

2.1 DOS EUROPAS, DOS MODERNIDADES

Ya sea que usted afirme la infalibilidad y deduzca de ella la soberanía, o ubique primero la soberanía y derive de ella la infalibilidad, está obligado en cualquier caso a reconocer y sancionar un poder absoluto.

Y el mismo resultado se impone ya sea por medio de la opresión de los gobiernos o la razón de los filósofos, si usted hace soberano al pueblo o al rey.

Francois Guizot

En la Viena de principios de siglo veinte de la novela de Robert Musil *El Hombre sin Cualidades*, un aristócrata iluminado, el Conde Leinsdorf, descifra las complejidades de la modernidad, pero se detiene ante una paradoja central. " Lo que aún no comprendo", dice, "es esto: Que la gente deba amarse una a otra, y que eso requiera de una mano firme del gobierno para obligarla, no es nada nuevo. ¿Pero porqué debe ser súbitamente una cuestión de uno y otro / o?".¹ Para los filántropos del mundo de Musil hay un conflicto en el centro de la modernidad entre, por un lado, las fuerzas inmanentes del deseo y la asociación, el amor de la comunidad, y por otro lado, la fuerte mano de una autoridad superior que impone y ejecuta una orden en el campo social. Esta tensión iba a ser resuelta, o al menos mediada, por la soberanía del Estado, y, sin embargo, reaparecería como una cuestión de y / o: libertad o servidumbre, la liberación del deseo o su subyugación. El Conde Leinsdorf identifica una contradicción que corre a través de la modernidad europea y reside en el corazón del concepto moderno de soberanía.

Trazar la figura emergente del concepto de soberanía a través de diversos desarrollos de la filosofía europea moderna nos permitirá reconocer que Europa y la modernidad no son construcciones unitarias ni pacíficas, sino caracterizadas desde un principio

por lucha, conflicto y crisis. Identificamos tres momentos en la constitución de la modernidad europea que articulan la figura inicial del concepto moderno de soberanía: primero, el descubrimiento revolucionario del plano de inmanencia; segundo, la reacción contra estas fuerzas inmanentes y la crisis en la forma de la autoridad; y tercero, la resolución parcial y temporaria de esta crisis con la formación del Estado moderno como locus de soberanía que trasciende y media el plano de fuerzas inmanentes. En esta progresión la propia modernidad europea se volvió cada vez más inseparable del principio de soberanía. Y pese a ello, como se lamenta el Conde Leinsdorf, aún a esta altura de la modernidad la tensión original reaparece con toda su violencia.

La soberanía moderna es un concepto europeo en el sentido que se desarrolla primariamente en Europa en coordinación con la evolución de la misma modernidad. Este concepto funciona como piedra basal de la construcción del eurocentrismo. Sin embargo, aunque la soberanía moderna emanó de Europa, nació y se desarrolló en gran medida por la relación de Europa con su exterior, y particularmente mediante su proyecto colonial y la resistencia de los colonizados. La soberanía moderna emergió, entonces, como el concepto de la reacción europea y la dominación europea tanto dentro como afuera de sus fronteras. Son dos caras coextensivas y complementarias de un desarrollo: gobierno dentro de Europa y gobierno europeo sobre el mundo.

El Plano Revolucionario de la Inmanencia

Todo comenzó con una revolución. En Europa, entre el 1200 y el 1600, a través de distancias que sólo los mercaderes y los ejércitos recorrían y sólo la invención de la prensa impresa pudo luego acercar, ocurrió algo extraordinario. Los humanos se declararon a sí mismos dueños de sus propias vidas, productores de ciudades e historia, e inventores de paraísos. Heredaron una conciencia dualística, una visión jerárquica de la sociedad, y una idea metafísica de la ciencia; pero legaron a futuras generaciones una idea experimental de la ciencia, una concepción constituyente de la historia y las ciudades, y considerarse ellos como un terreno inmanente de conocimiento y acción. El pensamiento de este período inicial, nacido simultáneamente en la política, la ciencia, el arte, la filosofía y la teología, demuestra la radicalidad de las fuerzas que trabajaron en la modernidad.

Los orígenes de la modernidad europea se caracterizan con frecuencia como derivados de un proceso de secularización que negó la autoridad divina y trascendente sobre los asuntos mundanos. Ese proceso fue importante, pero en nuestra opinión fue sólo un síntoma del evento primario de la modernidad: la afirmación de los poderes de este mundo, el descubrimiento del plano de la inmanencia. "Omne ens habet aliquod esse proprium" - cada entidad posee una esencia singular. 2 La afirmación de Duns Scotus subvierte la concepción medieval

del ser como un objeto de predicación analógica, y por lo tanto dualística - un ser con un pie en este mundo y otro en un reino trascendente. Estamos a principios del siglo catorce, en el centro de las convulsiones de la Edad Media tardía. Duns Scotus le cuenta a sus contemporáneos que la confusión y decadencia de esos tiempos podía remediarse sólo recentrando el pensamiento en la singularidad del ser. Esta singularidad no es efímera ni accidental, sino ontológica. La fuerza de esta afirmación y el efecto que tuvo sobre el pensamiento de la época quedó demostrado por la respuesta de dante Alighieri a ella, a miles de millas de distancia del norte Británico de Duns Scotus. Este ser singular es poderoso, escribió Dante, en cuanto es el impulso para actualizar "totam potentiam intellectus possibilis"- todo el poder del posible intelecto. 3 En el escenario del nacimiento de la modernidad europea, la humanidad descubrió su poder en el mundo e integró esta dignidad a una nueva conciencia de razón y potencialidad.

En el siglo quince, numerosos autores demostraron la coherencia y revolucionaria originalidad de este nuevo conocimiento ontológico inmanente. Permítasenos citar, simplemente, tres voces representativas. Primero, Nicolás de Cusa: "La especulación es un movimiento del intelecto desde quia est a quid est; y como quid est es infinitamente distante de quia est, dicho movimiento no terminará nunca. Y es un movimiento muy placentero, dado que es la vida misma del intelecto; de este hecho encuentra su satisfacción dicho movimiento, dado que su movilidad no genera fatiga sino luz y calor". 4 Segundo, Pico della Mirandola: " Cuando usted concibe a Dios como un ser viviente y sapiente, asegúrese antes que nada que este conocimiento y esta vida sea entendida como libre de toda imperfección. Conciba un conocimiento que sepa todo y del modo más perfecto; y agregue que el conocedor conozca todo por sí mismo, de modo que no sea preciso que busque fuera de sí mismo, lo cual lo haría imperfecto". 5 De este modo Pico della Mirandola, antes que concebir un Dios distante, trascendente, vuelve a la mente humana una divina máquina de conocimiento. Finalmente, Bovillus: " Aquel que por naturaleza era meramente humano [homo] se vuelve, mediante la rica contribución del arte, doblemente humano, es decir, homohomo". 6 Por medio de sus propias, poderosas, artes y prácticas, la humanidad se enriquece y duplica a sí misma, o se alza realmente hacia un más alto poder: homohomo, la humanidad al cuadrado.

En aquellos orígenes de la modernidad, entonces, el conocimiento pasó del plano trascendente al inmanente, y consecuentemente, ese conocimiento humano se volvió un hacer, una práctica para transformar la naturaleza. Sir Francis Bacon construyó un mundo en el cual "aquello que ha sido descubierto en las artes y las ciencias puede ser ahora reorganizado mediante el uso, la meditación, la observación, la argumentación... porque es bueno tratar con las realidades más distantes y los secretos ocultos de la naturaleza mediante la introducción de un mejor uso y una técnica más perfecta de la mente y el intelecto". 7 En este proceso, Galileo Galilei mantiene (y esto concluirá nuestro círculo de dignitate hominis), que tenemos la posibilidad de igualar el conocimiento divino:

Considerando al entendimiento como intensivo, en tanto ese término incluya intensivamente, es decir, perfectamente, múltiples proposiciones, yo digo que el intelecto humano entiende algunas cosas tan perfectamente y que posee tan absoluta certeza sobre ellas, que iguala al propio entendimiento que la naturaleza posee de ellas; esas cosas incluyen las ciencias matemáticas puras, es decir, geometría y aritmética, sobre las cuales el intelecto divino conoce infinitamente más proposiciones puesto que las conoce a todas, pero de aquellas pocas entendidas por el intelecto humano yo creo que su conocimiento iguala al conocimiento divino en su certeza objetiva. 8

Lo revolucionario en toda esta serie de desarrollos filosóficos que se prolongan desde el siglo trece hasta el dieciséis es que los poderes de creación que previamente eran asignados exclusivamente a los cielos son traídos ahora a la tierra. Este es el descubrimiento de la plenitud del plano de la inmanencia.

Al igual que en la filosofía y la ciencia, también en la política la humanidad se reapropió en este período temprano de la modernidad de aquello que la trascendencia medieval le había quitado. En el lapso de tres o cuatro siglos se completó el proceso de refundación de la autoridad sobre las bases de un universo humano y por medio de la acción de una multitud de singularidades, con gran esfuerzo y en medio de terribles tragedias y heroicas conquistas. Guillermo de Occam, por ejemplo, sostuvo que la iglesia es la multitud de los fieles - "Ecclesia est multitudo fidelium" 9- significando que no es superior y distinta de la comunidad de los Cristianos, sino inmanente a dicha comunidad. Marsilius de Padua utilizó la misma definición para la República: el poder de la República y el poder de sus leyes derivan no de principios superiores sino de la asamblea de sus ciudadanos. 10 Se puso en movimiento una nueva comprensión del poder y una nueva concepción de la liberación: desde Dante y la apología medieval tardía del "intelecto posible" a Tomás Moro y la celebración del "inmenso e inexplicable poder" de la vida natural y el trabajo como fundación del orden político; desde la democracia de las sectas Protestantes hasta Spinoza y su noción de lo absoluto de la democracia. De hecho, para el tiempo en que encontramos a Spinoza, el horizonte de la inmanencia y el del orden político democrático coincidían por completo. El plano de la inmanencia es aquel en el que los poderes de la singularidad son realizados, y donde la verdad de la nueva humanidad es determinada histórica, técnica y políticamente. Por este mismo hecho, porque no puede haber ninguna mediación externa, lo singular es presentado como la multitud. 11

Los comienzos de la modernidad fueron revolucionarios, y el viejo orden fue derribado por ellos. La constitución de la modernidad no fue alrededor de teoría aislada sino de actos teóricos indisolublemente unidos a mutaciones de la práctica y la realidad. Cuerpos y mentes fueron transformados fundamentalmente. Este proceso

histórico de subjetivización fue revolucionario en cuanto determinó un cambio paradigmático e irreversible del modo de vida de la multitud.

La Modernidad como Crisis

La modernidad no es un concepto unitario sino que aparece al menos en dos modos. El primer modo es el que ya hemos definido, un proceso revolucionario radical. Esta modernidad destruye sus relaciones con el pasado y declara la inmanencia del nuevo paradigma del mundo y la vida. Desarrolla conocimiento y acción como experimentación científica, y define una tendencia hacia una política democrática, colocando a la humanidad y el deseo en el centro de la historia. Desde el artesano hasta el astrónomo, desde el mercader al político, tanto en el arte como en la religión, la materia de la existencia es reformada por una nueva vida.

Esta nueva emergencia, sin embargo, creó una guerra. ¿Cómo podría un vuelco tan radical no incitar un fuerte antagonismo? ¿Cómo esta revolución no iba a determinar una contrarrevolución? Y fue una contrarrevolución en el más exacto sentido del término: una iniciativa cultural, filosófica, social y política que, como no podía retornar al pasado ni destruir las nuevas fuerzas, buscó dominar y expropiar la fuerza de los movimientos y dinámicas emergentes. Es este el segundo modo de la modernidad, construido para emprender la guerra contra las nuevas fuerzas y establecer un poder superior para dominarlas. Se elevó con la revolución del Renacimiento para desviar su dirección, transplantar la nueva imagen de la humanidad a un plano trascendente, relativizar las capacidades de la ciencia para transformar el mundo, y, por sobre todo, oponerse a la reapropiación del poder por parte de la multitud. El segundo modo de la modernidad levanta un poder trascendente constituido contra un poder constituyente inmanente, orden contra deseo. Por ello, el Renacimiento terminó en guerra - guerra religiosa, social y civil.

El Renacimiento europeo, pero en especial el Renacimiento Italiano, con todos los trabajos espléndidos y perversos que lo caracterizaron, fue el sitio de la guerra civil sobre la realización de la modernidad. Cuando la Reforma se extendió por Europa fue como un segundo ciclón agregado al primero, repitiendo en la conciencia religiosa de las masas las alternativas de la cultura humanista. Por ello la guerra civil invistió la vida popular y se mezcló con los más íntimos recesos de la historia humana. La lucha de clases se movió por este terreno, ordenando en la génesis del capitalismo la creatividad del nuevo modo de trabajo y el nuevo orden de explotación dentro de una lógica que incluía tanto signos de progreso como de reacción. Fue un choque de titanes, como el que Miguel Ángel pintó en el techo de la Capilla Sixtina: el conflicto trágico de la génesis de la modernidad.

La revolución de la modernidad europea corrió hacia su Termidor. En la lucha por la hegemonía sobre el paradigma de la modernidad, la victoria fue hacia el segundo modo y a las fuerzas del orden que buscaban neutralizar el poder de la revolución. Aunque no era posible volver al modo en que eran las cosas, sí se podía reestablecer ideologías de comando y autoridad, y de este modo desplegar un nuevo poder trascendente, jugando con la ansiedad y el miedo de las masas, su deseo de reducir la incertidumbre de la vida y aumentar su seguridad. La revolución debía ser detenida. Durante todo el siglo dieciséis, mientras aparecían los frutos de la revolución en todo su esplendor, la escena debía pintarse en colores apagados. La demanda por la paz era fundamental - pero ¿qué paz?. Mientras en el corazón de Europa la Guerra de los Treinta Años ejemplificaba del modo más terrible la forma de esta crisis irreversible, las conciencias, incluso las más fuertes y sabias, cedían ante la necesidad del Termidor y las condiciones miserables y humillantes de la paz. La paz era un valor que un breve lapso de tiempo había perdido las connotaciones humanistas, Erasmianas, que la habían convertido previamente en un camino de transformación. La paz se había vuelto la condición miserable para sobrevivir, la extrema urgencia de escapar a la muerte. La paz estaba marcada simplemente por la fatiga de la lucha y la usura de las pasiones. El Termidor había ganado, la revolución había finalizado.

El Termidor de la revolución, sin embargo, no cerró sino que perpetuó la crisis. La guerra civil no finalizó sino que fue absorbida dentro del concepto de modernidad. La propia modernidad está definida por la crisis, una crisis nacida del ininterrumpido conflicto entre las fuerzas inmanentes, constructivas, creativas, y el poder trascendente que intenta restaurar el orden. 12 Este conflicto es la clave al concepto de modernidad, pero estaba dominado y sujetado efectivamente. Las revoluciones culturales y religiosas fueron forzadas hacia rígidas y a veces feroces estructuras de contención. En el siglo diecisiete, Europa volvió a ser feudal. La contrarreformista Iglesia Católica fue el primer y más efectivo ejemplo de esta reacción, porque la propia iglesia había sido golpeada antes por un terremoto de reforma y deseo revolucionario. Las iglesias Protestantes y los órdenes políticos no quedaron muy atrás en producir el orden de la contrarrevolución. Por toda Europa se encendieron los fuegos de la superstición. Y, sin embargo, los movimientos de renovación continuaron su trabajo en la base. Donde los espacios eran cerrados, los movimientos se volvían al nomadismo y el éxodo, llevando consigo el deseo y la esperanza de una experiencia irreprimible. 13

El conflicto interno de la modernidad europea se reflejó simultáneamente en una escala global como conflicto externo. El desarrollo del pensamiento Renacentista coincidió tanto con el descubrimiento europeo de América como con los comienzos de la dominación europea sobre el resto del mundo. Europa había descubierto su exterior. "Si el período del Renacimiento marca un quiebre cualitativo en la historia de la humanidad", escribe Samir Amin, "es precisamente porque, desde esa época, en los europeos se hizo consciente la idea de que la conquista del mundo por su civilización era, de aquí en más, un objetivo posible... Desde este momento, y no antes, cristaliza el eurocentrismo". 14 Por un lado, el humanismo Renacentista inició

una noción revolucionaria de igualdad humana, de singularidad y comunidad, cooperación y multitud, que resonó con fuerzas y deseos extendiéndose horizontalmente por todo el mundo, redoblado por el descubrimiento de otros pueblos y territorios. Por otro lado, sin embargo, el mismo poder contrarrevolucionario que buscó controlar las fuerzas constituyentes y subversivas dentro de Europa, comenzaron a comprender la posibilidad y necesidad de subordinar otros pueblos a la dominación europea. El eurocentrismo nació como reacción a la potencialidad de la igualdad humana recién descubierta; fue la contrarrevolución en escala global. También aquí, el segundo modo de la modernidad ganó la partida, pero otra vez, no de un modo definitivo. La modernidad europea es desde sus comienzos una guerra en dos frentes. El dominio europeo está siempre en crisis - y es esta la misma crisis que define a la modernidad europea.

En el siglo diecisiete el concepto de modernidad como crisis fue consolidado definitivamente. El siglo comenzó con la quema de Giordano Bruno en la hoguera, y continuó contemplando monstruosas guerras civiles estallando en Francia e Inglaterra, y, por sobre todo, fue testigo del horrible espectáculo de treinta años de guerra civil en Alemania. Al mismo tiempo continuó con creciente intensidad la conquista europea de América, con la carnicería y esclavización de sus pueblos nativos. En la segunda mitad del siglo, el absolutismo monárquico pareció bloquear definitivamente el camino de la libertad en los países del continente europeo. El absolutismo buscó fijar el concepto de modernidad y separarlo de la crisis que lo definió, mediante el despliegue de un nuevo arsenal de trascendentales. Al mismo tiempo, fuera de Europa, la conquista abrió paso lentamente al colonialismo, y la precaria búsqueda de oro, riquezas y botines fue progresivamente desplazada por comercio exclusivo, formas estables de producción y el mercado de esclavos de África. Sin embargo, el siglo diecisiete - y esto es lo que lo hace tan ambiguo - fue un siglo frágil y barroco. Desde los abismos del mundo social siempre emerge la memoria de lo que intentó enterrar.

Podemos hallar testimonio de este hecho en una única pero enorme referencia: la filosofía de la inmanencia de Spinoza, que dominó el pensamiento europeo de la última mitad del siglo. Es una filosofía que renovó el esplendor del humanismo revolucionario, colocando a la humanidad y la naturaleza en la posición de Dios, transformando al mundo en territorio de práctica y afirmando la democracia de la multitud como la forma absoluta de política. Spinoza consideró a la idea de la muerte - la muerte que los Estados y poderes sostuvieron como un arma contra el deseo y la esperanza de la liberación - meramente un rehén utilizado para chantajear a la libertad de pensamiento, y por ello la expulsó de su filosofía: "Un hombre libre piensa en cualquier cosa menos en la muerte, y su conocimiento es una meditación sobre la vida, no sobre la muerte".¹⁵ Ese amor que los humanistas consideraron la forma suprema de expresión de la inteligencia fue ubicado por Spinoza como la única base posible para la liberación de las singularidades y como el cemento ético de la vida colectiva. "No hay nada en la naturaleza que sea contrario a este Amor intelectual, o que pueda llevarse".¹⁶ En este crescendo del pensamiento, Spinoza testificó por la

continuidad ininterrumpida del programa revolucionario del humanismo en el curso del siglo diecisiete.

El Aparato Trascendental

El proyecto contrarrevolucionario para resolver la crisis de la modernidad se desplegó en los siglos del Iluminismo. 17 El objetivo principal de este Iluminismo era dominar la idea de inmanencia sin reproducir el dualismo absoluto de la cultura medieval, construyendo un aparato trascendental capaz de disciplinar a una multitud de sujetos formalmente libres. El dualismo ontológico de la cultura del ancien régime debía ser reemplazado por un dualismo funcional, y la crisis de la modernidad debía ser resuelta por medio de mecanismos adecuados de mediación. Era de capital importancia evitar que la multitud fuese entendida á la Spinoza, en una relación directa, inmediata, con la divinidad y la naturaleza, como productor ético de la vida y el mundo. Por el contrario, debía imponerse en cada caso una mediación a la complejidad de las relaciones humanas. Los filósofos disputaron acerca de dónde estaba situada esta mediación y qué nivel metafísico ocupaba, pero lo fundamental era que, de algún modo, fuera definida como condición ineludible de toda acción, arte y asociación humana. Por lo tanto, a la tríada vis-cupiditas-amor (Fuerza-deseo-amor) que constituía la matriz productiva del pensamiento revolucionario del humanismo se le opuso una tríada de mediaciones específicas. La naturaleza y la experiencia fueron irreconocibles, salvo a través del filtro del fenómeno; el conocimiento humano no podría ser alcanzado, excepto mediante la reflexión del intelecto; y el mundo ético sería incomunicable excepto mediante el esquematismo de la razón. Lo que se puso en juego fue una forma de mediación, o, realmente, un retroceso reflexivo y una suerte de débil trascendencia, que relativizó la experiencia y abolió cada instancia de lo inmediato y lo absoluto en la vida humana y la historia. ¿Porqué, sin embargo, es necesaria esta relatividad? ¿Porqué no se le puede permitir al conocimiento y la voluntad pretender ser ellos mismos absolutos? Porque cada movimiento de auto-constitución de la multitud debe someterse a un orden preconstituido, y porque demandar que los humanos puedan establecer inmediatamente su libertad de ser sería un delirio subversivo. Este es el núcleo esencial del pasaje ideológico sobre el cual se construyó el concepto hegemónico de la modernidad europea.

La primera obra maestra estratégica de esta construcción fue lograda por René Descartes. Aunque Descartes pretendía perseguir un nuevo proyecto humanístico de conocimiento, en realidad reestableció el orden trascendental. Cuando situó a la razón como el terreno exclusivo de mediación entre Dios y el mundo, reafirmó efectivamente al dualismo como el rasgo definitorio de la experiencia y el pensamiento. Aquí debemos ser cuidadosos. La mediación nunca ha estado bien

definida en Descartes, o realmente, si nos apegamos al texto, hallamos que la mediación reside misteriosamente sólo en la voluntad de Dios. La astuta estratagema de Descartes consistía en esto: Cuando él le asigna al pensamiento la situación central en la función trascendental de mediación, define una suerte de residuo de trascendencia divina. Descartes sostiene que la lógica de la mediación reside en el pensamiento, y que Dios está muy lejos de esta escena, pero un nuevo hombre tal como Blas Pascal tiene perfecta razón al objetar que esto es sólo un ejemplo de los trucos de Descartes. 18 De hecho, el Dios de Descartes está muy cerca: Dios es la garantía de que la regla trascendental esté inscrita en la conciencia y el pensamiento como necesaria y universal, y, por ende, preconstituida:

Por favor no vacilen en asegurar y proclamar en todas partes que es Dios quien proclamó estas leyes en la naturaleza, del mismo modo que un rey proclama leyes en su reino. No hay nada que no podamos comprender si nuestra mente se dedica a considerarlo. Todo es innato en nuestras mentes, tal como un rey improntaría sus leyes en los corazones de todos sus súbditos de tener suficiente poder para ello. La grandeza de Dios, por otro lado, es algo que no podemos aprehender aunque la conozcamos. Pero el hecho de que la consideremos incomprensible nos hace estimarla aún más; del igual modo que un rey es más majestuoso cuando es menos conocido familiarmente por sus súbditos, salvo, por supuesto, que ellos no tengan idea de que tienen un rey - deben conocerlo lo suficiente como para no dudar de ello.
19

El reino de la potencialidad, que había sido abierto por el principio humanista de la subjetividad, es limitado a priori por la imposición de la regla y el orden trascendental. Descartes repropone subrepticamente la teología en el terreno que el humanismo había limpiado, y su aparato es resueltamente trascendental.

Con Descartes estamos en el comienzo de la historia del Iluminismo, o, mejor dicho, de la ideología burguesa. 20 El aparato trascendental que él propone es la marca distintiva del pensamiento del Iluminismo europeo. Tanto en la corriente empírica como en la idealista, el trascendentalismo era el horizonte exclusivo de la ideología, y en los siglos siguientes casi todas las principales corrientes de la filosofía se dibujarán dentro de este proyecto. La simbiosis entre trabajo intelectual y retóricas científicas, políticas e institucionales se volvió absoluta en este terreno, y cada formación conceptual fue marcada por ella: la formalización de la política, la instrumentalización de la ciencia y la técnica para la ganancia, la pacificación de los antagonismos sociales. Ciertamente, en cada uno de estos campos hallamos desarrollos históricamente específicos, pero todo estaba siempre unido con la línea de la gran narración que la modernidad europea contaba de sí misma, un cuento contado en un dialecto trascendental. 21

En muchos aspectos la obra de Emmanuel Kant se alza en el centro de este desarrollo. El pensamiento de Kant es enormemente rico y apunta en numerosas direcciones, pero estamos interesados aquí, básicamente, en la línea que corona al principio

trascendental como el apex de la modernidad europea. Kant posicionó al sujeto en el centro del escenario metafísico, pero, al mismo tiempo, lo controló por medio de las tres operaciones que citamos antes: el vaciamiento de la experiencia en el fenómeno, la reducción del conocimiento a la mediación intelectual y la neutralización de la acción ética en el esquematismo de la razón. La mediación que Descartes invocó en su reafirmación del dualismo es hipostatizada por Kant, no en la divinidad sino en una crítica pseudo-ontológica - en una función ordenadora de la conciencia y en un apetito indistinto de la voluntad. La humanidad es el centro del universo, pero esta no es la humanidad que, a través del arte y la acción, se construye a sí misma en homohomo. Es una humanidad perdida en experiencia, burlada en la búsqueda del ideal ético. Kant nos arroja atrás en la crisis de la modernidad, con pleno conocimiento cuando concibe al propio descubrimiento del sujeto como crisis, pero volviendo a esta crisis una apología de lo trascendental como horizonte único y exclusivo del conocimiento y la acción. El mundo se torna una arquitectura de formas ideales, la única realidad que nos es concedida.

El romanticismo nunca se expresó con tanta fuerza como con Kant. Este es el leitmotif de la filosofía kantiana: la necesidad de lo trascendental, la imposibilidad de toda forma de inmediatez, el exorcismo de toda figura vital en la aprehensión y acción de ser. Desde esta perspectiva tal vez debamos considerar a Arturo Schopenhauer como el más lúcido lector del kantismo y su gesto romántico. El hecho de que es difícil, si no imposible, reunir a la apariencia del objeto con el objeto mismo es, precisamente, la maldición de este mundo de dolor y necesidad. Y por ello este no es un mundo en el que puedan prosperar fuerzas elevadas y nobles, fuerzas que tiendan hacia la luz y la verdad. 22 En otras palabras, Schopenhauer reconoce al kantismo como la liquidación definitiva de la revolución humanista.

Por esta misma razón Schopenhauer reaccionó aún más violentamente contra Hegel, llamándolo "Calibán intelectual" para señalar la barbarie de su pensamiento. 23 Halló intolerable que Hegel pudiera transformar la pálida función constitutiva de la crítica trascendental de Kant en una sólida figura ontológica con tanta violencia. Este fue, sin embargo, el destino de lo trascendental en la ideología de la modernidad. Hegel reveló lo que estaba implícito desde el comienzo del desarrollo contrarrevolucionario: que la liberación de la humanidad moderna sólo podría ser una función de su dominación, que el objetivo inmanente de la multitud se transforma en el poder necesario y trascendente del Estado. Es verdad que Hegel restauró el horizonte de la inmanencia y eliminó la incertidumbre del conocimiento, la irresolución de la acción y la apertura confiada del kantismo. Sin embargo, la inmanencia que Hegel restaura es, realmente, una inmanencia ciega, en la cual la potencialidad de la multitud es negada y subsumida en la alegoría del orden divino. La crisis del humanismo se transforma en una dramaturgia dialéctica, y en cada escena el fin es todo y los medios son meros ornamentos.

Ya no hay nada que luche, desee o ame; el contenido de la potencialidad está bloqueado, controlado, hegemónico por la finalidad. Paradójicamente, el ser

analógico de la tradición Cristiana medieval resucita como ser dialéctico. Es irónico que Schopenhauer llame a Hegel Calibán: la figura que será luego alzada como símbolo de la resistencia hacia la dominación europea y la afirmación del deseo no-europeo. El drama de Hegel de los Otros y el conflicto entre amo y esclavo, sin embargo, sólo pudo tener lugar contra el fondo histórico de la expansión europea y la esclavización de los pueblos de África, América y Asia. Es imposible, en otras palabras, dejar de asociar tanto a la recuperación filosófica que hace Hegel del Otro dentro del Espíritu absoluto como a su historia universal que conduce a la unión de los pueblos menores con Europa, con la verdadera violencia real de la conquista europea y el colonialismo. En suma, la historia de Hegel no es sólo un potente ataque contra el plano revolucionario de la inmanencia sino, también, una negación del deseo no-europeo.

Finalmente, con otro acto de fuerza, ese "Calibán intelectual" insertó en el desarrollo de la modernidad la experiencia de una nueva concepción de la temporalidad, y mostró a esta temporalidad como una teleología dialéctica que es cumplida y llega a su fin. Todo el diseño genético del concepto halló una representación adecuada en la conclusión del proceso. La modernidad se había completado, y no había ninguna posibilidad de ir más allá de ella. No fue casual, entonces, que un último y definitivo acto de violencia definiera la escena: la dialéctica de la crisis fue pacificada bajo la dominación del Estado. La paz y la Justicia reinan nuevamente: " El Estado en y para sí mismo es el todo ético... Es esencial para la marcha de Dios por el mundo que el Estado exista". 24

Soberanía Moderna

La solución política ofrecida por Hegel al drama metafísico de la modernidad demuestra la relación íntima y profunda entre la política europea y la metafísica. La política reside en el centro de la metafísica porque las metafísicas europeas modernas aparecen en respuesta al desafío de las singularidades liberadas y la constitución revolucionaria de la multitud. Funcionaron como arma esencial del segundo modo de la modernidad en tanto proveyeron de un aparato trascendente que podía imponer orden en la multitud y evitar que se organizara espontáneamente y expresando autónomamente su creatividad. El segundo modo de la modernidad necesitaba por sobre todo garantizar su control sobre las nuevas figuras de la producción social, tanto en Europa como en los espacios coloniales, a fin de poder mandar y obtener ganancias de las nuevas fuerzas que estaban transformando la naturaleza. Tanto en política como en metafísica el tema dominante era, por lo tanto, eliminar las formas medievales de trascendencia, que sólo inhibían la producción y el consumo, pero manteniendo los efectos de dominación de la trascendencia, de forma adecuada a los modos de asociación y producción de la nueva humanidad. Así fue demostrado en la

filosofía política el problema central de la modernidad, y fue aquí donde la nueva forma de mediación halló su respuesta más adecuada a las formas revolucionarias de la inmanencia: un aparato político trascendente.

La propuesta de Tomás Hobbes de un gobernante soberano absoluto y último, un "Dios en la tierra", jugó un papel fundacional en la construcción moderna de un aparato político trascendente. El primer momento de la lógica de Hobbes es la asunción de la guerra civil como estado original de la sociedad humana, un conflicto generalizado entre actores individuales. En un segundo momento, entonces, a fin de garantizar la supervivencia contra los peligros mortales de la guerra, los humanos debían acordar un pacto que le asignara a un líder el derecho absoluto de actuar, o, realmente, el poder absoluto para hacer todo, excepto quitar los medios de supervivencia y reproducción humanas. "Viendo que el derecho razonable no existe, la razón de un hombre, u hombres, debe ofrecer ese lugar; y a ese hombre u hombres que posean el poder soberano".²⁵ El pasaje fundamental es alcanzado por medio de un contrato - un contrato completamente implícito, previo a toda elección o acción social - que transfiere cada poder autónomo de la multitud a un poder soberano que se alza por encima y la gobierna.

Este aparato político trascendente se corresponde con las condiciones trascendentes necesarias e ineludibles que la filosofía moderna colocó en el pináculo de su desarrollo, en el esquematismo kantiano y la dialéctica hegeliana. De acuerdo con Hobbes, las voluntades aisladas de los diversos individuos convergen y son representadas en la voluntad del soberano trascendente. La soberanía es, así, definida tanto por trascendencia como por representación, dos conceptos que la tradición humanista había considerado contradictorios. Por un lado, la trascendencia del soberano se funda no en un apoyo teológico externo, sino, solamente, en la lógica inmanente de las relaciones humanas. Por otro lado, la representación que opera para legitimar este poder soberano también lo aliena completamente de la multitud de sujetos. Como Jean Bodin antes que él, Hobbes reconoció que "el aspecto principal de la majestad de la soberanía y el poder absoluto consiste en otorgarles la ley a los sujetos, en general sin su consentimiento",²⁶ pero Hobbes maniobró para combinar esta noción con un esquema contractual de representación que legitimara al poder soberano a priori. Aquí ha nacido en su estado de pureza trascendental el concepto moderno de soberanía. El contrato de asociación es intrínseco e inseparable del contrato de subyugación. Esta teoría de la soberanía representa la primera solución política a la crisis de la modernidad.

En su propio período histórico, la teoría de la soberanía de Hobbes fue funcional para el desarrollo del absolutismo monárquico, pero, de hecho, su esquema trascendental puede aplicarse igualmente a variadas formas de gobierno: monarquía, oligarquía y democracia. A medida que emergió la burguesía, pareció no haber ninguna alternativa a este esquema de poder. No fue casual, entonces, que el republicanismo democrático de Rousseau hiciera recordar al modelo de Hobbes. El contrato social de Rousseau garantiza que el acuerdo entre voluntades individuales es desarrollado y sublimado en

la construcción de una voluntad general, y que la voluntad general procede de la alienación de las voluntades individuales bajo la soberanía del Estado. Como modelo de soberanía, el "absoluto republicano" de Rousseau no es realmente diferente del "Dios en la tierra" de Hobbes, el absoluto monárquico. "Adecuadamente entendido, todas estas cláusulas [del contrato] se reducen a una sola, nominalmente, la alienación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad". 27 Las otras condiciones prescriptas por Rousseau para la definición de poder soberano en sentido democrático y popular son totalmente irrelevantes ante el absolutismo de la fundación trascendente.

Específicamente, la noción de Rousseau de la representación directa es distorsionada y aplastada por la representación de la totalidad que está necesariamente unida a ella - y esto es perfectamente compatible con la noción de representación de Hobbes. Hobbes y Rousseau, en realidad, sólo repitieron la paradoja que Jean Bodin ya había definido conceptualmente en la segunda mitad del siglo dieciséis. La soberanía, estrictamente hablando, sólo existe en la monarquía, porque sólo uno puede ser soberano. Si fueran a gobernar dos, tres o muchos, no habría soberanía, pues la soberanía no puede estar sujeta al gobierno de otros. 28 Pueden declararse formas políticas democráticas, plurales o populares, pero la soberanía moderna tiene realmente una sola figura política: un poder trascendental único.

Hay, sin embargo, en la base de la teoría moderna de la soberanía, un elemento aún más importante - un tema que llena y sostiene la forma de la autoridad soberana. Este tema está representado por el desarrollo capitalista y la afirmación que dice que es el mercado el fundamento de los valores de la reproducción social. 29 Sin este tema, que está siempre implícito, siempre trabajando desde el interior del aparato trascendental, la forma de soberanía no hubiera podido sobrevivir en la modernidad, y la modernidad europea no hubiera podido alcanzar una posición hegemónica a escala global. Como observó Arif Dirlik, el eurocentrismo se distinguió de otros etnocentrismos (tal como el sinocentrismo) y se elevó a una preeminencia global principalmente porque fue sostenido por las fuerzas del capital. 30

La modernidad es inseparable del capitalismo. Esta relación central entre la forma y el contenido de la soberanía moderna está plenamente articulada en la obra de Adam Smith. Smith comienza con una teoría de la industria que introduce la contradicción entre enriquecimiento privado e interés público. Una primera síntesis de estos dos niveles le es confiada a la "mano invisible" del mercado: el capitalista "sólo entiende su propia ganancia", pero "está dirigido por una mano invisible para promover un fin que no formaba parte de su intención". 31 Esta primera síntesis, sin embargo, es precaria y fugaz. La economía política, considerada una rama de la ciencia del administrador y el legislador, debe avanzar más allá en la concepción de la síntesis. Debe entender a la "mano invisible" del mercado como producto de la propia economía política, que está por ello dirigida a construir las condiciones de autonomía del mercado: "Todos los sistemas, ya sean de preferencia o de restricción, por lo tanto, serán dejados de lado, estableciéndose por su propio acuerdo el simple sistema

de la libertad natural". 32 Tampoco en este caso la síntesis está garantizada. En efecto, es necesario un tercer pasaje. Lo que se necesita es que el Estado, que es mínimo pero efectivo, haga coincidir el bienestar de los individuos particulares con el interés público, reduciendo todas las funciones sociales y las actividades laborales a una medida de valor. Que este Estado intervenga o no es secundario; lo que importa es que le dé contenido a la mediación de intereses y represente el eje de racionalidad de dicha mediación. La trascendentalidad política del estado moderno queda definida como una trascendentalidad económica. La teoría del valor de Smith fue el alma y la sustancia del concepto del Estado soberano moderno.

En Hegel se realiza finalmente la síntesis de la teoría de la moderna soberanía y la teoría del valor producida por la economía política capitalista, tal como hay en su obra una realización perfecta de la conciencia de la unión de los aspectos absolutista y republicanos - es decir, los aspectos de Hobbes y Rousseau - de la teoría de la soberanía moderna.

En relación con las esferas de la ley civil [Privatrecht] y el bienestar privado, las esferas de la sociedad civil y la familia, el Estado es, por un lado, una necesidad externa y el más alto poder a cuya naturaleza están subordinados sus leyes e intereses, y de quien dependen. Pero, por otro lado, es su fin inmanente, y su fuerza consiste en la unidad de su fin último y universal con el interés particular de los individuos, en el hecho de que ellos tienen obligaciones hacia el Estado en la misma medida en que tienen también derechos. 33

La relación Hegeliana entre lo particular y lo universal junta en términos adecuados y funcionales la teoría de la soberanía de Hobbes-Rousseau y la teoría del valor de Smith. La soberanía moderna europea es soberanía capitalista, una forma de comando que sobredetermina la relación entre individualidad y universalidad en función del desarrollo del capital.

La máquina de la Soberanía

Cuando la síntesis de soberanía y capital se ha realizado totalmente, y la trascendencia del poder se ha transformado completamente en un ejercicio trascendental de la autoridad, entonces la soberanía se vuelve una máquina política que gobierna por sobre toda la sociedad. Mediante las acciones de la máquina de la soberanía la multitud es transformada permanentemente en una totalidad ordenada. Debemos prestar mucha atención a este pasaje porque en él podremos ver claramente cómo el esquema trascendental es una ideología que funciona concretamente, y todo lo diferente que es la moderna soberanía de la del ancien régime. Además de ser un poder político contra todos los poderes políticos externos, un Estado contra todos los otros Estados, la soberanía es también un poder de policía. Debe lograr continua y

extensivamente el milagro de la subsunción de las singularidades en la totalidad, de la voluntad de todos en la voluntad general. La moderna burocracia es el órgano esencial de lo trascendental - Hegel dixit. E incluso si Hegel hubiera exagerado un poco en su consagración casi-teológica del cuerpo de empleados del Estado, al menos dejó claramente expuesto su papel central en el funcionamiento efectivo del Estado moderno. La burocracia opera el aparato que combina la legalidad con la eficiencia organizacional, el título y el ejercicio del poder, la política y la policía. La teoría trascendental de la moderna soberanía, alcanzando la madurez, realiza un nuevo "individuo" absorbiendo a la sociedad dentro del poder. Poco a poco, mientras se desarrolla la administración, la relación entre sociedad y poder, entre la multitud y el Estado soberano, se invierte de modo tal que ahora el poder y el Estado producen a la sociedad.

Este pasaje en la historia de las ideas corre paralelamente al desarrollo de la historia social. Se corresponde con la dislocación de la dinámica organizacional del Estado desde el terreno de la jerarquía medieval al de la moderna disciplina, desde el comando a la función. Max Weber y Michel Foucault, por mencionar sólo a dos de los más ilustres, han insistido largamente sobre estas metamorfosis de las figuras sociológicas del poder. En la larga transición desde la sociedad medieval a la moderna, la primera forma del régimen político fue, como hemos visto, enraizado en la trascendencia. La sociedad medieval fue organizada de acuerdo con un esquema jerárquico de grados de poder. Esto es lo que la modernidad abandonó en el curso de su desarrollo. Foucault se refiere a esta transición como el pasaje desde el paradigma de la soberanía al de la gobernabilidad, donde por soberanía quiere significar la trascendencia del punto único de comando por sobre el campo social, y por gobernabilidad indica la economía general de disciplina que corre a lo largo de la sociedad. 34 Preferimos concebir esto como un pasaje dentro de la noción de soberanía, como una transición a una nueva forma de trascendencia. La modernidad reemplazó la trascendencia tradicional del comando con la trascendencia de la función ordenadora. Ya en la edad clásica habían comenzado a formarse acuerdos disciplinarios, pero sólo en la modernidad el diagrama disciplinario se transformó en el mismo diagrama de administración. A lo largo de este pasaje la administración ejerció un esfuerzo continuo, extensivo e incansable para volver al Estado más íntimo a la realidad social, y, con ello, producir y ordenar el trabajo social. Las antiguas tesis á la Tocqueville, sobre la continuidad de los cuerpos administrativos a lo largo de diferentes eras sociales son, por ello, revisadas con detenimiento, cuando no descartadas por completo. Foucault, sin embargo, va más allá al sostener que los procesos disciplinarios, que son puestos en práctica por la administración, se hunden tan profundamente en la sociedad que tienden a configurarse a sí mismos como aparatos que incorporan la dimensión biológica colectiva de la reproducción de la población. La realización de la moderna soberanía es el nacimiento del biopoder. 35

Antes de Foucault, Max Weber también describió los mecanismos administrativos involucrados en la formación de la moderna soberanía. 36 Mientras el análisis de Foucault es vasto en su ancho diacrónico, el de Weber es poderoso en su profundidad

sincrónica. En referencia a nuestra discusión sobre la moderna soberanía, la contribución de Weber es, primeramente, su afirmación sobre la apertura de la modernidad, que se define como una escisión -una condición creativa de los individuos y la multitud en contra del proceso de reapropiación del Estado. La soberanía del Estado es entonces definida como una regulación de esta relación de fuerza. La modernidad está, por sobre todo, marcada por la tensión de fuerzas opuestas. Cada proceso de legitimación es regulado por esta tensión, y opera para bloquear su capacidad de ruptura y recuperar la iniciativa creativa. El cierre de la crisis de la modernidad en un nuevo poder soberano puede darse en formas viejas y casi-naturalistas, como es el caso de la legitimación tradicional; o sino, puede darse bajo formas sagradas e innovadoras, irracionalmente innovadoras, como en la legitimación carismática; o, finalmente, y esta es en gran medida la forma más efectiva de la modernidad tardía, puede darse en la forma de la racionalización administrativa. El análisis de estas formas de legitimación es la segunda contribución relevante de Weber, quien construye en la primera el reconocimiento del dualismo del paradigma. El tercer punto relevante es el tratamiento que Weber hace del carácter de procedimiento de la transformación, los siempre presentes y posibles entrecruzamientos de las diversas formas de legitimación, y su continua capacidad para extenderse y profundizar el control de la realidad social. De esto se desprende una paradoja final: Si por un lado este proceso cierra la crisis de la modernidad, por otro lado la reabre. La forma del proceso de clausura es tan crítica y conflictiva como la génesis de la modernidad. En este aspecto, la obra de Weber posee el gran mérito de haber destruido por completo la concepción auto-satisfecha y triunfante de la soberanía del Estado moderno que había producido Hegel.

El análisis de Weber fue tomado rápidamente por los escritores involucrados en la crítica de la modernidad, desde Heidegger y Lukács hasta Horkheimer y Adorno. Todos ellos reconocieron que Weber había revelado la ilusión de la modernidad, la ilusión que el dualismo antagónico que reside en la base de la modernidad podía ser subsumido en una síntesis unitaria incorporando a toda la sociedad y la política, incluyendo a las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Y reconocieron, finalmente, que la moderna soberanía había pasado su pico y comenzaba a declinar.

Mientras la modernidad declina, una nueva estación se abre, y aquí hallamos otra vez aquella antítesis dramática que estaba en los orígenes y bases de la modernidad. ¿Hay algo que haya cambiado realmente? La guerra civil ha entrado nuevamente en erupción, con toda su fuerza. La síntesis entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de dominación parece otra vez precaria e improbable. Los deseos de la multitud y su antagonismo hacia toda forma de dominación la lleva otra vez a despojarse de los procesos de legitimación que apoyan al poder soberano. Ciertamente, nadie puede imaginar que esto sea un retorno a aquel viejo mundo de deseos que animó la primera revolución humanista. Nuevas subjetividades habitan el nuevo terreno; la modernidad y sus relaciones capitalistas han cambiado completamente el escenario en el transcurso de su desarrollo. Y, sin embargo, algo permanece: hay un sentido de *déjà vu* cuando vemos la reaparición de las luchas que

habían sido continuamente superadas desde aquellos orígenes. La experiencia de la revolución renacerá después de la modernidad, pero dentro de las nuevas condiciones que la modernidad ha construido de modo tan contradictorio. El retorno de Maquiavelo a los orígenes parece combinarse con el heroico eterno retorno de Nietzsche. Todo es diferente y nada parece haber cambiado. ¿Es esta la llegada de un nuevo poder humano? "Pues este es el secreto del alma: cuando el héroe la ha abandonado, entonces sólo se le aproxima en sueños - el super-héroe". 37

El Humanismo tras la muerte del Hombre

Las obras finales de Michel Foucault sobre la historia de la sexualidad traen a la vida otra vez a aquel impulso revolucionario que animó al humanismo del Renacimiento. El cuidado ético del ser reaparece como poder constituyente de auto-creación. ¿Cómo es posible que el autor que trabajó tan arduamente para convencernos de la muerte del Hombre, el pensador que levantó la bandera del anti-humanismo a lo largo de su carrera, pudiera en su final alzar estos estandartes centrales de la tradición humanista? No pretendemos sugerir que Foucault se contradijo a sí mismo o que revirtió sus posiciones previas; siempre fue muy insistente acerca de la continuidad de su discurso. En realidad, Foucault hace, en su obra final, una pregunta urgente y paradójica: ¿Qué es el humanismo tras la muerte del Hombre? O, ¿Qué es un humanismo anti-humanista (o post-humano)?

Esta pregunta, sin embargo, sólo es una aparente paradoja que deriva, al menos en parte, de una confusión terminológica entre dos nociones distintas de humanismo. El anti-humanismo que fue un proyecto tan importante para Foucault y Althusser en los '60 puede ser efectivamente ligado con una batalla que peleó Spinoza trescientos años antes. Spinoza denunció cualquier entendimiento de la humanidad como un imperium in imperio. En otras palabras, se rehusó a acordar leyes algunas para la naturaleza humana que fuesen diferentes de las leyes de la naturaleza como un todo. Donna Haraway lleva adelante en la actualidad el proyecto de Spinoza, al insistir en romper las barreras que colocamos entre lo humano, lo animal y la máquina. Si vamos a concebir al Hombre como separado de la naturaleza, entonces el Hombre no existe. Este reconocimiento es precisamente la muerte del Hombre.

Este anti-humanismo, sin embargo, no entra en conflicto con el espíritu revolucionario del humanismo Renacentista que delineamos antes, desde Cusano hasta Marsilius. De hecho, este anti-humanismo deriva directamente del proyecto secularizador del humanismo Renacentista, o, más precisamente, de su descubrimiento del plano de la inmanencia. Ambos proyectos se fundan en un ataque a la trascendencia. Hay una estricta continuidad entre el pensamiento religioso que concede un poder sobre la naturaleza a Dios y el moderno pensamiento "secular" que

acuerda el mismo poder sobre la naturaleza al Hombre. Como Dios antes, este Hombre que se alza separado y por encima de la naturaleza no tiene lugar en una filosofía de la inmanencia. Como Dios, También, esta figura trascendente del Hombre conduce rápidamente a la imposición de jerarquías sociales y dominación. El anti-humanismo, entonces, concebido como rechazo de cualquier trascendencia, no debe ser confundido con una negación de la vis viva, la fuerza creativa de vida que anima a la corriente revolucionaria de la tradición moderna. Por el contrario, el rechazo de la trascendencia es la condición de la posibilidad de pensar este poder inmanente, una base anárquica de la filosofía: "Ni Dieu, ni Maître, ni l'homme".

El humanismo de las últimas obras de Foucault, entonces, no debe ser visto como contradictorio ni un alejamiento de la muerte del Hombre que proclamó veinte años antes. Una vez que reconocemos nuestros cuerpos y mentes post-humanos, una vez que nos vemos a nosotros mismo como los simios y cyborgs que somos, necesitamos entonces explorar la vis viva, los poderes creativos que nos animan como animan a todo en la naturaleza y actualizan nuestras potencialidades. Este es el humanismo tras la muerte del Hombre: lo que Foucault llamó "le travail de soi sur soi", el continuado proyecto constituyente para crearnos y re-crearnos a nosotros mismos y a nuestro mundo.

2.2. Soberanía del Estado-nación

¡Extranjeros, por favor no nos dejen solos con los franceses!

Graffiti en París, 1995.

Creímos que estábamos muriendo por la patria. Pero pronto comprendimos que lo hacíamos por las bóvedas bancarias.

Anatole France

A medida que la modernidad europea fue tomando forma, se construyeron máquinas de poder para responder a sus crisis, en continua búsqueda de un excedente que pudiera resolver o al menos contener la crisis. En la sección previa hemos trazado el camino de una respuesta a la crisis, que condujo al desarrollo del moderno Estado soberano. El segundo enfoque se centra en el concepto de nación, un desarrollo que presupone el primer paso, y edifica sobre él a fin de construir un mecanismo más perfecto para reestablecer el orden y el comando.

El nacimiento de la Nación

En Europa el concepto de nación se desarrolló sobre el terreno del Estado patrimonial y absolutista. El Estado patrimonial fue definido como la propiedad del monarca. Con una variedad de formas análogas en diferentes países de Europa, el Estado patrimonial y absolutista fue la forma política requerida para gobernar las relaciones sociales feudales y las relaciones de producción. 1 La propiedad feudal debía ser delegada y su utilización asignada de acuerdo con los grados de división social del poder, del mismo modo que los niveles de administración deberían ser delegados en

los siglos subsiguientes. La propiedad feudal era parte del cuerpo del monarca, del mismo modo que, si desviamos nuestra vista hacia el dominio metafísico, el cuerpo monárquico soberano era parte del cuerpo de Dios. 2

En el siglo dieciséis, en medio de la Reforma y la violenta batalla entre las fuerzas de la modernidad, la monarquía patrimonial era todavía presentada como la garantía de la paz y la vida social. Aún estaba garantizado el control sobre el desarrollo social de modo tal que se podía absorber dicho proceso dentro de su máquina de dominación. "Cujus regio, ejus religio"- o, realmente, la religión debía subordinarse al control territorial de la soberanía. No había nada de diplomacia en este adagio; por el contrario, se confiaba por completo al poder de la soberanía patrimonial el manejo del pasaje al nuevo orden. Incluso la religión era propiedad del soberano. En el siglo diecisiete, la reacción absolutista a las fuerzas revolucionarias de la modernidad celebró al Estado monárquico patrimonial y lo ejerció como un arma para sus propios fines. En ese punto, sin embargo, la celebración del Estado patrimonial no podía ser paradójica ni ambigua, pues las bases feudales de su poder languidecían. Los procesos de la primitiva acumulación de capital impusieron nuevas condiciones sobre todas las estructuras de poder. 3 Antes de la era de las tres grandes revoluciones burguesas (la inglesa, la americana y la francesa), no había ninguna alternativa política que pudiera oponerse exitosamente a este modelo. El modelo absolutista y patrimonial sobrevivió en este período sólo con el apoyo de un compromiso específico de las fuerzas políticas, y su sustancia se fue erosionando desde el interior debido principalmente a la emergencia de nuevas fuerzas productivas. Sin embargo, el modelo sobrevivió, y, lo que es más importante, se transformó por medio del desarrollo de algunas características fundamentales que serían legadas a los siglos siguientes.

La transformación del modelo absolutista y patrimonial consistió en un proceso gradual que reemplazó la fundación teleológica del patrimonio territorial con una nueva fundación, igualmente trascendente. 4 La identidad espiritual de la nación antes que el cuerpo divino del rey, colocaron ahora al territorio y la población como una abstracción ideal. O, mejor aún, el territorio físico y la población fueron concebidos como la extensión de la esencia trascendente de la nación. De este modo, el concepto moderno de nación heredó el cuerpo patrimonial del Estado monárquico, reinventándolo en una nueva forma. Esta nueva totalidad del poder fue estructurada en parte por nuevos procesos productivos capitalistas, y también por viejas redes de administración absolutista. Esta difícil relación estructural fue estabilizada por la identidad nacional: una identidad integradora, cultural, fundada sobre una continuidad biológica de relaciones de sangre, una continuidad espacial del territorio y una comunidad lingüística.

Es obvio que, aunque este proceso preservó la materialidad de la relación con el soberano, muchos elementos cambiaron. Y más importante: a medida que el horizonte patrimonial fue transformado en el horizonte nacional, el orden feudal del sujeto (subjectus) se sometió al orden disciplinario del ciudadano (cives). El

desplazamiento de la población desde sujetos hacia ciudadanos fue un índice del desplazamiento de un papel pasivo a otro activo. La nación es presentada siempre como una fuerza activa, como una forma generadora de relaciones sociales y políticas. Como señalaron Benedict Anderson y otros, la nación es experimentada a menudo como un imaginario colectivo (o al menos funciona como si lo fuera), una creación activa de la comunidad de ciudadanos. 5

En este punto podemos ver tanto la proximidad como la diferencia específica entre los conceptos de Estado patrimonial y Estado nacional. El último reproduce fielmente la identidad totalizante del primero entre territorio y población, pero la nación y el Estado nacional proponen nuevos medios para superar la precariedad de la soberanía moderna. Estos conceptos reifican la soberanía del modo más rígido; transforman en un objeto a la relación de soberanía (a menudo naturalizándola) y esto elimina todo residuo de antagonismo social. La Nación es una especie de cortocircuito que intenta liberar al concepto de soberanía y modernidad del antagonismo y la crisis que los define. La soberanía nacional suspende los orígenes conflictivos de la modernidad (cuando ya no están definitivamente destruidos), y cierra los caminos alternativos dentro de la modernidad, que rehusaron concederle sus poderes a la autoridad estatal. 6

La transformación del concepto de la soberanía moderna en el de la soberanía nacional requirió también ciertas condiciones materiales nuevas. Más aún, requirió que se estableciera un nuevo equilibrio entre los procesos de acumulación capitalista y las estructuras del poder. La victoria política de la burguesía, como mostraron muy bien las revoluciones inglesa y francesa, corresponde al perfeccionamiento del concepto de soberanía moderna hacia aquel de la soberanía nacional. Por detrás de la dimensión ideal del concepto de nación estaban las figuras de clase que ya dominaban el proceso de acumulación. La "Nación", por lo tanto, era al mismo tiempo la hipóstasis de la "voluntad general" de Rousseau, y lo que la ideología de la fabricación concebía como "comunidad de necesidades" (es decir, la regulación capitalista del mercado), que en la prolongada etapa de la acumulación primitiva en Europa era más o menos liberal y siempre burguesa.

Cuando en los siglos diecinueve y veinte el concepto de nación fue adoptado en contextos ideológicos muy diferentes y condujo a movilizaciones populares en regiones y países dentro y fuera de Europa, que no habían experimentado ni la revolución liberal ni el mismo nivel de acumulación primitiva, fue, igualmente, presentado siempre como un concepto de modernización capitalista, que pretendía reunir las demandas inter-clasistas de unidad política y la necesidad de desarrollo económico. En otras palabras, la nación se instituyó como el único vehículo activo que podría transportar a la modernidad y el desarrollo. Rosa Luxemburgo argumentó vehementemente (e inútilmente) contra el nacionalismo en los debates internos de la Tercera Internacional, en los años previos a la Primera Guerra Mundial. Luxemburgo se opuso a una política de "auto-determinación nacional" para Polonia como un elemento de la plataforma revolucionaria, pero su acusación contra el nacionalismo

era mucho más general. 7 Su crítica de la nación no era meramente una crítica de la modernización como tal, aunque sin duda ella visualizaba las ambigüedades involucradas en el desarrollo capitalista; y ella no estaba principalmente interesada en las divisiones que los nacionalismos crearían inevitablemente en la clase trabajadora europea, aunque su propia travesía nómada por Europa central y oriental la había vuelto extremadamente sensible a esto. El argumento más poderoso de Luxemburgo fue, en realidad, que nación significa dictadura, y eso es profundamente incompatible con cualquier intento de organización democrática. Luxemburgo reconoció que la soberanía nacional y las mitologías nacionales usurpaban eficazmente el terreno de las organizaciones democráticas, renovando los poderes de la soberanía territorial y modernizando su proyecto mediante la movilización de una comunidad activa.

El proceso de construir la nación, que renovó el concepto de soberanía y le dio una nueva definición, se volvió rápidamente en todo y cada contexto histórico, una pesadilla ideológica. La crisis de la modernidad, que es la co-presencia contradictoria de la multitud y un poder que quiere reducirla al gobierno de uno - es decir, la co-presencia de un nuevo equipo productivo de subjetividades libres y un poder disciplinario que quiere explotarlo - no se pacifica o resuelve finalmente por el concepto de nación, más que lo que lo hizo por el concepto de soberanía o Estado. La nación sólo puede enmascarar ideológicamente la crisis, desplazarla, y diferir su poder.

La Nación y la Crisis de la Modernidad

La obra de Jean Bodin está a la cabeza del pensamiento europeo que estudió el concepto de soberanía nacional. Su obra maestra, *Les six livres de la République*, publicado por primera vez en 1576, en medio de la crisis del Renacimiento, trató como problema fundamental a las guerras civiles y religiosas de Francia y Europa. Bodin encaró las crisis políticas, los conflictos y las guerras, pero estos elementos de ruptura no lo condujeron a sostener ninguna alternativa idílica, ni siquiera en simples términos idílicos o utópicos. Por esto la obra de Bodin es, no solamente, una contribución fundamental a la moderna definición de soberanía, sino también una anticipación efectiva al desarrollo subsiguiente de la soberanía en términos nacionales. Al adoptar una perspectiva realista, él se anticipó a la propia crítica de la soberanía de la modernidad.

La soberanía, sostuvo Bodin, no puede ser producto de la unidad del Príncipe con la multitud, lo público y lo privado, ni tampoco es un problema que pueda resolverse ateniéndose a un marco contractualista o de derecho natural. En realidad, el origen del poder político y la definición de soberanía consisten en la victoria de un lado sobre el otro, una victoria que vuelve a uno soberano, y al otro, sujeto. La fuerza y la violencia

crean la soberanía. Las determinaciones físicas del poder imponen la plenitud potestatis (la plenitud del poder). Esta es la plenitud y unidad del poder, pues "la unión de los miembros [de la república] depende de la unidad bajo un único gobernante, de quien depende la efectividad de todo el resto. Un príncipe soberano es por lo tanto indispensable, pues es su poder el que conforma a todos los miembros de la república".⁸

Tras descartar el marco del derecho natural y las perspectivas trascendentales que siempre, de algún modo, son invocadas, Bodin nos presenta a una figura del soberano, e incluso el Estado, que realísticamente y, por ello, históricamente, construye su propio origen y estructura. El Estado moderno surgió de esta transformación, y sólo allí pudo continuar su desarrollo. Esta es la bisagra teórica que conecta a la teoría de la soberanía moderna con la experiencia de la soberanía territorial, perfeccionándola. Tomando la ley Romana y diseñando desde sus capacidades para articular las fuentes del derecho y ordenar las formas de propiedad, la doctrina de Bodin se convirtió en la teoría de un cuerpo político unido articulado como administración, que aparece para superar las crisis de la modernidad. El desplazamiento del centro de consideración teórica desde la cuestión de la legitimación hacia la de la vida del estado y su soberanía como un cuerpo unido constituyó un avance importante. Cuando Bodin habló de "el derecho político de la soberanía", anticipó la sobredeterminación nacional (y corpórea) de la soberanía, abriendo de este modo un camino directo y original que se continuaría en los siglos siguientes.⁹

Después de Bodin, en los siglos diecisiete y dieciocho se desarrollaron simultáneamente en Europa dos escuelas de pensamiento que también acordaban al tema de la soberanía un papel central, y anticipaban efectivamente el concepto de soberanía nacional: la tradición del derecho natural y la tradición realista (o historicista) de la teoría del Estado. ¹⁰ Ambas escuelas mediaron la concepción trascendental de la soberanía con una metodología realista que comprendió los términos del conflicto material; ambos juntaron la construcción del Estado soberano con la constitución de la comunidad sociopolítica que luego se llamaría nación. Como Bodin, estas dos escuelas confrontaron continuamente la crisis de la concepción teórica de la soberanía, que era reabierto continuamente por las fuerzas antagónicas de la modernidad, con la construcción jurídica y administrativa de la figura del Estado.

En la escuela del derecho natural, desde Grotius a Althusius y desde Tomasius a Puffendorf, las figuras trascendentales de la soberanía fueron bajadas a tierra y apoyadas en la realidad de los procesos administrativos e institucionales. La soberanía fue distribuida poniendo en marcha un sistema de contratos múltiples diseñado para intervenir en cada nodo de la estructura administrativa del poder. Este proceso no se orientó hacia la cima del Estado y el simple título de la soberanía; por el contrario, el problema de la legitimación comenzó a analizarse desde el punto de vista de una máquina administrativa que funcionaba mediante las articulaciones del

ejercicio del poder. El círculo de la soberanía y la obediencia se cerró sobre sí mismo, duplicándose a sí mismo, multiplicándose y extendiéndose por toda la realidad social. La soberanía comenzó a ser estudiada menos desde la perspectiva de los antagonistas involucrados en la crisis de la modernidad y más como un proceso administrativo que articulaba estos antagonismos y perseguía una unidad en la dialéctica del poder, abstrayéndola y reificándola mediante la dinámica histórica. Un importante segmento de la escuela del derecho natural desarrolló así la idea de distribuir y articular la soberanía trascendente mediante las formas reales de administración. 11

La síntesis implícita en la escuela del derecho natural, sin embargo, devino explícita en el contexto del historicismo. Ciertamente, sería incorrecto atribuir al historicismo del Iluminismo la tesis que en realidad sería desarrollada luego, por las escuelas reaccionarias en el período posterior a la Revolución Francesa - la tesis, decimos, que unificó la teoría de la soberanía con la teoría de la nación, sembrándolas a ambas en una tierra histórica común. Y, sin embargo, ya en este período temprano hallamos las semillas de ese desarrollo ulterior. Mientras un segmento importante de la escuela del derecho natural desarrolló la idea de articular la soberanía trascendente mediante las formas reales de la administración, los pensadores historicistas del Iluminismo intentaron concebir la subjetividad del proceso histórico, hallando con ello un terreno efectivo para el título y el ejercicio de la soberanía. 12 En la obra de Giambattista Vico, por ejemplo, ese terrible meteoro que atravesó la era del Iluminismo, las determinaciones de la concepción jurídica de la soberanía, estuvieron todas basadas en la fuerza del desarrollo histórico. Las figuras trascendentes de la soberanía fueron traducidas a índices de un proceso providencial, que era al mismo tiempo humano y divino. Esta construcción de la soberanía (o, realmente, reificación de la soberanía) en la historia fue muy poderosa. En este terreno histórico, que obligó a cada construcción ideológica a confrontar con la realidad, la crisis genética de la modernidad no se cerró nunca -y no había ninguna necesidad que se cerrara, porque la misma crisis producía nuevas figuras que espoleaban el desarrollo histórico y político, todo bajo el mando del soberano trascendente. ¡Qué ingeniosa inversión de la problemática! Los elementos de la crisis, una crisis continua e irresuelta, eran ahora considerados elementos activos del progreso. En efecto, podemos reconocer en Vico al embrión de la apología de la "efectividad" de Hegel, haciendo que el mundo presente ordene el telos de la historia. 13

Lo que en Vico eran sugerencias e insinuaciones, sin embargo, emergió como una declaración abierta y radical en el Iluminismo alemán tardío. En la escuela de Hannover primero y luego en la obra de J. G. Herder, la teoría moderna de la soberanía apuntó exclusivamente hacia el análisis de lo que se concibió como una continuidad social y cultural: la continuidad histórica real del territorio, la población y la nación. El argumento de Vico que decía que la historia ideal se localiza en la historia de todas las naciones se volvió más radical en Herder, quien sostuvo que toda perfección humana es, en cierta forma, nacional. 14 La identidad es concebida, de este modo, no como resolución de diferencias sociales e históricas sino como producto de una unidad primordial. La nación es una figura completa de soberanía

previa al desarrollo histórico; o mejor aún, no hay desarrollo histórico que no esté ya prefigurado en el origen. En otras palabras, la nación sostiene al concepto de soberanía afirmando que lo precede. 15 Es la máquina material la que se moviliza a través de la historia, el "genio" que trabaja la historia. La nación se transforma finalmente en la condición de la posibilidad de toda acción humana y de la misma vida social.

El Pueblo de la Nación

Entre el final del siglo dieciocho y el comienzo del diecinueve, finalmente emergió acabadamente el concepto de soberanía nacional en el pensamiento europeo. En la base de esta figura definitiva del concepto había un trauma -la Revolución Francesa- y la resolución de ese trauma -la celebración y apropiación reaccionaria del concepto de nación. Los elementos fundamentales de esta reconfiguración desplazada del concepto de nación que lo transformaron en una verdadera arma política pueden hallarse en forma sumaria en la obra de Emmanuel-Joseph Sieyès. En su magnífico y difamatorio tratado *¿Qué es el Tercer Estado?* enlazó el concepto de nación con el de Tercer Estado, es decir, la burguesía. Sieyès intentó conducir el concepto de soberanía hacia atrás, a sus orígenes humanistas y redescubrir sus posibilidades revolucionarias. Y lo que es más importante para nuestros propósitos, el intenso compromiso de Sieyès con la actividad revolucionaria le permitió interpretar el concepto de nación como un concepto político constructivo, un mecanismo constitucional. Pero gradualmente fue siendo evidente, en especial en la última obra de Sieyès, en los trabajos de sus seguidores y, por sobre todo, de sus detractores, que, aunque la nación se formaba mediante la política, era finalmente una construcción espiritual y con ello el concepto de nación fue separado de la revolución, consignada a todos los Termidores. La nación se convirtió explícitamente en el concepto que resumía la solución de la hegemonía burguesa al problema de la soberanía. 16

En esos puntos en que el concepto de nación se ha presentado como popular y revolucionario, como lo fue incluso durante la Revolución Francesa, uno puede suponer que la nación ha roto con el concepto moderno de soberanía y su aparato de sojuzgamiento y dominación y está dedicada a una noción democrática de comunidad. El nexo entre el concepto de nación y el concepto de pueblo fue en verdad una innovación poderosa y constituyó el eje de la sensibilidad jacobina y la de otros grupos revolucionarios. Lo que apareció como revolucionario y liberador en esta noción de soberanía nacional y popular, sin embargo, no es en verdad nada más que otra vuelta de tuerca, una extensión adicional del sojuzgamiento y la dominación que el concepto moderno de soberanía ha llevado consigo desde el comienzo. El precario poder de la soberanía como solución para la crisis de la modernidad fue primero una referencia de apoyo para la nación y luego, cuando también la nación se reveló como una solución precaria, fue extendido hacia el pueblo. En otras palabras,

del mismo modo que el concepto de nación completa la noción de soberanía proclamando que la precede, así también el concepto de pueblo completa al de nación mediante otra fingida regresión lógica. Cada retroceso lógico funciona para solidificar el poder de la soberanía, mistificando sus bases, es decir, disminuyendo la naturalidad del concepto. La identidad de la nación y más aún la identidad del pueblo debe aparecer natural y originaria.

33 Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, #261, p. 283.

34 Ver: Michel Foucault, "La gouvernementalité" en *Dits et écrits* (París: Gallimard, 1994), 3: 635-657.

35 Ver nuestra discusión sobre la noción de biopoder de Foucault en la Sección 1.2.

36 Ver principalmente Max Weber, *Economy and Society*, 2 vol., trad. Guenther Roth y Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1968)

37 Friedrich Nietzsche, *Tus Spoke Zarathustra*, trad. Thomas Common (New York: Modern Library, 1967), cap. 35, "The Sublimes Ones", p. 111.

2.1. Dos Europas, Dos Modernidades

1 Para un extenso análisis sobre ambas formas, la común y las variantes, en Europa, ver: Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: New Left Books, 1974)

2 Ver Ernst Kantorowicz: *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957); y su ensayo "Christus-Fiscus", en *Sinopsis: Festgabe für Alfred Weber* (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1948), pp. 223-235. Ver también: Marc Leopold Bloch, *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scofula in England and France*, trad. J. E. Anderson (London: Rotledge and Kegan Paul, 1972)

3 Para un análisis que liga la transición económica desde el feudalismo al capitalismo con el desarrollo de la filosofía europea moderna, ver Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild: Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* (parís: Félix Alcan, 1934). Para una excelente discusión de la literatura filosófica sobre esta problemática, ver: Alessandro Pandolfi, *Genealogie et dialectique de la raison mercantiliste* (París: L'Harmattan, 1996)

4 Ver: Pierangelo Schiera, *Dall'arte de governó alle scienze dello stato* (Milan, 1968)

5 Ver Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983)

6 Ver Étienne Balibar, "The Nation Form: History and Ideology", en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class* (London: Verso, 1991), pp. 86-106. Ver también: Slavoj Žižek, "Le revé du nationalisme expliqué par le revé du mal radical", *Futur antérieur*, No 14 (1992), pp. 59-82.

7 Los ensayos relevantes de Rosa Luxemburgo está recolectados en Rosa Luxemburg, *The National Question*, ed. Horace Davis (New York: Monthly Review Press, 1976). Para un cuidadoso resumen de la posturas de Luxemburgo, ver Joan Cocks, "From Politics to Parálisis: Critical Intellectuals Answer the National Question", *Political Theory*, 24, No 3 (agosto 1996), 518-537. Lenin fue altamente crítico de las posiciones de Luxemburgo, principalmente porque ella no reconoció el carácter "progresivo" del nacionalismo (incluso el nacionalismo burgués) en los países subordinados. Por ello Lenin afirma el derecho a la auto determinación nacional, que es en realidad el derecho a secesión para todos. Ver: V. I. Lenin, *The Right of Nations to Self-Determination* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1951), pp. 9-64.

8 Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, trad. M. J. Tooley (Oxford: Blackwell, 1955), Libro VI, Cap. 6, p. 212 (Traducción modificada)

9 Para una excelente interpretación de la obra de Bodin, que la sitúa sólidamente en las dinámicas del siglo dieciséis, ver: Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); y Gérard Mairet, *Dieu mortel: essai de non-philosophie de l'État* (París: PUF, 1987). Para una visión más general que traza el desarrollo de la noción de soberanía en la larga historia de la noción de soberanía en el pensamiento europeo, ver Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté* (París: Gallimard, 1997)

10 Ver Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Munich: Oldenbourg, 1924). Ver también los artículos reunidos por Wilhelm Dilthey en *Weltanschauung und Analyse des Menschen SEIT Renaissance und Reformation*, Vol. 2 de *Gesammelte Schriften* (Leipzig: Teubner, 1914)

11 Con la notable excepción de la obra de Otto von Guericke, *The Development of Political Theory*, trad. Bernard Freyd (New York: Norton, 1939)

12 Ver: Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trad. J. E. Anderson (London: Routledge and Kegan Paul, 1972)

13 Para reconocer las semillas del idealismo de Hegel en Vico, ver Benedetto Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, trad. R. G. Collingwood (New York: Russell and Russell, 1964); junto con Hayden White, "What Is Living and What Is Dead in Croce's Criticism of Vico", en Giorgio Tagliacozzo ed., *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1969), pp. 379-389. White enfatiza sobre cómo Croce tradujo la obra de Vico en términos ideológicos, convirtiendo la filosofía de la historia de Vico en una filosofía del espíritu.

14 Ver Giambattista Vico, *De Universi Juris principio et fine uno*, en *Open giuridiche* (Florence: Sansón, 1974), pp. 17-343; y Johann Gottfried Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, trad. Frank Manuel (Chicago: University of Chicago Press, 1968)

15 Emmanuel-Joseph Sieyès, en un contexto muy diferente, declaró la prioridad absoluta de la nación, explícitamente: "La nación existe antes que nada, es el origen de todo". Ver *Qu'est-ce que le Tiers État?* (Geneva: Droz, 1970), p. 180.

16 Sobre la obra de Sieyès y los desarrollos de la Revolución Francesa, ver: Antonio Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno* (Milán: Sugarco, 1992), cap. 5, pp. 223-286.

17 Para un análisis excelente de la distinción entre multitud y pueblo, ver: Paolo Virno, "Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus", en Paolo Virno y Michael Hardt, eds., *Radical Thought in Italy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 189-210.

18 Thomas Hobbes, *De Cive* (New York: Appleton Century-Crofts, 1949), Cap. XII, Sección 8, p. 135.

19 Ver Étienne Balibar, "Racism and Nationalism", en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class* (London: Verso, 1991), pp. 37-67. Regresaremos a la cuestión de la nación en el contexto colonial en el próximo capítulo.

20 Ver, por ejemplo, Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race* (London: Routledge, 1995)

21 Ver Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État.*

22 Ver la Introducción de Roberto Zapperi, *Ibid*, pp. 7-117.

23 Más de cien años después, la noción de lo nacional-popular de Antonio Gramsci fue concebida como parte de un esfuerzo para recuperar la operación de clase hegemónica al servicio del proletariado. Para Gramsci, lo nacional-popular es la rúbrica bajo la cual los intelectuales podrían unirse con el pueblo, y por ello, un recurso poderoso para la construcción de una hegemonía popular. Ver Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* (Turín: Einaudi, 1977), 3: 2113-20. Para una crítica excelente de la noción de Gramsci de lo nacional-popular, ver Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, 7a ed. (Roma: Savelli, 1976)

24 Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, trad. R. F. Jones y G. H. Turnbull (Westport Conn: Greenwood Press, 1979)

25 Debemos observar que las diversas interpretaciones liberales de Hegel, desde Rudolf Haym hasta Franz Rosenzweig, sólo tuvieron éxito en recuperar su pensamiento político al enfocarlo en sus aspectos nacionales. Ver Rudolf Haym, *Hegel und sein Zeit* (Berlín, 1857); Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (Munich, 1920); y Eric Weil, *Hegel et L'État* (París: Vrin, 1950). Rosenzweig es el que mejor comprendió la tragedia de la inevitable conexión entre nación y ética en el pensamiento de Hegel. Ver: Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trad. William Hallo (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971); y la excelente interpretación de esta obra: Stéphane Moses, *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig* (parís: Seuil, 1982)

26 "[Los socialistas] deben por ello demandar inequívocamente que los Social-Demócratas de los países opresores (en particular de las llamadas "grandes" naciones) reconozcan y defiendan el derecho de las naciones oprimidas a la auto-determinación en el sentido político de la palabra, es decir, el derecho a la separación política". Lenin, *The Right of Nations to Self-Determination*, p. 65.

27 Ver Malcolm X, "The Ballot or the Bullet", en *Malcolm X Speaks* (New York: Pathfinder, 1989), pp. 23-44. Para una discusión sobre el nacionalismo de Malcolm X, en especial sobre sus esfuerzos para fundar la Organización de Unidad Afroamericana durante el último año de su vida, ver William Sales, Jr., *From Civil Rights to Black Liberation: Malcolm X and the Organization of Afro-American Unity* (Boston: South End Press, 1994)

28 Wahneema Lubiano, "Black Nationalism and Black Common Sense: Policing Ourselves and Others", en Wahneema Lubiano, ed., *The House that Race Built* (New York: Vintage, 1997), pp. 232-252; cita en p. 236. Ver también: Wahneema Lubiano, "Standing in for the State: Black nationalism and 'Writing' the Black Subject", *Alphabet City No 3* (octubre 1993), pp. 20-23.

29 La cuestión de la "soberanía negra" es precisamente el tema central en la crítica que Cedric Robinson le hace al apoyo que W. E. B. Du Bois efectuó a Liberia en 1920 y 1930. Robinson cree que Du Bois ha apoyado acríticamente a las fuerzas de la soberanía moderna. Ver Cedric Robinson, "W. E. B. Du Bois and Black Sovereignty", en Sydney Lemelle y Robin Kelley, eds., *Imaging Home: Culture, Class and Nationalism in the African Diaspora* (London: Verso, 1994), pp. 145-157.

30 Jean Genet, "Interview avec Wischenbart", en *Oeuvres complètes*, Vol. 6 (París: Gallimard, 1991), p. 282. En general, sobre la experiencia de Genet con las Panteras Negras y los Palestinos, ver su novela final, *Prisoners of Love*, trad. Barbara Bray (Hanover, N. H.: Weleyan University Press, 1992)

31 Benedict Anderson mantiene que los filósofos han desdeñado injustamente el concepto de nación y que debemos verlo bajo una luz más neutral. "Parte de la dificultad es que uno tiende inconscientemente a hipostatizar la existencia del Nacionalismo-con-una-gran-N (como podemos Envejecer-con-una-gran-E) y luego clasificar 'eso' como una ideología. (Nótese que si todos envejecemos, Envejecer es meramente una expresión analítica). Se simplificaría la cuestión, me parece, si uno tratara esto como relacionado con 'afinidad' y 'religión', en lugar de 'liberalismo' o 'fascismo'." Anderson, *Imagined Communities*, p. 5. Todos pertenecemos a una nación, como todos pertenecemos (o tenemos) a una edad, raza, género etc. El riesgo aquí es que Anderson naturaliza la

nación y nuestra pertenencia a ella. Debemos, por el contrario, desnaturalizar la nación y reconocer su construcción histórica y efectos políticos.

32 *Acerca de la relación entre la lucha de clases y las dos Guerras Mundiales, ver: Ernst Nolte, Der Europäische Bürgerkrieg, 1917-1945 (Frankfurt: Propyläen Verlag, 1987)*

33 *El texto primario a considerar en el contexto de los teóricos austríacos socialdemócratas es: Otto Bauer, Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1924). Traducciones inglesas de extractos de este libro se incluyen en Austro-Marxism, trad. Tom Bottomore y Patrick Goode (Oxford: Clarendon Press, 1978)*

34 *Ver Joseph Stalin, "Marxism and the National Question", en Marxism and the National and Colonial Question (New York: International Publishers, 1935), pp. 3-61.*

35 *Adoptamos este término, aunque no acordemos con su perspectiva política, de J. L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy (London: Secker and Warburg, 1952)*

36 *Citado en la traducción de Roberto Zapperi de Sieyès, Qu'est-ce que le Tiers État, pp. 7-117; cita p. 77.*

2.2. Soberanía del Estado-nación

1 *"El lado oscuro del Renacimiento subraya... la reaparición de la tradición clásica como justificación de la expansión colonial". Walter Mignolo, The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), p. vi.*

2 *Bartolomé de Las Casas, In Defense of the Indians ed. Stafford Poole (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1974), p. 271. Ver también: Lewis Hanke, All Mankind is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians (De Kalb: Northern Illinois University Press, 1974)*

3 *Citado en C. L. R. James, The Black Jacobins, 2a ed. (New York: Random House, 1963), p. 196.*

4 *Aimé Césaire, Toussaint Louverture: La révolution française et le problème colonial (París: Présence Africaine, 1961), p. 309.*

5 *Ver Eugene Genovese, From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979), p.88.*

6 *Karl Marx, Capital, trad. Ben Fowkes (New York: Vintage, 1976), 1: 925.*

7 *Karl Marx, "The British Rule in India", en Surveys from Exile, Vol. 2 de Political Writings (London: Penguin, 1973), p. 306.*

8 *Karl Marx, "The Native States", en Letters on India (Lahore: Contemporary India Publication, 1937), p. 51.*

9 *Marx, "The British Rule in India", p. 307.*

10 *Karl Marx, "The Future Results of British Rule in India", en Surveys from Exile, Vol. 2 de Political Writings (London: Penguin, 1973), p. 320.*

11 Aijaz Ahmad apunta que las descripciones que Marx efectúa de la historia de la India parecen haber sido tomadas directamente de Hegel. Ver Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London: Verso, 1992), pp. 231 y 241.

12 Marx, "The Future Results of British Rule in India", p. 320.

13 Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848* (London: Verso, 1988), pp. 3 y 11.

14 Ver Elizabeth Fox Genovese y Eugene Genovese, *Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism* (Oxford: Oxford University Press, 1983), p. vii

15 Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, p. 8.

16 La relación entre trabajo asalariado y esclavitud en el desarrollo capitalista es una de las problemáticas centrales elaboradas por Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé* (París: Presses Universitaires de France, 1998)

17 Este es uno de los argumentos centrales del libro de Robin Blackburn *Overthrow of Colonial Slavery*. Ver en particular p. 520.

18 Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat*, p. 5

19 Franz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trad. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963), p. 38. Sobre las divisiones maniqueas del mundo colonial, ver: Abdul JanMohamed, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature". *Critical Inquiry*, 12 No 1 (Otoño 1985), 57-87.

20 Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 42.

21 Edward Said, *Orientalism*, (New York: Vintage, 1978), pp. 4-5 y 104.

22 La antropología cultural ha llevado a cabo una auto-crítica radical en las últimas décadas, resaltando cuantas de sus líneas más fuertes participaron y sostuvieron los proyectos colonialistas. Los trabajos iniciales de esta crítica son: Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme* (París: Fayard, 1972); y Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* (London: Ithaca Press, 1973). Entre los numerosos libros recientes hallamos particularmente útil al de Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1994)

23 Este argumento está desarrollado claramente en: Valentín Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1994)

24 Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications* (Calcuta: Centre for Studies in Social Sciences, 1988), p. 12.

25 *An Inquiry into the Causes of the Insurrection of Negroes in the Island of St. Domingo* (London and Philadelphia: Cruikshank, 1792), p. 5.

26 Ver Paul Gilroy, *The Black Atlantic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), pp. 1-40.