

LUIS BERRIZBEITIA

# *Homo populus*

El pueblo como sujeto político



**Pueblos**

INSTITUTO PARA EL  
DESARROLLO ORIGINAL



**MONTE ÁVILA**  
EDITORES LATINOAMERICANA



***HOMO POPULUS***  
**EL PUEBLO COMO SUJETO POLÍTICO**





*milenio***libre**

*HOMO POPULUS*  
EL PUEBLO COMO SUJETO POLÍTICO

Luis Berrizbeitia

Presentación  
Jorge Arreaza Montserrat

Prólogo  
Eduardo Rinesi



1.<sup>a</sup> edición en Monte Ávila Editores Latinoamericana y  
en Pueblos: Instituto para el Pensamiento Original, 2025

*Homo populus: El pueblo como sujeto político*

© Luis Berrizbeitia

EDICIÓN Y CUIDADO DE TEXTOS

Nerliny Carucí

DIAGRAMACIÓN

Odalís C. Vargas B.

DISEÑO DE PORTADA

Arturo Mariño

IMAGEN DE PORTADA

*Manifestación*, 1934. Antonio Berni

Colección del Museo de Arte Latinoamericano  
de Buenos Aires

© MONTE ÁVILA EDITORES LATINOAMERICANA, C. A., 2025

Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 22,  
Urb. El Silencio, Municipio Libertador, Caracas 1010,  
Venezuela. Teléfono: (58-212) 485.04.44  
[www.monteavila.gob.ve](http://www.monteavila.gob.ve)

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

Depósito Legal: DC2025000674

ISBN: 978-980-01-2534-2

## AGRADECIMIENTOS

La idea política del *pueblo* es la síntesis de muchas voces con las cuales conviví a lo largo de mi vida, desde el despertar de mi interés por la dinámica de la sociedad. Hacer un recuento de todos los que, de una u otra forma, ayudaron a que estas páginas estén hoy sistematizadas es hacer un recuento íntimo y vital. Es menester recordar, ya en el terreno de lo pragmático, al colectivo de transformación curricular del Instituto Nacional de Capacitación y Educación Socialista (Inces), donde hicimos una reflexión importante sobre la dinámica de lo popular y su autodeterminación en el terreno de la educación. Yma, María Mercedes, Leidy, Tania, Lisset, Luis Emilio, Juana, el *Profe* Aquino, Beatriz, Henry, Érika, entre tantos otros, forman parte de estas ideas. De igual forma, los conceptos y la guía de Eduardo Rinesi, en mi paso por la Universidad Nacional de General Sarmiento, donde, además, pude escuchar las reflexiones de filósofos con una sensibilidad notable, como Alejandro Cerletti y José Pablo Martín —este último conjugó, como pocos, la erudición absoluta con la cordialidad popular de la convivencia—. Conceptos que se reafirmaban en las idas y vueltas del tren de Lemos a Chacarita, con Alejo, Flor y Laura. Unos cuantos años antes, y después también en el tiempo, la compañía constante de Jorge Arreaza, con quien hemos debatido, a menudo acaloradamente, sobre los pareceres de la política y la transformación de la sociedad en algo que convoque al pueblo como protagonista. En un sentido quizás más referencial, pero igual de cercano,

marcó mucho mi forma de ver estos temas la vocación política popular de Hugo Chávez y la transformación desde lo íntimo que hizo sobre la sociedad venezolana. Si algún político contemporáneo tuvo una identificación con el pueblo para ofrecerle un asiento en el banquete de la política fue Hugo Chávez. Finalmente, Dubraska, compañera de la vida, quien siempre interpela cualquier pensamiento y acción, porque sabemos el mundo que queremos construir para Lucía Isabel y Fidel Apamate. A todos, y muchos más, las gracias eternas por ayudarme a elevar esta palabra.

LUIS BERRIZBEITIA



## PRESENTACIÓN

Pueblo. ¡Vaya concepto tan útil, tan utilizado, tan falsamente venerado!; podríamos agregar, con crudeza: ¡vaya concepto tan manoseado! ¿Por quiénes? Por las clases dominantes de turno, desde las monarquías absolutas, hasta las democracias liberales, todas han echado mano a la categoría *pueblo* para mantener intactos sus privilegios, manipulando a las mayorías. Todas las modalidades de gobierno de los pocos, le temen al pueblo, les aterroriza; como aquel fantasma de 1848, que recorre el mundo, amenazando con abrir las compuertas de la incorporación de *los muchos* al ejercicio del poder. La participación de las mayorías en los asuntos públicos, en la redistribución justa de la riqueza de las naciones y en la toma de decisiones estratégicas es lo último que los grupúsculos gobernantes y los actores de su ecosistema de exclusión inducida admitirían. Todas lo vociferan como el *deber ser* teórico de las sociedades políticas modernas; pero, en la práctica, se convierte, lo convierten, en el «imposible ser».

Luis Berrizbeitia nos entrega esta obra poco convencional, a partir de un estilo de escritura tan particular que nos permite ahondar en los más complejos e inevitables litigios políticos por el poder, desde perspectivas comprensibles, frescas, amenas y hasta entretenidas. La *filosofía política* no es de fácil comprensión para quienes no se han adentrado en ella por interés propio. Sin embargo, el autor va haciendo recorridos inesperados por grandes obras literarias, cinematográficas, y hasta piezas publicitarias, que sustentan su análisis crítico sobre los hechos

y procesos políticos más destacados en el mundo occidental y sus hegemonías, desde la Grecia antigua hasta los experimentos de distribución del poder alternativos para las mayorías de principios del siglo XX. Leer *Homo populus* es como entrar en una máquina del tiempo, que nos hace viajar al pasado lejano —a partir de recursos artísticos del pasado cercano, casi del presente— apuntando hacia el futuro.

¿Es el pueblo una suma de individualidades? ¿Puede el individuo desentenderse del colectivo? ¿Es, en realidad, el pueblo el depositario de las soberanías nacionales en la modernidad?: ¿lo fue alguna vez?; ¿lo será? ¿Es el pueblo hoy lo que fue Dios a las monarquías absolutas? Entender al pueblo como sujeto político, como fuerza originaria y determinante del devenir de la historia, ¿se compadece con el utilitarismo con que las clases dominantes han utilizado retóricamente esta categoría, tan pura y humana, para mantener sus prebendas y espacios incontrovertibles de dominación perpetua?

Berrizbeitia va asomando respuestas a interrogantes como los anteriores, manteniendo siempre un respeto profundo, una admiración sustantiva, al pueblo como fuerza protagónica que surge para desafiar al poder hegemónico, cuando las condiciones y circunstancias lo hacen inevitable. Pero ¿en qué momento este pueblo disruptivo se asume a sí mismo como pueblo y, a su vez, aquellos grupúsculos gobernantes lo identifican como tal? ¿Cuándo ceden ante el sujeto histórico subyacente que viene por sus fueros, aquellos que ellos le han negado sistemáticamente, para partir la historia, una y otra vez? Las reflexiones y los paisajes históricos que nos va dibujando el autor fluyen inevitablemente hacia la necesidad de crear los canales para que el pueblo sea sujeto protagónico y transmute de la subalternidad, a la que siempre termina siendo condenado, para ejercer el poder real, el que libera, el que iguala, el que puede; el que construye

y purifica al ser humano como *homo populus*, hombre y mujer pueblo, cuyo único privilegio será concebirse únicamente desde y como pueblo.

Quizás la brújula que nos permite navegar esta obra, con rumbo inalterado, parte del análisis que hace Berrizbeitia sobre la conexión que establece Walter Benjamin entre todos los instantes transformativos que el pueblo ha empujado y protagonizado a lo largo de la historia:

El *instante de peligro* benjaminiano abarca todos los momentos de disrupción del relato dominante en la historia. Es la ladera nevada que lleva consigo, más allá de la impronta de la tradición como continuidad de los intereses de clase hegemónicos, todos los momentos en que estos han sido vulnerados por la subalternidad. Dentro de la historia de las ideas dominantes, subsiste la resistencia sistemática y la voluntad de un contingente político subalterno que busca irrumpir con su cualidad beligerante dentro del debate social.

Llevarnos a entender que no se trata de acontecimientos inconexos, que la resistencia hegemónica a estos no es azarosa, que toda esa serie de momentos relampagueantes se concatenan y retroalimentan entre sí, sin reparar en distancias espaciales y temporales, es tal vez uno de los más poderosos aportes de esta obra. ¿Por qué la fiereza de las clases dominantes para contener la justeza de los cambios forjados desde las bases y los sufrimientos populares? Apelando a las tesis de Jacques Rancière, que nos presenta el autor, se puede establecer qué clases dominantes se empeñan en garantizar que la mayoría esté predestinada a mantenerse como «la parte, que no tiene parte» y cómo, una y otra vez, esa parte reclamará su parte; y, una y otra vez, se desatarán los consecuentes procesos de litigio y confrontación. La lucha de clases que todo lo determina, dirían Marx y Engels: la dialéctica que todo lo explica.

Luis Berrizbeitia nos lleva por los caminos tortuosos de la acumulación originaria del capital, en los que la sociedad moderna ya no solo dejó a las mayorías sin parte alguna, sino que se dedicó a dejarlas sin vida alguna. La explotación en su modalidad más inhumana, la esclavitud, el dolor y la sangre que moldearon esa modernidad colonial impresentable. La institución religiosa como validadora de masacres y coronas ficticias, aunque de su seno también surgieran las críticas más punzantes a los excesos inhumanos y antidivinos de sus ejecutores. Entenderemos también cómo se imponen la repetición de patrones y valores hegemónicos en los nuevos actores que irrumpen y terminan abonando el mismo suelo de la dominación perenne, en nombre de las mayorías.

Luis nos lleva también a través de la concepción y los conflictos de clase durante el Romanticismo, aquella Revolución francesa frustrada por sus herederos restauradores. Las mediaciones y moderaciones de un Jean Valjean, leal con los principios de su clase, pero atado a los avatares dislocados de la burguesía. Los intentos de restauración monárquica, interrumpidos por los intentos de instauración de repúblicas liberales, que marginaron, por igual, a las mayorías, al pueblo, hasta que estalló el más noble proyecto popular en tiempos de la modernidad, en el seno mismo de Occidente: la Comuna de París. Dos meses en los que las partes excluidas se hicieron de la parte que siempre les correspondió: la gran parte se apoderó de su parte, con el visto bueno de sus miembros. Precisamente, por ello, aquel experimento, aquel injerto de igualdad, democracia y justicia, fue aplastado y liquidado a sangre y fuego —sin piedad—, por monárquicos, republicanos y extranjeros, coaligados para evitar que semejante suceso se repitiera en sus dominios.

Porque, así como todos los momentos insurgentes y transformativos se conectan y alimentan entre sí, también lo hacen las fuerzas que se resisten a que ocurran

o, si ocurren, a que triunfen. Todas las clases dominantes en la historia occidental han dialogado entre ellas, han aprendido entre ellas, se han perfeccionado entre ellas —incluso si entre ellas mediaran guerras y agresiones—. Los que sí tienen parte en todas las sociedades estudiadas por el autor, tienen, a su vez, la conciencia de clase suficiente para frenar a quienes buscan obtener, en justicia, su parte, encuéntrense donde se encuentren.

Las aproximaciones de Hegel a aquellas transformaciones inconscientes e indoloras chocan con las explicaciones de Carlos Marx y Federico Engels. La confrontación entre los incluidos y los excluidos va delineando inexorablemente los caminos de la historia. Solo anulando la opresión podrán los pueblos optar por la libertad y la igualdad, preservando y expandiendo, incluso, su parte, en colectivo. Fue Simón Bolívar, antes de hacerse gigante en los campos de batalla, quien nos llamaba a resolver el problema del hombre en libertad, *la misteriosa incógnita que habría de despejarse en el Nuevo Mundo*.

Un nuevo mundo que terminó no dependiendo de la geografía, sino de la capacidad de los pueblos para insurgir y darse nuevas formas de gobierno. La facultad de los pueblos de entenderse como pueblos y ejercer el poder, su poder, desde la única legitimidad posible, la del propio PUEBLO. La Comuna de París, los soviets en la URSS y tantos otros experimentos pasados y presentes que procuran redistribuir el poder con equidad y cerrarle el paso a la dominación de las minorías para siempre, son parte también de esta aleccionadora lectura que nos regala Luis Berrizbeitia. ¿Dejará el *pueblo* de ser la categoría y el concepto que se usa como pretexto? ¿Dejará de ser muletilla en los discursos preconcebidos de los gobernantes? ¿Logrará el pueblo, como nos dice Paulo Freire, liberar incluso a sus opresores en el proceso de liberación? ¿Es posible extinguir el litigio subyacente que ha estructurado y determinado el mundo entre las clases

dominantes que se alternan el poder, entre sus propios miembros (generando conflictos controlables), y las clases subalternas, a las que se les niega el acceso al poder que les corresponde y que solamente se alternan en sus roles de oprimidos y explotados (pero que, al reclamar su espacio, mueven los cimientos de los sistemas de dominación imperantes)?

El caraqueño Luis Berrizbeitia asoma este como el primero de tres tomos, cuyo texto habrá de ser sucedido por el análisis de las disputas por el poder y la igualdad en nuestra América, desde nuestra perspectiva originaria y original, enfrentando la visión colonial, para culminar en las experiencias y alternativas del gobierno comunal en la Venezuela del siglo XXI, en la que el momento transformativo se ha asumido desde las bases populares y desde el propio Estado, con el fin de aportar en la fórmula definitiva hacia la liberación. La democracia real está aún por comprobarse y se hará.

Apelando, como lo hace el autor, a la cultura cinematográfica, esta zaga, necesaria, continuará.

JORGE ARREAZA MONTSERRAT, 2025

## PRÓLOGO

La categoría *pueblo*, el propio nombre, la propia *palabra* «pueblo» tiene en la historia de las ideas políticas que llega hasta nosotros un lugar de particular relevancia. No hay política, en ningún sentido, en que la palabra adquiera un valor propio o contundente sin una referencia al pueblo: a su identidad; a sus intereses; a su bienestar; al modo en que todo el tiempo se modifica y se trastoca; a las formas en las que, en medio de sus conflictos y de sus diferencias, va construyendo colectivamente una voz común; a las maneras en que se las arregla para volverse un fundamento de la legitimidad de los poderes que se ejercen en su nombre y también a los modos en los que, con mucha frecuencia, esos poderes se las arreglan para mantener a raya la efectiva intervención de este en los asuntos públicos.

Los antiguos griegos lo llamaban *demos*, y derivaba de esa auspiciosa palabra otra que seguimos usando en nuestros días, tan distintos y distantes: la palabra *democracia*, que a los filósofos de aquella antigua Grecia —cuyos textos llegan hasta nosotros— no les gustaba nada, porque nombraba un tipo de gobierno que, so pretexto de ser el de la totalidad de los ciudadanos, corría el riesgo de ser, en la práctica, el gobierno de los *pobres*, los cuales, por todas partes, eran la mayoría y contaban, por lo tanto, con mayor cantidad de votos en las asambleas; además, porque el principio mismo de la soberanía popular exigía que no existiera ningún poder (ni el de la Constitución ni el de las leyes ni el de las costumbres) superior a él o que

podiera limitarlo, lo que volvía a la *democracia* —como han mostrado los notables trabajos de Julián Gallego— un sinónimo (o cuanto menos una segura antesala) de la anarquía.

Es claro que, a diferencia de los antiguos griegos, a nosotros la palabra *democracia* sí nos gusta: se ha vuelto una palabra «buena», e incluso casi obligatoria en nuestro lenguaje político contemporáneo, pero eso solo ha sido posible sobre la base de la introducción, en ese mismo lenguaje, de la noción típicamente moderna de *representación*. Los ciudadanos no deliberan ni gobiernan —escribieron y argumentaron Hamilton, Madison y Jay— sino por medio de sus representantes. Esa noción tan sencilla y —si apenas se piensa un poco en ella— tan *anti*-democrática permitió que el pueblo siguiera funcionando en nuestros sistemas políticos actuales como fundamento último de la legitimidad de los poderes instituidos, al mismo tiempo que todo un conjunto de dispositivos asociados a esa idea de la *representación* lo mantienen alejado de cualquier forma efectiva de participación en ellos.

Por supuesto, esta idea de *democracia* no puede satisfacerlos y no nos satisface. Es por eso que, a lo largo del tiempo, le hemos ido añadiendo —a lo que estamos dispuestos a nombrar con esa palabra, por encima de este «piso mínimo» de reconocimiento de la soberanía popular y de funcionamiento de las instituciones representativas— una serie de *otras* exigencias, o la exigencia de la garantía de *otras* posibilidades (de otras libertades, de otros derechos) para ese *pueblo* en el que, a lo largo de todos estos siglos de historia de las ideas y de las instituciones políticas, no hemos dejado de pensar. Pero también es cierto —como es inevitable reconocer a esta altura de nuestro argumento— que no sabemos bien cómo definirla, toda vez que una de las virtudes de la palabra, pero también de sus problemas, es lo esquivo o lo incierto de su significado. No está claro, en efecto, lo que «pueblo»



significa, porque lo que esa palabra entraña varía mucho según el modo en el que la usemos.

Es en este punto que se inscribe y que adquiere todo su interés la ambiciosa investigación cuyos resultados nos entrega acá Luis Berrizbeitia, quien sabe suficientemente claro que no es fácil postular para la palabra *pueblo* un referente exterior que hubiera estado a lo largo del tiempo a la espera de esa etiqueta para poder reconocerse en ella una «sustancia» — como suele decirse hoy, en general, para condenar al que tuviera la ocurrencia de pensar que algo como eso pueda tener algún lugar en una discusión ilustrada, «posmetafísica», libre de mitos, supersticiones y fundamentalismos sobre la política — que esa prestigiosa palabra hubiera llegado apenas para designar. Todos hemos leído — y Berrizbeitia también — el argumento del buen Edmund Morgan sobre el modo en que esa palabra — y los discursos en los que, a partir del siglo XVII, vino a articularse en las naciones europeas — *construye* — incluso, *inventa* — mucho más que lo que *designa* a ese sujeto colectivo de cuya historia aquí se trata.

Un concepto que, en determinado momento de la vida política de esas naciones europeas, habría venido a reemplazar al mismo Dios — tal como la interesante hipótesis de Morgan — como fuente de legitimidad de unos representantes que debían empezar a pensarse a sí mismos y a ser pensados como interpretando la voluntad de alguna cosa más tangible y menos problemática que la figura cuya representación venían usufructuando desde hacía ya unos cuantos siglos. Se ven bien, entonces, dos cosas fundamentales. Una: que la representación no es una función derivada, sino, por el contrario, el principio mismo de la configuración de aquello que solo a través de ella aparece como el fundamento de la legitimidad de un cierto orden y del poder de quienes lo rigen. Y la otra: que, en las narrativas políticas dominantes en la modernidad filosófico-política, sí «permanece» — para usar

el verbo que en su momento empleó Claude Lefort al hablar sobre la *Historia de la Revolución francesa* de Michelet — un fondo «teológico-político» por debajo de su declarado laicismo de superficie. Hace muy bien Berrizbeitia en no olvidarlo.

Por cierto, no deja de oírse un eco de ese «invencionismo» en los escritos sobre la cuestión del populismo de Ernesto Laclau, quien incorporaba a este esquema que acabamos de recordar la idea, de matriz estructuralista y específicamente althusseriana, de una «interpelación» de los sujetos —que solo se convierten en tales sujetos cuando se *reconocen* en esa interpelación— por el discurso o por *los* discursos que los nombran y que, nombrándolos y obteniendo de ellos ese reconocimiento, los constituyen colectivamente como pueblo. Por supuesto, como esos discursos son muchos, diferentes y, a veces incluso, contrapuestos, la idea de *pueblo* no hace más que vacilar y desplazarse, no pudiendo nunca descansar sobre una base sociológica verdadera y cierta, porque, como nos muestra aquí Berrizbeitia, cuando hablamos de *pueblo* no estamos hablando (solamente) de sociología, sino (también) de otra cosa: de política, que en los últimos y, sobre todo, en el último libro de Laclau se con-funde casi con la retórica.

Por supuesto, no se trata de extremar este argumento hasta el punto de hacerle perder a ese sujeto, en nombre del reconocimiento de la fuerza de los discursos y de las interpelaciones, toda historicidad. Si ese sujeto es sujeto es porque está, claro, *sujetado* a un discurso o a una serie de discursos que de más de un modo lo «inventan» y lo constituyen, *pero también porque es sub-jectum*: porque es el fondo que *subyace a las diversas expresiones, lingüísticas, culturales y políticas, en las que lo reconocemos* y en las que él mismo también se reconoce (pueblo en sí y para sí, dice Berrizbeitia) y que le permiten a él mismo, entonces, reconocerse también en aquellos discursos

que lo nombran, «desde fuera» —digamos— de sí mismo, como *pueblo*. Me tienta escribir aquí la palabra *sedimentación*, que nos permite nombrar eso que *va quedando* de la acumulación de una cantidad de prácticas y también de interpelaciones que, a lo largo del tiempo, han ido estructurando al sujeto colectivo al que llamamos *pueblo*.

Entre esas diversas interpelaciones ocupan un lugar fundamental en nuestras teorías sobre el pueblo, y también, desde luego, en el recorrido que propone aquí Berrizbeitia, las que despliega ese personaje fundamental en la discusión contemporánea sobre el populismo o sobre los populismos (de izquierda y de derecha, democráticos y autoritarios, republicanos y antirrepublicanos: sobre todo esto hay también mucho conversado y para conversar), que es el líder. Se abre aquí un gran tema, sobre el que Berrizbeitia nos deja unas cuantas pinceladas del más alto interés. El líder es o *puede* o *suele* ser un factor clave en la configuración de un pueblo, y es mucho todavía, sobre todo en nuestra región —tan rica en experiencias de repúblicas democráticas populares con liderazgos fuertes—, lo que tenemos que pensar acerca de esto. De los *tipos* de líderes del pueblo y de los tipos de *relación* entre esos líderes y ese pueblo.

Se abre aquí un rico campo de investigaciones. Ellas deberían incluir la distinción entre los líderes que sostienen su liderazgo sobre el subrayado de una excepcionalidad que los distingue y los separa de un pueblo que generalmente (pero esto no tiene por qué ser una buena noticia desde una perspectiva republicana y democrática) los adora, y aquellos que lo hacen sobre la base de su capacidad para configurar ámbitos amplios de participación popular (deliberativa y activa, como le gusta decir a Carole Pateman) en los asuntos públicos: para dialogar con un *pueblo de iguales* (y de iguales, en primer lugar, a él mismo o a ella misma), en lugar de mantenerlo a una distancia necesariamente muy odiosa; entre los que

entienden la democracia como un gobierno *para* el pueblo y los que la piensan como un gobierno *de* ese pueblo que, en determinado momento, puede contar con ellos para librar algunas de sus batallas.

Pero no es este el lugar para avanzar en esta discusión ni en ninguna de las otras que quedan apenas apuntadas. Estas palabras preliminares deben terminar, acá, destacando la importancia del libro que el lector o la lectora tiene entre sus manos y la necesidad de profundizar en los debates que Luis Berrizbeitia, con erudición y sensibilidad, deja aquí planteados: el de la relación entre «pueblo» y «clase», o «clases»; el de la necesaria articulación entre las teorías que mejor han pensado al uno y a las otras. El autor de este trabajo deberá convocar en su auxilio, en ulteriores pasos del gran camino investigativo que ha iniciado, lo mucho y muy bueno que sobre esos asuntos se ha producido a lo largo del tiempo en nuestra región, a cuyo pensamiento político este libro provee hoy un aporte especialmente relevante.

EDUARDO RINESI, 2025

## EL PUEBLO Y SU REPRESENTACIÓN

«Todo el mundo es un escenario,  
y todos, hombres y mujeres, son simplemente actores.  
Todos tienen sus entradas y sus salidas;  
y cada hombre en su tiempo juega muchas partes».  
WILLIAM SHAKESPEARE, en *Como gustéis*

¿Puede el hombre vivir ajeno a la política? En la genial película *Tiempos Modernos* (1936), Charles Chaplin representa la imposibilidad de colocarse de espaldas a este conflicto. La escena transcurre de la siguiente manera: un transeúnte se percata de un camión que lleva unas vigas de madera y pierde una bandera cuyo propósito es alertar sobre el peligro de la carga que transporta. Como buen ciudadano, el protagonista procura alertar a los conductores del extravío. Levanta y agita fuertemente el banderín que se presume rojo —la película es en blanco y negro— para llamar la atención del conductor que se perdía en la vía pública. Detrás del distraído buen samaritano, está en plena ebullición una manifestación de trabajadores industriales, en firme reclamo de sus derechos laborales. La situación se complica con la irrupción de los aparatos represores del Estado decididos a reducir la revuelta sindical, macana en mano, sobre sus caballos. Pero la contingencia del héroe se descoyunta en extremo superlativo de su propia entidad: a pesar de entenderse ajeno a este debate, la policía lo califica como el líder de la protesta, situación que lo *disloca* sin mediación posible en el centro del debate político y, en igual medida, dentro de un calabozo, como dispositivo para la reflexión y el escarmiento frente a su beligerancia comunista. Lo interesante de esta escena radica en cómo la comedia, en tanto mecanismo de mediación de la realidad, devela que un sujeto

despreocupado, que acciona como cualquier mortal en una situación ordinaria de la vida, es alcanzado por la contingencia de la política y es arrastrado al conflicto antagónico de esta, y lo descoloca de su situación originaria como agente ajeno a este hecho. La cosa pública es parte de todos y cada uno de aquellos que forman parte de una comunidad, más allá de su participación activa dentro de las dinámicas y tensiones que forjan la cotidianidad.

La irrupción del interés humano en la cosa común es fundamento del litigio para la organización y composición de la sociedad. ¿Quién decide y por qué? ¿Cuál es la *representación*, más allá de la sociedad en sí, del debate sobre aquello que condiciona las relaciones de una comunidad? ¿De qué forma se dispone la *puesta en escena* que configura el relato político? Entre estos interrogantes se encuentra parte de las claves de lo social. Existen numerosas formas de abordar estas lógicas y dimensiones de lo humano que se piensa y se asocia. No se presupone un modo unívoco de desentrañar la construcción de lo *común* y las acciones de los diversos grupos para la constitución de fórmulas de asociación para la vida. La *realidad* es una *perspectiva* resultante de la comunión de semejantes que comparten una interpretación de lo vivido.

El proceso histórico que decanta las lógicas y fórmulas para generar *sentido común* —fórmula para normalizar las relaciones sociales, políticas y económicas— es un relato compuesto de contradicciones y tensiones; discursos y visiones de mundo que se confrontan, superponen y complementan. No existe la constitución de una *verdad*, sino la sinfonía de múltiples voces que construyen un equilibrio consonante y disonante, coherente y confuso, coordinado y caótico. En esta representación orquestal de lo público —lo político— es posible sostener una voz dominante por mucho tiempo; puede esta transformarse y matizarse; o simplemente existe la alternativa de subvertirse radicalmente por nuevos compases que

revolucionen el espíritu de la melodía social. Las partituras no están escritas en tinta indeleble ni acompañadas por la voluntad de una batuta única.

Esta tumultuosa relación que sostiene la humanidad con la lógica que rige las relaciones entre unos y otros es característica de la acción de asociación de la especie. Carlos Marx (2015) abre los compases de *El 18 brumario de Luis Bonaparte* con una reflexión provocadora: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen bajo su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas desde el pasado» (p. 131). Buena parte de la constitución de las relaciones humanas proviene de una síntesis cultural. Se podría comparar esta construcción histórica con el ejercicio de rodar una bola de nieve por una colina. A su paso, en la medida en que adhiere nuevas capas que transforman su cualidad fenoménica ante la observación distante, conserva, de igual modo, *lo sido* en el tiempo pasado. El acumulado histórico de los relatos, sinfonías, argumentos persiste en el corazón de la esfera que se precipita mientras su coraza se viste con las tensiones y contradicciones de su tiempo. El resultado del proceso histórico, político y social de la humanidad vive en las huellas del pretérito que coloca improntas indelebles; también se determina por las acciones de un presente de tensiones y antagonismos; y se complementa con la proyección de la posibilidad del porvenir como el fantasma que camina por la estepa de las navidades futuras en la cualidad de la escarcha que viste la ladera aún por adherir. *Lo sido*, la acción determinante del inmediato gobernante y la conjura espectral de aquello que vendrá conforman la mixtura que amalgama las tensiones hegemónicas de la política social. Comprender la complejidad y fragilidad del equilibrio que se presenta y *representa* ofrece una ruta para problematizar cada uno de los roles que desempeñan los

diversos actores que componen el tinglado de la cosa pública —desde aquellos que armonizan con los códigos dominantes y procuran la prolongación de este *continuum* sociohistórico hasta quienes luchan, encarnizadamente, por levantar una voz disruptiva de esta realidad—.

Antonio Gramsci (2009), en un sentido similar, señala que «el hombre es sobre todo espíritu, o sea, creación histórica, y no naturaleza» (p. 15). La sentencia del sardo evoca una preeminencia de la voluntad social, de la cualidad política del ser humano como gestor de su acción cotidiana. Las tensiones entre los grupos que constituyen lo público son resultado de su vocación para la creación de un sentido común que hace valer los intereses colectivos de sus iguales. No existe una predeterminación inamovible de un *progreso* o *continuum* inalterable; este se desarrolla en la turbulencia, en la capacidad de los diversos contingentes que componen la sociedad para impulsar la diversidad de expectativas sobre la administración de la cosa pública. Los actores que dan vida al proskenion de lo común, como en toda pieza de representación, ejecutan diversos roles, desde aquellos que sustentan el argumento —el sentido de lo público— hasta los antagonistas que aspiran a que sus líneas se hagan presentes en el dictamen protagonístico de la trama de la vida social.

La *representación*, elemento conjurado de lo político y mecanismo para mirar el hecho social a través del catalejo artístico, permite otra aproximación para su análisis y comprensión. Eduardo Rinesi (2009) plantea que «la literatura no trabaja con situaciones empíricas, sino con estilizaciones que permiten prestar menos atención a los detalles y más a lo fundamental» (p. 18). Si en la complejidad de lo social es necesario comprender las mediaciones del sujeto como actor político, el crisol de la creación literaria despoja a la cosa en sí de todas las complicaciones inherentes a la constitución histórica. La fórmula de la construcción de arquetipos con estructuras ideológicas



y morales cohesionadas ofrenda características que pueden aprehenderse desde una fórmula ascética inexistente en la constitución social práctica. La bondad y la maldad son fórmulas absolutas que, bajo la apreciación del espectador o del lector, producen empatía o repulsión. Es sencillo colocarse en un *bando* del debate creativo. Se presentan héroes y villanos, luz y oscuridad, vida y muerte, ejercicio que permite al espectador alinearse y empatizar; o bien desmarcarse y contrariar. En el tamiz de la cosa pública, dentro de la complejidad política práctica, no existen construcciones absolutas, lo que complica el ejercicio de establecer juicios o determinaciones totales. La representación ofrece posibilidades para la comprensión y proyección de las ideas, la estructuración de voces arquetípicas y anhelos sobre la direccionalidad de la política en sí. La ficción modela un horizonte moral que obedece a la voz de un contingente humano con pretensión de hacerse idea fuerza dentro de una comunidad política.

La obra de Robert Louis Stevenson (2018), *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, permite ejemplificar este concepto. El conflicto que presenta el escritor se fundamenta en la dualidad moral del hombre: agobiado por el mandato moral de una *correcta forma* de comportamiento, el flemático doctor Jekyll busca la *fórmula* para escindirse de su apariencia y comportamiento modélico cotidiano ante la sociedad victoriana londinense y dar rienda suelta a ciertos apetitos que riñen los códigos constitutivos de dicha sociedad. La ciencia lo lleva al desarrollo de un brebaje que le permite dividir en dos entidades independientes a su ser moral. En el pasaje de la confesión de sus acciones, el doctor desarrolla una justificación que establece las premisas de su tormento:

Yo, por mi parte, dada la naturaleza de mi vida, me movía infaliblemente en una dirección y solo en una. Fue el lado moral y en mi propia persona donde aprendí a reconocer la

dualidad total y primitiva del hombre; vi que, aun cuando podía decirse con razón que yo era una de las naturalezas que contendían en el campo de mi conciencia, esto solo se cumplía porque yo era radicalmente ambas; y desde una fecha temprana, antes inclusive de que el curso de mis descubrimientos científicos empezaran a sugerir la más remota posibilidad de tal milagro, había aprendido a solazarme, como si soñara despierto, con la idea de separar dichos elementos. Si cada uno de ellos, me decía, podía alojarse en identidades separadas, se eliminaría todo lo insoportable de la vida; el injusto podría seguir su camino libre de aspiraciones y los remordimientos de su gemelo más virtuoso, y el justo podría avanzar firme y confiado en su empinada senda, haciendo las obras buenas en las cuales se complacía y sin exponerse en adelante a la desgracia y la penitencia por culpa de aquel desconocido perverso. (pp. 120-121)

Stevenson coloca una situación imposible para la sociedad: la compartición de la tensión antagonista que la constituye. La figura literaria traslada este debate a una entidad humana, *la dualidad total y primitiva del hombre*. Jekyll entiende que la única forma de pertenecer a la sociedad es el camino de la virtud, los cánones y la normatividad. Lo hace a regañadientes y lo califica como una *empinada senda*; no es algo natural ni cotidiano, amerita sacrificio. Trabaja para conciliar su otra dimensión como una entidad diferente, otro cuerpo político. La ficción opera como mediación para la segmentación de las ideas. La *fórmula* es una pócima que permite al protagonista dar rienda suelta a sus bajas pasiones, a contravenir la moral y las buenas costumbres, sin detrimento de su entidad formal como figura ejemplar de la comunidad. Jekyll y Hyde son dos esferas que *representan* la tensión constitutiva del sentido común de la sociedad. Son dos extremos ideales. La pluma del autor lleva al límite las conductas del hombre escindido: los valores contenidos

en la estructura normalizada del contexto social y una radical contraposición a estos elementos constitutivos del deber ser.

Existe un elemento constante en la representación del antagonismo en la esfera de lo literario y artístico que vale la pena destacar. La caracterización echa mano a la contraposición entre lo *civilizatorio* y lo *natural*: en el interior de la comunidad los fundamentos realzan la humanidad en estricto cumplimiento de los cánones de convivencia, del deber ser de la lógica política del hecho común; mientras la contraparte es visualizada en lo instintivo, lo animal y lo primario, una evocación a tiempos precedentes cuando el ser humano no se distinguía del resto del reino animal. La comunidad política es distinta a la juntura gregaria del reino natural. Opera una *razón* que marca diferencia con el pasado.

La cualidad de construcción de lo público queda claramente contrastada en la contraposición de los valores. En Jekyll y Hyde, se expresa en aquello que emparenta la cualidad de sus actos con la representación fenoménica de su propia entidad. Dice Jekyll (Stevenson, *op. cit.*): «El mal (el lado letal del hombre, debo creer todavía) había dejado en aquel cuerpo, además, una deformidad y decaimiento» (pp. 124-125). Aquello que atenta contra la belleza de la sociedad hace lo propio contra el cuerpo continente de su humanidad. Tiene que ver con los apetitos desatados en el alter ego escindido del buen samaritano. Las acciones de Hyde obedecen a la satisfacción de los placeres, del cuerpo (es carnal), desprovisto de reflexión sobre el sentido humano y social: «Era un ser inherentemente maligno y ruin; todos sus actos y pensamientos se centraban en sí mismo; saboreaba con avidez bestial cualquier grado de tortura que infligiera a los demás» (Stevenson, *op. cit.*, p. 128). Existe comunión entre lo macabro de su espíritu y sus acciones, lo cual se expresa en la apariencia que asume tras tomar la poción.

Este sentido de representación de la fealdad, lo animal, lo primitivo, es una figura utilizada como mecanismo constante dentro de la performatividad de la literatura y las artes para la construcción de los arquetipos políticos que confieren sentido a la sociedad. Umberto Eco (2007), en la *Historia de la fealdad*, desarrolla un recorrido por la idea del mal asociado a las visiones que se plasman de aquellas figuras que encarnan los extremos de la polaridad a lo largo de la historia humana: «A menudo la atribución de belleza y fealdad se ha hecho atendiendo no a criterios estéticos, sino a criterios políticos y sociales» (p. 12). La operación de asociación representativa entre categorizar una cualidad estética y una idea, bien sea para la emulación o la repulsión, es un acto cotidiano para la construcción del sentido común de una comunidad política. El autor italiano recrea una de las expresiones más reconocidas del antagonismo entre el bien y el mal, desarrollada e impuesta por la tradición cristiana: la figura de Satanás como antagonista del Creador. Este debate entre el bien y el mal se circunscribe en un relato que no admite interpretaciones, sino que es mandato de una voluntad indiscutible: la de Dios.

La idea absoluta de creación y ordenamiento del mundo reposa en su propio concepto y representación: ¿qué pasa cuando las cosas no salen del todo bien? Si todo es obra de Dios: ¿Quién se hace cargo de la malicia, las penurias y los entuertos propios de la cotidianidad mundana? La entidad reguladora de todo no puede asumir el bien y el mal en sí misma: es incompatible la regulación de la dualidad antagónica. Esto fue resuelto mediante una doble operación. Por una parte, el concepto del ejercicio del *libre albedrío* coloca en los seres humanos la capacidad de elegir sus acciones, cosa que no siempre hacen por el camino de la virtud y la bondad. Pero esto no es suficiente, porque la humanidad es una creación de lo divino, no es del todo plausible que tenga

la capacidad de torcer su voluntad por criterio propio sin generar algo de incredulidad sobre la magnificencia creadora. Se desarrolla, entonces, un relato que parte del primer anillo de creación divino. Unos ángeles, seres que forman parte del espíritu primigenio del relato, reniegan del mandato del Todopoderoso. Estos *querubines caídos* dislocan la voluntad de Dios seduciendo y corrompiendo a la humanidad. La construcción del mal, encarnada en el diablo, es una escisión de la esencia: es una parte de sí misma que se contrapone al todo.

La representación del mal antagónico a la absoluta construcción divina tiene una evolución dentro del relato canónico cristiano. Un pasaje de la Biblia (Ez 28:12-15) hace referencia a un ángel que moraba en el Edén, una entidad creada para la justicia que desvió el camino. En el mismo momento en que rompe con el espíritu normativo de Dios, se genera una dualidad en la esencia del relato que no tiene absolución. La rebeldía no admite redención, como lo dice la segunda epístola de San Pedro: «Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitándolos en los abismos tenebrosos del Tártaro, los entregó para ser custodiados hasta el juicio». La pintura de Alexandre Cabanel (1847) *El ángel caído* muestra la perfecta anatomía y la construcción ideal del favorito del Creador. En sus rasgos armoniosos y cuidadosamente pincelados, el artista solo deja entrever una mirada furibunda de odio hacia el Todopoderoso, mientras en el trasfondo de la obra se ve la batalla fratricida entre ángeles devotos y revoltosos. Existe una representación primigenia que muestra la semilla díscola de Dios, renegando de su esencia y contraponiéndose a la voluntad divina. Esta forma parte del correlato estético de la esencia. La representación que se hace de los ángeles se comparece con la composición de armonía celestial. Pero hay algo que está roto y se da inicio a una metamorfosis que tiene que ver con el antagonismo normativo de la idea del bien

y se refleja en la caracterización que se hace de estos seres que rompieron con la idea reguladora.

En los pasajes del Apocalipsis se muestra la continuidad entre la caída de Lucifer y su conversión en Satanás: «Y fue arrojado el gran dragón, la serpiente antigua, el llamado diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la Tierra y sus ángeles fueron arrojados con él» (Ap 12:9). Se confirma la seducción contenida en *el pecado original* cuando se muestra a la serpiente que hace a Adán y Eva dar una mordida al fruto prohibido y justifica la corrupción por este cisma celestial que alcanza a la humanidad. También se expresa en este pasaje la expulsión de esta escisión divina que se contrapone a los mandatos del Creador. Finalmente, se entrega una representación de esta entidad que se sustrae de lo divino, incluso lo humano, y encarna una perspectiva animal: «*Y vi surgir del mar a una bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas, y en sus cuernos diez diademas, y en sus cabezas títulos blasfemos. La bestia que vi se parecía a un leopardo, con las patas como de oso, y las fauces como fauces de león*» (Ap 13:1-2). El ángel más hermoso y querido de Dios, el portador de la luz, culmina su arco en las antípodas del fundamento: vil, bestial, inhumano y pagano. Es justificación y representación del *no ser* de la razón católica.

La lucha entre el bien y el mal en la tradición cristiana tiene un enorme valor por las características absolutas de su pensamiento. No permite debates sobre la idea de un dios infalible en su dictamen, su palabra. Toda la propuesta ética y política se fundamenta en ello. La tradición del legado del poder, del gobierno de un grupo sobre el resto de la humanidad, se soporta en la cualidad incuestionable de la Divinidad. La creación del mal, una escisión que se podría calificar como enajenada a la doctrina y al mandato, es el complemento perfecto para acompasar el relato y la lógica del poder sobre la sociedad en su conjunto.

Las figuras retóricas que se encuentran en los márgenes de las ciencias sociales que observan e interpretan-disecionan el cuerpo político y permiten desgranar la esencia de los antagonismos constitutivos de la tensión. Es necesario comprender que el hecho social no es un antagonismo bipolar. Existen numerosas fuerzas e intereses que constituyen el entramado de la cosa pública. La capacidad de esbozar una diatriba dicotómica entre dos grandes poderes constitutivos es una síntesis que facilita la apropiación de las partes para una mejor comprensión de las dinámicas de la sociedad. Pero la diversidad de la política forma parte inherente de los individuos que conforman la comunidad, aun de aquellos comprometidos con alguno de los polos que tienen pretensiones hegemónicas de sus intereses en la constitución del cuerpo social. ¿Cómo se conforma esta unidad de sentido y de qué manera se manifiesta la diversidad de grupos dentro de esta dinámica?

En una visión de contraposición antagonista de fuerzas sociales, la primera frase del Manifiesto Comunista establece la premisa: «La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases» (Marx, 2015, p. 117). Esta sentencia se presenta dentro de una visión retórica y representativa de la tensión política. Porque las clases contrapuestas se componen de grupos sociales heterogéneos. Existen mixturas en las aspiraciones e intereses de todos aquellos que se alinean en los diversos colectivos para la construcción del sentido de la cosa pública. Marx intenta llegar al sentido esencial de la direccionalidad de la sociedad. En un repaso por la tradición histórica de la política, sintetiza la opresión de un grupo social sobre otro. Esto conlleva un correlato, más bien dos: el relato de la clase dominante y, por contraparte, el de la subalterna. Cada uno de estos se presenta como una visión ascética de la construcción de la sociedad y busca hacerse estamento normalizador de esta.

La visión de Walter Benjamin (2007), filósofo alemán de tradición judía, tiene un particular acercamiento sobre los relatos históricos antagonistas en la sociedad. Si bien este pensador mira la política desde una visión del materialismo, también incorpora, en su fórmula de construcción y aproximación a la realidad, la impronta religiosa. Presenta un análisis de la subalternidad como un recorrido de sufrimiento y opresión que obtendrá un momento de redención. Entiende que existe una lógica dominante que se construye a partir del aplastamiento del otro: «Quien quiera que haya conducido la victoria hasta el día de hoy, participa en el cortejo triunfal en el cual los dominadores de hoy pasan sobre aquellos que hoy yacen en tierra» (p. 68). Para el berlinés (*op. cit.*), este proceso es una síntesis de códigos inmateriales que genera un legado y una tradición, la construcción de la retórica es uno de los fundamentos de la normalización de la sociedad, por lo cual sentencia: «No existe documento de la cultura que no sea a la vez documento de la barbarie» (p. 69). Ante esta perspectiva de un discurso totalizante, que arrasa con el otro e impone su sentido político e histórico, la alternativa que ofrece el filósofo desde el relato antagónico es «pasar por la historia el cepillo a contrape-lo» (p. 69). En esta mirada se reconocen dos perspectivas que únicamente pueden ser comprendidas en una relación diametralmente opuesta. Es necesario caminar la vereda en la dirección contraria para recorrer el camino de la redención. Benjamin (*op. cit.*) establece una ruta de posibilidad para los oprimidos:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo «como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro. Para el materialismo histórico se trata de fijar la imagen del pasado tal como esta se presenta de improviso al sujeto histórico en el momento de peligro. El peligro



amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a aquellos que reciben tal patrimonio. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de ser convertidos en instrumento de la clase dominante. En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. El Mesías viene no solo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Solo tiene el derecho a encender el pasado la chispa de la esperanza de *aquel* historiador traspasado por la idea de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si este vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer. (pp. 67-68)

La temporalidad pasa a ser una dimensión compleja donde se conjugan el pasado, el presente y el porvenir como espacio en el cual existe la posibilidad de alterar el relato y la representación constituyente de la comunidad política. El *instante de peligro* benjaminiano abarca todos los momentos de disrupción del relato dominante en la historia. Es la ladera nevada que lleva consigo, más allá de la impronta de la tradición como continuidad de los intereses de clase hegemónicos, todos los instantes en que estos han sido vulnerados por la subalternidad. Dentro de la historia de las ideas dominantes, subsiste la resistencia sistemática y la voluntad de un contingente político subalterno que busca irrumpir con su cualidad beligerante dentro del debate social. Es por ello que Benjamin alerta del peligro de la continuidad, de entregarse al servicio de la clase opresora, de ser avasallados por la tradición y las ideas, por la representación de una comunidad política que sepulta en la barbarie. Echa mano de la figura representativa del bien y del mal: el Mesías contra el Anticristo. El alemán reduce la esencia y recrea la relación ficcionada de lo correcto y lo incorrecto, asignándole a cada una de las opciones un correlato con la tradición judeocristiana; desde allí, transforma imprescindible la acción para construir otro discurso antagónico al constitutivo de su tiempo y de aquellos que lo precedieron.

La perspectiva que presenta Benjamin coloca el debate de la política como cualidad de gestión de las ideas contrapuestas para conferir sentido a la comunidad. Existe un contingente dominante, que logra desplegar hacia la sociedad en su conjunto una lógica de entender la virtud y el bien general para todos. Aristóteles (2005), en una propuesta que es interpretada y resignificada a lo largo de la historia del pensamiento político, lo establece como la capacidad de discernir lo *justo* de lo *injusto* (p. 58). La interpretación entre clases contrapuestas sobre el *sentido de la justicia* es el fundamento del litigio, de la política. Este conflicto está cimentado en la capacidad que tienen los grupos sociales con ideas disímiles sobre el rumbo que debe tomar la comunidad. Benjamin presenta, en la visión totalizante del relato de los vencedores, que existe un grupo cuyo relato se encuentra al margen de la construcción social. Desde un lugar semejante, Jacques Rancière (2010a) se aproxima a la definición de *política*: «La que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte» (p. 45). Cuando existe un contingente que conforma la cosa pública, pero no tiene presencia con voz dentro de los argumentos que dan sentido a la idea de justicia, este se convierte en una parte sin parte de la sociedad. La incapacidad de hacer valer su idea y su voz dentro de la configuración de la administración de la cosa pública deja a dicho colectivo social al margen, pero, a su vez, dentro del hecho político.

Rancière (*op. cit.*) establece que existe una parte de la sociedad que tiene parte en la administración de lo público y otra que no. El ejercicio de la política se pone de manifiesto cuando estos dos colectivos que conforman la comunidad —la de los participantes y los excluidos— entran en disputa por la capacidad de hacer valer su voz en

la comunidad política: «Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte, una parte o un partido de los pobres. No hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos. (...) La política existe cuando el orden natural es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte» (p. 25). Se olfatea el instante de peligro presentado por Benjamin, pero también le supone una condicionalidad orgánica. No basta con que haya oposición, esta tiene que ser organizada y asumida por la subalternidad, en tanto clase sujeta en una relación de igualdad institucional con sus opresores. El litigio fundamental no se construye desde una lógica en la cual existe desigualdad entre las partes constituyentes de la relación de sujeción, se da porque existe una comunidad en la cual hay una parte que no tiene el espacio de hacer valer su voz en la construcción de las relaciones sociales. No existe capacidad de desarrollar política, por contraparte, en una situación de desigualdad consumada. Cuando una comunidad política ejerce opresión sobre otra —por medio de la guerra, por ejemplo— no hay capacidad de mediación: no concurre la política, porque, en este caso, no se trata de una comunidad dividida: la relación que se manifiesta es la de la imposición de una lógica histórico-cultural sobre otra.

Para que haya política y se manifieste el proceso de mediación ante el litigio, es necesario que hagan vida las dos partes de la tensión en términos de igualdad. Porque la comunidad política es el proceso desarrollado por la tensión entre sujetos incluidos dentro de una lógica de administración de lo público. Es determinante, para ello, que la subalternidad se presente ante la sociedad como tensión. Rancière (*op. cit.*) los califica:

El pueblo no es verdaderamente el pueblo, sino los pobres, los pobres mismos no son realmente los pobres. Solo son el reino de la ausencia de cualidad, la efectividad de

la disyunción primordial que lleva el nombre vacío de libertad, la propiedad impropia, el título del litigio. (p. 28)

La política se presenta porque el pueblo se presenta ante la comunidad política. Este colectivo humano hace verificable la igualdad que constituye a la sociedad desde su propia marginalidad como voz ausente en la construcción del sentido comunitario. Solo podemos hablar de política en la medida en que existe una parte sin parte que busca el reconocimiento de su entidad confrontada a la dominante en una comunidad de iguales. Esto tiene como consecuencia que la relación hegemónica no sea una lógica absoluta e inalterable: el precepto de igualdad, como punto de partida, provoca un diálogo en el cual «el poder se rehace en las diversas coyunturas de la vida cotidiana», como apuntan Butler, Laclau y Žižek (2011, pp. 21-22).

La tradición, como lo plantea Marx en la cita precedente, es un continuo de lucha entre las clases dominantes y subalternas. Los momentos de lucha e irrupción de la voz oprimida son los instantes de peligro de Benjamin que hacen visible el litigio de la igualdad que señala Rancière. ¿Cuándo se hace presente la política en la tradición? ¿Quién es el colectivo que representa la voz de esta parte sin parte de la sociedad? El *pueblo*, como actor recurrente de reparto dentro de la constitución del sentido de la cosa pública, tiene una doble disposición. Por una parte, es una figura retórica que confiere sentido a la idea misma de una sociedad de iguales; cualquier sistema de organización comunitaria lo contiene como una figura principal, por ser el colectivo más numeroso dentro del sistema en su conjunto. Pero, por contraparte, es recurrentemente despojado de su cualidad beligerante como *parte con parte* en la administración de la cosa pública. Esta segunda dimensión lo relega a la subalternidad y, por consiguiente, a transformarse en el dinamo

de la activación de la política por medio de su constante búsqueda de la participación dentro de la sociedad.

Existe otro elemento que es necesario incorporar en el debate para establecer un punto de partida sobre el reconocimiento de las clases dominantes y subalternas en el relato y la representación. Dentro de la lógica de la historia del pensamiento existen numerosas visiones y horizontes que plantean ideas disímiles sobre el concepto de justicia, una alteridad de razones para el ordenamiento de la cosa pública. Enrique Dussel (2022) hace un repaso por varias corrientes de pensamiento que soportan tradiciones con una sólida construcción de lógica independiente: sistemas complejos que ofrecen respuesta a los principales interrogantes de las comunidades humanas sobre los mecanismos de enfrentar los fenómenos y la vida. Este proceso de la historia del pensamiento se conoce como el paso de lo mítico a la razón. Es la base que supone el éxito trascendental de la sociedad occidental y la tradición judeocristiana, pero no es un proceso exclusivo de esta tradición. El pensamiento oriental, árabe, africano y americano, antes de la irrupción de la invasión europea, desarrolló respuestas y lógicas para la interpretación del mundo, lo cual se tradujo en mecanismos para la organización de la vida en comunidad.

El proceso de colonización y conquista que da pie al inicio de la modernidad, en los albores del siglo XVI, ejerce una ilusión totalizante y fagocitadora del relato del pensamiento. En palabras de Dussel (*op. cit.*):

La centralidad dominadora de Europa del Norte como potencia militar, política y cultural pudo desarrollar su filosofía desde finales de la Edad Media, y dio posibilidad al desarrollo de su propia filosofía que, ante la desaparición o crisis de las otras grandes filosofías regionales, podrá elevar su *particularidad* filosófica con *pretensión de universalidad*. (p. 27)

Dentro de la pluralidad de voces que componen el coro del pensamiento del planeta, se hegemoniza una partitura. La bola de nieve se precipita por la ladera de la tradición occidental que, por un lado, se encuentra con las contradicciones y tensiones propias de su proceso hegemónico intrínseco; y también se contraponen a una pléyade de relatos cosmogónicos de sociedades complejas que viven en conflicto dentro de sus antagonismos particulares. Esto coloca de manifiesto la multiplicidad de voces con parte y sin ella que conviven en un sinnúmero de comunidades políticas. Esta cualidad sistémica de *dominaciones y resistencias*, de *representaciones y razones*, coloca el análisis en diversos niveles.

Para las sociedades americanas contemporáneas, la relación con la visión de dominación del relato occidental pasa directamente por el proceso de conquista con España. La síntesis que hace Briceño Guerrero (2014) del resultado político de la independencia aproxima a una situación de sujeción por la vía del aplastamiento del relato dominante:

Cuando éramos colonia, éramos colonia de Europa, expansión geográfica del ámbito cultural europeo. Cuando nos constituimos en repúblicas, lo hicimos así por razones europeas, con métodos europeos, apoyados en valores europeos. Nuestros libertadores blandían espadas hechas en Europa y pronunciaban palabras europeas portadoras de conceptos, sentimientos, impulsos, ideales, incendios europeos.

Actualmente, nuestros países forman parte de la gran familia occidental. Lengua y vestido, escuela y cementerio dan testimonio de nuestro linaje. Instituciones políticas, actividades científicas, aspiraciones individuales proclaman abiertamente nuestro parentesco. Sobre todo las letras —ese nivel de humanidad en el que el grado de autoconciencia se hace verbo— dicen sin equívoco de quién somos familia.

Dependencia y atraso no ponen en duda la filiación cultural. Pariente pobre es pariente. Además, ya todos hemos decidido que la tarea fundamental de esta generación es el desarrollo y —justamente— nuestros planes y líneas de acción en este sentido no se apartan ni en una tilde del estilo occidental. La brecha del atraso será cerrada en familia. (pp. 261-262)

El relato dominante aplasta el propósito de la subalternidad. El proceso de *liberación* que presenta el filósofo venezolano se constituye desde el imaginario y los códigos de la tradición. Es, como señala Benjamin, el enemigo que no deja de vencer, ni siquiera en el marco de la derrota militar. Una vez asumidos los valores y la representación del polo antagónico como razón para la constitución de una comunidad política propia se da la espalda a la posibilidad de la insurgencia de la subalternidad. La recuperación de la voz y las aspiraciones, en tanto elementos de resistencia, se debe desarrollar desde otro lugar de enunciación. Dussel (2022) propone el concepto de *transmodernidad*, que busca reconstruir los relatos e imaginarios del pensamiento denominado *periférico* para desarrollar sus potencialidades «desde sus propios recursos, en diálogo constructivo con la modernidad europeo-norteamericana» (p. 35). Se trata de hacer parte con parte dentro del sistema de tensiones de los horizontes de pensamiento a todas aquellas voces sepultadas por la avalancha de la tradición occidental.

¿Cómo encontrar los elementos para el *diálogo constructivo* con la tradición? El estudio de la historia y los relatos constitutivos, pasando el cepillo a contrapelo, es un camino para conseguir los momentos de peligro que amenazan la estabilidad del sistema dominante. Todos aquellos instantes pasados y futuros que interpelan la voz de pretensión unívoca son expresión de la igualdad de la comunidad política y visibilizan la presencia de la

subalternidad en tanto parte con parte. El *pueblo*, como categoría, es la caracterización esencial de esta parte sin parte. En las fórmulas de representación políticas, artísticas y literarias, el pueblo tiene una presencia constante que le confiere presencia, tanto para la evocación vacía y ornamental de su figura en tanto validación de la retórica dominante; pero también como expresión disruptiva e irreverente en los instantes de peligro. Es la partitura disonante que propone nuevos compases en la representación de lo público. El estudio y rastreo de la presencia del pueblo en la tradición occidental puede servir como ejercicio para encontrar claves que abran el camino de la verificación definitiva de la igualdad en la comunidad política. Desde allí, se puede establecer una propuesta programática para un diálogo multicultural que permita comprender el mundo desde las lógicas particulares de cada uno de los horizontes de pensamiento. El propósito de las siguientes páginas será transitar por el análisis histórico, político y cultural para una reformulación de la síntesis política con el pueblo como conjunto de referencia en tanto participación y representación de la sinfonía social.



## GRIEGOS Y CIVILIZADOS

«Y ahora oíd las penas de los hombres  
cómo les convertí,  
de tiernos niños que eran,  
en unos seres racionales».  
ESQUILO, en *Prometeo encadenado*

La frase *Érase una vez* se reconoce como una estructura narrativa que da cuenta del comienzo. El relato constitutivo de la tradición reposa en *esa vez* de la lejana Grecia, donde se siembran las bases argumentativas para sustentar la avalancha por venir. Este relato primigenio y ontológico occidental no es una invención unívoca de la humanidad. Existen numerosas experiencias en las que se articularon voces y razones para conferir sentido a la vida comunitaria. El éxito autodesignado por el horizonte de pensamiento de Occidente se sostiene en la idea de haber gobernado la trascendencia del *mito* al *logos*. En la historia del pensamiento, este hecho se sienta como el pilar de construcción de un nuevo orden de la sociedad. Es una operación que da paso —de un marco normativo exterior— a la humanidad: la construcción de un sentido moral por medio de la metáfora contenida en el mito, en la palabra y la fuerza de los dioses; esto es, a uno que nace de la capacidad argumentativa de un cuerpo colectivo, en el desarrollo de una razón común para la organización. Según el relato construido por esta línea discursiva, la cualidad constitutiva se contrapone al resto de los horizontes de pensamiento paralelos, haciendo énfasis en la contraposición con la lógica oriental como gran antagonista en disputa por la consolidación de un sentido global.

Estos dos tópicos (Oriente/Occidente y mito/razón) han jugado un papel fundamental en que el Occidente euroatlántico se autocomprendió teóricamente y se autoafirmó

prácticamente, construyendo una idea de la Historia Universal de la Humanidad en una clave evolutiva y eurocéntrica, y justificando con ella no solo la «superación» de todas las épocas precedentes —lo que Hegel llamó la *Aufhebung*, entendida a un tiempo como negación, conservación y sublimación del pasado—, sino también la jerarquización racial, la dominación imperial y la expropiación material y cultural de los demás pueblos de la Tierra. (Campillo, 2023, p. 13)

Esta visión de supremacía occidental es lo que Jacques Derrida (2008) denomina *La mitología blanca*. Según el pensador, se trata de una pretendida *superación* lógica e histórica de la metáfora por el concepto: «El hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos*, es decir, el *mythos* de su idioma por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la razón» (p. 253). Esta operación tiene un peso definitivo dentro de la generación del sentido común de la tradición occidental. La construcción de un logos/razón es el fundamento para constituir la comunidad política. Es por medio de esta apropiación de la trascendencia humana desde donde se da el salto cualitativo para la organización. Es la distinción de la vida tribal, de la cualidad gregaria, que va un paso más allá de las fórmulas que desarrollan otras especies del mundo animal. La sociedad amerita un escalón superior que le confiere a la humanidad el don de lo *humano* y lo distingue de la esfera *natural*.

El convencimiento de *su propio* relato, por parte de la tradición hegemónica/occidental, se define con mayor claridad a partir de la contraposición de esta lógica de organización de la sociedad ante otra —la oriental—, a la cual confronta, en la práctica y en la historia, para dejar un legado de relatos diferenciados. Heródoto dedica nueve libros de historia a los conflictos entre griegos y persas. Es una de las primeras muestras sostenidas y reconocidas como documento de la fundamentación de la *civilización*

en la lógica antagónica con que se mira el mundo. La construcción de los argumentos contenidos en esta extensa obra no se restringe a los acontecimientos bélicos, más bien desgrana la composición de ambas sociedades y apunta al contraste entre las fórmulas de comprensión de la cosa pública, la cultura y la economía. Lo que expone el historiador, en su recorrido previo a las hostilidades entre griegos y *bárbaros*, es la marcada diferencia entre unos y otros en su pensamiento sobre el gobierno y la conformación de comunidad.

Oriente y Occidente no eran dos universos escindidos el uno del otro. Sostenían una dinámica cotidiana con intereses antagónicos. Existía una esfera de lo común en el comercio y en la movilización humana. No eran mundos desconocidos entre sí, sin diálogo. Sin embargo, en la *Historia*, de Heródoto (1992), la razón de los conflictos no reposa en las diatribas materiales, o el control del Egeo como espacio vital, que es lo natural entre gobiernos en disputa por recursos concurrentes: se recrea en aspectos ideales y dinámicas que rozan con la esfera de lo personal, como lo plantea Francisco Adrados (1992) en el estudio introductorio: «Nuestro historiador juzga sobre unos principios generales. Son estos principios y no consideraciones económicas o pragmáticas las verdaderas *causas* que investiga» (p. 13). Por ello, los raptos de mujeres, por ejemplo, ocupan su atención en el mismo modo en que lo hace el anecdotario, como la llegada de Arión a Corinto, en lomos de un delfín (Heródoto, 1992, p. 101), o la muerte involuntaria, por Adrasto, del hijo de Cresos (Heródoto, *op. cit.*, p. 119). Se plantea dejar patente la diferencia de acción y el abordaje de lo común, que se relaciona con los horizontes de pensamiento, y deja de lado los elementos coyunturales del conflicto.

Hay otra fórmula para la identidad de una comunidad política, pero que no se define por lo antagónico irreconciliable, aunque sí presenta el conflicto como base

fundamental. Existe una diferencia notable entre la guerra que relata Heródoto entre griegos y persas (492 antes de la era común), y el conflicto del cual hace recuento Tucídides (2014): la guerra del Peloponeso (431 antes de la era común). Esta última es intestina de un horizonte de pensamiento común. A pesar del antagonismo, que también se soporta en la lógica de constitución administrativa y política de la cosa común, no se recrea como una disputa entre civilización y barbarie, como sí lo es la dicotomía Occidente/Oriente. Tucídides señala, de acuerdo con su criterio, el origen real del conflicto entre atenienses y espartanos: «La causa más verdadera (aunque la menos aclarada por lo que han contado) es, según creo, que los atenienses, al acrecentar su poderío y provocar miedo a los lacedemonios, les obligaron a entrar en guerra» (p. 68).

La confrontación entre pueblos griegos configura la posibilidad de hegemonía de un grupo sobre otro entre comunidades que comparten códigos constitutivos, que se encuentran en dimensiones fundamentales. La consolidación del helenismo como base gestonaria del pensamiento occidental utiliza el conflicto como mecanismo de síntesis y construcción de la identidad. Por una parte, en la reafirmación de las ciudades-Estado de la región, que determinan cada una de sus *lógicas* políticas, las cuales se redefinen y reafirman en antagonismos particulares dentro de un universo de pensamiento incipiente —como la guerra entre atenienses y espartanos—; además, en el choque con un contingente articulado y con una visión orgánica contrapuesta que amenaza la supervivencia de la comunidad en gestación; esto es el enfrentamiento a los *bárbaros* orientales. Ambas discusiones, en diversos niveles, posibilitan la construcción de un relato cohesionado de un horizonte común de lógica sobre la cosa pública.

La representación de estas ideas tiene resonancia en la fórmula de divulgación de las ideas de su tiempo. En la configuración de las ciudades-Estado, núcleo fundamental de la civilización griega, el teatro tiene un eje central dentro del debate de lo público. La estructura arquitectónica que se levantó dentro de las distintas ciudades para exponer la voz de las ideas fundamentales de su tiempo deja testimonio físico de esta realidad. El teatro como institución, de la mano de la tradición dionisiaca, es un espacio de participación de la ciudadanía, como señala Pablo Ingberg (2007):

Las representaciones teatrales institucionalizadas en las fiestas dionisiacas formaban parte de la vida política de Atenas, la polis griega por excelencia donde durante el siglo V a. C., se desarrolló el germen de lo que entendemos por democracia, etimológicamente «poder del pueblo»: todos los ciudadanos atenienses (es decir, los varones nativos hijos de nativos no esclavos) participaban en persona en la asamblea donde se tomaban en última instancia las decisiones fundamentales. (p. 10)

La representación, dinámica constituyente de la razón y del ordenamiento de la cosa pública, es uno de los vértices normativos de la comunidad política. Por un lado, se sustenta en una transición que va de lo mítico a lo racional. Los dioses, el legado de su palabra y sus acciones están en diálogo con el sentido moral de la sociedad que se construye; pero también por la participación de los ciudadanos en la institución. Es un organismo central de *polis*. La acción de los iguales en la reconstrucción de las ideas que definen la comunidad es un ejercicio configurativo de la ciudad.

El tránsito que va de lo divino a lo humano lo sintetiza Esquilo (2008), en su obra *Prometeo encadenado*. Esta pieza trágica plantea el fundamento mítico de la humanidad que desemboca en su ulterior cualidad racional.

Prometeo, un titán que tiene simpatía por estos seres derivados de la Gracia Divina, desafía el mandato del Dios principal del Olimpo para robar el fuego sagrado del Olimpo y entregar a la humanidad la capacidad de solucionar sus problemas mediante el uso de esta lumbre divina. Es una metáfora donde se plantea la iluminación de la especie con capacidad y herramientas cognitivas para transformar el entorno y procurar una vida más cómoda. Los dioses no estaban a gusto con la capacidad humana de gestionar la existencia sin subordinarse a sus designios. La acción del díscolo titán fue condenada por el poderoso Zeus, quien impone un castigo ejemplar al ente promotor de una humanidad libre y autónoma. Encaadenado en el monte Cáucaso, recibía la visita diaria de un águila que le devoraba el hígado, el cual se regeneraba cotidianamente, dada su condición de ser inmortal. En el relato de sus pesares, Prometeo ofrece una descripción de cuál fue la transformación de los mortales por su acción y cómo pasaron del ostracismo a la virtud:

Todo lo hacían sin criterio alguno  
hasta que, finalmente, de los astros  
les enseñé a auspicar orto y ocaso.  
Y el número, el invento más rentable,  
les descubrí, y la ley de la escritura,  
recuerdo de las cosas, e instrumento  
que a las Musas dio origen. Fui el primero  
que sometió a las bestias bajo el yugo,  
y al arnés; y al jinete esclavizadas  
las más duras fatigas soportaron  
en lugar de los hombres(...)  
Y pese a los inventos que a los hombres  
un día enseñé yo, infeliz, no tengo  
medio de sustraerme a mi desgracia. (p. 106)

El sacrificio de este personaje ofrece una posibilidad a la humanidad para abrirse paso a una nueva forma de desarrollo social. Esto queda taxativamente expresado en los primeros compases de la *Política*, de Aristóteles (2005), cuando habla de la forma de asociación comunitaria y plantea que «la que está por encima de todas las demás y a todas las incluye tenderá al bien que está por encima de todos los bienes. Y esta comunidad, que es la comunidad política, se llama ciudad» (p. 51). Se desarrolla una línea directa de la capacidad del ser humano, poseedor de una voz reflexiva y articulada, en correspondencia con un sistema de organización social que produce bienestar general. La dotación de este fuego sagrado de Prometeo confiere una cualidad diferencial que deriva en una disposición asociativa superior: la comunidad política. Esta metáfora de cambio es lo que Aristóteles llama el *animal político*.

La piedra angular de todo el sistema de construcción helénica es la cualidad del ser humano de articular la voz, la palabra, desde un lugar distinto al del *phoné*, capacidad simple de expresión, común a numerosas especies gregarias. Se trata de la razón/*logos*, que contiene la característica originaria de la nueva sociedad. Por una parte, es lo que diferencia la fórmula de generación de comunidad en los tiempos pretéritos: punto de partida. También es fundamento para la caracterización de las diversas ciudades-Estado que surgieron en este territorio. La progresión para homologar un horizonte de pensamiento parte de la reafirmación en la diferencia, la capacidad de cada una de las comunidades políticas en definir «lo ventajoso y lo perjudicial, y por ello lo justo y lo injusto» (Aristóteles, *op. cit.*, p. 58).

Este ejercicio de la construcción de una razón colectiva supone la conformación de conjuntos que comparten una lógica común. En la Grecia antigua, se desarrollaron numerosas comunidades políticas. Cada una de ellas

sentó las bases de los criterios que compartían entre sus iguales y tenían como manifestación jurídica las Constituciones de estas primeras ciudades-Estado. El hecho natural de ponerse de acuerdo sobre los cánones de la vida común daba paso a una representación jurídica que comprometió a los ciudadanos a un marco normativo para la administración de lo público. El choque entre la diversidad de intereses que conferían sentido a las diversas comunidades políticas que hacían vida en torno a Grecia se confrontó en la interrelación que estas tenían en el espacio compartido que iba más allá de su territorio de referencia. Podríamos referirnos al mar Egeo, que es el gran espacio de interés común de las diversas comunidades.

El choque entre las ideas sobre la administración de lo común es un elemento que define, por antonomasia, la cualidad de una comunidad política. Entender la identidad desde aquello que *no se es* se transforma en un ejercicio de reafirmación de los valores de lo que *se quiere ser*. Una manifestación de este antagonismo que ilustra el sentido político de la constitución de la sociedad es la esclavitud. Aristóteles definió dos cualidades desde las cuales se establece la sujeción de un ser humano sobre otro. Hizo distinción entre la esclavitud natural y la que se obtiene por vía de la ley. En el primero de los casos, está asociado a la idea de los bárbaros, comunidades con horizontes de pensamiento antagónicos y ajenos a la construcción política occidental. Existe una condición constitutiva irreconciliable con el otro que, siendo reducido en el terreno de la confrontación, merece ser subyugado por la tradición hegemónica naciente. El otro caso está relacionado directamente con las disputas entre las ciudades-Estado de la Hélade. Cuando dos comunidades políticas —con visiones contrapuestas sobre el sentido del bien y el mal, de lo justo y lo injusto— cruzan intereses y no consiguen conciliar, por la vía del debate y de la diplomacia, concurren a la guerra. El resultado del



conflicto violento es la imposición de una lógica de ver el mundo sobre otra. ¿Qué sucede con los sujetos pertenecientes a la comunidad política en el bando perdedor de la guerra?

Una vez que los integrantes de la ciudad derrotada en la guerra se incorporan a la comunidad vencedora, no pueden hacerlo en calidad de iguales. La razón y el sentido de justicia del colectivo les es ajena. No comparten los elementos constitutivos del bien y el mal de la sociedad en la que son asimilados. Esto ofrece una diferenciación en el litigio por la cosa pública. Los sujetos que son absorbidos en una nueva comunidad política como resultado de la guerra no son parte del debate social. Por la vía de la ley se encuentran fuera. Corresponde, como lo señala Aristóteles: ser *esclavos*, una manifestación de otredad, de condición externa a la política. Es un proceso diferente al que se ve sometida una parte de la sociedad que, compartiendo los códigos que confieren sentido a la comunidad, no tiene parte en la beligerancia de esta. Aristóteles (2005) define la diferencia del gobierno de lo público y la condición de esclavitud bajo el concepto de *autoridad*:

La potestad del amo y del político son dos cosas diferentes y que todas formas de autoridad no son, como algunos dicen, idénticas entre sí. Pues la autoridad política se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, mientras que la potestad del amo sobre esclavos. (p. 72)

Los relatos de los conflictos bélicos —tanto el de Heródoto, como el de Tucídides— son esenciales para la comprensión de la construcción de la comunidad política y el sentido común. Porque la homologación de un sentido totalizante es el resultado de la imposición de lógicas de construcción comunitaria bajo el ejercicio de la fuerza. Se desarrolla un proceso de generación de comunidad política desde la afirmación de los elementos de la

visión de justicia y bienestar que construyen los seres humanos en asociación. Esto se reafirma ante la diferencia con otros contingentes que hacen lo propio en espacios geográficos próximos. No son procesos ascéticos, están permeados siempre por la interacción de la vida comunitaria. El antagonismo se define desde la comparación. La guerra es el mecanismo desde el cual se proyecta una visión homogénea de comunidad que, a su vez absorbe, por la vía de los sedimentos y las resistencias de los colectivos humanos derrotados, lógicas múltiples y visiones alternativas sobre la administración de la cosa pública.

El crecimiento de las ciudades-Estado en fórmulas de organización más complejas, entre otros factores, producto del avance de la dominación a través de la guerra, magnifica una sentencia que hace el Estagirita, en su crítica a la *República* de Platón: «La ciudad no está solo por una pluralidad de individuos, sino por diferentes tipos de individuos. Pues una ciudad no se compone de individuos semejantes entre sí» (Aristóteles, *op. cit.*, p. 99). Si bien los integrantes de una comunidad política son iguales bajo el crisol de la Constitución y las leyes, dentro de la diversidad de colectivos —con intereses y visiones particulares— que comparten la idea sobre justicia de la sociedad, se presentan matices sobre la participación en la administración. Es necesaria una manifestación de la ruptura: de esta forma diferenciada de comprender la dinámica de lo común, desde la cual se hace presente la disputa como fundamento para la síntesis de la sociedad. En este momento, aparece la política, porque, como señala Rancière (2010a), «las partes no existen con anterioridad a la declaración de la distorsión» (p. 57); la acción irrumpe en el instante en que una voz dentro de la comunidad hace visible el litigio.

Entre las múltiples fórmulas de interpelación de la sociedad, el teatro —espacio de participación creativo, contentivo de multiplicidad de las voces, y mecanismo

estructural dentro de la sociedad griega— reflexiona sobre las disrupciones y los conflictos inherentes a la política, como profundamente escribió Aristóteles (2003) en la *Poética*. La comedia, particularmente la pluma de Aristófanes (2017), es un mecanismo para interpelar la política de su tiempo. Mucho tiene que ver el carácter coyuntural del género. Porque la comedia se nutre de la dislocación de lo cotidiano, en la alteración de aquello que se reconoce próximo, inmediato. La risa emerge en la complicidad que surge desde la subversión de los códigos comunes: se convierte en un diálogo entre el autor y su público. El héroe cómico tiene un tipo mucho más humano que fórmulas solemnes como la tragedia o la épica:

La diferencia fundamental con respecto a los dramas trágicos es que los temas de la comedia no ponen en escena personajes y relatos míticos, sino que son ficciones inventadas para la ocasión y con personajes de la vida cotidiana, sobre conflictos del presente. Y sus héroes intrigantes y pintorescos no son figuras famosas del pasado, sino que surgen enraizados en un contexto ciudadano y actual. Carecen, por lo tanto, del prestigio que tenían los protagonistas de las tragedias; del mismo modo que las tramas de las comedias prescinden del fondo tradicional de raigambre mitológica. Los héroes cómicos no pertenecen a la noble familia de los héroes de antaño; carecen de toda aura mítica, son tipos callejeros, individuos avispados y oportunos que en momentos de apuro hacen de «héroes», triunfan en un tinglado escénico donde se reflejan y satirizan los conflictos candentes de la ciudad de Atenas, sus gentes y líos cotidianos. (García Gual, 2020, pp. 131-132)

Aristófanes escribió sobre los problemas de su tiempo, no exento de algunos roces con los poderes constituidos de Atenas, sobre todo de Cleón, quien no apreciaba la gracia de las referencias sobre su cualidad de mando en piezas como *Acarnienses* o *Caballeros*. Las comedias,

como señala García Gual, se mueven en el territorio de lo contingente: laten en el corazón ciudadano de la comunidad política. Los problemas que interpela son vitales para la salud de la *polis*, precisamente porque atraviesan el interés inmediato de los sujetos que la componen. Un ejemplo de esto es la pieza *Lisístrata*. El comediante, en momentos convulsos de conflicto entre atenienses y lacedemonios, escudriña en la angustia colectiva que produce la guerra y propone una solución por vía externa: la concurrencia de las féminas en la política. La heroína que da el nombre a la obra convoca a las mujeres griegas — un género sin parte dentro del debate de la antigua Grecia — para interponer un ultimátum a los hombres guerreros: si no detienen el conflicto las mujeres se negarán a tener sexo con sus maridos. A todas luces, este argumento atenta contra todos los estamentos conocidos de la dinámica de su tiempo: la política y la guerra son asuntos masculinos. Es por ello que Aristófanes (2017) dispara una frase totalmente disruptiva, la sentencia cómica que coloca todo de cabeza y da pie a la argumentación final para disolver el conflicto intestino de los griegos: «Soy mujer, pero tengo inteligencia» (1124). A partir de allí, el discurso de Lisístrata se hila sobre tesis de encuentro y apoyo recíproco entre los bandos en conflicto contra amenazas exteriores, el enemigo real vive fuera de la Hélade: los bárbaros. El sinsentido de la guerra entre pueblos que comparten un horizonte común cede ante la acción y la reflexión de las mujeres, efecto que es una posibilidad explosiva *únicamente* en el territorio del arte, porque en la política real es inimaginable.

La capacidad simbólica del teatro irrumpe en la sociedad desde otra esfera: se hace presente en el debate e interpela el sentido de una parte con parte de la sociedad que desoye voces sobre temas trascendentales para la vida común de otro sector. La institución teatral, con la comedia como vehículo, retrata la guerra y la dominación

como mecanismos de construcción social. La decisión de la violencia no suele ser tomada en consenso por la comunidad política en su conjunto: es *patrimonio* de un sector. Hay *unos* que deciden que se tiene que ir a la guerra, mientras *otra parte* lo ve con recelo, amén del impacto que esto tiene sobre su contingencia. La obra de Aristófanes (2017) devela las inquietudes de esta *otra parte* de la sociedad ateniense sobre el ejercicio de la administración de la cosa pública. La comedia, representada por un heroísmo cotidiano y subalterno, en la desfachatez de Lisístrata como la voz de quienes no tienen parte, abre paso a *otro* sujeto dentro del debate. En el caso de esta obra en particular, es un argumento que se levanta para interpelar un hecho constitutivo de la conformación de la sociedad: la guerra.

La guerra es un elemento de discordia irreconciliable entre dos visiones sobre los códigos que determinan la comunidad política. Es una contingencia que rebasa la *política*, mecanismo de mediación de la distorsión entre las aspiraciones de contingentes humanos sobre la identidad social. Por la vía de la fuerza, una parte implanta su lógica de pensamiento y homologa el sentido de la sociedad. Carlos Marx (2008) señala que «la violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva» (p. 639). Desde esta visión dialéctica, el tránsito de una forma de construir comunidad a otra sucede en el instante en que se sobrepasa el litigio y se logra la imposición de la mirada sobre el sentido de la justicia que posee el contingente vencedor. Esta mirada de *parto* de una nueva comunidad sustentada en la incapacidad de sintetizar los conflictos por la vía de la mediación política ofrece posibilidades para el análisis. El repaso de la diversidad de las tensiones de la política en la antigua Grecia, referente originario de la tradición occidental, permite encontrar matices sobre las características de la distorsión y la política.

En primer lugar, está la disputa que se genera en el seno de una comunidad política. Ocurre en el instante en que una clase hegemónica es interpelada por la inconformidad de sus iguales. Cuando Lisístrata convoca a las mujeres para expresar el malestar de una parte de que no participa en la cosa pública, Aristófanes utiliza la licencia que le ofrece la comedia para señalar, por vía de la hipérbole —del sinsentido de lo femenino como actor principal de la política—, la disconformidad de un sector de la sociedad ateniense que no desea participar en una guerra contra Esparta. La síntesis de este debate se desarrolla puertas adentro, en los mecanismos institucionales de la comunidad política. Su resolución se da por la capacidad de la reflexión y la argumentación entre contingentes de una sociedad que piensan diferente para decantarse o bien en una transformación de la realidad concreta, o bien en la reafirmación del curso que tomó la clase dirigente en función del diferendo. Es un conflicto que parte de una noción de igualdad entre las partes, pero que, en la práctica, sugiere una asimetría entre los colectivos en litigio. Quienes controlan, por vía de la ley, la administración de lo público, parten con pasos de ventaja y superioridad en el proceso de resolución de los incordios inherentes a una comunidad política.

Luego, existe el desacuerdo entre dos comunidades que comparten un horizonte de pensamiento común. La guerra, relatada por Tucídides (2014), entre Atenas y Lacedemonia presenta la discordia entre dos formas de entender la administración de lo público, en donde cada una de las partes sostiene la pretensión de que sea su lógica la que prevalezca en un territorio común. El debate sobre los asuntos concernientes al Egeo y la disposición de las diversas ciudades de la Hélade desemboca en guerra desde el momento en que desborda la capacidad política de negociación. El desarrollo del conflicto puede culminar en la victoria definitiva de una de las partes y construirse

una hegemonía alrededor de su sentido de justicia. Pero existen elementos que permiten converger en la comprensión sobre la similitud de la identidad cosmogónica, abandonar el camino de la guerra y la violencia pura, y volver a la síntesis política del desacuerdo. En la obra de Aristófanes (2017), Lisístrata acude a dos momentos de ayuda de los espartanos a los atenienses, y viceversa, para culminar con la sentencia: «Entonces, cuando tantas cosas buenas se han hecho, ¿por qué continuáis luchando y no ponéis fin a las hostilidades? ¿Por qué no os reconciliasteis ya? Vamos, ¿qué os lo impide?» (1159-1161). La heroína cómica evoca la cooperación que se dio en la historia entre atenienses y espartanos por compartir una forma similar de comprender el mundo.

Finalmente, se encuentra la confrontación entre dos formas antagónicas de entender la construcción de los códigos que confieren sentido a la sociedad. La guerra es resultado natural cuando se cruzan los intereses de unos y otros. La posibilidad de una síntesis política del conflicto, de la mediación de la distorsión, choca contra elementos constitutivos de las partes que no comprenden la historia, cultura, religión y fórmula de administración que rige a unos y otros. El relato que Heródoto hace sobre la discordia entre griegos y *bárbaros* tiene su punto de partida en la categorización que se hace desde la tradición occidental sobre el *otro* (los persas). El bárbaro lo es porque no puede dialogar, más allá del idioma —la palabra/*phoné*—, con la razón —*logos*— que constituye el horizonte de pensamiento de los griegos. El aniquilamiento mutuo es el mecanismo para la expansión y consolidación de *algún* horizonte de pensamiento hegemónico. La complejización y el crecimiento de las sociedades colindan con la práctica similar de otras fórmulas de sentido orgánico. El mundo no es lo suficientemente vasto para que todos crezcan desmedidamente sin verse las caras eventualmente. El proceso de consolidación hegemónica

de una razón/logos que confiera sentido a un contingente más grande, de diversas comunidades políticas, transita variablemente por las tres fórmulas de conflicto revisadas de momento.

La expansión del sentido común político helénico es fruto de la violencia y la dominación. La campaña de Alejandro Magno, que parte de Macedonia y subordina bajo su bandera y razón a las ciudades griegas, constituye un hito de consolidación hegemónica con sentido político. En el relato de Pseudo Calístenes (1977), el primer momento se consolida a través de la cohesión de los códigos griegos. Alejandro avanza con la esperanza del consenso, pero con el garrote de la guerra como bastión disuasorio y definitivo para reducir la resistencia de sus semejantes. Más allá de los horrores y de la firmeza con la que se conduce, su campaña está matizada por una forma compartida con el resto de ciudades-Estado para constituir la comunidad. Alejandro fue discípulo de Aristóteles, pensador ilustre forjado en Atenas. Este es uno de los argumentos que esgrime Esquines dentro del debate de Atenas, cuando deciden si la ciudad debe confrontar al macedonio: «Alejandro está educado por las enseñanzas de Aristóteles y nos había solicitado esta educación. Por lo tanto, se arrepentirá al ver a nuestros maestros y tendrá rubor en presencia de aquellos que lo educaron para la monarquía» (Calístenes, *op. cit.*, p. 118). La decisión final de Atenas fue la de «enviar a Alejandro una corona de victoria con 50 libras de oro, junto con unos decretos de gratulación y algunos ilustres embajadores» (p. 123). La respuesta del macedonio a la ciudad griega culmina con la explicación del verdadero conflicto civilizatorio que plantea en su visión de expansión: «Seguid de nuevo, atenienses, sin temer sufrir ningún daño de mí. Porque me parece que sería absurdo que yo guerree contra los bárbaros por la libertad y que destruyera Atenas, el teatro de la libertad»



(p. 124). Alejandro comulga con la idea central de *libertad* ateniense, forma parte de su lógica de interpretar el gobierno. La mirada está puesta en la consolidación de una idea de justicia y administración de lo público que contiene a las comunidades políticas de Grecia. El verdadero enemigo es *otro*, es una cuenta pendiente del pasado, de la guerra que relata Heródoto ante los persas liderados por Jerjes. La disputa antagónica insalvable se confronta a esta *otra* tradición que tuvo la osadía de intentar subordinar sus formas y su historia. En este terreno, el discurso y la acción son distintos.

La campaña de Alejandro sobre tierras asiáticas fue total y sin cuartel. Los testimonios de las hazañas históricas señalan la pericia de los ejércitos macedonios de tomar bastión tras bastión en tierras orientales sin un atisbo de miramiento sobre los contrarios. Pero la capacidad de *sostener* los territorios conquistados se construyó sobre *otra* lógica de dominación. La estrategia del rey asimiló la cultura y las formas precedentes de la vida política local. Reconoció los liderazgos naturales de las tierras sometidas y estructuró nuevas fórmulas de construcción del poder que se arroparon bajo la sombra de su corona. La derrota definitiva de Darío (la muerte del líder principal de los persas) abre la puerta de la política y la habilidad de Alejandro —con la voz de Aristóteles como consejero— y constituye una forma de asimilación para el control de los territorios y los pueblos conquistados a través de la guerra:

Yo, el rey Alejandro, hijo del rey Filipo y de la reina Olimpia de Epiro, a los habitantes de las ciudades y las comarcas de Persia ordeno lo siguiente:

No quiero que tantos millares de personas perezcan de mal modo. La benevolencia divina me ha hecho vencedor sobre los persas. Doy, pues, gracias a la Providencia celeste.

Sabed, pues, que quiero establecer entre vosotros mis sátrapas, a los que debéis obedecer como en tiempos de Darío. Y no reconozcáis otro rey que Alejandro.

Conservad vuestras costumbres propias, las fiestas, sacrificios y ferias tradicionales, como en tiempos de Darío. Que cada uno siga viviendo en la misma ciudad. Y si alguno abandona su ciudad y su comarca, y se establece en otra, se le hará pasto de los perros.

Cada uno de vosotros conservará sus propiedades, excepto el oro y la plata. Pues dispongo que el oro y la plata sean confiscados en nuestras ciudades y campiñas. En cuanto a las monedas, permitimos que cada uno de vosotros se sirva de las suyas propias.

Ordeno que las armas sean depositadas en mis armerías. Los sátrapas deben permanecer en su puesto. (Calístenes, *op. cit.*, p. 150)

Si bien el botín de la conquista no estaba en discusión, el oro y la plata pasaban directamente a las arcas de los victoriosos; Alejandro establece premisas para la continuidad de la vida política subordinada a su liderazgo. Tiene que haber reconocimiento a su dominio sobre estos territorios. Por eso deja a los sátrapas encargados de la administración formal de las tierras conquistadas. Pero, de igual forma, comprende que no hay la posibilidad de sustituir una nueva lógica total y dominante, pues los sujetos conformados por esta, el sentido helénico, están muy distantes del nuevo territorio. Es imposible plantear una migración de habitantes de las polis griegas para ocupar, sin necesidad de mediación con los moradores históricos, las tierras orientales. Este proceso de reconocimiento de la historia propia, de las formas, se constituye en una de las bases fundacionales de una nueva comunidad política. No es aquella que rige en forma absoluta el pensamiento y la acción del macedonio, pero tampoco es *lo sido* bajo el sentido constituido por Jerjes, Darío y el linaje persa.

La violencia, *comadrona* de la historia, provoca el surgimiento de un nuevo litigio de mediación política, un sentido de sociedad diferente.

La revisión de los procesos de constitución de las comunidades políticas de la tradición helénica grafica la estructuración de diversos niveles del litigio que realizan tensión sobre la constitución de la sociedad: van desde los más antagónicos, con horizontes de pensamiento irreconciliables, en donde se desborda la política, y la guerra es el único mecanismo de síntesis para la conformación de un cuerpo político, hasta la mediación que se desarrolla dentro de una comunidad política, que comparte códigos, historia, cultura y un sentido de justicia. Incluso, en este caso de reafirmación de armonía en la forma de administrar la cosa pública, se desarrolla un cisma entre aquellos que llevan adelante el control sobre la cotidianidad de esta sociedad y una parte sin participación y con aspiraciones de subversión de ciertos códigos que reconozcan su presencia. Es en este espacio de subalternidad donde nace el pueblo como colectivo de la comunidad, una parte a menudo despojada de su parte. Cada vez, como dice Benjamin, que relampaguea un instante en la historia de los pueblos, se hace visible el conflicto en la sociedad. La resolución de esos momentos es la síntesis de la historia de la subalternidad. En la complejización de las sociedades, en el avance de un sentido hegemónico que arroja un territorio importante y un número de ciudadanos que no permite la participación directa de todos en la administración de lo público, se configuran estos instantes de discordia que hacen visible la naturaleza del litigio sobre la representación.



## LA ROMA DEL *POPOLO*

«Pero tenía que ser, en mi humilde opinión,  
cosa del destino el nacimiento de tan gran ciudad  
y el comienzo de la mayor potencia  
después de la de los dioses».

TITO LIVIO, en *Historia de Roma*

Leopoldo Pisanello es un sujeto perdido en un mar de insignificancia social. Sus días transcurren mientras mira al mundo a través de la pantalla del televisor: noticieros, programas de farándula y demás subterfugios modernos de la representación impuesta. Tiene tanto que decir que se atraganta un pedazo de pan con café mientras protesta a un monitor que nunca responde. En una ciudad como Roma, cosmopolita como ninguna, es un grano de polvo cósmico que se pierde en las voces que confieren sentido a la comunidad. El giro cómico que presenta Woody Allen (*A Roma con amor*, 2012) es darle, sin razón aparente, parte a Pisanello en el circo mediático. De la noche a la mañana, los periodistas se aglutinan en su puerta para rescatar su parecer sobre cualquier tema. El héroe cómico ahora está en todas las pantallas: sus comentarios marcan la agenda de los noticieros y los programas de opinión; es invitado a las galas más exclusivas de la ciudad. Todo esto sin cambiar un ápice su condición, pues es el mismo hombre llano. Su esposa se presenta en los eventos de la élite romana con medias de nailon corridas, vive en la misma casa en los confines medianos de la fagocitaria Ciudad Eterna. Leopoldo cumple la fantasía de tener voz con parte en la construcción del sentido de la comunidad.

El llamado *peso de la fama* lo tritura sin miramientos. Pisanello se quiebra. Está harto que le interpielen por banalidades a toda hora. No soporta el aglutinamiento de

periodistas en la puerta de su casa en cualquier momento de la vida. Pero, de la misma forma en que un día se convirtió en el centro del universo, la turba mediática se cruza con otro sujeto de su mismo tipo —llano y simplón— que pasa desprevenido por la calle. Así, Pisanello vuelve al ostracismo, a la invisibilidad, en detrimento del nuevo objeto popular del deseo de los paparazi. La sensación final de Leopoldo es de alivio, volver a su anonimato, a la tranquilidad de la ausencia de voz.

La crítica evidente de Allen dinamita la futilidad y la ligereza de los medios de comunicación como mecanismo devorador de la sociedad. Da lo mismo la trascendencia de situaciones estructurales para la vida de la humanidad o la situación más ajena al sentido común; se reafirma la sentencia mcluhaniana donde *el medio es el mensaje* (McLuhan, 1996, p. 29). Sin embargo, a los ojos de este trabajo, se echa mano de esta representación para desarrollar *otra* reflexión. Leopoldo Pisanello es un representante de la subalternidad, una parte sin parte dentro de la comunidad política que pretende que su palabra se haga conciencia y acción. Pero la forma en la que su voz se asimila dentro del litigio corresponde a los *modos* de la tradición. No es una irrupción que la confronta: es la cosificación de su argumento manejado por la lógica de la dominación. El medio *siendo* el mensaje arroja la capacidad que tiene el sujeto de alterar la situación de sujeción. No basta únicamente con que el pueblo, en tanto litigante dentro de una sociedad, tenga la posibilidad de colocar sus premisas dentro del debate de la cosa pública; es necesario que lo desarrolle desde su forma y con la potencia de identidad, en tanto colectivo subalterno.

En la antigua Grecia se observó que la tradición construye su discurso desde la grandilocuencia y la épica. Son los dioses, o personas que actúan en lógicas divinas, quienes configuran la razón constitutiva de las sociedades. Es una línea discursiva que llega *desde arriba*, que impone

una forma de consenso alrededor de historias irrefutables, escritas por el destino, inescapables de la voluntad humana. La comedia ofrece una visión diametralmente opuesta: un relato que surge desde la cotidianidad, de sujetos que viven *dentro* de la sociedad e irrumpen la contingencia humana para superar las barreras y las dificultades que impone la estructura que los aprisiona. Su nombre no es trascendente ni mitológico: es, antagónicamente, una voz que se funde entre muchas que conforman un tejido orgánico de esperanza alrededor de *otra* forma de mirar la administración de lo público. El problema fundamental de Pisanello es que el megáfono que le otorga la tradición para hacerse parte dentro de la sociedad lo absorbe y lo mastica dentro del *logos* dominante. La razón de los pueblos es colectiva, se construye en atención a la multiplicidad de voces y los consensos sobre las aspiraciones que tiene dentro de la sociedad. Cuando irrumpe en el *instante que relampaguea* es como una reivindicación de un cuerpo común que se hace fuerza dentro de la comunidad política. Leopoldo fue condecorado con el don de la palabra de los dioses, la épica, el medio como mensaje, y allí naufraga la comedia e irrumpe para el héroe el género antagónico: la tragedia. La estrafalaria historia de Leopoldo Pisanello ocurre en la Ciudad Eterna, un lugar neurálgico para la comprensión y el estudio de la tradición occidental.

El proceso histórico-político de Roma es ilustrativo para entender la consolidación de la hegemonía. Lo es por la extensión de sus dominios y la longevidad de su preeminencia. Cuando Polibio (2018) justifica el porqué es necesario el estudio de la historia romana, coloca la majestad de su gesta constitutiva en contraposición del resto de las culturas relevantes de su tiempo:

Los lacedemonios, tras competir por muchos años por la hegemonía de Grecia, cuando al fin la adquirieron,

apenas doce años la mantuvieron sin disputa. Los macedonios se adueñaron de la porción de Europa que va desde el Adriático hasta el río Danubio, lo que cabe designar como una pequeña fracción del mencionado continente. A continuación, liquidaron el Imperio persa y ganaron el dominio de Asia. Pero, si con ello parecieron constituirse en señores de casi todas las tierras y Estados, lo cierto es que se plegaron sin más a dejar en manos ajenas el mundo habitado. Pues ni una sola vez intentaron guerrear por Sicilia, Cerdeña y Libia, y, en lo tocante a las naciones de Europa occidental, los pueblos más belicosos les eran, para hablar bien sin rodeos, ni siquiera conocidos. Ahora bien, los romanos, al someter no una parte, sino prácticamente el conjunto del mundo habitado, dejaron su imperio a una altura que ni admite comparación con cuantos hasta ahora ha habido ni tampoco podrá ser superado por los que vengan. (pp. 50-51)

La razón le asiste al historiador en buena parte de los elementos que señala. La vastedad y duración del dominio romano sobre el mundo conocido le hacen merecedor de una consideración particular en el desarrollo del proceso histórico y político de la tradición occidental. Pero, más allá de su temible poderío militar, de su capacidad en el ejercicio de la guerra —en el que reposa el ejercicio de la dominación sobre las ciudades y Estados de su tiempo—, existe una dimensión intrínseca de su evolución política: la capacidad de interpretar la gestión de lo público y la incorporación de los diversos sectores de la sociedad que forman parte del debate político. Para trascender las dificultades propias de la expansión hegemónica y la complejización de su sociedad —los innumerables asuntos de lo público desprendidos de la multiplicidad de relaciones comerciales, políticas, sociales, religiosas, etcétera—, la clase política dominante romana siempre encontró una respuesta de mediación para



sortear y matizar los conflictos. De esta forma se sostuvo en el tiempo como una de las hegemonías más significativas de la historia humana.

El reconocimiento de las clases subalternas dentro del debate de la comunidad política tiene una consideración especial en los factores que sustentaron la estabilidad de Roma en cada una de sus diversas formas de gobierno —monarquía, república e imperio—. Durante cada uno de los momentos de crisis que amenazaron con la destrucción de la clase política hegemónica de Roma, la incorporación de las clases subalternas —a las que se va a conferir la categoría de *pueblo* para compaginar con el eje central del análisis— tiene un rol fundamental dentro del conflicto. El reconocimiento de su voz y su importancia, por parte del sistema, es lo que permite a Roma reinventarse a través de la sustancia popular y la complejización de las relaciones políticas dentro de su sistema. El *populus* encuentra un espacio deliberante en el cuerpo político.

Para entender el concepto de pueblo como cuerpo colectivo y político de la tradición occidental, se hace necesario repasar algunos elementos sustantivos del nacimiento de la República Romana. Es necesario hacer un inciso: este momento histórico representa un sentido teórico y político de *república clásico*; se sustancia en referentes y códigos distintos a aquellos utilizados en la modernidad. Tiene otra complejidad y se fundamenta en elementos filosóficos, políticos y sociales de su tiempo. Más allá de esta divergencia, es una referencia obligatoria para todos aquellos que piensan la idea política republicana contemporánea. Resulta interesante analizar los elementos que dan forma a este proceso, porque introducen un conflicto constitutivo de la comunidad política de cualquier tiempo: la marcada división entre pueblo y dirigencia, representantes y representados, y, en el caso muy particular de la dinámica romana, *patricios* y *plebeyos*.

La capacidad que tiene el pueblo de ser una parte dentro del poder, sea como acción o representación, se comparece con el carácter simbólico que posee en tanto colectivo social. Por esto, es ilustrativo revisar la transición romana durante la República. El ascenso del pueblo como sujeto dentro de la cosa pública se materializa porque las clases subalternas reclaman su lugar e irrumpen dentro de la comunidad. Se incorporan como parte con parte, en contraposición a la clase dominante, lo cual es esencial en la política.

En el texto de Tito Livio (2023a), se encuentra el relato del derrumbe de los Tarquinios, como última monarquía gobernante —relato que se retomará más adelante para puntualizar elementos fundamentales—. Lejos de traer tranquilidad a la recién nacida República Romana, existe un clima de zozobra propio de los momentos de crisis, donde la posibilidad de restauración de lo precedente es algo que sobrepasa la sospecha. Tarquinio el Soberbio, exiliado en las inmediaciones de Roma, es el espectro que aterroriza a la ciudad y amenaza la posibilidad de consolidación de la República. Su sombra provoca una alianza para la subsistencia entre patricios y plebeyos. Los primeros, quienes ostentan el poder político y monopolizan el Senado, otorgan prebendas en el precio del grano —producto esencial para la vida— a las clases *bajas*, con el propósito de mantener unidad y concordia en el cuerpo político ante el peligro externo.

Una vez que muere el viejo tirano y se despejan los nubarrones de los fantasmas pretéritos, salen a flote los verdaderos conflictos de la representación política de la ciudad. La clase subalterna se encuentra en minusvalía e incapaz de sostener los beneficios y prerrogativas conseguidas durante los tiempos de concordia con los patricios. Las tensiones internas devienen en conflictos entre ricos y pobres, entre los detentores del poder y aquellos que no participan directamente. Esto produce *otra* amenaza para

la estabilidad política de la República, ya no ocasionada por la posibilidad de un atentado foráneo, sino desde la contingencia que provocaría la implosión del cuerpo político, el inminente conflicto entre las partes que lo componen. Se puede dar un vistazo a un episodio que aclara este punto en varias dimensiones: un grupo de plebeyos, a causa de una decisión del Senado que les obligaba a alistarse para ir a la guerra —y con el precedente del retiro del beneficio en el precio del grano como telón de fondo—, deciden amotinarse y montar campamento en el monte Aventino, como mecanismo de desafío y resistencia ante el poder del Senado, relata Tito Livio (2023a):

Se acordó, pues, enviar a la plebe como portavoz a Menenio Agripa, hombre elocuente y querido por el pueblo por sus orígenes plebeyos. Introducido en el campamento, en un estilo oratorio primitivo y sin adornos, se limitó a contar, según dicen, este apólogo: «En el tiempo en que, en el cuerpo humano, no marchaban todas las partes formando una unidad armónica como ahora, sino que cada miembro tenía sus propias ideas y su propio lenguaje, todas las partes restantes se indignaron de tener que proveer de todo al estómago a costa de sus propios cuidados, su esfuerzo y su función, mientras que el estómago, tan tranquilo allí en medio, no tenía otra cosa que hacer más que disfrutar de los placeres que se le proporcionaban; entonces se confabularon, de forma que la mano no llevase los alimentos a la boca, la boca los rechazase y los dientes no los masticasen. En su resentimiento, al pretender dominar al estómago por hambre, los propios miembros y el cuerpo entero cayeron en un estado de extrema postración. Entonces comprendieron que tampoco la función del vientre era tan ociosa, que era alimentado tanto como él alimentaba, remitiendo a todas las partes del cuerpo esta sangre que nos da la vida y la fuerza, repartida por igual entre todas las venas después de elaborarla al digerir los alimentos». Estableciendo, entonces, un paralelismo entre la rebelión interna del cuerpo y la reacción airada

de la plebe en contra del Senado; les hizo cambiar la actitud. (p. 319)

Es necesario estudiar los principales elementos de este pasaje: en primer lugar, la escogencia que hace el Senado del vocero, Menenio Agripa, un sujeto que asciende desde las clases inferiores hasta convertirse —posteriormente— en uno de los cónsules de la ciudad. Después, la metáfora que usa Agripa para representar —desde la dimensión literaria y teatral— el *cuerpo político* y la necesidad de la comunión armónica de sus partes. Por último, quizás lo más importante, el *resultado* de esta reunión. Luego de esta pintoresca historia, el Senado da su brazo a torcer y admite a dos representantes permanentes de los plebeyos en su sesión —los tribunos de la plebe—, que fueron en primera instancia Gayo Licinio y Lucio Albino. Muy a pesar de la reticencia inicial de los patricios, se incorpora a este pueblo en el órgano de debate de la cosa pública como una voz más, una parte con parte. A partir de este fragmento de Livio se rescatan dos cosas: la primera, que esta situación dio paso para la incorporación de todos —aunque habría que reconocer la asimetría de la incidencia real— en la cosa pública, tanto aquellos que tienen la capacidad de gobernar, como los gobernados. Pero, de igual forma, que existe una tensión entre ambos: unos que buscan *representar* la voz y la idea del pueblo, de homologar el sentido de la clase dominante para hacerlo unívoco de la sociedad en su conjunto, y un contingente antagónico que pretende *participar*, en tanto grupo con intereses y vocación de poder real.

La irrupción del pueblo como categoría y actor dentro de la dinámica formal de la administración del poder en Roma es un valor fundamental de la República. El desplazamiento de la *virtud* como sentido ontológico hacia las clases subalternas le confiere preeminencia dentro de la construcción política para la organización de la cosa

pública. El debate del *buen gobierno* gravita sobre el sentido de *justicia* con el pueblo. Marco Tulio Cicerón (1984), quien fue cónsul durante la República y, luego, estuvo incurso en los acontecimientos que precipitaron la caída de esta, reflexiona, en la voz de Escipión, sobre la participación popular dentro de la constitución del Gobierno. Más allá de que este enunciado pueda, o no, representar la visión personalísima de este político romano sobre la virtud republicana, se aproxima a la mirada que tiene sobre el pueblo y su rol dentro de la ciudad, y transmite una voz de la parte que se hace parte dentro del debate:

Cada república es según la naturaleza o la voluntad de quien la gobierna; así, no encuentra acogida la libertad en ninguna otra forma de ciudad que no sea aquella en que la potestad suprema es del pueblo, y, ciertamente, ninguna más agradable que ella puede haber, pues, si no es justa, tampoco hay libertad. (...)

Cuando los pueblos conservan su derecho, niegan que pueda haber algo mejor, más liberal y más feliz, ya que son entonces señores de las leyes, de los juicios, de la guerra y de la paz, de los tratados con otros pueblos, de la vida de todo ciudadano, y del dinero. Solo esta, creen ellos que se puede llamar propiamente república, precisamente porque la gestión pertenece al pueblo. Así, pues, la república suele salir de la vindicación de una libertad contra el dominado de los reyes o los senadores en tanto los pueblos libres no suelen reclamar un gobierno de reyes ni la prepotencia de los nobles. Niegan también ellos que deba repudiarse toda esta forma de gobierno por el defecto de un pueblo rebelde: cuando el pueblo está en paz y lo refiere todo a su seguridad y libertad, nada hay más permanente que esa forma de gobierno, nada más firme; y puede darse fácilmente esa paz en tal república si todos tienen las mismas miras, pues las discordias nacen de la contraposición de intereses, ya que no todo el mundo tiene los mismos intereses; mas cuando los nobles se apoderan del

gobierno, nunca ha perdurado la estabilidad de la ciudad, y aún menos en los reinos. (pp. 67-68)

El *pueblo* exorciza el estado de enunciación que lo sujeta en la medida en que se incorpora en la cosa pública y la interviene. Su voz y condición pueden ser expropiadas por la capacidad de *representación* que haga de ella el sistema de organización política como estructura, pero incluso la llamada *clase hegemónica dominante* tiene en cuenta su poder constitutivo — se manifiesta en el análisis de Cicerón — como parte esencial de la comunidad política. Los patricios desprecian la capacidad que tienen los plebeyos de participar en la política, pero comprenden e interpretan — en la acción — que su presencia es fundamental para convalidar el sentido de la sociedad.

La tensión existente entre las clases con propósitos y aspiraciones contrapuestas es un símbolo de la buena salud que tiene un sistema político, por muy contradictorio que esto parezca a primera vista. No se puede negar el antagonismo en la vocación que tienen las clases dominantes de una sociedad sobre la subalternidad. Contradecir esta relación de conflicto es tratar de establecer un orden inalterable e imperturbable mediante la supresión de las voces que se le contraponen. Por esto es ilustrativo el análisis que hace Nicolás Maquiavelo de los *momentos tumultuosos* en la naciente República. El pensador florentino fue un asiduo pescador en lo más profundo de las aguas del conflicto. La confrontación es terreno fértil para desatar los elementos necesarios de la configuración entre las relaciones de poder en la sociedad. Allí, donde todos ven caos, Maquiavelo (1987) rescata la síntesis necesaria para el devenir de un sistema de equilibrio que da sustento a la comunidad política:

Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de

esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron, y consideran que en toda república hay dos espíritus contrapuestos: el de los grandes y el del pueblo, y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos. (...)

Toda ciudad debe arbitrar vías por donde el pueblo pueda desfogar su ambición, sobre todo las ciudades que quieran valerse del pueblo en los asuntos importantes; de éstas era la ciudad de Roma, que lo hacía de esta manera: cuando el pueblo quería que se promulgase alguna ley, o protestaba en la forma que hemos descrito o se negaba a enrolarse para ir a la guerra, de modo que era preciso aplacarlo satisfaciendo, al menos en parte, sus peticiones. Además, los deseos de los pueblos libres raras veces son dañosos a la libertad, porque nacen, o de sentirse oprimidos, o de sospechar que puedan llegar a estarlo. Y si estas opiniones fueran falsas queda el recurso de las palabras, encomendando a algún hombre honrado que, hablandoles, les demuestre que se engañan, pues los pueblos, como dice Tulio, aunque sean ignorantes, son capaces de reconocer la verdad, y ceden fácilmente cuando la oyen de labios de un hombre digno de crédito.

Por eso se debe criticar con mayor moderación el Gobierno romano, considerando que tantos buenos efectos no se derivaron sino de óptimas causas. Y si los tumultos fueron causa de la creación de los tribunos merecen suma alabanza, pues además de dar su parte al pueblo en la administración, se constituyeron en guardianes de la libertad romana. (pp. 39-40)

Maquiavelo hace clara referencia al episodio que se reseñó del monte Aventino. El conflicto entre las clases antagónicas de la sociedad de su tiempo produce la acción revolucionaria de los plebeyos con su negativa a enrolarse en el Ejército para defender la gloria romana. Esta acción es el momento de irrupción en la política por parte del *pueblo*. La jugada plebeya provoca la mediación, bajo

la voz reflexiva de Menenio Agripa —un principal que surge de la lógica popular—, que los conduce a través de la metáfora anatómica del cuerpo como sistema: humano y político. Pero, más que calmar a los insurrectos, destaca Maquiavelo que los patricios incorporaron, finalmente, la presencia de las clases subalternas dentro del sistema político, lo que redundó en una fortaleza para la República. Porque, si bien los plebeyos consiguen su cuota de participación en la cosa pública, estos se convirtieron en los *guardianes de la libertad*, una condición fundamental para la supervivencia de Roma frente a los apetitos de las ciudades circundantes.

Maquiavelo no escribe desde una posición aséptica. Toma los elementos de los conflictos en la historia romana para dialogar con la realidad política de su tiempo, de las convulsiones propias del Renacimiento florentino. La revisión histórica permite al pensador rescatar elementos que fueron útiles para solventar las crisis y reinventar las lógicas de reconstrucción de las relaciones entre las clases en disputa por la cosa pública, y de esta forma dar continuidad a su hegemonía en el territorio.

Desde la fundación de Roma existieron numerosos conflictos y dificultades dentro de las dinámicas políticas de la ciudad. Entre ellos se destacan dos grandes crisis que modificaron estructuralmente la forma de organización del poder. La primera fue la degradación de la Monarquía, que dio paso a la conformación de la República. La segunda, la ruptura del orden republicano que sobrevino en la constitución del Imperio. Cada uno de estos momentos tiene como trasfondo profundas convulsiones entre la clase dominante de los patricios y el descontento del pueblo como cuerpo disruptor de la realidad política de su tiempo. Al ser Roma un período histórico político determinante para el desarrollo de la tradición occidental, estos momentos de crisis han sido revisados por el pensamiento filosófico y político. El tiempo transcurrido,



luego del desenlace y el devenir de la historia, permite hacer una lectura desde la cual aprender para no caer en la repetición de los errores pretéritos. Esta mirada se encuentra mediada por la dislocación del tiempo histórico que la interpreta. Se puede echar mano de la literatura que, como recuerda Rinesi (2009):

Puede ayudarnos a pensar el mundo de los fenómenos políticos a veces mejor que la teoría de vocación más empirista porque nos permite atraparlo en sus fundamentos y no en sus pormenores, y, por lo tanto, también, pensarlo de manera crítica y no ideológica o naturalizadora. (p. 25)

Los hechos históricos que envuelven las situaciones de crisis señaladas anteriormente tienen un halo teatral y dramático que los destacan a través de su cualidad poética. El caso de la caída de Tarquinio, y el fin de la monarquía romana, es, definitivamente, millonario en elementos dramáticos. Involucra, como uno de los principales actores, al hijo de Tarquinio el Soberbio: Sexto Tarquinio.

Compartía el príncipe historias y pareceres con un notable romano de nombre Colatino que estaba casado con una discreta pero hermosa mujer: Lucrecia. Durante este intercambio, compiten en elogios sobre sus respectivas esposas, apelando a su virtud. Para definir cuál de ellas era la más pura, deciden hacer una visita intempestiva a cada una. En el relato de Tito Livio (2023a), vemos el resultado:

Encuentran a Lucrecia, no como a las nueras del rey, a quienes habían visto entreteniéndose el tiempo con sus amigas, en un suntuoso banquete, sino trabajando la lana bien entrada la noche sentada en medio de su casa, rodeada por sus esclavas también en vela. (p. 259)

No hay que elevar demasiado la mirada para entender quién ganó este asalto por la virtud —y el uso de esta palabra no es un hecho menor: es precisamente la virtud

uno de los ejes para calificar el *buen gobierno*, lo que lo transporta a los avatares de la cosa pública —.

Pero la cándida apuesta tuvo un impacto profundo en los destinos de Roma. Sexto Tarquinio se quedó prendado de la belleza, lealtad y virtud de la esposa de Colatino. Días más tarde, llegó de visita, a sabiendas de que Colatino no se encontraba en casa. La atención y la cordialidad que Lucrecia le proporcionó al hijo del rey fueron retribuidas, en mitad de la noche, con el peor de los actos. Sexto Tarquinio violó a Lucrecia bajo una terrible amenaza: si no cedía ante sus lascivos deseos, él la liquidaría por partida doble. Por una parte, le arrebataría la vida física con el filo de su espada; y, luego, asesinaría su honor matando al primer esclavo que pasara por allí para acusarlos de haber engañado a su esposo. Sin dar posibilidad de resistencia a la virtuosa Lucrecia, consumó su pérfida acción.

La situación de Lucrecia era imposible, definitivamente trágica. No tenía manera de salir bien parada. Fue obligada a entregar su esencia, como mujer y ciudadana romana —el doble dispositivo personal y político—, bajo la amenaza de una difamación —una que desvanecería cualquier condición moral de su ser como esposa— que, para colmo de males, mancharía la reputación de Colatino. Lucrecia llamó a su esposo y su padre, y les contó lo sucedido con Sexto Tarquinio y pidió venganza ante el honor mancillado, para luego suicidarse. La repercusión de esta situación fue inconmensurable, sublevó a los patricios como colectivo de acción política contra la monarquía de los Tarquinios. La revuelta fue liderada por un sobrino del rey, llamado Bruto, y dio al traste con la tradición unipersonal de mandato. Finalmente, la nobleza romana diseñó un sistema de gobierno que colocó al Senado como dispositivo fundamental de la representación política y dio un giro al cuerpo político, violentado

por los apetitos incontrolables de un linaje que mancilló a Lucrecia y a Roma por partida doble.

Siglos más tarde, esta narración, extraída del relato histórico de Tito Livio, llamó la atención del dramaturgo inglés William Shakespeare, quien compuso un extraordinario poema dramático titulado *La violación de Lucrecia*. Apegado al relato original del historiador romano, en cuanto a los hechos y el devenir de los acontecimientos, aprovecha los conflictos y disyuntivas propias de lo que significó el *hecho político* para configurar el pensamiento de los personajes desde su propia constitución renacentista. De esta forma, lo que era un conflicto antiguo toma un giro retórico y subjetivo que entra en diálogo directo con la naciente modernidad. Los personajes adquieren otra tesitura en la pluma del dramaturgo isabelino que deja colar la complejidad de sus dilemas mientras se desarrolla el texto. La duda que asalta a Sexto Tarquinio, antes de profanar el cuerpo y la dignidad de Lucrecia, está teñida de la cualidad del sujeto moderno. La voz de Shakespeare (1992), que se debate en el tormento del tránsito hacia la Ilustración, habla a través de Sexto Tarquinio:

¡Brillante antorcha, extingue tu luz y no la prestes  
para ennegrecer a aquella cuya luz excede a la tuya!  
¡Y morid, pensamientos sacrílegos, antes de manchar  
con vuestra impureza lo que es divino!  
¡Ofreced puro incienso a tan puro santuario,  
y dejad que la noble humanidad aborrezca una acción  
que mancha y empaña la modesta vestidura, nívea, del  
amor! (p. 127)

Los elementos que presenta el dramaturgo en estos versos contraponen el bien y el mal. Es una lucha dicotómica entre luz y oscuridad, castidad y lujuria. No solo es una diatriba moral del individuo, sino que también

devela la corrupción de la sociedad monárquica romana. Descubre una degeneración en la virtud política —representada por Shakespeare en la figura de Lucrecia— que será vejada y ultrajada; de la misma forma en que fue mancillada, con su acción impresentable, la esencia del estamento político romano. Sin embargo, el poema coloca la carga conceptual y representativa de este debate en la mente del lujurioso príncipe. La extrapolación de la temporalidad del sujeto lo muestran en una encrucijada del sujeto con características cristianas, escindido en el momento en que la voz del narrador omnisciente señala: «La impiedad ha extraviado hasta tal punto su alma, / que para obtener su presa comienza a rezar, / como si el cielo pudiera proteger su crimen» (Shakespeare, *op. cit.*, p. 137). Shakespeare disloca la entidad del ser humano de su tiempo y espacio —Sexto Tarquinio es un noble romano que no reza a Dios para pedir perdón por sus pecados; a este personaje lo atraviesa una carga cultural y religiosa distinta— y presenta la metáfora de la dislocación de la política, de la degradación ética y moral de la monarquía que sucumbe ante sus propios apetitos y perdió cualquier posibilidad de ser una representación sustentable moral y políticamente para la sociedad de su tiempo.

La representación del momento histórico, bajo el crisol de un tiempo que trasciende a este instante de la política de Roma, es capaz de colocar en otro contexto y apropiarse de otras voces más allá del relato histórico que se refleja en los escritos de Tito Livio (2023a; 2023b). Existe un movimiento de dislocación de la realidad política de la comunidad política. Se camina desde un tipo de lógica de administración de la cosa pública a otro. En este caso no es una disrupción popular: se da en el seno mismo de aquellos que participan en la lógica hegemónica. Pero la pluma del dramaturgo, con la mirada puesta en el acontecimiento disruptivo, coloca elementos constitutivos del nuevo sentido de la sociedad que se gesta en el

conflicto intestino de la clase dominante de la monarquía romana.

Existe una operación similar en la representación, que hace el propio Shakespeare, en el momento en que se reconstruye el relato del desmoronamiento de la República, que es el *otro* gran cisma del sentido de organización política en la hegemonía romana. Durante la disputa por el control de Roma en el año 44 antes de la era común, los patricios observan con sospecha la pretensión de Julio César de hacerse despóticamente del control, lo cual amenaza la entidad del sistema y la influencia que conservaba el Senado sobre el dominio de la ciudad. La historiografía y el pensamiento político señalan una visión alternativa de este momento: Julio César es visto por todos como un líder que tiene una estrecha conexión con las clases populares, lo cual atenta contra el poder de representación ejercido por los patricios; esta sería la razón que mueve a los principales para eliminar la amenaza que el líder emergente de la sociedad supone. Sin entrar en valoraciones sobre los motivos que precipitaron estos sucesos, los patricios conspiran contra la vida del dirigente. Para esta delicada misión, suman la voluntad de Bruto, quien era pupilo y favorito de César.

En la obra del dramaturgo isabelino (2010), el conflicto recae sobre la conciencia de Bruto, quien debe convencerse a sí mismo de que el crimen que medita, junto al resto del Senado, es por el bien común; que esta sangrienta salida es la única capaz de salvar la virtud de la República:

El remedio está en su muerte. Personalmente,  
no tengo motivo para eliminarle  
que no sea el bien común. Quiere la corona;  
cómo le afectaría, ahí está la cuestión.  
Es la luz del día lo que saca a la víbora

y nos obliga a caminar con tiento.  
Coronarle... es ponerle un aguijón  
que podrá hacernos daño a su capricho.  
Se deshonra la grandeza al desunir  
el poder y la clemencia. A decir verdad,  
yo no sé qué a César las pasiones  
le hayan sometido la razón. Pero está visto  
que la falsa humildad es una escala  
que, al subir, mira de frente al ambicioso.  
Sin embargo, llegado a lo más alto,  
vuelve la espalda a escala, mira  
al cielo y menosprecia los peldaños  
inferiores a su ascenso. Podría hacerlo César.  
Por si ocurre, hay que adelantarse. Y como ahora  
la queja contra él no tiene peso,  
formulémosle así: que, siendo lo que es,  
sí creciera, llegaría a tal y cual extremo,  
así que comparémosle a un huevo de serpiente  
que, incubado, sería dañino por naturaleza,  
y matémosle en el cascarón. (Julio César, en Shakespeare,  
2010, pp. 214-215 [1.3])

Al igual que Sexto Tarquinio, alberga una duda en su corazón. Ambos están por cometer un acto atroz y buscan, en su mente atribulada, expiaciones para un pecado por venir. En el caso de Bruto, lo disfraza bajo el noble manto del *bien común*. Pero su propio discurso lo interpela con argumentos de lo temeraria que es su presunción. Hasta el momento en que se maquina el asesinato y la traición, César no obra de forma impropio. Bruto solo *presume* que *podría* hacerlo, que su alma *podría* haberse corrompido por la aspiración de un poder ilimitado. Pero, en el instante en que lo medita, no tiene motivos

materiales para liquidar a César, solo la voluntad de actuar antes de que sea *demasiado tarde*. Por ello, decide sobreponerse a sus temores y angustias. Se convence de que es lo mejor para la salvaguarda de la virtud de Roma. El resultado de su acción es desastroso.

Finalmente, Marco Antonio, durante el discurso que ofrece al pueblo después del asesinato de César, tuerce la opinión pública de la ciudad contra los conspiradores y asesinos. Esto deriva en la guerra civil y posterior persecución y muerte de Bruto junto a sus correligionarios. Poco tiempo después, la República da paso a la constitución del Imperio bajo el liderazgo de Octavio. Es decir, la terrible acción que Bruto llevó a cabo para salvar a Roma de sucumbir al poder concentrado en una sola persona fue, precisamente, la chispa que encendió la pradera y fulminó a la república, como sistema hegemónico. Paradójicamente, Bruto se convierte en el instrumento de la destrucción de aquello que pretendía salvar. La cualidad del giro trágico en su decisión y sus consecuencias ulteriores son ilustrativas para la comprensión de las tensiones políticas.

De estos relatos, se rescatan dos elementos que otorga la mirada moderna de Shakespeare sobre los conflictos antiguos. Por un lado, presenta una perspectiva íntima de los motivos y las angustias que mueven a los personajes, los hace más cercanos a dilemas y tribulaciones de este tiempo, ofrece una forma convincente y con una fuerza dramática contagiante. Más allá del pensamiento que pudieran tener los personajes en su tiempo, la capacidad dramática de interpretación de Shakespeare permite acercarse y formar parte de su lógica, del espíritu esencial de su razón política; media el tiempo y la distancia con los códigos y el pensamiento antiguo. Esto despeja también la fuerza metafórica del momento político. El relato del dramaturgo revela los desplazamientos que existen en las crisis por el poder que trabaja en su retórica. El sistema

de representación se reconfigura: hay rupturas con las formas de organización y las clases que detentan el poder. Esto muestra la pluma de Shakespeare que reconoce los conflictos sustantivos inherentes a la tradición política occidental.

Roma se constituye y establece, en sus orígenes, en un sistema monárquico como eje central de la representación. El descalabro de los Tarquinius desplaza este modelo de poder unipersonal a un estamento en el cual los patricios, por medio del Senado, constituyen el centro para la administración de la cosa pública en la ciudad. Luego, el conflicto con los plebeyos genera una nueva lógica que incorpora a las clases subalternas en el órgano de debate político. Finalmente, en un giro cíclico y cruel sobre la lógica de la repetición y el retorno al origen, el asesinato de César, y los acontecimientos que se precipitaron a esta acción ejecutada por la clase dirigente de Roma, regresa el poder de representación a un sistema que lo concentra sobre *una* persona. Esto inicia el proceso de descomposición progresiva del cuerpo político de Roma.

Como plantea Maquiavelo, los conflictos son dinámicas fundamentales desde las cuales se desenvuelve la historia. Si algo podemos apreciar de la complejidad de Roma, es la capacidad que tuvo esta sociedad, con el pensamiento y la acción política de su tiempo, para asimilar los distintos momentos, y reinterpretar las necesidades de la sociedad en cuanto al modelo de su sistema político. Este ejercicio sugiere una ruta para comprender las dinámicas de representación. También permite trabajar las relaciones de tensión entre las clases que sustentan la dinámica de la comunidad política, y cómo estas tensiones son constitutivas de los movimientos y desplazamientos en las lógicas de representación.

De igual forma, se presenta de una forma marginal, pero necesaria, la presencia de la subalternidad en sus instantes de irrupción dentro del debate. El relato de Tito



Livio sobre el repliegue de los plebeyos al monte Aventino para lograr escaños de voz dentro del órgano deliberante de la ciudad es una muestra de ello. También, de forma tangencial, aparece el pueblo como *espectro* para los principales del Senado en el respaldo a la figura de Julio César. ¿Cuánto del miedo a que los plebeyos arrojaran al Senado no hubo en la decisión de este de asesinar al cónsul? Los puñales en el cuerpo de César fueron conjura del fantasma popular.

Roma fue un período de consolidación política de la tradición hegemónica. Los movimientos y las dinámicas consolidaron un cuerpo político que tuvo la capacidad de arropar con su lógica de poder a un territorio muy vasto. Lo prolongado del tiempo de su preeminencia y la violencia con la que subyugaron a numerosos pueblos para subordinarlos a su forma de pensamiento sientan las bases para la proyección hacia el futuro de un sentido, de un horizonte de pensamiento. La construcción de todo un sistema que reprodujera su cualidad política dejó sentencias tan poderosas como *Todos los caminos conducen a Roma*, la cual tuvo que ver con la red de comunicación que hacían de la ciudad el epicentro geográfico del imperio; pero que, de igual manera, reconoció su cualidad simbólica con una sombra que llegó a los confines más recónditos de la geografía de su tiempo.



## EL DIOS SOBERANO: MATERIA Y ESENCIA

«Sométanse todos a las autoridades constituidas,  
pues no hay autoridad que no provenga de Dios,  
y las que existen, por Dios han sido constituidas».

PABLO, en *Carta a los Romanos*

Durante el final del siglo XX, Quentin Tarantino (1994) realizó una película —*Pulp Fiction*— que, con el tiempo, pasó a ser un culto. Uno de los momentos climáticos se desarrolla durante una escena en la que Jules Winnfield (Samuel L. Jackson), en compañía de Vincent Vega (John Travolta), se presenta ante unos jóvenes, escondidos en un pequeño departamento después de haber robado algo —que nunca se sabe, a ciencia cierta, qué es, más allá del resplandor que encandila a todo aquel que le pega una ojeada al maletín abierto que lo contiene— de su jefe, un mafioso de Los Ángeles: Marsellus Wallace (Ving Rhames). En medio de una acalorada discusión, pistola en mano, Jules acorrala a uno de los muchachos y le hace saber, sin demasiadas posibilidades de interpretación o escape de la situación, que Marsellus no está del todo complacido con el devenir de los acontecimientos, y que la cosa no va a terminar muy bien para él. El prolegómeno del final del muy asustado joven es una cita bíblica —Ezequiel 25:17— que enfatiza, con rimbombancia, Jules, antes de abrir fuego a discreción sobre la humanidad de su interlocutor.

La blasfemia de Tarantino es absoluta. Por una parte, las palabras que saltan de la boca de Jules no se corresponden a las escritas en la Biblia: es una interpretación libre, una licencia poética que hace el guionista para transferir potencia a la acción cinematográfica. Paralelamente, aparece esta suerte de heraldo negro, iluminado por medio de la palabra divina, para repartir una implacable

justicia ante la afrenta hecha a un mafioso de los bajos fondos angelinos. La hipérbole —que juega, entre lo divino y lo profano, con toda la simbología contenida en la distorsión de la voz de Dios, en la violencia desatada por medio de su evocación— es un discurso muy provocador, que permite introducir el sentido desde el cual la religión cristiana *toma el testigo* hegemónico dentro de la avalancha desatada en la tradición occidental.

Uno de los principales elementos que se han revisado, hasta este momento, en este trabajo es lo relativo al sustento de la *representación* del poder en la sociedad. ¿Qué confiere validez al mandato de los gobernadores sobre los gobernados? La comunidad política se fundamenta en un sentido —podría calificarse como *virtud*— que redundaba en acciones y dinámicas para el beneficio de los hombres en comunión. El derrumbe del Imperio romano provoca un desplazamiento en esta *representación* del poder. Aquello que le otorga *sentido*. Se extraviaron en el camino reyes, Senado, pueblo y emperadores. La descomposición del sistema político tiene un impacto descomunal.

Si bien la dimensión económica, el derrumbe del poderío imperial —que no hace sostenible la opulencia de la ciudad y mucho menos la supervivencia de los comunes a lo largo del vasto territorio sobre el que se alarga su sombra—, tiene un peso importante dentro del colapso del Imperio. Pasa lo propio con el fundamento moral que lo determina. Hacia la mitad del siglo III, la cualidad política de Roma ya no era el principal bastión de la sustentabilidad del poder; cundía, en su lugar, una suerte de *desgobierno*: «La causa básica de la anarquía residía en el hecho de que el ejército dominaba al Estado, y ese ejército ya no era una fuerza unida siquiera por los más vagos de los ideales comunes» (Asimov, 2017, p. 181).

Existe una degradación de la idea del Gobierno romano que había sorteado los momentos de crisis de su

sistema hegemónico, a través de la reinención de sus dinámicas políticas, en la capacidad de construir consensos sociales en la adversidad manifiesta. El impacto económico e ideológico de esta nueva crisis se percibe, sobre todo, en la base popular. Este descontento presagia la posibilidad de una irrupción explosiva sobre el estamento del poder constituido. La violencia comadrona de una nueva era. Paralelamente, existe otra dimensión que tiene influencia directa en la representación y el imaginario de la justicia en la sociedad: la religión. Durante este período de decadencia romana, el cristianismo se consolida como un referente de carácter moral que arroja a las clases excluidas de la sociedad. Esta es una de las razones por las cuales eran tiempos de persecución sistemática de dichos grupos religiosos y étnicos. La Iglesia, a su vez, sentaba bases cada vez más firmes dentro del decadente imperio:

Las causas del crecimiento del cristianismo fueron varias. Entre otras, la inminente desintegración del Imperio hacía ver más probable que las cosas del mundo estuvieran llegando a su fin y que se produjera el predicho segundo advenimiento de Cristo. Esto aumentaba el fervor de los que ya eran cristianos y convencía a los vacilantes. También la decadencia de la sociedad y las crecientes penurias que sufrían los hombres hacían de este mundo menos atractivo, y la promesa de otro resultaba más deseable. Esto hacía que el cristianismo fuera muy atractivo para otros que hallaban ese otro mundo mucho más convincente que el ofrecido por los diversos misterios no cristianos. Asimismo, la Iglesia, que fortalecía su organización y eficiencia mientras el Imperio perdía las suyas, parecía cada vez una roca más segura en un mundo perturbado y miserable. (Asimov, *op. cit.*, p. 210)

La referencia de justicia para la constitución de la sociedad se comienza a desplazar hacia una entidad

distinta. Se hace evidente el conflicto de los valores morales romanos que se manifiestan en la práctica cotidiana del Imperio, en contraposición a la configuración ideológica cristiana, que toma cuerpo y solidez de sentido en la sociedad. Pero el movimiento para la consolidación del nuevo espíritu social no se da de forma disruptiva y violenta. El olfato de la clase dominante —en este caso, del Imperio romano de Oriente— le permite navegar por las turbulentas aguas de la crisis sistémica para sostener ciertas prebendas, en tanto grupo político hegemónico, a pesar de que ello implica la resignación de su lógica de poder originaria. La dinámica imperial, signada por la pérdida de su relación y diálogo con la base social, es un factor elemental en la construcción de la nueva forma de representación del poder político y la conformación de la hegemonía cristiana:

Con el emperador Constantino, a principios del siglo IV (Edicto de Milán en el 312) y Teodosio a fines de dicho siglo (Edicto de Tesalónica, 380) el proyecto político-religioso, que con Pablo había sido a favor del dominado, se cambia a favor del dominador. Es el proyecto del imperio cristiano. Del siglo IV al VIII, los ocho concilios ecuménicos, así reconocidos por la Iglesia, fueron todos convocados por el emperador de turno. (Dri, s. f., p. 21)

Si bien el germen del conflicto, el movimiento telúrico que echa la composición dominante por tierra se sustenta en la degradación del sentido social en las grandes mayorías que componen el cuerpo político de su tiempo, la posibilidad de capitalización de la nueva fórmula de organización se gesta en la clase dirigente; reproduce la fórmula organizativa *desde arriba*. Más allá de estos movimientos horizontales tácticos que juegan las clases dominantes, se posiciona un nuevo debate sobre la cosa pública desde la disputa por el sentido de justicia y virtud, fundamento para la construcción de la vida republicana romana. Los

días de esplendor de la ciudad son lejanos. El sistema político no goza de la buena salud de antaño y el pueblo está cada vez más ausente en el debate político. La degradación inspira la crítica sobre los valores constitutivos que confieren sentido a la sociedad. Algo está roto en el Imperio. Se produce una interpelación al modelo político no ya desde una simple crítica, sino desde el soporte de una nueva lógica, *correcta y virtuosa*, que permita rescatar a los sectores sociales enajenados de la dignidad y la vida justa. Los principios pretéritos que reconocían la voluntad del pueblo se diluyen en la hecatombe del sistema social. Se impone una lógica contrapuesta al sistema de las ideas fundantes del Imperio —la opulencia de la clase dirigente, el derroche, el autoritarismo militar, el atropello contra los pueblos que formaban parte del sistema, etc.—, que constituyen el sentido de castidad y rectitud, principios virtuosos de un pueblo perseguido y azotado por el Imperio romano. San Agustín (2007), quien, en los albores de la doctrina filosófica cristiana, debate furibundamente con *lo sido* —esta tensión antagónica entre *degradación* y *virtud*—, dispone una visión del nuevo orden para la organización y la representación:

He aquí que antes de la venida de Cristo, después de la destrucción de Cartago «las costumbres de los antepasados se precipitaron al abismo no como antes, poco a poco, sino a la manera de un torrente; de tal modo se corrompió la juventud por el lujo y la avaricia». Léannos los preceptos que sus dioses dieron al pueblo romano contra el lujo y la avaricia. ¡Ojalá se hubieran limitado a omitirle los relativos a la castidad y la moderación, y no le hubieran exigido cumplir aquellos infamantes e ignominiosos, para adquirir una perniciosa autoridad por medio de su falsa divinidad! (...) Si escuchasen y guardasen al mismo tiempo los preceptos de la religión cristiana acerca de la justicia y honestidad en las costumbres los reyes de la tierra y todos sus pueblos, los príncipes y todos los jueces

de la tierra, los mancebos y las doncellas, los más ancianos con los más jóvenes, las personas de todas las edades dotadas de uso de razón de uno y otro sexo, y aquellos a los que se dirige Juan el Bautista —los mismos recaudadores de impuestos y los soldados—, la república adornaría con su felicidad los territorios de la vida presente, y dispuesta a reinar felizmente ascendería a la cima de la vida eterna. Pero porque este oye, aquel desprecia y muchos son más amigos de la perniciosa lisonja de los vicios que de la útil aspereza de las virtudes, a los siervos de Cristo, ya sean reyes, ya príncipes, ya jueces, ya soldados o provinciales, ya ricos o pobres, ya libres o esclavos, cualquiera que sea su sexo, se les exige incluso soportar la república peor y más disoluta, si es así necesario, y mediante el ejercicio de la paciencia prepararse un lugar excelente para sí en aquella santísima y augustísima curia de los ángeles y república Celeste, donde la voluntad de Dios es ley. (p. 144)

La nueva *Ciudad de Dios* sobrepasa la imperfección de los valores terrenales y sus leyes. Sus normas han dejado de ser justas para los seres humanos. La degeneración del sistema precisa de una nueva construcción política que sustituya estas costumbres viciosas sobrevenidas en un sistema insoportable. San Agustín, estudioso de todas las corrientes filosóficas y políticas de su tiempo, escribe durante la contingencia de la crisis del nacimiento y consolidación de la hegemonía cristiana. A comienzos del siglo V, el cristianismo se ve amenazado por un espíritu restaurador pagano. El autor se ve movilizado por la necesidad de ofrecer sustento que ofrezca *cristiana sepultura a lo sido* y consolidar el sistema de valores que reposa en la visión infalible y superior de la palabra del Señor.

Si bien la disputa tiene como destino el poder político, se desarrolla en el terreno de lo exegético y canónico: el debate por la virtud y el sentido de justicia. Allí, San Agustín, y el cristianismo en general, da un golpe sobre la mesa. El primer gran éxito es cabalgar sobre la



superioridad moral de la doctrina religiosa en cuanto a la equidad y al equilibrio de sus disposiciones para con las grandes mayorías de la sociedad. Ataca directamente la degeneración del sistema imperial y los abusos que, en nombre del orden y de la majestad, se hacen en contra de los pueblos. Luego, se impone *otro* argumento lapidario: la infalibilidad de la Ley de Dios en contraposición a las leyes humanas. Se muestra con claridad en esta frase con la que Agustín (2007) cierra el fragmento citado: *La voluntad de Dios es ley*. Se transita a un nivel de discusión donde media una diferencia abismal entre la sociedad y los preceptos de validación del poder. Porque la palabra de Dios es indebatible; está más allá de la comprensión del ser humano: es divina. Esto le otorga un primer nivel de convalidación que supera la racionalidad para la elaboración de una estructura de organización de la vida política, lo cual es un cambio dramático sobre los fundamentos de la tradición que cabalga desde la construcción de las comunidades políticas griegas: lo divino rebasa el litigio. Una palabra que no puede ser interpelada es patrimonio de su intérprete, que, desde este momento, caminará por el sendero de la verdad y conservará el monopolio de la *razón* política.

Para comprender la solidez doctrinaria del cristianismo como ejercicio político, es necesario reconocer la fuerza y capacidad que desarrolla en su argumento en cuanto ficción de poder. Está investida de una capacidad de convencimiento por la vía de la cualidad moral de sus principios. Pero la gran dificultad que presenta la doctrina cristiana para la validación de su poder como representación legítima de la sociedad es el relato que la sustenta. No se desarrollan relaciones políticas entre seres humanos deliberantes para la síntesis de acuerdos y resoluciones que administren la cosa pública. Tampoco es producto de la imposición por medio de la guerra entre contingentes militares, más allá de que la fuerza de la

espada siempre es un organismo que respalda la cualidad del gobierno. Se fundamenta en una *palabra divina*, que se entrega por medio de la *Sagrada Escritura*. Solo puede ser abrazada por la vía de la *fe*. Esto representa, por una parte, una dificultad de asimilación y convalidación por parte de todos los actores deliberantes de la sociedad. En otra dimensión, ofrece una inmejorable posibilidad para la instauración de un sistema de dominación de gran rigidez que opera por la vía de la *interpretación* que se hace de la palabra y la ley de Dios.

La Biblia —para este trabajo, se toma como referencia la *Biblia de Jerusalén*, editada, en 2017, por Desclée De Brouwer— se convierte en el código para el desarrollo de los mecanismos de legitimación de la doctrina en la sociedad. Es importante realizar un paréntesis para puntualizar algunos elementos sobre el abordaje de la *Sagrada Escritura*, el cual es un libro profundamente complejo, escrito por numerosas manos, en diversos tiempos, con distintos propósitos. Las interpretaciones que se hacen de ella van de lo histórico-antropológico, pasando por la lingüística y el análisis literario, también por lo religioso y, sin lugar a dudas, por las propuestas políticas contenidas entre las líneas e ideas que la constituyen. Son muchas las voces que se expresan a lo largo de sus exégesis y la poesía de sus referencias sobre la cuestión divina. Un ejemplo característico de esta complejidad con el tiempo y la sociedad es la distancia que existe entre sus dos partes fundamentales: el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. La escritura del último libro del Antiguo Testamento, el libro de la Sabiduría, fue realizada aproximadamente cincuenta años antes de la llegada de Jesucristo. El primer libro del Nuevo Testamento, las cartas a los Tesalonicenses, certifica su nacimiento en el año 51 de la era común. Hay alrededor de un siglo de silencio en los textos sagrados sobre elementos que son cruciales para el devenir del relato bíblico y su impacto sobre la sociedad.

Analizar los elementos escatológicos contenidos en la Biblia, para dar una aproximación precisa y certera, amerita una profundidad de desarrollo que excede las posibilidades de este trabajo. Sin embargo, el impacto de sus ordenanzas y la interpretación que de ellas realizaron los líderes cristianos para instaurar una hegemonía que se sostuvo por mil años dentro de la tradición occidental son necesarios para desarrollar fundamentos que forman parte de la construcción de sentido común en este proceso histórico y político.

Luego de esta salvedad, uno de los principales propósitos para la validación de la fe en Dios se cimenta en la superioridad que tiene este sobre los *otros* dioses conocidos: eliminar el paganismo, la competencia por el sentido del relato. Para esto, más allá de la figura del *Dios justo* y misericordioso, se presenta *otra* faceta: el *Dios punitivo*. Solo existe un ser divino al cual adorar por parte de los seres humanos, rendir culto y sacrificio, como se apreciaba en algunos ejemplos contenidos en pasajes bíblicos que narran la poca tolerancia que tiene Dios ante la posibilidad en la adoración a alguna deidad alternativa a su entidad:

Yahvé hizo una alianza con ellos con el mandato: «No daréis culto a otros dioses, no postraréis ante ellos, no serviréis ni ofreceréis sacrificios. Rendiréis culto únicamente a Yahvé, que os trajo de la tierra de Egipto con gran fuerza y con su brazo extendido; ante él os postraréis y a él ofreceréis sacrificio». (R2 17:35-36).

«Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, del lugar de esclavitud. No tendrás otros dioses fuera de mí. No le harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, abajo en la tierra o en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni le darás culto, porque yo Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, pero

tengo misericordia por mil generaciones con los que me aman y guardan mandamientos». (Ex 20:2-6)

«Si quebrantáis la alianza que Yahvé vuestro señor os dio, si os vais a dar culto a otros dioses y os postraréis ante ellos, la ira de Yahvé se encenderá contra vosotros, y desapareceréis rápidamente de la espléndida tierra que os ha dado». (Jos 23: 16)

Este *Dios celoso* no lleva de la mejor manera la diversidad de culto. Hay una desproporción temeraria entre el crimen y el castigo de *hasta tercera y cuarta generación* de la descendencia, para quien se atreva a deshonorar la cualidad de autoridad única de Dios. Se podría reconocer la voz furibunda de Jules Winnfield, con su mirada profunda de heraldo de la muerte, dictando sentencia para los paganos. Existe una violencia en la palabra, en el relato que sustenta la nueva lógica de constitución social. No es una imposición ajena a las viejas prácticas de control de la diversidad. Además, bien se sabe que, a lo largo de toda la historia hegemónica cristiana, estuvo acompañada por dispositivos represores que fortalecían la lealtad a la palabra, como lo fue la Santa Inquisición.

También encontramos relatos escalofriantes referidos al deber y la lealtad. Como el sacrificio que pide Dios a Abraham, al ordenarle que mate a su propio hijo, como ofrenda. El obediente seguidor, en el momento en que levanta su cuchillo dispuesto a ejecutar el asesinato, es detenido por una voz angelical: «No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada, que ahora sé que eres temeroso de Dios, ya que no me has negado a tu único hijo» (Gn 22:12). Dios lleva hasta las últimas consecuencias la lealtad de Abraham solo para probar la fe ciega que hay sobre su designio. Esto es un valor constitutivo de la lógica de representación y poder cristiano: no cuestionar, por más horroroso que pueda ser el plan de Dios, y abrazar la *justicia* y la *virtud divina* para la constitución de la comunidad política.

Los relatos, sobre todo los contenidos en el Viejo Testamento, son péndulos que muestran la relación *obediencia-premio* y *disidencia-castigo*. La voz e imagen de Dios están por encima de cualquier duda y decisión. Todo aquello en el pensamiento de los seres humanos que pueda ser horripilante, incluso para su integridad personal y familiar, se subordina a los caprichos del ser supremo. Se abre una puerta para otra dimensión del relato. La ley y la voluntad de Dios son infalibles, y estas *desbordan* la comprensión humana. Afortunadamente, para la estabilidad del cuerpo político, se ofrece una posibilidad para clarificar el camino que debe seguir la comunidad política: la interpretación que tienen de la palabra de Dios los profetas. Explica San Agustín (2012):

Como en lo que respecta a las cosas visibles que no vemos, creemos a quienes las han visto, e igualmente respecto a las demás que conciernen a cada uno de los sentidos del cuerpo, del mismo modo, en lo relativo a lo que es percibido por el espíritu y por la inteligencia (ya que, con toda razón, se llama a esto mismo sentido, de donde procede el término sentencia), es decir, de lo invisible que está oculto a nuestro sentido interior, nos conviene creer a aquellos que lo captaron estando dispuesto en aquella luz incorpórea o que lo contemplan en su permanencia. (p. 131)

Los profetas, intérpretes de la escritura canónica, son llamados a velar y salvaguardar la palabra, y que las instrucciones lleguen sin distorsión a la humanidad (entendida esta como un colectivo sin cualidad ni capacidad para comprender la dimensión total de la voz divina). Como colofón, la particularidad de los profetas deriva del gran mediador de la palabra de Dios: Jesucristo.

A fin de caminar en ella con más seguridad hasta la verdad, la propia verdad, el Dios Hijo de Dios, que había asumido al hombre sin anular a Dios, estableció y fundó la misma fe para darle al ser humano un camino hacia el

Dios del hombre a través del hombre Dios. En efecto, este es el mediador entre Dios y el hombre, el hombre Cristo Jesús. Pues es mediador por lo que es hombre, y por esto es también camino. Puesto que, si existe un camino entre el que avanza y el lugar adonde se dirige, existe la esperanza de llegar, pero si falta o se ignora por dónde se ha de avanzar, ¿de qué sirve conocer adónde se ha de ir? Y solo hay un camino absolutamente seguro contra todos los errores: que uno mismo sea al mismo tiempo Dios y hombre. La meta, Dios; el camino, hombre. (San Agustín, *op. cit.*, p. 130)

El Hijo de Dios es el personaje que cierra el círculo para la comprensión y la validación de la idea política del cristianismo. Sobre su cualidad dual de ser hombre y Dios, materia y esencia, se resuelve el litigio que interpela la legitimidad del gobierno de Dios en la tierra. Jesús porta la palabra y la verdad sobre cualquier interpretación que exista sobre ella. Por extensión, está facultado para *certificar a los intérpretes* de la palabra de Dios, su padre. Porque la razón del Señor está por encima de la posibilidad de intelección humana y no es para cualquier mortal la comprensión de su voluntad.

En el saludo de la *Carta a los Romanos*, del apóstol Pablo, se rescata la doble operación de *legitimación* de Jesucristo como hombre natural portador de la *Gracia Divina* y como *certificador* de los *traductores* de la palabra de Dios:

Pablo, siervo de Cristo Jesús, apóstol por vocación, escogido para el evangelio de Dios, que había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Sagradas, acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, constituido Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos, Jesucristo Señor nuestro. Por él hemos recibido la gracia del apostolado, para obtener la obediencia de la fe a gloria de su nombre entre todos los gentiles. (Rm 1:1-5)

La terrenalización del poder de Dios sobre la humanidad es una operación de ficción representativa compleja. La resolución de esta se da en un doble nivel de validación sobre Jesucristo. Por una parte, por su origen natural, su linaje de sangre, que está asociado a la tradición judía —por ello, la referencia a su correspondencia con David—. Por la otra, tiene la unción de la Gracia Divina: es espíritu con capacidad de interpretar correctamente el sentido de justicia y de virtud que señala Dios. Se genera una lógica doctrinaria del derecho al gobierno y de mediación de la voluntad de Dios. Es una operación dialéctica que dispone contingencia y esencia, hombre y espíritu, gobierno y razón. Empodera a la Iglesia cristiana y a los profetas certificados por la gracia de Jesús, portadores de la correcta interpretación de los textos canónicos a la humanidad.

La dualidad del cuerpo cristiano es el fundamento para la constitución de la lógica de transmisión del poder y la representación de Dios sobre y entre los seres humanos. Si en los convulsos tiempos romanos las clases dominantes hicieron malabares y construyeron sistemas de participación para sustentar la soberanía mediante la aprobación del pueblo, el cristianismo impone una razón que está por encima de la capacidad intelectual y política humana; no necesita desgastarse en el debate con los súbditos —quienes constituían la clase relativa al *pueblo* de la República de Roma— dentro de la cosa pública. La comprensión y la obediencia son abrazadas por la vía de la fe. De igual forma, esta prepara el camino para la resolución de la convalidación en la *transmisión* del poder. En la tradición cristiana, no hay una *herencia* meramente filial ni consanguínea del gobierno, se produce una transmisión de la *gracia de Dios*, que es el cuerpo político legítimo continente de la lógica de representación.

Esta visión, tutelada y certificada por la Iglesia como institución, es garantía para la estabilidad de la ficción de

representación a lo largo de los siglos. Se desarrolla una dualidad en el cuerpo del rey: el *cuerpo político*, esencia imperturbable, incorruptible, etérea y eterna que se desprende de la razón de justicia divina. Es el portador del sentido de representación del poder dentro de la sociedad. Por otra parte, se encuentra el *cuerpo natural*, contingente, material, mundano y finito, la personificación y el recipiente de la gracia de Dios para impartir su sabiduría en pro del beneficio común y recipiente para la expresión de la palabra divina mientras dura su paso por la tierra.

Una vez que el cuerpo político se hace presente dentro del cuerpo natural, en el momento de la unción, asume preeminencia dentro de este. Desde este momento, el rey deja de estar escindido; no es una dualidad: se transforma en la voluntad infalible que representa a Dios en el mundo terrenal. Esta ficción es poderosa y, en sus diversos modos e interpretaciones, fundamenta la organización jerárquica para la constitución del poder en la organización política medieval. En aquellos momentos cuando comenzaba a resurgir la organización civil, que irrumpía en las dinámicas políticas —sobre todo de Inglaterra, con el desarrollo de la *Common Law*—, se constituyó una jurisprudencia que recoge los principios que se señalan: «En los Informes de Edmund Plowden, obra recopilada y escrita en el reinado de Isabel I, Maitland encontró el primer intento de elaboración de aquel lenguaje místico con el cual los juristas de la Corona inglesa envolvían y perfilaban sus definiciones de la realeza y sus atributos» (Kantorowicz, 2012, p. 41). Esto definía los atributos de *los dos cuerpos del rey*:

El rey tiene dos capacidades, puesto que tiene dos cuerpos, uno de los cuales es un cuerpo natural, compuesto de miembros naturales, como el de cualquier otro hombre, y por el cual está sujeto a las pasiones y a la muerte como cualquier otro hombre; el otro es un cuerpo



político, cuyos miembros son sus súbditos, y la reunión de él y estos forman la corporación, como dijo Southcote, de la forma que él se halla incorporado en ellos, y ellos con él, siendo él la cabeza y ellos los miembros, y él tiene absoluta facultad de gobierno sobre ellos; y este cuerpo no está expuesto a las pasiones, como el otro, ni a la muerte, pues en lo que se refiere a este cuerpo el rey nunca muere, y su muerte natural no se llama en nuestro derecho (como Harper dijo) la muerte del rey sino la sucesión [*Demise*] del rey, palabra [*Demise*] que no significa que el cuerpo político del rey esté muerto, sino que se ha producido la separación de los dos cuerpos, y que el cuerpo es transmitido y trasladado del cuerpo natural, que ahora se halla muerto o desprovisto de real dignidad, a otro cuerpo natural. (Informes de Plowden, como se mencionó en Kantorowicz, *op. cit.*, p. 47)

El ejercicio de construcción representativa medieval es abarcativo. Incorpora a *todos* bajo la cualidad ordenadora del cuerpo político de Dios. Lo que era *pueblo* aparece bajo la categoría de *súbdito*. Tiene parte, pero únicamente como estamento orgánico. Son los *miembros* del cuerpo político subordinados a la cabeza, el verdadero poder. La sustentabilidad de la ficción —que se fundamenta en la infalibilidad de su razón; en la incapacidad, por parte de la inteligencia humana, de comprensión directa de su lógica; y en la inmutabilidad de su esencia, como fuerza gobernante de la sociedad— es lo que confiere su inalterabilidad y longevidad, por siglos, dentro de la civilización occidental.

Durante este tiempo, el pueblo se ve relegado a una dimensión de subalternidad en la que no tiene presencia ni representación como sujeto político. Es parte en tanto es masa obediente por vía de la fe. Existen manifestaciones de la alteridad, de las lógicas populares que interpelan al gobierno desde ritos subversivos al sistema dominante —como se aprecia en los escritos de Rabelais

(Bajtin, 2003) sobre el arte y la comedia durante la Edad Media, donde hace un fabuloso análisis sobre las diversas formas de rebelión en el carnaval y otras dinámicas populares—. La disrupción de los códigos se da como mecanismo sublimado en los ritos que coquetean con el paganismo, en su estética y relato. Pero la fiabilidad de la dominación del sistema político, ideológico, religioso y económico es total.

Un modelo tan sólido en su esquema de consolidación del poder, con dispositivos asociados a unos códigos normativos dogmáticos, imperturbables e inapelables por la humanidad, también se resquebraja y deteriora para dar paso a otra lógica de razón para la organización de lo público. Es interesante revisar el trasfondo de la crisis del cristianismo que deviene en la fractura de la Iglesia en Europa como institución administradora del poder de la representación. El movimiento de la Reforma, que tiene como uno de sus máximos representantes a Martín Lutero, nunca debate sobre el fondo de la validez de la religión y el poder derivado de la gracia de Dios. Como su nombre lo indica, el centro de la disputa está en la *interpretación* que se hace desde Roma de la Sagrada Escritura y que, a consideración de los protestantes, extravió la brújula. El ataque es directo en contra del mayor sistema de representación y validación del cristianismo cuando acusa:

Si los papas y los romanos han podido confundir hasta ahora a los reyes entre sí con la ayuda del diablo, lo pueden seguir haciendo si procedemos con nuestra fuerza y nuestra capacidad y sin la ayuda de Dios.

Los romanistas se han rodeado, con gran habilidad, de tres murallas con las que, hasta ahora, se han defendido de que nadie los pueda reformar, por lo que la cristiandad ha caído terriblemente. En primer lugar: cuando se les ha presionado con el poder secular han establecido

y proclamado que el poder secular no tiene ningún derecho sobre ellos, sino que, antes, al contrario, es el poder espiritual quien está por encima del secular. En segundo lugar: si se les quiere censurar con la Sagrada Escritura responden que nadie, excepto el papa, tiene capacidad para interpretar la Escritura. (Lutero, 2008, pp. 7-8)

Se presenta una disrupción en el sentido hegemónico de la representación cristiana, porque entra en debate la esencia del relato: la Sagrada Escritura. Lutero plantea que Roma no puede apropiarse de la cualidad de traducción de la palabra de Dios. Este mazazo rompe con la tradición de linaje de Pablo —cuando escribió a los romanos— sobre la transmisión de la cualidad de los profetas como intérpretes de los textos canónicos. La crisis en el modelo de representación del mundo cristiano no se produce por la negación de los principios contenidos en la doctrina, sino por la duda sobre la *virtud* de las clases dominantes para la interpretación de la palabra de Dios.

Este no es un proceso meramente ideológico. Existen numerosas condiciones que se dan progresivamente dentro de la administración de la sociedad medieval que debilitan la cohesión del cuerpo político. Tiene que ver con el ascenso de un contingente que, amén de la acumulación de recursos, se abre paso dentro de la sociedad mercantil. Esta nueva y pujante clase ve un techo en el dogma religioso y en los mecanismos que desarrolla la Iglesia para financiar su operación, en menoscabo de su capacidad de crecimiento, en tanto clase emergente. Uno de los elementos más conspicuos que fustiga Lutero, sin compasión, es el dictamen de las bulas papales para el otorgamiento de indulgencias, que no es más que la mercantilización de la entrada al reino de los cielos de todo aquel que tuviera la capacidad adquisitiva de comprar su boleto. Sobre este particular giró el principal cuestionamiento contenido en las 95 tesis publicadas en Wittenberg.

Que algo tan espiritual y personalísimo como el arrepentimiento y la constricción ante Dios fuera comercializado por la jerarquía clerical fue la ventana por la que se coló un cisma civilizatorio estructural, que cambió la forma de entender la representación del poder. A partir de esta ruptura del sentido, comienza un desplazamiento en la representación que comulga con los nuevos tiempos de *renacimiento* y redescubrimiento del hombre en tanto sujeto que forma parte sustantiva de la sociedad.

## QUE SEA HUMANA LA HUMANIDAD

*«There are more things in heaven and earth, Horatio,  
Than are dreamt of in our philosophy».*

SHAKESPEARE, en *Hamlet*

El ser humano, dentro de la tradición occidental, vivió por más de mil años con la razón subordinada ante un relato, un *otro* exterior. Salir de este proceso, que tiene mucho de tautológico, no es una acción simple. Son necesarias muchas operaciones y movimientos sociales para que esto se haga presente como sentido dentro de la comunidad política, para reestructurarla y reordenarla. El desplazamiento de los elementos y significados que confieren sustancia al poder no es un camino inmediato ni doctrinario. Obedece a la complejidad de momentos y contingencias de la historia. Hay crisis, conflictos que precipitan cambios sobre las lógicas que determinan la representación y los sistemas de gobierno de los seres humanos. La modificación del sistema político cristiano hacia la modernidad implicó una ingeniería de pensamiento, política y social de magnitud considerable.

Estos pasos se fundamentan en una doble acción de referencia temporal: por una parte, en el rescate de los elementos constitutivos del pasado, esto es, volver al momento en que la razón era producto de la reflexión humana, y no subordinada a una palabra ajena a su constitución política. Por la otra, el reconocimiento de una proyección hacia el futuro moderno del ser humano, con otra complejidad, nuevas angustias y renovados desafíos. El Renacimiento, como espacio de transición al mundo moderno, tiene una mirada jánica del momento histórico; existe una capacidad pendular de constituirse simultáneamente desde los elementos del pasado y el porvenir.

En esta ida y vuelta de los referentes clásicos al imaginario de la sociedad del futuro, se sintetizan los conflictos de la transición. La acción se desarrolla en el redescubrimiento del ser humano como centro de la vida política y social. El arte y la filosofía asumen un rol protagónico que estimuló una progresiva secularización del sentido constitutivo de la política en Europa.

Es necesario estudiar diversos espacios de encuentro entre las ideas, artes, nuevas formas de constitución, económicas y políticas, que dejan atrás los referentes medievales. Nicolás Maquiavelo (Florencia, 1469) y Thomas Hobbes (Malmesbury, 1588) son dos de los principales pensadores de este convulsionado momento de transición. Cada uno abordó desde distintas perspectivas, y a la luz de dos contingencias políticas de su tiempo y contexto geográfico particulares, propuestas para una nueva razón de administración de lo público. Bien afianzado sobre el conflicto como eje particular de las relaciones de poder —en el caso de Maquiavelo—, o desde la necesidad de la constitución de un orden que subordinara los apetitos humanos a una entidad reguladora —Hobbes—; sus ideas forman parte de la síntesis del proceso que lleva hacia la modernidad en su forma de construir el poder y la representación.

Eduardo Rinesi (2011), en su libro *Política y tragedia*, establece un vínculo entre estos dos personajes a través de la mediación de una de las obras teatrales más importantes de la historia, que atraviesa el sentido de este particular tiempo: Hamlet. Este enfoque representa un doble interés: por una parte, la visión sobre lo constitutivo que es la reflexión de estos dos filósofos, desde sus respectivos abordajes, para la construcción de la teoría moderna del Estado. De igual forma, dispone a estos dos autores dentro del discurso de la representación teatral —la tragedia coloca una lupa sobre uno de los dispositivos estructurales de la política: el conflicto—, lo cual proporciona una

mirada mediada por la literatura a esta metáfora discursiva de la política en su dimensión simbólica, porque el teatro —y con particular énfasis en la obra de Shakespeare— ofrece una interlocución libre y cercana del litigio en la política, como plantea Rinesi:

Vamos a examinar esta dimensión trágica de los grandes cuerpos de pensamiento político de los años inaugurales de la modernidad analizando una obra teatral —seguramente la más representativa del período, tal vez una de las mayores creaciones poéticas de todos los tiempos—: Hamlet, de Shakespeare, escrita «a mitad de camino», por así decirlo, entre las obras teóricas de Maquiavelo y Hobbes. Y en la que se deja leer, como trataremos de mostrar, tanto las marcas de la revolución teórica maquiaveliana (o de la vasta revolución cultural de la que esa revolución teórica es una manifestación, un síntoma y un capítulo) como la anticipación de la solución hobbesiana al crucial problema del orden. (p. 29)

La tragedia enseña una forma perspicaz para acercarse al conflicto. Porque el héroe trágico no tiene escapatoria de la contingencia de su destino; lo supera: le es predeterminado. En las tragedias, el protagonista no tiene elección, su futuro está escrito y signado por la *fortuna* —una palabra clave para la transición política moderna que se retomará más adelante en la voz de Maquiavelo—. La tragedia encuentra una forma de relacionarse con el conflicto que despeja el camino de la representación de la política, como apunta Rinesi (*op. cit.*):

El pensamiento trágico, en efecto, en la medida en que es un pensamiento capaz de sobrevivir con el conflicto y tratar de pensar en él y a partir de él (y no *a pesar* de él, ni mucho menos *contra* él) (...), es un tipo de pensamiento especialmente apto para el estudio de los fenómenos políticos. (pp. 12-13).

*Hamlet*, durante los primeros compases de la pieza, entrega el síntoma de la crisis del sistema medieval y el alumbramiento de la modernidad: *The time is out of joint* [1.5.189]. El tiempo está *dislocado* o *fuera de quicio*. En el universo del príncipe danés nada está en su justo lugar: los muertos no se mantienen en su tumba, deambulan por el reino vociferando injusticias. El rey en ejercicio no sustenta el poder sobre el reino de Elsinor en la virtud y la tradición, sino que es sobrevenido de un crimen horripilante. En resumidas cuentas, como lo dice Marcelo, *Something is rotten in the state of Denmark* [I.5.90]., Shakespeare presenta lo podrido que está todo en el reino, la disyunción del mundo, la disolución de la lógica medieval que sucumbe progresiva e inexorablemente ante las luces de la modernidad. Sin embargo, esto no lo exime de la necesidad de exorcizar los espectros del pasado, porque siempre existe la amenaza de que *lo sido* entorpezca la construcción del nuevo tiempo. La única posibilidad para la consolidación de una lógica moderna es la conjura de estos fantasmas. Por ello, el principal heraldo, quien coloca la piedra fundacional del terror que está por sobrevenir en tierras danesas, es precisamente el espíritu de la tradición: el rey asesinado, el padre que se fue sin decir la palabra justa que despejase los destinos del reino y los colocase por el buen camino de la estabilidad política. En este mar de incertidumbres y susurros de ultratumba, se encuentra atrapada la humanidad moderna, incapaz de salir a la luz, sujeta por la crisis estructural de su tiempo: *To be, or not to be, that is the question* [3.1.56].

Hamlet está agobiado por la duda. Es el síntoma del conflicto subjetivo que palpita en el corazón del hombre renacentista. Es el tránsito hacia la luz de la modernidad, aún sujeta por los fantasmas de la lógica medieval. Es la síntesis del litigio que hace tensión en la comunidad política para abrir los derroteros hacia la nueva sociedad. El príncipe, superado por la situación, indeciso y



temeroso, no actúa, se queda petrificado, no trasciende, no aniquila el pasado que lastra la llegada del porvenir. Sabe que su *deber* es terminar con su tío Claudio —el rey usurpador—, quien cometió el doble crimen atroz de *kill my king, and whored my mother* [5.2.64]. Violentaron todos los cánones del buen gobierno: mataron al rey y prostituyeron al reino en la figura de la reina, su madre. Pero Hamlet encuentra una excusa en cada gesto para dilatar este mandato. Está sujetado por el peso de la tradición.

Desde los primeros compases de la pieza tiene todos los elementos de convicción para cumplir con su tarea. Al darse cuenta de que es inevitable escapar de este *destino*, le confiesa a Horacio —el personaje arquetípicamente ilustrado de la obra, un joven intelectual entregado a las luces y la razón empírica—: *Sir, in my heart there was a kind of fighting* [5.2.4]. Este conflicto —presente como duda en la mente del príncipe, pero sobre todo en el corazón—, a lo largo de toda la pieza, se hace consciente en Hamlet y lo hace verbo ante su amigo moderno —único personaje que salva Shakespeare del dantesco final de la pieza—. Por más que es una realidad meridiana, una verdad que no deja lugar a más tribulaciones ni dudas, el héroe trágico es incapaz de disipar hasta el momento final en que es envenenado por la espada de Laertes. Su verdugo confiesa la inminencia de su muerte y corrobora la conspiración de Claudio como artífice. En este momento, despojado de toda entidad de vida natural, cuando se ve a sí mismo como espectro, aniquila la duda y atraviesa con su espada el pecho de su pérfido tío en los últimos estertores de vida terrenal: *The rest is silence* [5.2.311]. Con esta acción, Shakespeare exorciza los fantasmas medievales —sus conspiraciones, rumores y formas en la acción política—, y da paso al gobierno moderno —encarnado en los modos del rey Fortimbrás—, que perfila los principios de una política que se fundamenta en la razón de la humanidad y deja atrás la superchería precedente.

El dramaturgo isabelino dibuja la representación de la crisis del sistema medieval y devela los senderos por los cuales camina la esencia del nuevo orden social. Aprender estos elementos a través del crisol de la tragedia descubre el conflicto de la política en un espacio más íntimo, mediado por la contingencia humana. Esta *suerte de lucha*, que albergó el atormentado corazón del príncipe danés, es la esencia de la crisis renacentista en la búsqueda de nuevas dinámicas para la construcción de un sistema de códigos y valores sustitutivos de la hegemonía cristiana.

Uno de los ejes del Renacimiento político fue la consolidación de los pequeños estados italianos durante el período entre finales del siglo XV y principios del XVI. Esta forma de organización se encuentra ajena a los dispositivos de representación de la modernidad, pero ofrece luces del movimiento para el desplazamiento hacia sus lógicas de conformación. Existe una tensión entre estos pequeños estados —sobre todo aquellos que están en el norte y que lograron prosperar por medio de la efervescencia económica del comercio y una posición geopolítica privilegiada— y los aún poderosos imperios de España y Francia, que están ensartados en una interminable disputa por la supremacía europea. Estas comunidades incipientes se encuentran en una situación de precariedad para sostener su independencia y espíritu de autodeterminación.

En este contexto, se aproxima Nicolás Maquiavelo a la política de su tiempo. Lo hace en primera línea, en diálogo y reflexión con quienes toman las decisiones. Como lo explica Quentin Skinner (2008), en su meticuloso ensayo sobre la vida del florentino, desde los 29 años ya forma parte del cuerpo diplomático de la ciudad. En el año 1500, tuvo su primera misión de relevancia. Fue enviado a Francia, a la corte de Luis XII, para dar explicación sobre un asunto espinoso. Desde 1496, Florencia

y Pisa sostuvieron un conflicto. Los florentinos pidieron ayuda a Francia para sitiar la ciudad y recuperarla para sus dominios. A pesar de la ayuda enviada por Luis XII, el sitio terminó en un rotundo fracaso por la desertión de los mercenarios contratados, lo cual derivó en la suspensión de la acción militar. La misión de Maquiavelo consistía en convencer al rey francés de que Florencia había actuado de forma correcta y de que no hubo negligencia en la operación. Debía explicar que fue la corrupción del comando de las fuerzas lo que precipitó el fiasco de la empresa. Estas excusas no calaron en los oídos reales y Maquiavelo sacó sus primeras conclusiones sobre la realidad política: «La primera lección que aprendió fue que, para quien quiera que estuviera instruido en los secretos de una moderna monarquía, la maquinaria gubernamental de Florencia aparecía como absurdamente vacilante y endeble» (Skinner, 2008, pp. 16-17).

Las reflexiones de Maquiavelo lo hacen repasar la idea de un gobierno para Florencia, que necesariamente debía trascender los conflictos de su tiempo, las tensiones con otros Estados y, sobre todo, con los centros imperiales de poder con una capacidad bélica y económica que subordinaba a los pequeños estados italianos a sus apetitos y necesidades. Con vocación renacentista, busca en los referentes republicanos de la historia romana, como fundamento de rescate de ideas fundamentales, pero también desarrolla planteamientos anclados en la realidad de su tiempo, en los aprendizajes de su ejercicio diplomático. Establece una síntesis entre el pasado y la posibilidad del porvenir.

La obra de Maquiavelo es profusa en referencias e inflexiones sobre la política. Se destacan dos elementos importantes en el contexto de este trabajo que dan pie para observar el movimiento de los principios que otorgan *sentido* a la constitución política renacentista. Por un lado, en el sugestivo principio de la *simulación*: el príncipe no *debe mostrarse* como *realmente es*. Esto lleva a la idea teatral

shakespeariana, un tema recurrente en el dramaturgo: el uso de la representación como un ejercicio cotidiano de la vida y la política. Con frecuencia, el escritor isabelino echa mano del recurso de *la obra dentro de la obra* para destacar los elementos que merecen ser elevados en el discurso. En Hamlet, sin ir demasiado lejos, presenta una pieza en la corte donde se expone la forma en que asesinan al rey, con el propósito de develar las pasiones de Claudio al enfrentarse a la representación de su crimen. Por otra parte, es interesante apreciar el análisis sobre la utilización de la tensión existente entre *fortuna* y *virtud* como base para el desarrollo del gobierno que *debe* ejercer el príncipe. Esta relación es fundamental para colocar sobre el príncipe la capacidad de sobreponerse a, como diría Hamlet, *the slings and arrows of outrageous fortune* [3.1.58], y conseguir soluciones que se despojen de los arrebatos místicos del destino y las fuerzas superiores, propiedad de la tradición cristiana del poder.

Uno de los propósitos de Maquiavelo es la conformación de un cuerpo político alrededor de un referente de representación, el príncipe, capaz de navegar a través de los mares turbulentos del conflicto. Reconoce el momento de peligro y zozobra para la fragilidad del Estado florentino. Se adelanta a la posibilidad de naufragio que se presagia, por mirada, a través del catalejo de la historia. En el capítulo XV de *El Príncipe* (Maquiavelo, 2007), parte de una premisa que desdobra las situaciones determinantes para Maquiavelo a lo largo de los capítulos subsiguientes: «Es necesario que un príncipe que desee mantenerse en su reino aprenda a no ser bueno en ciertos casos, y a servirse de su bondad en la medida en que el caso lo exija» (p. 175). El gobernante, para sobrellevar los conflictos inherentes de la política y el poder, necesita controlar su fuero moral. Gestionar el poder no obedece a los cánones propios de la carga de valores inherentes a la humanidad, ni de relacionamiento con el prójimo:

tiene un fin superior; debe reconocer que sus decisiones tienen como propósito la estabilidad y grandeza del reino en formación. Para esto, debe separarse de la carga moral subjetiva del hombre corriente. Dicho de otro modo: escinde el cuerpo individual del político.

En el capítulo XVIII, el pensador florentino (*op. cit.*) entrega otra reflexión: «Es necesario que el príncipe sepa que dispone, para defenderse, de dos recursos: la ley y la fuerza. El primero es propio del hombre, y el segundo corresponde esencialmente a los animales» (p. 185). El imperio de la ley no es suficiente garantía para encomendar la suerte del reino. Es necesario apelar a las capacidades de la fuerza y la astucia, que corresponden a una dimensión fuera de la racionalidad moral humana y se sustentan en una *animalidad* que permite al gobernante su propósito de estabilidad. Estas características son representadas por el león y la zorra, respectivamente. Maquiavelo (*op. cit.*), consciente de la ponderación de las potencias de su tiempo, más allá de entender que la fuerza es una cualidad fundamental para imponer el poder, apela —como primacía— a la astucia, el segundo de estos caracteres: «El que mejor supo obrar como zorra tuvo mejor acierto. Pero es menester saber encubrir ese proceder artificioso y ser hábil en disimular y fingir» (p. 186).

*Disimular y fingir*, una dupla que no se queda en la dimensión inmediata de materializar el propósito del engaño. Se trata de la construcción de la ficción representativa del poder y el gobierno. Desplazar la fuerza simbólica de Dios no es trabajo de un hombre común y corriente, es una tarea titánica para la cual se debe desdoblar la entidad subjetiva del príncipe y dialogar con el conflicto como valor constitutivo de la política. Existe una suerte de prestidigitación que invoca un universo multidimensional en la virtud y la contingencia de un solo sujeto.

El príncipe del nuevo Estado no se rige por los cánones de una subjetividad moralizante; su deber está en

otra esfera de los valores: la del buen gobierno. Contrario a lo que se dibuja bajo la reducción maniquea de lo *maquiavélico* como una acción desprovista de sentido moral y con un ejercicio pragmático que coloca los intereses del gobierno por encima de cualquier situación, el fundamento del pensamiento del florentino es la comprensión y el respeto por la cualidad moral y los valores del sujeto. El príncipe no *puede* regir las decisiones inherentes al gobierno por estos. La administración de lo público obedece a *otra* moralidad, que se sustenta en un fin superior: la sobrevivencia del Estado:

Un príncipe, y especialmente uno nuevo, que quiera mantenerse en su trono, ha de comprender que no le es posible observar con perfecta integridad lo que hace mirar a los hombres como virtuosos, puesto que, con frecuencia, para mantener el orden en su Estado, se ve forzado a obrar contra su palabra, contra las virtudes humanitarias o caritativas y hasta contra su religión. Su espíritu ha de estar dispuesto a tomar el giro que los vientos y las variaciones de la fortuna exijan de él y, como expuse más arriba, a no apartarse del bien, mientras pueda, pero también debe entrar en el mal cuando no queda otro recurso. (Maquiavelo, *op. cit.*, p. 187)

La sustancia del gobernante no se encuentra atada a las restricciones morales del cristianismo. Su acción comprende la necesidad de un diálogo diferente, emancipado de los cepos del mandato divino. El príncipe es un sujeto escindido de su cualidad de *ser común* y es consciente de los conflictos inherentes al arte del gobierno. Su prioridad es la grandeza y estabilidad del Estado. Este es uno de los elementos que permiten comprender el movimiento hacia el orden institucional, y en la preeminencia que hay de la voluntad del ser humano que se despoja de los cánones del tiempo pretérito para construir una nueva forma de interlocución con la cosa pública.

El otro ejercicio que encontramos en Maquiavelo (*op. cit.*) tiene que ver con el fundamento que determina la política. Visto previamente en Hamlet, el sujeto medieval está *sujetado* por fuerzas superiores a su propia entidad. La *fortuna* provoca un designio que es intraficable, un signo que consigue fuerza dentro del discurso trágico. En el capítulo XXV de su tratado, Maquiavelo aborda la necesidad de despojar el peso de fuerzas ajenas a la voluntad del ser humano para determinar la buena salud del Estado: «Muchos creyeron y creen que la fortuna, o dígase la Providencia, gobierna de tal modo las cosas del mundo que a los hombres no se es dable, con su prudencia, dominar lo que tienen de adverso esas cosas, y hasta no existirle remedio alguno que oponerles» (p. 221).

El sutil giro que hace el florentino con la acotación sobre la verdadera identidad de la *fortuna* —a la cual denomina como *Providencia*— deja ver la confrontación contra la determinación cristiana sobre la cosa pública. La forma de hacer frente a esta fórmula inamovible, que deja a los seres humanos a merced de los designios de un poder superior, ya la había señalado a lo largo de su discurso previo. El ejercicio de la administración del conflicto debe ser a través de la *virtud*, que, en lo consiguiente, tomará una terminología mucho más amable para su tiempo: la *prudencia*. Ambos conceptos se debaten entre la revisión de las voces clásicas de la vieja República Romana, y la tensión que hay con la omnisciente presencia divina del poder cristiano de la época. Rinesi (2011) presenta una síntesis sobre este fragmento particular:

Maquiavelo reduce el conjunto de atributos que componen —según él mismo explica en los capítulos anteriores de su libro— la *virtù* de ese sujeto político que es el príncipe a uno solo, la *prudencia*, tranquilizadora noción que tenía ya una larga militancia en el pensamiento político europeo —en Fortescue, en Santo Tomás— y que no

plantea el conjunto de dilemas *morales* que, en cambio, sí planteaban otros rasgos que Maquiavelo celebraba en un buen Príncipe, tal como, por ejemplo, la capacidad para ser cruel o despiadado. La segunda, cuando dirigimos la mirada a esa fuerza incontrolable de las cosas de los hombres en general y los príncipes en particular no pueden predecir ni dirigir, es que Maquiavelo reduce inmediatamente las inquietantes connotaciones de la figura de la diosa Fortuna poniendo a su lado el santo nombre de Dios, con lo que el carácter anticristiano de la primera imagen queda suavizado por una idea que se acerca mucho más a la figura, también fuertemente presente en el pensamiento político de su tiempo, de la mano de la todopoderosa Providencia dirigiendo el secreto de las cosas del mundo y los destinos de las personas. (p. 43)

Maquiavelo (2007) ve que el ser humano, mediante el ejercicio de la prudencia, puede hacer frente a la imponente determinación de las fuerzas divinas. Para matizar esta relación, desarrolla un ejercicio de naturalización de la *fortuna*, a la cual compara con la potencia de un río crecido, una entidad brutal y destructiva, que tiene formas de ser dominada por el conocimiento de la humanidad. Construye un proceso de secularización, a medida que avanza en el capítulo, para equiparar la capacidad de la *virtù* a los designios de la *Providencia*. El príncipe hace frente al poder divino por medio del ejercicio de la prudencia. Su fracaso solo puede estar ligado a su ineptitud, a la carencia en el ejercicio de sus acciones virtuosas en tanto gobernante. Termina el capítulo con una alegoría —«algo» misógina— para corroborar la victoria del ser humano sobre la Providencia encarnada en la fortuna:

La fortuna es mujer, y por ello conviene, para conservarla sumisa, zaherirla y zurrarla. En calidad de tal se deja vencer más de los que la tratan con aspereza que de los que la tratan con blandura. Por otra parte, como hembra,



es siempre amiga de los jóvenes, porque son menos circunspectos, más irascibles, y se le imponen con más audacia. (p. 224)

El autor hace un nuevo guiño con los relatos épicos de la antigüedad. La lucha de los héroes contra la fortuna se desarrolla siempre bajo condiciones de desventaja. Su victoria final es una muestra de virilidad y audacia, un premio al arrojo y a la valentía. Es la metáfora perfecta para el nuevo tiempo. La tensión entre *fortuna* y *virtù* se decanta en esta capacidad que desarrolla el príncipe para la gestión del conflicto a través de la prudencia. De esta forma, la política logra sortear los obstáculos del conflicto y logra llegar a buen puerto, luego de navegar por las tormentosas dificultades de la crisis. El príncipe y su *virtù* son base para la construcción de un nuevo modelo de representación política.

Si Maquiavelo coloca en el centro de su debate la cualidad del conflicto como motor para la acción de la política, en la acera de enfrente se encuentra Thomas Hobbes y su diseño del orden como propósito fundamental de la nueva sociedad. El diálogo de este pensador con su tiempo coloca en perspectiva la convulsión de la guerra civil inglesa del siglo XVII. Es el momento de crisis del sistema precedente, con múltiples mediaciones por parte de una *sociedad civil* que procura incorporar su mirada del mundo y el poder dentro de la cosa pública. El ideal de la incipiente subjetividad burguesa se hace presente dentro del debate político, con la firme disposición de incorporarse en el sentido estructural de la organización social. Su capacidad de imposición, en tanto clase, con el propósito de establecer hegemonía, es aún distante. Sin embargo, existen mediaciones en los conflictos que dejan ver las aspiraciones de sus necesidades, algunas se dirigen, principalmente, al reconocimiento de la libertad como gestora de la actividad económica emergente.

Dentro de la lógica del sujeto y de las aspiraciones burguesas no existe un espíritu colectivo social, es más bien un movimiento que se construye bajo la convicción de una moralidad individual, como lo expresa Macpherson (2005):

El individuo no era visto por la tradición democrático-liberal como un todo moral; tampoco como parte de un todo social más amplio, sino como el propietario de sí mismo. La relación de propiedad, que se había convertido para cada vez más y más hombres en una relación críticamente importante, pues determinaba su verdadera libertad y su verdadera perspectiva de realizar todas sus potencialidades, se ubicaba en la naturaleza del individuo. El individuo —se pensaba— es libre en la medida en que es el propietario de su propia persona y de sus capacidades. Lo esencial del ser humano es la libertad de la dependencia de las voluntades ajenas, y la libertad es función de lo que se posee. La sociedad se convierte en un hato de individuos libres e iguales relacionados entre sí como propietarios de sus propias capacidades y de lo que han adquirido mediante su ejercicio. La sociedad está hecha de relaciones de intercambio entre propietarios. La sociedad política se convierte en un artificio diseñado para la protección de esta propiedad y para el mantenimiento de una relación de cambio debidamente ordenada. (p. 15)

¿Cómo opera todo esto durante la transición política del Renacimiento? Si las disposiciones de la clase burguesa, como grupo emergente y con vocación de poder, no se estructuran en torno a una idea de conformación colectiva, sino que apelan a las reivindicaciones de los sujetos que la integran: ¿cuál es la operación que sustenta esta transición y bajo qué estructura organizativa? Macpherson evoca una tradición para la constitución del liberalismo, que se fundamenta en la vocación particular de una clase y sus intereses. Esta es la base que

subyace en el análisis sobre el preciso momento de la crisis renacentista, y el conflicto inglés de la guerra civil del siglo XVII de manera específica.

Hobbes procura el desarrollo de un nuevo *orden* político y social soportado en una nueva dimensión de la *representación* de la cosa pública. Se propone un desplazamiento de la validación del poder simbólico de Dios, constituido como fuerza dominante, fagocitadora de los apetitos particulares de los seres humanos a través de su capacidad magnánima —ante la subordinación—, pero también implacable —cuando no se seguía al pie de la letra su ordenamiento moral y legal—. Sin la capacidad reguladora de la palabra de Dios como argumento para el control de los *deseos* de la humanidad, se desatan los *demonios* inherentes de la voluntad de cada sujeto de alcanzar sus aspiraciones individuales. Hobbes describe esto como el *estado de naturaleza*, una de las categorías de mayor peso y más interpretadas dentro de su pensamiento.

En el capítulo XI del *Leviatán*, Hobbes (2009) hace un análisis del ser humano para develar su vocación de personal, partiendo del deseo:

La felicidad es un continuo proceso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior. La causa de ello es que el objeto de los deseos humanos no es gozar una vez solamente, y por un instante, sino asegurar para siempre la vía del deseo futuro. (...)

De este modo señalo, en primer lugar, como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte. (p. 79)

Para Hobbes (*op. cit.*), el deseo no tiene fin: es una espiral de ambición indetenible hasta el término de la existencia. Su postulado parte del sujeto y de sus aspiraciones en el marco de las relaciones humanas y la cosa

común. La comunidad representa límites a su vocación de acumulación, de lo que deriva el conflicto entre los integrantes de la sociedad. Es el *otro* quien establece un límite a *tu* capacidad de poseer todo aquello que sueñas y aspiras. En el capítulo XIII, avanza para explicar este estado de naturaleza que coloca a los hombres a merced de sus pasiones. Parte del conflicto más elemental: «Si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es, principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan solo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro» (p. 101). Cuando dos sujetos *desean* lo mismo necesitan eliminar el obstáculo de sus impulsos, así este impedimento sea *otro ser humano*. El *homo homini lupus* —el hombre como lobo del hombre— es la condición natural que aflora en la humanidad cuando encuentra un límite a su capacidad de poseer. Ya el cristianismo se había enfrentado a ese apetito conjurando límites a distintas dimensiones del respeto a la propiedad y la entidad del otro: «No desearás a la mujer de tu prójimo» (Ex 20:17), como expresión primaria de posesión. Los mandamientos cristianos —palabra que proviene de una entidad ajena a la razón humana— son un coto a las ambiciones naturales que perturban al filósofo inglés.

Dentro de este mismo capítulo, Hobbes (*op. cit.*) presenta las tres dimensiones principales del conflicto humano: «Hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de la discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria» (p. 102). Estas causas develan en el hombre los tres principales propósitos para la ambición: conseguir un *beneficio*, lograr *seguridad* y *ganar reputación*. Los dos primeros elementos de esta sentencia están referidos a disposiciones muy individuales del sujeto: la capacidad de conseguir y acumular para su satisfacción personal; y salvaguardar su

integridad personal frente a la amenaza que pueda surgir desde los apetitos de otro sujeto. Pero la tercera, *la gloria*, traza una mediación entre el sujeto y la sociedad. Porque no existe gloria *individual*, ella tiene que estar referida a un contexto social, al reconocimiento que se hace de su situación, en contraposición con el resto de los sujetos que componen el cuerpo político.

Se devela una dimensión de los valores que construyen la idea general de la sociedad. La conformación *moral* que hay en este momento no deriva del mandato general de la sociedad, parte *desde* el sujeto cuando señala: «Cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del mismo modo que él se valora a sí mismo» (Hobbes, *op. cit.*, p. 102). En otras palabras, la cualidad moral que describe Hobbes no surge de los valores impuestos desde afuera, sino que emanan del sujeto, quien, a su vez, los proyecta hacia la sociedad. Todo esto en expresa contraposición a la doctrina cristiana precedente cuya construcción moral deviene de una impronta normativa externa y divina que se impone sobre el sujeto y lo determina.

La moralidad es un elemento fundamental para el sujeto escindido del Renacimiento. Se desarrollan nuevos referentes para la configuración de las relaciones políticas. El *tiempo fuera de quicio* shakespeariano se manifiesta nuevamente en la disyuntiva del individuo. Existe un mandato sobre la moralidad, sobre los valores constitutivos del sujeto medieval que se ven *dislocados* por la nueva realidad de la política de su tiempo. Hamlet se pasa toda la obra en una *suerte de lucha* contra este cambio de los valores éticos de un tiempo que se desmoronan en la nueva realidad y terminan por eliminar su propia entidad. La duda del príncipe es el conflicto de su ser compartido con la moralidad del mandato exterior cristiano que se contrapone al sujeto moderno emergente de su tormento interior. Es la lucha por no sucumbir ante *los*

*dardos y flechazos de la insultante fortuna*. La constitución del hombre moderno brota de las profundidades de su lucha subjetiva.

Se puede abordar otro referente ilustrativo de la literatura universal que ofrece una muestra inequívoca de la dislocación del sujeto medieval que *renace* hacia la modernidad: el Quijote de Cervantes. El *ingenioso hidalgo* que pierde toda conexión con la realidad en la medida en que su mente divaga por la adictiva lectura de las novelas de caballería y se sumerge en los códigos morales y de comportamiento de un tiempo pasado. En los primeros compases de la obra, Cervantes (2005) muestra el desvarío que enajena a este sujeto de la realidad que le golpea en el rostro por su testaruda convicción de consumirse en valores antiguos:

Los ratos que estaba ocioso (que eran los más del año), se daba a leer libros de caballería con tanta afición y gusto, que olvidó casi de todo punto el ejercicio de la caza, y aun la administración de su hacienda; y llegó en tanto su curiosidad y desatino en esto, que vendió muchas hanegas de tierra de sembradura para comprar libros de caballerías en que leer (...).

Con estas razones perdía el pobre caballero el juicio, y desvelábase por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni entendiera el mismo Aristóteles, si resucitara para solo ello. (pp. 23-24)

No son casuales todas las referencias que evoca el literato en esta pequeña cita. Por una parte, devela la locura y la desconexión con su realidad y las necesidades como sujeto. Vende parte de sus posesiones para perderse dentro de las lecturas de las novelas de caballería; deja de producir los elementos fundamentales para la vida cotidiana, para conservar su contingencia humana. Tampoco es baladí que el mismo Aristóteles, el gran *renacido* como referente de la razón para la conformación de la

sociedad moderna, hubiera sido incapaz de comprender la lógica desde la cual actúa este héroe dislocado. Cervantes, desde el primer momento, señala el gran conflicto que representa para el sujeto la lucha por comprender la transición histórica y política. Por ello, a lo largo de la novela, se observa que todo lo que percibe don Quijote está *enajenado* de la realidad que lo circunda. En su confundida mente, se erigen gigantes, en lugar de molinos de viento; aparecen castillos donde existen mundanas ventas de los caminos comerciales; y reconoce virtud de castas doncellas en la cercanía de meretrices, con la firme voluntad de mercadear sus pudores. La gran tragedia del protagonista se presenta como comedia para el resto de la humanidad que ve, en la locura quijotesca, la escisión del tiempo político. El problema de don Quijote es su incapacidad de percibir lo mundano y terrenal del Renacimiento, la vuelta del hombre a una dimensión interior y subjetiva, y su tozudez para extraviarse en la fantasía de la construcción moral y religiosa de las novelas de caballería, lo cual lo convierte en un bufón anacrónico y marchito de un tiempo extinto.

La reconfiguración de la moralidad —para volver a Hobbes— no parte de una abstracción natural o religiosa: se desplaza dentro de la condición humana y la introspección que hace de su ser. Desde allí desarrolla la relación con el otro. El sujeto en transición a la modernidad escruta en sus apetitos y miedos para la configuración de una dimensión moral que se proyecta hacia los demás. Este proceso de constitución de los elementos morales forma parte de la lectura que hace Leo Strauss (2006) sobre la filosofía hobbesiana:

La filosofía política de Hobbes está basada realmente, como su autor proclama, en un conocimiento de los hombres que es profundizado y corroborado por el conocimiento de sí y el examen de sí del individuo, y no en una

teoría general científica o metafísica. Y porque está basada en la experiencia de la vida humana, nunca puede, pese a todas las tentaciones de la ciencia natural, caer completamente en el peligro de abstracción de la vida moral y en el abandono de la diferencia moral. La filosofía política de Hobbes tiene, por este mismo motivo, un fundamento moral, puesto que no se deriva de la ciencia natural, sino que está fundada en la experiencia directa de la vida humana. (p. 55)

Esta visión construye una relación subjetiva desde el deseo que es antagónica con *otro* sujeto presentado como amenaza, que conserva aspiraciones y deseos contrapuestos a los suyos. Es la base fundamental de este *estado de guerra* de unos contra otros. El sentido de justicia o injusticia dentro de este conflicto de intereses entre los integrantes de una comunidad tiene como punto de partida la propia supervivencia del sujeto y, por lo tanto, no entra en conflicto con la percepción que pueda tener un individuo para atentar contra el *prójimo*. Si el ser humano *desconfía* de su seguridad ante la amenaza del otro, cualquier acción para salvaguardar su entidad tiene un sentido moral de justicia. ¿Cómo administrar los apetitos de los seres humanos bajo una dinámica que permita la convivencia?

Esta vocación al deseo, condición natural e inherente a la humanidad, no puede catalogarse como un acto de injusticia en las relaciones entre estos. Sin embargo, es posible estructurar una forma de regulación y mediación de estas pasiones. Hobbes (*op. cit.*) sugiere tomar conciencia: dejarse llevar por el deseo es correr el riesgo de entrar en conflicto con el otro y sufrir una muerte violenta. Solo por medio de la *razón* se constituye un espacio *normativo* que supere el presagio de autodestrucción del hombre por el hombre:



En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones del derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu (...).

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de la naturaleza. (pp. 104-105)

El desenfreno que habita en las pasiones puede ser limitado por el ejercicio de la razón. Este es el principio para el desarrollo de la teoría del Estado, de Hobbes. Para el inglés, existe una tensión entre la capacidad autodestructiva que tiene la naturaleza humana y su falta de contención para saciar sus apetitos. Pero también atribuye una dimensión del propio ser humano que le permite reconocer esta realidad. Lo moviliza el miedo a ser víctima del *otro*. Hay en los confines de la *razón* una posibilidad para desarrollar una fórmula organizativa, sustentada en *adecuadas normas de paz*, que soporte este reconocimiento del peligro latente en el *estado de naturaleza*, que es inherente a los integrantes de la sociedad. No es difícil comprender la preocupación de Hobbes, y la capacidad para hacerla llegar al estamento político de su tiempo, siempre con la mirada puesta en el descalabro que significan los conflictos intestinos del siglo XVII inglés.

El razonamiento de Hobbes (*op. cit.*) pasa por un proceso de convencimiento de los seres humanos de sus argumentos. Su estudio sobre la esencia de la moral humana y el desmoronamiento de la majestad cristiana como elemento de contención del *estado de naturaleza*,

llevan al filósofo a una propuesta que sugiere estar blindada por la *razón* del protoburgués renacentista, y su necesidad de albergar seguridad individual para el desarrollo de su nuevo rol, dentro de la sociedad, como sujeto en expansión. El Estado es un contrato que todos los seres humanos suscriben bajo la égida de la razón. Así lo describe en los albores de la segunda parte del *Leviatán*, capítulo XVII:

Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad de todo ello en una misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: *autorizo a ese hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera.* Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, *civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel *dios mortal*, al cual debemos, bajo el *Dios inmortal*, nuestra paz y nuestra defensa. (...) En ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: *una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que puedan utilizar la fortaleza y medio de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común.* (p. 141)

El contrato hobbesiano es la secularización del proceso precedente de contención del *estado de naturaleza*. Surge del entendimiento por parte de cada uno de los individuos de la necesidad de consolidar un marco normativo para la paz. Este movimiento desplaza la jerarquía de la Iglesia y la ficción de Dios como depositario del poder político. El *Leviatán*, ante el que resignan sus libertades cada uno de los suscriptores del *pacto*, se erige como el estamento de garantía del orden y recogimiento de los apetitos de la humanidad. La *representación* es una

nueva idea delegada en un poder total que administra las libertades de sus integrantes con el propósito de garantizar la seguridad entre ellos y también de las amenazas que pudieran emerger de otros estados que buscaran entrar en conflicto con los intereses colectivos de la comunidad política.

Esta ficción de organización en transición a la modernidad, y la conceptualización del *Estado liberal burgués*, se comprende en un momento de redefinición de una clase que se consolida como *clase dominante* de Europa en medio de la crisis del sistema cristiano-feudal: la burguesía. Pero su cohesión política y económica no presenta garantías para la consolidación de una fuerza hegemónica sobre la sociedad. Algunas líneas atrás se repasó la visión de Macpherson sobre la vocación hacia la propiedad del individuo. La conformación del Estado absolutista, donde se garantiza el orden y se limitan las libertades, es un paso transitorio para preparar el terreno a las lógicas liberales que marcarán la nueva conformación hegemónica de la sociedad moderna. Macpherson (2005) dibuja la pertinencia de esta forma organizativa renacentista:

El razonamiento en que basó la necesidad y la posibilidad de que todo hombre se reconociera obligado por un poder soberano sigue siendo válido para una sociedad posesiva de mercado incluso cuando se toma en consideración la división en clases. Pues también una clase poseedora con cohesión necesita un poder soberano. El soberano es necesario para mantenerlo todo dentro de los límites de la competición pacífica. Cuanto más se acerca una sociedad a una sociedad posesiva de mercado, sometida a las fuerzas centrífugas de los intereses competitivos opuestos, más necesario se vuelve un soberano centralizado único. (p. 99)

La transición política y económica quedó establecida a través de la conformación de un cuerpo político rígido

e implacable. La cualidad legal y normativa se constituye como garantía para los individuos, pero también para la consolidación de la burguesía como nuevo estamento político y económico que reorganiza las lógicas de representación dentro de la cosa pública.

El Renacimiento es un período fascinante para descubrir los complejos mecanismos de la representación política. La ficción construida por la Iglesia cristiana y la palabra de Dios funcionó por más de mil años. Desalojar del sentido común de la sociedad la preeminencia del mandato divino no fue una operación sencilla, ni lo es en la actualidad. En la lectura de Maquiavelo y Hobbes se comprenden dos momentos y dos lógicas para la consolidación de este desplazamiento: la acción y el caos, como signo del pensamiento maquiaveliano; y el orden soberano del pacto hobbesiano. Este movimiento secular trajo consigo el redescubrimiento del ser humano como centro de la reflexión y la acción. El ordenamiento político y moral deja de imponerse desde afuera del mandato divino y la cualidad obsesiva de la fe cristiana; ahora emana de los tormentos y conflictos de la humanidad como reinventora de su propia tradición. Por ello, hace uso de referentes del pasado, pero también se proyecta hacia una nueva disposición institucional. Este proceso empieza a despejar el camino hacia la reaparición de *otro* viejo significativo para la validación del poder: el pueblo.

## EL ROMANTICISMO Y LO POPULAR

«¡Pero la liberación de la comunidad de París significa  
la liberación de todas las comunidades de la República!  
(...) La República de la gran revolución de 1792 era un soldado,  
la República de la Comuna será un trabajador,  
que necesita sobre todo libertad para hacer algo de paz».  
BERTOLT BRECHT, en *Los días de la Comuna*

La subalternidad es esencial para otorgarle sentido a la conformación de la sociedad. Es una proporción importante dentro de ella. Es por ello que su presencia no puede ser invisibilizada en el debate que sustancia la política. Sostiene múltiples formas de representación dentro de la correlación de fuerzas que hacen tensión entre los colectivos que componen una comunidad política y constituyen el litigio. Ella puede aparecer en subordinación absoluta de la clase dominante cuando su presencia se proyecta, a través de una representación simbólica, como objeto presente, pero que no tiene parte en la administración de lo común. También es capaz de irrumpir por medio de acciones espasmódicas que conquistan reivindicaciones dentro de la administración comunitaria y las tensiones naturales inherentes al debate de la cosa pública. Pero su forma más radical toma la entidad de disrupción revolucionaria en el instante en que relampaguea y subvierte las relaciones de poder en una comunidad política.

Con la construcción progresiva de una sociedad liberal, en la cual emergen fórmulas deliberantes para subordinar el poder en la *sociedad civil* y desregularizar la capacidad omnímoda del soberano como administrador de las libertades de los ciudadanos; las grandes mayorías, que forman parte activa de las dinámicas constitutivas de la sociedad, se convierten en un dolor de cabeza para la

razón de la clase dominante y su lógica de control en virtud de sus intereses. La hegemonía necesita construir un correlato en el cual la representación de su cualidad, en tanto fuerza constitutiva de la sociedad, sirva para convocar al pueblo a la convalidación del nuevo contrato social. Pero, a su vez, es necesario que opere para el despojo de la capacidad real de incidencia de este mismo contingente subalterno dentro de la toma de decisiones. Este proceso no tiene un espíritu tan excluyente como el que se ha descrito, lo que hace necesario matizar estos postulados. Todo mecanismo de gobierno, en sus principios e ideas, incorpora en términos de igualdad a los sujetos que suscriben el contrato. Ningún gobierno se conforma bajo la premisa de subordinar un grupo a la voluntad de otro. Todo lo contrario, las fórmulas de administración pública tienen como propósito fundamental que todos los integrantes de la comunidad tengan una vida plena: el «buen vivir» aristotélico. Pero se pone de manifiesto, en la práctica de la tradición, que la capacidad de buena parte de la sociedad en la participación real de la administración de lo público se ve marginada. Esto da origen al litigio, la chispa que enciende la pradera de la política como mecanismo de mediación.

La modernidad, con el liberalismo como seña política y el capitalismo como forma de producción asociada, encuentra la cohesión de la burguesía —en tanto clase— para constituir, en función de sus intereses, el sentido de la cosa pública. En la configuración de Macpherson sobre el individualismo posesivo burgués, se aprecia la importancia que tuvo, para este propósito, el orden del *soberano* renacentista como mecanismo de mediación y estabilización del mercantilismo —y la sociedad en su conjunto—, de cara a la operación final para el empoderamiento burgués sobre la sociedad europea en gestación.

Este colectivo, con aspiraciones hegemónicas, tiene una construcción moral y representativa que se sustenta,

principalmente, en el ejercicio de la libertad individual. Pero no es una cualidad atomista y asocial, se desprende de la capacidad política y económica que se consolida en tanto clase dominante de los medios de producción y, necesariamente, el sentido de administración de lo público que le confiere gobernabilidad a esta dinámica económica. Esto es la consecuencia de un proceso de *acumulación originaria*, legado del mercantilismo como modelo económico, que supera la dinámica feudal. La capacidad de la burguesía de capitalizar el ejercicio económico se vio limitada por el poder político hegemónico de su tiempo. Por ello, fue necesaria la superación de la razón medieval y la constitución de un marco integral para la subsistencia y desarrollo de su forma de vida. Llegar a este punto —arrebatar la capacidad de control social a las lógicas precedentes— es la decantación de rupturas de ideas y formas. Nunca es la superación absoluta: subsisten sedimentos en la avalancha de la tradición que generan tensión y procuran, por momentos, la restauración de los tiempos pasados. Como toda lógica naciente, necesita la conjura de los espectros de las viejas formas.

Si bien las reivindicaciones burguesas para la construcción del nuevo marco de *representación* del sentido de la sociedad tienen como espíritu la vocación de la *libertad individual* de los integrantes de la comunidad, esta cualidad no se refiere a *todos* los seres humanos que forman parte del cuerpo político. Fuera del debate, una parte sin parte en la cosa pública, quedan las grandes mayorías. El *pueblo*, clase subalterna relativa al poder dentro de la sociedad que se encuentra marginada de la dinámica económica, es el gran ausente en la discusión sobre el alcance que tiene la nueva mirada organizativa. Más allá de lo que representa como fuerza de trabajo imprescindible para el crecimiento de las *libertades individuales* de los burgueses, el pueblo está imposibilitado de colocar su agenda e intereses dentro del órgano deliberante republicano.

De la lectura previa de *El desacuerdo*, de Rancière (2010a), que resuena constantemente en las páginas de este trabajo, se desprende que la política es un ejercicio saludable desde el momento en que incorpora las voces de esta parte sin parte en el litigio por el sentido de lo común. Para rastrear la irrupción de la *voz del pueblo* como mecanismo de validación en la acción política de su tiempo, se puede echar mano del movimiento romántico, que surge como respuesta a la acción hegemónica burguesa que desconoce la participación de las clases subalternas. Jesús Martín-Barbero (2010) ofrece una mirada pertinente sobre este movimiento político y cultural:

Históricamente el Romanticismo es reacción, pero no necesariamente reaccionaria. Reacción de desconcierto y fuga frente a las contradicciones brutales de la naciente sociedad capitalista; es también reacción de lucidez y crítica frente al racionalismo ilustrado y su legitimación de los «nuevos horrores». En todo caso no puede comprenderse el sentido de *lo popular en la cultura* que se gesta en el movimiento romántico, sino por relación al sentido que adquiere el *pueblo en la política* tal y como es elaborado por la Ilustración. (p. 3)

La visión del pensador español presenta un diálogo pertinente para la visión del Romanticismo como movimiento en conflicto con la Ilustración durante el nacimiento de la modernidad. La articulación entre política y cultura es una síntesis que sirve para reconocer las voces que se elevan dentro de este momento de crisis emergente. Su dimensión expresiva, sobre todo la literaria, tiene un poderoso impacto como vocera de la convulsión de su tiempo. La palabra de Martín-Barbero también da cuenta de un elemento fundamental: el Romanticismo tiene buena parte de su propósito en el cuestionamiento del rol político y cultural que tiene el pueblo, en tanto clase subalterna, dentro del entramado de representación propuesto por la Ilustración.



El Romanticismo, como movimiento de expresión política surgido por los conflictos en el seno de las lógicas de la modernidad, no está exento de contradicciones dentro de su propia definición. Busca su identidad en una mirada pendular que indaga respuestas en el pasado y también en el porvenir. Puede acurrucarse en la reacción de la mirada religiosa o dar un salto hacia la acción revolucionaria popular en un futuro que supera las ataduras y circunstancias del tiempo presente. Es voz que hace frente a la normalización de las condiciones impuestas por los intereses de la burguesía en su estabilización como clase hegemónica. Esto implica un espectro muy amplio de abordajes en la construcción de su propuesta, como se lee en la caracterización de Carl Schmitt (2005):

Esta síntesis de la evolución de las ideas políticas de los románticos demuestra que el sentimiento romántico del mundo y de la vida puede asociarse con las circunstancias políticas más diversas y con las teorías filosóficas más opuestas. Mientras la revolución está presente, el Romanticismo político es revolucionario, con la finalización de la revolución se vuelve conservador y durante una Restauración marcadamente reaccionaria sabe encontrar el aspecto romántico de tales circunstancias. (...) La variabilidad del contenido político no es casual, sino una consecuencia de la postura ocasionalista y está profundamente fundada en la esencia del romanticismo, cuyo núcleo es la pasividad. (pp. 181-182)

La riqueza de los estímulos que nutren al Romanticismo configura un torrente de pensamiento y sentimientos que hacen de su manifestación cultural una suerte de tempestad. La corriente literaria es desbordante para el abordaje de la humanidad y sus múltiples dimensiones. Si el Romanticismo interpela a la razón ilustrada, lo hace desde el convencimiento de que esta *vuelta a lo humano* es intrínseca de su espíritu. Para esta corriente, que mira

con atención los movimientos de la subalternidad, la secularización del pensamiento liberal dejó en el camino una parte de sí misma: *la humanidad*. La construcción del marco institucional moderno, la conformación del cuerpo legal y normativo, la interlocución del Estado como mediador de la cosa pública, no contempla la violencia que este proceso conlleva un amplio sector de la sociedad que padece hambre, penurias y pobreza. No se detiene a observar todo aquello que deja afuera de su manto y conforma un cuerpo constituyente de la sociedad. La potencia de los relatos románticos coloca en el centro del proscenio aquello que excluyó la razón burguesa, la parte sin parte dentro del debate público.

Si existe en la historia de la literatura universal una obra que grafica estos elementos planteados es *Los miserables*, de Víctor Hugo (2011). El autor de esta pieza es uno de los más conspicuos escritores románticos. Su pluma recoge, desbordada de sentimiento y pasión, imágenes brutales que llevan al lector a padecer con sus personajes. Las voces narran descarnadas alocuciones sobre la crudeza de la realidad que produce la miseria. Es una radiografía de la naciente sociedad que deja fuera de su orden y normativa al *otro* sujeto social que no forma parte de la clase dominante. Los personajes de Víctor Hugo tienen otra voz: señalan la contradicción inherente en la sociedad burguesa. Es un alarido que llama la atención sobre estos sujetos y procura incorporar sus aspiraciones y padecimientos dentro del debate de la cosa pública.

Víctor Hugo ofrece un sujeto muy particular sobre el cual gira su arco dramático: Jean Valjean. Este héroe romántico es un Hamlet remasterizado que está sumergido dentro de otro *mar de tempestades*, una nueva crisis del sujeto que, toda vez que se cruza el umbral del nuevo tiempo, se encuentra aún dislocado, ajeno a la lógica de construcción del sentido de la sociedad que lo oprime y devora. El protagonista no surge de la nobleza y la

representación aristocrática. Emerge de la miseria y las dificultades. Reconoce la humanidad por medio de un padecimiento personalísimo que lo lleva a reinterpretar la sociedad a lo largo de su crecimiento dentro de la novela. Posee un acto de unción originaria proveniente de un crimen, pero que tiene —a los ojos de todos los lectores, como deja patente la intencionada pluma de Hugo— justificación en sí y para sí. Lo supera la situación en que vive su familia, la pobreza que los subordina al hambre y la imposibilidad de vivir dignamente. Jean Valjean roba pan para llevar a la mesa de su casa. Es capturado en el intento. El derecho, marco normativo burgués que antepone la propiedad a la contingencia y el padecimiento de la sociedad, es implacable con el miserable ratero. La voz de Víctor Hugo (2011) se levanta con una sentencia lapidaria:

Jean Valjean fue declarado culpable. Las palabras del código eran terminantes. Hay en nuestra civilización momentos terribles, y son precisamente aquellos en que la ley penal pronuncia una condena. ¡Instante fúnebre aquel en que la sociedad se aleja y consume el irreparable abandono de un ser pensador! Jean Valjean fue condenado a cinco años de presidio. (p. 87)

Estos cinco años se transformaron en veinte dentro de la cárcel, amén de la capacidad fagocitaria que tiene el sistema con la pobreza. En Jean Valjean, se produce una operación de automarginación como ser social. A su salida, vejado y estigmatizado, convencido de que no tiene escapatoria al mandato social heredado por el crimen que lo determina, no le queda otra que *representar* el rol que le impuso el propio sistema: un miserable al margen de la ley. En este momento, irrumpe el giro romántico, corriente ecléctica y compleja, y reinventa la contingencia con referentes pasados y por venir para la construcción de la identidad de su lógica. La reconfiguración de

Jean Valjean en un sujeto que se reinserta en la sociedad burguesa pasa por una enseñanza derivada del momento en que entra en contacto con un sujeto perteneciente a un tiempo y una carga moral distinta: un religioso. La bondad del obispo Myriel es divina, la única que puede traspasar la dislocación del tiempo del príncipe miserable. Solo él es capaz de reconocer la entidad subjetiva de la marginación que se gestó en el protagonista.

El punto culminante de su acción transformadora sobre Jean Valjean se confirma en el ejercicio de complicidad, cuando la policía lo lleva esposado a su puerta, atrapado con las manos en la masa. Myriel, contrario a la lógica represiva de un tiempo posterior a su entidad moral, propone al marginado la alternativa de incorporarse desde *otra dimensión* a la sociedad. Abre una puerta de escapatoria a la sentencia impuesta por el dictamen legal y le ofrece al pueblo, hecho personaje, la posibilidad de salir del estado de sujeción. Sus palabras surgen ante la perplejidad del héroe romántico cuando, por una parte, no es acusado ante la ley de haber robado en la Iglesia, acción de la cual es ineludiblemente culpable. Pero la cosa no termina allí, Myriel entrega el botín que había sustraído Jean Valjean en la penumbra de su miseria y transforma estos bienes simbólicos en reliquia, incentivo y semilla para la redención futura, para la luz del nuevo tiempo: «No olvidéis nunca que me habéis prometido emplear este dinero en haceros hombre honrado». Finalmente, remata la transformación de este ser humano con un compromiso indestructible, el contrato romántico entre el obispo y el miserable: «Jean Valjean, hermano mío, vos no pertenecéis al mal, sino al bien. Yo compro vuestra alma; la libro de las negras ideas y del espíritu de perdición, y la consagro a Dios» (Víctor Hugo, *op. cit.*, p. 108).

Dentro de la fórmula romántica, este acto de *casi-bautismo*, *casi-redención* del héroe marca una nueva dimensión en el devenir de la historia. No es una absolución

total, ni un cheque en blanco. Jean Valjean aún debe cumplir el contrato que le hace firmar Myriel consigo mismo, entregarse irremediabilmente al ejercicio de la bondad, lo cual depende de sus actos futuros. Aquí se encuentra la doble dimensión temporal romántica entre los valores del pasado y la posibilidad revolucionaria del porvenir. El héroe de Hugo se reincorpora, gracias a esta *segunda oportunidad* de la vida, dentro de la dinámica política y económica de la sociedad burguesa; logra pertenecer. Conforme a los valores constitutivos de su tiempo, se erige como ciudadano modelo, construido por medio del trabajo y la propiedad. Pero no es un sujeto común y corriente, está atravesado por una sensibilidad distinta. Su origen no lo determina la asepsia burguesa de constitución liberal. Él nació de la miseria y la marginalidad que lo mantuvieron fuera de la sociedad, por mucho que la ley, el Estado y la modernidad lo incluyeran posteriormente dentro de su lógica. Luego de su pacto y reconversión se transforma en parte que forma parte de la lógica liberal burguesa. Pero su voz y sus acciones interpelan de otra forma al entorno. La mediación romántica establece una aproximación de empatía al drama de Fantina, a la negación que la sociedad había hecho de su humanidad. Jean Valjean comprende la enajenación que hace esta heroína de su cuerpo y alma. Fantina es la representación del martirio secular del pueblo en la modernidad. El corazón de Jean Valjean reconoce la humanidad vulnerada por la razón y se compromete, desde el contrato de bondad firmado previamente, en accionar para redimir a esta mujer, representación del despojo que se hacía al pueblo de su entidad vital dentro de la sociedad. Por esto, todo el amor de Jean Valjean se vuelca en la posibilidad del porvenir que proyecta la vida de Fantina: Cosette.

La genialidad romántica de Víctor Hugo desarrolla un recorrido íntimo que interpela a la sociedad burguesa y coloca a un sujeto mediado por su exclusión dentro

de la política. Su acción le permite irrumpir con su voz, en tanto parte con parte dentro del debate. El Romanticismo visibiliza al pueblo como actor con intereses que no están contemplados dentro de la dinámica de la *libertad individual* del sujeto burgués, constituyente de la clase dominante y el sentido de la sociedad. Esta nueva dimensión revolucionaria forma parte de un momento político que reconoce al pueblo como sustancia de la *representación* para la construcción del orden social de la modernidad.

El período que transcurre durante un siglo después de la última década del siglo XIX en Francia, desde el estallido de la revolución burguesa que da al traste con la lógica absolutista del poder y abre derroteros para una tradición republicana, fue espinoso. La razón del nuevo tiempo no tuvo la fuerza suficiente para consolidarse, lo cual devenía en idas y venidas restauradoras de las viejas ideas. En este clima de ebullición permanente, el litigio resonó en todos los estamentos de la sociedad. Más allá de la capacidad de participación y decisión, el debate sobre la definición del sentido de la sociedad incorporó necesariamente a cada uno de los órganos constituyentes del cuerpo político: desde los liderazgos deliberantes del aparato institucional, hasta la masa trabajadora que sobrevivía a los sobresaltos propios del estado de guerra permanente en que estaba imbuida la comunidad. En este pendular de lo nuevo a lo viejo, lo revolucionario y conservador, las castas dirigentes supieron sostener cierto equilibrio hegemónico de orden y cohesión en torno a los intereses y lógicas derivadas de la tradición. Pero durante dos meses, a partir del 18 de mayo de 1871, la ciudad de París, que fue centro de ruptura de la avalancha de la historia y el sentido hegemónico, estuvo gobernada por el pueblo. La denominada *Comuna de París* es un instante que relampaguea, a decir de Benjamin. La subalternidad tuvo la capacidad de construir alrededor de su razón y

agenda un mecanismo propio para la administración de la cosa pública.

El texto de Víctor Hugo es prolegómeno de la Comuna. Su relato discurre en mitad de la dislocación del tiempo histórico, con un abanico de diversidad en los actores que conformaron la comunidad política: Iglesia, remanentes de la monarquía, burguesía, estamentos parlamentarios de la política liberal emergente, el pueblo. Todos ellos conservaron firmes convicciones y proyectos de cómo edificar un sistema de administración de lo público, pero ninguno fue capaz de establecer y consolidar una razón política estable para normalizar la comunidad política de su tiempo.

La herencia de la turbulencia de sucesos precipitados después de la toma de la Bastilla, referencia icónica e hito sobre el cual se define el tránsito a la lógica republicana, fue casi un siglo de inestabilidad. En 1791 se funda formalmente la Primera República. Los dos años subsiguientes fueron de *cortar la cabeza* de la monarquía, ejercicio muy literal de esta sentencia sobre la entidad de Luis XVI y María Antonieta. Esto da paso al período del terror que finaliza, ¡no podía ser distinto!, con la decapitación de Robespierre en 1794. Veinte años subsiguientes, para la conformación de la lógica francesa que se expande sobre el resto de Europa con la campaña de Napoleón Bonaparte; acción que se congela definitivamente en Waterloo en 1815. Allí sobreviene la restauración borbónica que dura tres lustros más hasta el derrocamiento de Carlos X y el surgimiento de la Monarquía de Julio, de Luis Felipe I, período que vería el fortalecimiento de la burguesía como clase emergente para imponer sus prerrogativas de construcción de sentido. En 1848 es derrocado el último rey, y se levanta la Segunda República. Pero solo cuatro años después se restaura el imperio bonapartista bajo el liderazgo de Napoleón III, quien abdica en 1870 para dar paso a la Tercera República.

La simple enumeración de los hitos de ruptura en la continuidad del poder de la Francia del siglo XIX no hace justicia a la riqueza contenida en las tensiones y procesos que signaron la epiléptica búsqueda de una lógica de sentido para la comunidad. Ni las monarquías se desarrollaron bajo los preceptos doctrinarios que las constituyeron, ni las repúblicas llevaron adelante programas apegados al espíritu ascético de sus postulados. El litigio fue la norma en un estado cinético que hizo imposible regularizar la administración de la sociedad. Es por ello que la síntesis y la abstracción enumerativa permiten caracterizar la idea desde la cual nada estaba en el lugar exacto en que los diversos contingentes de acción política disponían. Este estado de incertidumbre e incapacidad de aterrizar una lógica hegemónica sólida abre la puerta a la Comuna como un ejercicio en el cual el pueblo logró colocar sobre la historia un marcador que dispuso la configuración de un sistema en el cual su *razón* de clase subalterna constituyó la forma de administración de la comunidad. La fuerza simbólica que tiene este movimiento se potencia en el hecho del lugar en que se desarrolla: París, corazón del desplazamiento de sentido político de la tradición hacia la modernidad.

¿Cuál es la particularidad de este momento de la redención popular? En la revisión de las acciones sobre la construcción de alternativas subalternas dentro de la tradición occidental, la Comuna de París fue una experiencia sólida que dibujó la posibilidad de llevar al extremo la capacidad de los oprimidos para la gestión de lo público. Esto se da en un intenso debate sobre lo republicano como mecanismo que trascendió el absolutismo. Fue un período de contingencia en un nuevo orden que no tuvo la capacidad de asentar ninguna forma estructural y estable de organización social. En la lectura que hacen Marx y Engels (en Marx, Engels y Lenin, 2015) sobre los acontecimientos de la Ciudad de la Luz, se observa



cómo la acción política de la Comuna era la contraposición total del sistema de gobierno precedente. Si existen grados y formas de la continuidad de la dominación en el sistema de gobierno que se instauró progresivamente en este convulsionado siglo posterior a la toma de la Bastilla, la Comuna fue el contraste, por antonomasia, de *lo sido*. Los pensadores desarrollan una caracterización de lo que era esta forma de gobierno en contraposición a la lógica tradicional y burguesa. Hacen la aclaratoria de su cualidad organizadora de la sociedad en su conjunto, contraria a las voces que señalan que fue un intento de desintegrar la nación mediante el caos y la desorganización:

La antítesis directa del Imperio era la Comuna. El grito de «república social», con el que la revolución de febrero fue anunciada por el proletariado de París, no expresaba el más vago anhelo de una república que no acabase con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase. La Comuna era la forma positiva de esta república. (p. 35)

No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad independiente y situada por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria. (p. 37)

¿Cuál es la base para señalar la cualidad revolucionaria de la Comuna? Existen dos particularidades que confieren sentido a este interrogante. Por un lado, la acción programática que se desarrolla en la ciudad de París y constituye una agenda reivindicativa *para* lo popular y *desde* lo popular. Esta es una característica que surge desde la clase en tanto subalternidad que se hace fuerza como administradora de la cosa pública. El otro elemento es la *reacción* por parte del estamento

hegemónico contra la experiencia: el arrebató de aniquilamiento intentó no dejar resquicio físico, moral o reivindicativo de esta contingencia política alternativa a la tradición. Esta es una definición desde la negación: la necesidad de desarticular al pueblo como posibilidad de gobernar la sociedad es una reafirmación de su cualidad insurgente. Todo esto se constituye desde las dos formas del relato que reconstruyen la Comuna como hecho de la historia política dentro de la tradición. Cada uno de los polos, bien de reconocimiento o condena, se alinea en discursos antagónicos que dan la impresión de que no relatan la misma experiencia.

La caracterización de un gobierno relativo a los intereses de la subalternidad reposa en las acciones que colocan en el centro de la administración de lo público la visión que establece este contingente constituyente de la comunidad política. El texto de Marx y Engels (*op. cit.*) está escrito desde la reivindicación de la comuna como experiencia de gobierno popular. Ellos sostienen esta tesis con la enumeración de una serie de movimientos que hace el Comité para afirmar su gestión desde lo subalterno:

La Comuna estaba formada por los consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad. Eran responsables y revocables en todo momento.

(...) Todos los que desempeñaban cargos públicos debían desempeñarlos con salarios de obreros. Los intereses creados y los gastos de representación de altos dignatarios del Estado desaparecieron con los altos dignatarios mismos.

(...) La Comuna tomó medidas inmediatamente para destruir la fuerza espiritual de represión, el «poder de los curas», decretando la separación de la Iglesia del Estado y la expropiación de todas las iglesias como corporaciones poseedoras.

(...) Todas las instituciones de enseñanza fueron abiertas gratuitamente al pueblo y, al mismo tiempo, emancipadas de toda intromisión de la Iglesia y el Estado.

(...) Igual que los demás funcionarios públicos, los magistrados y jueces habían de ser funcionarios electos, responsables y revocables.

(...) La Comuna de París debía de servir de modelo a todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido en París, y en los centros secundarios el régimen comunal, el antiguo Gobierno centralizado tendría que dejar paso también en provincias al gobierno de los productores por los productores. En el breve esbozo de organización nacional que la Comuna no tuvo tiempo de desarrollar, se dice claramente que esta habría de ser la forma política que revistiese hasta la aldea más pequeña del país, y que en los distritos rurales el ejército habría de ser reemplazado por una milicia popular, con un plazo de servicio extraordinariamente corto. (pp. 35, 37)

Los argumentos son elocuentes. Un gobierno popular necesita que la burocracia no sea un fin por alcanzar para los sujetos que componen la sociedad, sino una acción necesaria para la justa administración de lo público. Por ello, debe estar remunerada en igualdad con sus correlativos de clase. También debe ser un ejercicio temporal y sujeto a la fiscalización y validación de la comunidad en su conjunto. Si todos no pueden participar constantemente de las decisiones que hacen girar la rueda de la cotidianidad, tampoco debe ser este rol un patrimonio exclusivo de una parte de la sociedad. Se trata de despojar de sentido dominante a la estructura de administración de lo común, representado en el naciente Estado.

La secularización real —erradicar la capacidad de acumular bienes por parte de la Iglesia, como institución, y separarla del rol de orientador ideológico de la comunidad— es un paso significativo para la construcción de nuevos referentes en un cuerpo de valores. La

comunidad de esta medida está estrechamente ligada a la democratización del acceso a la educación. La formación integral debe ser sin exclusión y no estar intervenida por el estamento ideológico del clero. La Comuna no cierra las iglesias, pero condiciona su participación dentro de la comunidad a la apertura de sus estructuras para el debate político de las grandes mayorías que se incorporan activamente al litigio.

La dimensión de la toma de los medios de producción no podía faltar. Se constituyó una tendencia que determinó el sistema de transformación de materias al servicio de lo colectivo: la Comuna como fórmula de regulación de lo público. Lo productivo tuvo un eje central dentro de la política. Esto vino acompañado de otra serie de acciones en las cuales se entregó a los trabajadores la capacidad de apropiarse directamente de su trabajo, unido a una transformación de la calidad de vida de todos los integrantes de la sociedad: la remisión de las rentas, la devolución gratuita de las herramientas a los trabajadores, la prohibición de los turnos nocturnos en las panaderías; se pospusieron las obligaciones sobre las deudas y se abolieron los intereses de estas, además de la constitución de un sistema de pensiones para las viudas de los miembros de la Guardia Civil que hubiesen muerto en servicio. La acción programática llevada a cabo por la Comuna de París subvirtió las orientaciones precedentes de la concepción de la justicia en la repartición de los diversos estamentos de la sociedad.

En este debate sobre la fórmula de gestión de lo público, se desarrolla una argumentación de fondo: el rol del Estado. El mecanismo de traducción de la lógica como estructura nominal y legal de la burguesía era este aparato burocrático que tiene la misión de regular las dinámicas de la sociedad. Para el pensamiento subalterno, el Estado defiende los intereses de una clase hegemónica en detrimento de la capacidad de libertad y desarrollo de

las grandes mayorías de la comunidad política. En este sentido, la reflexión de Lenin (2013a) sobre el programa de la Comuna señala el gran giro de tuerca que logra el pueblo con esta propuesta:

La Comuna de París reemplazó la máquina estatal destruida por una democracia «simplemente» más completa: abolición del Ejército regular; todos los funcionarios públicos sujetos a elección y revocación. Pero, en realidad, este «simplemente» representa un reemplazo gigantesco de determinadas instituciones por otras de tipo radicalmente diferente. Este es precisamente un caso de «transformación de cantidad en calidad»; la democracia, implantada del modo más completo y consecuente que puede concebirse, se convierte de democracia burguesa en democracia proletaria; de Estado (igual a fuerza especial para la represión de una clase determinada) en algo que ya no es Estado propiamente dicho. (p. 153)

La argumentación del pensador ruso ofrece una presentación dicotómica de dos lógicas para abordar la gestión de la cosa pública. Si el Estado es una estructura al servicio de una de las partes constitutivas del litigio, la Comuna genera alteraciones dentro de la fórmula de representación y acción del aparato administrativo; desactiva mecanismos de control y opresión: el Ejército y la burocracia. En esta acción consiguen una aproximación a una *democracia proletaria*. Este término reconcilia la idea originaria de la organización política de la sociedad e incorpora a la subalternidad con su agenda y su programa en tanto parte con parte. Esto es una piedra angular para comprender la naturaleza del litigio y la cantidad de matices que pueden existir en el seno de una comunidad.

Si en la palabra de Marx, Engels y Lenin, quienes se aproximan a la Comuna desde una concepción política afín, se puede percibir la inevitable distancia de no ser partícipes directos de la experiencia; el relato de

Hippolyte Prosper-Olivier Lissagaray (2017), en *La Comuna de París*, es una crónica íntima de los sucesos. El valor de su testimonio, lejos de presentarse bajo los cánones ascéticos de una revisión historiográfica académica, ofrece una inmersión en cada uno de los sucesos que constituyeron el auge, la vida, caída y defenestración de la Comuna. El autor debate con los acontecimientos, los interpela y coloca en perspectiva los vaivenes y los sentimientos de los protagonistas en el torbellino de la contingencia. Este testimonio reconstruye un relato propio de la subalternidad. Hace recuento de los pasos del pueblo en la toma de las posiciones y del poder. También relata la cruenta reacción de la tradición, encarnado en la figura de Adolphe Thiers como el gran gestor de la opresión a París, y todos los horrores que se cometieron con el propósito de reducir la capacidad de gestión y organización popular.

En la palabra de Lissagaray (*op. cit.*), se ve la confrontación en el debate cuando se erige la Comuna. La vacilación de algunos, la furiosa arremetida del poder constituido y leal a Versalles. Se resaltan los discursos de unos y otros. Se coloca de manifiesto la intención del Comité Central, como órgano que aglutina las demandas de la subalternidad. Es la característica de esta instancia organizativa del pueblo que se pronuncia sobre su cualidad constitutiva. Una que no se fundamenta en la tradición, ni en los nombres propios ni en la épica. Se construye en el anonimato de la fuerza colectiva como motor de la transformación política, tal como se aprecia en el Manifiesto.

Uno de los más grandes motivos de cólera que abrigan contra nosotros es la oscuridad de nuestros nombres. Hartos de nombres conocidos, demasiado conocidos, ha habido caos ya en la notoriedad, ha resultado fatal. La fama se obtiene a poca costa: bastan para ello algunas frases huera y un poco de cobardía; un reciente pasado

lo demuestra. Desde el momento en que, por nuestra parte, vemos que hemos llegado al fin, decimos al pueblo, que nos ha estimado lo bastante para escuchar nuestras opiniones, aun cuando a menudo hayan contrariado su impaciencia: «Aquí tienes los poderes que nos has confiado, donde empezaría nuestro interés personal acaba nuestro deber; haz tu voluntad. Señor nuestro, te has hecho libre. Oscuros hace algunos días, nos volvemos oscuramente a tus filas, demostrando a los gobernantes que es posible bajar con la frente muy alta a las escaleras de tu Hotel-de-Ville, con la seguridad de encontrar al pie de ellas el apretón de tu leal y robusta mano». (Lissagaray, *op. cit.*, p. 166)

No tenía correlato con la tradición de que un grupo que lograra el poder tuviera tanta prisa por resignarlo. He allí el propósito y la acción del Comité Central, contenidos en la proclama. La convocatoria a elecciones fue inmediata. La voluntad era la de entregar el poder al pueblo organizado en la Comuna. Todo esto ocurrió ante la perplejidad de Versalles y las bravuconadas de Thiers, quien, el 27 de marzo de 1871, sentenció: «No, Francia no dejará que triunfen en su seno los miserables que quieren bañarla de sangre» (Lissagaray, *op. cit.*, p. 188). No contó con que los *miserables* habían decidido asumir la gestión de su vida y la organización de lo público bajo una razón propia. El relato en la pluma de Lissagaray coloca un hito de principios y esperanza sobre la conformación de esta lógica de gobierno:

El resplandor hubiera iluminado a los ciegos. Doscientos veintisiete mil votantes, doscientos mil hombres que no tenían más que un grito, no era un Comité oculto, un puñado de facciosos y de bandidos, como se venía diciendo desde hacía diez días. Había allí una fuerza inmensa puesta al servicio de una idea perfectamente definida: la independencia comunal. Fuerza inapreciable en esta hora de anemia universal, hallazgo tan precioso como

una brújula librada del naufragio, que salva a los supervivientes. (p. 190)

El éxito contenido en la declaración de principios y las acciones que llevó a cabo la Comuna para constituir otra forma de administración de lo público recibió por parte del gobierno apertrechado en el palacio de Versalles una guerra sin cuartel. En la revisión que hace en razón del cuarenta aniversario de la experiencia, Lenin (2015) desarrolla las condiciones y la necesidad de la reacción que aglutinó a todas las fuerzas antagónicas al pueblo sin menoscabo de sus desacuerdos pasados por el ejercicio del poder. Solo existió un propósito común: la eliminación de lo popular en la conducción de la política.

La Comuna tenía que ser derrotada inevitablemente. Toda la burguesía de Francia, todos los terratenientes, corredores de bolsa y fabricantes, todos los grandes y pequeños ladrones, todos los explotadores, se unieron contra ella. Con la ayuda de Bismarck (que dejó en libertad a 100 000 soldados franceses prisioneros de los alemanes para aplastar al París revolucionario), esta coalición burguesa logró enfrentar con el proletariado parisiense a los campesinos ignorantes y a la pequeña burguesía de provincias, y rodear la mitad de París con un círculo de hierro (la otra mitad había sido cercada por el ejército alemán). En algunas grandes ciudades de Francia (Marsella, Lyon, Saint-Étienne, Dijon y otras), los obreros también intentaron tomar el poder, proclamar la Comuna y acudir en auxilio de París, pero estos intentos fracasaron rápidamente. Y París, que había sido la primera en enarbolar la bandera de la insurrección proletaria, quedó abandonada a sus propias fuerzas y condenada a una muerte segura. (p. 109-110)

Fue la comprensión extrema del litigio entre los componentes antagónicos de la comunidad política. La tradición abrazó sus intereses hegemónicos y sobrepasó



los apetitos particulares con un propósito unificado de clase: reducir la voluntad del pueblo en el ejercicio de la dirección. El avance de Thiers —primero, utilizando la capacidad bélica de Prusia como mecanismo para debilitar París y, posteriormente, con el avance definitivo del ejército republicano sobre la ciudad— es un episodio de sangriento bautismo de la sociedad que nació bajo el manto de la modernidad. Si los relatos de la toma de París fueron espeluznantes, las historias que le sucedieron con fecha posterior a la victoria de Versalles pretendieron colocar un cepo sobre la posibilidad futura de una nueva iniciativa revolucionaria y popular, como relata el comunero Lissagaray (2017):

Acabada la lucha, el ejército se transformó en un inmenso pelotón de ejecución. En junio del 48, Cavaignac prometió el perdón, y asesinó. Thiers había jurado por las leyes y dejó carta blanca al ejército. Era partidario del «máximo rigor», para poder así lanzar su célebre frase: «El socialismo ha acabado por mucho tiempo». Más tarde contó que no había habido manera de contener al soldado, excusa inadmisible, ya que los mayores asesinatos no tuvieron lugar hasta después de la batalla.

El domingo 28, terminada la lucha, varios millares de personas reunidas en los alrededores de Père-Lachaise fueron conducidas a la cárcel de La Roquette. Un jefe de batallón que estaba a la puerta miraba de arriba abajo a los prisioneros y al azar, decía: «*¡A la derecha!*» o «*¡A la izquierda!*». Los de la izquierda iban a ser fusilados. Después de vaciarles los bolsillos, se les alineaba ante un muro y se les mataba. Frente al muro, dos sacerdotes canturreaban la recomendación del alma.

Del domingo al lunes por la mañana, solo en La Roquette se mató a mil novecientas personas. La sangre corría por los arroyos de la cárcel. La misma carnicería hubo en Mazas, en la Escuela Militar y en el parque Monceau. (pp. 424-425)

La aniquilación física vino acompañada de una desautorización moral y política sobre la fórmula y la razón que se implementaba en París por parte de los comuneros para la administración de la cosa pública. El horror descrito en la palabra de Lissagaray consiguió justificación en la acera de enfrente. La descalificación de la experiencia fue total. Las principales voces de la Ilustración, escritores nacidos a las luces del nuevo tiempo, no tardaron en reconocer a los *communard* como unos enajenados de la razón política que los convoca. La comodidad burguesa se vio perturbada por la voluntad de un contingente, una parte sin parte de la sociedad en gestación, que pretendió *tomar el cielo por asalto*. A los ojos de la lógica burguesa, la irrupción de la capacidad del pueblo para el ejercicio del poder era un movimiento patológico y criminal. Desde esta visión, se acompañaba y se apoyaba la violencia indiscriminada apuntalada por Thiers en contra de los sujetos que desarrollaron la lógica popular de la política.

Paul Lidsky (1971), en *Los escritores contra la Comuna*, hace una detallada revisión de las principales plumas que emanan de los ideales de la Revolución francesa, y de este primer siglo de luces. ¿Cómo comprender que la intelectualidad de un movimiento, que sentó sus bases en el reconocimiento de la sociedad en su conjunto y la libertad de sus integrantes, condenase la participación de un sector mayoritario de la comunidad en el ejercicio de la administración pública? El sentido programático de la Comuna, revisado anteriormente, pensado para un reconocimiento de una vida justa para las grandes mayorías de la sociedad, son reducidas a apetitos casi animales del *populacho*, los *miserables*, por parte de los pensadores de su tiempo. Esta lectura desprecia la capacidad de comprensión de los comuneros para la organización social, y su actuar lo caracteriza como *caos y desorden* frente a la aspiración del modo de vida burgués. La reducción

del acontecimiento disruptivo no fue una interpretación ligera: tuvo que ver con la amenaza al ordenamiento social, consustanciado con una tradición de ejercicio del poder. Desde esta visión, la República solo merece ser constituida y liderada por la acción de las clases dirigentes. Entonces, la violencia ante la vida del otro es un precio aceptable. Es fundamental la restauración del orden. Por consiguiente, es menester desarrollar un relato aleccionador que contraponga la cualidad superior de la hegemonía burguesa sobre la anarquía disgregadora y caótica contenida en la acción de los comuneros. El relato construido para reducir la experiencia de la Comuna es la aspiración del sepulturero de la tradición, de enterrar la acción popular.

La Comuna fue defenestrada como posibilidad del porvenir por parte de la clase hegemónica que consolidó y constituyó la lógica de la modernidad como gobierno de lo público. Desde la diversidad de visiones sobre la acción subalterna, existe un reconocimiento de la capacidad que tuvieron los comuneros de establecer su razón de gobierno y administración de lo público. El debate principal sobre el resultado de la experiencia de la incapacidad del pueblo organizado para resistir y consolidar el ejercicio del poder se daba sobre la necesidad de trascender el mecanismo de naturalización, los automatismos constituidos del sentido de representación de la modernidad: el Estado. Ya se vio el argumento dicotómico sobre el que reflexionó Lenin. Otro pensador ruso, Mijaíl Bakunin, también reconoció la cualidad transformadora de la Comuna. El sentido programático volteó los estamentos que daban por sentada la tradición como estructura para asentar el modelo organizativo. La voz de Bakunin (2009), en medio de su escrito de la acción de los comuneros, colocaba como base emancipatoria la trascendencia del Estado:

Es evidente que la libertad no será dada al género humano, y que los intereses reales de la sociedad, de todos los grupos, de todas las organizaciones locales, así como de todos los individuos que la forman, no podrán encontrar satisfacción real más que cuando no haya Estados. (p. 9)

También Engels (2006), en la revisión de los textos sobre el proceso de la Guerra Civil en Francia, caracterizó el rol del Estado dentro del proceso dialéctico de constitución de sentido de la sociedad: «El Estado no es más que la máquina para la opresión de una clase por otra, lo mismo en la república democrática que bajo una monarquía; y en el mejor de los casos, un mal que se transmite al proletariado triunfante en su lucha por la dominación de clase» (p. 95). La idea de transmisión hereditaria coloca el diálogo más allá de la distorsión inherente a los intereses de las partes que constituyen el cuerpo social, esto es, el litigio en un horizonte de pensamiento común. También desarrolla este mecanismo de apropiación del Estado por parte del pueblo como un escalón para avanzar hacia la verdadera construcción de la agenda popular, que terminará con las lógicas burguesas y el Estado como fortaleza vigilante de las normas y el sentido de comunidad.

La experiencia de la Comuna de París es el extremo de la acción de la subalternidad, en tanto polo de la comunidad política de la tradición. Su acción ofrece un contraste de lo posible en una línea histórica que naturalizó y normalizó una razón política a la luz de los intereses de una clase hegemónica. Esto se produce en momentos de constitución del pensamiento y la acción, cuando el territorio está aún inestable y permite la insurgencia de la diversidad en las fundaciones del castillo de lo político. La acción desmedida por parte de la burguesía para aniquilar la voz y la posibilidad de la Comuna como faro para el pueblo es una muestra de la violencia a la que

puede llegar la distorsión por el sentido de la comunidad política. La construcción de una estructura hegemónica parte de estos convulsos momentos gravitatorios al siglo XIX, donde se perfilan los argumentos y las lógicas constituyentes de la modernidad.



## EL CASTILLO DE LA BURGUESÍA

«Para Hegel, todo lo que ha ocurrido y lo que sigue ocurriendo es únicamente lo que ocurre en su propio razonamiento.

De esta forma, la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, de su propia filosofía».

CARLOS MARX, en *Miseria de la filosofía*

Alex DeLarge es un personaje fenomenal de una película igual de fantástica: *La naranja mecánica*, de Stanley Kubrick (1971), basada en el libro de Anthony Burgess. El protagonista arranca el vértigo del discurso con la palabra y la impoluta propuesta visual del director desde el mismo momento en que abre progresivamente el plano en que aparece tomando leche adulterada con sustancias estupefacientes, en el bar Korova. De allí en adelante, se desata un huracán que muestra a un sujeto a merced de sus apetitos, impulsivo y hedonista. Cada una de las acciones marcadas por la *ultraviolencia*, como definición de su proceder, lleva al espectador al horror. Todo contraviene el pacto de la vida común. Alex y sus correligionarios no se detienen en los parámetros de convivencia para saciar sus instintos. Kubrick lleva las acciones de Alex y sus partidarios al extremo. Es imposible identificarse con un ser tan enajenado del sentido común de la sociedad, que es capaz de actuar sobre el *otro* con un sadismo incontrolable y disfrutar el proceso de esta retahíla de violencia sin razón. El primer acto, luego de la agotadora muestra del perfil de Alex, culmina con la reducción del joven ante la justicia y su sumisión a los designios del Estado como regulador de la comunidad.

El díscolo muchacho es condenado a un novedoso programa conductista para la corrección de su actitud ante la sociedad. Es sometido a una máquina que le

impide cerrar los ojos mientras discurre ante él una sobredosis de violencia consuetudinaria. Alex, al principio, parece disfrutar el espectáculo, pero progresivamente empieza a sentir el rigor y la incomodidad. Esto es aderezado con la compañía musical de la *Novena sinfonía* de Beethoven, compositor por el cual el protagonista tenía un peculiar afecto. El resultado es la incapacidad del muchacho de soportar la violencia, mucho menos de practicarla. El solo hecho de presenciarla le hacía padecer físicamente. El experimento es considerado un éxito en el momento en que es presentado ante una mujer desnuda, con un distinguido grupo de espectadores académicos y gubernamentales, que observaron con sorpresa la incapacidad de Alex de abalanzarse hacia la tentación, como lo haría, sin dudarlo, antes de pasar por el procedimiento del Centro Ludovico. Se considera al protagonista curado de su sociopatía y apto para reintegrarse al cuerpo social.

Pero la capacidad de Alex de lidiar con la comunidad —y aún más con una con la que había contraído tantas deudas morales— se ve mermada por la imposibilidad de defenderse. El estar físicamente impedido de ejercer la violencia le redundó en la subordinación de su entidad y su humanidad ante la retaliación que la historia le tenía reservada. Poco a poco, se tropieza con los espectros de su pasado que lo reducen sin misericordia —o, al menos, la misma que él mostró en el primer acto de la pieza—. El clímax se produce cuando es sometido a escuchar la *Novena sinfonía* de Beethoven, una fobia que había quedado como una suerte de *efecto secundario* del programa conductista, lo cual le hace perder el control y precipitarse por una ventana. El mismo ministerio que lo procesó tiene que tomarlo bajo su cobijo y revertir el procedimiento que lo había transformado en un ser incapaz de administrar la multiplicidad de sus dimensiones humanas y la cualidad de decisión en las situaciones que le suscitaban. El victimario giró en ciento ochenta grados la veleta



de la situación en su complejísima relación con la comunidad política y su lógica de poder.

Más allá de la crítica que busca Kubrick con esta magistral pieza cinematográfica, se destaca una tensión fundamental que será base en la constitución política de la modernidad. Porque el centro de la polémica en el largometraje gira sobre la noción del *libre albedrío*, principio fundamental para la armonía del cuerpo político de este período. Si los sujetos no son capaces de administrar sus apetitos, respetar los límites de la sana convivencia y las libertades del resto de los integrantes de la comunidad, esta no tendrá posibilidad de prosperar. Pero es necesario que la operación sea subjetiva (inherente a la razón del individuo): no puede ser impuesta. Porque allí vive latente el otro extremo que estalla en el nudo principal del conflicto que señala Kubrick: si la lógica ordenadora de la sociedad subordina a los seres humanos y los despoja de su capacidad de decidir, entonces se extravía del mismo modo el sentido de la lógica de organización social moderna.

*La naranja mecánica* es, a los ojos del autor, una estructura sin alma que busca el control de los sujetos sin incidencia activa en el sentido ontológico de la comunidad política moderna: la *razón* humana. Es por ello que una de las principales tensiones que tiene que resolver la lógica de administración de la sociedad es la relación entre el mecanismo de mediación para el ordenamiento —el Estado— y la participación activa desde el ejercicio de la libertad de cada uno de los sujetos que componen el cuerpo político. ¿Cómo se da este proceso de conformación de una racionalidad filosófica y política en la modernidad?

La Ilustración conlleva una transformación del pensamiento, de la convicción sobre la interpretación y síntesis que hacen los seres humanos del mundo que los rodea. Confirma un cambio radical en las fórmulas de

percepción y representación de la realidad. La certeza que reposa en la *razón* —un mecanismo infalible para acceder a la verdad objetiva como método para disolver el conflicto y desarrollar una nueva lógica del ejercicio político— se asienta en el cuerpo social.

Que la *razón* se levante como factor unívoco para la validación de la verdad se contrapone al relato constitutivo del oscurantismo medieval. Es una disposición antagónica: del mandato divino a la convicción reflexiva del sujeto que interpela la realidad. Se trata de la capacidad del ser humano de superar lo sensible y llegar a la *verdad*. La *pura intelección* no es simplemente la apropiación de la realidad que coleccionan los sentidos, se trata de una lógica que la devela en su esencia. Esta operación tiene su origen en la complejidad del ser humano moderno. Es una manifestación de su poder individual, cualidad que corresponde a la dinámica burguesa de la libertad del ser humano en su relación con la vida. La *razón* es el punto culminante de una epifanía secular del sujeto sobre su comprensión de lo que *es* —en sí y para sí— dentro del mundo que lo rodea. Su convicción personalísima no lo hace ajeno al resto de la sociedad, todo lo contrario. Existe una referencia del todo, una *razón general* en la cual se proyecta el sujeto moderno. El ejercicio de la *razón* es un ir y venir entre lo particular y la reflexión sobre la verdad absoluta del mundo. Hegel (1992), en la *Fenomenología del espíritu*, explica:

La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; de este modo expresa el idealismo el concepto de la razón. Del mismo modo que la conciencia que *surge* como razón abriga de un modo *inmediato* en sí esta certeza, así también el *idealismo* la expresa de un modo *inmediato*: yo soy yo, en el sentido de que el yo que es mi objeto, es objeto con conciencia del *no ser* de cualquier otro objeto, es objeto único, es toda realidad y toda presencia, y no como autoconciencia general, ni tampoco como autoconciencia

libre, ya que allí solo es un objeto vacío en general y aquí solamente un objeto que se repliega de otros que siguen ri-  
giendo *junto* a él. Pero la autoconciencia solo es toda rea-  
lidad no solamente *para sí*, sino también *en sí* al *devenir*  
esta realidad o más bien al *demostrarse* como tal. (p. 144)

En el desarrollo de su argumentación traza una ruta para que todos los integrantes de la sociedad *asuman* el reinado de la razón. No es un proceso arbitrario o impues-  
to desde afuera. Nace de la convicción personal, de la au-  
toconciencia del lugar del sujeto dentro de la comunidad,  
y en relación con ella. Porque el sentido de generalidad  
existe como referencia y estímulo para el proceso de sín-  
tesis dialéctico. El individuo toma la razón *de sí* y *para sí*,  
pero esto solo tiene validez en la medida que se refleja en  
un todo: la conciencia general. Existe una esencia única y  
unitaria del ser humano ilustrado que toma partido por  
su individualidad. La razón es humana, y cada sujeto es  
único con autoconciencia de sí.

El proceso de *alumbramiento* de la razón como fun-  
damento del ser humano busca los caminos para conver-  
tirse en *sentido común* de toda la sociedad. La operación  
dialógica que presenta Hegel (*op. cit.*) entre la razón  
general y la autoconciencia del sujeto sugiere la lógica  
para la consolidación del reino de la *razón* en el mun-  
do moderno. La construcción de esta nueva ficción, que  
deja atrás el misticismo divino de la fe como rectora de  
la voluntad de los seres humanos, es un desplazamiento  
—a los ojos de la Ilustración— antagónico y fundamen-  
tal, como señala el pensador alemán: «El objeto peculiar  
contra el que la pura intelección dirige la fuerza del con-  
cepto es la fe, como la forma de conciencia pura, con-  
trapuesta a aquella en el mismo elemento» (p. 317). Es  
el gran enemigo a vencer; sus *supersticiones*, *prejuicios* y  
*errores* estarán al acecho para atentar contra la consoli-  
dación del imperio de la razón.

Hegel (*op. cit.*) traza un camino natural y sin traumas. Pasa por la metáfora anatómica de la *infección* del cuerpo político. La razón es una suerte de virus del cual no pueden escapar los seres humanos y mucho menos la sociedad:

La comunicación de la pura intelección puede compararse, por ello, a una expansión tranquila o *difusión*, como la de un aroma en una atmósfera sin resistencia. Es una penetrante infección que no se hace antes perceptible como algo contrapuesto frente al elemento indiferente en que se insinúa y que, por tanto, no puede ser rechazada. Solo cuando se ha difundido ya, es *para la conciencia* que se confía despreocupada de ella. (...) Tan pronto como la pura intelección es para la conciencia, ya se ha difundido; la lucha en contra de ella delata la infección acaecida; es ya demasiado tarde, y todo medio no hace más que empeorar la enfermedad, pues ha calado en la médula de la vida espiritual, a saber, la conciencia en su concepto o en su pura esencia misma; no queda, por eso, en la conciencia fuerza alguna capaz de dominar la enfermedad. (p. 321)

La argumentación presentada es infalible. El cuerpo de la sociedad está a merced de la nueva razón que progresivamente lo invade y se aloja en cada uno de sus rincones. Se justifica por el sentido humano e individual que tiene la Ilustración como movimiento. No es la demanda de un orden monárquico que sustituye a otro, un poder externo que se impone para entregar sus formas al resto de la sociedad: se trata de un enemigo silente que emerge de las profundidades de la convicción de cada uno de los seres humanos, de su encuentro con la *verdad* a través del ejercicio de la autoconciencia. Por esto llega hasta la *médula de la vida espiritual*. Hegel (*op. cit.*) remata su lapidaria sentencia:

Una buena mañana, cuyo mediodía no está manchado de sangre, si la infección ha calado en todos los órganos de la

vida espiritual; solamente la memoria conserva entonces como historia sucedida no se sabe cómo el modo muerto de la anterior figura del espíritu; y la nueva serpiente de la sabiduría elevada a la adoración solo se ha despojado así, de un modo indoloro, de una piel ya ajada. (p. 321)

La sociedad burguesa no se impone desde un pensamiento totalizante externo: es la síntesis de las voluntades de los seres humanos que reinterpretan el mundo desde la *razón*. Por ello, no se produce derramamiento de sangre en la consumación del nuevo orden. La pura intelección no se demanda; se construye desde la convicción de cada uno de los integrantes de la nueva sociedad. Esto se circunscribe al pensamiento burgués, a una nueva clase que desplaza las estructuras arquetípicas de dominación del pasado. Su discurso hace un guiño cínico a la tradición cristiana. Hegel introduce el dedo en la herida a través de la mención a *la nueva serpiente de la sabiduría*, el endemoniado enemigo primigenio del Edén que se hace presente en la modernidad y transmuta la piel del orden pasado. Dentro del ser humano, en la esencia del pecado original, vivió siempre la posibilidad de deshacerse del misticismo medieval. La razón moderna hace visible este ejercicio de liberación. Luego del proceso de certificación de la humanidad con la autoconciencia y la razón, la fe religiosa queda como un mal recuerdo en las páginas de la historia. Nunca debe obviarse la presencia de su paso por la humanidad: tiene que quedar constancia de su superación como exorcismo de los espectros restauradores que puedan amenazar al gobierno de la *pura intelección*.

El nivel de abstracción que significa el sentido metafísico de la Ilustración no es suficiente para emprender la construcción de una forma de organización política que regule las relaciones de la sociedad en la modernidad. Su lógica corresponde al pensamiento de la burguesía como clase hegemónica. Si bien la comunidad política

comprende la inclusión de otros actores, sobre todo de la incipiente clase trabajadora que es mayoritaria numéricamente, se estructura un sentido de la comunidad alrededor de las premisas burguesas. Es por ello que Hegel (2009), en la *Filosofía del derecho*, aterriza en fundamentos concretos la composición de la sociedad. La traducción, en tanto categoría, que hace el filósofo de la clase dominante burguesa es la *sociedad civil*. Este concepto aglutina y representa las características fundamentales del espíritu sobre el cual se consolidará el Estado.

Si el principal anhelo de los integrantes de la sociedad moderna es la libertad, sobre todo aquella que permite la acumulación sin restricciones; la *sociedad civil* será el espacio de mediación de esos apetitos para la concordia y el entendimiento. Es el espacio de convivencia de la clase burguesa dentro del cual se respeta el legítimo derecho de la propiedad y la determinación individual, y, a su vez, contempla la armonía con todos los demás sujetos que aspiran a lo mismo, ya que es el sentido totalizante de la razón del nuevo tiempo. De esta forma, Hegel (*op. cit.*) señala:

Esta forma de la universalidad en la cual está elaborada y transformada la particularidad, constituye al mismo tiempo la razón (*Verständigkeit*) por la cual la particularidad llega realmente a alcanzar el *ser por sí* de la individualidad; y puesto que da a la universalidad el contenido que la colma y su infinita autodeterminación, ella misma es en la ética como libre subjetividad que es infinitamente por sí. (p. 176)

El buen burgués tiene el derecho a la propiedad, la cual justifica por medio del trabajo. Se incorpora a una comunidad de iguales en la cual se regulan los impulsos y los deseos de todos para asegurar paz y estabilidad. El peligro del *estado de naturaleza* hobbesiano aún merodea como fantasma en los apetitos de los sujetos

que constituyen la sociedad moderna. Existe una relación con la universalidad en la cual se consigue un consenso comunitario que permite la conjura de la violencia del pasado. Hegel (*op. cit.*) cuenta tres pasos fundamentales para tal fin:

La sociedad civil encierra tres momentos:

A) La mediación de la necesidad y la satisfacción del individuo con su trabajo y con el trabajo y la satisfacción de las necesidades de *todos los demás* constituyen *el sistema de las necesidades*.

B) La realidad de lo universal aquí contenida, de la libertad y la defensa de la propiedad mediante la *administración de la justicia*.

C) La prevención contra la accidentalidad que subsiste en los sistemas y el cuidado de los intereses particulares en cuanto a *cosa común* por medio de la *policía* y la *corporación*. (p. 177)

Están muy claros los tres pasos para el entendimiento y la concordia de la clase. En primer lugar, establece la preeminencia de la propiedad como derecho fundamental del individuo, siempre con el trabajo como fuente de validez. Luego, un marco general en el cual se colocan las bases normativas que regulan las relaciones entre los individuos y garantizan el disfrute de la propiedad. Finalmente, existe una delegación en una *razón general* constituida, que es el Estado. Este tiene la facultad regulatoria por medio de sus instituciones para que los componentes de la sociedad civil garanticen el ejercicio libre sobre la propiedad. Al reducir a tres conceptos, se tiene principios —moral y ética—, derechos e instituciones.

Hay que profundizar sobre los primeros dos elementos que plantea Hegel. Llama la atención, por una parte, analizar cuáles son las premisas sobre las que se consagran los principios y las leyes que fundamentan la

propiedad para los integrantes de la *sociedad civil*. Pero también refiere, por la vía de la antonomasia, al mecanismo de exclusión de un *otro* que *no tiene parte* en la construcción del sentido de la sociedad: el pueblo trabajador. Sabemos que la categoría de *sociedad civil* se refiere a la aglutinación de los individuos que componen la clase burguesa empoderada. Todo aquello que forma parte de la sociedad y no *pertenece* a este sector define la *subalternidad*. El mecanismo de validación de la propiedad trae consigo la explicación original sobre la separación entre las clases hegemónicas y subalternas. Se verifica, por la vía de la tradición histórica, que la *igualdad* ante la ley es propia de los integrantes de la clase propietaria. Es distinta la participación de la subalternidad dentro de la cosa pública y la distribución económica. La legalización de la posibilidad de no establecer límites a la propiedad valida el sentido de desigualdad entre los integrantes de la sociedad en su conjunto. ¿Cuál es el proceso mediante el cual se verifica esta desigualdad originaria de la sociedad moderna?

Macpherson (2005) señala una cualidad que se anunciaba durante el Renacimiento y que signaba al sujeto de la modernidad: el *individualismo posesivo*. La constitución de la sociedad moderna y liberal consolida esta vocación del sujeto y precisa de una traducción de este precepto en el sistema normativo y moral. Esta característica es esencial para la burguesía, como clase dominante emergente, y busca la forma de hacerse sentido común en la sociedad. Macpherson, quien, a lo largo de su libro, recorre la tradición inglesa en el momento en que se consolida la idea moderna de la sociedad, desarrolla un análisis sobre el discurso de John Locke que dibuja una operación ética y política para convalidar la propiedad de la clase burguesa y justificar las diferencias que existen con la clase trabajadora o subalterna. Es por ello que, de entrada, hace una pregunta fundamental para ubicar el



contexto de la situación: «¿Quiénes eran los miembros de la *sociedad civil* de Locke? Si solamente los propietarios eran miembros de ella, ¿cómo podía la sociedad civil obligar a todo el mundo?» (p. 194). Es la cuadratura del círculo, la representación de los intereses de una minoría que se proyectan sobre el resto de la sociedad y naturaliza la sujeción de las mayorías. El contrato social liberal arroja el valor de la propiedad como fundamento constitutivo desde la voluntad y los apetitos de la burguesía.

Locke (2010) no esconde el propósito de su reflexión y de cómo debe ser la estructura del Estado: esto parte de la naturaleza de la humanidad; por ello, señala sin tapujos: «El fin principal y de mayor gravitación por el que los hombres se unen en sociedades políticas y se someten al gobierno es la protección de su propiedad» (p. 144). Para el sujeto burgués, este es el punto fundamental del debate: la capacidad de garantizar la propiedad. Sin embargo, coloca en perspectiva, dentro de este mismo debate, el principio de igualdad entre los integrantes de la comunidad política, de lo cual deriva un elemental sentido de protección a su integridad, ya que, «siendo todos iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones» (p. 20). Saltan a la vista algunas premisas que se contraponen como valores esenciales de la sociedad: *propiedad e igualdad*. El deseo de la *propiedad sin límites* encuentra en la *igualdad* una incomodidad manifiesta. Porque los recursos no son infinitos. Es imposible acumular de forma indiscriminada sin encontrarse en algún momento con la carencia del prójimo. La arquitectura para congraciarse la capacidad de la posesión sin regulación con la igualdad entre los comunes es uno de los propósitos de la argumentación de Locke.

El filósofo inglés (*op. cit.*) dedica el capítulo V de su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* a explicar la propiedad, a diseccionar sus distintas aristas y desdobles. El progreso que hace en la explicación sobre el avance del

ser humano en la apropiación de los elementos naturales y la complejización de este ejercicio consigue la ruptura de los cepos que la limitan. Existe una *propiedad natural* que es común a todos los hombres y fue dispuesta por Dios para satisfacer las necesidades elementales: «La tierra y todo lo que hay en ella fue dado a los hombres para el sustento y la comodidad de su vida» (p. 44). Estos medios estaban allí, dispuestos para que nadie sufra penurias. Pero para el usufructo de estos recursos es necesaria una acción. Es cuando se dispone de un elemento clave para la capacidad individual del sujeto de hacerse de los recursos: el trabajo.

Aunque la tierra, y todas las criaturas inferiores, son comunes a todos los hombres, cada hombre detenta, sin embargo, la propiedad de su propia persona. Sobre ella, nadie, excepto él mismo, tiene derecho alguno. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos son, podemos afirmarlo, propiamente suyos. (p. 45)

Hasta este momento, Locke (*op. cit.*) se maneja en una dimensión primitiva de las posesiones naturales. La aparición del trabajo como capacidad de apropiación personal no define la posibilidad de propiedad ilimitada. En esta dimensión, la posesión del ser humano se restringe a todo aquello a lo que pueda darle uso. La acumulación no está en discusión. Pero si adelanta la facultad subjetiva que tiene el individuo para el usufructo. Es en la sección 36 cuando encuentra la forma para flexibilizar esta norma de limitación en tanto la capacidad de uso. Lo desarrolla de esta manera:

Me atrevo a afirmar, temerariamente, que la misma regla de propiedad —a saber: que todo hombre debería poseer tanto como sea capaz de usar— seguiría aun teniendo vigencia en el mundo sin implicar una restricción para nadie —puesto que hay tierra suficiente en el mundo como para

abastecer el doble de habitantes—, si la invención del dinero y el acuerdo tácito entre los hombres para asignarle un valor no hubieran tenido lugar (por consenso) a posesiones más vastas y a un derecho a ellas. (p. 55)

Como señala Macpherson (2005): «La invención del dinero ha eliminado por consenso tácito las anteriores limitaciones naturales de la apropiación justa. Y, al hacerlo, ha invalidado la norma natural según la cual todo el mundo puede poseer solo cuanto es capaz de usar» (p. 202). Se abren las compuertas a los apetitos naturales de acumulación que tiene el ser humano como consecuencia de un deseo que es inherente al ser. El oro y la plata no se deterioran con el tiempo; pueden ser acumulados toda vez que un sujeto trabaje por él.

Estas operaciones son propias de la dinámica comercial que genera un beneficio contable. Locke (2010) ve el dinero como capital, porque, «tan pronto como un hombre descubre entre aquellos quienes frecuenta algo que tiene utilidad y el valor del dinero, se verá que él mismo comienza de inmediato a acrecentar sus posesiones» (2010, p. 68). La acumulación de dinero precede la acumulación de bienes. Es el principio del capitalismo que queda asentado con la superación de las leyes naturales del disfrute de los bienes para, únicamente, sustentar la vida. El ser humano en la modernidad deja la puerta abierta para entregarse al deseo sin mayores constricciones morales.

Esta argumentación tiene otra consecuencia. El ser humano es propietario, en primer lugar, de su propia persona. Esto, en consecuencia, lo hace poseedor —en libertad— de su trabajo. Locke no ve objeción alguna en que, para procurarse la vida, un sujeto haga uso mercantil de su propiedad —su trabajo— para ganarse la vida. No existe contradicción en el trabajo asalariado. Si hay posibilidad de acumular dinero, también se puede comprar

el trabajo del otro por la vía del salario. Si bien Locke no profundiza en la enajenación del trabajo en este tratado, lo ha naturalizado desde las relaciones económicas de su tiempo. Su argumentación ofrece la justificación de la diferencia entre los propietarios de la tierra, los medios de producción y la capacidad de acumulación de dinero, y aquellos que lo único que poseen es su fuerza de trabajo. Esto no representa conflicto para la sociedad moderna que establece las bases de la diferencia de clases y su consecuente conflicto antagónico.

Estos elementos son fundamentales para la representación tanto de la *sociedad civil* como de la *clase trabajadora* en la constitución de las relaciones económicas, sociales y políticas de la sociedad moderna. Con esta caracterización, se puede volver a Hegel y a los momentos del cuerpo político que sustenta a la burguesía como gestora de la cosa pública. La *sociedad civil* desarrolla con claridad su propósito de reconocimiento de la propiedad y el desarrollo de su vocación individual. Le corresponde organizar un cuerpo normativo y legal para conferirle estructura a esta. El Estado liberal se configura como la ficción representativa de los intereses de clase burguesa y normaliza la capacidad del sujeto para no limitar la acumulación y la propiedad. Más allá de que esta estructura esté subordinada a la visión y los intereses de la clase dominante, Hegel (2009) lo define como el elemento unificador:

El Estado es la realidad de la **idea** ética; es el **espíritu** ético en cuanto a voluntad patente, claro por sí mismo, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que él sabe y como lo sabe. En lo ético, el Estado tiene su existencia inmediata; y en la conciencia de sí del individuo, en su conocer y actividad tiene su existencia mediata, y esta conciencia de sí por medio de los sentimientos, tiene su *libertad sustancial* en él, como su esencia, fin y producto de su actividad. (p. 211)

El Estado tiene un halo normativo que parte de lo ético. No es aséptico ni generado por una dinámica que supera la razón de la humanidad; todo lo contrario. La trampa del giro dialéctico hegeliano es que la carga moral que confiere sustancia al Estado parte de la constitución del sujeto burgués. De esta forma, la *existencia inmediata*, toda esencia y espíritu, en realidad, tiene su origen en la pura *razón* que emerge del sujeto moderno. El mandato y la lógica de representación de la Ilustración constituyen un proceso que surge de la *razón*. Es en función de esto que las relaciones entre el individuo y la estructura organizativa son las que ofrecen un panorama más próximo al funcionamiento real del Estado: primero, del sujeto burgués, que dialoga de una forma —desde el poder de la representación de *su* idea de sociedad—; y, luego, de las clases trabajadoras y subalternas, que no tienen participación en la cosa pública, porque son un conjunto sin propiedad en un mundo de propietarios.

La relación que se desarrolla entre el sujeto —sobre todo el burgués, parte con parte en el debate de la cosa pública— y el Estado está escindida. Cuando Hegel (*op. cit.*) define la *sociedad civil*, lo preconfigura: «Los individuos, como ciudadanos del Estado, son *personas privadas* que tienen por fin particular su propio interés» (p. 175). Hay una clara separación entre el sujeto y la organización. Porque el espíritu de un Estado no puede conciliar los intereses particulares de cada uno de sus componentes. De esta forma, Hegel (*op. cit.*) se enfrenta a un problema de validez de esas *normas universales* que rigen el cuerpo legal. Toda la disertación sobre la cualidad del Estado, como forma de sentido y justicia a la sociedad, pasa por establecer un equilibrio entre los apetitos de los individuos y las leyes que configuran la totalidad de cuerpo. Lo primero que propone es que, «frente a las esferas del derecho y el bienestar privados, de la familia y la sociedad civil, por una parte, el Estado es una necesidad

externa, el poder superior al cual están subordinados» (p. 214). De aquí parte la dicotomía entre *derecho* y *deber*. Los integrantes de una sociedad tienen *derechos* sobre su legítima aspiración a la propiedad y determinación individual; pero están subordinados a los *deberes* para con el Estado y el cuerpo normativo que lo compone: «Porque el *deber es*, en primer término, el comportamiento *hacia* algo *sustancial* para mí, universal en sí y por sí, y por el contrario el derecho es el *existir* en general, de lo sustancial, el lado de su *particularidad* y de mi libertad particular» (p. 215).

El Estado se transforma en la garantía de universalidad del espíritu de la *razón*. Es la estructura que le permite a la burguesía, por una parte, conferir validez a su sentido como lógica hegemónica de la comunidad política en su conjunto; y, por otra, soporta la dimensión individual del ser humano liberal y sus apetitos para la acumulación. Las contradicciones que existen dentro de este equilibrio entre voluntad general y el deseo individual generan numerosas tensiones entre el sujeto y el Estado. No es necesario adentrarse aún en cómo repercute dentro de las clases subalternas, que se encuentran al margen del sentido mismo que representa la institucionalidad burguesa y que será revisado más adelante. Pero, incluso, la sociedad civil encuentra momentos de tensión con la fórmula de representación general. La permisividad de la lógica social que ve al sujeto como parte de un todo y también con derechos sobre su determinación particular genera momentos de conflicto en la dinámica institucional.

Para estar en consonancia con el devenir histórico de la sociedad occidental, se asume que el resultado de su lógica no proviene de una epifanía intempestiva de claridad burguesa, ajena a todo el acumulado de la tradición. Todo lo contrario: hay sedimentos de las distintas vivencias de la sociedad que se amalgaman con los nuevos elementos de desarrollo de la humanidad. La verificación de

esta mixtura de sentidos en la síntesis de la lógica moderna golpea el espíritu de autodeterminación de la pura intelección, y más aún del individuo característico burgués. Hay algo que no concilia al sujeto con la fórmula organizativa que regula las relaciones de la sociedad.

El ser humano moderno, que se desarrolla en la doctrina de la razón, tiene en la ciencia una expresión total de su dominio sobre la naturaleza y el misticismo del pasado. La capacidad de comprender los fenómenos e intervenirlos por medio del ingenio y la comprensión objetiva de la realidad concreta es un símbolo inequívoco de su constitución. La novela *Frankenstein o el moderno Prometeo*, de Mary Shelley (2008), es una inquietante pieza que tiene como ambiente esta dimensión del ser humano como domador de su entorno. Explora la superación de cualquier obstáculo, incluso la muerte, por medio de su capacidad racional. Desde la interpelación que hace a la modernidad, la metáfora que presenta la escritora ayuda a expresar algunos de los conflictos de la humanidad en la reconfiguración del orden político y social.

Esta novela fue escrita en pleno apogeo de la Revolución Industrial y el entusiasmo por la Ilustración como vehículo del ser humano para tomar las riendas de su destino. Pero es muy particular desde su origen, intervenida por la constitución histórica y política de su autora. Mary Shelley proviene de una familia bohemia e intelectual con suficientes herramientas filosóficas y políticas para interpelar a su tiempo: su padre, el pensador William Godwin, y su madre, la activista feminista Mary Wollstonecraft —aunque ella murió durante el parto, siempre estuvo presente como referente; la escritora se refugiaba ocasionalmente en su tumba como ejercicio creativo—. La propia Shelley llevó una vida ajena a los parámetros delimitados por las formas y el buen comportamiento de una dama de la sociedad aristocrática inglesa del siglo XIX. Cuando por fin es publicado *Frankenstein*, en

1818, lo hace de forma anónima. Era muy peculiar —por señalar un eufemismo— que una mujer se dedicara a la escritura. Pero los estímulos literarios de Shelley —como su esposo, Percy, o su buen amigo Lord Byron— ofrecen complemento a su intrépida y perspicaz pluma. La obra en cuestión es un ejercicio introspectivo sobre la ética y la moralidad: hasta dónde puede —y debe— llegar la humanidad en el uso de la razón y la ciencia.

Nada más el título ya revela una provocativa intención. Cuando habla del *moderno Prometeo* ofrece un camino prolífico para la representación. Prometeo es el titán que robó el fuego sagrado de los dioses del Olimpo para entregarlo a los seres humanos y conferirles la capacidad del ingenio y la transformación de su entorno, la base para una vida social plena. Fue castigado por Zeus: encadenado en el Cáucaso, cada día un águila le devoraba el hígado. Prometeo es víctima de su osadía, por otorgar luz e independencia a la humanidad de la égida divina. El personaje central de Shelley también busca un desafío a la cualidad creadora de Dios, lo cual cierra la parábola con los tormentos que se precipitan tras su acción.

El argumento de la novela gira en torno a la atormentada figura de Víctor Frankenstein, un científico obsesionado con la idea de superar las barreras de lo divino desde el dominio de la ciencia y la alquimia. Una vez que es superado el dogma cristiano de la vida eterna, la principal preocupación del ser humano es sortear la incertidumbre de la muerte. Esto absorbe el tiempo y la salud física y mental del joven Víctor, quien, finalmente, da con la fórmula para reanimar un rompecabezas humano, ensamblado con retazos de distintos cadáveres. El resultado es un monstruo que provoca su inmediata repulsión y al cual abandona sin ningún tipo de complejos. Como Víctor Frankenstein es también *el moderno Prometeo*, su acción racional y científica de superar la divinidad trae consigo el consecuente castigo que llega de la mano de



su propia creación. Pero esta acción no es inmediata, está mediada por la posibilidad de la concordia y la redención. El monstruo busca a su padre con el único propósito de ser reconocido. Solo pide cariño y comprensión. Pero Frankenstein reniega: le da la espalda, no se hace cargo de su desafiante acción. Esto desencadena la tragedia. La negación del amor por parte de su creador devela el lado más macabro del monstruo. Uno tras otro, aniquila a los afectos de la vida de Víctor. El científico es alcanzado por su orgullo y pierde todo lo verdaderamente importante.

Si bien hay una textualidad inmediata sobre el hecho de la soberbia humana, del extremo del racionalismo científico que no reconoce límites éticos y morales, el relato de Shelley se compone de innumerables metáforas sobre la realidad de su tiempo. Pero existe un elemento muy interesante y sutil en la constitución de la criatura de Víctor y la relación que desarrolla con ella. El monstruo, como compendio de retazos de cuerpos que ya pasaron a mejor vida, es una representación del sentido moderno que, de igual forma, se compone de la superposición de los elementos constitutivos de la tradición. La Ilustración no puede deslastrarse de las rémoras del pensamiento pasado que forman parte del cuerpo político y toman vida activa en la nueva conformación de sentido de la sociedad. El hombre, regido por la pura intelección, no puede permitir que la carne corrupta y putrefacta del pasado tome vida en la nueva lógica, por mucho que sea síntesis y creación de su propia inventiva. El pensamiento burgués no reconoce, dentro de su superioridad, que las reminiscencias del pasado histórico del ser humano no se borran de golpe y porrazo. Es allí cuando llegamos al segundo momento de la metáfora de la escritora. Tiene que ver con la negación que hace Frankenstein del producto de su ingenio.

Una vez que el atormentado científico da la espalda a su creación, es incapaz de detener el conflicto dentro

de la novela. Existe una relación similar entre el sujeto ilustrado y su propia estructura organizativa. Cuando Hegel permite la dualidad entre el individuo privado y el público, cuando trata de conciliar la relación entre derecho y deber del ser humano moderno en la estructura normativa, deja abierta la puerta del conflicto. Puede suceder que el sujeto no vea amparados sus apetitos e intereses dentro de la razón general que dicta el Estado. Este es el antagonismo que tiene Víctor con la criatura. La base fundamental del conflicto se desencadena por la incapacidad del protagonista de entender y abrazar su propia creación. Los conflictos de la naciente hegemonía burguesa pasan, también en buena medida, por la tensión que persiste entre lo público y lo privado, entre el deber y el derecho. Shelley, que olfatea los conflictos que se generan en el seno mismo de la aristocracia burguesa del siglo XIX inglés, desarrolla una visión macabra de lo catastrófico que puede llegar a ser el desconocimiento de la obra humana en la constitución de una sociedad que vive en una razón que no contempla límites y es incapaz de reconocer su historia y el resultado de sus acciones.

Esta tensión entre el sujeto liberal burgués y el Estado que configura la modernidad lo trabaja el crítico Carlos Marx, quien, además, tenía una profunda lectura de la obra de Hegel. Si bien la mayoría de los trabajos más estudiados del alemán tienen que ver con su aporte materialista y de análisis sobre la economía política, hay un texto en el que, con profunda precisión, muestra los hilos de la contradicción inherente al Estado burgués: *Sobre la cuestión judía*. Escrito que surge como respuesta a un análisis que hiciera en 1843 Bruno Bauer —discípulo de Hegel y profesor de Marx— sobre un edicto, decretado en 1816 por el Estado prusiano, que proscribía la participación de los judíos en labores públicas. La reflexión final de Bauer es que, en definitiva, la religión debía eliminarse por completo. El alumno riposta la argumentación con

un alcance estructural que coloca sobre la mesa el problema de fondo: la contradicción manifiesta entre el sujeto y el Estado.

La norma de 1816 no era una circunstancia ajena a la vida de Carlos Marx. Su padre se ve obligado a renegar de su religión y hacerse protestante para no quedarse al margen de su fuente de trabajo. El combativo pensador alemán escribe un artículo en el cual contesta las consideraciones hechas por Bauer. Este escrito está enmarcado en lo que los estudiosos del pensador alemán denominan los *escritos juveniles*. Durante mucho tiempo, a estos trabajos los consideraban de poca relevancia en la obra del autor, ya que se señalaba que no estaban a la altura teórica ni tenían la contundencia de sus reflexiones posteriores.

Lo primero que señala Marx (2015) es lo obvio: la dualidad entre el Estado y la esfera privada. Para ello, establece que todo aquello que el Estado promueve como institucionalidad que vela por la cosa pública y limita aquello que atenta contra el bienestar general lo permite como ejercicio del sujeto en el espacio privado. Entra en la esencia de la constitución del sentido político de la burguesía. No existe la forma en que el Estado pueda controlar la propiedad privada, ya que este la presupone como un hecho de la entidad particular de los ciudadanos. Si bien reconoce la cualidad general de la razón contenida en el cuerpo normativo, de inmediato lo contrasta con la realidad particular que disfrutaban los ciudadanos sin tapujos:

La anulación política de la propiedad privada no solo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender estas

diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación *actúen a su modo*, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con las diferencias *de hecho*, el Estado solo existe sobre estas premisas, solo se siente como *Estado político* y solo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos. (p. 66)

Marx (*op. cit.*) avanza en la cínica caracterización del Estado que necesita desesperadamente imponer una generalidad totalizante sobre las dimensiones particulares de los sujetos que conforman la comunidad. El Estado, como mediación que debe velar por la normalización de esta razón general, decide *mirar para otro* lado cuando se manifiestan las cualidades individuales de los ciudadanos. Si estas expresiones del ejercicio de lo privado por parte de la *sociedad civil* no forman una dimensión manifiesta y legal, se permiten como una dinámica de facto en la cotidianidad de las relaciones sociales:

El Estado político consumado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por *oposición* a su vida material. Todas las premisas de su esta vida egoísta permanecen de pie *al margen* de la esfera del Estado, en la *sociedad civil*, pero como cualidades de esta. (...) El conflicto entre el hombre, como fiel de una religión *especial*, y su ciudadanía, y los demás hombres en cuanto a miembros de la comunidad, se reduce al divorcio *secular* entre el Estado *político* y la *sociedad civil*. Para el hombre como *bourgeois*, «la vida dentro del Estado es solo apariencia o una excepción momentánea de la esencia y de la regla». Ciertamente que el *bourgeois*, como el judío, solo se mantiene sofísticamente dentro de la vida del Estado, del mismo modo que el *citoyen* solo sofísticamente sigue siendo judío o *bourgeois*; pero esta sofística no es personal. Es la *sofística del*

*Estado político* mismo. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*. La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma contradicción que existe entre el *bourgeois* y el *citoyen*, entre el miembro de la sociedad burguesa y su *piel de león político*. (pp. 67-68)

A partir de allí, Marx empieza a desarrollar numerosos ejemplos de las contradicciones del Estado moderno frente a la esfera particular de los ciudadanos. Echa mano de los *derechos humanos* para develar la incongruencia que existe en la *regulación* que pretende el Estado sobre los *derechos* individuales de la ciudadanía. Señala que, si la libertad del sujeto contempla la posibilidad de *hacer lo que quieras* —siempre que no se vulnere la capacidad del otro de hacer lo propio—, hay una profunda contradicción con el espíritu del Estado que busca la unión entre los seres humanos. La determinación individual del sujeto fragmenta la voluntad general en la medida en que sus intereses son personalísimos. Marx pone en evidencia que el derecho a la propiedad privada garantiza el goce de su patrimonio sin limitaciones de ningún tipo. Finalmente, demuestra que el principio de *seguridad del Estado*, en lugar de velar por la estructura política general, es la operación que garantiza la posibilidad de gozar de todas estas prerrogativas liberales bajo la protección del propio Estado, el gran benefactor del sujeto burgués. En pocas palabras, Marx descubre la inversión de la cualidad y el propósito del Estado: no es el marco normativo para la regulación de las relaciones entre los individuos, sino que —por el contrario— funciona como mecanismo desde el cual se valida la disposición individual de actuar en comunidad.

Marx (2015), que a estas alturas ya se burla sin ningún tapujo de la esencia del artículo original de Bauer, va a

la esencia sobre *la cuestión judía*. Señala que uno de los principales vicios que figuran en el espíritu del Estado burgués tiene como esencia el afán de lucro que, a su vez, motoriza la dinámica económica, política, filosófica y social. Eso lo relaciona directamente con las características judías. Plantea así que la secularización del judío implicaría «la necesidad práctica, el interés egoísta» (p. 85), por lo cual sería necesario que el Estado erradicara también el culto mundano del judío, que no es otro que el *dinero*. Marx utiliza la propia construcción de la desviación egoísta del sistema capitalista incipiente para demostrar el cinismo que tiene la propuesta de erradicación del judaísmo en tanto parte con parte en la cosa común, ya que el resultante de su exclusión sería, nada más y nada menos, que la propia sociedad capitalista.

De igual forma, se refiere a la libertad de cultos y creencias, que, en definitiva, es el fondo del debate. ¿Cómo puede el Estado secularizar la fe en la vida pública si los derechos de la humanidad garantizan la posibilidad de entregarse a la religión en la esfera privada? Dicha escisión del hombre en el Estado genera profundas contradicciones que socavan la armonía en la vida común. Cierra entonces su planteamiento con el siguiente párrafo:

Solo cuando el hombre individual real recobre en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa de ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana. (Marx, *op. cit.*, p. 83)

La categoría final de *emancipación humana* planteada por Marx se refiere a la idea de una nueva conciencia colectiva. El pensador alemán ya orientaba las bases para poder pensar una nueva lógica de valores, una nueva

*razón*, para la sociedad que trascendiera la lógica contradictoria y bipolar del capitalismo y de la *sociedad civil* en tanto representación de la clase dominante y principal beneficiaria de la dinámica del Estado moderno. Marx cree en una direccionalidad colectiva, pero bajo una premisa de interrelación humana que permita el reconocimiento del hombre con el hombre.

El ejercicio político de la modernidad consolida una forma organizativa dominante para la regulación de las dinámicas filosóficas, políticas, culturales y económicas. Pero este sentido se contrapone con la dualidad originaria del sentido estructural que plantea la Ilustración. De acuerdo con la propuesta de Marx, es fundamental sincerar este sistema a través de la reorientación del sujeto que constituye la comunidad política. No pueden existir dos miradas sobre el propósito del individuo: una para el bien general y otra que obedezca a sus apetitos y deseos. La reintegración del ciudadano tiene como punto de partida la conciencia política intrínseca que reinterpreta el hecho social como finalidad del bienestar general.

Esta tensión que gira en torno a la idea del Estado y la cualidad de la razón individual del sujeto —del burgués que tiene parte con parte dentro de la comunidad política— tiene en la periferia a un actor que es fundamental para la consolidación del edificio moderno: el pueblo. La subalternidad necesita mecanismos de presentación y representación. La mediación del Estado, de alguna forma, lo incorpora y lo visibiliza. Pero su participación tiene una barrera fundamental: la propiedad. Si la lógica de construcción de la modernidad se erige sobre la capacidad de acumulación, ¿cómo participa un sector que tiene negada la capacidad de desarrollar esta dimensión ontológica de la sociedad? ¿Cuál es la mirada que tiene la clase hegemónica sobre la subalternidad y su voz en la administración de lo público?





## ENTRE EL PUEBLO Y LA SOCIEDAD CIVIL

«Es inmoral usar la propiedad privada  
para aliviar los terribles males  
originados al instituir la propiedad privada.  
Es inmoral y también injusto».

OSCAR WILDE, en *El alma del hombre bajo el socialismo*

El cine es un repositorio de relatos que ofrece un abanico de miradas sobre la sociedad. Bernardo Bertolucci (1976), en *Novecento*, dibuja una obra de tal relevancia en su propuesta plástica, la sonoridad de su música y la potencia de su libreto, que encuentra un lugar destacado en la impronta del séptimo arte. La historia que desarrolla el cineasta es potencia pura del litigio político de la modernidad entre las clases dominante y subalterna. La primera secuencia introduce este debate. Todos los elementos contribuyen a la construcción de la atmósfera. Un propietario llega a una plantación en su carruaje. El tiempo es de tormenta, la brisa presagia convulsión. Con aspavientos, llama al capataz de la plantación y pide que reúna a todos los labriegos, incluso a los braceros —los trabajadores más precarizados del campo—, en especial a ellos. La cosecha ha sido mala y flexibiliza sus plurales mientras arenga: «¡Hemos perdido todo!». La mitad del trigo se arruinó, la consecuencia evidente para este sujeto, que solo piensa en el rendimiento de su empresa, es que solo se entregue la mitad de la paga a los trabajadores. La voz de uno de los braceros resuena desde una lógica aritmética: cuando la cosecha rinde el doble nunca se les reconoce en la misma proporción. En el mismo instante en que el argumento de la subalternidad destroza la ficción de igualdad que pretende el amo se derrumba el diálogo. El tono es otro. El propietario se revela como amo y asume el discurso desde la verticalidad.

Desaparece la idea colectiva. Como dueño, es el único que arriesga; realidad que no entiende el pueblo porque es un atajo de ignorantes. Socarronamente, se dirige al subversivo que planteó la falta de congruencia entre resultado del trabajo y pago ofrecido por el patrono. Anatómicamente, el rasgo que más resalta en este miserable son unas prominentes orejas; así que lo atiza sin piedad: «Lo hemos perdido todo, pero no me has oído, ¿verdad? Eso que tienes las orejas muy grandes». La respuesta del oprimido es sacar de su cintura un cuchillo, cortarse la oreja izquierda y ponerla en la mano del hacendado, ante el estupor de la audiencia.

Bertolucci, como Víctor Hugo en el Romanticismo, echa mano de los referentes pasados para potenciar su discurso. Porque la dinámica de relación de la puesta en escena es feudal. Los personajes son arquetípicos del tiempo precedente: un terrateniente y unos labriegos. La relación económica no está circunscrita a la dinámica industrial que enmarca la lógica de la modernidad. Pero el litigio (el discurso y la acción) que desarrolla las ideas de este tiempo es absolutamente moderno. Existe una dislocación anacrónica entre la propuesta y el sentido de representación que sirve como megáfono para elevar el volumen de la contingencia que desea expresar el cineasta.

Todo lo que ocurre en estos tres minutos de secuencia es de un poder avasallante. Coloca la distorsión de la política en su punto más alto. Primero por la fórmula de representación. El patrono es un individuo, cualidad fundamental de la lógica burguesa; mientras que los trabajadores son presentados como una masa, un colectivo de hombres, mujeres, niños, jóvenes, ancianos. Todos ellos se subordinan. En sus caras se siente el horror de la sujeción y la pesadez de la injusticia. Luego está la propuesta fundamental de la política. El amo habla primero desde la igualdad, en términos de lo público y como representación de la comunidad política: *Lo perdimos todo*. Pero,

ante la revelación del sentido de desigualdad que presenta la subalternidad, sale a la luz el verdadero sentido de la administración del Estado: garantizar a los burgueses su capacidad para poseer y acumular. Entonces, explica que solo arriesga quien tiene propiedad, ya que el Estado está constituido para hacer valer el ejercicio de este derecho. Los *miserables*, que lo único que tienen es su fuerza de trabajo, no están en capacidad de entender el drama que vive el hacendado cuando siente el peligro de verse despojado de su razón constitutiva. Pero la respuesta desgarradora del bracero que mutila su cuerpo y lo entrega como desafiante ofrenda al amo denota una comprensión superior de la distorsión de la política en la comunidad por parte de la subalternidad.

La sociedad moderna está preestablecida para la desigualdad. Si existe garantía para la propiedad, esto tiene como consecuencia ineludible la pobreza. La torta es suficiente para que *todos* los integrantes de la comunidad sean propietarios. Bertolucci presenta en *Novecento* una realidad inocultable: los propietarios *necesitan* del trabajo del pueblo para avalar su capacidad de acumulación. Para que la rueda gire, tiene que existir un número sustancial de integrantes de la comunidad política que genere los bienes que la *otra* parte materialice en el principio ontológico del sistema. Es por ello que la relación entre clase dominante y subalterna es de reconocimiento mutuo en la naturaleza del litigio. Existe la comprensión de la sujeción que tiene el pueblo con respecto a los propietarios. Por antonomasia, la clase dominante entiende a la perfección que, sin el concurso de los pobres, no habría riqueza que sustente el crecimiento de su propiedad. En esta visión se definen los parámetros desde los cuales se constituye el sentido de comunidad. La modernidad caracteriza a los integrantes del conflicto. La subalternidad, fundamental para la buena salud de lo público, es definida en su rol como partícipe de la sociedad. Esta

operación no es tan simple como podría pensarse, porque la burguesía procura colocar en la gran masa social, que no tiene capacidad de administrar la cosa pública, el sentido de representación de la comunidad. Porque el *pueblo* es lo público, mientras la clase dominante se reserva la capacidad de apropiarse y acumular en la esfera de lo privado. El Gobierno y el Estado tendrán entonces una *apariencia* popular. Este ejercicio de construcción de la ficción es el principal logro para establecer un sistema que ofrece estabilidad y cumple con el propósito que la clase hegemónica tiene sobre sus intereses.

El *pueblo*, como signifiante, contiene un sentido concreto e ideal distinto al que representa la clase hegemónica burguesa. Su sustancia refiere a los valores de las grandes mayorías del cuerpo político. Fortalece el retorno del ser humano como epicentro del pensamiento y la acción para asumir la representación como eje central del debate en la sociedad. El pueblo, como gran aglutinador de la masa que debería incluir el gobierno de la comunidad en su conjunto, se constituye como un concepto fundamental para la representación de la política.

En la complejización de la modernidad, el concepto de *pueblo* se desdobra en diversos sentidos semánticos y significantes que permiten acceder a él de acuerdo con aproximaciones morfológicas diversas. La clase dominante, en su afán de conservar el sentido aglutinador para la validación de la construcción política, también busca conceptualizar y racionalizar dimensiones de la cualidad que esterilicen su sentido político. Hay tres mecanismos para el abordaje de la idea del pueblo desde la posibilidad semántica: el sentido cultural, de constitución por la vía de la tradición; el telúrico de determinación, que se comparece con la raza; y el sociológico, que confiere su significado por medio de la política. Jesús Martín-Barbero (2010) desarrolla estos elementos inscritos en el período romántico:

Una pista de acceso al contenido de la idea de lo popular que trabajan los románticos se halla en la topología tendencial que señala el *uso de los nombres* y los campos semánticos que de allí se constituyen. Tres nombres —*folk*, *volk* y *peuple*— que, aparentando hablar de lo mismo en el movimiento «traicionero» de las traducciones, impiden ver el juego de las diferencias y las contradicciones entre los diversos imaginarios que movilizan. De un lado *folk* y *volk* serán el punto de partida del vocablo con que se designará la nueva ciencia —*folklore* y *volkskunde*— mientras que *peuple*, en lugar de un sufijo noble para engendrar el nombre de un saber, lo hará a una modalización cargada de sentido político y peyorativo: populismo. (p. 8)

Dentro de las ideas y los conceptos que genera la modernidad, existe una multiplicidad de movimientos en torno a la idea de lo popular: cultural, telúrico, geográfico, político. Cada una de estas dimensiones incorpora una retórica y una serie de significados alrededor del pueblo como colectivo subjetivado para su incorporación dentro del discurso, el relato y la representación. *Pueblo* es el medio a través del cual se produce un desplazamiento del centro mismo de la representación del sujeto político, otrora concentrado en la idea de Dios como eje fundamental de la significación y sentido del poder en la comunidad.

Esta dimensión de la polisemia, sobre su concepto, no es menor. Concentra y diluye su potencia con respecto a la idea de representación de su entidad en su relación con la clase dominante, de acuerdo con las necesidades de esta última. La burguesía establece un marco legal y normativo que incluye a todos los integrantes de la comunidad política, pero obedece a sus intereses y está cargado de *su* convicción en cuanto a los elementos morales que le confieren identidad. Si el pueblo irrumpe en tanto parte con parte dentro de la cosa pública, se produce una tensión con estos referentes de la lógica burguesa. El

Estado es la estructura fundamental para la mediación y estabilidad de la hegemonía burguesa y sus intereses. ¿Cuál es la labor y el propósito del Estado como dispositivo sustentador de la estabilidad? Émile Durkheim (2012) ofrece una visión:

El Estado es ante todo un órgano de reflexión... Es la inteligencia puesta en el lugar del instinto oscuro. De allí proviene la naturaleza de las Constituciones que (lo conforman). Todas tienen por objeto *detener la acción demasiado rápida, demasiado equivocada*, de manera de permitir la deliberación. He aquí por qué en torno al soberano que representa al Estado se ve la formación de consejos cada vez más complejos, que los proyectos de actos deben... y en los que están sometidos las deliberaciones previas, antes de confirmar al órgano más elevado que decida definitivamente la acción. He aquí por qué, en la medida de lo posible, los consejos están compuestos de manera que *todos los sentimientos confusos entre los que se divide el país* pueden expresarse en ellos y, por consiguiente, ser comparados. (p. 60; itálicas nuestras)

La capacidad reguladora del Estado frena el ímpetu en potencia de fuerzas insurgentes con vocación popular dentro de una comunidad política. Las expresiones que de forma sutil desliza Durkheim, enseñan esa capacidad que tiene la institucionalidad burguesa de *detener la acción demasiado rápida, demasiado equivocada* y que *todos los sentimientos confusos en los que se divide el país* puedan ser analizados con la debida calma para extinguir la llama del desorden y de la revuelta. Hay un espíritu fagocitador del conflicto, normalizador de la divergencia que está latente por las aspiraciones antagónicas existentes entre la clase dominante y subalterna. El Estado, figura pacificadora de las relaciones, se mira con sospecha desde la vocación revolucionaria palpitante en el seno del pueblo que busca fórmulas para hacerse presente desde una

entidad moral propia. Esta tensión no es una fuerza constante. Se magnifica durante el tiempo en que la burguesía ejerce mayor control desde los dispositivos con los que maneja la capacidad de orden del Estado, y se distiende en aquellos momentos en que el pueblo tiene la capacidad de intervenir, por medio de su cualidad disruptiva, en la estabilidad monolítica, al desatar la fuerza de su razón dentro del sentido común de la sociedad.

El Estado, como territorio en disputa para la regulación de las relaciones de poder de la sociedad, es el referente de la nueva comunidad política. La modernidad confirma el desplazamiento de la relación monarquía/Dios en una nueva ficción o *representación*: Estado/pueblo. El pueblo, como depositario del sentido de representación, se proyecta como la esencia del nuevo modo de organización republicano: el Estado.

Pero esta relación no se encuentra exenta de contradicciones. Es por ello que desarrolla un concepto, un nuevo dispositivo, que media en la relación inmediata entre el *Estado* y el *pueblo*: la *nación*. Esta abstracción determinante de la modernidad contiene todos los atributos del pueblo, pero no es *solo el pueblo*. Se encuentra en comunión con él y se diluye dentro de un marco referencial más etéreo con su grupo antagónico: la clase dominante burguesa. *Nación* es un espacio de convocatoria amplia que contiene el espíritu armonioso del Estado como ficción de gobierno moderno y liberal. Se liman las diferencias. Para la clase dominante, es indispensable que el pueblo, como masa y clase —que corresponde a las grandes mayorías de una sociedad determinada—, se convierta en el gran legitimador del poder: «Todo gobierno descansa en el consentimiento, obtenido de alguna manera, de los gobernados. Y, a la larga, la mera fuerza, por más que esté totalmente a disposición de los pocos que gobiernan, no constituyen una base suficiente para inducir el consentimiento» (Morgan, 2006, p. 13).

La nación tiene una capacidad amortiguadora del conflicto del seno de su comunidad. Lo traslada a un foco de atención diferente, un *otro* externo más allá de los límites de su territorio político y simbólico. Este *otro* se percibe como una amenaza foránea latente y posee la virtud de cohesionar a la sociedad; diluye las contradicciones internas. Cuando existe una amenaza desde afuera de la comunidad política se afinan los mecanismos de concordia internos y se matizan las contradicciones para la supervivencia ante la posibilidad de la guerra.

Este nuevo dispositivo va más allá de las luchas por la participación en las decisiones que impactan sobre la cotidianidad de los habitantes de una comunidad política. Se construye una categoría superior en la cual todos forman parte más allá de la clase. Se desarrolla una serie de mecanismos que fortalecen esta idea de lo nacional: toma el pasado común de la sociedad, la gesta épica de la conformación nacional; esto se materializa en elementos simbólicos como el escudo, la bandera y el himno, dispositivos y rituales que desvanecen los altercados propios de la lucha política intestina y arropan bajo un sentido de unidad indivisible. La cualidad nacional es indiscutible e incuestionable. Desarrolla un doble ejercicio que dispone de un diálogo entre la virtud de los tiempos pasados y la proyección hacia un futuro de la grandeza y gloria para la sociedad que sustenta. Sintetiza los atributos representativos que se fortalecen mediante un relato de lo común.

La *nación* es el pueblo, su historia, sus tradiciones, pero *no solo* el pueblo es la nación. Ella se transforma en el vehículo para la representación, propone la ficción conjurada del espectro del conflicto del pueblo con su dirigencia y valida el gobierno en el Estado. En el movimiento de desplazamiento histórico de la *monarquía* y del *derecho divino* a la *república de la soberanía popular*, existe una sustitución de la idea de la representación que



coloca en una línea de argumentación sistemática a pueblo, Estado y nación, como señala Morgan (*op. cit.*):

La ficción que reemplazó el derecho divino de los reyes es nuestra ficción, y en consecuencia nos parece menos ficticia. Solamente un cínico entre nosotros se burlará de la declaración de Lincoln «al gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo». Cualquier pensamiento serio podría decirnos que todos los gobiernos son del pueblo, que todos declaran ser para el pueblo y que ninguno puede ser ejercido literalmente por el pueblo. Pero el pensamiento serio también nos dirá que la soberanía del pueblo, por ficticia que sea, ha funcionado. (...) El pueblo está conformado por los gobernados, y los gobernantes también son, por lo menos en esta ficción, a la vez súbditos y gobernantes. De qué manera esta contradicción llegó a ser aceptada por la elite gobernante, así también por las mayorías a quienes ellos gobiernan, es lógicamente desconcertante, pero históricamente explicable. (p. 39)

En el recorrido que hace Edmund Morgan (*op. cit.*) por la conformación de la ficción del pueblo como elemento constitutivo de la democracia republicana moderna reconstruye numerosos episodios de la transición particular subyacentes tanto en la tradición inglesa como en el ejercicio diferenciado que se desarrolla en las colonias de Estados Unidos. Todo se deriva de las mediaciones existentes entre la capacidad de control y poder que tiene el Estado, como dispositivo de control por parte de la clase hegemónica, y la cualidad de potencia simbólica que reside en el pueblo, como referente incuestionable para validar la soberanía. Pero la centralidad del problema que plantea se fundamenta en la complejidad de otorgarle una forma, un cuerpo tangible y creíble al pueblo en tanto ficción representativa del poder:

La soberanía del pueblo es una ficción mucho más compleja, uno podría decir mucho más ficticia, que el derecho

divino de los reyes. Un rey, por dudosa que pudiera ser su divinidad, no tenía que ser imaginado. Tenía una presencia visible, una corona en su cabeza y portando un cetro. El pueblo, por otra parte, nunca es visible como tal. Antes de atribuirle la soberanía al pueblo, tenemos que imaginar que existe ese pueblo, algo que personificamos como si fuera un cuerpo único, capaz de pensar, de actuar, de tomar decisiones y de realizarlas, algo totalmente aparte del gobierno, superior al gobierno y capaz de cambiar o remover un gobierno a voluntad, una entidad colectiva más poderosa y menos falible que un rey o de cualquier individuo dentro de ella, o de cualquier grupo de individuos que elija para gobernarlos. (p. 161)

Hay un retorno al doble sentido de la *representación* del pueblo por parte de las clases dirigentes. Por un lado, existe una *representación* de la ficción, en tanto *puesta en escena*, como construcción de un *sujeto político* o una *entidad* capaz de sostener su posición en función de su dictamen y voluntad. Por la otra, esta *entidad* es *representada* por la clase dirigente, aquella que toma la bandera de un gobierno *del pueblo, por el pueblo y para el pueblo*. La trampa, contenida en la sentencia de Lincoln, se encuentra en el primer artículo: *del*. Es allí donde entra la representación del gobierno, que desaparece las diferencias y conflictos de clase a través del ejercicio que conjura lo nacional y expropia la capacidad política de las clases subalternas para la participación en el poder. Porque, como señala Morgan, no hay poder *del* pueblo, ya que este no tiene capacidad material de ejercerlo. Se presupone la necesidad de la *ficción y representación*.

El pueblo es el referente simbólico del poder, pero está entrampado en el doble juego de representación de su voluntad. Desde esta perspectiva, el pueblo, en tanto clase, como colectivo con aspiraciones políticas, continúa en tensión con toda una estructura que lo sujeta, que solo vive mediante la representación de él. Es una dinámica

dialéctica, casi circular, que únicamente se quiebra por medio de la aplicación de la fuerza que se reserva la clase dominante como gestor de los dispositivos del Estado. Es necesario que la subalternidad provoque un ejercicio de reapropiación de su entidad política. Esto solo es posible en la medida en que logra hacerse actor directo, zafarse de la caracterización que de él se hace, romper con las mediaciones maniqueas de lo nacional y visibilizar las contradicciones contenidas en las tensiones de clases inherentes al debate de la cosa pública.

Para establecer un mecanismo de esa reapropiación de su cuerpo político, se debe comprender la capacidad de interrelación del pueblo con el resto de los actores que conforman la comunidad política, entender sus filias y contradicciones, confeccionar la ruta para la resignificación. Para ello, la idea de Ernesto Laclau (2005) que señala que «“el pueblo” no constituye una expresión ideológica, sino una relación real entre agentes sociales. En otros términos, es una forma de constituir la unidad de grupo» (p. 97) es muy potente, por dos razones. En primer lugar, porque presenta su dimensión material, de acción en la sociedad en la cual está situado; lo excluye de una visión ideal o de un concepto abstracto. Y, luego, deja ver que el pueblo es *uno* a partir de una *multiplicidad de voces* que lo integran. Tiene proyección de unidad porque defiende sus intereses, en tanto clase que busca hacerse lugar en la política de una sociedad, pero es a partir de muchas formas de entenderse y construir un relato común. Es una voz coral, con sincronías y destiempos, con solos intempestivos que resaltan dentro de una estrofa determinada. La idea de comprenderse como interés común de clase dentro de la diversidad originaria es fundamental para orientar el desarrollo de la capacidad política.

El pueblo, para recuperar su capacidad de intervención en la cosa pública, debe hacerse cargo de una tensión fundamental, que es constitutiva de su propia entidad: su

relación con el Estado. Esta organización sirve a los intereses de la clase dominante mientras vive de la sustancia de legitimidad y poder que le confiere el pueblo, en tanto esencia y propósito. Pero este mismo Estado lo recrea como una ficción, como un ejercicio casi metafísico que le imposibilita tomar corporeidad, levantar su voz e intervenir en las dinámicas de decisión que se debaten en su seno. Existe un sentido de pueblo que está sujetado a la idea de ser el sustento del Estado y niega así su capacidad de autodeterminación; se subordina a la representación que se preconfigura de él para que este Estado pueda, fagocitando la capacidad política del pueblo, crecer en cuanto a majestad y plenitud.

El Estado es el mecanismo de regulación de las relaciones de poder en la comunidad política de la modernidad. Es también el dispositivo de administración, por excelencia, de la vida pública. Desde una mirada del litigio existente entre las partes que componen la sociedad, Engels (2006) señala que «el Estado nació de la necesidad de refrenar los antagonismos de clase» (p. 185). Es una válvula que media para que *la sangre no llegue al río*. Si bien el Estado —tal como lo entendemos en la actualidad— es una construcción meramente moderna, el espíritu de conciliación de este es tomado por el pensador para explicar su progresión dentro de la historia política de la tradición occidental:

El Estado antiguo era, ante todo, el Estado de los esclavistas para tener sometidos a los esclavos; el Estado feudal era el órgano de que se valía la nobleza para tener sujetos a los campesinos siervos, y el moderno Estado representativo es el instrumento de que se sirve el capital para explotar el trabajo asalariado. (p. 185)

De inmediato, matiza esta determinación a la luz de momentos históricos donde la ponderación de fuerzas entre las clases antagónicas tiene un grado mayor de

equilibrio. Engels homologa los diversos mecanismos de regulación de las tensiones de la comunidad política bajo la idea del Estado, aunque no se igualen del mismo modo las condiciones históricas sociales y políticas que sí preconfiguran lo que es el Estado moderno. Esto es importante porque, si bien existe una progresión de este modo de organización político por medio de la tradición, la fórmula desde la cual se establecen las reglas de juego en la modernidad es particular y reconfigura conceptos que son determinantes para la constitución del sistema de representación y poder. *Ciudadano, sociedad civil y pueblo*, para tomar tres elementos particularmente sensibles en esta argumentación, son categorías que no se comparan a la carga nominal y política de *lo sido*. Las analogías que ilustran el litigio histórico por la administración de la cosa pública sirven como referente orientador —e incluso moralizante—, pero la entidad que toma el Estado en la dinámica social moderna reconfigura los diálogos y relatos relativos al poder y la construcción de sentido.

La relación del Estado con los actores que hacen vida dentro de las lógicas de dominación y resistencia de la sociedad son controvertidas. Si bien se trata de una estructura consolidada por la burguesía para normalizar las dinámicas de representación y subordinar a la subalternidad bajo la figura unitaria de lo nacional, también impone limitantes a los apetitos naturales que movilizan a esta clase dirigente. Es por ello que los diálogos y las tensiones que existen deben observarse de acuerdo con la interpretación y el lugar de enunciación desde el que son asimilados: como hegemonía o subalternidad.

La modernidad —ilustrada, capitalista y liberal— se encuentra en conflicto con el Estado que construye. Es el mecanismo para el control y la estabilidad necesarios para la pacificación de las clases subalternas, pero también es una camisa de fuerza para los principios ontológicos de la burguesía —grupo hegemónico que desarrolla e

impulsa este modelo de organización político y social—. Los burgueses lucharon contra la regulación absolutista hobbesiana bajo principios que reposaron en la determinación de la voluntad del sujeto como principio inalienable de la *libertad*, concepto que se convierte en la piedra angular de las prerrogativas de la *sociedad civil*, manifestación colectiva del sujeto moderno que es parte con parte dentro de la política liberal. Esta idea es la evolución de una tradición republicana antigua. Quentin Skinner (2004) rastrea y aproxima, desde la revisión de la República de Roma, un concepto que permanece en el principio liberal moderno de la libertad:

Ser libre en cuanto miembro de una asociación civil, se decía, significa, sencillamente, no estar impedido para ejercer las capacidades personales en la búsqueda de los fines deseados. Una de las obligaciones principales del Estado es evitar que los individuos atropellen los derechos de acción de sus conciudadanos, cuya obligación cumple al imponer a todos por igual la fuerza coactiva de la ley. Pero ahí donde termina la ley comienza la libertad. Si no existe impedimento físico ni coacción legal para que el individuo actúe o deje de actuar, sigue siendo capaz de ejercer sus facultades según su voluntad y, en esa medida, sigue en posesión de su libertad civil. (p. 17)

Existe un axioma diáfano que conlleva una derivación normativa: se es libre en la medida en que no se intervenga la determinación del *otro* de hacer lo propio. La capacidad de acción no puede cercenar el ejercicio similar de un semejante. El desdoblamiento de este principio lleva al cuerpo normativo que determina los *límites* del ejercicio de la libertad. La ley es la ficción vinculante que contiene las pasiones desbordadas y marca los parámetros de convivencia en una sociedad que tiene como máxima aspiración el desarrollo personal ilimitado de los sujetos que la componen —sobre todo en el apartado

económico y de la posesión como dejó claro Locke en su disertación sobre la propiedad —. El cuerpo normativo es el centro del debate para la conformación de los balances del buen gobierno.

Una de las principales preocupaciones de los liberales, como plantea John Stuart Mill (1993), «era fijar los límites del poder que al gobernante le estaba consentido ejercer sobre la comunidad» (p. 56). Porque, más allá del cuerpo legal que dibuja objetivamente las posibilidades y limitaciones de los integrantes de la comunidad, hay que enfrentarse al espinoso asunto de la *administración* de las libertades de los burgueses. El pensador inglés señala que existen dos caminos para regular este ejercicio del gobierno:

Obteniendo el reconocimiento de ciertas inmunidades llamadas libertades o derechos políticos, que el Gobierno no podía infringir sin quebrantar sus deberes, y cuya infracción, de realizarse, llegaba a justificar una resistencia general y hasta una rebelión general. Un segundo posterior expediente fue el establecimiento de frenos constitucionales, mediante los cuales el consentimiento de la comunidad o de un cierto grupo que se suponía el representante de sus intereses, era condición necesaria para alguno de los actos más importantes del poder gobernante. (p. 56)

Todo el tratado de Mill es una evocación sobre los diversos poderes que atentan contra la libertad de los individuos. El *Gobierno* y la *opinión pública* son dos dispositivos que preocupan particularmente al pensador a lo largo de su análisis por la capacidad que tienen de accionar sobre la autodeterminación del sujeto. Observa que la *normalización* del sentido del bien y el mal, propuesto por la mayoría, ahoga al sujeto moderno. La entelequia estatal es una espada de Damocles que pende sobre la libertad. Llegado un punto establece una sentencia lapidaria sobre la cualidad de acción ajena al sujeto: «La

única finalidad por la que el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás» (*op. cit.*, p. 65). Lo interesante de este axioma de Mill es que deja por fuera la mediación del Estado. El espíritu moral que abre la ventana para la intervención del poder solo es permitido una vez que el pacto entre los individuos es vulnerado por la disrupción de uno de ellos.

El liberalismo no es una doctrina monolítica y reconoce diversos senderos para abordar este conflicto entre *poder* y *libertad*. Existen, por lo menos, dos corrientes que presentan respuestas y abordajes sobre la disputa existente entre el Estado y la sociedad civil:

El liberalismo británico, en general, buscó obtener la libertad a través de la limitación del poder, lo que debía lograrse mediante frenos y contrapesos. El liberalismo francés, por su parte, concibió la libertad como el control racional del poder antes que su limitación. (...) Desde un punto de vista, el desafío de los liberales era estrechar las fronteras del Estado, dado que esto representaba los intereses establecidos de las élites privilegiadas. Desde el otro, los liberales debían derrocar tales intereses establecidos y, lejos de limitar el Estado, debían ponerlo al servicio de un interés público racionalmente definido. (H. S. Jones, como se citó en Jaksic y Posada, 2011, p. 46)

Las visiones de franceses y británicos, que estuvieron en el centro originario de la construcción práctica del gobierno civil y republicano moderno en sus respectivos procesos, enfrentan numerosos dilemas sobre la constitución del poder y la representación. Por una parte, en lo concerniente al peligro de limitar las libertades de la *sociedad civil* como espíritu supremo y encarnación de los intereses de la burguesía; pero, por otra, la necesidad de controlar las aspiraciones del *pueblo* como amenaza latente para la estabilidad del nuevo sistema de



administración de la cosa pública en tanto subalternidad. No es fácil trazar una línea que determine los niveles de *igualdad* reconocidos en el litigio político. Si no congenian las aspiraciones de grupos antagónicos en la sociedad, pero, a su vez, se reconoce la igualdad entre todos los integrantes de esta, ¿cómo resolver la cuadratura del círculo de representación político del Estado moderno?

En el desarrollo de Skinner (2004), los ingleses parten por reconocer que la *libertad civil* es un concepto político; y su principal propósito es el de establecer «las condiciones que deben darse para satisfacer, tan armónicamente como se pueda, las exigencias opuestas entre libertad civil y obligación política» (p. 22). Esto vuelve a colocar sobre el tapete la tensión fundamental existente en la sociedad moderna del equilibrio entre lo público como estamento ideal de la construcción de la comunidad política y la garantía del ejercicio privado, que es la premisa sustantiva de la ideología liberal. Esto necesariamente redundará en la consagración de las aspiraciones ontológicas de los burgueses como clase: «Que todos los ciudadanos tengan el mismo derecho al disfrute de su vida, su libertad y sus bienes dentro de la ley» (p. 23). Hasta este momento, no hay nada extraño en el relato de Skinner que amplifica las voces de los principales pensadores y legisladores —Milton, Needham, Hall, Sidney, Neville, etc.—. El tema se torna más complejo cuando analiza la composición de la sociedad en su conjunto y la participación de *todos* los integrantes del *cuerpo político* que forman parte en términos de una *igualdad* enunciativa. Cuando se trata de las grandes mayorías, las clases populares, surgen las reservas sobre la capacidad de este *otro* sujeto participante para digerir la política —lo cual no es más que la contraposición de los intereses de clase—:

Solo algunos de los autores que aquí analizo manifiestan algún entusiasmo por conceder lo que Needham llama

«el confuso y promiscuo cuerpo del pueblo» una participación directa en el gobierno. Incluso Milton se queja de que las masas tienden a ser «desorbitadas y excesivas», mientras que Neville considera que es evidente que son «menos sobrias, menos consideradas y menos cuidadosas respecto de los asuntos públicos» de lo que se precisa para alcanzar un autogobierno riguroso. Sidney resume la actitud general con su tono habitual de amaneramiento aristocrático: «En cuanto al gobierno popular, en el sentido más estricto (que es la democracia pura, donde el pueblo en sí y por sí realiza todo lo que es propio del gobierno), no tengo conocimiento de que algo así exista; y si existiese en este mundo, no tengo nada que decir en su favor. (Skinner, *op. cit.*, p. 29)

El propio Sidney termina por desnudar los apetitos de la clase burguesa para la composición de la representación deliberante del cuerpo político y «la necesidad de contar con ‘una nobleza grande’ que atempere el absolutismo de los monarcas y los excesos de la multitud» (Skinner, *op. cit.*, p. 31). Así se define la libertad y su adjudicación al colectivo de los denominados *principales* de la sociedad que siente la necesidad de equilibrar la amenaza que supone la capacidad de regulación del poder; y que, de igual forma, administra el espíritu rebelde de la subalternidad popular. El sujeto político burgués se apropia de la llave de paso virtuosa que controla las relaciones de poder dentro de la cosa pública. La nueva hegemonía desplaza las categorías de representación y validación del poder regio que se sostenía en el designio divino por una nueva fórmula de apropiación de la cualidad del *mando* que se ofrece desde un precepto enunciativo de igualdad en un cuerpo social y político en el cual existen unos sujetos que son más iguales que otros.

El Estado es la ficción, como planteó Morgan, en la cual se desarrolla el relato que sustenta la representación de un grupo determinado que, en una relación de

igualdad nominal, administra el litigio con el propósito de reconocer sus intereses de clase. Esto tiene una respuesta histórica de la masa subalterna. La necesidad de irrumpir en la política —en tanto parte con parte— pre-configura una visión programática que está en resistencia frente a la visión normalizadora y totalizante que, desde la modernidad, se constituye como sentido común. En esta lógica normalizadora se colonizan el discurso, las categorías y se institucionalizan terminologías con una suerte de mandato moral que dictamina la esencia de fundamentos constitutivos del debate político, como democracia y libertad. Existe una carga contenida en el glosario político de la modernidad. Palabras que tienen un sentido fundamental, que establecen un significado para la razón política, son secuestradas al servicio de una de las partes del litigio de la comunidad.

Engels (2006) propone una suerte de *continuidad* en la figura de mecanismos de control dentro de las formas de gobierno de la tradición occidental. Llega al punto culminante de la definición del verdadero espíritu del Estado moderno, que se precipita ante los antagonismos de las clases que conforman la tensión política de este tiempo, y se refiere al Estado de la siguiente manera:

Un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para *conjurar*. Pero a fin de que estos antagonismos, estas clases con intereses económicos en pugna no se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del 'orden'. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más, es el Estado. (pp. 183-184; *itálicas nuestras*)

La utilización de la *conjura* del conflicto —que, de acuerdo con Engels (2006), es una tarea inabordable por la sociedad moderna— es la evocación a una cualidad espectral que vive en la potencia de la subalternidad, en tanto sujeto político, que se anuncia en los primeros compases del *Manifiesto comunista*. Existe una entidad que camina y saca de sus casillas la estabilidad del orden burgués. Pero no es la representación etérea de un pasado que vuelve, es, ante todo, la preconfiguración de algo que *está en camino*, como plantea Derrida (2012): «Espectro aterrador para todas las potencias de Europa, pero espectro de un comunismo entonces *por venir*» (p. 51). La omnipotencia del Estado plantea la necesidad de un exorcismo de la voluntad política de la clase oprimida que aún no se hace presente como voz dentro de la política, y este es el principio fundamental de su contradicción. Porque la gran masa popular, o proletaria, se mantiene al margen de la lógica de representación, aunque está presente en el relato como una categoría sustantiva para convalidar el principio ontológico de igualdad que presupone la modernidad. Su fuerza revolucionaria está en la potencia, en la posibilidad del porvenir, en este *fantasma* que se *nutre* de los vestigios del pasado y las voces silenciadas que propusieron un programa apegado a los intereses de las mayorías subalternas; pero, a su vez, aún es un *todo por hacer*, a la luz de la contingencia del tiempo histórico que se escribe.

El Estado es el centro de la bisagra en la distorsión de la política en la modernidad. Por una parte, administra el conflicto de las clases constituyentes de la comunidad política. Sin embargo, del mismo modo, su propia figura convive en tensión con cada uno de los polos. Su mediación como regulador de lo público presenta un límite al ejercicio privado de la burguesía. La relación entre el Estado y la *sociedad civil* es de administración de los apetitos de la clase. Con el *pueblo* —que es representación de

lo público, de la totalidad del sentido de la comunidad —, se establece el mecanismo mediante el cual se mantiene al margen al pueblo — como clase subalterna — de la participación activa en la gestión de la comunidad política. Los diversos vectores de tensión recaen sobre la institución que construye un aparato normativo para la regulación de la sociedad.

Esta *tarea histórica* de las clases subalternas tiene diversos abordajes desde las acciones sostenidas de la resistencia social, política y cultural al poder omnímodo que desarrolla la burguesía por medio del control del Estado y los dispositivos derivados de la administración de la cosa pública en la modernidad. ¿Pudo instaurarse, dentro de la tradición occidental, un gobierno para desarrollar un programa en el que las grandes mayorías colocaran su agenda como la razón de administración de lo público? El siglo XX irrumpe en unas condiciones en las cuales el desarrollo de la modernidad consolidó su fórmula de normalización de las relaciones y tensiones. La irrupción de la Revolución rusa, en 1917, coloca sobre la mesa una lógica contrapuesta a aquella reconocida por la rueda indestructible de la tradición.



## TODO EL PODER AL PUEBLO

«Piensen lo que piensen algunos del bolchevismo,  
es indiscutible que la Revolución rusa constituye uno  
de los acontecimientos más grandes de la historia humana  
y la exaltación de los bolcheviques  
es un fenómeno de importancia mundial».

JOHN REED, en *Diez días que estremecieron el mundo*

En el primer cuarto del siglo XX, el cine estalla como mecanismo de potencia discursiva en la sociedad. Serguéi Mijáilovich Eisenstein fue un visionario de este arte, innovador en la técnica del montaje como mecanismo para elevar la calidad del mensaje. Su ingenio cambia la lógica monótona y teatral que, hasta el momento, gobernó la estética por un discurso en que el ritmo de las imágenes sube el volumen del mensaje y llega a la fibra del espectador, transforma la lógica de mirar el cine y abre nuevos derroteros para la creación. Su obra *El acorazado Potemkin* (1925) es una de las películas más comentadas y analizadas en la historia. El relato sobre el que gira el discurso se basa en un hecho real: la toma por parte de la tripulación de un poderoso barco de la flota zarista. En su propuesta, cambia las estructuras elementales de representación; Eisenstein (*op. cit.*) coloca al pueblo como protagonista en la gran pantalla.

Más allá del relato épico desde el imaginario de la tripulación del Potemkin, que se rebela ante la pretensión de la oficialidad zarista de obligarles a comer carne podrida, existe una serie de imágenes y secuencias que vale la pena colocar en contexto para establecer una correspondencia con la *razón* política que asoma en este nuevo horizonte. Por una parte, las postales colectivas que arropan el sentido del pueblo en cada una de sus dimensiones: en los primeros compases deja ver una telaraña de hamacas

en la que pasan los momentos de descanso la tripulación del acorazado. La movilidad coral con la que se danzan los trabajadores en el mantenimiento cotidiano del barco. Por antonomasia, Eisenstein coloca la lupa sobre la jerarquía que mueve los hilos del acorazado. Ataviados en finos trajes oscuros, miran con altivo desdén a los protagonistas. La imagen del presbítero, una presencia extravagante y macabra. Los soldados desobedecen la orden de fusilamiento de sus correligionarios. El respaldo del resto de la flota al navío revoltoso en el epílogo de la pieza. Los pasajes que muestran al pueblo en masa como río indetenible de la historia en las calles de la ciudad. La muerte y el velatorio de Vakulinchuk, quien fue «asesinado por un plato de sopa». La terrible masacre en las escaleras de Odesa. Todos y cada uno de los retratos populares que confieren sentido y sentimiento. La calidad interpretativa resalta en los primeros planos que, constantemente, enseñan la complexión, colocan expresión y alma a una masa usualmente cosificada como dispositivo gregario, ajeno a la particularidad humana del sujeto.

Este largometraje, así como presenta un nuevo sujeto protagonista de la historia, también escribe el prefacio de una *razón* política que se conforma desde la subalternidad y procura subvertir el orden de la cosa pública por medio de su agenda y programa. Si bien, en las entrevistas históricas al cineasta, este reconocía una motivación más bien espontánea de la rebelión como ejercicio popular, que plasma en *El acorazado Potemkin*, la contextualización de la obra, a la luz de los acontecimientos históricos posteriores, devela una entidad superior de reconocimiento de lo popular en sí y para sí. La recreación del hecho muestra la valentía e integridad del pueblo y, en contrapartida, la crueldad y el despotismo del zarismo. La alternancia de la presencia de unos y otros en el montaje introduce al espectador en la tensión del conflicto de clases. Los simbolismos, los saldos en las cuentas



históricas, están a la orden del día: el doctor que certificó la sanidad de la carne putrefacta es lanzado en mitad de la refriega por la cubierta bajo la sentencia: «A este se lo comerán los peces».

El clero tiene un rol bufonesco en la puesta en escena. La controvertida figura de la religión no es un tema menor. En el análisis histórico que hace Trotski (1962) sobre la relación de esta institución con el zarismo señala: «La Iglesia no se remonta nunca en Rusia a las alturas del poder que llega a ocupar en el Occidente católico, y se contenta con llenar las funciones de servidora espiritual de la autocracia, apuntándose esto como un mérito de su humildad» (p. 25). Así es la caricatura de Eisenstein, un personaje estafalario que da su bendición a la masacre que sentencia la oficialidad del buque y que luego, al calor del conflicto, se hace el muerto con el firme propósito de no dejarse aplastar por el rodillo de la historia. El poder absoluto del zar reposó en una derivación divina, entre otras cosas. El guiño que se hace tangencialmente a esta figura, que tiene presencia residual en el colectivo global de la pieza, demuestra el nivel de detalle que concibió Eisenstein en todas las aristas de la sociedad que procuró retratar.

La postal determinante de la trifulca en la cubierta del Potemkin es el asesinato por la espalda de Vakulinchuk. Es el único caído en combate que muestra la película en el bando de los insubordinados. No es cualquier sujeto: es quien prende la mecha de la revuelta justiciera. La fotografía con el héroe suspendido y sus correligionarios, en desesperación, que se lanzan al agua para salvar su entidad, es de una belleza plástica superlativa. No menos es su despedida en el puerto de Odesa. Se transforma en una suerte de funeral del troyano Héctor en clave proletaria. Las masas desfilaron por las calles para converger en el último adiós del hombre que despertó un instante de justicia revolucionaria, como diría Benjamin.

Se dibujan todo tipo de voluntades y emociones: cantos populares, lágrimas en las mujeres, discursos vehementes de jóvenes que alzan su puño en señal de una posibilidad en el porvenir. La muerte de Vakulinchuk es la tragedia que debe ser revisada por el catalejo de la dialéctica. No es contingencia definitiva: abre las puertas para el parto del nuevo tiempo. Perder al héroe es aceptable solo bajo la premisa de que su sacrificio permite la llegada de tiempos mejores para la subalternidad. El martirio debe derivar en un sentido de trascendencia.

Un paso antes del epílogo triunfal del Potemkin, donde barco y tripulación revolucionaria son reconocidos como símbolo de la justicia por el resto de la flota —escena que devela una señal esperanzadora de la victoria del pueblo—, Eisenstein tiene reservada una mirada a la inescrupulosa violencia del gobierno zarista. La matanza de las escaleras de Odesa —donde están apostados, en alegría revolucionaria, los habitantes de la ciudad para celebrar a los marineros del acorazado— es un gancho directo al alma. La piedad volteó la mirada desde el preciso momento en que las tropas abren fuego contra el pueblo indefenso. Los rostros son de desesperación. El cineasta lleva al espectador al límite cuando coloca a una madre, con su hijo herido en brazos, que pide detener el sinsentido. La respuesta es una ráfaga fulminante de la vida que desdibuja la esperanza. Es el oscurantismo de un sistema decrepito, sin respeto por la dignidad del pueblo. La demostración del despropósito zarista es la verificación del desbordamiento de la política. No existe diálogo posible con un contingente que actúa de la forma en que lo hace la autocracia. El único camino posible es la rebelión.

*El acorazado Potemkin* es una obra maestra de la cinematografía, calificada en esta dimensión por aclamación. Su calidad visual, la innovación técnica para su tiempo, la interpretación de cada uno de los actores, sintetizan un legado que marca la disciplina. Sin embargo,

cuando la tradición hace recuento de esta pieza, matiza la entidad de la película desde la categorización de su mensaje como *propaganda del régimen soviético*. Es menester generar una reflexión en calidad de paréntesis sobre la condición ideológica de la representación que se desarrolló en las páginas de este trabajo: todo relato que interpreta la comunidad política trae consigo una visión de la forma que pretende abordar el conflicto social. Cuando las películas de acción de Hollywood, catalogadas como *puro entretenimiento*, colocan a un superhéroe —llámese Capitán América o Superman—, ataviado con los colores de la bandera estadounidense para proyectar el particular sentido de esta sociedad —hija de la tradición— sobre la idea de conceptos como *libertad y democracia*, no puede sino desdibujarse la crítica que se hace al director letón desde la dimensión ideológica; tiene mucho de cinismo. Existe un doble rasero para la categorización de las propuestas discursivas en la estética y el arte. La obra de Eisenstein no escapa de esta trampa que pretende restar el mérito inherente al conjunto de su trabajo como propuesta artística.

El arte ruso, su literatura y filosofía, tiene en su desarrollo una convicción del ser humano que le confiere una potencia avasallante. Su constitución, como se verá en lo inmediato, tiene un correlato con la tradición occidental, pero, de igual medida, está atravesado por un horizonte de pensamiento diferente: el oriental. Su vastedad geográfica permea la diversidad del hacer y el sentir. El trabajo de Eisenstein tiene mucho de esto, del poder de plumas como la de León Tólstoi o Máximo Gorki, autores que exploraron lo humano, con profundidad, desde una corriente realista. Sus novelas llevan al lector a empatizar con los personajes y las situaciones en las que estaban sumergidos. Toda esta avalancha de representación de la sociedad rusa es un marco de referencia para aproximarse en la comprensión del proceso en el cual entra esta

comunidad política al siglo XX: la revolución bolchevique. Esta acción se coloca a disposición de la subalternidad para desarrollar un programa que la transforma en parte con parte desde un antagonismo radical con la clase dominante, legado de la tradición.

El movimiento de la Revolución rusa marcó un hito en la historia occidental. La tensión del litigio entre las clases que conforman la comunidad política se llevó a un extremo irreconciliable y generó una distorsión insalvable por la mediación de la política. La irrupción de un gobierno de la subalternidad, con un programa propio y una acción de construcción de un modo de administración de lo público particular, generó dentro del sistema mundial una razón contrastada. El conflicto inherente de la comunidad se extrapola a una dimensión civilizatoria. El debate toma otra envergadura. Antes de llegar a esto, es necesario reconocer algunos elementos de la constitución de esta razón emergente en los albores del siglo XX y las particularidades de su consolidación.

Rusia es un territorio peculiar. La vastedad que abarca sus fronteras determina la permeabilidad cultural de su nación. Hay confluencia en ríos de pensamiento, argumentos y formas de entender la comunidad. La distancia establece también fronteras para lo humano, la dinámica cotidiana, el fortalecimiento de los lazos e ideas, de la mirada y la palabra entre iguales. Se abstrae, entonces, a una dimensión superior que abarca esferas más generales de lo político. En la caracterización de este punto que desarrolla Trotski (*op. cit.*), se revela buena parte de esta complejidad:

Rusia hallábase enclavada entre Europa y Asia, no solo geográficamente, sino también desde el punto de vista social e histórico. Se diferenciaba de la Europa occidental, sin confundirse tampoco con el Oriente asiático, aunque se acercase a uno u otro continente en los distintos momentos de su historia. El Oriente aportó el yugo

del tártaro, elemento importantísimo en la formación y estructura del Estado ruso. El Occidente era un enemigo mucho más temible; pero, al mismo tiempo, un maestro. Rusia no podía asimilarse a las formas de Oriente, compélida, como se hallaba, a plegarse constantemente a la presión económica y militar de Occidente. (p. 22)

La declaración de intención del pensador es determinante. Rusia se encuentra entre dos aguas ontológicas de la razón y del sentido, pero está determinada por la fuerza de la tradición. Las condiciones económicas la empujan a debatir en el territorio de Occidente. Para el escritor, es una postura necesaria: el litigio que sustenta la acción política de las fuerzas revolucionarias, de las cuales Trotski es protagonista, también es producto de la síntesis y las tensiones de un correlato con este horizonte de pensamiento. La teoría de Carlos Marx, el desarrollo materialista e histórico de la sociedad, y la lucha de la subalternidad que abraza como mecanismo de interpretación de la política, es pertinente en la medida en que se está parado en esta acera y se percibe el mundo con la mirada a través de *su* catalejo. El centro de poder geográfico —que también es la capital—, Moscú, desarrolla relaciones más cercanas con los extremos occidentales. Si bien la topografía no presenta barreras naturales demasiado accidentadas —ya que las cadenas montañosas que atraviesan el país son relativamente bajas en su altura—, la dureza de las estepas y los climas extremos en el invierno establecen dificultades para una comunicación fluida de los diversos colectivos humanos que moran en Rusia. En todo caso, todas estas consideraciones no eximen la existencia de visiones que permiten la interpretación de un espíritu oriental de su entidad política, como deja ver el extenso trabajo de William Chamberlin (1967):

Es un punto discutible si Rusia podía ser considerada la más oriental de las potencias europeas o la más occidental

de las potencias asiáticas. En cabal armonía con su consideración eurasiática, la religión y las concepciones jurídicas y métodos de gobierno de Rusia, así como sus formas de arte religioso medieval, vinieron de Constantinopla, capital de un imperio que también había desempeñado el papel de puente entre Europa y Asia. (pp. 16-17)

No es tema menor la constitución originaria de su tradición. Esto incide dentro de la dinámica de constitución de la razón política de la revolución, en el concepto que se tiene de las relaciones entre los diversos contingentes que componen el cuerpo político. Más adelante, en el desarrollo de su trabajo, Chamberlin (*op. cit.*) supone un acercamiento a la síntesis de la construcción de la Revolución en el cual incorpora ambos elementos de la cualidad originaria cultural y política de Rusia:

La Revolución rusa fue en medida no pequeña el resultado del contacto de dos fuerzas potencialmente explosivas: las enseñanzas revolucionarias de Carlos Marx y las condiciones peculiares en Rusia eurasiática, donde la mentalidad primitiva de las masas empobrecidas, las tradiciones represivas de la autocracia, la ausencia de una poderosa clase media que ejerciera una influencia moderadora y los numerosos y agudos antagonismos sociales, económicos y raciales crearon condiciones singularmente propicias para la aplicación literal de las más violentas teorías de Marx. Y Lenin, en quien la educación occidental y la asimilación de la teoría económica y filosófica occidental se hallaban extraña y sorprendentemente combinadas con algunos rasgos rusos muy característicos, fue el indispensable vínculo concreto entre la teoría revolucionaria occidental y la práctica revolucionaria rusa. (pp. 163-1644)

Todos estos elementos confieren un panorama sobre la complejidad para la certeza y rigurosidad del estudio ideológico y de sentido de la experiencia rusa dentro de la tradición y el *continuum* del pensamiento occidental.

Pero el análisis del escritor estadounidense ofrece una clave importante para comprender la vocación occidental de este proceso: la formación del líder (Lenin). La orientación que da Vladímir Ilich Uliánov a cada uno de los pasos que implementó la Revolución rusa es una impronta fundamental para la caracterización del pensamiento y la perspectiva del debate sobre el sentido de la comunidad.

Las condiciones de opresión y antagonismo dentro del cuerpo político de la Rusia zarista eran dramáticas. En la representación de Eisenstein (1925), se aborda la violencia absoluta por parte de los cosacos contra el pueblo. La película es fotograma de un momento clave en los albores de la revolución: 1905 es prolegómeno de 1917. El trabajo histórico de León Trotski (1962) contabiliza un clímax de un millón ochocientos cuarenta y tres mil huelguistas para el año de la insubordinación del *Potemkin*. Existe una ruptura en los mecanismos de mediación del litigio. La política está desbordada en la convulsión del desconocimiento de las partes que componen la comunidad. Este proceso culmina con el derrocamiento del sistema autocrático en el año 1917.

Los acontecimientos que precipitaron la caída del zarismo se dan en el marco del Día de la Mujer, 8 de marzo del calendario gregoriano, con un fervor popular incontenible. La dirigencia revolucionaria había sido debidamente desarticulada por la represión institucional: «Los hombres que posteriormente se distinguieron en la revolución bolchevique se hallaban en el extranjero, como Lenin, Trotsky [Trotski] y Zinoviev, o estaban en la cárcel, o el exilio siberiano, como Kamenev, Stalin y Dzerzhinski» (Chamberlin, 1967, p. 106). El colapso era la crónica de una muerte anunciada. La convulsión progresiva y la imposibilidad del régimen de ofrecer respuestas y estabilidad a la sociedad decantaron en el desmoronamiento de su capacidad de gestión del poder. Se abre un

período de incertidumbre para la implementación de un programa viable en la comunidad política.

La composición de las fuerzas antagónicas al zarismo tenía un espectro muy amplio: desde la burguesía propietaria, la socialdemocracia moderada (en la que los mencheviques tenían un rol prominente), hasta el proletariado orgánico (representado por los bolcheviques). La constitución de un gobierno provisional se desarrolló en una fórmula muy particular: el *poder dual*. Si como mecanismo sucesoral de la Duma disuelta se erige un Gobierno provisional en Moscú, que tenía como propósito la convocatoria de la Asamblea Constituyente para regularizar la institucionalidad gubernamental; en Petrogrado, el Soviet —conformado por obreros, soldados y políticos socialistas— sesionaba en el palacio de Tauride con cualidad y legitimidad revolucionaria. Trotski (1962) desarrolla una reflexión sobre este particular sistema transicional:

La mecánica política de la revolución consiste en el paso del **poder** de una a otra clase. La transformación violenta se efectúa generalmente en un lapso de tiempo muy corto. Pero no hay ninguna clase histórica que pase de la situación de subordinada a la de dominadora súbitamente, de la noche a la mañana, aunque esta noche sea la de la revolución. Es necesario que ya en la víspera ocupe una situación de extraordinaria independencia con la clase realmente dominante; más aún, es preciso que en ella se concentren las esperanzas de las clases y de las capas intermedias, descontentas con lo existente, pero incapaces de desempeñar un papel propio. La preparación histórica de la revolución conduce, en el período prerrevolucionario, a una situación en la cual la clase llamada a implantar el nuevo orden social, si bien no es aún dueña del país, reúne de hecho en sus manos una parte considerable del poder del Estado mientras el aparato oficial de este último sigue aún en manos de sus



antiguos detentores. De aquí arranca la dualidad de poderes de toda revolución. (pp. 243-244)

Esta es la descripción definitiva del momento en que se produce el desplazamiento del sentido de la política en Rusia. En un momento de recomposición de las fuerzas sociales, se desarrollan mediaciones entre componentes heterogéneos de la comunidad política. No existe posibilidad real de la implementación de un programa por parte de ninguno de los colectivos que representan intereses y razones para la conformación del cuerpo político. Lenin (2013b) profundiza las consideraciones sobre este momento y el rol del pueblo en tanto parte con parte dentro de este período:

¿Qué es este doble poder? Junto al Gobierno provisional, el Gobierno de la burguesía, ha surgido otro Gobierno, débil e incipiente todavía, pero sin duda un Gobierno que existe realmente y se desarrolla: los soviets de diputados obreros y soldados.

¿Cuál es la composición de clase de este segundo Gobierno? Consiste en el proletariado y los campesinos (con uniformes de soldado). ¿Cuál es el carácter político de este Gobierno? Es una dictadura revolucionaria; es decir, un poder que se apoya directamente en un golpe revolucionario, en la iniciativa directa del pueblo desde abajo y no en una ley promulgada por un poder estatal centralizado. (p. 36)

El Gobierno provisional, heredero de la representatividad de la Duma, tiene que convivir con el ejercicio político del Soviet de Petrogrado, caracterizado por el líder bolchevique. Existe una comprensión de los mecanismos para la implementación de una razón perdurable que desarrollará el proyecto político sustantivo de la subalternidad. ¿Cómo darle forma a este proyecto? Es necesaria la construcción de un programa viable para la subversión

definitiva del orden de opresión sobre las grandes mayorías, que permita la ejecución de políticas que acompañen los intereses y las necesidades del pueblo. La fórmula de preparación del colectivo capaz de llevar a cabo este programa no es una tarea sencilla. El Soviet de Petrogrado es la referencia popular para adelantar la voluntad del partido de los pobres. Su esencia es la participación de los sujetos que componen este contingente social. La constitución orgánica de esta instancia, para el caso específico de Rusia, conlleva un trabajo sistemático. Lenin (2013a), en *¿Qué hacer?*, desarrolla una aproximación:

La organización de los revolucionarios debe incluir ante todo y sobre todo a personas cuya profesión sea la actividad revolucionaria (por eso hablo de una organización de *revolucionarios*, y me refiero a los revolucionarios socialdemócratas). Dada esta característica común entre los miembros de tal organización, *debe desaparecer por completo toda diferencia entre obreros e intelectuales*, para no hablar de la que existe entre las diversas profesiones entre unos y otros. (p. 149)

El líder revolucionario está consciente de las dificultades de amalgamar una organización popular en una situación de poder político represivo. La cualidad de la estructura del partido del pueblo se encontraba atomizada. Necesitan del concurso de intelectuales y teóricos para desarrollar ideas sistematizadas como propuesta ideológica que consustancia la acción, pero estos sujetos no tenían la cualidad fundamental de arraigo de clase subalterna constitutiva; por sus venas corre la savia de la razón moderna. Por contraparte, solo con voluntad y aguijoneados por la opresión, ataviados con el padecimiento proletario, el colectivo del pueblo tampoco cuenta con herramientas para consolidar una fuerza política capaz de alterar el estado de las cosas. Resalta Lenin (*op. cit.*), en el texto, el condicionamiento de disolver las diferencias

entre unos y otros como ejercicio político de confirmación de la voluntad. La conformación de una unidad de acción es un paso estructural para el desarrollo de la sustitución de la *razón* en una comunidad política. El líder bolchevique desarrolla cinco características para la consolidación organizativa de la revolución:

1) No puede haber un movimiento revolucionario sólido sin una organización de dirigentes estable y que asegure la continuidad; 2) que cuanto más extensa sea la masa espontáneamente incorporada a la lucha, que constituye la base del movimiento y participa en él, más urgente será la necesidad de semejante organización y más sólida tendrá que ser (ya que a cualquier demagogo le resultará tanto más fácil arrastrar a las capas atrasadas de la masa), 3) que dicha organización debe estar formada en lo fundamental por hombres que encaren las actividades revolucionarias como profesión; 4) que en el país de la autocracia, cuanto más *limitemos* el número de miembros de una organización de este tipo hasta incluir en ella solo a quienes se ocupen profesionalmente de actividades revolucionarias y posean ya una preparación profesional en el arte de luchar contra la policía política, más difícil será «eliminar» a esta organización, y 5) *mayor* será el número de personas; tanto de la clase obrera como de las demás clases de la sociedad, que podrán participar en el movimiento y colaborar activamente en él. (p. 157)

La conformación del partido de los pobres, como se señaló capítulos atrás en este trabajo de Rancière (2010a), es una condición esencial para la práctica política de la subalternidad. La comprensión de esto en el liderazgo de la Revolución rusa, que desarrolla Lenin en los años previos a la conquista del poder, establece las bases para la construcción de un soporte para la gestión de la sociedad. Para la vanguardia revolucionaria, fue primordial la comunión de las ideas en una institución monolítica, más allá de las derivaciones propias del origen de clase

y desarrollo histórico de sus componentes. El peso de la tradición, la normalización de los dispositivos hegemónicos, siempre atenta contra la afirmación de la subalterinidad. En el período transicional del *poder dual*, cuando el Soviet de Petrogrado se constituye como fuerza que vela por los intereses del pueblo, existe una construcción estratégica que puede llevar adelante los primeros movimientos del programa popular. Una vez verificada la capacidad de gestión, más allá de la tensión existente con el otro polo de gobierno —que estaba en Moscú, validado por la estela de la tradición—, la fuerza de la Revolución solo tuvo que desatar la voluntad de imposición de *su razón política* para la comunidad en su conjunto.

Los eventos que desencadenaron el asalto definitivo al poder por parte de los bolcheviques, como partido de los pobres, fueron derivados por el resquebrajamiento de la representación del Gobierno provisional en Moscú. El proceso en Petrogrado fue casi natural, sin violencia, por la convicción de los componentes del cuerpo político en su conjunto de la sustentación que tenía el Soviet como justo administrador de la cosa pública. El relato de Chamberlin (1967) es categórico al respecto:

La característica más destacada del movimiento bolchevique en Petrogrado fue que se realizó casi sin derramamiento de sangre. Tanto la revolución de marzo como los desórdenes de julio se cobraron un número mayor de vidas. A primera vista, parece sorprendente que el acto decisivo, la toma del poder en la capital, en el curso de una conmoción social que habría de significar la ruina y el sufrimiento de algunas clases de la población y que inmediatamente encendería la guerra civil de gran crueldad y ferocidad por ambas partes, se haya cumplido tropezando con tan escasa resistencia. Fue notoria la ausencia de desórdenes y saqueos; los teatros y los cinematógrafos permanecieron abiertos, como de costumbre. La disciplina y el carácter incruento del 7 de noviembre fueron,

por supuesto, el resultado de varias causas: la cuidadosa labor preliminar realizada por el Comité Militar Revolucionario en sus esfuerzos por conquistar una sólida influencia sobre la guarnición, la abrumadora superioridad de fuerzas de que disponían los insurgentes, la confusión y la baja moral en el campo de los partidarios del Gobierno. (p. 402)

El devenir de los acontecimientos, más allá de muchas consideraciones de diversa índole sobre la ponderación de fuerzas entre los contingentes en tensión de la comunidad política, denota una particularidad: el convencimiento, por parte de las grandes mayorías, sobre el desenlace de esta dualidad de comando sobre la sociedad en su conjunto. La concordia con la que el cuerpo social asumió el control del Gobierno por parte de los bolcheviques es signo de una expectativa positiva con respecto a la capacidad de la razón de gestión de lo público en este grupo. El proceso progresivo en la propuesta y la acción de los revolucionarios en este vasto país abre la puerta para la construcción de un nuevo mecanismo de administración, con la agenda de la subalternidad como bandera y posibilidad. El periodista estadounidense John Reed (2023) escribió una de las crónicas más íntimas de la convulsión de este tiempo, *Diez días que estremecieron al mundo*. Fue espectador en primera línea de los acontecimientos que se desarrollaron en el territorio euroasiático. El párrafo final del capítulo que describe el ascenso de la revolución al poder relata:

Los bolcheviques conquistaron el poder no a través de compromisos con las clases dominantes o con otros líderes políticos ni resignándose con el viejo mecanismo de Gobierno; pero tampoco mediante la violencia organizada de una pequeña camarilla. Si las vastas masas de la población rusa no hubieran estado listas para la insurrección, esta habría fracasado. La única razón del

inmenso éxito de los bolcheviques reside en que cumplieron los profundos y simples deseos de las más vastas capas de la población, llamándolas al trabajo para destruir y barrer lo viejo para erigir luego con ellas, sobre el polvo de las ruinas demolidas, el armazón del mundo nuevo... (pp. 312-313)

La acción política garantiza la apropiación de la representación de la *razón popular* como proyecto de sociedad. Esto es lo que Lukács (2009) define como *conciencia de clases*. El período de transición culmina sin la necesidad de ejecutar mecanismos de mediación con el otro, ni de un ejercicio de violencia que erradicara a la contraparte. El dilema por venir fue la aplicación de un programa para la construcción del *mundo nuevo* que enunció Reed. Con todas las consideraciones del origen y el proceso revolucionario en Rusia se puede ver que el punto de partida que establece la dirigencia bolchevique, sobre todo en el pensamiento de Lenin como líder y orientador, plantea una premisa que cambia el orden del debate y el litigio. La distorsión que enuncian no está en el plano de la reforma de algunos detalles de la administración de la comunidad política. No existe posibilidad de sintetizar un acuerdo por la mediación de la palabra. El conflicto que se supone es más profundo, parte de un horizonte de pensamiento radical.

El Estado, para los bolcheviques, no era un dispositivo que les representara o sirviera siquiera de ficción para la construcción de una comunidad política distinta a la precedente. Era un pacificador por la vía de la opresión. Se concibió como el mecanismo que develó la irreductible contraposición de la razón burguesa con respecto a la popular: «El Estado es producto y manifestación del *carácter irreconciliable* de las contradicciones de clase. El Estado surge donde, cuando y en la medida en que las contradicciones de clase *no pueden* objetivamente

conciliarse» (Lenin, 2013b, p. 128). Para Lenin, esta institución obedece a la razón burguesa para normalizar la opresión de la clase subalterna. *El Estado y la revolución* se convierte en hoja de ruta para el desmontaje de este mecanismo y el surgimiento del nuevo orden político en el que el pueblo dispone sus intereses como centro y propósito del litigio.

El sentido fundamental es el debate con la lógica de la modernidad, *su* filosofía ilustrada, *su* constitución liberal y *su* modo de producción capitalista. Todo esto deriva en las condiciones de sujeción de unos sobre otros. Porque el Estado, en las condiciones modernas enunciadas, tiene como propósito garantizar los preceptos de la razón que lo constituye. En los primeros compases del análisis de Lenin (*op. cit.*), ante la continuidad de la tradición, se desarrolla este conflicto:

Nosotros somos partidarios de la república democrática como la mejor forma de Estado para el proletariado bajo el capitalismo, pero no tenemos derecho a olvidar que la esclavitud asalariada es el destino del pueblo, incluso en la república burguesa más democrática. (p. 137)

El resultado siempre es el mismo, porque el propósito del Estado burgués se fundamenta en ofrecer un marco jurídico que confiera estabilidad a la clase dominante en su afán de crecimiento económico y acumulación. Esto tiene como consecuencia aritmética el empobrecimiento de las grandes mayorías. Lenin remata la declaración de intenciones desde la evocación de un principio de Marx para la transformación de la sociedad en una verdadera democracia popular: «Sin una revolución violenta es imposible sustituir al Estado burgués por el Estado proletario. La supresión del Estado proletario, es decir, el Estado en general, solo es posible mediante el proceso de “extinción”» (*op. cit.*, p. 138). En el caso específico de Rusia, ya se había sustituido por la

acción revolucionaria del pueblo el Estado absolutista del zarismo. La nueva tarea que desarrolla el pensador es trazar la ruta para cumplir la premisa de abolición del Estado, esto mientras se administra este dispositivo como herencia de la tradición.

Lenin (*op. cit.*) desarrolla un plan en el cual se sirve de la potencia de la institución del Estado para lograr el cometido de acabar, en primer lugar, con la clase antagonista en disputa por el sentido: la burguesía. Y continuar hacia el desmoronamiento del castillo normativo desde el cual se constituye la opresión popular. El Estado será verdugo de los opresores:

El proletariado necesita del Estado; esto lo repiten todos los oportunistas, socialchovinistas y kautskistas, quienes nos aseguran que así lo enseñó Marx. Pero «olvidan» añadir que, en primer lugar, según Marx, el proletariado necesita solo un Estado que se extingue, es decir, un Estado organizador de modo tal que comienza a extinguirse inmediatamente y no puede dejar de extinguirse; y, en segundo lugar, que los trabajadores necesitan un «Estado, o sea, el proletariado organizado como clase dominante».

El Estado es una organización especial de la fuerza, una violencia pura para reprimir a una clase. ¿A qué clase tiene que reprimir el proletariado? Naturalmente, solo a la clase explotadora, es decir, la burguesía. Los trabajadores necesitan al Estado solo para aplastar la resistencia de los explotadores, y solo el proletariado puede dirigir esa represión, llevarla a cabo.

(...) El proletariado necesita del poder, una organización centralizada de la fuerza, una organización de la violencia, tanto para aplastar la resistencia de los explotadores como para dirigir a la enorme masa de la población —el campesinado, la pequeña burguesía, los semiproletarios— en la tarea de «organizar» una economía socialista. (pp. 140-141)



En el programa leninista, se toma la cualidad ontológica del Estado: violento, opresor y organizador de la sociedad, para virar la carga de su fuerza en ciento ochenta grados contra la clase que lo instituyó. Es el único propósito real que puede tener como mecanismo transitorio de apropiación de *lo sido*. El pensador (*op. cit.*) comprende la cualidad de este dispositivo para la sociedad y la necesidad de articular nuevas formas de administración de la cosa pública. La idea de que el Estado pueda servir al pueblo es un oxímoron:

Siendo el Estado solo una institución transitoria, que se utiliza en la lucha, en la revolución, para someter por la violencia a los adversarios, es un absurdo hablar de un «Estado popular libre»; el proletariado, mientras *necesita* todavía el Estado, no lo necesita en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como sea posible hablar de libertad, el Estado dejará de existir. Nosotros, por consiguiente, propondríamos reemplazar en todas partes la palabra Estado por la palabra «comunidad» [*Gemeinwesen*], una buena y antigua palabra alemana equivalente a la francesa *commune*. (p. 169)

La razón de Lenin es precisa, se dirige a la disposición de la palabra como constructora del sentido. Primero coloca en perspectiva la idea de *libertad*. Se abre el antagonismo de los horizontes de pensamiento, porque para la burguesía la *libertad* es el ejercicio y la capacidad de poseer. Esto provoca sobre el antagonista de clase precisamente la abolición de este derecho. La cualidad de posesión en el capitalismo es patrimonio de una de las partes de la comunidad, aquella que tiene parte en la administración de la cosa pública. Para Lenin, es un absurdo hablar del Estado, mecanismo que garantiza la propiedad para unos y la pobreza a otros, y colocarlo al servicio de los intereses de todos. La *libertad* proletaria se constituye en otro camino: que todos los integrantes de la

comunidad, en igualdad de condiciones y sin menoscabo de su procedencia y contingencia, tengan la capacidad de vivir dignamente del fruto de su trabajo. Finalmente, para buscar definiciones y alternativas, echa mano del alemán y el francés con el propósito de encontrar una nueva fórmula de representación. Cierra el párrafo en un guiño a la Comuna, como palabra y proceso, ya que este episodio de finales del siglo XIX en la capital francesa es una reivindicación de posibilidad que Lenin hace referente para la construcción de la lógica de gestión de lo público que está por venir.

En una clara evocación al proceso llevado en París, y la fórmula de administración que llevaron a cabo los comuneros, Lenin (*op. cit.*) desarrolla una consideración de fondo sobre el trabajo que se podría denominar como *instrumental* o *técnico* de la administración de lo público. En la experiencia de la Comuna se desarrolló una iniciativa en la cual quienes ostentaron cargos públicos lo hicieron con remuneración de trabajadores manuales. El líder ruso va un poco más allá y señala que estas actividades podrían ser llevadas a cabo por cualquier sujeto que compone el cuerpo político, porque se trata de la administración de los elementos materiales de *todos*, tiene un sentido absolutamente *público*. La contraposición, bajo la mirada del Estado burgués es que quienes administran lo hacen con un sentido de garantes de la propiedad privada. Así, es menester que la remuneración y la jerarquía no estén al alcance de cualquiera. De esta forma, apunta:

Para abolir el Estado, es necesario convertir las funciones de la administración pública en las sencillas operaciones de control y registro que están dentro de las posibilidades de la inmensa mayoría de la población y, posteriormente, de todos. Y si hay que eliminar completamente el arribismo, hay que hacer que sea imposible utilizar los cargos «honoríficos», aunque no lucrativos, en la administración

pública como trampolín para los muy lucrativos cargos en bancos y sociedades anónimas, como ocurre constantemente en los países capitalistas más libres. (p.179)

Cuando Lenin (*op. cit.*) abre un frente de batalla ideológico irreductible contra la burguesía, no habla taxativamente de los sujetos que componen esta clase, se refiere a la división social que esta provoca en la sociedad moderna. Todos los dispositivos asociados a su razón y el progreso de constitución vital reproducen inevitablemente esta división. El propósito ulterior de la comunidad que propone es la disolución de estas diferencias y, con ello, el fin de la explotación de la humanidad:

Nosotros nos proponemos como objetivo final la abolición del Estado, es decir, de toda la violencia organizada y sistemática, de todo empleo de la violencia contra la gente en general. No esperamos el advenimiento de un sistema social en el que no se observe el principio de subordinación de la minoría a la mayoría. Al aspirar al socialismo, sin embargo, estamos convencidos de que este se transformará en comunismo y que, por lo tanto, desaparecerá toda la necesidad de violencia contra la gente en general, de *subordinación* de un hombre contra otro y de un sector de la población a otro, pues la gente *se acostumbrará* a observar las reglas elementales de convivencia social sin *violencia* y *sin subordinación*. (p. 182)

La operación de desplazamiento que propone Lenin se concibe en dos pasos. El primero es una suerte de secularización del Estado sobre su propósito ontológico de salvaguardar la propiedad de la burguesía. Esto implica que se transforma el objeto de esta institución para que la garantía sea la de proteger lo público por encima de todo. Así, el mecanismo represivo inherente al Estado se coloca como ejercicio destructor de la lógica liberal. Es un movimiento en el cual se disuelve la contradicción de dualidad entre lo privado y lo público en la administración de la

comunidad y se consagra el propósito de este dispositivo al bien común. En un segundo momento, una vez resuelta la distorsión irreconciliable que provoca la propiedad y la acumulación entre los sujetos que componen una comunidad política de iguales, el Estado pierde su razón de ser, de regulación sobre la lucha de clases... por la sencilla razón de que no existen, para este momento culminante, clases, ni lucha.

La visión ulterior de la abolición del Estado que proponen los bolcheviques es, en realidad, una trampa para defenestrar el propósito del Estado liberal burgués, que es la mediación de las relaciones entre clases antagónicas. Esta institución se extinguirá porque no tendrá razón de ser, ni la necesidad de velar por la propiedad de la clase dominante, ya que no habrá clase dominante. Para ello, también es menester abolir otro mecanismo de construcción de la desigualdad: la propiedad. Para el pensamiento marxista, esto no se trata de colocar la mirada en los reductos de la administración cotidiana de los individuos, sino en los dispositivos de generación de riqueza que impactan en la sociedad: los medios de producción. Los primeros avances en la agenda de la Revolución rusa fueron en el terreno de la propiedad.

La transformación de las dinámicas económicas, sociales y políticas no son *decretables*. Esto lo comprendió Lenin (*op. cit.*), quien, en medio del avance de las medidas necesarias para la abolición de la propiedad, explica las dificultades y los retos para generar una conciencia integral en todos los estamentos y sectores de la sociedad.

Para abolir las clases es necesario primero derrocar a los terratenientes y capitalistas. Esta parte de nuestra tarea ha sido realizada, pero es solo una parte y, además, *no* la más difícil. Para abolir las clases es preciso, en segundo lugar, suprimir la diferencia entre obreros industriales y campesinos, transformarlos a todos en trabajadores. Y

esto no se puede hacer de golpe. Es una tarea muchísimo más difícil y necesariamente llevará mucho tiempo. Es un problema que no puede resolverse con el derrocamiento de una clase. Solo puede resolverse mediante la reorganización de toda la economía social, mediante el paso de la pequeña producción mercantil individual y aislada a la gran producción social. Esta transmisión debe ser necesariamente de muy largo plazo. Y con medidas administrativas y legislativas precipitadas e imprudentes solo se conseguiría retrasarla y complicarla. Solo puede acelerarse proporcionando ayuda a los campesinos de modo que estos puedan mejorar muchísimo y transformar de modo radical toda su técnica agrícola. (p. 431)

La aplicación de la conciencia de clase en sí y para sí de toda la sociedad no es tarea fácil. Existen diferencias entre los diversos sectores productivos de la sociedad. Las más importantes afloran entre los intereses de los obreros del sector industrial y los campesinos. ¿Cómo conciliar en torno a un proyecto revolucionario, mediar en este nuevo litigio que surge en las contradicciones del seno popular? Lenin comprende la necesidad de tiempo y debate, de un ejercicio de construcción progresiva del reconocimiento más allá de la impronta heredada de las relaciones de *lo sido*. Esto tiene que desarrollarse a la par de la nueva lógica de construcción de un aparato de administración de lo público que ofrezca mecanismos de participación directa a las grandes mayorías.

La progresión dentro de la Unión Soviética del programa leninista tiene un primer momento en el que se produce el desplazamiento de la preeminencia de la esfera privada dentro de la sociedad: el avance en la estatización de todos los sistemas productivos, las tierras, la banca, los mecanismos de sustentación del capital. Es decir, rompe con el esquema de la tradición y su crecimiento por vía de la acumulación de la clase dirigente. Los recursos son puestos a disposición de una agenda de las

grandes mayorías. A partir de este momento, el nuevo Estado garantiza espacios esenciales de la vida digna para toda la población: salud, educación, vivienda, alimentación. El dispositivo de mediación pierde su cualidad de garante de la propiedad de la clase dominante; es una suerte de secularización de su entidad que busca erradicar esta contradicción originaria y dedicar su acción únicamente a la administración de lo público en función de todos los integrantes de la sociedad.

El primer período de gobierno bolchevique estuvo signado por la guerra civil, lo que generó una contracción en la economía que hizo muy difícil el desarrollo de un programa popular. Desde 1922 en adelante, fue necesario un período de reajuste sobre el dogmatismo socialista implementado en la política económica. Lenin comprendió la inviabilidad de imponer un sistema sin mediaciones transicionales y que progresivamente comenzó a dar signos de mejora en el crecimiento económico de la nación (Dobb, 1971, p. 114). La realidad de la construcción de un proceso económico, en tensión y contraste con un modelo global donde la acumulación y el desarrollismo de los Estados de Occidente representaban una aparente superioridad, aunado a las dificultades intrínsecas de la superación del hoyo en que se encontraba el pueblo ruso y la capacidad productiva del país, generó una progresiva consolidación de un sistema hegemónico en torno a la dirección de un Estado que buscó mecanismos de control sin posibilidad de debate con la sociedad en su conjunto como respuesta a la situación interna y externa. De allí, los procesos de colectivización y la disposición autoritaria del ejercicio del poder adelantados por Stalin, el reformismo de Jruschov o el estancamiento de Brezhnev. Todo esto previo al desgaste y a la disolución de la propuesta con los procesos de la perestroika —como reforma económica— y la glásnost —nuevo orden ideológico— de Gorbachov.

Sin embargo, al margen de estos elementos de la dinámica práctica del proceso, existe un elemento constitutivo que vale la pena analizar. La declaración de principios de toda sociedad se refrenda en la palabra y estructura normativa que la sustenta. Es la base jurídica del pacto. El 7 de octubre de 1977, 60 años después del inicio de este proceso de convicción popular, no exento de contradicciones y complicaciones inherentes a la realidad interna y externa, el Soviet Supremo, en la séptima sesión extraordinaria de la novena legislatura, aprueba el texto constitucional de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), en el cual se sintetiza el espíritu sobre la *razón* que determina la vocación de gobierno. Este es un texto que realiza, en su preámbulo, un recorrido por el desarrollo histórico desde la instauración de la revolución para expresar una declaración inequívoca de su propósito como comunidad política:

El objetivo supremo del Estado soviético es edificar la sociedad comunista sin clases en la que se desarrollará la autogestión social comunista. Las tareas principales del Estado socialista de todo el pueblo son crear la base material y técnica del comunismo, perfeccionar las relaciones sociales socialistas y transformarlas en comunistas, educar al hombre de la sociedad comunista, elevar el nivel material y cultural de la vida de los trabajadores, garantizar la seguridad del país, contribuir al fortalecimiento de la paz y al fomento de la cooperación internacional.

Se puede releer el programa de Lenin (2013b) sobre *El Estado y la revolución*, en su sentido primigenio. Es una estructura que explora los caminos para consolidar una voluntad y protección de lo público, garantizar la seguridad de las grandes mayorías y pasar progresivamente a la disolución de la mediación, entregar al pueblo el poder para su ejercicio directo. Esta hoja de ruta se desarrolla desde el capítulo primero que se refiere al *Sistema*

*político*. En el artículo 2, sentencia que «todo el poder pertenece al pueblo. El pueblo ejerce el poder estatal a través de los Soviets de diputados populares». Existe una mecánica de participación que reposa en una estructura histórica nacida del ejercicio deliberante de la subalternidad. La capacidad organizativa responde a un principio: el *centralismo democrático*, que se define, en el artículo 3, como «la electividad de todos los órganos de poder estatal, de abajo hacia arriba, debe de rendir cuenta al pueblo de su gestión y obligatoriedad de las decisiones de los órganos superiores para los inferiores». Si existe una burocracia, esta se encuentra subordinada a la lógica reguladora de las grandes mayorías, constituida como fuerza política en el partido de los pobres, deja de ser la red de seguridad para la capacidad de acumulación de un pequeño estamento social. Este capítulo cierra en el artículo 9, que confirma el sentido de *razón* del tipo de *democracia*, la socialista, la cual define de la siguiente manera:

Participación cada vez más amplia de los ciudadanos en la administración de los asuntos del Estado y de la sociedad, perfeccionamiento del aparato estatal, elevación de la actividad de las organizaciones sociales, intensificación del control popular, fortalecimiento de la base jurídica de la vida estatal y social y ampliación de la publicidad, tomándose siempre en cuenta la opinión pública.

Los siguientes dos capítulos corresponden, en primer lugar, a la configuración del *Sistema económico* y, en la dimensión subsiguiente, al *Desarrollo social* y [a la] *cultura*. Son la cualidad material y espiritual para la vida. Por ello, dispara, en el artículo 10, que «la base del sistema económico de la URSS es la propiedad socialista de los medios de producción en forma de propiedad de Estado (patrimonio de todo el pueblo) y propiedad de los koljoses y otras organizaciones cooperativas». El Estado, como mecanismo de transición que administra lo público para



el pueblo, es la garantía del propósito fundamental de la distribución de la riqueza, que se lee en el artículo 15: «El objetivo supremo de la producción social en el socialismo es la más plena satisfacción de las crecientes demandas materiales y espirituales del hombre». Pero estas *demandas materiales* no son las del individualista posesivo de la modernidad; es un sujeto que se moldea dentro de un cuerpo social que le confiere otra cualidad colectiva. Así, en la apertura del tercer capítulo, el artículo 19 ahonda sobre la función de la mediación estatal:

El Estado contribuye a intensificar la homogeneidad social de la sociedad, es decir, a borrar las diferencias de clase y las diferencias esenciales entre la ciudad y el campo, entre el trabajo físico y el intelectual, a desarrollar y acercar omnilateralmente todas las naciones y etnias de la URSS.

Existe una construcción política que desarrolla otra mirada sobre la orientación y la vocación en el litigio de la comunidad política. La lógica popular se coloca como principio fundamental y abre derroteros para la acción del pueblo organizado como partido en el ejercicio de la administración. La forma desde la cual se concibe la aproximación a la gestión rompe con la tradición y se coloca en *otro* lugar de enunciación: se produce un contraste con la dimensión hegemónica de Occidente.

La irrupción de la Unión Soviética en el concierto global supuso la develación de la contradicción latente en el seno de la tradición en la modernidad. La tensión entre hegemonía y subalternidad, reducida al seno de las comunidades políticas agregadas en el sistema global, se quiebra en Rusia y eleva la distorsión a un nivel civilizatorio. Se coloca de manifiesto *otra razón* para la administración de la sociedad que interpela a los principales Estados que subsisten bajo esta lógica. El polo principal en contraposición a la Unión Soviética es Estados Unidos, potencia

emergente y en plena expansión, apegada a los cánones del desarrollo de la economía de mercado, la convicción política liberal, fiel heredera de la tradición occidental.

Se coloca de manifiesto una tensión en el sistema civilizatorio derivado de la tradición occidental. Las lógicas no alineadas, como las orientales, tienen su propio desarrollo y diálogo con este debate. La Unión Soviética y los Estados Unidos presentan un conflicto que no trasciende a la confrontación militar, pero coloca al mundo en su totalidad como tablero en la búsqueda de alinear países a uno u otro proyecto. El modelo de desarrollo científico y tecnológico es quizás uno de los territorios más fértiles donde se puede observar la pugna por el liderazgo global. Si la Unión Soviética toma la delantera al enviar por primera vez a un hombre al espacio —el cosmonauta Yuri Gagarin—, los Estados Unidos riposta con la llegada del primer ser humano a la Luna con la misión del Apolo 11. La competencia en todas las esferas del desarrollo económico, político y social entre las dos potencias no parecía tener fin.

¿Cuál fue el impacto que tuvo esta distorsión global sobre el proyecto popular de la revolución bolchevique? La temprana muerte de Lenin —líder indiscutible de la Unión Soviética e ideólogo del programa de radicalización de la democracia y la extinción del Estado— colocó un velo de incertidumbre sobre el rumbo que tomaría la revolución. Entra en el difuso territorio de la especulación la postura de Lenin ante el escenario de conflicto y competencia contra la hegemonía capitalista global. ¿Hubiera avanzado a trancas y barrancas con el programa de extinción del Estado y entrega de la administración de la cosa pública al pueblo organizado alrededor de los soviets? Es una pregunta hecha hoy que, a la luz del paso de la historia, no tiene respuesta cierta.

El camino que tomó la Unión Soviética para hacer frente al debate civilizatorio fue la construcción de un

aparato estatal cada vez más poderoso y dominante de todas las esferas de lo público. Con la concentración del aparato productivo bajo su égida y el control de los flujos de capital —la banca bajo su dominio—, la acción de desarrollo fue la consolidación de un sistema centralizado que plantase cara a la capacidad económica fagocitadora y evolutiva de la hegemonía capitalista. El pueblo, en el sentido de la acción participante directa en la administración cotidiana, vuelve a un lugar etéreo. Es la voz y el sentido por los cuales se debe el Estado como garante de lo público, pero ve marginada su capacidad de acción en los temas fundamentales de decisión sobre la política. La cualidad de gestión directa de la cosa pública se extravía en la necesidad de confrontación hegemónica de la Unión Soviética con el bloque capitalista. El proceso de transformación y disolución del Estado se queda a medio camino.

El conflicto de la modernidad es el debate del pueblo que —como señala Marx (2015), parafraseando a Hegel— se presenta dos veces: una *como tragedia* y otra *como comedia* (p. 151). Así va el sentido de representación del pueblo en la historia, entre tragedia y comedia. En ciertos momentos, irrumpe como vocación redentora de la justicia y en otros baja al ostracismo de la opresión. Siempre está en boca de todos. El pueblo confiere sentido a la sociedad, bien como actor principal o como ficción para homologación de la dominación. Los avances y fracasos no son más que un camino, conocido como historia, del cual siempre se levanta para ofrecer una nueva batalla. Porque el pueblo no tiene la posibilidad de hacer otra cosa más que luchar por su dignidad.



## PUEBLO ES HUMANIDAD

«Vientos del pueblo me llevan,  
vientos del pueblo me arrastran,  
me esparcen el corazón  
y me avientan la garganta».

MIGUEL HERNÁNDEZ, en *Vientos del pueblo*

El *pueblo* tiene la capacidad de ser voz de referencia de una masa social con espíritu de acción política. Del mismo modo, ostenta la curiosa cualidad para la denominación territorial de una comunidad. En esta dimensión, un *pueblo* es menos que una ciudad, pero más que un caserío. Hablar del *pueblo* evoca una comprensión íntima del origen. Establece una filiación cercana al sujeto. Un *pueblo* es lo entrañable, la memoria, el relato que constituye cierto tipo de humanidad. Tiene, por antonomasia, una reducción peyorativa por parte de la mecánica darwiniana moderna en su visión del desarrollo social. Desde esta mirada, el *pueblo* es reducción y camisa de fuerza que contiene la expansión del horizonte y la capacidad del individuo para forjar un camino de prosperidad, apegado a los postulados de *su* filosofía. Es atadura que impide la realización del sujeto en su aspiración ideal de propiedad y acumulación. La idea del *pueblo* se consigna en lo común, el reconocimiento de los semejantes, la solidaridad entre partes que se encuentran en un espacio de construcción colectiva. La *ciudad*, superación de esta lógica de agregación humana para la vida, no *padece* de estas limitaciones. Su expansión inabarcable, la multiplicidad de voluntades que buscan el camino de la realización individual, la convierte en el recipiente perfecto, cápsula de Petri que cultiva *una razón*, para la representación de la modernidad.

El correlato directo entre el pueblo topos y el pueblo humano es sustancia de la subalternidad. El verso de Miguel Hernández que reza en el epígrafe está referido al terruño, pero sublima para conferir espíritu a la humanidad. Es un viento que emerge de las paredes y se incorpora al ser por el corazón y la garganta. Inunda con sentido el cuerpo social de la comunidad. La polisemia contenida en el *pueblo*, bien como topos o contingente humano, dialoga en perfecta armonía. Las referencias en un sentido y otro se complementan. La dinámica cercana y local que le da vida al *pueblo* como localidad permite la comunión entre sus partes. En él todos se conocen, comprenden los padecimientos de sus correlativos, reconocen sus apetitos, carencias, deseos y aspiraciones; tiende a constituirse un horizonte común. Todos tiran el carro hacia un mismo lado. Quien sale del *pueblo* se siente en la distancia como parte de él, evoca sus historias y las hace valores éticos para la vida. El *pueblo* se convierte en un referente moral sólido que reposa en un sistema en el que lo humano tiene preeminencia.

Este sentido late en la construcción política de la palabra, de su cualidad deliberante en la comunidad. En tanto símbolo, llena de sentido humano a la sociedad en su conjunto. La forma del *pueblo* como mecanismo ideal de cohesión de la sociedad es un referente insustituible dentro de la ficción de la modernidad. Contrapone la estridencia, ambición y vocación fagocitadora del ser humano a la modestia, solidaridad y empatía de lo local, que es *otra* dimensión de él. Cuando José Martí señaló la característica moralizante *patria es humanidad*, lo hizo en referencia a estos elementos constitutivos sobre la construcción popular de esta. Era un llamado de sindéresis, en tiempos de caos, para la rehumanización de la *razón* en la comunidad política.

Pero la modernidad erige su estructura desde otra lógica de referencia, tanto estructural de agregación para la

comunidad política —la ciudad—, como en el ideal de los valores políticos de los sujetos. El Estado, mediación que mantiene el balance entre los contingentes —hegemónicos y subalternos— para que no existan desaguizados extremos en la cotidianidad del litigio, modera los apetitos de *unos* y mantiene como imagen de referencia un ideal enajenado de la actividad participativa en el litigio a los *otros*. Esta operación es cada vez más compleja de sostener, porque la capacidad de acumulación de *unos* incide directamente en la exclusión y el empobrecimiento de los *otros*. La sensación es que este Estado tiene únicamente dos opciones: o se convierte en instrumento para el fortalecimiento de la clase hegemónica, lo cual lo consolidará progresivamente como un dispositivo violento para la contención del pueblo y su aspiración de ser parte; o es tomado por asalto y asumido por la subalternidad para *voltear la tortilla*, y hacer lo propio con la clase dominante. El resultado, invariablemente, a decir del viejo Marx, es la violencia como comadrona de una nueva sociedad.

En los mecanismos de representación de la modernidad, como se señala reiterativamente a lo largo de las páginas de este trabajo, el cine tiene un espacio muy destacado en la actualidad. Existe un tipo de relato que ofrece una proyección del futuro muy particular de la sociedad: la distopía. Si bien se llevaron a la gran pantalla numerosas piezas de distinta índole y tesitura, el género conserva una estructura argumentativa más o menos homogénea: se trata de un futuro, no demasiado lejano, en el cual existe un desarrollo científico y tecnológico superior de la humanidad en su conjunto, pero en el que los recursos son insuficientes para la repartición equitativa de estos bienes en *toda* la sociedad. Esto deriva en la necesidad de la radicalización de los mecanismos de control social, a menudo por el racionamiento de los bienes y servicios y, sobre todo, por la instauración de fuerzas represoras con capacidad de mantener al margen al enorme contingente

social que no tiene capacidad de acceder a las bondades que reporta el avance tecnológico de la comunidad, amén de la hipérbole plasmada en la finitud de los recursos disponibles para el disfrute de la vida. Este panorama siempre tiene como respuesta la rebelión justa de la subalteridad para equilibrar la balanza.

Uno de los relatos cinematográficos que hace una explicación de esto con contundencia es *El precio del mañana*. En esta película, Andrew Niccol (2011) ofrece una versión radical y macabra del capitalismo. La ciencia logra domar el principal objeto de angustia e incertidumbre de la humanidad: la muerte. No la erradica, pero la engaña, siempre que se cuente con el *tiempo* y los medios precisos para ello. Consigue fulminar la degradación del inexorable paso de *Cronos* sobre el cuerpo. La cosa sigue así: cada vez que un sujeto llega a la edad de 25 años se activa un contador en su brazo. A partir de este instante no envejece, todos son jóvenes, sanos y hermosos; pero el tiempo de vida con el que cuentan los integrantes de la ciudad lo marca este reloj que retrocede en un esquizofrénico tictac. El *tiempo* se transforma directamente en la moneda de cambio que rige esta sociedad distópica. El trabajo paga horas de vida, que, a su vez, se intercambian por víveres, pasajes de transporte, bienes y servicios en general. La sociedad se estratifica entre aquellos que acumulan siglos y los que viven al día contando, literalmente, los minutos para no desvivirse.

La escena más cruenta, que marca el conflicto determinante, se dibuja cuando Rachel Salas (Olivia Wilde) necesita tomar el autobús para regresar a casa y encontrarse con su hijo Will (Justin Timberlake). Ella tiene menos de dos horas en su brazo como moneda de cambio... lo mismo que minutos de existencia. En el instante en que va a pagar su boleto para viajar a casa le cae como jarro de agua fría la acotación del operador en la cual señala que el pasaje, que el día anterior costaba una hora,



fue duplicado. Todos pasamos por alguna situación parecida en la que se trata de mediar con el conductor la posibilidad de hacer el viaje por las monedas con las que se cuenta en el bolsillo al momento. Pero la violencia de esta sociedad marcada por la cosificación del tiempo de vida es brutal. Por más que la heroína intenta negociar con el irreflexivo chofer, bajo el legítimo argumento que su hijo podría pagar en el destino final y que la caminata le llevaría dos horas que no tenía, recibe como burocrática e inflexible respuesta: «Será mejor que corra, entonces». El desenlace es previsible: una carrera desesperada contra su *tiempo* vital que finaliza en la trágica muerte de Rachel en los brazos de su hijo.

La brutalidad de las situaciones presentadas en el cine distópico lleva al extremo la progresión insostenible del Estado liberal burgués y cómo su desarrollo en función de las garantías de la propiedad abre una brecha que se convierte en abismo entre las clases que componen el cuerpo político. Existe un conflicto en el metabolismo del sistema que se expresa en lógicas de representación que anuncian el desmoronamiento del sentido común mínimo de la convivencia entre iguales. La hipérbole que lleva el sentido social a un grado de insostenibilidad en los dispositivos de mediación es otro elemento regulatorio de este. Por una parte, se detiene a colocar alertas sobre el acorralamiento al que puede verse sujeta la clase subalterna producto de la exclusión intrínseca de la lógica. Pero, de igual manera, estas fórmulas sirven de válvulas de escape y bálsamos para los procesos de sujeción que tiene el pueblo: *siempre puede ser peor*. El celuloide retrata la posibilidad cierta de vivir en un cuerpo social aún más deshumanizado, capaz de la negación radical del otro bajo una lógica policial con la capacidad de aniquilar la existencia sin ningún tipo de pudor. Esta idea coloca en perspectiva la contingencia del estado de la situación, uno que se muestra menos inhumano.

Pero, sobre la idea de la puesta en escena y la propaganda de la razón, es necesario detenerse para revisar uno de los ejercicios favoritos del imaginario hegemónico: la defenestración de la propuesta programática popular. Si bajo la limitada capacidad de difusión de finales del siglo XIX, se pudo apreciar la conjura de la *opinión publicada* burguesa para exorcizar la experiencia de la Comuna de París y calificarla como el sobresalto de un atajo de revoltosos desordenados con el mezquino propósito de acabar con la unidad nacional, la maquinaria propagandística de la era de la globalización y la comunicación desarrolla un plan sistemático para construir un relato rocambolesco de los preceptos contenidos en el avance programático del horizonte de pensamiento del pueblo, y, muy particularmente, en la mitificación negativa de la revolución bolchevique como ejercicio ideológico de esta propuesta. Se desvía la atención del sentido ontológico y se constituye un relato que niega la cualidad política de este horizonte. El derrumbe del bloque soviético en la última década del siglo XX es la guinda argumental para dar cristiana sepultura a la vocación del pueblo de direccionar el sentido de la política en la sociedad.

Si bien se puede echar mano a innumerables ejemplos de lo que la maquinaria propagandística hace con la simbología y los referentes históricos de uno u otro bando, como lo es la consabida instalación de un McDonald's —principal establecimiento que sintetiza el sentido de la sociedad estadounidense— en las inmediaciones de la Plaza Roja, a escasos metros del mausoleo donde reposa el cuerpo de Lenin; sin embargo, existe un par de productos que se analizarán para graficar la capacidad de ridiculizar el sentido histórico de una propuesta antagónica a la dimensión totalizante e inexorable de la tradición occidental y su sentido de modernidad. La figura de Mijaíl Gorbachov, como líder y sujeto político que llevó a cabo el desmantelamiento del bloque soviético, tiene

una trascendencia para este instante de la contingencia política popular. Fue el último presidente de la Unión Soviética y ejecutó el exorcismo liberal por medio de la reforma del sentido común. La utilización que se da a su figura hace una caricatura sobre la dimensión de un proceso que contiene mucho más que la vocación de Estado y potencia que procuró la Unión Soviética. Además, el propio Gorbachov prestó —más bien alquiló, por cantidades nada despreciables de moneda estadounidense— su imagen para financiar su fundación, lo cual le otorga un giro de tuerca al espeluznante desenlace de esta propuesta política. Entre los muchos ejemplos, se tomarán dos que parecen particularmente aplastantes como caracterización de este legado.

Se dice que la publicidad solo procura llamar la atención sobre el producto, para que la marca que lo promociona pueda avanzar en el mercado con relación a sus competidores. Pero el *spot* que hace Pizza Hut, con el buenazo de Gorbachov como centro, rebasa este propósito con escándalo. Aparece el político caminando por la Plaza Roja bajo la nieve con una pequeña, su nieta Anastasia, y entra a un establecimiento de la mencionada cadena de comida. De inmediato, el resto de los comensales, que hacen vida entre copiosas porciones triangulares, se percatan de su presencia y da inicio un intenso debate entre un hombre mayor, que esgrime con vehemencia el legado de inestabilidad y debacle en que quedó sumida la sociedad rusa, y su contraparte más joven que rescata una posibilidad de esperanza y bienestar para esta comunidad. El litigio se corta de golpe con la irrupción de una anciana que señala que Gorbachov deja un legado con muchas cosas... como Pizza Hut. Esto pone de acuerdo con los comensales que, de inmediato, relajan su actitud y dibujan sonrisas en sus rostros regordetes. Así, levantan sus manos, ataviadas con chorreantes pedazos de queso mozzarella sobre pan, en señal de ofrenda al controvertido líder.

La conceptualización de la hegemonía global reduce la cualidad de *libertad* a aquella que garantizan las empresas, que, además, tienen su cara amable, satisfactoria y divertida en las cadenas de comida rápida. Se construye una argumentación de simplificación de dinámicas complejas sobre la construcción de la política y el imaginario de las propuestas de los contingentes que colocan su deseo de participación en la cosa pública. Para Occidente, la *libertad* es la posibilidad de adquirir cosas. Existen innumerables restricciones que echan por la borda esta cualidad para todos los estamentos de la sociedad, pero esto no entra en la ecuación. Se constituye una representación ideal en la cual cada uno de los sujetos que componen la sociedad está en capacidad de ejercer la libertad del propietario. Pero no dejan ver las limitaciones aritméticas elementales de este principio que reposa en la finitud de los bienes. En el caso de este corto publicitario, en solo un minuto se hace una reducción de una concepción histórica de la participación y la lógica de conformación de gobierno que resigna su esencia a la capacidad de comprar pizza. La banalización y el despojo del contenido y complejidad del litigio son demoledores. Este comercial es una granada fragmentaria que estalla sobre la tradición subalterna y el significado del sacrificio que hizo para la construcción de un gobierno sustentado en la acción programática del pueblo.

La otra experiencia que vale la pena graficar, dada la visión caricaturesca que hace sobre la política, procede del espectáculo. Un breve inciso: la posmodernidad es una categoría que no fue objeto del análisis de este trabajo. Ella se dibuja desde la premisa de la superación de la modernidad, y del litigio político contenido en esta, de la perspectiva de dualidad del conflicto de clases. La *victoria* de la hegemonía liberal desborda este panorama y da paso a una banalización de lo público. Una de las dimensiones dentro del abanico de referentes que constituye

esta forma de ver al mundo es el culto al individuo y la determinación que este tiene de sí ante la sociedad. La consolidación de miradas diversas sobre la composición de la sociedad atomiza el debate y lo hace inabordable por una lógica sistémica. Así múltiples grupos de interés sobre temas que recorren un amplísimo espectro —ecología, diversidad sexual, contracultura, fundamentalismo religioso, y un larguísimo etcétera— se incorporan en la agenda de la sociedad. En este contexto, a mediados de los años ochenta, surge un grupo llamado *Locomía*. Nace de la fiesta en uno de los clubes más importantes de la isla de Ibiza como un *performance*. Estaba conformado por cuatro caballeros, ataviados con estrafalarios trajes y zapatos de punta; pero el rasgo característico era que cada uno de ellos tenía dos enormes abanicos que daban vueltas sin parar al ritmo de música electrónica.

En el año 1989, sacan su primer disco —*Taiyo*— que contiene el tema que viene al caso: *Gorbachov*. La música marca los compases de la pachanga que arma el cuarteto de bailarines. El video oficial arranca con unas luces estroboscópicas de neón de diversos colores que progresivamente iluminan la coreografía de abanicos que giran sin cesar sobre los cuerpos de los integrantes del grupo. El torso superior de uno de ellos tiene las imágenes de un pueblo que aplaude mientras se escucha el nombre del líder ruso cantado sugestivamente de fondo. La evocación al hedonismo vibra al ritmo de los bajos mientras se escupe la letra que danza junto a la inquietud juvenil de *Locomía*: «Los de la URSS nos asombran; Gorbachov es ideal; ya era hora que al oeste vuelvan ya». Esta frase se hila con el estribillo: «Gorbachov es perestroika, Gorbachov es desarmar, Gorbachov es convincente, sabe mandar». Mientras avanza el video, los cambios de vestuario hacen lo propio hasta mostrar una especie de armadura de tiempos anteriores con púas y flecos. El cierre es una apología al ideal occidental que desmorona los referentes

históricos, políticos y culturales de la propuesta soviética: «Cuando lleguemos a Rusia, Gorby nos acogerá, y en la Plaza Roja gritaremos libertad». Entonces, el cierre lírico es una loa a quien hace posible toda esta situación: «Gorbachov es una estrella, viva Gorby, superstar».

La puesta en escena global de esta canción, con su correspondiente videoclip original, es el síntoma del tiempo histórico. El colapso de la Unión Soviética no solo como referente de la lógica de gobierno popular, sino como sentido de balance del horizonte de pensamiento del mundo. Todo se pone de cabeza, o como diría Hamlet: *fuera de quicio*. Esta suerte de pasquín bizarro de la posmodernidad completa una operación de sepultura sobre la alteridad que propuso la lógica popular. La batalla no fue únicamente estructural, económica y política. La dimensión simbólica fue la guinda del pastel. Estos dos ejemplos son una muestra del ejercicio sobre la idea. Se cuidó con detalle cada uno de los gestos. Por ejemplo, en el comercial de Gorbachov, la pizzería no estaba localizada exactamente en la Plaza Roja. Se colocaron los carteles comerciales de Pizza Hut en la entrada de una joyería para obtener el tiro de cámara del expresidente con su nieta, con la basílica de fondo; del mismo modo en que *Locomía* señala, en su letra, que este personaje —al cual caricaturiza en la entidad de su propio nombre, cuando lo lleva al diminutivo: *Gorby*— los recibirá, en esta misma localidad, para gritar *libertad*. No es cualquier sentido semiológico o filológico de la palabra: se trata de la comprensión política de Occidente sobre este término constitutivo de la distorsión que toma la posta que representa la Plaza Roja y la subordina a su lógica unívoca. Es el rey de antaño que arrodilla al súbdito como señal de dominio. Desde este momento, con Gorbachov, y el prominente lunar que dibujó su cabeza, es el símbolo de quien claudica, es la encarnación del exorcismo del espectro que anunció Marx en las navidades pasadas al *Manifiesto*.

La síntesis de la avalancha de la tradición es un camino sinuoso, repleto de idas y venidas. La cualidad sedimentaria de la multiplicidad de procesos y voces que componen la lógica política que se debate en el mundo contemporáneo deja ver los rastros alojados al borde del camino. ¿Cómo comprender la lógica del presente sin echar mano de los relatos del pasado? La subalternidad tiene la tarea de la apropiación de la tradición para *recomponerse* en su justa dimensión de resistencia histórica. No es una evocación sentimental de esa celeberrima sentencia que señala: *Todo tiempo pasado fue mejor*. Nada más ajeno a ello. Es, a decir del buen Benjamin, pasar el cepillo a *contrapelo* de la historia para apropiarse del instante de peligro como verdaderamente ha sido. Es el reconocimiento del litigio en toda su expresión: desde la cualidad de resistencia hasta el entendimiento de los códigos de la dominación. Señala en algún punto Rancière (2010b) que incluso el momento de mayor desigualdad que puede haber entre dos seres humanos —la relación entre el amo y el esclavo— está determinada por la igualdad. Esta se reconoce cuando el amo desarrolla su lógica desde la cual oprime y el esclavo *comprende* —desde la razón— el porqué de su sujeción ante el otro. Este instante en que cada uno de los polos sabe *de qué va la cosa* es un momento de igualdad irrefutable.

A lo largo de este trabajo, se rescató, en una revisión de distintos lapsos temporales de la tradición, la constitución y la complejización de una fórmula para la administración de la comunidad. Los diversos niveles de aproximación al litigio —desde los más irreductibles en sus horizontes de pensamiento antagónicos hasta el debate de una comunidad de iguales que matizan la idea del ejercicio de la justicia— establecen una perspectiva sobre las formas de la política y su posibilidad de mediación. El surgimiento de la subalternidad como contingente deliberante dentro de la dinámica del largo proceso que fue

el crecimiento de Roma en sus distintas concepciones de la administración de la cosa pública es particularmente gráfico. La sinfonía de voces se complejiza en la medida en que crece la masa social y se ensancha la delimitación geográfica de las comunidades. Las dinámicas de representación se adaptan.

Dios como ficción y relato es una fórmula absoluta que despoja a la humanidad como cuerpo deliberante. La razón más allá de lo comprensible, la elevación de una voluntad divina, incapaz de ser codificada por la cualidad mundana, lleva al máximo la fórmula enunciativa del poder. Los sedimentos propios de esta dinámica son rastros que conviven con la humanidad. La secularización fue el desentumecimiento del cuerpo político adormilado por más de un milenio. Los espectros medievales atormentaron a la humanidad mientras esta reconstituyó su capacidad de árbitro y gestión de la justicia.

La modernidad y su lógica de mediación terminan de acercar el debate que vive la sociedad contemporánea. ¿Cómo participa el pueblo en un estamento sujetado por una tradición de vocación hegemónica? Existen trazos, contingencias, resistencias, disrupciones. La humanidad es multidimensional. Esta cualidad le ofrece capacidad de constituir alternativas para la conformación social. La subalternidad tiene esencia en la medida en que conforma el partido de los pobres. El pueblo solo es *pueblo* cuando se organiza en función de una agenda común, de la imposición de sus intereses dentro del litigio. Esta tensión con la clase dominante es el baile principal de la modernidad.

La mediación que desarrolla la clase dominante es el Estado, un dispositivo que regula los excesos de su propia entidad. Este sacrificio es un desliz aceptable para la tradición, a costa de capitalizar la pacificación de la vocación redentora de los pobres. El litigio de la modernidad es la capacidad de gestión que tienen los pocos sobre los



muchos. Esto tiene momentos de mayor consenso, períodos en los cuales se reconocen las aspiraciones de unos y otros dentro de la gestión de lo público. Pero la lógica de garantía que impone el Estado moderno con respecto a la propiedad de la burguesía progresivamente desdobra y excluye al partido de los pobres que se aglutina en torno del reconocimiento de su entidad.

La participación del pueblo, la constitución del partido de los pobres, en tanto parte con parte en la política, es el gran debate de estas páginas. ¿Qué tan real fue la acción popular en la historia? La profética redención benjaminiana de los muchos instantes que se apersonan en cada instante que relampaguea no termina de consolidar una comunidad duradera que haga frente a la vocación totalizante del enemigo. Los postulados de la Unión Soviética retumban como clarín en la sinfonía de lo popular posible. Pero, lejos de materializarse estuvo la transición definitiva al gobierno directo de los pobres, la trascendencia de la *dictadura del proletariado* que aboliera las clases y, con ello, al Estado. ¿Es posible prescindir de esta ficción representativa y pacificadora de los apetitos para llegar a un consenso de lo común-comunismo? No existen elementos científicos, ni metafísicos, que ayuden a aclarar este interrogante. La URSS avanzó hacia la consolidación de un Estado cada vez más sólido, que controlaba cada una de las aristas de la comunidad en procura de una estabilidad que le confería solidez para la batalla que se daba entre horizontes de pensamiento. Mucho se especuló que la muerte de Lenin, el gran líder de irreductible convicción y claridad meridiana, fue una de las causas del desvío progresivo al camino que había trazado su palabra. Pero también es cierto que el propio Lenin matizó su acción revolucionaria en los primeros compases de la revolución con la instauración de la Nueva Política Económica (NEP). No existen fórmulas concretas que permitan predecir dónde caerá el

siguiente alud de nieve sobre la ladera. La aplicación de un programa popular innegociable y purista sostuvo por solo dos meses la experiencia constitutiva de la Comuna de París. ¿Habría resistido con un programa moderado y reformista? Son postulados que solo atormentan y no ofrecen clarividencia.

Los caminos de organización en la lucha contra la hegemonía son escarpados: más allá de la lucha y la capacidad de reinención, no ofrecen garantías. El pueblo solo tiene la convicción del trabajo constante y sostenido para demoler barreras, conseguir espacios de redención, vencer... así sea de a ratos. Lo otro que posee es la capacidad de reafirmación en su conjunto, en tanto partido de los pobres, en el reconocimiento de sí para sí.

Este debate de la tradición, que se hace hegemónico en la constitución del mundo moderno, amén de la *vic-toria* de finales del siglo XX en la confrontación de los horizontes de pensamiento de los grandes bloques, no es unívoco en el contexto global. Existe diversidad de lógicas: oriental, africana, latinoamericana y caribeña. Todas ellas se relacionan en distintos niveles con la síntesis de Occidente y *su* modernidad. Cada uno de estos horizontes de pensamiento lleva consigo una tradición propia y establece sus litigios ontológicos. Existen *otros* pueblos, diversidad de subalternidades, que cruzaron océanos históricos y sortearon sus propias tormentas y dificultades. Esto complejiza la comprensión de la lucha en el mundo. Se pueden prever innumerables tensiones: entre hegemonía y subalternidad de una misma tradición; conflictos de clases hegemónicas de horizontes diferentes; se puede pensar el litigio entre la clase hegemónica de la tradición hegemónica occidental capitalista y burguesa, y la clase subalterna de un horizonte de pensamiento subalterno —podría pensarse en América Latina y el Caribe—. Cada una de estas distorsiones está determinada por innumerables condiciones y conflictos, lo cual hace que la

comprensión, en la justa dimensión que traza la política, sea una tarea, cuando menos, demandante. Es necesario abrir nuevos proyectos de reflexión para ahondar en este tipo de análisis porque es la aproximación a aquello que está *podrido* en el reino de Hamlet.

Pensar la política, y el ejercicio del pueblo en ella, es colocarse en un lugar de la historia. Es pararse en el lugar de los vencidos. La literatura, a menudo, trata de vender la imagen de la belleza en la derrota —desde los tiempos griegos, cuando las muertes en batalla eran presentadas como gestas de belleza plástica e ideal—, de sostener la unidad moral sin alteraciones, aunque esto te lleve a la muerte. *El enemigo no ha cesado de vencer*, dice Benjamin. Pero quien se levanta, una y otra vez, para intentarlo de nuevo no se reconcilia en figuras retóricas. Esta es la tozudez del pueblo como sujeto de la política en la tradición. Busca hacerse presente en la sociedad, coloca sus aspiraciones y sueños como parte real de la cosa pública. Es la rueda que gira sin parar, por más que desde la acera de enfrente pretendan sentenciar que la historia llegó a su fin... ¡Continuará!



## REFERENCIAS

- ADRADOS, F. (1992). Introducción. En Heródoto, *Historia* (pp. 7-67). Madrid: Editorial Gredos.
- ALLEN, W. (director). (2012). *A Roma con amor* [película]. Productores: Letty Aronson, Esteban Tenenbaum, Giampaolo Letta y Faruk Alatan.
- ARISTÓFANES (2017). *Las once comedias*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- ARISTÓTELES (2003). *Poética*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- (2005). *Política*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- ASIMOV, I. (2017). *El Imperio romano*. Madrid: Alianza Editorial.
- BAJTIN, M. (2003). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- BAKUNIN, M. (2009). *La Comuna de París*. Barcelona: SOV Baix Llobregat.
- BENJAMIN, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Editorial Terramar.
- BERTOLUCCI, B. (director). (1976). *Novecento* [película]. Productor: Alberto Grimaldi.
- BRECHT, B. (2001). *Los días de la Comuna. Turandot o El congreso de los blanqueadores* (traduc. M. Sáenz). Madrid: Alianza Editorial.
- BRICEÑO GUERRERO, J. M. (2014). *El laberinto de los tres minotauros*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- BUTLER, J., LACLAU, E. y ŽIŽEK, S. (2011). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- CABANEL, A. (1847). *El ángel caído* [óleo sobre lienzo]. Museo Fabre de Montpellier, Francia.

- CALÍSTENES, P. (1977). *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*. Madrid: Editorial Gredos.
- CAMPILLO, A. (2023). *Grecia y nosotros. La herencia griega en la era global*. Madrid: Abada Editores.
- CERVANTES, M. (2005). *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Editorial Edaf.
- CHAMBERLIN, W. (1967). *La Revolución rusa, 1917-1921* (tomo I). Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- CHAPLIN, C. (director). (1936). *Tiempos modernos* [película]. Charles Chaplin Productions.
- CICERÓN, M. T. (1984). *Sobre la República*. Madrid: Editorial Gredos.
- DERRIDA, J. (2008). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- (2012). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Editorial Trotta.
- DOBB, M. (1971). *Economía del bienestar y economía del socialismo*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- DRI, R. (s. f.). *Cristianismo, política y sociedad*. [https://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/05.-DRI\\_DOSSIER-CREENCIAS.pdf](https://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/05.-DRI_DOSSIER-CREENCIAS.pdf)
- DURKHEIM, E. (2012). *El Estado y otros ensayos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- DUSSEL, E. (2022). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Madrid: Ediciones Akal.
- ECO, U. (2007). *Historia de la fealdad*. Barcelona: Editorial Lumen.
- EISENSTEIN, M. (director). (1925). *El acorazado Potemkin* [película]. Productor: Yakov Bliokh.
- ENGELS, F. (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- ESQUILO. (2008). Prometeo encadenado. En Esquilo, Sófocles, Eurípides, *Obras completas* (pp. 85-126). Madrid: Ediciones Cátedra.
- GARCÍA GUAL, C. (2020). *La deriva de los héroes en la literatura griega*. Madrid: Ediciones Siruela.

- GRAMSCI, A. (2009). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- HEGEL, G. W. F. (1992). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2009). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad. (Trabajo original publicado en 1820)
- HERÓDOTO (1992). *Historia* (trad. C. Schrader). Madrid: Editorial Gredos.
- HOBBS, T. (2009). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HUGO, V. (2011). *Los miserables*. Madrid: Editorial Planeta.
- INGBERG, P. (2007). Estudio introductorio. En Aristófanes, *Aves* (pp. 7-41). Buenos Aires: Editorial Losada.
- JAKSIC, I. y POSADA, E. (ed.) (2011). *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XXI*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- KANTOROWICZ, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.
- KUBRICK, S. (director). (1971). *La naranja mecánica* [película]. Producción: Stanley Kubrick.
- La Biblia de Jerusalén*. (2017). Bilbao, España: Desclée De Brouwer.
- LACLAU, E. (2005) *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LENIN, V. (2013a). *Obras selectas* (tomo 1). Buenos Aires: Ediciones IPS.
- (2013b). *Obras selectas* (tomo 2). Buenos Aires: Ediciones IPS.
- (2015). En memoria de la Comuna. En Marx, K., Engels, F. y Lenin, V., *La Comuna de París*. Madrid: Ediciones Akal.
- LIDSKY, P. (1971). *Los escritores contra la Comuna*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- LISSAGARAY, P. O. (2017). *La Comuna de París*. Buenos Aires: Editorial Marat.
- LIVIO, T. (2023a). *Historia de Roma desde su fundación I-III*. Madrid: Gredos.

- (2023b). *Historia de Roma desde su fundación IV-VII*. Madrid: Gredos.
- LOCKE, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- LOCOMÍA (1989). *Gorbachov*. Taiyo (álbum). Hispavox.
- LUKÁCS, G. (2009). *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Ediciones RyR.
- LUTERO, M. (2008). *Escritos políticos*. Madrid: Editorial Tecnos.
- MACPHERSON, C. B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Editorial Trotta.
- MAQUIAVELO, N. (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.
- MAQUIAVELO, N. (2007). *El príncipe*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- MARTÍN-BARBERO, J. (2010). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Madrid: Anthropos Editorial.
- MARX, K. (2004). *Miseria de la filosofía*. Madrid: Editorial Edaf.
- (2008). *El capital* (tomo I). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (2015). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- MARX, K., ENGELS, F. y LENIN, V. (2015). *La Comuna de París*. Madrid: Ediciones Akal.
- MC LUHAN, M. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- MILL, J. S. (1993). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- MORGAN, E. (2006). *La invención del pueblo: el surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- NICCOL, A. (director). (2011). *El precio del mañana* [película]. Productores: Eric Newman, Marc Abraham, Andrew Niccol.
- POLIBIO (2018). *Historia de Roma*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- RANCIÈRE, J. (2010a). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.



- (2010b). *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- REED, J. (2023). *Diez días que estremecieron el mundo*. Madrid: Ediciones Akal.
- RINESI, E. (2009). *Las máscaras de Jano. Notas sobre el drama de la historia*. Buenos Aires: Editorial Gorla.
- (2011). *Política y tragedia*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- SAN AGUSTÍN (2007). *La ciudad de Dios. Libros I-VII*. Madrid: Editorial Gredos.
- (2012). *La ciudad de Dios. Libros VIII-XV*. Madrid: Editorial Gredos.
- SCHMITT, C. (2005). *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.
- SHAKESPEARE, W. (1992). *Poesía completa. Edición bilingüe*. Barcelona: Ediciones 29.
- (2010). *Tragedias*. Madrid: Espasa.
- (2016). *Hamlet, Prince of Denmark. Updated edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHELLEY, M. (2008). *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Buenos Aires: Debolsillo.
- SKINNER, Q. (2004). *La libertad antes del liberalismo*. México D. F.: Taurus-CIDE.
- (2008). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza Editorial.
- STEVENSON, R. L. (2018). *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*. Bogotá: Enlace Editorial.
- STRAUSS, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- TARANTINO, Q. (director). (1994). *Pulp Fiction* [película]. Productor: Lawrence Bender.
- TROTSKY [TROTSKI], L. (1962). *Historia de la Revolución rusa* (tomo I). Buenos Aires: Editorial Tilcara.
- TUCÍDIDES (2014). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Alianza Editorial.
- WILDE, O. (2002). *De profundis y ensayos*. Buenos Aires: Editorial Losada.



# ÍNDICE

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| AGRADECIMIENTOS                     | 7   |
| PRESENTACIÓN                        | 9   |
| PRÓLOGO                             | 15  |
| EL PUEBLO Y SU REPRESENTACIÓN       | 21  |
| GRIEGOS Y <i>CIVILIZADOS</i>        | 41  |
| LA ROMA DEL <i>POPOLO</i>           | 61  |
| EL DIOS SOBERANO: MATERIA Y ESENCIA | 83  |
| <i>QUE SEA HUMANA LA HUMANIDAD</i>  | 101 |
| EL ROMANTICISMO Y LO POPULAR        | 125 |
| EL CASTILLO DE LA BURGUESÍA         | 151 |
| ENTRE EL PUEBLO Y LA SOCIEDAD CIVIL | 177 |
| TODO EL PODER AL PUEBLO             | 199 |
| PUEBLO ES HUMANIDAD                 | 229 |
| REFERENCIAS                         | 245 |



*Homo populus: El pueblo como sujeto político*  
se imprimió en el mes de junio de 2025  
en los talleres de la Fundación Imprenta de la Cultura,  
Guatire, estado Miranda, Venezuela.  
Son 1000 ejemplares

*Homo populus*

*El pueblo como sujeto político*

El pueblo contiene la esencia de la sociedad moderna. Sobre este concepto reposa el sentido constitutivo de la comunidad política. Todos se refieren al pueblo como sustancia y propósito del bien común. Sin embargo, ¿en qué momento el pueblo levanta su voz y se hace presente como fuerza vinculante en las decisiones de lo público? Existe una lógica de administración en representación de este concepto. Este trabajo realiza un recorrido por la tradición occidental y revisa, mediante análisis y alegorías, la tensión que existe entre gobierno y pueblo, o lo que se puede traducir como el antagonismo entre hegemonía y subalternidad. También señala caminos y momentos en los que la agenda popular se hizo presente para revelar que existen fórmulas para el ejercicio directo de la democracia popular.

LUIS BERRIZBEITIA (1977)

Comunicador venezolano, con estudios en Filosofía Política, en Argentina. Se desempeñó como profesor en el Sistema de Formación Simón Rodríguez del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV), así como en el Colegio Universitario de Caracas y la Universidad Bolivariana de Venezuela. También lideró un proceso de transformación en el Instituto Nacional de Capacitación y Educación Socialista (Inces), mediante el cual se consiguió reivindicar los saberes populares, por la vía de la construcción de un currículo participativo y adecuado a las necesidades de los participantes. De igual forma, publicó un libro titulado *Laureano Vallenilla Lanz. El positivismo al servicio de la causa*, publicado en la Colección Pensadores Latinoamericanos de la Universidad Nacional de General Sarmiento, en Argentina.



Gobierno Bolivariano  
de Venezuela

Ministerio del Poder Popular  
para la Cultura

