano, entonces, sería dominador hacia adentro (intra-estatalmente) y hacia afuera (internacional, imperial o colonialmente).

[190] Como puede observarse, Hegel tiene siempre una extraordinaria perspicacia política, ya que pensaba con razón que se había iniciado una época postcolonial, es decir, que por la emancipación nacional las colonias pasarían a ser un Estado neocolonial más provechoso para Europa que las antiguas colonias. Así la Federación norteamericana era sólo una «sociedad civil» que había organizado un Estado con «una

constitución republicana»⁵⁶⁰, que tenía por fin «proteger la propiedad privada (*Eigentum*) [...], y favorecer al individuo particular en lo tocante al lucro y beneficio; se trata de la preponderancia del interés privado, que atiende a lo común sólo con el objeto de obtener una satisfacción particular»⁵⁶¹. Pero en este Estado postcolonial, «en Norteamérica, en lo que hace referencia a lo político, el fin común todavía no se establece firmemente *para-sí* y no se da la necesidad [como en Europa] de un orden estable, pues un *Estado real* y un gobierno estatal real se originan *únicamente* cuando hay diferencias de clases sociales, y cuando la riqueza y la pobreza se hacen notables y tiene lugar una situación tal, que una gran multitud no puede satisfacer sus necesidades según el modo acostumbrado»⁵⁶². Es decir, en Europa «se pasa» dialécticamente de la *sociedad civil* al *Estado absoluto*, mientras que los Estados postcoloniales no podrán dejar de sufrir la contradicción de la existencia de futuros ricos ante cada vez más pobres, y por ello siempre serán Estados que permanecerán exteriores a sí mismos, en tanto sociedad civil, pero nunca alcanzarán el nivel de «Estado orgánico»⁵⁶³. Los Estados periféricos no podrán tener colonias y por tanto quedarán sumidos en contradicciones necesarias.

Por ello, el Estado policial, por su parte, que controla desde una relativa universalidad (que no es sino el proyecto de la clase enriquecida que se impone a la Totalidad de la sociedad, a las clases miserables), supera sus contradicciones en el Estado europeo absoluto. Lo que los comentaristas, y aun los críticos (inclusive Marx), olvidan de indicar es que sus contradicciones internas son superadas, como hemos dicho, porque se ha exportado el conflicto a los Estados «emancipados» postcoloniales de la periferia. Además, la existencia del Estado metropolitano europeo (el británico hegemónico en el siglo XIX, como el español lo fue en el siglo XVI, y el norteamericano en el XXI) sólo pudo darse por la existencia del Estado postcolonial dependiente. Esto ya lo indicó Hegel, pero sin clara conciencia de los efectos de lo observado; tampoco lo verán los socialistas utópicos ni los posthegelianos. Ésta es la tarea de la crítica de la filosofía política que se sitúa conscientemente en un horizonte mundial y desde la periferia.

[191] Por último, Hegel pasa a tratar el Estado plenamente desarrollado, orgánico, interno, metropolitano, imperial. Nos da una clara definición de este Estado metropolitano exclusivamente europeo, por definición⁵⁶⁴. Si el Estado liberal era ciego, el «Estado [propriadamente dicho] es la substancia ética *autoconsciente*»⁵⁶⁵:

El Estado es la realidad⁵⁶⁶ [...] del Espíritu ético, como la *revelación* (*offenbare*) clara de sí misma de la Voluntad sustancial (*substantielle Wille*) que se piensa y se sabe, y que cumple lo que sabe y como lo sabe⁵⁶⁷. En lo ético (*Sitte*) el Estado tiene su existencia inmediata (*unmittelbare*), y en la conciencia de sí del singular⁵⁶⁸, en su saber y actividad tiene su existencia mediada (*vermittelt*), y por medio de la convicción obtiene como la esencia, el fin y el producto de su actividad, su *libertad sustancial* (*substantielle Freiheit*)⁵⁶⁹.

La constitución interna del «Estado moderno»⁵⁷⁰ es definida por Hegel siempre como una Totalidad (*Totalität*)⁵⁷¹. La Totalidad del Estado *particular* plenamente desarrollado es para Hegel (como para Aristóteles, guardando las distancias) la estructura política última irrebalsable, máxima, de toda posible organización. Por ello sólo hay relaciones *externas* entre los Estados, y en esas relaciones externas retornan inevitablemente al *estado de naturaleza* —que es un actual o potencial *estado de guerra* permanente—. Se trata de un enorme retroceso con respecto al punto alcanzado por Kant, Fichte o Schelling. Es en este aspecto como su solidaridad con el monarca prusiano se hace evidente. La relación internacional entre los Estados tiene, por el contrario, para una política de la liberación la mayor importancia, porque permitirá diferenciar nuestra posición de la ontológica política de Hegel.

En efecto, siendo soberanos los Estados y no pudiendo sino tener relaciones puramente formales o externas⁵⁷², «por ende, existe una lucha continua entre ellos [...]. Como se hallan en un *estado de naturaleza*⁵⁷³, actúan de acuerdo con la violencia, sustentando y procurando su derecho a través del propio poder, debiendo entablar necesariamente *la guerra*»⁵⁷⁴.

Desde esta perspectiva, la del «centro» metropolitano, no hay ninguna responsabilidad en el desarrollo de la «periferia», simplemente se le explota como un botín de guerra o se le ocupa con sus propios pobres. No es extraño que von Clausewitz, el mayor teórico alemán de la época sobre la guerra, escriba igualmente que «la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de las relaciones políticas, una gestión de las mismas con otros medios. Queda sólo como exclusivo de la guerra la peculiar naturaleza de sus *medios*»⁵⁷⁵. Hegel le dará a la guerra imperial su fundamento ontológico político. Veamos cómo.

Los Estados capitalistas modernos europeos metropolitanos, habiendo superado sus contradicciones internas (relativamente, y por haberlas exportado a las colonias), se ocuparán de los nuevos Estados «liberales» periféricos a fin de «ser en ellos los misioneros de la *civilización* en todo el mundo»⁵⁷⁶. Se trataría de un fin desinteresado, sublime, espiritual.

Desde este punto de vista no debemos olvidar que el Estado «es el poder *absoluto* en la tierra»⁵⁷⁷, y cuando es un Estado moderno europeo (principalmente el británico, el del Imperio austro-húngaro o prusiano alemán) se transforma en el portador en ese momento de la historia mundial del «Espíritu universal»⁵⁷⁸. Como «universal» tiene una relación externa con los otros espíritus «particulares». Y como ya hemos visto, la relación entre los Estados se define como un retorno al «estado de naturaleza», no se cuenta con «una voluntad universal instituida como poder por encima de ellos [...] Entre los Estados no hay juez»⁵⁷⁹. Por ello, «los conflictos de los Estados [...] sólo pueden ser resueltos por medio de la *guerra*»⁵⁸⁰, y en la guerra, inevitablemente, vence el más fuerte. Por ello Hegel concluye:

Contra el querer absoluto (*absolute Willen*) [del Estado absoluto] el querer del espíritu de otros pueblos particulares no tiene derecho alguno (*rechtilos*); el pueblo en cuestión es el *dominador* del mundo (*weltbeherrschende*)⁵⁸¹.

Esta ontología de la dominación mundial justifica la expansión conquistadora de todas las metrópolis modernas europeas. Los españoles ocuparon los reinos indios por un sublime motivo: la evangelización; los norteamericanos ocuparon Texas, Nuevo México, Sonora y California gracias a la afirmación de un designio en su favor otorgado por un dios providente: *The Manifest Destiny*. Toda opresión tiene su fundamentación ideológica, pero todo comienza cuando se sitúa al Otro como el no-ser; y al reducirse a la servidumbre se le pretende aun entregar el «don» de la *civilización*, el *ser*. La mediación para tan magna tarea es siempre para Hegel, e inevitablemente, la guerra, que para Kant era el mal supremo. En efecto, y en primer lugar, «los pueblos que no quieren soportar o que temen la soberanía interior [del estado de guerra] son conquistados por otros [...]. Su libertad ha muerto por miedo a morir»⁵⁸².

En contraposición al pueblo conquistado surge en los imperios «el estamento [la clase social] de la valentía (*Stand der Tapferkeit*)», el guerrero (que Nietzsche exaltará como indoeuropeo y antisemita) que es el que afirma «la singularidad del Estado como conducta substancial del Todo y, por consecuencia, como deber universal»⁵⁸³. ¿Qué es esto sino la apología de Napoleón dominador de Europa, de Cortés y Pizarro conquistadores y opresores de mexicanos e incas, de los *marines* que desembarcan en Santo Domingo o en Iraq? El *Übermensch* de Nietzsche ¿no es acaso la última réplica del héroe hegeliano? ¿Hitler no es también su prolongación, en una interpretación a partir de una opción racista? Sin embargo, es también posible una interpretación liberadora de Hegel, pero para ello se deben redefinir críticamente todas las categorías político-interpretativas. Ésta es la tarea de una política de la liberación.

4. *Crítica política al Estado desde las condiciones materiales:* *Karl Marx*

[192] Karl Heinrich Marx (1818-1883) fue hijo de un miembro de la burocracia del Estado prusiano. Su padre debió bautizarse luterano siendo de origen judío para poder mantener su puesto de trabajo. Bajo su influencia Karl Heinrich debió estudiar derecho en Berlín, aunque posteriormente se dedicó primero a la filosofía y después a la economía. Siempre mantuvo una intención política en toda su vida; incluso fue política la finalidad de su tarea teórica, ya que se proponía un cambio de las estructuras sociales de dominación. De todas maneras su mayor contribución la realizó en la economía. Esta disciplina la practicó a partir de un previo compromiso ético-político, debido a su solidaridad ante la miseria de las grandes masas, efecto negativo del capitalismo industrial naciente, tanto en Francia como en Inglaterra o Escocia. Marx se ins-

En esas condiciones, hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de justicia y de la verdad para no caer en extremos dogmatismos, en escolasticismo fríos, en aislamiento de las masas⁹⁷².

Por ello el «Che» prefirió continuar la lucha revolucionaria, y aunque se equivocó geopolíticamente al no ver la diferencia entre Cuba y Bolivia, no se equivocó en considerar que la política, cuando es militancia, vocación y ejemplo de vida, exige entregar la vida «con tal que su pueblo viva» (como ya había expresado antes Castro). Se puede descubrir, entonces, un sentido normativo de la política, que no quita el realismo de la factibilidad política —para el que la teoría estratégica de *la guerra de guerrillas* significó, por un tiempo, el prototipo de la lucha de la vanguardia—. Su fracaso, debido en gran parte al fortalecimiento militar del Imperio y posterior caída de la Unión Soviética, no le quita que haya sido un momento estelar de un modelo de la acción estratégica —ya que la política de la liberación, como toda política, aprende por errores y aciertos, analizados *a posteriori*.

4.3. *La «Unidad Popular» en el Chile de Salvador Allende (1970-1973)*

[234] La Revolución cubana cambia el mapa del campo político latinoamericano. Todos los movimientos en todos los países, e incluso la estrategia del Imperio, modificaron las premisas desde esta primera revolución socialista. En Chile, por su parte, la propuesta de una «revolución en libertad» de la Democracia Cristiana (1964-1970), en reacción frente a la Revolución cubana, abrió por su fracaso el camino a la «Unidad Popular» liderada por Salvador Allende (1970-1973) —primer gobierno socialista que llegaba al poder por la vía electoral—. Era un nuevo paso adelante en la novedad política de la izquierda latinoamericana:

Chile es hoy la primera nación de la tierra llamada a conformar el segundo modelo de transición a la sociedad socialista [...] Pisamos un *camino nuevo*; marchamos *sin guía por un terreno desconocido*, apenas teniendo como brújula nuestra fidelidad al humanismo de todas las épocas —particularmente el humanismo marxista— y teniendo como norte el proyecto de sociedad que deseamos, inspirado en los anhelos más hondamente enraizados en el *pueblo* chileno⁹⁷³.

La Revolución chilena, democrática y socialista, saca a la política de la izquierda (aún revolucionaria) del «campo» militar o guerrillero, para dar los primeros pasos en el campo político propiamente dicho, seriamente transformador (en el campo económico y político, y con respecto al sistema capitalista y liberal). Su «peligrosidad» para la hegemonía continental norteamericana fue rápidamente detectada y, dirigida desde el Departamento de Estado, bajo el protagonismo de Henry Kissinger, se impuso el 11 de septiembre de 1973 la dictadura militar de Augusto Pinochet. La «vía chilena al socialismo» fue abruptamente tronchada por la violencia del Imperio. Fue una experiencia histórica del pueblo latinoamericano. Fue la experiencia de una «convergencia con los parti-

dos socialistas (incluso el comunista) y social-demócratas con las fuerzas cristianas progresistas [como el MAPU fundado por Rodrigo Ambrosio], con todos los grupos democráticos no enfeudados a la propiedad de tipo monopólico»⁹⁷⁴. El eurocomunismo en Italia, España, Portugal o Francia, por ejemplo, fue parte del efecto en cascada del caso chileno.

En 1972 se reúne en Santiago el I Encuentro latinoamericano de Cristianos para el Socialismo (bajo la convocatoria de Gonzalo Arroyo y con la presencia del obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo)⁹⁷⁵, donde se declara:

El socialismo se presenta como la única alternativa aceptable para la superación de la sociedad clasista. En efecto, las clases son el reflejo de la base económica que en la sociedad capitalista divide antagónicamente a los poseedores del capital de los asalariados [...] Sólo sustituyendo la propiedad privada por la propiedad social de los medios de producción se crean condiciones objetivas para una supresión del antagonismo de clase⁹⁷⁶.

4.4. *La Revolución sandinista (1979-1990)*

[235] La sombra de la noche oscura de la historia cubrió el continente latinoamericano bajo la capa suicida de dictaduras militares, que comenzando por Brasil en 1964 oprimieron a casi todo el pueblo latinoamericano. Durante seis años (1973-1979) un espíritu derrotista se expandió por la izquierda. No así en otros grupos, como los movimientos eclesiales de base, la juventud universitaria y obrera cristiana politizada y comprometida con los movimientos revolucionarios, el desarrollo de la teología de la liberación (de enorme significación política), etc., que constituían experiencias que presagiaban un renacimiento *desde abajo* iniciado algo antes de 1968 en la Conferencia de Medellín⁹⁷⁷ —Camilo Torres moría como guerrillero en Colombia en enero de 1966⁹⁷⁸—. De todas maneras, fue inesperado, y como un golpe mesiánico (el «tiempo ahora» de W. Benjamin), el nuevo paso innovador de la Revolución sandinista (1979-1990)⁹⁷⁹, que inaugura una nueva manera de movilizar el *imaginario popular*⁹⁸⁰ al articularlo con la política revolucionaria.

Como un grito emerge desde el dolor de la represión orquestada por el dictador Anastasio Somoza, estudiante y graduado de la escuela militar de West-Point en Estados Unidos, la poesía revolucionaria de Ernesto Cardenal. En su «Salmo 5», bajo el título de «Escucha mi protesta», leemos:

Escucha Mis palabras oh Señor
 Oye mis gemidos
 Escucha mi protesta
 Porque no eres tú un Dios amigo de los dictadores
 ni partidario de su política
 ni te influencia la propaganda
 ni está en sociedad con el gángster

No existe sinceridad en sus discursos
ni en sus declaraciones de prensa

Hablan de paz en las Conferencias de Paz
y en secreto se preparan para la guerra
sus radios mentirosos rugen toda la noche

Sus escritorios están llenos de planes criminales
y de expedientes siniestros
Pero tú me salvarás de sus planes

Hablan con la boca de las ametralladoras
Sus lenguas relucientes
son las bayonetas...

Al que no cree en la mentira de sus anuncios comerciales
ni en sus campañas publicitarias ni en sus campañas políticas
tú lo bendices

Lo rodeas con tu amor
como con tanques blindados⁹⁸¹.

La poesía, la estética, la cultura, la religión crítico-liberadora entran por primera vez en la política revolucionaria latinoamericana⁹⁸². César Augusto Sandino tiene mucho que ver con esta nueva heterodoxia. Es verdad que biográficamente estuvo adherido a una extraña secta (la Escuela magnético-espiritual⁹⁸³), que el sandinismo político simplemente ignora con mucho criterio. Sandino interesa políticamente no por su teosofía, sino por la lucha anti-norteamericana y contra la dictadura en su patria que llevó a cabo. Es un referente nacionalista singular. El Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) absorbe de todas maneras un cierto espíritu anarquista, ético, del Sandino histórico, corregido por una doble vertiente: desde la doctrina y praxis actualizada por el «Che» Guevara (más que Fidel Castro), y desde la teología de la liberación (que reemplaza a la ambigua «teosofía» del Sandino histórico). El sandinismo, por la situación geo-militar de Nicaragua (que no era una isla en la que se podía evitar que el Imperio tuviera una «cabeza de playa» como la que se evitó en Playa Girón⁹⁸⁴), con sus enormes fronteras con Honduras y Costa Rica, nunca podrá evitar el golpeo militar de la orquestada y continua invasión de los «contras» (con el escándalo «Irán-contras» donde la CIA obtenía fondos del comercio internacional de la droga) ni las minas colocadas en el golfo de Fonseca. Fue como la Revolución cubana una gran transformación histórica victoriosa (desde un punto de vista político, económico, cultural, etc.) que sin embargo fracasa en 1990, en elección democrática, por el agotamiento de un pequeño pueblo atacado militarmente por fuerzas desproporcionadas —aunque Nicaragua nunca fue vencida.

Aunque la revolución había tenido su origen en una insurrección militar, el FSLN permitió el pluripartidismo, la libertad de prensa y la existencia de la oposición. El campo político nunca fue disminuido

(como en las revoluciones del socialismo real europeo). Desde su origen, y antes de ocupar Managua, el FSLN actuó como un «frente», uniendo fuerzas con toda la oposición en el «Grupo de los doce». Esto también fue algo nuevo. Los mismos obispos condenan repetidamente la dictadura. Lo novedoso de la revolución, por tanto, fue el pluralismo en el impulso *cultural y religioso* que tocó el *imaginario popular* como en ninguna otra revolución. Luis Carrión, Jaime Wheelock, Mirtha Valto-dano y otros comandantes revolucionarios eran miembros de las juventudes cristianas. Esto cambió cualitativamente el proceso. La campaña contra el analfabetismo, dirigida por Fernando Cardenal; la creatividad cultural estética, también orientada por otro Cardenal, ahora Ernesto; las relaciones exteriores conducidas por la cerebral sabiduría de Miguel Escoto; la continua movilización de base; la reforma agraria; la solución al problema indígena de la Costa Atlántica (después de iniciales errores), hicieron posible un nuevo tipo de revolución hacia el socialismo. En cualquier caso, el FSLN evitaba palabras tabú como comunismo, marxismo y hasta socialismo. Sergio Ramírez escribe:

No podemos decir que todas las ideas que mueven al proyecto revolucionario sandinista estaban en la mente de Sandino. Tenemos que pensar que se trata de otra época [...]. La democracia popular⁹⁸⁵ puede ser desarrollada por el Frente Sandinista a través de los órganos de *poder popular*, que son: el gobierno revolucionario, el Consejo de Estado y todas las demás formas de *poder popular* que la revolución desarrolla en distintos planos y en distintas instancias de la vida nacional [...] Una vez liberados del dominio extranjero en la vida política nacional, liberados de la influencia de las formas de poder extranjero y liberados del dominio de estas formas paralelas históricas, es posible dar paso por entero a nuevas fuerzas de organización en el país [...] En lo que se refiere a las ideas de Sandino, se expresa a través del inicio del Programa de Reforma Agraria [...]»⁹⁸⁶.

Puede verse cómo el FSLN se refiere como a su narrativa fundamental al pensamiento de Sandino (y no a Marx o Lenin, por ejemplo). Esto permitía una gran autonomía ideológica a la vanguardia (los comandantes de la Revolución), y por ello nunca dejaron que la Unión Soviética (como en Cuba) intentara dirigir teóricamente a la Revolución popular sandinista. Su originalidad era un presupuesto innegociable.

En la visita del papa Juan Pablo II a Managua, la Revolución sandinista lo recibió en la plaza de la Revolución con un gran cartel, en cuya izquierda estaba la figura de Carlos Fonseca y a la izquierda una imagen de la Inmaculada, con la consigna «Entre cristianismo y revolución no hay contradicción», lo que indicaba nuevamente un gran paso adelante en la comprensión del imaginario popular nicaragüense. En verdad, de la misma manera que posteriormente el zapatismo (respecto al Emiliano Zapata histórico), el sandinismo se organizó políticamente en torno a un persona mítica, que aunque hubiera existido de manera empírica políticamente fue deshistorificado, transformándose en una referencia simbólica que semánticamente indicaba el sentido concreto, histórico, con una fisonomía situada, nacional, popular, alejada del consabido uni-

versalismo dogmático y abstracto del marxismo o socialismo tradicionales. Más aún, mucho más que la Revolución cubana, la Revolución nicaragüense cobraba un claro sentido de revolución cultural y hasta religiosa modificando los parámetros ya agotados de la izquierda. Su originalidad fue advertida inmediatamente, aunque quizá nunca fue claramente analizada desde la teoría política hasta el presente⁹⁸⁷. Es decir, y repitiendo, había surgido una «nueva izquierda» latinoamericana, para la cual el antiguo dogmatismo marxista-leninista del socialismo real de la Europa del este carecía de vigencia. La articulación con el pueblo, complejo, histórico, concreto, plural, y con los nuevos movimientos sociales, exigía una nueva filosofía política.

4.5. *La Revolución zapatista (desde 1994)*

[236] Pasaron cinco largos años desde la caída del sandinismo, del muro de Berlín y el derrumbe del socialismo real. La Revolución zapatista parte innovadoramente de un movimiento que, con motivo de las celebraciones del mal llamado «descubrimiento» de 1992, había permitido a los pueblos originarios del continente repensar sus centenarias reivindicaciones. Aparecieron rostros indígenas en el campo político mexicano, que, desde su propia experiencia milenaria de cultura maya, constituyen una etapa creativa dentro de la tradición revolucionaria latinoamericana al tocar resortes insospechados en la comprensión del imaginario popular. Práctica y teóricamente la «izquierda» se imponía hacerse cargo de una complejidad categorial política que le permitía expresarse y organizarse desde una reivindicación diferencial (la de los pueblos indígenas anteriores a la conquista, a la colonia, al Estado moderno postcolonial criollo y mestizo) de enorme criticidad y densidad popular. Un sector fundamental del pueblo latinoamericano había cobrado conciencia, y se encaminaba con claridad a reactivar distintos movimientos sociales (antiguos o nuevos) para transformar el bloque disperso de muchos movimientos reivindicativos en lo social en *un pueblo con conciencia política*. Quizá ésta sea la demanda que en algunos países (como Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala, México, etc.) va construyendo la identidad equivalencial hegemónica de todo el pueblo latinoamericano, en lucha activa por su segunda Emancipación.

La «clase» como categoría social fundamental de análisis debía articularse con otra categoría, social-antropológica y política: la «etnia». El marxismo tradicional se encontraba indefenso teóricamente. Había que pensar todo de nuevo. Esto suponía agregar al campo cultural (indígena) el aspecto racial (clasificación fundamental en la «colonialidad del poder» mostrada por Aníbal Quijano) e histórico político y religioso. Los catequistas del obispo Samuel Ruiz, en Chiapas, se transformarán en comandantes zapatistas, con plena conciencia de su dignidad, auto-determinación, originalidad cultural, religiosa, política, judicial, económica y hasta con técnicas agrícolas, educativas, sanitarias, etc. Es un reclamo que tiene cinco siglos y que al fin llega a la superficie del campo político.

Es todo un enfrentamiento ante la pretendida civilización occidental, la Modernidad, el eurocentrismo, la superioridad criollo-blanca y hasta mestiza. Una revolución en muchos campos simultáneamente. ¡La Revolución zapatista da que pensar⁹⁸⁸!

La izquierda se enfrentará a la provocación quizá más creativa de su historia en América Latina. Ahora se podrá comprender el porqué de la crítica a la comprensión mono-étnica del Estado (todos los ciudadanos deben ser cultural y homogéneamente iguales) o a la definición monolítica de la nación o el pueblo⁹⁸⁹. Esta falacia unívoca reduccionista (una nación = un Estado; un pueblo = una identidad colectiva cultural) no se encuentra sólo en la tradición política conservadora (criolla dominante), sino que igualmente es defendida por los movimientos asimilacionistas «mestizos» (ladinos) populistas y también por la mayoría de la izquierda (en especial, por los antiguos partidos comunistas eurocéntricos), con excepción, por ejemplo, de J. C. Mariátegui (lo que confirma la regla). El zapatismo, por ello, pondrá profundamente en cuestión muchas estructuras inconscientes de la simbólica político-cultural de la llamada «cultura nacional del Estado postcolonial» (que comienza a institucionalizarse desde 1810) y abre una experiencia histórica que de ser teóricamente expresada constituirá un nuevo capítulo en la filosofía política mundial. El mismo imaginario popular deberá redescubrir aspectos ocultados, excluidos o invisibles de y para sí mismo. Entre los rostros, los movimientos, las identidades colectivas cuyas reivindicaciones van constituyendo al pueblo (como *plebs*) no podrán faltar desde ahora las etnias indígenas originarias, que soportaron el genocidio de la expansión de la Modernidad en la conquista, la dominación del Estado postcolonial liberal, del Estado populista benefactor y hasta revolucionario, y, por último, del proyecto globalizador neoliberal, que, como una «aplanaadora homogeneizante», pretende que todos los ciudadanos son sólo *consumidores* equivalentes (si son solventes, es decir, si no son pobres, sin dinero, porque en este caso son expulsados al reino de la «nada», del «no ser» parmenídico, prescindibles, desechables) de un mercado global e idéntico en sus contenidos. Los más pobres entre los pobres cultural, económica y políticamente, es decir, los más distintos entre los Diferentes, nos permiten recortar con mayor precisión *desde abajo* y *desde fuera* todos los estratos restantes del nombrado pueblo. La «lucha de clases» (en la que el indígena debía ser clasificado algo así como un marginal con respecto al campesino, cumpliendo esporádicamente algunas «prácticas de clase») no involucraba la «lucha inter-étnica», que además era una «lucha entre razas», «lucha entre culturas», «lucha entre religiones», «lucha epistemológica entre saberes» (diría Boaventura de Sousa) y muchas otras «luchas» ignoradas por la antigua izquierda. La homogeneidad del ciudadano del Estado postcolonial liberal o incluso revolucionario de izquierda ignoraba las Diferencias, donde la pretendida *igualdad* de la eurocéntrica Revolución burguesa francesa o socialista rusa negaba el derecho de ser Otro. Negaba el derecho a la Alteridad por cuyo reconocimiento era necesario luchar contra la homogeneidad

dominadora. Eran Estados que pretendían ser mono-étnicos, desde la ideología mestiza nacionalista en el mejor de los casos (pero dominados de hecho desde la «superioridad» racial de los criollos blancos, aunque fueran siempre una minoría), cuando no desde la ideología de las élites criollas universalistas, pro-imperialistas.

Por ello el zapatismo (y su Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el EZLN) pondrá en cuestión muchas categorías tradicionales de la filosofía política en general, y del marxismo estándar también, y exigirá mucha mayor creatividad teórica que cualquier otro movimiento revolucionario anterior. Y esto, porque afecta a la esencia misma del poder político y de las formas de legitimación (es decir, de los tipos de democracia), a la definitiva desvalorización del vanguardismo, al modo de transformar las instituciones, al darse cuenta de que la crítica de la ideología es al final la crítica de la religión (de la teología), y, por último y como lo más significativo, porque significa un vehemente llamamiento a una concepción normativa de los principios políticos que exige un nuevo tipo de actor político, que es la comunidad política y sus miembros como participantes activos y simétricos realmente (simetría no simplemente postulada, sino empíricamente vivida). Veamos algunos aspectos de estas cuestiones.

[237] Sería bueno comenzar con una anécdota. «A Susana la estaban bromeando porque, decían, en verdad el EZLN no se alzó en 1 de enero de 1994, sino en marzo de 1993». En efecto, Susana debió recorrer decenas de comunidades para recoger la opinión sobre un tema entre los muy numerosos de las *Leyes revolucionarias* que fueron aprobadas meses antes de la rebelión armada:

Quando se reunió el CCRI [Comité Clandestino Revolucionario Indígena] a votar las leyes, fueron pasando una a una las comisiones de justicia, ley agraria, impuestos de guerra, derechos y obligaciones de los pueblos en lucha [...] A Susana le tocó leer las propuestas que había juntado del pensamiento de miles de mujeres indígenas. Empezó a leer y, conforme avanzaba en la lectura, la asamblea del CCRI se notaba más y más inquieta [...]: *Queremos que no nos obliguen a casarnos con el que no queremos. Queremos tener los hijos que queramos y podamos cuidar. Queremos el derecho a tener cargo en la comunidad. Queremos el derecho a decir nuestra palabra y que se respete. Queremos el derecho a estudiar y hasta de ser chóferes.* Así siguió hasta que terminó. Al final dejó un silencio pesado. Las *Leyes de las mujeres* que acababa de leer Susana significaban, para las comunidades indígenas, una verdadera revolución [...] Los varones se miraban uno a otros, nerviosos, inquietos [...] Ni que decir tiene que las *Leyes de las mujeres* fueron aprobadas por unanimidad⁹⁹⁰.

El zapatismo era, desde el comienzo, una revolución dentro de las revoluciones, y la revolución de las mujeres zapatistas una revolución dentro del zapatismo y del pueblo maya. El proceso de liberación *hacia los opresores de fuera* comenzaba por el enfrentamiento con las opresiones tradicionales *de dentro*. La mujer maya, aunque mucho menos dominada que la ladina, sufría opresiones antiguas. El proceso emancipador

se generalizaba y comenzaba por «limpiar la propia casa». Las primeras beneficiadas fueron las mismas mujeres zapatistas, que desde comandantes hacia abajo cumplirían todas las tareas que exige la revolución, funciones antes sólo efectuadas por varones.

En la selva lacandona⁹⁹¹, entre los años sesenta y setenta, había «una pequeña columna guerrillera»; gente urbana, estudiantes, algún obrero, ningún indígena, que giraban por las montañas; «era un sinsentido». El que será el Subcomandante Marcos encuentra a un anciano que se hace el encontradizo. El anciano le pregunta: «¿No andas de cacería?». [A lo que el Sub le responde]: «¿Y usted no anda a su milpa?». El viejo sonrío y le dice: «He oído de ustedes. En las cañadas dicen que son bandidos». El Sub le pregunta: «¿Cree que somos bandidos? ¿Y quién cree usted que somos?». El viejo responde: «Prefiero que tú me lo digas». A lo que el Sub le responde: «Somos el Ejército Zapatista de Liberación Nacional». El viejo le expresa entonces: «Te voy a contar la verdadera historia de Zapata»⁹⁹². Y aquel viejo sabio (de un saber descartado por la «epistemología perezosa», diría B. de Sousa Santos) comenzó su relato desde «cuando los dioses más primeros, los que hicieron el mundo, estaban todavía dando vueltas por la noche», y paso a paso recordó las teogonías mayas, hasta llegar a Ik'al y Votan, y continuó con su narrativa. Al final, el criollo Marcos le pregunta: «¿Y Zapata?». El viejo Antonio sonrío: «Ya aprendiste que para saber y para caminar hay que preguntar». El guerrillero marxista criollo de la ciudad se había «topado» con un *maestro*. La «vanguardia» había sido destituida. Era necesario primero «aprender». Y el viejo maya, como un Walter Benjamin ante el cuadro de Lee, después indicó que «el tal Zapata se apareció en las montañas. No se nació, dicen. Se apareció así nomás». Su largo relato concluyó en que Ik'al y Votan se unieron en el tal Zapata. Y sacando de su morral una bolsita de nailon con una foto de Zapata, comenzó a analizarla: «Tiene Zapata la mano izquierda empuñando el sable a la altura de la cintura. Tiene en la derecha una carabina sostenida, dos carrileras de balas le cruzan el pecho [...] —y continúa la descripción, hasta llegar a un momento en que dice—: Hay dos escaleras. En la una, que sale de la oscuridad, se ven más zapatistas de rostros morenos, como si salieran del fondo de algo; en la otra escalera, que está iluminada, no hay nadie y no se ve a dónde lleva o de dónde viene [...]». Aquel enigmático viejito al final le entrega la foto a Marcos y exclama: «A esta foto le he hecho muchas preguntas. Así fue como llegué hasta aquí —y le da la foto—. Para que aprendas a preguntar y a caminar. Te recuerdo que estás aquí, y aquí esto es lo que pasa».

De esta manera la vanguardia se transformó en retaguardia, los guerrilleros intelectuales en «preguntones» y el EZLN comenzó a hacer incursiones e internarse en el *imaginario popular maya*:

Así, pues, los guerrilleros vieron, durante los años del nacimiento del EZLN y de la clandestinidad cómo *caían una a una sus convicciones*, mientras se afirmaban las formas comunitarias indígenas de *entender la política* y la guerra al ingresar

cada vez más indígenas en las fuerzas insurgentes. [...] Llega un momento en que el EZLN, en este acercarse y acercarse, ya no puede tomar decisiones, primero sin darle a conocer a las comunidades lo que va a hacer para que estén enteradas, y luego, sin quererlo, en un proceso que también ahorita podemos reflexionar pero que entonces fue irreflexivo: a pedirles permiso. Es cuando yo digo que hubo un choque y que en ese choque perdió la organización político-militar, perdió la toma de decisiones unipersonales y verticales, frente a la toma de decisiones colectiva y horizontal⁹⁹³.

Y aclaran todavía:

De hecho nosotros nos organizamos así porque es la única forma que nos dejaron [obrar la comunidad maya...]. Nosotros *no pretendemos ser la vanguardia histórica*, una, única y verdadera. Nosotros no pretendemos aglutinar bajo nuestra bandera zapatista a todos los mexicanos honestos. Nosotros ofrecemos nuestra bandera. Pero hay una bandera más grande y poderosa bajo la cual podemos cobijarnos todos. La bandera de un movimiento nacional⁹⁹⁴ revolucionario donde cupieran las más diversas tendencias⁹⁹⁵.

El *vanguardismo* ha sido borrado del horizonte. Se deberá redefinir la función de *retaguardia* del *intelectual orgánico*. Había surgido una *nueva* manera de hacer política, una *nueva* política —que es la que deseamos categorizar en esta *Política de la Liberación*—. De pronto la revolución se transforma en algo *esencialmente moral, ético*. Más que el reparto de la riqueza o la expropiación de los medios de producción, la revolución comienza a ser la posibilidad de que el ser humano tenga un espacio de *dignidad*⁹⁹⁶.

En el mundo caballeresco del *Quijote* o en el autoritarismo prusiano se habla del *honor*. En el mundo maya, zapatista, se habla de dignidad:

[Los que nos han tratado injustamente han] *negado* respeto y dignidad a los que, antes que ellos [los criollos y mestizos], ya poblaban estas tierras. Olvidaron que la dignidad humana no es sólo patrimonio de los que tienen resueltas sus condiciones elementales de vida, también los que nada tienen de material poseen lo que nos hace diferentes de cosas y animales: la dignidad⁹⁹⁷.

¡No dejemos que nuestra dignidad sea ofertada en el gran mercado de los poderosos! Si perdemos la dignidad, todo perdemos. Que la lucha sea alegría para los hermanos todos, que se unan a nuestras manos y nuestros pasos en el camino de la verdad y la justicia⁹⁹⁸.

[238] La dignidad no es lo valioso ni el valor; es el fundamento de todos los valores. La dignidad no es necesario afirmarla cuando no es negada; sólo cuando es negada es necesario defenderla y proclamarla. En el reconocimiento del Otro lo primero que debe ser afirmado es lo sagrado de su subjetividad distinta. Sin dicho reconocimiento no es posible el diálogo, el acuerdo, el establecimiento de un campo político justo. El movimiento exige antes que nada dicha afirmación.

Acto seguido se da un segundo paso en la esencia misma de la política, en su punto de partida último:

Replantear el problema del *poder* en este marco de democracia, libertad y justicia obligará a una *nueva cultura política* [...]. Una *nueva cultura política* deberá nacer, y, a no dudarlo, nacerán partidos políticos de *nuevo tipo* [...] Nacerá una relación *política nueva*. Una *nueva política* cuya base no sea la confrontación entre organizaciones políticas entre sí, sino la confrontación de sus propuestas⁹⁹⁹.

Y se van explicando:

Es razón y voluntad de los hombres y mujeres buenos buscar y encontrar la manera mejor de gobernar y gobernarse, lo que es bueno para los demás¹⁰⁰⁰ para todos es bueno. Pero que no se acallen las voces de los menos¹⁰⁰¹, sino que sigan en su lugar, esperando que el pensamiento y el corazón se hagan *común* [unánimes] en lo que es voluntad de los más y parecer de los menos, así los pueblos de los hombres y las mujeres verdaderos crecen hacia adentro y se hacen grandes y no hay fuerza de fuera que los rompa y lleve sus pasos a otros caminos¹⁰⁰².

Veremos, en una obra en elaboración, que se está tocando la descripción misma ontológica del poder político en cuanto tal. Es la *unidad* de las *voluntades* de los miembros de la comunidad por el *acuerdo* («se hagan común») de que «no hay fuerza de fuera que los rompa». Nos recuerda aquel grito popular: «¡El pueblo unido jamás será vencido!». Y el texto continúa:

Fue nuestro camino siempre que la *voluntad* de los más se hiciera *común* en el corazón de los hombres y mujeres de mando. Era esa *voluntad* mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón¹⁰⁰³ que mandaba debía cambiar por otro que obedeciera. Así nació nuestra *fuerza* [poder] en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón *común* de los hombres y mujeres verdaderos¹⁰⁰⁴. Que nadie reciba nada de los que mandan mandando [...] Que se imponga el buen camino de que el que mande, mande obedeciendo¹⁰⁰⁵.

El poder reside en la comunidad, que es la soberana y última instancia de toda representación. El que «manda mandando» ha fetichizado el ejercicio del poder en alguna institución, a la que ha investido de ser el sujeto auto-referente del poder (por ejemplo, el Estado). Desde dicha instancia fetichizada el dominador ejerce el poder¹⁰⁰⁶ en primera persona mandando. Es dominación, corrupción del poder. Mientras que el que ejerce delegadamente el poder institucional obedeciendo al poder originario de la comunidad es un «servidor»; es el que manda obedeciendo. El poder de la comunidad es servido en el ejercicio delegado del poder de la autoridad obediente. Es una inversión de la definición del poder desde el origen de la Modernidad en su totalidad y hasta el presente —incluyendo la filosofía política burguesa dominante hasta hoy—. Es otro origen ontológico y metafísico del poder, como veremos.

En este sentido *afirmativo* del poder, éste no se puede «tomar», como cuando se dice que un grupo revolucionario «tomó el poder» del Estado. Sino que el poder se *ejerce delegadamente* desde una institución