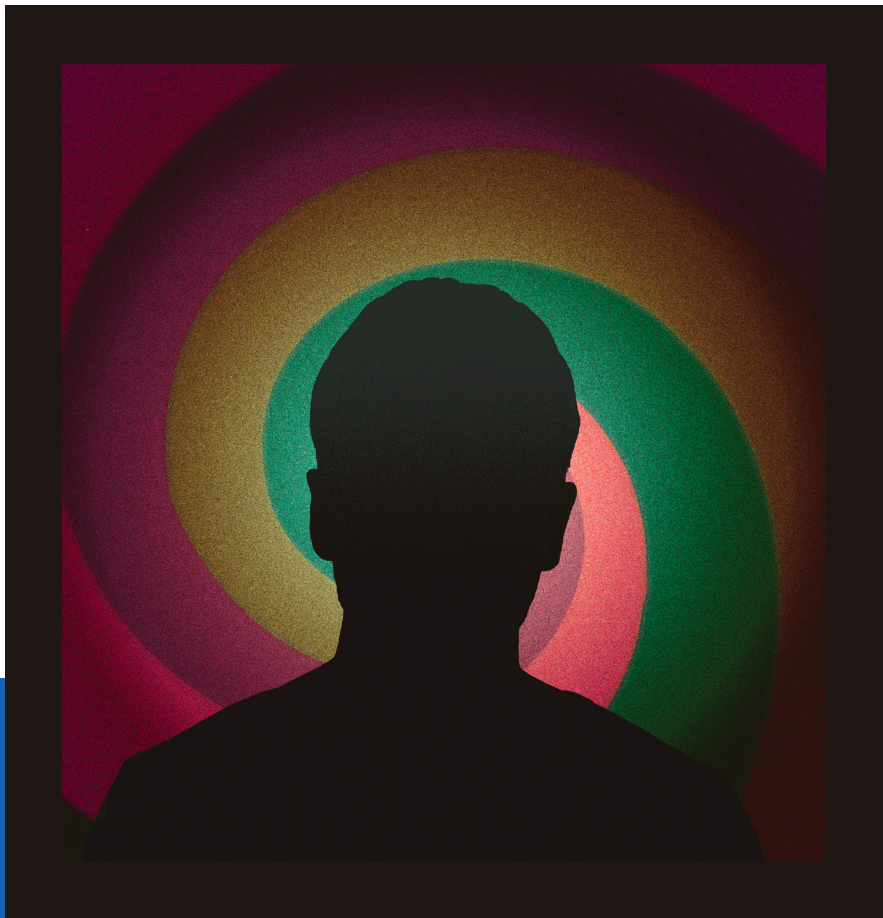


29

# Pléyade

*Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*



International institute  
for philosophy and  
social studies.

número 29 | enero-junio  
2022  
online ISSN 0719-3696  
ISSN 0718-655X

# Pléyade 29

revista de humanidades y ciencias sociales

NÚMERO 29 | ENERO - JUNIO 2022  
ONLINE ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

Tomás Peters

## Nota Editorial

*Editorial Note*  
*Nota Editorial*

Felipe Lagos Rojas

## INTRODUCCIÓN

**Urgencias actuales: entre la heterogeneidad y la interdependencia. Introducción**  
*Contemporary Urgencies: Between Heterogeneity and Interdependence. Introduction*  
*Emergências atuais: entre heterogeneidade e interdependência. Introdução*

Camila Vergara

## ARTÍCULOS

**Soluciones plebeyas para la democracia oligárquica y el extractivismo ecocida**  
*Plebeian Solutions for Oligarchic Democracy and Ecocidal Extractivism*  
*Soluções plebeyas para a democracia oligárquica e o extrativismo ecocida*

Étienne Balibar

**La especie humana como concepto biopolítico**  
*Human Species as a Biopolitical Concept*  
*A espécie humana como conceito biopolítico*

Bianca De Gennaro Blanco  
Bárbara D. Lago Modernell

**Um sujeito pós-indivíduo: contribuições para um direito quimérico no antropoceno**  
*Un sujeto posindividuo: contribuciones para un derecho quimérico en el antropoceno*  
*A Post-Individual Subject: Contributions for a Chimerical Law in the Anthropocene*

Andrea Teruel

**Los albores de la heterología. La escritura mitológica de Georges Bataille durante la década del veinte**  
*The Dawn of Heterology. The Mythological Writing of Georges Bataille during the 1920s*  
*No raíar da heterologia. A escrita mitológica de Georges Bataille durante os anos 1920*

Yankel Peralta García

**Class, Surplus and Exploitation. The Laclau-Mouffeian Interpretation of Marxism**  
*Clase, excedente y explotación. La interpretación laclau-mouffeana del marxismo*  
*Classe, excedente e exploração. A interpretação do Laclau e Mouffe do marxismo*

Javier Waiman

**Los sentidos de la hegemonía: itinerarios del concepto en los textos gramscianos**  
*The Meanings of Hegemony: Conceptual Itineraries in Gramsci's Writings*  
*Os sentidos de a hegemonia: itinerários conceituais nos textos gramscianos*

## ENTREVISTA

Peter Wagner  
Aurea Mota  
Beatriz Silva Pinochet

**Acción colectiva y transformaciones políticas en Brasil, Sudáfrica y Europa. Una conversación con Peter Wagner y Aurea Mota**  
*Collective Action and Political Transformations in Brazil, South Africa and Europe. A Conversation with Peter Wagner and Aurea Mota*  
*Ação coletiva e transformações políticas no Brasil, África do Sul e Europa. Uma conversa com Peter Wagner e Aurea Mota*

# Pléyade 29

revista de humanidades y ciencias sociales

NÚMERO 29 | ENERO - JUNIO 2022  
ONLINE ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

Juan Pablo Tagliafico

Matías Allende Contador

## RESEÑAS

**Yannis Stavrakakis.** *El goce político: Psicoanálisis, discurso y populismo.* Buenos Aires: Pluriverso, 2021. 300 pp. ISBN 9789878675145

**Alejandro Fielbaum.** *El problema del agua. Mariátegui y la profesora Canella.* Santiago de Chile: Agua Derramada, 2021. ISBN: 9789569996047

## **Acerca de la revista**

### **Información básica**

*Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada el año 2008. Es una publicación que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español, inglés o portugués. La revista es publicada en versiones impresa y electrónica, patrocinada por el International Institute for Philosophy and Social Studies.

La abreviatura de su título es *Pléyade*, que debe ser usado en bibliografías, notas al pie de página, leyendas y referencias bibliográficas.

### **Frecuencia de publicación**

*Pléyade* es publicada en julio (semestre enero-junio) y enero (semestre julio-diciembre)

## Indizada en

Los artículos publicados en *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* son indizados o resumidos por:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index – HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal – LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas – E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile – Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social– BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico – REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales – LATINOAMERICANA

## Copyright

La revista es publicada por un equipo editorial independiente sin fines de lucro, en Chile. A menos que sea establecido, todos los contenidos de la edición electrónica son distribuidos bajo la licencia “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. La revista rechaza cualquier interés comercial en el trabajo que publica.

La revista se compromete a apoyar el máximo acceso al trabajo académico sin comprometer la calidad o la libertad académica. De acuerdo con esto, todo el contenido de cada número es accesible de forma universal y permanente sin suscripción o barreras de pago.

Los autores conservan los derechos de autor sobre su trabajo publicado en la revista. *Pléyade* no podrá publicar cualquier artículo en traducciones, antologías, etcétera, sin el consentimiento explícito del autor. Los autores le otorgan a la revista una licencia perpetua, pero no exclusiva, para publicar la versión del registro de sus artículos. Después de la publicación, los autores son libres de compartir sus artículos o volver a publicarlos en otro lugar, siempre y cuando la publicación original en *Pléyade* se cite explícitamente.

## Cuerpo Editorial

### Presidente del IIPSS

Tomás Peters N.

**Felipe Lagos Rojas** — Editor en jefe y editor general

**Ignacio Herrera Vicentelo** — Coordinador editorial

**Daniel Barril Saldivia** — Coeditor

**Damián Gálvez González** — Coeditor

**Rodrigo García Bonillas** — Coeditor

**Natalia López** — Coeditora

**Paula Monroy** — Coeditora

**José Miguel Muñoz** — Coeditor

**Benjamín Varas Arnello** — Coeditor

### Comité editorial

**Dr. Ulrich Beck** † Ludwig-Maximilians-Universität München (Múnich, Alemania)

**Dra. Rossana Castiglioni**. Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Dr. Daniel Chernilo**. Loughborough University (Leicestershire, Reino Unido)

**Dr. Marc Crépon**. École Normale Supérieure (París, Francia)

**Dr. Roberto Esposito**. Istituto Italiano di Scienze Umane (Nápoles, Italia)

**Dr. Ignacio Farías**. Technische Universität München (Múnich, Alemania)

**Dr. Andreas Feldmann**. University of Illinois (Chicago, Estados Unidos)

**Dra. Nancy Fraser**. New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos)

**Dra. Simona Forti**. Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italia)

**Dra. Cristina Lafont**. Northwestern University (Chicago, Estados Unidos)

**Dr. Thomas Lemke**. Johann Wolfgang Goethe-Universität (Fráncfort del Meno, Alemania)

**Dr. Luis Lobo-Guerrero**. University of Groningen (Groningen, Países Bajos)

**Dr. José Antonio Lucero**. University of Washington (Seattle, Estados Unidos)

**Dr. Michael Marder**. Universidad del País Vasco (Vitoria, España)

**Dr. Aldo Mascareño**. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

**Dr. Alexandre Ratner**. Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brasil)

**Dr. Ricardo Salas**. Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

**Dr. Friedhelm Schmidt-Welle**. Ibero-Amerikanisches Institut (Berlín, Alemania)

**Dr. Vicente Serrano Marín**. Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

**Dr. Steve J. Stern**. University of Wisconsin-Madison (Madison, Estados Unidos)

**Dr. Sergio Toro**. Universidad de Concepción (Concepción, Chile)

**Dr. Alberto Toscano**. Goldsmiths, University of London (Londres, Reino Unido)

**Dr. Gianni Vattimo**. Università degli Studi di Torino (Turín, Italia)

**Dra. Jessica White**. Western Sydney University (Sídney, Australia)

### **Comité asesor**

**Dr. Gonzalo Bustamante.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

**Dr. Isaac Caro.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Carlos Durán.** Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)

**Dr. Ricardo Espinoza.** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)

**Dr. Joaquín Fernandois.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

**MPhil. Arturo Fontaine.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Dr. Oscar Godoy.** Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)

**Dr. Pedro Güell.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Alfredo Joignant.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Dra. Vanessa Lemm.** Flinders University (Adelaida, Australia)

**Dr. Fabián Ludueña.** Univesidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

**Dr. Juan Pablo Luna.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

**Dr. Eduardo Molina.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Luis Oro Tapia.** Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)

**Dr. Eduardo Ortiz.** Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)

**Dr. Ernesto Ottone.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Lic. Pablo Oyarzún.** Universidad de Chile (Santiago, Chile)

**Dr. Fabián Pressacco.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Pablo Salvat.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Lic. Willy Thayer.** Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

**Dr. Miguel Vatter.** Flinders University (Adelaida, Australia)

### **Producción editorial**

**Alonso Fuentes Castillo.** Diseño, diagramación e ilustración

## **Patrocinadores**

La publicación de la revista es patrocinada por:

International Institute for Philosophy and Social Studies IIPSS  
Avenida Santa María 0346, oficina 221  
Código Postal 7520388, Providencia – Santiago de Chile

[contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl)  
[tpeters@iipss.com](mailto:tpeters@iipss.com)



## **About the Journal**

### **Basic Information**

*Pléyade. Journal of Humanities and Social Sciences* is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences founded the year 2008. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish, English or Portuguese. The journal is published in print and electronic versions, supported by the International Institute for Philosophy and Social Studies.

Its abbreviated title is *Pléyade*, and it should be used in bibliographies, footnotes, references and bibliographic strips.

### **Publication Frequency**

*Pléyade* is published in July (semester January–June) and January (semester July–December).

## Information Services

The articles published in *Pléyade. Journal of Humanities and Social Sciences* are indexed or summarized by:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index – HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal – LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas – E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile – Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social– BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico – REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales – LATINOAMERICANA

## Copyright

The journal is published by an independent non-profit organization in Chile, supported by editorial team. Unless otherwise established, all contents of the electronic edition are distributed under a license “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. The journal disavows any commercial interest in the work it publishes.

The journal is committed to supporting maximum access to scholarly work without compromising quality or academic freedom. In accordance with this, the entire contents of every issue are permanently and universally available online without subscription or payment barriers.

Authors retain copyright over their work published in the journal. The journal will not re-publish any article, for example in translations, anthologies, and so on, without the author’s explicit consent. Authors grant the journal a perpetual but non-exclusive license to publish the version of scholarly record of their articles. After publication, authors are free to share their articles, or to republish them elsewhere, so long as the original publication in *Pléyade* is explicitly cited.

## Editorial Team

### President of IIPSS

Tomás Peters N.

**Felipe Lagos Rojas** — Editor in Chief and General Editor

**Ignacio Herrera Vicentelo** — Editorial Coordinator

**Daniel Barril Saldivia** — Co-editor

**Damián Gálvez González** — Co-editor

**Rodrigo García Bonillas** — Co-editor

**Natalia López** — Co-editor

**Paula Monroy** — Co-editor

**José Miguel Muñoz** — Co-editor

**Benjamín Varas Arnello** — Co-editor

### Editorial Board

**Dr. Ulrich Beck** † Ludwig-Maximilians-Universität München (München, Germany)

**Dra. Rossana Castiglioni.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Dr. Daniel Chernilo.** Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)

**Dr. Marc Crépon.** École Normale Supérieure (Paris, France)

**Dr. Roberto Esposito.** Istituto Italiano di Scienze Umane (Naples, Italy)

**Dr. Ignacio Farías.** Technische Universität München (München, Germany)

**Dr. Andreas Feldmann.** University of Illinois (Chicago, United States)

**Dra. Nancy Fraser.** New School for Social Research (New York, United States)

**Dra. Simona Forti.** Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italy)

**Dra. Cristina Lafont.** Northwestern University (Chicago, United States)

**Dr. Thomas Lemke.** Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Germany)

**Dr. Luis Lobo-Guerrero.** University of Groningen (Groningen, Netherlands)

**Dr. José Antonio Lucero.** University of Washington (Seattle, United States)

**Dr. Michael Marder.** Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)

**Dr. Aldo Mascareño.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

**Dr. Alexandre Ratner.** Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)

**Dr. Ricardo Salas.** Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

**Dr. Friedhelm Schmidt-Welle.** Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)

**Dr. Vicente Serrano Marín.** Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

**Dr. Steve J. Stern.** University of Wisconsin-Madison (Madison, United States)

**Dr. Sergio Toro.** Universidad de Concepción (Concepcion, Chile)

**Dr. Alberto Toscano.** Goldsmiths, University of London (London, United Kingdom)

**Dr. Gianni Vattimo.** Università degli Studi di Torino (Torino, Italy)

**Dra. Jessica White.** Western Sydney University (Sydney, Australia)

#### **Advisory Committee**

**Dr. Gonzalo Bustamante.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

**Dr. Isaac Caro.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Carlos Durán.** Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)

**Dr. Ricardo Espinoza.** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)

**Dr. Joaquín Fernandois.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

**MPhil. Arturo Fontaine.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Dr. Oscar Godoy.** Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)

**Dr. Pedro Güell.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Alfredo Joignant.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Dra. Vanessa Lemm.** Flinders University (Adelaide, Australia)

**Dr. Fabián Ludueña.** Univesidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

**Dr. Juan Pablo Luna.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

**Dr. Eduardo Molina.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Luis Oro Tapia.** Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)

**Dr. Eduardo Ortiz.** Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)

**Dr. Ernesto Ottone.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Lic. Pablo Oyarzún.** Universidad de Chile (Santiago, Chile)

**Dr. Fabián Pressacco.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Pablo Salvat.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Lic. Willy Thayer.** Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

**Dr. Miguel Vatter.** Flinders University (Adelaide, Australia)

#### **Publishing Production**

**Alonso Fuentes Castillo** - Layout and illustration

## **Sponsors**

The publication of this journal is supported by:

International Institute for Philosophy and Social Studies IIPSS  
Avenida Santa María 0346, oficina 221  
Código Postal 7520388, Providencia – Santiago de Chile

[contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl)  
[tpeters@iipss.com](mailto:tpeters@iipss.com)

## **Sobre esta revista**

### **Informações básicas**

A *Pléyade. Revista de Humanidades e Ciências Sociais* é uma revista internacional arbitrada dedicada às ciências sociais e humanas, fundada em 2008. É uma publicação que incentiva a discussão intelectual e acadêmica dos fenômenos políticos, considerando temas relacionados com a ciência política, a sociologia, a filosofia e os estudos culturais. A *Pléyade* dirige-se a um público científico internacional e recebe colaborações sob a forma de artigo, revisão, entrevista e intervenções, escritas em espanhol, inglês e português. A revista é publicada em versões impressas e eletrônicas e é patrocinada pelo International Institute for Philosophy and Social Studies.

A abreviatura do seu título é *Pléyade*, devendo ser usada em bibliografias, notas de rodapé, legendas e referências bibliográficas.

### **Frequência de publicação**

A *Pléyade* é publicada em julho (semestre janeiro-junho) e janeiro (semestre julho-dezembro).

## Fontes de indexação

Os artigos publicados em *Pléyade. Revista de Humanidades e Ciências Sociais* são indexados ou resumidos por:

- Scientific Electronic Library Online – SCIELO
- European Reference Index for the Humanities and Social Sciences – ERIH PLUS
- Hispanic American Periodicals Index – HAPI
- Sistema de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal – LATINDEX Catálogo
- Servicio de Alertas Informativas y de Acceso a los Contenidos de la Literatura Científica Hispana – DIALNET
- Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México – CLASE
- Plataforma Open Access de Revistas Científicas Electrónicas Españolas y Latinoamericanas – E-REVISTAS
- Índice de Revistas Científicas del Centro de Información Tecnológica de Chile – Actualidad Iberoamericana
- Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Información Científica y Social– BIBLIAT
- Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico – REDIB
- Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales – LATINOAMERICANA

## Copyright

A revista é publicada no Chile por uma equipe editorial independente sem fins lucrativos. A menos que seja estabelecido, todo o conteúdo da edição eletrônica é distribuído sob a licença "Creative Commons Attribution-Noncommercial". A revista rejeita qualquer interesse comercial no trabalho que publica.

A revista está empenhada em apoiar o acesso máximo ao trabalho acadêmico sem comprometer a qualidade ou a liberdade acadêmica. Em conformidade, o conteúdo completo de cada número é acessível universalmente e permanentemente, sem barreiras de assinatura ou pagamento.

Os autores mantêm direitos autorais sobre os trabalhos publicados na revista. A *Pléyade* não pode publicar nenhum artigo em traduções, antologias, etc., sem o consentimento explícito do autor. Os autores concedem à revista uma licença perpétua, mas não exclusiva, para publicar a versão de registro dos seus artigos. Após a publicação, os autores são livres de partilhar os seus artigos ou republicá-los noutro lugar, sempre que a publicação original na *Pléyade* seja citada explicitamente.

## Corpo editorial

### Presidente do IIPSS

Tomas Peters N.

### Equipe editorial

**Felipe Lagos Rojas** — Editor Chefe e Editor Geral

**Ignacio Herrera Vicentelo** — Coordenador Editorial

**Daniel Barril Saldivia** — Coeditor

**Damián Gálvez González** — Coeditor

**Rodrigo García Bonillas** — Coeditor

**Natalia López** — Coeditor

**Paula Monroy** — Coeditor

**José Miguel Muñoz** — Coeditor

**Benjamín Varas Arnello** — Coeditor

### Comitê editorial

**Dr. Ulrich Beck** † Ludwig-Maximilians-Universität München (München, Germany)

**Dra. Rossana Castiglioni.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Dr. Daniel Chernilo.** Loughborough University (Leicestershire, United Kingdom)

**Dr. Marc Crépon.** École Normale Supérieure (Paris, France)

**Dr. Roberto Esposito.** Istituto Italiano di Scienze Umane (Naples, Italy)

**Dr. Ignacio Farías.** Technische Universität München (München, Germany)

**Dr. Andreas Feldmann.** University of Illinois (Chicago, United States)

**Dra. Nancy Fraser.** New School for Social Research (New York, United States)

**Dra. Simona Forti.** Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italy)

**Dra. Cristina Lafont.** Northwestern University (Chicago, United States)

**Dr. Thomas Lemke.** Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main, Germany)

**Dr. Luis Lobo-Guerrero.** University of Groningen (Groningen, Netherlands)

**Dr. José Antonio Lucero.** University of Washington (Seattle, United States)

**Dr. Michael Marder.** Universidad del País Vasco (Vitoria, Spain)

**Dr. Aldo Mascareño.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

**Dr. Alexandre Ratner.** Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brazil)

**Dr. Ricardo Salas.** Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)

**Dr. Friedhelm Schmidt-Welle.** Ibero-Amerikanisches Institut (Berlin, Germany)

**Dr. Vicente Serrano Marín.** Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)

**Dr. Steve J. Stern.** University of Wisconsin-Madison (Madison, United States)

**Dr. Sergio Toro.** Universidad de Concepción (Concepcion, Chile)

**Dr. Alberto Toscano.** Goldsmiths, University of London (London, United Kingdom)



**Dr. Gianni Vattimo.** Università degli Studi di Torino (Torino, Italy)

**Dra. Jessica White.** Western Sydney University (Sydney, Australia)

#### **Comitê Consultivo**

**Dr. Gonzalo Bustamante.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)

**Dr. Isaac Caro.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Carlos Durán.** Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)

**Dr. Ricardo Espinoza.** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)

**Dr. Joaquín Fernandois.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

**MPhil. Arturo Fontaine.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Dr. Oscar Godoy.** Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)

**Dr. Pedro Güell.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Alfredo Joignant.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Dra. Vanessa Lemm.** Flinders University (Adelaide, Australia)

**Dr. Fabián Ludueña.** Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)

**Dr. Juan Pablo Luna.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)

**Dr. Eduardo Molina.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Luis Oro Tapia.** Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)

**Dr. Eduardo Ortiz.** Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)

**Dr. Ernesto Ottone.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)

**Lic. Pablo Oyarzún.** Universidad de Chile (Santiago, Chile)

**Dr. Fabián Pressacco.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Dr. Pablo Salvat.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)

**Lic. Willy Thayer.** Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

**Dr. Miguel Vatter.** Flinders University (Adelaide, Australia)

#### **Produção editorial**

**Alonso Fuentes Castillo** - Design, Diagramação e Ilustração

## **Patrocinadores**

A publicação da revista é patrocinada por:

International Institute for Philosophy and Social Studies IIPSS  
Avenida Santa María 0346, oficina 221  
Código Postal 7520388, Providencia – Santiago de Chile

[contacto@revistapleyade.cl](mailto:contacto@revistapleyade.cl)  
[tpeters@iipss.com](mailto:tpeters@iipss.com)

# Pléyade 29

revista de humanidades y ciencias sociales

NÚMERO 29 | ENERO - JUNIO 2022  
ONLINE ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

<b>Nota editorial</b> <i>Editorial Note</i> <i>Nota Editorial</i> Tomás Peters	21
<b>Introducción</b>	
<b>Urgencias actuales: entre la heterogeneidad y la interdependencia. Introducción</b> <i>Contemporary Urgencies: Between Heterogeneity and Interdependence. Introduction</i> <i>Emergências atuais: entre heterogeneidade e interdependência. Introdução</i> Felipe Lagos Rojas	22 - 25
<b>Artículos</b>	
<b>Soluciones plebeyas para la democracia oligárquica y el extractivismo ecocida</b> <i>Plebeian Solutions for Oligarchic Democracy and Ecocidal Extractivism</i> <i>Soluções plebeias para a democracia oligárquica e o extrativismo ecocida</i> Camila Vergara	26 - 47
<b>La especie humana como concepto biopolítico</b> <i>Human Species as a Biopolitical Concept</i> <i>A espécie humana como conceito biopolítico</i> Étienne Balibar	48 - 65
<b>Um sujeito pós-indivíduo: contribuições para um direito quimérico no antropoceno</b> <i>Un sujeto posindividuo: contribuciones para un derecho quimérico en el antropoceno</i> <i>A Post-Individual Subject: Contributions for a Chimerical Law in the Anthropocene</i> Bianca De Gennaro Blanco - Bárbara D. Lago Modernell	66 - 87
<b>Los albores de la heterología. La escritura mitológica de Georges Bataille durante la década del veinte</b> <i>The Dawn of Heterology. The Mythological Writing of Georges Bataille during the 1920s</i> <i>No raiar da heterología. A escrita mitológica de Georges Bataille durante os anos 1920</i> Andrea Teruel	88 - 106
<b>Class, Surplus and Exploitation. The Laclau-Mouffeian Interpretation of Marxism</b> <i>Clase, excedente y explotación. La interpretación laclau-mouffeana del marxismo</i> <i>Classe, excedente e exploração. A interpretação do Laclau e Mouffe do marxismo</i> Yankel Peralta García	107 - 125
<b>Los sentidos de la hegemonía: itinerarios del concepto en los textos gramscianos</b> <i>The Meanings of Hegemony: Conceptual Itineraries in Gramsci's Writings</i> <i>Os sentidos de a hegemonia: itinerários conceituais nos textos gramscianos</i> Javier Waiman	126 - 149

# Pléyade 29

revista de humanidades y ciencias sociales

NÚMERO 29 | ENERO - JUNIO 2022  
ONLINE ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

## Entrevista

**Acción colectiva y transformaciones políticas en Brasil, Sudáfrica y Europa. Una conversación con Peter Wagner y Aurea Mota** 150 - 164

*Collective Action and Political Transformations in Brazil, South Africa and Europe. A Conversation with Peter Wagner and Aurea Mota*

*Ação coletiva e transformações políticas no Brasil, África do Sul e Europa. Uma conversa com Peter Wagner e Aurea Mota*

Peter Wagner - Aurea Mota - Beatriz Silva Pinochet

## Reseñas

**Yannis Stavrakakis. El goce político: Psicoanálisis, discurso y populismo. Buenos Aires: Pluriverso, 2021. 300 pp. ISBN 9789878675145** 165 - 168

Juan Pablo Tagliafico

**Alejandro Fielbaum. El problema del agua. Mariátegui y la profesora Canella. Santiago de Chile: Agua Derramada, 2021. ISBN: 9789569996047** 169 - 172

Matías Allende Contador

## Nota Editorial

Este nuevo número de *Pléyade* se sitúa en un tiempo de tensiones y transformaciones políticas. En Chile no sólo se están (re)definiendo los conceptos históricos que sirvieron para sostener un modelo de sociedad neoliberal, sino que también y, sobre todo, se están trazando nuevos vectores de enunciación crítica y proyección transformadora. Pero, al mismo tiempo, las resistencias y estrategias conservadoras están formulando lógicas inéditas de acción. La sociedad chilena está experimentando choques de sentido que exigen elaborar una arquitectura crítica emergente y esta edición número veintinueve ofrece insumos teóricos e investigativos que exploran diversas vías de sentido divergente. En sus artículos se exploran temáticas como extractivismo ecocida, biopolítica, sujeto posindividuo, heterología, hegemonía y la interpretación laclau-mouffeana del marxismo. Sumado a estos estudios, esta edición incluye una entrevista al sociólogo Peter Wagner y la socióloga Aurea Mota, conversación donde se establecen interrogantes sobre la modernidad y sus diversas trayectorias contemporáneas.

Con este nuevo número, *Pléyade* mantiene su vocación interpretativa de la esfera pública nacional e internacional. Como dispositivo editorial, la revista ha buscado situar los residuos performativos e iterativos de la crítica como una herramienta eficaz para discutir la democracia y proyectar los procesos sociales. Este nuevo número no es la excepción. Por el contrario, esta edición mantiene su espíritu y misión histórica, pero, además, escribe un nuevo capítulo en su trayectoria editorial. Luego de quince años de trabajo y dedicación, el Dr. Nicolás del Valle deja sus funciones como director y editor en jefe de *Pléyade*. Debido a nuevas responsabilidades políticas e intelectuales, ha seguido un camino alternativo, pero siempre cercano, a este proyecto. Como revista y como Instituto Internacional de Filosofía y Estudios Sociales le deseamos todo el éxito que se merece.

Como equipo editorial quisiéramos dedicar este número al sociólogo Anders Petersen. Su aporte a nuestro número 27 fue un gesto de amistad y compromiso por pensar la teoría de la aceleración social, así como también la salud mental y la crisis climática. Su repentina partida es una pérdida para el campo intelectual.

Como siempre, quisiéramos agradecer a todas y todos los involucrados en la publicación de este número veintinueve. Esperamos que sea una edición participe de los procesos sociales e históricos en curso tanto en Chile como en América Latina.



Tomás Peters

Presidente del Instituto Internacional para la Filosofía y los Estudios Sociales, IIPSS

*Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*

online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

Santiago de Chile

# Urgencias actuales: entre la heterogeneidad y la interdependencia. Introducción

## Contemporary Urgencies: Between Heterogeneity and Interdependence. Introduction

## Emergências atuais: entre heterogeneidade e interdependência. Introdução

*Felipe Lagos Rojas*

INSTITUTO INTERNACIONAL PARA LA FILOSOFÍA Y LOS ESTUDIOS SOCIALES

A medida que transcurre su marcha globalizante, el capitalismo *realmente existente* nos muestra día a día que la extensión de su predominio como lógica de producción y acumulación amplifica sus contradicciones y antagonismos, lejos de aminorarlas. Así, desde la crisis financiera global de 2007-2008, la desigualdad se ha acrecentado en todas sus dimensiones, originando una suerte de renovación de lógicas de protesta y organización en los cinco continentes, con momentos de alta concentración como fueron los movimientos de ocupación (*occupy*) de plazas y edificios públicos en las postrimerías de 2008; la marejada denominada "primavera de los pueblos" desde 2011 (con la "primavera árabe" como su foco más intenso) y el nuevo ciclo global de revueltas que se manifiesta desde 2019 en lugares como Ecuador, Líbano, Chile, Hong Kong, Colombia, Estados Unidos y Haití. A esto hay que sumar, por cierto, la crisis sanitaria del Covid-19 y la escalada bélica en Siria y Ucrania. Todo lo anterior, coronado por la agudización sin precedentes de la catástrofe climática y sus manifestaciones cada vez más frecuentes y letales. En consecuencia, han sido años de enormes transformaciones tanto en la aceleración de dinámicas sociales y políticas como en los imaginarios y representaciones del mundo y la vida social.

Desde diversas perspectivas y por medio de diferentes argumentos y conclusiones, los catorce años de actividad de *Pléyade* han dado cuenta del desarrollo de estas dinámicas, de sus tensiones y de algunos de sus puntos de fuga, agrupando en sus números reflexiones sobre violencia, soberanía, teoría crítica, política en varios de sus registros (teológica, cosmopolítica, biopolítica, de formación de élites, entre muchas otras), poscolonialidad, Sur global, feminismo y aceleración social, para mencionar solo algunos de los temas tratados entre los volúmenes 1 y 28. Esta lógica de organización de discusiones, sin embargo, hizo que la decisión editorial de abrir una convocatoria miscelánea para el número 29 fuera doblemente inquietante: a la ya mencionada multidimensionalidad de la crisis contemporánea (y a los desafíos intelectuales, pero sobre todo prácticos, que esta situación trae a la labor editorial) se sumaba una desafiante apertura (en cierto modo *a ciegas*) de registros, disciplinas y perspectivas, lo que hacía presagiar un número no solo heterogéneo sino en cierto sentido también inorgánico.

Felizmente, el resultado muestra un volumen coherente, en el que las urgencias del presente son abordadas desde lecturas que iluminan las transformaciones conjuntas de humanidad y naturaleza en lo que podemos llamar la época del Capitaloceno. En efecto, uno de los temas que cruzan las contribuciones aquí reunidas dice relación con la transversalidad, acompañada de una cierta radicalidad, de la crítica al capitalismo como modo de ser, de producir, de crecer, de desarrollar y sobre todo de relacionar(nos), tanto al interior de la propia humanidad (como castas, colonias, razas, clases, géneros) como con respecto al ambiente (inmediato, regional, planetario, y más allá). A esto apunta, a mi juicio, Étienne Balibar cuando en su artículo en este volumen nos habla de la necesidad de situar el horizonte poscapitalista en medio de una comprensión del capitalismo como proceso concreto de devenir-especie de lo humano, en tanto la producción-especie que caracteriza a la era del capital ha terminado por transformar no solo el curso de la *historia* sino también el de la *evolución*, que es a lo que el concepto de Antropoceno refiere.

Las siempre lúcidas reflexiones de Balibar, animadas en este artículo por la sugerente combinación de Marx y Viveiros de Castro, se emparentan con muchos argumentos que encontramos en otros artículos de este volumen. Tal vez de modo más evidente, dialogan con las reflexiones de Bianca de Gennaro Blanco y Bárbara Lago Modernell, quienes exploran las aporías (coloniales) del concepto de *individuo* propuesto por el pensamiento occidental, desde sus variaciones biológicas y iusnaturalistas, hasta llegar al moderno sujeto de derechos. Como Balibar, Blanco y Modernell revisitan el pensamiento darwiniano y lo examinan desde una concepción biopolítica. Ahora bien, mientras que el filósofo francés lleva su argumento hacia la pregunta por el tipo de (nueva) especie en la que la humanidad ha devenido a través de las transformaciones capitalistas, las autoras brasileñas enfatizan el ingreso de otras formas de vida en recientes textos constitucionales, especialmente en América Latina, destacando la importancia del fundamento socioambiental que caracteriza al "nuevo constitucionalismo latinoamericano". Se trata de una innovación creativa que *actualiza* y *pluraliza* el derecho en la era del Antropoceno/Capitaloceno.

El nuevo constitucionalismo latinoamericano, de especial interés contingente para la realidad chilena, aparece también en la contribución a este número de Camila Vergara, quien aboga por soluciones plebeyas para abordar los desafíos combinados de corrupción de la democracia y extractivismo ecocida. Entendiendo a las corporaciones y grandes grupos económicos (los "superricos", el "1%") como elementos causales en común para estas dos tendencias, Vergara identifica respuestas plebeyas ("innovaciones sociales" basadas en el principio del poder popular), formuladas entre otros por Macchiavelli y Condorcet, para proponer transformaciones institucionales que mejoren decisivamente las capacidades que, como humanidad, tenemos para enfrentar la crisis ambiental y climática.

Mientras que los tres primeros artículos comparten el desafío (diríamos, materialista) de problematizar las ideas y concepciones trascendentales y ahistóricas del derecho y de lo humano, buscando identificar formas alternativas de existencia y de generación de instituciones ancladas en procesos históricos, los tres artículos que les siguen profundizan en aspectos de las obras de cuatro intelectuales ya clásicos: Georges Bataille, Antonio Gramsci, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En el primer caso, el análisis de Andrea Teruel nos brinda un recorrido por los antecedentes de la perspectiva heterológica de Bataille en sus escritos tempranos de los años veinte. En estos,

se presagia el proyecto de una antropología mitológica que se propone superar el pensamiento homogeneizador (Adorno hablará poco tiempo después de pensamiento identificante) propio de la ciencia y la filosofía, así como avanzar hacia una comprensión de la heterogeneidad propia de lo *fantasmagórico*, relativo a la fantasía y a lo espectral. Así, en Bataille el impulso vertical del ojo pineal orientado hacia el sol y ligado al reino del deseo más que de la necesidad, en cierto modo anticipa la relevancia que adquiere en la obra del pensador francés el espesor mítico de lo humano como dimensión central de su heterología.

La propuesta de lectura que presenta Javier Waiman de la idea de hegemonía en Gramsci también subraya la heterogeneidad intrínseca del concepto (puesto que del fenómeno), advirtiendo que la polisemia que éste mostrara en sus desarrollos posgramscianos tiene base en los propios escritos del marxista italiano, y dando cuenta de las principales valencias con que aparece a lo largo de su obra. Yankel Peralta, por su parte, retoma la discusión acerca de los fundamentos conceptuales de la propuesta posmarxista de Laclau y Mouffe, basada como sabemos en el concepto gramsciano de hegemonía. La reflexión de Peralta se orienta a contribuir en el fortalecimiento de una perspectiva posmarxista que no renuncie (como lo hacen Laclau y Mouffe, a juicio del autor) a los aportes marxistas respecto del concepto de explotación, basado en la categoría de plusvalor, y de clase trabajadora, cuya composición no se reduce a la "clase productiva".

Seguidamente, se ofrece la entrevista que Beatriz Silva hiciera a los sociólogos Peter Wagner y Aurea Mota, donde se profundiza en aspectos de la investigación conjunta de estos últimos, *Collective Action and Political Transformations. The entangled experiences in Brazil, South Africa and Europe*. En este diálogo-entrevista, el marco interdisciplinario y de análisis comparado de los autores proyecta una desmitificación de "Europa" como centro del desarrollo de las ideas y prácticas de la democracia. Finalmente, los libros reseñados por Juan Pablo Tagliafico y Matías Allende Contador retoman dos temas ya presentes en el volumen: el goce (en su problematización psicoanalítica lacaniana) y el agua (en la crítica mariateguiana de la modernidad colonial) como aspectos cruciales para cualquier abordaje político de cuestiones identitarias.

De este modo, *Pléyade 29* se encuentra atravesada por el colonialismo, la crisis ambiental y climática y la conformación de sujetos emancipatorios como ejes interconectados y que se despliegan por medio de reflexiones sobre transformaciones antropológicas, institucionales y paradigmáticas bajo el Capitaloceno. Asimismo, las contribuciones de este número concurren en un sentido de urgencia por incorporar la interdependencia y la pluralidad en tanto criterios epistemológicos, políticos y jurídicos para la defensa del buen vivir y de la vida en todas sus formas. Esperamos que disfruten de su lectura.

## Sobre el autor

**Felipe Lagos Rojas.** Investigador del Instituto de Investigación para la Filosofía y los Estudios Sociales IIPSS, y editor en jefe de *Pléyade* (Punta Arenas, Chile). Doctor en Sociología por Goldsmiths College, University of London, magíster en Estudios Latinoamericanos y Sociólogo por la Universidad de Chile. Ha ejercido la docencia en diversas instituciones en las Américas. Se especializa en pensamiento



crítico latinoamericano, estudios culturales y educación superior. Correo electrónico: [flagos@iipss.com](mailto:flagos@iipss.com).

# Soluciones plebeyas para la democracia oligárquica y el extractivismo ecocida

## Plebeian Solutions for Oligarchic Democracy and Ecocidal Extractivism

## Soluções plebeias para a democracia oligárquica e o extrativismo ecocida

*Camila Vergara*

UNIVERSITY OF CAMBRIDGE

### Resumen

Este artículo ofrece recursos modernos y contemporáneos para repensar la democracia desde el punto de vista del poder popular y la necesidad de prevenir el desastre ecológico. Primero proporciona un diagnóstico del estado actual de la democracia representativa como un tipo de régimen que se ha corrompido en democracia oligárquica, y luego explora las innovaciones institucionales ofrecidas por el secretario florentino Niccolò Machiavelli y por el revolucionario francés Nicolas de Condorcet para hacer frente a la corrupción sistémica. Luego, centrándose en la superposición del poder oligárquico y la destrucción ambiental, el artículo destaca los nuevos mecanismos e instituciones que han intentado dar poder a los pueblos y proteger el planeta en Canadá, Estados Unidos, Ecuador y Francia. Concluye argumentando que la única forma efectiva de detener el colapso climático es repensar la democracia y darles a las personas, a nivel local, las herramientas político- legales necesarias para defender los ecosistemas que habitan.

**Palabras clave:** democracia directa; participación popular; desastre climático; derechos de la naturaleza; constitucionalismo transformador.

### Abstract

This article offers modern and contemporary resources to rethink democracy from the viewpoint of popular power and the need to prevent ecological disaster. First, it provides a diagnosis of the current state of affairs of representative democracy as a type of regime that has been corrupted into oligarchic democracy, and then explores some institutional innovations offered by Florentine secretary Niccolò Machiavelli and by French revolutionary Nicolas de Condorcet

to deal with the systemic corruption. Focusing on the overlapping of oligarchic power and environmental destruction, second, the article highlights the new mechanisms and institutions that have attempted to empower people and protect the planet in Canada, the United States, Ecuador, and France. Finally, it concludes by arguing that the only effective way to stop climate breakdown is to rethink democracy and give people, at the local level, the necessary political-legal tools to defend the ecosystems they inhabit.

**Keywords:** direct democracy; popular participation; climate disaster; rights of nature; transformative constitutionalism.

## Resumo

Este artigo oferece recursos modernos e contemporâneos para repensar a democracia do ponto de vista do poder popular e da necessidade de prevenir o desastre ecológico. Primeiro, se faz um diagnóstico do estado atual da democracia representativa como um tipo de regime que foi corrompido em democracia oligárquica e, em seguida, explora as inovações institucionais oferecidas pelo secretário florentino Niccolò Machiavelli e pelo revolucionário francês Nicolas de Condorcet para lidar com a corrupção sistêmica. Em seguida, com foco na sobreposição de poder oligárquico e destruição ambiental, o artigo destaca os novos mecanismos e instituições que tentaram empoderar os povos e proteger o planeta no Canadá, Estados Unidos, Equador e França. Conclui argumentando que a única maneira eficaz de frear o colapso climático é repensar a democracia e dar às pessoas, em um nível local, as ferramentas político-jurídicas necessárias para defender os ecossistemas em que habitam.

**Palavras chave:** democracia direta; participação popular; desastre climático; direitos da natureza; constitucionalismo transformador.

## Introducción

Es doloroso presenciar cómo los seres humanos destruyen sus ecosistemas naturales y políticos. Las estructuras materiales, jurídicas y simbólicas que los humanos han creado para sustentar la vida y prosperar como especie han permitido un gran avance tecnológico y un "progreso" económico sustentado en la explotación de la mayoría por unos pocos y la devastación del planeta. Ante esta situación de dominación estructural, la democracia representativa –el orden político en el que vive hoy la gran mayoría de la población mundial y que ha permitido el saqueo legal de los recursos naturales y la explotación de la clase trabajadora– ha sido incapaz de controlar a las oligarquías. Más aún, el gobierno representativo ha servido como vehículo para la oligarquización del poder.

Las corporaciones y sus dueños, los superricos, se han vuelto demasiado poderosos para ser controlados con unas cuantas reglas anti-oligárquicas en un puñado de países. Las corporaciones son globales y tienen "presencia" en diferentes territorios donde pueden contaminar y almacenar sus ganancias libres de impuestos<sup>1</sup>. En consecuencia, asegurar un medio ambiente limpio dentro de las fronteras de las democracias capitalistas avanzadas contribuye poco a que el resto del mundo sea más limpio. Todo lo contrario: siempre es más económico trasladar operaciones a lugares donde no existe regulación que acatar nuevas reglas que obligarían a la empresa a reinventar su funcionamiento y hacer menos dinero. El margen de ganancia manda.

Si bien la democracia como sistema político aún funciona en la mayoría de los países ricos y para la mayoría de sus ciudadanos<sup>2</sup> –aunque el avance del etnonacionalismo desafía este éxito aparente–, la explotación de los pueblos y los recursos no ha sido eliminada; el comportamiento depredador simplemente se ha trasladado a las minorías marginadas o a los países "periféricos". Que la humanidad está gobernada por intereses oligárquicos es algo claro, dado que el capital de países más verdes e igualitarios tiene orígenes sucios y explotadores. Por ejemplo, la mayor parte de la industria noruega del salmón y el sector canadiense minero operan en países como Chile, donde han contaminado las aguas y destruido ecosistemas únicos, todo en pleno cumplimiento de las normas de agencias gubernamentales y con el respaldo de representantes electos<sup>3</sup>. En lugares como Ecuador, la explotación petrolera en la Amazonía no solo está legalmente permitida, sino que también se realiza a través de un emprendimiento mixto en el que el Estado participa de las operaciones extractivistas lideradas por corporaciones con capitales internacionales.

Las democracias representativas no solo han sido incapaces de evitar que las empresas saqueen y contaminen, sino que también han cortejado activamente al sucio capital internacional, acomodando las solicitudes de las transnacionales con un trato más indulgente en términos de protección ambiental en pos del "desarrollo". Para evitar el colapso ecológico y revertir el daño ya causado, es imperativo que las democracias innoven y permitan que la ciudadanía y sus decisiones deliberadas

<sup>1</sup> Para un análisis sobre paraísos fiscales, corrupción sistémica y seguridad, ver Camila Vergara, "Systemic Corruption and the Oligarchic Threat to National Security", *Tax Justice Focus*, 2 de Octubre, 2020, consultado en abril de 2022, disponible en <https://taxjustice.net/2020/11/02/systemic-corruption-and-the-oligarchic-threat-to-national-security/>.

<sup>2</sup> Europa, Asia Oriental y América del Norte son las únicas regiones donde la participación en el total de ingresos de aquellos en el 40% intermedio de la distribución es del 40% o más del ingreso total. En Europa, este alcanza el 45%; sin embargo, cuando observamos la participación del 50% inferior, ni siquiera llega al 20%. Lucas Chancel, Thomas Piketty, Emmanuel Saez y Gabriel Zucman coords., *World Inequality Report 2022* (Cambridge MA: World Inequality Lab / Harvard University Press, 2022).

<sup>3</sup> Para el caso del cultivo de salmones en Chile, ver Frank Asche, Håvard Hansen, Ragnar Tveterås y Sigbjørn Tveterås, "The Salmon Disease Crisis in Chile", *Marine Resource Economics* 24, no. 4 (2009): 405-11.

lideren el camino, basadas en su experiencia material en desastres climáticos y privaciones sociales y económicas.

Si bien la gente común debe empoderarse en sus territorios para defender sus derechos y los ecosistemas que habitan, también se debe detener el crecimiento excesivo de la oligarquía que está estrangulando a las comunidades y destruyendo la naturaleza en todo el mundo. Esto no se puede lograr en el marco de los regímenes democráticos actuales, en los que sólo los representantes ejercen el poder político vinculante y el capital dicta las reglas. La solución a la doble crisis democrática y ecológica no es otra cumbre internacional de líderes, donde se hable mucho, se prometan metas y luego no se tome ninguna acción drástica; únicamente la acción política de la gente común, organizada a nivel local y conectada en una red global de asambleas comunales y regionales, sería capaz de poner límites a las élites transnacionales y sus corporaciones.

Aunque la idea de establecer una red global de asambleas locales, desde las que la gente común pueda ejercer el poder político para controlar a las oligarquías transnacionales, pueda sonar inviable, ridícula o utópica, la opción de intentar reformar las democracias oligárquicas representativas –para que “funcionen mejor” y esperar que esta vez sí beneficien a los que ahora están oprimidos– ya no es una opción. El planeta ha impuesto una cuenta regresiva para controlar a los oligarcas depredadores que siguen consumiendo, explotando y contaminando. Pensar fuera del marco constitucional y optar por transformaciones profundas es imperativo cuando los órdenes políticos están sistémicamente corruptos.

En este artículo ofrezco enfoques modernos y contemporáneos sobre cómo transformar la democracia, repensándola desde el punto de vista del poder popular y la necesidad de evitar el desastre ecológico. Primero, ofrezco un diagnóstico del estado actual de la democracia representativa como un tipo de régimen que ha devenido en democracia oligárquica, para luego exponer las innovaciones institucionales ofrecidas por los pensadores plebeyos Niccolò Machiavelli y Nicolas de Condorcet para lidiar con la corrupción sistémica en las repúblicas populares modernas. Centrándome en la superposición del poder oligárquico y la destrucción ambiental, mi argumento destaca los nuevos mecanismos e instituciones que se han utilizado para proteger la naturaleza en Canadá, Estados Unidos, Ecuador y Francia. Concluyo argumentando que la única manera efectiva para detener el colapso climático es incorporar innovaciones plebeyas que le den a la gente común, a nivel local, los mecanismos políticos y jurídicos necesarios para defender los ecosistemas que habitan. Las comunidades organizadas son la primera línea de defensa para la protección de la naturaleza contra los estados extractivistas y las corporaciones que minan los recursos naturales sin tener en cuenta el daño causado a los ecosistemas y las comunidades humanas que forman parte de ellos.

## Corrupción sistémica e innovaciones plebeyas

Se supone que las democracias –gobiernos representativos liberales autorizados a través de elecciones competitivas– son regímenes “buenos”, destinados a proteger el bienestar común, o al menos, el bienestar de la mayoría. Sin embargo, las estructuras jurídico-políticas de las democracias, como son los códigos legales, los marcos regulatorios y las instituciones que los sostienen, han beneficiado

sistemática y desproporcionadamente a unos pocos poderosos que hoy controlan la mayor parte de la riqueza. Incluso en Europa, donde se encuentran la mayoría de los países igualitarios y hay una clase media sólida, el 10% más rico posee alrededor del 58% de la riqueza, mientras que el 50% de menores ingresos solo posee el 4%. En el otro extremo está América Latina, donde el 10% más rico controla el 77% de la riqueza y el 50% inferior únicamente el 1%. Estos números son asombrosos, y lo es aún más el que todo esto es legal y no producto de un robo a mano armada. Que así funcione el sistema, que esta gran desigualdad sea el resultado de una competencia libre y justa conforme al estado de derecho, no significa que sea inevitable, necesario o "bueno". Todo lo contrario. El juego está arreglado y los oligarcas son beneficiados por leyes que se suponen imparciales, neutrales y destinadas a promover el bien de la mayoría.

El proceso por el cual un orden democrático se vuelve cada vez más oligárquico es lo que he llamado corrupción sistémica<sup>5</sup>. Este tipo de corrupción estructural no es la simple agregación de actos ilegales en los que funcionarios se enriquecen ilícitamente, sino que el conjunto de leyes y regulaciones que permiten el enriquecimiento desproporcionado de los más poderosos. En la actual concepción liberal y jurídica de la corrupción, en la que la corrupción es entendida como acciones ilícitas individuales, no podemos dar cuenta de la corrupción legal, es decir, de las leyes y políticas que promueven los intereses de unos pocos en contra del bien común. Es necesario reinstaurar la ética en el pensamiento político, el que tiende a justificar y normalizar más que a cuestionar de qué está hecha la "bondad" de los órdenes políticos actuales y el tipo de sociedad que protegen. Es necesario repolitizar la desigualdad y considerarla un síntoma de corrupción sistémica. La desigualdad aguda en la distribución de la riqueza no es simplemente el resultado de la libre competencia dentro de reglas neutras, sino que es más bien un signo de regulación pro-oligárquica, que habilita la corrupción del sistema de manera exponencial ya que la acumulación de riqueza permite que los poderosos tengan más recursos para influenciar leyes que les beneficien, en desmedro de la mayoría.

Quizás el mayor obstáculo para implementar los cambios estructurales necesarios para salvar la democracia y el planeta de la oligarquía es, paradójicamente, el gobierno representativo. En lugar de canalizar las demandas de reformas estructurales y la necesidad de tomar medidas drásticas para abordar los problemas estructurales, los funcionarios electos se han convertido en los guardianes de un sistema que ha beneficiado de manera desproporcionada y sistemática a unos pocos. Desde la constitucionalización del primer gobierno representativo moderno en los Estados Unidos, el sistema tuvo un enfoque antimayoritario o, más precisamente, antiplebeyo<sup>6</sup>. Solo tres meses después de que se sofocara la rebelión de los veteranos de guerra (1786-87) liderada por Daniel Shays en contra de la deuda, el despojo y el encarcelamiento, los redactores se reunieron en Filadelfia para diseñar un orden que protegiera contra nuevas demandas de abolición de la deuda y redistribución de la propiedad. Para James Madison, el arquitecto de la Constitución Federal, estaba claro que "un aumento de la población necesariamente aumentará la proporción de aquellos que trabajarán bajo todas las dificultades de la vida, y secretamente suspirarán por una distribución más equitativa de sus bendiciones", y dado que "las leyes de sufragio igualitario" les permitirán tener poder, la

<sup>4</sup> Chancel, *World Inequality Report 2022*.

<sup>5</sup> Camila Vergara, *Systemic Corruption. Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic* (Princeton: Princeton University Press, 2020).

<sup>6</sup> Para un análisis más acabado del proceso constituyente estadounidense, ver Vergara, *Systemic Corruption*, cap. 2.

constitución republicana debía proteger contra este inevitable "espíritu nivelador".

Dados los orígenes elitistas y el diseño antimayoritario de la democracia representativa, parece poco probable que las sociedades puedan eliminar el actual control oligárquico sobre el poder político y así evitar el ecocidio vía reformas al sistema. Las reformas, sin duda, harían que el sistema funcione un poco mejor, pero no cambiarían la lógica de gobierno que subordina a la gente a las decisiones tomadas por los representantes electos, que en su mayoría son parte del 10% más rico y que se beneficia desproporcionadamente del *statu quo* extractivista, o bien son cooptados por intereses oligárquicos. Si los académicos vamos a proponer soluciones creativas a los problemas interrelacionados de la oligarquía y la destrucción de la naturaleza, es necesario mirar en los márgenes del canon filosófico para considerar tradiciones alternativas de pensamiento que se desarrollaron antes del nacimiento de la democracia representativa, y que se centraron en prevenir la corrupción sistémica en los gobiernos populares. Aquí ofrezco las ideas y propuestas de Maquiavelo y Condorcet, quienes desarrollaron un pensamiento constitucional republicano plebeyo en el que el poder institucional de la mayoría es fundamental para mantener una república libre de dominación oligárquica.

Dentro del pensamiento político plebeyo, una república es un orden en el que los plebeyos – las personas comunes, que hoy son *de facto* ciudadanos de segunda clase<sup>8</sup>– son libres y tienen instituciones y mecanismos que les permiten ejercer el poder para resistir la dominación de los poderosos. La organización política republicana está inherentemente ligada a la estructura socioeconómica de la sociedad; una relativa igualdad socioeconómica es condición necesaria para el gobierno republicano. Entonces, si las leyes permiten la acumulación de riqueza en manos de unos pocos y la miseria de la mayoría, la transición gradual de un gobierno libre a un régimen corrupto y sin libertad es inevitable. Según Maquiavelo, aquellos "que sin trabajar viven en el lujo de las ganancias de sus posesiones territoriales" son peligrosos para cualquier república; son los iniciadores de "la corrupción y la causa de todos los males"<sup>9</sup>. Sin embargo, a pesar de la influencia perniciosa de los ricos, los "poderosos" no pueden ser realmente eliminados o constantemente reprimidos: no existe una solución permanente para la oligarquía, la que tiende a florecer en toda estructura jerárquica<sup>10</sup>. Por lo tanto, son necesarias leyes anticorrupción que aseguren que la influencia de la riqueza "se mantenga dentro de los límites adecuados"; desafortunadamente, hasta ahora hemos sido incapaces de establecer estas salvaguardias para la corrupción y ponerle un tope a la acumulación de riquezas.

Pero para evitar que la desigualdad se incremente, las leyes y los límites formales a la acumulación de riqueza no son suficientes para contener por sí mismos el crecimiento excesivo de la oligarquía. Maquiavelo creía que las instituciones populares necesitan hacer cumplir activamente esos límites, crear otros nuevos y castigar a los transgresores. En consecuencia, en una república "bien ordenada", la gente común no solo puede participar activamente en decidir sobre la ley y facultar a sus delegados –los Tribunales de la plebe– para defender y hacer cumplir las decisiones populares, sino que también puede establecer nuevas instituciones para controlar a los poderosos. Para evitar

<sup>7</sup> Max Farrand ed., *The Records of the Federal Convention of 1787* (New Haven: Yale University Press, 2008), 328. A no ser que se indique lo contrario, todas las traducciones desde el inglés son propias.

<sup>8</sup> Sigo aquí la interpretación plebeya de Jeffrey Green de la democracia liberal en la que la ciudadanía ordinaria es una ciudadanía de segunda clase. Jeffrey Green, *The Shadow of Unfairness. A Plebeian Theory of Liberal Democracy* (Nueva York: Oxford University Press, 2016).

<sup>9</sup> Niccolò Machiavelli, "Discourses", en *Machiavelli Chief Works and Others*, Allen Gilbert trad., vol 1 (Durham: Duke University Press, 1989).

<sup>10</sup> Acerca de la "ley de hierro de la oligarquía", ver Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (Nueva York: Dover, 1959).

que las leyes plebeyas se conviertan en “barreras de papel”, en meras normas aspiracionales, Maquiavelo propone establecer un Consejo de Prebostes, una oficina de vigilancia popular destinada a supervisar a los funcionarios del gobierno, quitarles el poder y apelar sus decisiones si actúan en contra del bien común. Según el teórico político y erudito de Maquiavelo John McCormick, el Consejo de Prebostes estaba destinado a funcionar como “agentes populares de rendición de cuentas de la élite”, sirviendo como “los ojos y oídos del pueblo tanto en el comité ejecutivo de la república como en el consejo senatorial y que ejerce explícitamente veto o poder de referencia sobre las políticas propuestas dentro de ellos”<sup>11</sup>.

Además de contar con todas estas reglas, instituciones y procedimientos antioligárquicos, para Maquiavelo era también esencial establecer un activación periódica del poder constituyente para evitar depender de las reacciones populares espontáneas, y quizás demasiado tardías, a la dominación. La constitución debe así someterse a renovaciones periódicas de su estructura básica para evitar el crecimiento excesivo de la desigualdad y la violencia extrema necesaria para controlarla<sup>12</sup>. Por lo tanto, además de métodos antioligárquicos “ordinarios”, un buen orden republicano debe codificar instancias de poder constituyente para crear nuevos métodos de adaptación y disuasión, con el fin de frenar periódicamente la corrupción y el creciente poder oligárquico.

Mientras que Maquiavelo fue el primero en pensar una constitución en la que el pueblo tenía la última palabra sobre la ley, la política y el castigo, Condorcet fue el primero en proponer un orden plebeyo completo, que constitucionalizaba el poder de la mayoría y le otorgaba poder constituyente. El plan constitucional de Condorcet de 1793 para la república francesa, *Le Girondine*, se basó en las asambleas de las aldeas –antiguas estructuras participativas convocadas para las elecciones de los Estados Generales para redactar listas de demandas<sup>13</sup>–, así como en la experiencia del gobierno autónomo de la Comuna de París, para establecer un “poder popular”: una red descentralizada de asambleas locales inclusivas, con el poder no solo de elegir funcionarios sino también de iniciar y vetar leyes, así como de ejercer el poder constituyente de manera periódica.

La propuesta de Condorcet institucionaliza el poder del pueblo plebeyo en el marco del Estado moderno. La institución popular que propone no es parte del sistema de gobierno como poder complementario al ejecutivo, legislativo y judicial, sino que la concibe como ejerciendo control *sobre* el gobierno a través del juicio político. Debido a que “nada podría ser más fácil que idear formas que crearían y luego preservarían malas leyes”, las constituciones representativas necesitan de un poder externo al gobierno, que no gobierne, y que juzgue y resista periódicamente la ley y la política<sup>14</sup>. La constitucionalización de este poder de protesta aparece para Condorcet como la única garantía razonable contra la corrupción sistémica y la dominación oligárquica. El gobierno representativo, sin un poder de vigilancia adecuado que lo fiscalice, es para Condorcet equivalente a cambiar una forma de despotismo por otra, a “sufrir varios tipos de opresión en lugar de temer solo uno”<sup>15</sup>. Si

<sup>11</sup> John P. McCormick, *Machiavellian Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 106.

<sup>12</sup> Machiavelli, “Discourses” III.1, p. 421.

<sup>13</sup> Reuniones comunales para la elaboración de *cahiers de doléances*. Luego de promulgado el estatuto electoral, se convocó a asambleas locales para elegir delegados y elaborar una lista de agravios. Ver Peter Jones, *The Peasantry in the French Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Malcom Crook, “The Persistence of the Ancien Régime in France: The Estates General of 1789 and the Origins of the Revolutionary Electoral System”, *Parliaments, Estates and Representation* 13, no. 1 (1993): 29-40. Para conocer la importancia de las reuniones y comités populares en este momento, ver Martin P. Johnson, *Paradise of Association* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997).

<sup>14</sup> Nicolas de Condorcet, *Foundations of Social Choice and Political Theory*, I. McLean y F. Hewitt eds. (Cheltenham: Elgar, 2007), 316.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 169.



bien no todos los que están en el poder tienen tendencias oligárquicas, tener algunos buenos líderes ciertamente no garantiza el desmantelamiento de las estructuras de dominación.

Desde un análisis crítico de la Constitución de Pensilvania, que instituyó un poder de control en el Consejo de Censores en su Artículo 47, y del plan de asambleas locales para Francia diseñado por el economista francés Anne Robert Jacques Turgot<sup>16</sup>, Condorcet propuso una organización republicana del poder político destinada a abordar la inevitable erosión de la ley y sus bases democráticas. Como alternativa a la constitución liberal establecida en los Estados Unidos, Condorcet propuso un marco constitucional mixto en el que el poder gobernante que aprueba las leyes y toma las decisiones sobre la administración y los asuntos exteriores se concentra en un gobierno que está obligado constitucionalmente a obedecer las decisiones tomadas en las asambleas locales. Al dar la administración del Estado a los representantes, Condorcet hizo "al soberano [el pueblo en asambleas] libre de trabas y por lo tanto el mejor candidato para ser el juez del gobierno y sus agentes"<sup>17</sup>.

Si bien la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos otorga a los ciudadanos el derecho individual de "solicitar al gobierno la reparación de agravios", ésta no proporciona ningún mecanismo de cumplimiento para asegurar que las peticiones se tengan debidamente en cuenta en la acción gubernamental. En cambio, el poder popular de Condorcet constituye un poder colectivo institucionalizado, destinado a elegir a los miembros del gobierno, así como a controlar y sancionar sus decisiones. En lugar de adoptar la posición idealista de confiar en el gobierno virtuoso de las élites, Condorcet hace de las asambleas locales el lugar para la forma institucionalizada de apelación del pueblo, un "medio legal de protesta que podría hacer que cualquier ley sea reexaminada"<sup>18</sup>. Cualquier sistema en que el gobierno hace leyes legítimamente, debe considerar el derecho de las personas a oponerse a una ley que es "claramente injusta", incluso si tiene fundamentos procedimentales. Este "derecho de censura" puede ser ejercido por cualquier ciudadano después de recoger 50 firmas de respaldo, lo que lo habilita para solicitar que su asamblea local revise una normativa existente o considere proponer una nueva<sup>19</sup>.

Para Condorcet, sólo el pueblo en asamblea –y no sus representantes– es el "poder político primario", y por tanto sólo la "mayoría directa del pueblo, limitada sólo por las leyes" puede juzgar legítimamente si la injusticia jurídica es real<sup>20</sup>. Debido a que la probabilidad de aproximarse al mejor juicio aumenta en proporción al número de personas que deciden sobre un tema dentro de las reglas apropiadas de conducta, las decisiones alcanzadas en la mayoría de las asambleas primarias tendrían mayor probabilidad de ser "correctas", aumentando el bienestar público<sup>21</sup>. Siguiendo esta premisa, Condorcet ideó un plan constitucional en el cual el cambio legal, político y constituyente podría originarse a nivel de barrio. De aprobarse una resolución en una asamblea, dicha asamblea tendrá derecho a convocar a todas las demás asambleas del distrito para decidir sobre la moción en particular. Si hay suficiente acuerdo, entonces el Congreso Nacional debe convertir la resolución en ley, o bien convocar a todas las asambleas primarias de la república para decidir sobre la cuestión. Si la

<sup>16</sup> Entre las muchas desviaciones que Condorcet tomó del plan de Turgot, estaba el respaldo de este último a la propiedad como requisito para la ciudadanía activa.

<sup>17</sup> Nadia Urbinati, *Representative Democracy: Principles and Genealogy* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 217.

<sup>18</sup> Condorcet, *Foundations*, 192.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 197; Le Girondine, Título VIII, art. 3, Título IX, artículos 5 y 6, disponible en <https://mjp.univ-perp.fr/france/co1793pr.htm>, consultado en abril de 2022.

<sup>20</sup> Condorcet, *Foundations*, 204.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 131-138.

opinión de la mayoría de las asambleas primarias contradice a la del Congreso, entonces este último "parecería haber perdido la confianza de la nación y debe ser reemplazado" inmediatamente con nuevos representantes que lleven a cabo la voluntad popular<sup>22</sup>. De esta forma, Condorcet incorpora al proceso legislativo un mecanismo de responsabilidad política. Si el Congreso redacta una ley que no refleja la voluntad del pueblo, entonces el pueblo puede revocar a sus miembros sin tener que esperar el siguiente ciclo electoral. Con esto, los representantes tienen fuertes incentivos para seguir los puntos de vista articulados en las asambleas primarias.

Además de incorporar este mecanismo de rendición de cuentas en el gobierno representativo, Condorcet propone una institución de vigilancia para monitorear al gobierno y asegurarse de que la voluntad popular se cumpla adecuadamente. La tarea del Consejo de Supervisores propuesto por Condorcet es la de examinar leyes aprobadas por el Congreso y ver que se apliquen en beneficio del pueblo. Dado que a veces la mejor manera de neutralizar una decisión es hacer una declaración, aprobar una ley, pero nunca hacerla cumplir, o hacerla cumplir de manera discriminatoria, la gente debe permanecer atenta a que sus decisiones se lleven a cabo correctamente. Si bien el Consejo como institución es un ejecutor de la ley, la oficina en sí misma no es la herramienta del Congreso, sino que actúa independientemente para hacer cumplir la voluntad nacional emanada de las asambleas primarias. Además, los miembros del Consejo no serían elegidos por el legislador, sino por el pueblo reunido, ya que son "oficiales del pueblo y no de los representantes"<sup>23</sup>.

El Consejo de Supervisores de Condorcet aparece como una institución de rendición de cuentas popular potencialmente fuerte, que desempeña por un lado el papel de enlace entre el pueblo y el gobierno, y por otro el papel de ejecutor de la voluntad del pueblo contra la tendencia corruptora de la oligarquía. Mientras que las asambleas primarias se conciben como órganos soberanos de juicio político que dirigen el gobierno representativo, el Consejo de Supervisores es una institución fiscalizadora delegada, encargada de garantizar que las decisiones populares se codifiquen en leyes y sean aplicadas adecuadamente por los órganos ejecutivos y administrativos. El "poder popular" de Condorcet, compuesto por una red de asambleas primarias y un Consejo de Supervisores, actuaría entonces como un contrapoder democrático poderoso para dirigir y fiscalizar al gobierno representativo, y así prevenir la corrupción sistémica y la decadencia gradual de la república en un despotismo indirecto. Desafortunadamente, después de que los jacobinos tomaron el poder por la fuerza, la propuesta constitucional de Condorcet para empoderar institucionalmente a la gente común nunca se implementó.

Hoy las constituciones democráticas carecen de instituciones populares con poder vinculante. La gente común en los países democráticos contemporáneos únicamente puede protestar contra las leyes corruptas y resistir la dominación a través de los tribunales y por medio de la movilización popular. Tanto las vías legales como las extralegales de reparación requieren mucho tiempo, son costosas e inciertas en sus resultados. En comparación con los arreglos institucionales y las propuestas del pasado, las estructuras constitucionales contemporáneas están mal equipadas para prevenir la corrupción sistémica y hacer retroceder, de este modo, la dominación oligárquica que ha

<sup>22</sup> *Ibid.*, 197; Le Gironde, Título VIII, artículos 22-26, disponible en <https://mjp.univ-perp.fr/france/co1793pr.htm>, consultado en abril de 2022.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

aumentado la desigualdad de riqueza en todo el mundo.

Pero no sólo estamos mal equipados, sino que estamos contra el tiempo. Mientras la lucha de los plebeyos antiguos y modernos contra la oligarquía parecía parte de una eterna dialéctica, en la era contemporánea no solo se debe resistir a la oligarquía y sus males sin las herramientas legales adecuadas, sino que también se debe proteger al planeta de la destrucción. Este es el subproducto de un sistema económico que maximiza el lucro por sobre el bienestar general y acumula la riqueza en pocas manos. La hercúlea tarea de salvar al planeta de la lógica egoísta de los superricos y sus corporaciones solo se puede realizar entregando a la gente común el equipo legal e institucional adecuado para su autodefensa y la de sus hábitats. A continuación, reviso tres casos contra la industria de combustibles fósiles en las Américas para mostrar las herramientas legales, los mecanismos y los repertorios de contención que las personas tienen hoy a su disposición para defender la naturaleza. Luego, presento brevemente una innovación participativa reciente para llevar el "sentido común" a la legislación climática en Francia, para así demostrar los límites de los mecanismos participativos no vinculantes. Terminó haciendo un llamado a la innovación institucional "desde abajo" para lidiar con la doble crisis de la democracia y el cambio climático.

## Los mecanismos incidentes son incapaces de proteger el planeta

No es casualidad que los pueblos indígenas estén en la primera línea de la lucha para proteger el planeta. Los estados colonizadores en las Américas a menudo han ignorado los derechos indígenas, permitiendo que las corporaciones transnacionales continúen contaminando en territorios como el Ártico y el Amazonas, en aras del crecimiento económico. Al mantener un *statu quo* económico basado en la quema de combustibles fósiles, a pesar de las promesas de reducir las emisiones en el futuro, los estados han sido cómplices de la destrucción del planeta, con burocracias que aprueban proyectos que contaminan el medio ambiente, tribunales que protegen los contratos y las ganancias por encima de las personas y sus hábitats, y legisladores que criminalizan la legítima resistencia. La estrategia popular más eficaz para defender el medio ambiente ha sido hasta ahora una combinación de acción directa y lucha judicial, basada en la protección de los derechos indígenas.

Los derechos de los pueblos indígenas como sujetos colectivos garantizan la libre determinación y el control sobre el territorio y sus recursos naturales. En 1971, la Comisión Interamericana determinó que los pueblos indígenas necesitaban protección jurídica especial debido a su historia de discriminación: "por principios morales y humanitarios, la protección especial de las poblaciones indígenas constituye un compromiso sagrado de los Estados". El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, establecido en 1989 y adoptado por la Asamblea General de la ONU en 2007, reafirmó estos principios en 46 artículos que establecen los estándares mínimos de respeto a los derechos de los pueblos indígenas. Uno de estos criterios básicos, que ha sido crucial en las batallas jurídicas por la protección de la naturaleza, es el derecho de los pueblos indígenas a la consulta previa "cuando se prevean medidas legislativas o administrativas

que puedan afectarlos directamente"<sup>24</sup>. Además, esta consulta previa debe realizarse "de buena fe y en forma adecuada a las circunstancias, con el objetivo de lograr el acuerdo o consentimiento de las medidas propuestas"<sup>25</sup>. Si bien solo 24 países han ratificado el Convenio 169, en las Américas se han adoptado lineamientos para consultas previas, con el desarrollo de estándares por parte de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Las batallas contra la industria de los combustibles fósiles y sus oleoductos en las Américas son ejemplos de las limitadas posibilidades que las actuales estructuras jurídico-políticas ofrecen a la gente común para proteger el medio ambiente. Esto se aplica tanto a las democracias representativas en desarrollo como a las avanzadas. En Canadá, el gasoducto Coastal GasLink –propiedad de TC Energy, una corporación transnacional con infraestructura en Canadá, Estados Unidos y México– que transporta gas natural a la costa oeste, planea atravesar tierras indígenas tradicionales. Si bien los líderes electos de las Primeras Naciones –una estructura representativa establecida en virtud de la Ley Indígena de 1876– aprobaron el proyecto con la esperanza de que sus comunidades participaran en las ganancias de la extracción de recursos, los jefes hereditarios tradicionales del pueblo Wet'suwet'en lo rechazaron por razones ecológicas, debido al daño potencial a las vías fluviales y los ecosistemas. Por otro lado, si bien Canadá no ha ratificado el Convenio 169, una decisión judicial de 1997 reconoció el derecho indígena al territorio e impuso el estándar de consulta previa con las comunidades indígenas y sus jefes hereditarios<sup>26</sup>. Entre 2012 y 2014, TC Energy trató de negociar con las comunidades que se verían afectadas por Coastal GasLink, pero no se llegó a un acuerdo. No obstante, el proyecto fue aprobado por los representantes indígenas electos y el Estado le otorgó el permiso para la construcción en 2016. Afirmando que solo los líderes tradicionales (y no los electos bajo reglas no indígenas) tienen soberanía sobre las tierras tradicionales, los jefes Wet'suwet'en de cinco clanes, junto con activistas ambientales, organizaron bloqueos para obstruir la construcción. La Corte Suprema del estado canadiense de British Columbia ha otorgado hasta ahora dos órdenes judiciales contra los bloqueos; los jefes han respondido emitiendo su propio aviso de desalojo contra Coastal GasLink. La construcción está en marcha y la lucha contra ella continúa<sup>27</sup>.

En los Estados Unidos, el oleoducto Dakota Access Pipeline (DAPL) –un oleoducto subterráneo de 1.887 kilómetros de largo que transporta petróleo crudo y pasa por en medio del territorio Sioux de Standing Rock, muy cerca de la fuente de agua de la comunidad indígena– ha recibido oposición tanto por motivos ambientales como de transgresión de derechos colectivos indígenas. En abril de 2016, jóvenes de Standing Rock y otras comunidades indígenas se organizaron para detener la construcción del oleoducto y, junto con la Red Ambiental Indígena, establecieron un campamento de protectores de agua en el sitio. Mientras el poder judicial estudiaba un reclamo ambiental contra el oleoducto, los activistas indígenas utilizaron sus derechos colectivos para bloquear la construcción. Dado que Estados Unidos no ha ratificado el Convenio 169, no existen procedimientos de consulta uniformes entre las agencias administrativas y, por lo tanto, no había causa de acción para impugnar

<sup>24</sup> Organización Internacional del Trabajo, *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Artículo 6.1. (Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014), 26.

<sup>25</sup> *Ibid.*, Artículo 6.2., 27.

<sup>26</sup> *Delgamuukw v British Columbia* (1997) 3 SCR 1010.

<sup>27</sup> "Indigenous pipeline blockades spark Canada-wide protests", *Reuters*, Febrero de 2020; "Canadian indigenous group says it has ordered workers off site of disputed gas pipeline", *Reuters*, Noviembre de 2021.

la aprobación del proyecto por motivos de procedimiento<sup>28</sup>. Por lo tanto, las comunidades indígenas recurrieron al Tratado de Traverse des Sioux de 1851 y al Tratado de Fort Laramie de 1868, ambos ratificados por el Senado de los Estados Unidos, que reconocen la soberanía nacional de los Sioux<sup>29</sup>. Los pueblos indígenas argumentaron que la tierra donde se construiría el oleoducto les pertenecía por derecho, y que al ocuparla reclamaban su dominio eminente. La respuesta del gobierno federal fue enviar a la Guardia Nacional a desalojar por la fuerza a los manifestantes para proteger la propiedad privada y continuar con la construcción del oleoducto. La brutal represión, que incluyó cañones de agua a -2°C, gases lacrimógenos, balas de goma y granadas de conmoción cerebral, no logró poner fin a la ocupación; sin embargo, los manifestantes desalojaron voluntariamente en enero de 2017, debido a las adversas condiciones climáticas, para continuar la batalla en los tribunales. Si bien las impugnaciones judiciales buscaban cerrar el sitio de construcción mientras se reevaluaba su impacto ambiental en los suministros de agua, la Corte Federal terminó permitiendo que continuara la construcción, encarcelando además a seis activistas indígenas por cargos de desorden civil, con sentencias que van desde 16 meses hasta casi cinco años en prisión federal<sup>30</sup>. El oleoducto aún está en funcionamiento y transporta 570.000 barriles de petróleo por día, según el sitio web oficial de DAPL.

Mientras que en Canadá y Estados Unidos la lucha por proteger la naturaleza contra la industria de los combustibles fósiles ha estado enmarcada en regulaciones administrativas y tratados con "naciones dependientes", en Ecuador la protección de la naturaleza y los derechos indígenas han sido incorporados a la Constitución. Una de las innovaciones recientes en el derecho constitucional ecuatoriano ha sido concebir a la naturaleza no únicamente como objeto de protección, sino también como sujeto con derecho a vivir, desarrollarse y regenerarse. Esto ha llevado a demandas por cambiar el enfoque constitucional de uno centrado en la supremacía del ser humano sobre la naturaleza<sup>31</sup> hacia uno basado en el biocentrismo, que concibe al ser humano como parte del ecosistema<sup>32</sup>.

De acuerdo con la cosmovisión biocéntrica, el bienestar y desarrollo de las sociedades humanas debe estar determinado tanto por consideraciones humanas como ambientales, lo que exige un marco constitucional con enfoque ecológico dirigido no solo a proteger el medio ambiente, sino también a repararlo para que los seres humanos pueden florecer dentro de ecosistemas prósperos. En lugar de domesticar y explotar la naturaleza en beneficio de las comunidades humanas, un enfoque biocéntrico va más allá de atribuir un mero valor instrumental a la naturaleza, concibiendo el beneficio humano en el equilibrio natural, lo que introduce nuevos límites y posibilidades determinadas por los procesos regenerativos de la naturaleza. Bajo este nuevo paradigma, se desplaza la ganancia como principal variable impulsora de la producción y el consumo económico humano, y se condiciona la actividad humana por su impacto negativo y positivo a corto y largo plazo sobre los ecosistemas, cerrando las actuales vías de desarrollo basadas en combustibles fósiles y abriendo nuevas formas

<sup>28</sup> Walter H. Mengden IV, "Indigenous People, Human Rights, and Consultation the Dakota Access Pipeline", *American Indian Law Review* 41, no. 2 (2017): 441-466.

<sup>29</sup> Incluso si el tratado no ha sido respetado en el pasado. Para una revisión histórica de los derechos colectivos y la defensa del medio ambiente ver David R. Lewis, "Native Americans and the Environment: A Survey of Twentieth-Century Issues", *American Indian Quarterly* 19, no. 3 (1995): 423-450.

<sup>30</sup> Para obtener información actualizada sobre el encarcelamiento de activistas indígenas y otros protectores del agua, consulte el Water Protector Legal Collective, consultado en mayo de 2022, disponible en <https://web.archive.org/web/20200304172140/https://waterprotectorlegal.org/water-protector-prisoners/>.

<sup>31</sup> Para un análisis del antropocentrismo normativo, ver Ben Mylius, "Three Types of Anthropocentrism", *Environmental Philosophy* 15, no. 2 (2018): 159-194.

<sup>32</sup> Para una revisión del biocentrismo en el pensamiento ambiental estadounidense, ver Bob P. Taylor, *Our Limits Transgressed. Environmental Political Thought in America* (Lawrence: University Press of Kansas, 2021), Cap. 5, "Biocentrism".

limpias y regenerativas de satisfacer las necesidades humanas.

La primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano en 1972 produjo la Declaración de Estocolmo, el primer documento internacional que reconoce tanto el derecho a vivir en un medio ambiente saludable como la responsabilidad de los estados en garantizar que "los recursos naturales de la tierra, incluidos el aire, el agua, la tierra, la flora y la fauna y especialmente las muestras representativas de los ecosistemas naturales" se salvaguarden "en beneficio de las generaciones presentes y futuras"<sup>33</sup>. En 1992, la Declaración de Río reafirmó estos compromisos y estableció el programa de acción Agenda 21 para guiar a los gobiernos y actores no estatales en la protección ambiental. En 2008, la Constitución de Ecuador fue la primera en el mundo en reconocer no solo la necesidad de proteger el medio ambiente, sino también a la naturaleza como sujeto de derecho. En su Preámbulo, se articula el principio biocéntrico que busca "construir una nueva forma de convivencia ciudadana en la diversidad y armonía con la naturaleza, para lograr el buen vivir, el *sumak kawsay*"<sup>34</sup>. También dedica un apartado y cuatro artículos a reconocer: 1) el derecho de la naturaleza a mantener y regenerar "sus ciclos de vida, estructuras, funciones y procesos evolutivos" y el deber de los ciudadanos de exigir al Estado la tutela de este derecho; 2) el derecho a la restauración de ecosistemas; 3) el deber del Estado de proteger los ecosistemas; y 4) el derecho de los habitantes a "beneficiarse del medio ambiente y de los recursos naturales que les dan el buen vivir"<sup>35</sup>.

Siguiendo los compromisos impuestos por el Convenio 169, ratificado por Ecuador en 1998, la Constitución ecuatoriana de 2008 reconoce en su artículo 57 el derecho colectivo de los pueblos indígenas a la "consulta previa, libre e informada, en un tiempo razonable, sobre los planes y programas de prospección, explotación y comercialización de los recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectar su medio ambiente o cultura"<sup>36</sup>. Sin embargo, el Estado ha violado consistentemente estos derechos. Las comunidades indígenas han utilizado los tribunales para oponerse a proyectos extractivistas en sus territorios, apelando a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos para proteger los ecosistemas. El caso del Pueblo Sarayaku, en el que esta comunidad indígena se opuso a la explotación petrolera en su territorio, demuestra la falta de aplicación de las disposiciones constitucionales que supuestamente protegen a las comunidades indígenas y sus tierras, y la necesidad de una institucionalidad nacional e internacional más robusta para garantizar la aplicación de los derechos indígenas y ambientales antes de que se vulneren.

La exploración de yacimientos de petróleo en el Ecuador data de 1969, cuando se descubrieron las primeras reservas de crudo en la región nororiental. Desde entonces, la extracción de petróleo se ha convertido en un negocio estatal, lo que genera costos ambientales de gran magnitud como derrames de crudo, contaminación de fuentes de agua y quema de gas natural a cielo abierto, así como riesgos para la salud de los habitantes de las zonas productoras de petróleo<sup>37</sup>. Luego de intensas movilizaciones indígenas en 1992, el Estado ecuatoriano reconoció 135 mil hectáreas de la selva tropical de la región amazónica, una de las áreas con mayor biodiversidad del mundo,

<sup>33</sup> Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, *Declaración de Estocolmo*, Principio 2, consultado en mayo de 2022, disponible en [https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/29567/ELGP1StockD\\_SP.pdf?sequence=5&isAllowed=y](https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/29567/ELGP1StockD_SP.pdf?sequence=5&isAllowed=y).

<sup>34</sup> Para el *sumak kawsay* como principio constitucional, véase Cletus G. Barie, "Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza", *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos* 59 (2014): 9-40.

<sup>35</sup> "Constitución de la República del Ecuador", 2008.

<sup>36</sup> *Ibidem*. Este derecho también fue reconocido en la Constitución de 1998 (artículo 84.5) pero se desarrolla más en la Constitución de 2008.

<sup>37</sup> Miguel San Sebastian y Anna-Karin Hurting, "Oil Exploitation in the Amazon Basin of Ecuador: A Public Health Emergency", *Revista Panamericana de Salud Pública* 15, no. 3 (2004): 205-211.

como pertenecientes al Pueblo Kichwa de Sarayaku. Sin embargo, esta concesión de tierras excluyó los recursos naturales del subsuelo, que luego fueron declarados en la Constitución de 1998 como "propiedad del Estado, que podrá explotarlos sin interferencia siempre que se observen normas de protección ambiental"<sup>38</sup>. Cuatro años después, el 65% de estas tierras indígenas formaban parte de las 200 mil hectáreas incluidas en un contrato conjunto entre la Petrolera Estatal de Ecuador y la petrolera argentina CGC para la extracción de petróleo en la Amazonía. A pesar de que el proyecto requería la colocación y detonación de cientos de explosivos en ecosistemas frágiles, este pasó la evaluación ambiental y recibió luz verde. Mientras que el pueblo de Sarayaku emprendió acciones directas y legales para bloquear las actividades petroleras, las empresas recurrieron a ofrecerles "paquetes de desarrollo" para obtener el consentimiento de las comunidades indígenas<sup>39</sup>. CGC ofreció US\$ 60 mil para proyectos de desarrollo y 500 puestos de trabajo para los hombres de la comunidad a cambio del consentimiento para perforar en busca de petróleo en sus tierras. Algunas tribus firmaron estos exigüos acuerdos de compensación<sup>40</sup>, pero la resistencia indígena al proyecto continuó.

En 2001, el Ministerio de Defensa ecuatoriano firmó un acuerdo con las empresas petroleras mediante el cual el Estado se comprometía a "garantizar la seguridad de las instalaciones petroleras y de las personas que trabajan en ellas"<sup>41</sup>. En 2002, miembros de la empresa petrolera ingresaron por la fuerza al territorio de Sarayaku, resguardados tanto por militares como por fuerzas de seguridad privada. El pueblo de Sarayaku se defendió a través de los tribunales, exigiendo protección constitucional. También organizaron seis "Campamentos de Paz y Vida" en las fronteras del territorio para protegerlo contra el allanamiento<sup>42</sup>. A pesar de que el Comité de Derechos Humanos del Congreso ecuatoriano visitó el territorio y declaró que se estaban violando los derechos colectivos del pueblo Sarayaku, junto con poner en evidencia los múltiples casos de violencia contra los Sarayaku, el gobierno permitió que la empresa petrolera continúe sus operaciones, protegida por personal militar<sup>43</sup>.

Si bien la Constitución ecuatoriana de 2008 codificó el "derecho individual y colectivo a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado"<sup>44</sup>, obligando al Estado a consultar a la comunidad sobre "cualquier decisión o autorización estatal que pueda afectar el medio ambiente"<sup>45</sup> y "prohibir la actividad extractiva de recursos no renovables en áreas protegidas"<sup>46</sup>, esto no ayudó en el caso de los Sarayaku contra los proyectos de perforación petrolera en su territorio. Luego de agotar todas las vías nacionales de reparación, en 2010 el caso fue llevado a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la que finalmente en 2012 dictaminó que el Estado ecuatoriano había violado los derechos a la consulta, a la propiedad comunal indígena y a la identidad cultural. La Corte exigió que se detenga la exploración de yacimientos petrolíferos, que se retiren los explosivos enterrados en el territorio y todos los demás desechos, y que el Estado ecuatoriano pague al pueblo de Sarayaku US\$ 1 millón 340

<sup>38</sup> "Constitución Política de la República del Ecuador", 1998, artículo 247.

<sup>39</sup> *Pueblo Sarayaku v. Ecuador* (2012) Merits and Reparations, Series C, No. 245.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Convenio de Cooperación en Seguridad Militar 2001, cláusula 2, citado en *Pueblo Sarayaku vs. Ecuador* (2012).

<sup>42</sup> Habla entre 60 y 100 personas en cada campamento, incluidos hombres, mujeres y jóvenes. *Pueblo Sarayaku vs. Ecuador*, párrafo 100.

<sup>43</sup> Para un análisis de las políticas extractivistas de Ecuador, ver Thea Riofrancos, *Resource Radicals: From Petro-Nationalism To Post-Extractivism in Ecuador* (Durham: Duke University Press, 2020).

<sup>44</sup> "Constitución de la República del Ecuador", 2008, artículo 397.

<sup>45</sup> *Ibid.*, artículo 398.

<sup>46</sup> *Ibid.*, artículo 407.

mil por concepto de daños y perjuicios.

A pesar de la victoria internacional de los Sarayaku, quienes pudieron hacer valer su derecho colectivo a la autodeterminación y así proteger su territorio, el triunfo requirió 15 años de lucha que implicó sufrimiento humano y pérdida de biodiversidad. Asimismo, si bien la decisión judicial fue ciertamente una victoria, ésta solo se refirió a la violación al derecho a la consulta y el daño que esto causó a la comunidad indígena, y no al daño causado al ecosistema. Es probable que la Corte no se hubiera puesto del lado de los Sarayaku, y hubiera decidido continuar con la exploración si "se observan las normas de protección ambiental", si el Estado ecuatoriano hubiera consultado adecuadamente, de antemano, a las comunidades indígenas. Dado que estas comunidades no tienen poder de veto unilateral sobre proyectos extractivistas en sus territorios, la Corte no habría tenido fundamento para obligar al Estado a cumplir con el resultado de la consulta indígena.

La Corte sólo puede exigir la obligación del Estado de realizar una consulta previa a las comunidades indígenas, la cual, pese a todos los requisitos para ser considerada válida, en última instancia no es vinculante. El costo pecuniario para el Estado por la violación de los derechos indígenas por más de una década fue relativamente menor, y la empresa solo tuvo que cumplir el mandato de retirar sus explosivos y desechos, y no de restaurar las zonas ya dinamitadas. Si este es el caso en un país que ha firmado el Convenio 169 y tiene derechos indígenas y de la naturaleza en su Constitución, ¿qué se puede esperar en todos los demás países donde estos derechos no están reconocidos, donde no hay comunidades indígenas capaces de usar el sistema judicial para luchar contra las empresas extractivistas, y donde no hay acuerdos internacionales a los que apelar?

Un experimento interesante pero parcialmente fallido para abordar la crisis climática en ausencia de derechos de las comunidades indígenas y jurisprudencia a favor de la naturaleza fue la Convención Ciudadana por el Clima en Francia<sup>47</sup>. A raíz de las protestas de los *gilets jaune* (chalecos amarillos) en 2018, el presidente Emmanuel Macron convocó a una asamblea de ciudadanos de 150 miembros para definir propuestas para lograr una reducción de al menos el 40% de las emisiones de gases de efecto invernadero para el 2030. Prometió presentar las propuestas que salieran de este experimento democrático participativo "sin filtro" al parlamento o ponerlo directamente a referéndum. Los miembros de esta convención ciudadana fueron elegidos por sorteo en base a seis criterios de representatividad: género, edad, nivel de calificación, categoría socio-profesional, tipo de territorio y área geográfica. Sobre la base de audiencias e informes de trabajo de diferentes expertos, investigadores académicos, organizaciones internacionales y organizaciones de la sociedad civil, en junio de 2020 los miembros de la Convención Ciudadana propusieron 149 recomendaciones, incluida la tipificación del ecocidio como delito, la prohibición de vuelos domésticos cortos y el mandato de establecer un nuevo órgano de control autónomo (el Defensor del Medio Ambiente) para recibir y revisar denuncias de daño ecológico y recomendar acciones legislativas para enfrentarlas. Además, se propusieron dos enmiendas constitucionales: una adición al Preámbulo para establecer que "la conciliación de derechos, libertades y principios resultantes no pueden comprometer la preservación del medio ambiente, patrimonio común de la humanidad", y una adición al Artículo 1 para incluir el deber del Estado de garantizar "la preservación de la biodiversidad y el medio ambiente y la lucha

<sup>47</sup> Para un análisis detallado de la Convención Ciudadana, ver Héléne Landemore, *Open Democracy: Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century* (Princeton: Princeton University Press, 2020).



contra el cambio climático"<sup>48</sup>.

A pesar del éxito de la Convención Ciudadana al proponer una serie de medidas eficaces para combatir el calentamiento global, únicamente cerca del 40% de sus propuestas fueron finalmente incorporadas al proyecto de ley sobre el clima del Presidente Macron, el que con posterioridad fue desperfilado aún más por el Parlamento. Con una creciente oposición tanto de expertos como de la sociedad civil, este proyecto diluido e inadecuado para cumplir con los compromisos climáticos de Francia<sup>49</sup> aún se encuentra entrampado en el Senado. El presidente Macron inicialmente había prometido convocar a un referéndum para que la gente decidiera sobre las dos enmiendas constitucionales propuestas, pero finalmente se retractó para evitar una disputa más prolongada con el sector conservador en un Parlamento que debe aprobar el lenguaje de la enmienda antes de someterla a un referéndum. En otras palabras, aunque se convocó una Convención Ciudadana para decidir sobre las medidas apropiadas para proteger el medio ambiente, sus decisiones no prosperaron ya que tuvieron que ser aprobadas por los poderes representativos antes de ser sometidas directamente a votación popular.

A pesar de la innovación que significa incorporar al proceso de toma de decisiones una asamblea ciudadana autónoma elegida por sorteo, si el poder de "filtrar" la voluntad popular aún recae en representantes que operan dentro de la lógica oligárquica –la que tiende a preservar las jerarquías existentes–, entonces esta innovación no es en sí transformadora: el "sentido común" sigue subordinado al poder político de la oligarquía que actúa desde parlamentos y gobiernos. Incorporar mecanismos participativos incidentes, pero que mantienen el poder de decisión final en los representantes, no resulta suficiente para equipar a las personas comunes y corrientes para proteger los ecosistemas que habitan. Es necesario entonces crear procedimientos vinculantes que liberen las decisiones populares del control de los guardianes de aquellas estrategias de producción y consumo que aumentan la riqueza de unos pocos mientras explotan el trabajo humano y destruyen la naturaleza.

## Soberanía plebeya para salvar al planeta "desde abajo"

La humanidad está mal equipada para enfrentar la crisis climática, y esto es en gran parte así porque estamos mal equipados para resistir la dominación oligárquica. Mientras que los antiguos gobiernos populares tenían instituciones a través de las cuales la ciudadanía plebeya podía vetar leyes o acciones gubernamentales opresivas, e incluso imponer nuevas leyes o cursos de acción, las y los ciudadanos del siglo XXI han cedido por completo su poder legislativo a instituciones representativas sobre las que tienen poco control. Las elecciones –un método aristocrático de selección<sup>50</sup>– han demostrado no solo ser mecanismos deficientes de rendición de cuentas, sino que también vehículos para la corrupción. El gobierno con separación de poderes que se concibió en la era de las revoluciones del

<sup>48</sup> "Convention Citoyenne pour le Climat 2020", en *Democracy International*, consultado en mayo de 2022, disponible en <https://www.democracy-international.org/final-propositions-french-citizens-convention-climate>.

<sup>49</sup> Haut conseil pour le climat, "Avis Portant Sur Le Projet De Loi Climat Et Résilience" [Informe sobre el Proyecto de Ley de Clima y Resiliencia], consultado en mayo de 2022, disponible en <https://www.hautconseilclimat.fr/wp-content/uploads/2021/02/hcc-avis-pjl-climat-resilience-1.pdf>.

<sup>50</sup> Para un análisis crítico de las elecciones, ver Landemore, *Open Democracy*, caps. 1 y 2.

siglo XVIII se volvió rápidamente oligárquico, ya que no concebía contrapeso popular, y hoy las sociedades son tan desiguales como las del antiguo régimen<sup>51</sup>. La mitad de la población en todos los continentes posee menos del 4% de la riqueza. La mayoría no tiene propiedad alguna y vive en la precariedad, especialmente en el Sur global, donde la mayor parte del daño ecológico está siendo perpetrado por corporaciones transnacionales del Norte global, y donde el desastre climático ya está golpeando con fuerza.

Históricamente, el "remedio" para el poder oligárquico fue la resistencia y la acción directa del poder popular y, por lo tanto, se hace imperativo pensar en soluciones plebeyas, "desde abajo", a la crisis climática provocada por la oligarquía y su tipo de "desarrollo" extractivista. Para encontrar la gama adecuada de remedios populares para la dominación oligárquica y sus tendencias ecocidas, es necesario no sólo traer la sabiduría política y jurídica de pensadores plebeyos otrora demonizados como Maquiavelo y Condorcet para así tener referentes en cuanto al empoderamiento institucional del pueblo plebeyo, sino que también profundizar, ampliar y radicalizar las herramientas que ya existen en las constituciones liberales más progresistas.

De las propuestas de Maquiavelo y Condorcet, y del fracaso de las decisiones no vinculantes de la Convención Ciudadana sobre el Clima en Francia, podemos tomar dos piezas cruciales del rompecabezas constitucional antioligárquico: 1) la necesidad de institucionalizar canales de resistencia y protesta que den al pueblo organizado la prerrogativa de oponerse a la ley e imponer cambios legales, sin la autorización de otros órganos, y 2) la necesidad de establecer una institución de vigilancia popular para hacer cumplir la ley plebeya. Estas innovaciones institucionales podrían incorporarse a las estructuras representativas y, de esta manera, otorgar a la ciudadanía un poder vinculante para resistir las leyes opresivas y establecer el camino para un cambio transformador cuando los representantes no quieren o no pueden encontrar un consenso.

Para dar forma jurídica a las ideas constitucionales, siguiendo a Maquiavelo y Condorcet he propuesto reconceptualizar la soberanía popular y concebir al "pueblo" como las personas comunes reunidas en asamblea para ejercer la acción política<sup>52</sup>. Bajo este paradigma plebeyo, el soberano no es un pueblo atomizado, una mera agregación de individuos, sino que una red de asambleas locales que toma decisiones a partir de la agregación de juicios colectivos descentralizados y autónomos. La gente común, reunida en asambleas de barrio, puede deliberar y decidir sobre las resoluciones de otras asambleas, o proponer nuevas resoluciones, las que se vuelven vinculantes por agregación al alcanzar un cierto umbral, ya sea obligando directamente a las instituciones a actuar o convocando a plebiscito para que el pueblo pueda decidir sobre el asunto y dirigir la acción de sus representantes. La ciudadanía no solo puede ejercer un poder vinculante desde sus territorios, sino que la deliberación a nivel local también permite construir una sociedad más "inteligente", en la que la información crucial –como la destrucción de hábitats– podría compartirse desde la fuente original, rápidamente, desencadenando respuestas sin que esto comprometa la deliberación, la que podría tener lugar en múltiples espacios al mismo tiempo.

<sup>51</sup> Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014).

<sup>52</sup> C. Vergara, *Systemic Corruption*, cap. 9; *República Plebeya. Guía Práctica para Constituir el Poder Popular* (Santiago de Chile: Sangría Editora, 2020), sección 3. La ciudadanía es concebida desde la residencia en el territorio, el pueblo soberano es la red de asambleas locales, y la voluntad popular es la expresada mediante resoluciones deliberadas y aprobadas en al menos la mitad de las asambleas del distrito respectivo.

Similar a la estructura neurobiológica de las plantas, en las que hay "cerebros" en cada raíz, las asambleas locales operarían como un sistema delimitado, recopilando información, procesándola y enviando señales políticas a través de la red. Y al igual que una planta "decide" en qué dirección desplegar sus raíces u hojas después de recoger respuestas al entorno de sus partes sintientes<sup>53</sup>, el pueblo podría decidir iniciar u oponerse a acciones políticas, con base en respuestas locales a la expansión de la dominación a través de un sistema descentralizado. Las resoluciones aprobadas funcionarían como un mecanismo de "señalización" para generar conciencia sobre la dominación en la red y generar una respuesta<sup>54</sup>. En el caso de la amenaza a la naturaleza y la protección del medio ambiente, las comunidades podrían responder rápidamente para detener la degradación de los ecosistemas, creando conciencia sobre las fuentes de contaminación y extracción peligrosa en sus primeras etapas, y aprobando resoluciones vinculantes para detenerlas. Esta resistencia a nivel local puede ampliarse para aprobar leyes que limiten el poder de las oligarquías nacionales –como un impuesto a la riqueza y la nacionalización de los recursos naturales–, las que pueden servir como medidas ejemplares a seguir para la ciudadanía plebeya en otros países, así como para presionar a las instituciones internacionales para que adopten nuevas regulaciones que frenen el capital global.

Además de otorgar poder legislativo al pueblo reunido, nuestros órdenes constitucionales necesitan una oficina de vigilancia similar a la de los Prebostes de Maquiavelo y el Consejo de Supervisores de Condorcet. Esta institución debe estar subordinada a la red soberana de asambleas locales, asegurando que los mandatos que emanan del pueblo en asambleas sean llevados a cabo oportuna y debidamente. Siguiendo el modelo de mini-públicos del reciente experimento participativo en Francia, que reunió a 150 ciudadanos seleccionados al azar para proponer recomendaciones para abordar la crisis climática, los miembros de esta oficina popular de vigilancia podrían seleccionarse de la misma manera, agregando mecanismos de rotación para evitar la oligarquización y la corrupción. A través de la selección aleatoria y la rotación, los oficiales populares serían independientes de los partidos políticos y del gobierno representativo, y estarían obligados a defender las decisiones provenientes de la red de asambleas locales.

Es necesario también ampliar los pocos mecanismos que existen actualmente para que los pueblos defiendan los ecosistemas, a saber, el derecho indígena a la consulta previa y los derechos de la naturaleza, así como formas más explícitamente conectadas a la democracia directa que pueden dar poder de decisión a las comunidades sobre cualquier plan o acción que amenace sus hábitats. El derecho a consulta previa, que hoy se otorga solo a comunidades indígenas, debe ampliarse y otorgarse a todas las comunidades, independiente de su origen étnico. Además, el resultado de esta consulta debe ser explícitamente vinculante, ya sea directamente o mediante un referéndum. Los derechos de la naturaleza que han sido constitucionalizados en Ecuador no solo deben ser introducidos en todas las constituciones, para limitar las tendencias extractivistas y depredadoras de las oligarquías nacionales y transnacionales que ven la explotación de la naturaleza como una oportunidad de negocio; también, estos derechos deben estar vinculados a formas de la democracia a nivel local, otorgando a todas las personas el deber de, y los medios para, proteger los derechos

<sup>53</sup> Michael Pollan, "The Intelligent Plant", *The New Yorker*, 15 de diciembre de 2013, consultado en mayo de 2022, disponible en <https://www.newyorker.com/magazine/2013/12/23/the-intelligent-plant>.

<sup>54</sup> Las plantas de una misma especie se conectan a través del micelio (un hongo en forma de red) para señalar dónde hay agua y alertar sobre plagas mediante la producción de sustancias químicas que funcionan como neurotransmisores.

a la reproducción y regeneración de la naturaleza. Finalmente, siguiendo la recomendación de la Convención Ciudadana en Francia, se debiera establecer una nueva institución autónoma, una Defensoría del Medio Ambiente, y otorgarle amplios poderes para investigar las denuncias de contaminación y degradación del hábitat, y ordenar a las agencias gubernamentales a tratarlas de manera efectiva. Para que esta defensoría sea plebeya y se mantenga libre de presiones oligárquicas, sus miembros también debieran ser elegidos de forma aleatoria, representativa de la población y con esquemas rotativos.

Si queremos evitar el ecocidio, se necesitan cambios estructurales en los órdenes constitucionales que han permitido la extrema desigualdad y la explotación del planeta en aras del crecimiento y el lucro. El poder oligárquico está sobrecrecido y desbordado. Para transformar esta estructura política con severa deformación oligárquica, es necesario innovar desde lo plebeyo, estableciendo una infraestructura institucional a través de la cual la gente común pueda tomar decisiones vinculantes, así como también instituciones populares independientes para garantizar que la voluntad popular se lleve a cabo de manera rápida y adecuada. La crisis climática es una realidad, y la humanidad no puede resolverla hasta que existan mecanismos efectivos para controlar a los superricos que se benefician de la extracción y la contaminación. Los destinos de la democracia y del planeta están entrelazados. Para salvar a ambos, hay que darle poder al pueblo plebeyo para que resista y transforme el sistema desde los territorios.

## **Agradecimientos**

Agradezco el apoyo de la Beca Marie Skłodowska-Curie y la SA UK Bilateral Research Chair in Political Theory, Wits University, así como a la University of Cambridge.

## Referencias bibliográficas

- Asche, Frank, Håvard Hansen, Ragnar Tveteras y Sigbjørn Tveterås. "The Salmon Disease Crisis in Chile". *Marine Resource Economics* 24, no. 4 (2009): 405-11.
- Barie, Cletus G. "Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza". *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos* 59 (2014): 9-40.
- Chancel, Lucas, Thomas Piketty, Emmanuel Saez y Gabriel Zucman coordinadores. *World Inequality Report 2022*. Cambridge MA: World Inequality Lab / Harvard University Press, 2022.
- Condorcet, Nicolas de. *Foundations of Social Choice and Political Theory*. Iain McLean y Fiona Hewitt editores (Cheltenham: Elgar, 2007).
- "Constitución de la República del Ecuador", 2008.
- "Constitución Política de la República del Ecuador", 1998.
- Crook, Malcom. "The Persistence of the Ancien Régime in France: The Estates General of 1789 and the Origins of the Revolutionary Electoral System". *Parliaments, Estates and Representation* 13, no. 1 (1993): 29-40.
- Delgamuukw v. British Columbia*. 3 S.C.R. 1010, 1997.
- Farrand, Max editor. *The Records of the Federal Convention of 1787*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Green, Jeffrey. *The Shadow of Unfairness. A Plebeian Theory of Liberal Democracy*. Nueva York: Oxford University Press, 2016.
- Haut conseil pour le climat. "Avis Portant Sur Le Projet De Loi Climat Et Résilience" [Informe sobre el Proyecto de Ley de Clima y Resiliencia]. Consultado en mayo de 2022, disponible en <https://www.hautconseilclimat.fr/wp-content/uploads/2021/02/hcc-avis-pjl-climat-resilience-1.pdf>.
- Johnson, Martin P. *Paradise of Association*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
- Jones, Peter. *The Peasantry in the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Landemore, Hélène. *Open Democracy: Reinventing Popular Rule for the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press, 2020.
- Lewis, David R. "Native Americans and the Environment: A Survey of Twentieth-Century Issues". *American Indian Quarterly* 19, no. 3 (1995): 423-450.
- McCormick, John P. *Machiavellian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Mengden IV, Walter H. "Indigenous People, Human Rights, and Consultation the Dakota Access Pipeline". *American Indian Law Review* 41, no. 2 (2017): 441-466.

- Michels, Robert. *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Nueva York: Dover, 1959.
- Mylius, Ben. "Three Types of Anthropocentrism". *Environmental Philosophy* 15, no. 2 (2018): 159-194.
- Organización Internacional del Trabajo. *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Artículo 6.1*. Lima: OIT/Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2014.
- Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.
- Pollan, Michael. "The Intelligent Plant". *The New Yorker*, 15 de diciembre de 2013. Consultado en mayo de 2022, disponible en <https://www.newyorker.com/magazine/2013/12/23/the-intelligent-plant>.
- Pueblo Sarayaku v. Ecuador*. Merits and Reparations, Series C, No. 245, 2012.
- Riofrancos, Thea. *Resource Radicals: From Petro-Nationalism To Post-Extractivism in Ecuador*. Durham: Duke University Press, 2020.
- San Sebastian, Miguel y Anna-Karin Hurting. "Oil Exploitation in the Amazon Basin of Ecuador: A Public Health Emergency". *Revista Panamericana de Salud Pública* 15, no. 3 (2004): 205-211.
- Taylor, Bob P. *Our Limits Transgressed. Environmental Political Thought in America*. Lawrence: University Press of Kansas, 2021.
- Urbini, Nadia. *Representative Democracy: Principles and Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Vergara, Camila. *Systemic Corruption. Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic*. Princeton: Princeton University Press, 2020.
- \_\_\_\_\_. *República Plebeya. Guía Práctica para Constituir el Poder Popular*. Santiago de Chile: Sangría Editora, 2020.
- \_\_\_\_\_. "Systemic Corruption and the Oligarchic Threat to National Security". *Tax Justice Focus*, Octubre de 2020. Consultado en abril de 2022, disponible en <https://taxjustice.net/2020/11/02/systemic-corruption-and-the-oligarchic-threat-to-national-security/>.
- Water Protector Legal Collective. Consultado en mayo de 2022, disponible en <https://web.archive.org/web/20200304172140/https://waterprotectorlegal.org/water-protector-prisoners/>.
- "Convention Citoyenne pour le Climat 2020". En *Democracy International*. Consultado en mayo de 2022, disponible en <https://www.democracy-international.org/final-propositions-french-citizens-convention-climate>.

Recibido: 1 de noviembre de 2021.

Aceptado: 1 de diciembre de 2021.

## Acerca de la autora

**Camila Vergara.** Investigadora en University of Cambridge (Cambridge, Reino Unido). Doctora en Teoría Política con especialización en Derecho Constitucional por Columbia University; magíster en Estudios Latinoamericanos por New York University; historiadora y periodista por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Autora de *Systemic Corruption: Constitutional Ideas for an Anti-Oligarchic Republic* (Princeton: Princeton University Press, 2020) y *República Plebeya. Guía Práctica para Constituir el Poder Popular* (Santiago de Chile: Sangría Editora, 2020). Ha publicado trabajos en revistas como *Journal of Political Philosophy*, *Philosophy & Social Criticism*, *European Journal of Social Sciences* y *REVUS: Journal for Constitutional Theory and Philosophy of Law*. Correo electrónico: cv370@cam.ac.uk.

# La especie humana como concepto biopolítico

## Human Species as a Biopolitical Concept

## A espécie humana como conceito biopolítico

*Étienne Balibar*

KINGSTON UNIVERSITY

### Resumen

Las consecuencias de la crisis contemporánea (multidimensional en tanto económica, ecológica, sanitaria, etcétera, al mismo tiempo) arrojan luz sobre la condición ontológica de la especie humana, algo que implica una “revolución” antropológica. El artículo recorre las derivas kantianas y darwinianas de la filosofía antropológica moderna, las que convergen en producir un efecto espejo entre singularidad individual y singularidad de especie para producir un concepto de especie humana. Luego, recurriendo a la “problemática perspectivista” formulada entre otros por Viveiros de Castro, se presenta una aproximación a la idea de especie humana como ser-especie y como producción-especie, que parte de su relacionalidad específica consigo misma y con las demás especies vivientes. Se propone que para entender el tipo de especie en que se ha convertido el ser humano, se requiere un nuevo concepto de especie a partir de una noción de historia despojada de evolucionismo, así como de una noción de evolución liberada de todo antropocentrismo, y con la cuestión del capitalismo como aspecto ineludible.

**Palabras claves:** especie humana; problemática perspectivista; ser-especie; Darwin; Kant; Marx; Viveiros de Castro.

### Abstract

The consequences of the multidimensional contemporary crisis – economic, ecological, of healthcare, at the same time – shed light on the ontological condition of the human species and imply an anthropological “revolution”. The article reviews the Kantian and Darwinian drifts of modern anthropological philosophy, which converge to produce a mirror effect between individual singularity and species singularity to produce a concept of the human species. Resorting to the “perspectivist problem” formulated among others by Viveiros de Castro, it is proposed an approximation to the idea of the human species as both being-species and production-species, starting from its specific relationship with itself and with other living species. In order to understand the type of species that the human being has become, I argue that



a new concept of species is required, with basis on a notion of history stripped of evolutionism, as well as a notion of evolution freed from all anthropocentrism – and with the question of capitalism as unavoidable dimension.

**Keywords:** human species; perspectivist problematic; species-being; Darwin; Kant; Marx; Viveiros de Castro.

## Resumo

As consequências da crise contemporânea (multidimensional ao mesmo tempo econômica, ecológica, sanitária, etc.) lançam luz sobre a condição ontológica da espécie humana, algo que implica uma “revolução” antropológica. Este artigo revisa as derivas kantianas e darwinianas da filosofia antropológica moderna, que convergem para produzir um efeito de espelho entre a singularidade individual e a singularidade da espécie para produzir um conceito de espécie humana. Em seguida, recorrendo ao “problema perspectivista” formulado entre outros por Viveiros de Castro, apresenta-se uma aproximação à ideia da espécie humana como ser-espécie e como produção-espécie, que parte da sua relação específica consigo mesmo e com outras espécies vivas. Propõe-se que, para compreender o tipo de espécie em que o ser humano se tornou, é necessário um novo conceito de espécie baseado em uma noção de história despojada de evolucionismo, bem como uma noção de evolução livre de todo antropocentrismo, e com a questão do capitalismo como um aspecto ineludível.

**Palavras-chave:** espécie humana; problemática perspectivista; ser-espécie; Darwin; Kant; Marx; Viveiros de Castro.

## Introducción

Sostengo que la situación actual establecida por la pandemia de Covid-19 y sus consecuencias biopolíticas demuestra algo nuevo en la condición ontológica de la especie humana, lo que también implica una “revolución” antropológica. Se trata de algo más del hecho de que las tendencias combinadas que denominamos “globalización” (las que, independientemente de que les asignemos un origen reciente o antiguo, a finales del siglo XX claramente han cruzado una línea) han dado lugar a la relativización de las fronteras o distancias, así como han sometido a todas las sociedades humanas a un único sistema de interdependencias económicas, realizando así la predicción marxiana (en *La ideología alemana*) de que todo ser singular se relacionaría con todos los demás cuando el desarrollo de sus “fuerzas productivas” haya alcanzado “el estadio de la totalidad”<sup>1</sup>. Tampoco se trata de que las consecuencias medioambientales del calentamiento global, los residuos industriales

<sup>1</sup> Escrita en 1845 y publicada por primera vez en 1930, Marx y Engels dicen en *La ideología alemana*: “Así, las cosas han llegado a tal punto que los individuos deben apropiarse de la totalidad de las fuerzas productivas existentes, no sólo para lograr la autoactividad, sino, además, simplemente para salvaguardar su propia existencia. Esta apropiación está determinada, en primer lugar, por el objeto a apropiarse, las fuerzas productivas, que se han desarrollado hasta una totalidad y que sólo existen dentro de una relación universal. Por lo tanto, sólo desde este aspecto, esta apropiación debe tener un carácter universal correspondiente a las fuerzas productivas y al discurso”. Ver Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology* (Moscú: Progress Publishers, 1968), disponible en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/ch01d.htm>, consultada en Febrero de 2021.

y las contaminaciones derivadas del consumismo, más la destrucción de la biodiversidad, afectan hoy a todo el planeta y sus poblaciones. Por supuesto que los vínculos del Antropoceno con este tipo de pandemia claramente existen. Pero lo que quiero discutir, trabajando a un nivel más elemental, se encuentra directamente vinculado a nuestra autodefinición como "especie".

El "cruce de la barrera de las especies" (fórmula utilizada por los epidemiólogos para describir una zoonosis posiblemente transmitida de los murciélagos expatriados a las poblaciones humanas por algunos vectores "domésticos" intermediarios) indica la determinación clave: sobre el telón de fondo de la perturbación al ambiente, el "acontecimiento" biológico en el centro de la crisis conecta a la especie humana como tal con otras especies vivas, las que alternativamente están contaminadas y son contaminantes. Pero hay más: como sabemos, un virus es un *caso límite* en la clasificación de lo vivo: no es un organismo, ni siquiera una bacteria, sino una secuencia de ácido nucleico rodeada de proteínas que circula entre organismos e "infecta" células dotadas de un determinado genotipo para así "replicarse". Los organismos vivos se encuentran permanentemente "colonizados" por una gran variedad de virus. Los efectos patológicos (su *letalidad*) están relacionados con el hecho que una especie determinada (en este caso, la humana) no está inmunizada contra un virus con el que nunca ha tenido un contacto permanente. Y el propio contacto se debe al hecho de que los organismos individuales (por ejemplo, los humanos) se encuentran entre sí: *tocan* a sus congéneres, *respiran* el mismo aire, *viven* en la misma habitación o *utilizan* los mismos objetos. Esto genera un proceso abierto de *contagio* o de *diseminación* que, por supuesto, es más o menos extenso y rápido en función de la contagiosidad del virus y de la intensidad de las relaciones entre los "vectores" (es decir, "nosotros"), con los que los virus forman una especie de *asociación itinerante*.

Lo que sostengo es que, en este caso, la "humanidad" o "especie" humana como conjunto (en su gran mayoría si no en su totalidad) se *unifica* materialmente de manera "pasiva". Tomando prestada una fórmula de Husserl y Deleuze, estoy tentado a hablar aquí de una "síntesis pasiva" de la especie humana<sup>2</sup>. Se trata de un fenómeno de *trans-individuación* de lo humano cuyas condiciones específicas se sitúan tanto en el nivel *preindividual* de la circulación patógena de los virus, que conectan los cuerpos y atraviesan todas las fronteras a pesar de los obstáculos profilácticos, como en el nivel *supraindividual*, formado por el sistema "global" de producción y comunicación, la circulación *institucional* de las personas y las cosas<sup>3</sup>. Pero describir la emergencia del "transindividual específico" como construcción de una unidad ontológica, aunque esté ligada negativamente a la enfermedad y a la muerte, sería totalmente insuficiente. Resulta pues igualmente importante indicar que, de entrada, el proceso de unificación es también un proceso de *divisiones radicales*, que propongo llamar "fracturas antropológicas", porque generan desgarros y oponen lo humano a lo otro humano dentro de lo que podemos llamar su "ser-especie" común (*Gattungswesen*), expresión tomada de Feuerbach y del joven Marx<sup>4</sup>. Esta es, por supuesto, la dimensión política que los discursos oficiales dejan cuidadosamente de lado o minimizan cuando se refieren al carácter "universal" de los problemas

<sup>2</sup> En la filosofía de Edmund Husserl una "síntesis pasiva" (del sujeto trascendental) es un proceso de experiencia cultural, sin reflexión ni intención, que "acumula" significados preparando la emergencia de la conciencia. Deleuze adoptó la noción para darle una amplia aplicación en *Diferencia y repetición* (1969), donde connota, en particular, las "correspondencias" entre series o multiplicidades que hacen posible una experiencia del tiempo. Ver Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (Madrid: Tecnos, 2002), IV.

<sup>3</sup> El concepto "transindividual" fue introducido a mediados del siglo XX por Jacques Lacan, Lucien Goldman y, sobre todo, Gilbert Simondon. Lo he utilizado para relacionar un grupo de filósofos que rechazan simultáneamente el "individualismo" y el "holismo" en la filosofía y la política (Spinoza, Marx, Freud). Véase Étienne Balibar, *Spinoza, the Transindividual*, Mark G. E. Kelly trans. (Edimburgo: Edinburgh University Press, 2020); también Jason Read, *The Politics of Transindividuality* (Leiden: Brill, 2016).

<sup>4</sup> Ver Luca Basso, *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse*, Arianna Bove trad. (Leiden: Brill, 2012), Cap. 1.

creados por la pandemia y la crisis, invocando los intereses comunes de la humanidad y la necesidad de abordarlos de forma colectiva, argumentando que "todos estamos en el mismo barco".

Es muy importante comprender que la unidad genérica y la división radical no son determinaciones independientes, sino que forman una unidad de contrarios en el sentido dialéctico. El proceso de unificación *intensifica* y *generaliza* las fracturas, mientras que éstas surgen como la *modalidad concreta* en la que se realiza la unidad. Por supuesto, esto es extremadamente inestable tanto moral como políticamente. Un rasgo llamativo de la situación es la *vulnerabilidad diferencial* de los seres humanos con respecto a la contaminación, principalmente relacionada con sus diversas "diferencias antropológicas" (de raza, género, edad, patologías preexistentes) que se cruzan con las diferencias de clase (en términos de empleos, ingresos, precariedad, vivienda, acceso a los servicios médicos, etcétera) y las desigualdades geográficas globales heredadas de la historia de la colonización. Estas diferencias se convierten en grietas reales, o tienden a fracturar la especie en "pseudorazas" biopolíticas, y se relacionan con formas de discriminación a la hora de levantar protecciones contra el contagio o de distribuir tratamientos. Pero las discriminaciones no anulan el proceso de unificación, en particular porque *no bloquean realmente el contagio*, la difusión transindividual del elemento patógeno.

Nada hace esto más palpable (y más inaceptable) que la cuestión "cosmopolítica" de la distribución de las vacunas de forma *equitativa* y *global*, la que ha sido planteada por el Director de la Organización Mundial de la Salud, doctor Tedros Adhanom Ghebreyesus, quien ha pedido en repetidas ocasiones que las vacunas disponibles en la actualidad se transformen rápidamente en medicamentos "genéricos" que puedan producirse en todas partes bajo un estricto control biológico, pero completamente liberados de la restricción de las licencias privadas (algo que se alcanzó parcialmente para el tratamiento del SIDA)<sup>5</sup>. Por supuesto, no hay ninguna posibilidad de que esto llegue a ser así pronto sin una movilización de masas que lo apoye, debido a los enormes intereses financieros de las corporaciones farmacéuticas y a la feroz competencia geopolítica sobre las vacunas entre los estados poderosos del Este y del Oeste. El lema oficial de la OMS, "Un mundo, una salud", que podríamos completar como "Un mundo, una salud, una especie", se nos presenta como símbolo de esta contradicción.

Permítanme ahora pasar a una cuestión más específica, a saber, la cuestión "epistemológica" de la especie humana como concepto que está sufriendo una *mutación teórica*. El hecho de que esta mutación esté determinada políticamente y tenga implicaciones políticas (cosmopolíticas, biopolíticas) no es algo que pueda ser añadido al final, sino que es coextensivo a todo el examen. Discutiré cuatro puntos sucesivos, de forma incompleta, por supuesto: primero, el dilema tradicional de la filosofía antropológica; segundo, la alternativa "perspectivista"; tercero, hacia una comprensión relacional de la producción-especie; y cuarto, la pregunta ¿Qué "síntesis" de Historia y Evolución buscamos?

<sup>5</sup> Las declaraciones pueden encontrarse en Tedros Adhanom Ghebreyesus, "Vaccine Nationalism Harms Everyone and Protects No One" [El nacionalismo vacuno perjudica a todos y no protege a nadie], *Foreign Policy*, 2 de febrero de 2021, disponible en <https://foreignpolicy.com/2021/02/02/vaccine-nationalism-harms-everyone-and-protects-no-one>, consultada en febrero de 2021.

## El dilema tradicional de la filosofía antropológica

Comienzo con el dilema de la antropología. Las orientaciones antitéticas son, por supuesto, tan antiguas como el propio discurso antropológico (me refiero a la tradición occidental), y existen independientemente de que la "antropología" se considere desde un punto de vista filosófico, teológico o científico. Ciertos dualismos parecen persistir a través de estas transformaciones. Es interesante, por ejemplo, ver que Tim Ingold, el eminente antropólogo británico, en su ensayo introductorio para la *Companion Encyclopedia of Anthropology*, titulado "Humanidad y animalidad", se afana en explicar que el término único de especie aplicado a lo humano ha llevado a una desastrosa confusión entre el estudio del *Homo sapiens*, como una especie animal entre otras (ciertamente con formas de comportamiento únicas), y el estudio de la *condición humana* opuesta a la animalidad, con la diversidad de sus culturas<sup>6</sup>. El nombre "humano" parece situarse en la intersección de dos multiplicidades, una externa o relacional y otra intrínseca y tipológica. Pero el *colectivo singular* al que se refiere no debería identificarse con la misma terminología. Aplicando las reglas de la clarificación lógica, deberíamos distinguir, en consecuencia, la *especie* de la *condición*, la especificidad de la diversidad.

Creo sin embargo que es más interesante contraponer los dos grandes discursos entre los que se dividieron los debates sobre antropología filosófica (especialmente en Alemania a finales del siglo XX), como una especie de "punto de herejía". Llamaré al primero el discurso "kantiano" porque sus principales orientaciones derivan del descubrimiento de lo que, en *El orden de las cosas*, Michel Foucault llama el "doble empírico-trascendental"<sup>7</sup>. Por el contrario, el otro discurso deriva sus postulados de la revolución darwiniana (aunque, como sabemos, algunos elementos importantes de la teoría moderna de la evolución proceden de naturalistas anteriores como Buffon, que eligieron la "interfecundidad" como criterio del nivel de las especies, y la comprensión del proceso de "especiación" en términos de variación y selección natural sólo se hizo coherente tras la fusión del darwinismo con la genética mendeliana). Ambos discursos implican una definición de la *especie humana*, aunque desde puntos de vista antitéticos.

Conviene discutir aquí algunos problemas de terminología. Los historiadores de las ideas y algunos antropólogos parten de la base de que existe en cada cultura una idea "vulgar" (o común) de especie, expresada con diferentes palabras, y otra "científica" o "teórica", que debe evolucionar con el progreso del conocimiento. Pero esto se complica por el hecho de que las diferentes lenguas siempre utilizan varios términos para expresar la unidad o la singularidad de la humanidad, que nunca se distribuyen de la misma manera. Por ejemplo, sería imposible trasladar al francés la expresión común inglesa *the human race* (que ya se utilizaba en el siglo XVII<sup>8</sup>), pero existen algunas afinidades con la alemana *as menschliche Geschlecht* (utilizada a veces por Kant en lugar de *die menschliche Gattung*, que es más frecuente y que domina hoy en esta tradición, por ejemplo, en Habermas), aunque también

<sup>6</sup> Tim Ingold ed., *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life* (Londres: Routledge, 2002).

<sup>7</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (Londres: Routledge, 2002); véase mi comentario en Étienne Balibar, "Foucault's Point of Heresy: 'Quasi-Transcendentals' and the transdisciplinary function of the episteme", *Theory, Culture & Society* 32, nos. 5-6 (2015): 45-77.

<sup>8</sup> El Oxford English Dictionary ofrece el siguiente ejemplo, citado del texto de 1692 "The Post-Boy Rob'd of His Mail" de Charles Gildon: "Sea cual sea la causa de nuestro diferente color, estoy seguro de que todos somos de raza humana". OED en línea, human, adj. and n., disponible en <https://www.oed.com/view/Entry/89262>, consultado en febrero de 2021.

significa a menudo lo que llamamos "sexo".

Ciertamente, se puede decir que el punto de vista kantiano es idealista, ya que Kant orienta la filosofía, la historia y la "cosmopolítica" hacia una "idea del hombre" (*Idee des Menschen/der Menschheit*), mientras que Darwin ilustra un punto de vista naturalista, incorporando lo humano en una genealogía totalmente immanente a las transformaciones de los organismos vivos ("animales") que él denomina "descendencia", provocando así lo que Freud llamará un "golpe narcisista" a nuestro sentido de unicidad y predestinación. Esto es cierto, por supuesto; pero es importante añadir inmediatamente otra determinación. Aunque ambos se refieren a lo humano como especie, caracterizan el "ser-especie" de manera antitética: en Kant la especie humana no sólo es única en su género, sino que *coincide* con un género, o es su propio "tipo" (*Gattung*, "género"), mientras que para Darwin lo humano es una especie como las demás, pero tiene una forma única de dividirse en variedades o razas<sup>9</sup>.

Desde el punto de vista kantiano, que conserva el legado de la *societas generis humani* de Cicerón, la especie es una comunidad, aun cuando "virtual" o "ideal", pero que debe tener conciencia de sí misma, o sea, representarse a sus miembros. Desde el punto de vista darwiniano, la especie es una *población* que puede dividirse en *subpoblaciones* porque sus miembros necesitan *adaptarse* a entornos heterogéneos y transferir su adaptación a las siguientes generaciones, algo que el darwinismo moderno explicará mediante la replicación del material genético a través de la reproducción sexual (creando así dentro de la población a lo largo del tiempo una "reserva genética"). A ambos lados de nuestro "punto de herejía", lo *Uno* y lo *Múltiple* de lo humano se articulan de manera antitética.

Desde una perspectiva kantiana, el Uno es una *norma* trascendental (o una idea normativa) que impone a cada sujeto (o conciencia) un respeto igual por todos los demás humanos en cuanto *personas* o *seres racionales*, lo que hace posible (o, más bien, obligatorio) considerarlos como *humanos por igual*. Todas las diferencias individuales y lo que Kant llama los "caracteres", clasificando a los humanos en tipos y grupos, particularmente raciales, étnicos y sexuales, son relegados al ámbito de lo *empírico*, lo que significa que deben neutralizarse o abstraerse en la formación de la comunidad moral. Pero, en realidad, esto no es exactamente cierto, pues se trataría de una norma sin eficacia, especialmente en la historia y la legislación. La verdadera articulación es un *proceso conflictivo*, una subsunción "pragmática" de las diferencias empíricas bajo la idea normativa, que es esencialmente un *proceso educativo* (llamado "cultura" o, en otro lugar y más dialécticamente, la "sociabilidad insociable") que tiene lugar a nivel del individuo y de la especie. Aquí las cosas se vuelven un poco complicadas, porque sabemos (en particular a través de los recientes trabajos críticos realizados por Spivak y otros) que en este proceso las diferencias empíricas se convierten en *capacidades desiguales para realizar lo propiamente humano*, e incluso abre la posibilidad para que algunos humanos racialmente inferiores nunca sean educados, es decir, nunca resulten capaces de reconocer la idea de la comunidad a la que deberían pertenecer<sup>10</sup>.

Las cosas no son menos complejas desde el punto de vista darwiniano y posdarwiniano, donde,

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Fundamentos de la metafísica de la moral*, Mary Gregor ed. y trad. (Cambridge: Cambridge University Press 1997); Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (Londres: John Murray, 1906).

<sup>10</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). También me baso en la reciente tesis doctoral de Marie Louise Krogh, *Territory and Temporality: The Geopolitical Imaginary of German Philosophies of History*, tesis doctoral (Londres: Kingston University, 2020).

como he dicho, la categoría clave no es la *comunidad* sino la *población*, que parece ser un mero principio empírico de reunión, con connotaciones estadísticas. No es así, de hecho, porque hay una conexión "demográfica" inmanente entre el Uno y su Multiplicidad que viene dada por el *vínculo genealógico*. Existe por tanto una continuidad o continuación temporal: el largo pasado (llamado "descendencia" u "origen"; en otras palabras, el resultado de las variaciones acumuladas en el "tipo" que han sido "seleccionadas") se articula con el futuro incierto (que podemos llamar reproducción o herencia), mientras que el presente –que en cierto sentido es la "especie" misma, o, como preferirían decir los biólogos contemporáneos, el momento de la *especiación*– se encuentra suspendido entre la *producción* y la *transformación* del tipo (un punto de equilibrio estirado en el tiempo, por así decirlo). Idealmente, al menos, el ser humano como especie es un momento de equilibrio entre lo *prehumano* revelado por la paleontología y lo *poshumano* desconocido. A este esquema de temporalidad le corresponde una contrapartida espacial o territorial crucial, ya que la condición para que las variaciones se concentren y sean exclusivamente reproducibles (creando una "frontera de las especies", como señalara el gran teórico posdarwiniano Ernst Mayr) es que una subpoblación esté aislada dentro de un territorio o hábitat cerrado, o excluida de otros territorios<sup>11</sup>. Tendré que volver a esta cuestión del aislamiento (o no aislamiento) espacial, porque está destinada a desempeñar un papel crucial en cualquier intento de repensar la cuestión de la especiación en términos *relacionales*, tanto con el medio ambiente como con otras especies.

Antes de dejar esta comparación, quiero añadir una observación filosófica. Aunque su otra cara es la diversidad "empírica" que necesita ser subsumida en un proceso "cultural", la idea kantiana destaca por su lógica *autorreferencial*, lo que significa que la "idea" (normativa) no se proyecta desde afuera. En este sentido, la problemática kantiana está completamente *secularizada*, no hay necesidad (al menos no visible) de un Creador<sup>12</sup>. En otros términos, el elemento "absoluto" sin el cual no hay comunidad de los humanos es uno que ellos *encuentran en sí mismos* a través de la actividad de su razón. Sin embargo, sigue siendo un absoluto, y por lo tanto una abstracción. Esta problemática ilustra perfectamente un concepto de la "esencia humana" (*menschliches Wesen*) que es criticado por Marx en la VI Tesis sobre Feuerbach: "una abstracción que habita en todos y cada uno de los individuos", más precisamente en la *representación de lo común* de todos y cada uno de los individuos<sup>13</sup>. Esto podría considerarse una debilidad, sobre todo si tomamos como absurdo todo lo que no le gusta a Marx. Pero se trata de una idea difícil de soslayar desde un punto de vista *ético*, sobre todo si intentamos asociar nuestra noción de humanidad con una noción de *responsabilidad "genérica"* hacia el futuro de la comunidad, o hacia sus partes excluidas. Por eso encontramos un rastro del punto de vista kantiano, más insistente que nunca, en las éticas contemporáneas que vinculan el imperativo moral al respeto de *la vida de los demás*, o la valorización de su "vulnerabilidad". Pero entonces se planteará la cuestión de si esta valorización debe permanecer tautológicamente encerrada en las "fronteras" de la *especie humana* y no extenderse a otros seres. Esto tiene que ver, por supuesto, con el hecho de que, como he dicho, para Kant el ser humano es la única especie que *coincide con su propio tipo* en virtud de su moralidad y racionalidad. Para cruzar la frontera hay que sustituir la racionalidad y

<sup>11</sup> Ernst Mayr, *Population, Species and Evolution* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1970).

<sup>12</sup> Como sabemos, en Kant "Dios" se transforma en una idea moral (que él llama "postulado de la razón práctica"), situada no en el origen sino en el (hipotético) final de la historia.

<sup>13</sup> Véase mi comentario en Étienne Balibar, "From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?", *Postmodern Culture* 22, no. 3 (2012): 1-13.

la moralidad por otros criterios de "persona" [*personhood*], que es en gran medida lo que intentan hacer los animalistas contemporáneos.

Paradójicamente, la huella de la teología es quizá más visible en Darwin, aunque se traduce en los términos "materialistas" de la *producción de una especie* que, al surgir de la larga historia de la selección natural, ha *adquirido caracteres únicos*; en particular, capacidades intelectuales y técnicas que para Darwin ya están ahí en los "salvajes" y culminan en la "civilización", mientras que nuestras disposiciones *emocionales*, según él, son en gran parte heredadas de los "animales inferiores". Darwin no habla de la *centralidad* del ser humano en la naturaleza como lo hacía la Biblia, pero escribe que "en el estado más rudo en el que existe hoy, el hombre es *el animal más dominante* que ha aparecido en esta tierra"<sup>14</sup>. Un equivalente materialista de la idea de la creación es, pues, la cuestión de la "producción" de estas "facultades intelectuales" y "hábitos sociales" cuya "importancia suprema" ha sido "probada por el arbitraje final de la batalla por la vida"<sup>15</sup>. Y es sobre este punto que los post-darwinianos (hasta hoy) ofrecen las más diversas combinaciones de discontinuidad dentro de la continuidad, o de azar dentro del determinismo.

## La alternativa "perspectivista" del Amazonas

Antes de pasar a lo que percibo como una tendencia de la ecología contemporánea a desplazar la cuestión de la especie en dirección a un conjunto superior, donde se reformulan las ideas de singularidad y de frontera, quiero tomarme un momento para describir un tipo diferente de alternativa que emerge desde el interior de la tradición antropológica en su orientación postcolonial y postestructuralista, la cual se autodenomina como la problemática *perspectivista*. Me parece crucial como mediación hacia la superación de la teleología antropocéntrica y la metafísica del ser-especie que instituye un *efecto espejo* de singularidades entre el individuo y el colectivo, y que podemos leer tanto en Kant como en Darwin, aunque de forma invertida. Por cierto sería necesaria una discusión más extensa, en tanto son muchos los autores que participan en este movimiento. Los más interesantes en mi opinión no son Descola o Latour, ni siquiera Haraway, sino el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro<sup>16</sup>. Junto a otros autores contemporáneos, Viveiros de Castro comparte la idea de que el dualismo de "naturaleza" y "cultura" es una idea puramente occidental o eurocéntrica, que se ha impuesto a otras civilizaciones a través de las conquistas coloniales. Este dualismo implica tanto la idea de que la especie humana ha sido "extraída" de su participación en los intercambios (que pueden ser conflictivos, incluso depredadores, pero que implican reciprocidad) con otras especies vivas, como la idea de que, como conjunto, los seres no-humanos pueden ser utilizados para la satisfacción de las ilimitadas necesidades humanas (siempre que se haga de forma sabia, es decir, calculada o racional). Viveiros de Castro propone un experimento mental en el que se sustituye o confronta la "perspectiva humana" sobre los no humanos con una "perspectiva no-

<sup>14</sup> Darwin, *The Descent of Man*, Parte I, capítulo II. Sobre la tensión intrínseca entre el laicismo y la teología en la filosofía de Darwin (por tanto, en el pensamiento científico), véase Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992).

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics*, Peter Skafish ed. y trad. (Minneapolis: Univocal, 2014); "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, no. 3 (1998): 469-488.

humana" sobre los humanos, en particular una perspectiva de las *especies salvajes* para la cual los pueblos autóctonos son cohabitantes del mismo entorno.

Téngase en cuenta que esta propuesta tiene una contrapartida política, por ejemplo, en el discurso de los nativos americanos del Amazonas, que argumentan que los ríos, las montañas, los bosques son "personas", y no sólo por convicciones "animistas" sino para oponer su "derecho natural" a los efectos destructivos del capitalismo (una verdadera inversión del "fetichismo" marxiano donde la naturaleza está hecha de puras "cosas", listas para la explotación y la mercantilización)<sup>17</sup>. Me interesa aquí la forma en que Viveiros de Castro hace uso de los poderes de la *ficción*. Él mismo se refiere con aprobación a los *mitos* de las tribus indias, transmitidos y glosados por los chamanes, que narran y establecen el intercambio de lugares entre las distintas "especies": somos claramente humanos, pero también animales (por ejemplo, depredadores y presas) a los ojos y la mente del jaguar o de la serpiente. Hay aquí una clara influencia del lema deleuziano y kafkiano de "convertirse en otro" a través de la metamorfosis. Esto me parece bastante diferente a las tipologías de "cosmologías" alternativas que proponen otros autores, que en realidad son completamente positivistas y comparan "culturas" en tanto sistemas formales. Viveiros de Castro no pretende ser "multiculturalista" sino "multinaturalista". En Viveiros de Castro, el recurso a la ficción (y al mito) es un nuevo momento de lo que Levi-Strauss había llamado *le regard éloigné*, o la "mirada desde lejos", sólo que esta "lejanía" no tiene por qué medirse en distancia geográfica o cultural. Se trata esencialmente de incluir en nuestra autorreflexión como humanos, o como especie humana, una crítica *imaginaria* a la *ilusión* de unicidad inherente a las antropologías clásicas, o de entender esa unicidad no en términos de su propia imagen, sino en términos de sus relaciones con otros seres naturales, a través de una especie de "variación eidética"<sup>18</sup>. Intentemos ver cómo podría aplicarse esto a la interpretación de ciertas tendencias recientes en la comprensión de la evolución.

## Hacia una comprensión relacional de la producción-especie

Desde este punto de vista, sugiero que podemos intentar volver a la cuestión de lo que llamamos "especie humana", no en términos autorreferenciales (aunque se "localice" en un marco espaciotemporal amplio), sino en términos de su relacionalidad intrínseca con los demás y de las transformaciones o evolución de estas relaciones. Tal perspectiva está claramente implicada en la forma en que la ecología reciente ha tendido a reaccionar ante la idea misma de evolución, sugiriendo que *lo que evoluciona* o se transforma en diferentes tipos que forman colectividades relativamente estables (mediante la reproducción genética) y relativamente homogéneas (mediante el aislamiento) no es una *única especie* (o población con caracteres específicos, que comparten un "acervo genético"), sino más bien un *sistema* o un *complejo* que incluye siempre una multiplicidad de formas vivas que habitan un mismo entorno (con diferentes grados de "clausura") y que contribuyen a la conformación de este entorno mediante su "actividad" (los efectos de su metabolismo y su comportamiento). En otros términos, el soporte de la evolución, su *hipoquimeno*, no es ni puede ser

<sup>17</sup> Véase Ailton Krenak, *Idées pour retarder la fin du monde*, postfacio de Eduardo Viveiros de Castro, Julien Pallotta trad. (Belleveaux: Editions Dehors, 2020).

<sup>18</sup> Claude Levi Strauss, *The View from Afar*, Joachim Neugroschel y Phoebe Hoss trad. (Chicago: University of Chicago Press, 1985).



una sola especie, debe ser la relación misma entre las especies en su composición inestable -estoy tentado de decir, à la Marx, el "conjunto de relaciones ecológicas", que incluye su "mundo" y su interacción con ese mundo. Toda evolución en ese sentido es una "coevolución", y toda coevolución es una transformación recíproca o una *adaptación mutua* (que, siguiendo a Canguilhem, no veo ninguna dificultad en llamar "dialéctica") de los organismos y su *medio [milieu]*<sup>19</sup>.

Una vez más, hay que presentar algunas dificultades terminológicas y de traducción que también pueden convertirse en recursos conceptuales. Donde el inglés tiene prácticamente un solo término, "*environment*", el francés o el alemán utilizan al menos dos. La categoría francesa *milieu*, supuestamente acuñada en su acepción biológica por Buffon a partir de una analogía con la física newtoniana, es preferible a la categoría alemana *Umwelt* (diferente de *Umgebung*). Y esto porque aunque *milieu* implica claramente una correspondencia teleológica entre necesidades y recursos, o actividades y efectos que pueden ser destructivos o reguladores, y, por tanto, un dilema de *adaptación* e *inadaptación* (que en cierto sentido es la propia "vida" biológica, pero que puede extenderse a la "vida social"), no implica *intencionalidad* ni la circularidad hermenéutica de definir el *Umwelt* a través de su *significado para* el organismo (esencialmente el organismo individual, y prácticamente el organismo animal o vegetal "superior"). Esto puede ser discutido, por supuesto. En cualquier caso, lo que tengo en mente es el hecho de que la teoría evolutiva ya no sitúa la "adaptación" de manera utilitaria del lado de las formas vivas, con el "ambiente" desempeñando el papel de la restricción determinista que impone continuamente la "batalla por la vida" eliminando a los "inadaptados" a menos que cambien o dejen espacio a otros), sino *también* del lado del ambiente, que en gran parte está formado por otros seres vivos. La relación debe ser *simétrica*, o debe entenderse permanentemente desde una "doble perspectiva", como mínimo.

En consecuencia, el diferencial de adaptación-inadaptación tiene lugar en ecosistemas que pueden ordenarse jerárquicamente a lo largo de la línea continua de inclusiones sucesivas: desde el *nicho*, que suele definirse para una sola especie, o incluso variedad (por ejemplo el gato montés europeo -*felis silvestris*- o la rata común -*rattus rattus*-) al *hábitat* donde coexisten múltiples especies (gatos y ratas), y de ahí al *medio [milieu]* donde se regulan ciertas condiciones para la vida (por ejemplo, la sabana, o la selva tropical), luego al *medioambiente [environment]* propiamente dicho, que incluye las determinaciones físicas y geológicas que hacen posible la vida, y por fin al *planeta*, que es el medioambiente de los medios. Cuando hablamos de procesos evolutivos en este último nivel, es necesario introducir la categoría de *historia* (historia de la vida, historia de la tierra), pero volveré a ello a continuación.

Antes de pasar a la cuestión específica del ser humano como producto de su relación con su propio medio, permítaseme otra observación rápida. He invocado la categoría "coevolución", pero hay múltiples formas y grados de coevolución. En algunos casos las transformaciones genéticas o fenotípicas son directamente correlativas, por cuanto ciertas especies vivas viven en simbiosis; mientras que en otros las transformaciones se producen de forma mediata, porque las especies están en una relación de apoyo mutuo en su proceso reproductivo (Deleuze, como sabemos, estaba fascinado por el "acoplamiento" de la avispa y la orquídea, que para él es como una relación amorosa

<sup>19</sup> Georges Canguilhem, "Le vivant et son milieu", en *La connaissance de la vie* (París: Vrin, 1965); *Knowledge of Life*, Paola Marrati y Todd Meyers eds., Stefanos Geroulanos y Daniela Ginsburg trads. (Nueva York: Fordham University Press, 2008).

inconsciente<sup>20</sup>). En otros casos, las transformaciones implican cambios en las tasas de crecimiento o extinción de las poblaciones. Los ecologistas y los sociobiólogos utilizan con frecuencia el término *comunidad* para describir el sistema de interdependencias entre especies o formas de vida que subsisten en un mismo hábitat, o cuya interdependencia regulada *reproduce* las posibilidades ("servicios") de su entorno. También utilizan, con claros riesgos de proyección antropomórfica, los términos *jerarquía* y *dominación* para describir el hecho de que las relaciones de "intercambio" entre especies son siempre *asimétricas*, como las relaciones de *poder*. Y esto no sólo porque unos organismos son utilizados por otros en el gran ciclo que va de la fotosíntesis al consumo de vegetales y animales, pasando por la descomposición y la putrefacción, sino porque una "comunidad" en un medio determinado implica diferentes procesos de "invasión", "competencia" y, sobre todo, "extinción". La historia de la vida en el proceso evolutivo es la historia de las producciones, o especiaciones, y de las extinciones por eliminación directa o indirecta. La cuestión que se plantea ahora es la siguiente: ¿es posible extender estas categorías, con sus resonancias metafóricas, al nivel del planeta o entorno de los entornos? Y ¿cuál sería la posible articulación con el carácter *singular* de la "dominación" de la especie humana en la historia de la vida, incluso si la percibimos desde un punto de vista *no antropocéntrico*?

## ¿Qué "síntesis" buscamos entre Historia y Evolución?

Como recordamos, Darwin llamó al humano "el animal más dominante", lo que apenas oculta una idea de soberanía (la especie que *domina a todos los demás dominantes* mismos). Pero el tipo de "dominación" que tenemos que discutir ahora es más ambivalente, ya que incluye la posibilidad de que esta dominación tenga *efectos simultáneos* de construcción y destrucción. Lo que tengo en mente es el hecho de que a lo largo de algo así como 70.000 o 100.000 años, los humanos (en aras de la simplicidad llamémosles la especie humana, *homo sapiens sapiens*), eliminando o mezclándose con algunos otros humanos, han expandido su "hábitat" desde una región limitada en las altiplanicies africanas hacia todo el planeta, de modo que de hecho, prácticamente, no hay un *medio particular* para la especie humana, o hay un *medio casi universal*: muy pocas regiones del globo no están "habitadas", y de hecho todas están *explotadas*, con el calentamiento global ayudando a cruzar las últimas fronteras.

Si recordamos la teoría de Ernst Mayr sobre el aislamiento territorial como condición para la aparición de nuevas especies y su concepto de "frontera de las especies", podemos sugerir el siguiente modelo, solo en apariencia paradójico. A través del progresivo desplazamiento y eliminación de fronteras, la especie humana ha generado para sí misma (y, como consecuencia, también para muchas otras) un proceso de *des-aislamiento* (por supuesto, ha habido ciclos más complejos de aislamiento parcial y de re-convocatoria) que hace imposible que la especie evolucione en el sentido tradicional, o según el mecanismo puramente darwiniano de variación más selección natural. Como la especie humana "colonizó" el planeta y, por tanto, acabó produciendo un entorno global en el

<sup>20</sup> Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Brian Massumi trad. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), cap. 10.

que sus propias actividades (agrícolas, industriales) *modifican las condiciones de variación y selección para todas las demás especies* –lo que también ante nuestros ojos conduce a una extinción masiva de otras especies (llamada por Elizabeth Kolbert y otros la “sexta extinción masiva de la historia de la vida”<sup>21</sup>)–, se puede decir que la “dominación” del ser humano (o el “volverse dominante” del ser humano como especie en la totalidad de los ambientes) ha transformado no las “leyes” de la evolución, pero sí ciertamente sus *condiciones*, y por lo tanto sus *tendencias*. También me arriesgaría a la siguiente formulación, que nos devuelve al presente inmediato: la especie humana prácticamente ha “cruzado” toda barrera de especie técnica o biológicamente, pero al “hacer” esto –si es que se trata de un “hecho”– ha creado las condiciones para que *su propia “barrera” como especie* sea cruzada por ciertos organismos o cuasi-organismos (como los virus), erigiendo protecciones que son continuamente sorteadas (o, en la terminología de Jacques Derrida y Roberto Esposito, creando inmunidades que se convierten en autoinmunidades<sup>22</sup>).

Aparentemente, la “dominación” en el sentido ecológico es en sí misma simétrica, o es intrínsecamente frágil y ambivalente a largo plazo. Sin embargo, ¿es satisfactorio decir que la especie humana ha hecho posible que ella misma *no evolucione*? ¿No deberíamos más bien cambiar de perspectiva y considerar la cuestión desde el ángulo relacional de la adaptación mutua? Lo que he descrito a grandes rasgos es un proceso de transformación del mundo, que puede denominarse *colonización*, y soy plenamente consciente de los problemas que plantea esta categoría cuando la comparamos con el significado *histórico y político* de la idea de colonización. He descrito a la especie humana como la *especie colonizadora* en la coevolución de la vida y el medio ambiente. ¿Cómo imaginar que, como contrapartida, esto no afecte la definición de lo humano *como especie*? Sería un completo sinsentido con respecto a nuestras premisas. De hecho, la especie humana no sólo está colonizando territorios y utilizando sus recursos de maneras múltiples y desigualmente creativas o destructivas, sino que se está *colonizando a sí misma, autocolonizando* tanto extensivamente, esto es, en cuanto a la inclusión de poblaciones humanas en el ámbito de sus expansiones (proceso que culmina con la colonización “propiamente dicha” de la era moderna, impulsada por el capitalismo y otros intereses o “misiones”), como intensivamente, es decir, en forma de destrucción y reconstrucción permanente de sus propios hábitats en todas partes (pensemos en la “colonización del mundo de la vida” de Habermas)<sup>23</sup>.

Pero esta consideración nos lleva a otra más general, y también más problemática: la idea de que no podemos circunscribir nuestra comprensión de la idea de especiación y evolución como “producción” de una especie–tipo al criterio limitado de una determinación genética (y de un material o pool genético), por muy importante que éste sea, y más aún cuando es posible modificar *técnicamente* el material genético con fines médicos o eugenésicos. En el caso del ser humano, y como contrapartida directa a su “dominación” del medio universal, existe una especie de evolución *reflexiva o endógena*, que al mismo tiempo extrae al ser humano de la “comunidad” de la que forma parte, y le proporciona medios de transformación cada vez más eficaces, los que sin embargo nunca son capaces de prever y dominar sus propias consecuencias. No se trata de un juego de suma cero en

<sup>21</sup> Elizabeth Kolbert, *The Sixth Extinction: An Unnatural History* (Londres: Bloomsbury Press, 2015).

<sup>22</sup> Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason* (Stanford: Stanford University Press, 2005); Roberto Esposito, *Immunitas: The Protection and Negation of Life* (Cambridge: Polity Press, 2011).

<sup>23</sup> Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, V. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Thomas MacCarthy trad. (Boston: Beacon Press, 1985).

el que la naturaleza se vuelve "más débil" y "servil" a medida que el ser humano, su supuesto "amo y poseedor", se hace más fuerte y "dominante". Como ya había escrito Spinoza en el axioma único de su *Ética*, Parte IV: "No hay cosa singular en la Naturaleza para la que no haya otra más poderosa y fuerte. Cualquiera que sea una, hay otra más poderosa por la que la primera puede ser destruida"<sup>24</sup>. Podríamos traducir esto como: cuanto más fuerte o eficaz se hace el hombre en la naturaleza, más fuerte y eficaz resulta ser la naturaleza.

De forma más especulativa, decimos que al intentar comprender en qué tipo de *nueva especie* se ha convertido el ser humano como consecuencia de su propia historia, debemos elaborar también un *nuevo concepto de especie*. Esto nos hace pensar en lo que suele llamarse el "efecto inverso de la cultura" sobre la propia "naturaleza" en el caso del ser humano, o la aparición de una "segunda naturaleza" que sustituye a la "primera" (no sólo para el ser humano, sino también para sus otros). Esta es una larga y fascinante historia de ideas filosóficas, ciertamente. Sin embargo, yo preferiría seguir un camino más concreto, ya indicado con la idea de la especie colonizadora y autocolonizadora. Este es ciertamente un criterio decisivo, pero probablemente no el único, o uno que no opera *solo*.

En mis recientes lecturas y cavilaciones, he llegado a la idea de que otras dos características son igualmente importantes y complementarias para este nuevo concepto de especie. En primer lugar, tenemos el carácter de la *domesticación*, por cuanto los humanos son la única especie "domesticadora" y "autodomicadora", introduciendo *así entre los seres vivos* una escisión cada vez más decisiva entre dos categorías: las especies "salvajes", o simplemente *no domesticadas* y las "especies acompañantes" (como las llama Donna Haraway<sup>25</sup>), es decir, las especies domesticadas de maneras y en recintos diversos, creando para sí mismas un "nicho" entre sus animales domésticos. Y luego está el carácter de la *artificialización* de la vida, porque el ser humano es la única especie que, extrayendo materiales e instrumentos de su propio entorno, es capaz de crear un sistema completo de *complementos protésicos* sin los cuales ningún individuo puede existir (ni siquiera un minuto) entre el nacimiento y la muerte, "externalizando" así las condiciones biológicas, intelectuales, afectivas de su propia vida, o desarrollando un "cuerpo externo" algo que Bernard Stiegler, desarrollando sugerencias del gran prehistoriador y arqueólogo André Leroi-Gourhan, llamó "exosomatización"<sup>26</sup>.

Mientras que la colonización y la autocolonización "territorializan" a la especie humana, en un proceso de negación decidida de todas las fronteras territoriales preexistentes, la domesticación y la autodomicación *desplazan decisivamente la frontera* entre lo humano y lo no humano, haciendo posible que los humanos vivan y habiten más o menos simbióticamente entre una proporción cada vez mayor de no humanos (animales o plantas), pero también instalando a estos no humanos *del lado del humano* en la gran división. (podríamos preguntarnos con Viveiros de Castro ¿qué es lo que ciertamente hace que la percepción de los humanos como animales sea tan ampliamente diferente para un jaguar y una vaca lechera?), hasta que la propia domesticación sea superada por la agricultura industrial y la producción bioquímica de alimentos. Y la *artificialización* es un vector extremadamente poderoso de *transindividualidad*, ya que el "cuerpo externo" nunca es puramente personal o individual, pues está hecho de sistemas conectados y compartidos por muchos al mismo

<sup>24</sup> Benedictus de Spinoza, "The Ethics", en *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1, Edwin Curley trad. (Princeton: Princeton University Press, 1985).

<sup>25</sup> Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003).

<sup>26</sup> Bernard Stiegler & The Collectif Internatio eds., *Bifurquer. Il n'y a pas d'alternative* (Paris: Les Liens qui libèrent, 2020).

tiempo. Marx lo vislumbró con su concepto de "intelecto general"<sup>27</sup>. Todas estas determinaciones (colonización, domesticación, artificialización) son por supuesto aspectos de lo que antes se llamaba "socialización", vista desde un punto de vista evolutivo. Esto es algo que exige una discusión cuidadosa.

Podría plantear más preguntas, pero me contentaré con nombrar dos cuestiones que son inevitables y, de hecho, correlativas.

La primera es la siguiente: ¿cómo articular los conceptos de *evolución* e *historia*? Es evidente que aquí hay una cuestión de regímenes de temporalidad, así como de soporte ontológico. En su célebre ensayo de 2009 "The Climate of History: Four Theses" [El clima de la historia: cuatro tesis], Dipesh Chakrabarty propuso extraer las consecuencias del Antropoceno por medio de la  *fusión*  o reconexión del tiempo geológico y el tiempo social, los que él considera como dos variedades de historia<sup>28</sup>. El problema que quiero plantear ahora con respecto a la "evolución" y a la "historia" es similar, tal vez incluso sea otra dimensión de la misma idea, pero plantea cuestiones y aporías bastante diferentes. Veo como condición previa y absoluta para la investigación del problema que abandonemos decididamente todo antropocentrismo por el lado de la evolución y eliminemos por completo el "evolucionismo" por el lado de la historia (lo que ciertamente no es el caso de ninguna de las grandes filosofías de la historia, incluido el marxismo). Tenemos que construir una reciprocidad, comprender qué tipo de evolución en el sentido antropológico tiene lugar  *dentro de la historia* , cómo los procesos históricos  *transforman el ser-especie* ; pero también, a la inversa, qué tipo de historia  *ha modificado el curso de la evolución* , tanto para el ser humano como para los demás componentes de la "comunidad viviente".

Con esto, inevitablemente, emerge la cuestión del capitalismo. Soy plenamente consciente de que mis lectores podrían estar muy sorprendidos en este punto y querrán preguntar: ¿qué papel juega el capitalismo en esta descripción de la transformación del ambiente y de la abolición de las barreras (o fronteras) entre especies? Y tal vez: ¿cómo se atreve a inscribir los procesos de artificialización, de domesticación y, sobre todo, de colonización, en un proceso de evolución histórica cuyo "sujeto", a la vez paciente y agente, sería esa "abstracción" que es la especie humana, sin mencionar (y aparentemente poniendo al margen) la determinación capitalista de ese proceso?

Mi respuesta provisional es doble. En primer lugar,  *no se trata de una abstracción* , sino del proceso  *concreto*  del  *devenir especie*  de lo humano, su  *Gattungswerden* , que comenzó mucho antes del capitalismo, aunque sólo ahora observamos su culminación o "síntesis pasiva". En segundo lugar, en esta historia, el capitalismo no es marginal ni secundario. La referencia al capitalismo es absolutamente crucial si queremos evitar la ilusión de la necesidad retrospectiva, precisamente algo a lo que la visión evolucionista del capitalismo no escapó. El capitalismo no solo transformó el curso de la historia, sino que  *cambió el curso de la evolución* . Si la aparición de la especie humana es la "catástrofe", en sentido topológico<sup>29</sup>, al interior de la evolución de la vida y del planeta el capitalismo es la "catástrofe" dentro de la catástrofe: es la mutación social y económica que  *acelera*

<sup>27</sup> Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Martin Nicolaus trad. (Londres: Penguin Books & New Left Review, 1973), Cuaderno VII, "El capital fijo y el capital circulante como dos tipos particulares de capital. Capital fijo y continuidad del proceso de producción. - Maquinaria y trabajo vivo. (El negocio de la invención)".

<sup>28</sup> Ahora incluido y ampliado en Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age* (Chicago: University of Chicago Press, 2021).

<sup>29</sup> El término "topológico" se refiere aquí a la "teoría matemática de las catástrofes". René Thom, *Structural Stability and Morphogenesis*, David H. Fowler trad. (Reading, MA: W. A. Benjamin, 1975).

y probablemente *se bifurca* de modo dramático dentro de procesos de colonización, domesticación y artificialización. Ciertamente la antropología del *homo capitalisticus* no es inexistente, pero es ya apenas suficiente para comprender de modo cabal nuestro presente. Debería entonces ser considerada como una de nuestras principales tareas filosóficas.

## Agradecimientos

El argumento central de este artículo fue ofrecido como conferencia en el Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP) de la Universidad de Kingston, Londres, el jueves 25 de febrero de 2021. Puede encontrarse una versión en inglés de este artículo en *Radical Philosophy* 2, no. 11 (2021), disponible en <https://www.radicalphilosophy.com/article/human-species-as-biopolitical-concept>.

Traducción de Diego Araya Fuentes y Felipe Lagos Rojas. Todas las citas han sido traducidas del inglés.

## Referencias bibliográficas

- Balibar, Étienne. *Spinoza, the Transindividual*. Mark G. E. Kelly traductor. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2020.
- \_\_\_\_\_. "Foucault's Point of Heresy: 'Quasi-Transcendentals' and the Transdisciplinary Function of the Episteme". *Theory, Culture & Society* 32, nos. 5-6 (2015): 45-77.
- Balibar, Étienne. "From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?". *Postmodern Culture* 22, no. 3 (2012): 1-13.
- Basso, Luca. *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse*. Arianna Bove traductora. Leiden: Brill, 2012.
- Canguilhem, Georges. *Knowledge of Life*. Paola Marrati y Todd Meyers editores, Stefanos Geroulanos y Daniela Ginsburg traductores. Nueva York: Fordham University Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. "Le vivant et son milieu". En *La connaissance de la vie*. París: Vrin, 1965.
- Chakrabarty, Dipesh. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: University of Chicago Press, 2021.
- Darwin, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Londres: John Murray, 1906.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Brian Massumi traductor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Derrida, Jacques. *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Esposito, Roberto. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Londres: Routledge, 2002.
- Ghebreyesus, Tedros Adhanom. "Vaccine Nationalism Harms Everyone and Protects No One". *Foreign Policy*, 2 de febrero de 2021. Disponible en <https://foreignpolicy.com/2021/02/02/vaccine-nationalism-harms-everyone-and-protects-no-one>, consultada en febrero de 2021.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, V. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Thomas MacCarthy traductor. Boston: Beacon Press, 1985.
- Haraway, Donna. *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.
- Ingold, Tim, editor. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. Londres: Routledge, 2002.
- Kant, Immanuel. *Fundamentos de la metafísica de la moral*. Mary Gregor editora y traductora. Cambridge: Cambridge University Press 1997.

- Kolbert, Elizabeth. *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. Londres: Bloomsbury Press, 2015.
- Krenak, Ailton. *Idées pour retarder la fin du monde*. Postfacio de Eduardo Viveiros de Castro, Julien Pallotta traductor. Bellevaux: Editions Dehors, 2020.
- Krogh, Marie Louise. *Territory and Temporality: The Geopolitical Imaginary of German Philosophies of History*. Tesis doctoral. Londres: Kingston University, 2020.
- Lecourt, Dominique. *L'Amérique entre la Bible et Darwin*. París: Presses Universitaires de France, 1992.
- Levi Strauss, Claude. *The View from Afar*. Joachim Neugroschel y Phoebe Hoss traductores. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Marx, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Martin Nicolaus traductor. Londres: Penguin Books & New Left Review, 1973.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *The German Ideology*. Moscú: Progress Publishers, 1968. Disponible en <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/ch01d.htm>, consultada en Febrero de 2021.
- Mayr, Ernst. *Population, Species and Evolution*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1970.
- Read, Jason. *The Politics of Transindividuality*. Leiden: Brill, 2016.
- Spinoza, Benedictus. "The Ethics". En *The Collected Works of Spinoza*, vol. 1. Edwin Curley traductor. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1999.
- Thom, René. *Structural Stability and Morphogenesis*. David H. Fowler traductor. Reading, MA: W. A. Benjamin, 1975.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Cannibal Metaphysics*. Peter Skafish editor y traductor. Minneapolis: Univocal, 2014.
- \_\_\_\_\_. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, no. 3 (1998): 469-488.

Recibido: 21 de noviembre de 2021.

Aceptado: 21 de diciembre de 2021.

## Sobre el autor

**Étienne Balibar**. Profesor catedrático en Kingston University (Londres, Reino Unido). Profesor emérito de la Universidad de París-X Nanterre, ha sido también docente en University of California, Irvine, y en Columbia University. Es uno de los filósofos marxistas contemporáneos más destacados



por sus tempranas contribuciones a la corriente estructuralista francesa, y por sus posteriores reflexiones y estudios sobre el nacionalismo, el racismo y las ideas políticas de civilidad, violencia, libertad e igualdad. Entre muchos otros escritos, publicó en 1965 junto a Louis Althusser *Para leer El capital* (varias ediciones) y en 1988 junto a Immanuel Wallerstein *Raza, nación y clase* (Madrid: Iepala, 1991). Es también autor de *Cinco ensayos de materialismo histórico* (Barcelona: Laia, 1976), *Sobre la dictadura del proletariado* (Ciudad de México: Siglo Veintiuno editores, 1977), *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?: las fronteras, el estado, el pueblo* (Madrid: Editorial Tecnos, 2003), *La filosofía del Marx* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000), *Spinoza y la política* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011), *Ciudadanía* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013), *La Igualibertad* (Barcelona: Editorial Herder, 2017) y *Universales: feminismo, deconstrucción, traducción* (Santiago de Chile: Pólvora editores, 2021). Galardonado en 2020 con el premio "Miladin Životić" del Institute of Philosophy and Social Theory de la University of Belgrade. Correo electrónico: e.balibar@kingston.ac.uk.

# Um sujeito pós-indivíduo: contribuições para um direito quimérico no antropoceno

Un sujeto posindividuo: contribuciones para un derecho quimérico en el antropoceno

A Post-Individual Subject: Contributions for a Chimerical Law in the Anthropocene

*Bianca De Gennaro Blanco*

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

*Bárbara D. Lago Modernell*

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

## Resumo

A vida individual que se consolidou no pensamento biológico ocidental coincide com concepções modernas jurídicas e políticas do indivíduo. Em meio a polêmicas geológicas, essas noções de indivíduo como sujeito de direito mostram-se insuficientes para lidar com desafios do Antropoceno, uma vez que política, direito e outras categorias humanas não podem mais ser concebidas como fechadas em si mesmas. Possíveis diálogos entre estas e os debates da biologia podem ser pertinentes quando a politização da natureza é capaz de aclarar alguns dos descaminhos da naturalização de uma política em que o exercício de governar as populações passa pela intervenção direta nos processos de extração e de gestão dos recursos naturais. Tudo indica que a teoria da simbiogênese ainda tem muito a contribuir para este debate, especialmente em suas confluências com pautas socioambientais no novo constitucionalismo latino-americano e as reivindicações socioambientais sobre a terra. A proposta da unidade evolutiva *simbiogênica* pode ter implicações não só nas histórias evolutivas, mas também sugerir sujeitos coletivos cuja autonomia é construída historicamente ligada a diferentes relações de vida e morte.

**Palavras-chave:** Gaia; holobiontes; indivíduo, sujeitos coletivos, novo constitucionalismo latino-americano.

## Resumen

La vida individual que se consolidó en el pensamiento biológico occidental coincide mucho con las concepciones legales y políticas modernas del individuo. En medio de controversias geológicas, estas nociones del individuo como sujeto de derecho resultan insuficientes para afrontar los desafíos del Antropoceno, ya que la política, el derecho y otras categorías humanas ya no pueden concebirse como cerradas en sí mismas. Resultan así pertinentes algunos diálogos posibles entre aquellas y los debates en biología, proponiendo una politización de la naturaleza para así esclarecer algunas de las desviaciones de la naturalización de una política en la que el ejercicio de gobernar poblaciones implica una intervención directa en los procesos de extracción y manejo de los recursos naturales. Parece que la teoría de la simbiogénesis aún tiene mucho que aportar a este debate, especialmente por sus confluencias con las agendas socioambientales del nuevo constitucionalismo latinoamericano y reivindicaciones sobre la tierra. La propuesta de la unidad evolutiva simbiogénica puede tener implicaciones no solo para las historias evolutivas, sino también sugerir sujetos colectivos cuya autonomía se construye históricamente ligada a diferentes relaciones de vida y muerte.

**Palabras clave:** Gaia; holobiontes; individuo; sujetos colectivos; nuevo constitucionalismo latinoamericano.

## Abstract

The individual life that has been consolidated in Western biological thought largely coincides with modern legal and political conceptions of the individual. Amid geological controversies, these notions of the individual as a subject of law are insufficient to deal with the challenges of the Anthropocene, since politics, law and other human categories can no longer be conceived as closed in themselves. Possible dialogues between these and the debates in biology may be pertinent, towards a politicization of nature that can help clarify some of the ways of naturalization of a policy in which the exercise of governing populations involves direct intervention in the processes of extraction and management of natural resources. It seems that symbiogenesis theory still has a lot to contribute to this debate, especially for its confluences with socio-environmental agendas of new constitutionalism in Latin America and claims on land. The proposal of the symbiogenic evolutionary unit may have implications not only for evolutionary histories, but also suggest collective subjects whose autonomy is historically constructed with links to different relationships of life and death.

**Keywords:** Gaia; holobionts; individual; collective subjects; new Latin-American constitutionalism.

## Introdução

As concepções de vida e morte têm múltiplos desdobramentos em diferentes campos de estudo. Essas concepções se estruturaram em uma correlação de dependência sem serem definidas completamente. Contudo, a vida individual que se consolidou no pensamento biológico ocidental coincide em muito com concepções jurídicas ou políticas do indivíduo. As correspondências entre as disciplinas sociais e as ciências naturais nem sempre são evidentes, mas a natureza humana e a natureza do restante, ora coincidentes ora contraditórias, permitem analisar o indivíduo historicamente e suspeitar da simultaneidade do sujeito biológico e do cidadão independente, suportado por uma noção de agente individual.

Questionamentos sobre a imperativa do indivíduo uno<sup>1</sup> e centralizado na formulação das teorias evolutivas têm emergido na biologia e suas subdisciplinas. Da mesma forma, no universo jurídico, está sendo questionada a perpetuação de uma concepção eurocêntrica em que os direitos universais giram em torno de um indivíduo-homem. Ao que parece, a teoria da simbiogênese, aliada à hipótese de Gaia,<sup>2</sup> ainda tem muito a contribuir para estes debates pela maneira de conceber as relações entre ser o vivo e seu meio, pela proposta de uma unidade evolutiva coletiva e pela contextualização das condições biogeoquímicas de processos evolutivos. Do mesmo modo, estudos sobre pluralismo jurídico, em suas formas de repensar a coletividade a partir de concepções não-ocidentalizadas, trazem apontamentos para que a teoria jurídica estruture um direito para além do indivíduo e do humano.

Este artigo focou-se no Antropoceno conforme o discutido por autoras como Donna Haraway e Anna Tsing, por exemplo. Partimos, portanto, do pressuposto de que “arranjos de espécies orgânicas e de atores abióticos fazem história, tanto evolucionária como de outros tipos”<sup>3</sup> e reconhecemos que o Antropoceno é marcado por “enorme carga de produtos químicos tóxicos, de mineração, esgotamento de lagos e rios, sob e acima do solo, simplificação de ecossistemas, grandes genocídios de pessoas e outros seres”.<sup>4</sup> A escala e velocidade destes processos têm efeitos planetários que apontam um ponto de inflexão.

Além do mais, há de se considerar um inconveniente no nome *Antropoceno*, em que *anthrôpos* remete à humanidade. Conforme argumenta Donna Haraway, embora os processos antropogênicos tenham tido efeitos planetários, não se trata propriamente da “Era Humana”, mas da era de um sistema, de um modelo econômico que se tornou modelo de vida, que severamente modificou a paisagem do planeta e os processos ecológicos, colocando a natureza e os próprios humanos a seu serviço. Este modelo chama-se capitalismo. A boa notícia, diz Haraway, é que as iniciativas para restauração dos processos ecológicos não devem ser “contra-humanos” e sim “contra-capitalistas”.<sup>5</sup>

Em meio a polémicas geológicas, as noções de indivíduo como sujeito de direito mostram-se

<sup>1</sup> “Uno” é uma palavra que vem do latim e é empregado na língua portuguesa com o sentido de único, que é só um e, sobretudo, indivisível (cf. Dicionário da Língua Portuguesa, da Porto Editora). Assim, “uno” não é somente o “um” em seu significado numérico, é uma totalidade em si mesma, sendo frequentemente empregado para se referir a divindades.

<sup>2</sup> A hipótese de Gaia de James Lovelock, basicamente, defende que certa estabilidade de condições - como temperatura - só é possível no planeta Terra por conta de um sistema evolutivo de autorregulação, composto indissociavelmente por seres vivos e seu ambiente.

<sup>3</sup> Donna Haraway, “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes”, *ClimaCom* 3, no. 5 (2016): 139.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Donna Haraway, *Os Mil Nomes de Gaia*, entrevista concedida a Juliana Fausto e Eduardo Viveiros de Castro, 2014, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=1xOoxUHOIAB>, acessado em abril de 2022.

insuficientes para lidar com desafios do Antropoceno, admitindo que política, direito e outras categorias humanas não podem mais ser concebidas como encerradas em si mesmas. Portanto, uma socialidade mais que humana exige do Direito, como fenômeno resultante e gerador de relações sociais, sua própria ampliação e transformação “desde baixo”. É desta perspectiva que o novo constitucionalismo latino-americano rompe com pressupostos coloniais e pauta sujeitos coletivos enquanto categorias do direito amparadas pela multiplicidade de fontes normativas e suas relações.

Nesse sentido, foi possível ensaiar confluências entre a visão simbiótica e pautas socioambientais na América Latina, assim como relações implicadas em algumas teorias hoje soberanas, ancoradas em uma reanálise da economia política da Darwin. Possíveis diálogos entre debates da biologia e as ciências sociais podem ser pertinentes, especialmente no que diz respeito ao sujeito de direitos pautado na concepção de direito individual. Assim como o exercício inverso, em que a politização da natureza pode aclarar alguns dos descaminhos da naturalização de uma política em que a ação de governar as populações passa pela intervenção direta nos processos de extração e gestão dos recursos naturais.

## À vida, o indivíduo

A biologia como ciência, com princípios e métodos próprios, surgiu no século XIX, mas “sempre houve, por toda parte, um pensamento biológico”,<sup>6</sup> isto é, o interesse e a dedicação em explicar a origem e a forma de existência dos seres vivos, e do fenômeno da vida. O indivíduo, constituído na sua individualidade, tornou-se uma categoria central no pensamento contemporâneo moderno, assim como a noção de indivíduo biológico fundamenta a biologia e suas subdisciplinas.

O termo “indivíduo” é usado na biologia de muitas maneiras. Os indivíduos podem ser contextualizados anatômica, embriológica, fisiológica, imunológica, genética ou evolutivamente. Essas concepções de individualidade, contudo, são menos articuladas explicitamente como tais e mais implícitas como derivadas do princípio da individualidade genética: um genoma, um indivíduo.<sup>7</sup>

Tomado historicamente, o indivíduo biológico carrega um problema filosófico engendrado na relação entre ser vivo e meio. Pode-se dizer que a partir da teoria da descendência com modificação por seleção natural de Charles Darwin, que tornou a biologia possível enquanto ciência “fundada no princípio de que os organismos são unidades constituídas historicamente”,<sup>8</sup> houve um deslocamento no pensamento biológico ocidental na forma de conceber o ser vivo. Durante um longo período vigorou a tipologia aristotélica e, com Darwin, emergiu a noção de população, um conceito da economia política que passa a figurar na história natural.<sup>9</sup>

Se o estudo das formas de Aristóteles nos parece literalmente transformado, há, contudo, algo que chega até os dias atuais e se impõe às concepções modernas. O ser vivo na imbricação entre sensível e inteligível, em que a alma seria para o corpo “o que o chefe político é para a cidade”,<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Pedro Paulo Pimenta, “Apresentação: o grande livro de Charles Darwin”, em Charles Darwin, *A Origem das Espécies* (São Paulo: Ubu, 2018 [1859]), 13.

<sup>7</sup> Scott F. Gilbert, Jan Sapp e Alfred I. Tauber, “A symbiotic view of life: we have never been individuals”, *The Quarterly Review of Biology* 87, no. 4 (2012).

<sup>8</sup> Pimenta, “Apresentação: o grande livro de Charles Darwin”, 38.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Georges Canguilhem, *O conhecimento da vida* (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012), 102.

aparece na estrutura e funções do organismo como a muitas vezes renovada metáfora da “sociedade humana unificada pelo comando”. Na teoria das formas aristotélicas o organismo pode ser explicado em termos de integração funcional, de relação entre as partes e o todo “a partir da suposição de que uma finalidade governa não apenas a sua existência, como também o seu modo de atuação”.<sup>11</sup>

Séculos depois, a busca pelo “princípio vital”, com Barthez, ou “força vital”, de Bichat, comporia o que mais tarde viria a ser entendido pela fisiologia e pela anatomia. A noção do que Gilbert, Sapp e Tauber chamam de “indivíduo insular” pressupõe a ideia de uma identidade essencial que anima a vida e que distingue os seres organizados dos elementos externos. Com esses estudos, a vida individual tornou-se não só uma ideia realmente importante, mas algo definido também pela sua contraparte. Conforme definiu Bichat, a vida seria um “conjunto das funções que resistem à morte”.<sup>12</sup>

A noção de *meio* foi introduzida no estudo da vida e da morte por Lamarck, que mais precisamente pensava em *meios*, como água, ar e luz. O *meio* é um termo e conceito da física newtoniana, entendido como o fluido intermediário entre dois corpos, que mais tarde, especialmente com os neolamarckianos, se consolidou no pensamento biológico. Lamarck não era um mecanicista, mas é verdade que Newton foi importante para o desenvolvimento da biologia, assim como para o estudo dos organismos como sistemas energéticos. O “vitalismo nu”<sup>13</sup> de Lamarck, ou “vitalismo trágico”,<sup>14</sup> percebia a vida como resistência não somente à morte, mas contra tudo aquilo que a deixou de nascer, como por acidente, e que, em um determinado momento, a destruiria. É o meio como antagonista da vida, uma vida elementar e misteriosa; os órgãos prolongam-na lutando contra o “poder constante da natureza”<sup>15</sup>, que era, para Lamarck, “a pedra e a cinza, o granito da tumba, a morte”.<sup>16</sup>

Claude Bernard não cunhou o termo homeostase, mas foi o primeiro a descrever este processo ao dar atenção ao *meio interno*; “para fundar a ciência biológica experimental”,<sup>17</sup> disse Claude Bernard, “é preciso conceber também um meio interior”.<sup>18</sup> A capacidade do organismo de autorregulação que permite considerável estabilidade, em equilíbrio dinâmico, ao seu meio interno foi interpretado por Claude Bernard como liberdade. O organismo liberto do determinismo do meio externo, “a fixidez do meio interno é a condição da vida livre e independente”.<sup>19</sup> Para ser vivo teria que ser livre, necessariamente, e a liberdade estava em “não ter de prestar contas ao meio externo”.<sup>20</sup>

A noção de liberdade do fisiologista não foi bem recebida pelos seus compatriotas de uma França que recém pactuava com os princípios do jusnaturalismo moderno. Entre os séculos XVIII e XIX “na França rolaram cabeças de reis e na Espanha defenderam-se os reis, ambos em nome da liberdade”.<sup>21</sup> Àquela época, os humanos empenhavam-se em inserir no campo jurídico aquilo que consideravam próprio e exclusivo da sua condição humana; os valores do espírito humano, como a liberdade:

O *jusnaturalismo clássico* dos gregos compreende uma concepção essencialista ou

<sup>11</sup> Pimenta, “Apresentação: o grande livro de Charles Darwin”, 15.

<sup>12</sup> Canguilhem, *O conhecimento da vida*, 147.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Pedro Paulo Pimenta, “Populações”, em *Antropoceno: abordagens transdisciplinares, conversa modalidade remota*, Universidade de São Paulo, 2020, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=FSaCGjC1Zv4>, acessado em abril de 2022.

<sup>15</sup> Canguilhem, *O conhecimento da vida*, 147.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Pimenta, “Populações”.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Carlos Frederico Marés de Souza Filho, “O retorno da natureza e dos povos com as constituições latino-americanas”, em *Estados e Povos na América Latina Plural*, org. Maria Cristina Tarrega, Blanco Vidotte et alii (GoIânia: Editora da PUC Goiás, 2016), 32, grifo nosso.

substancialista do Direito Natural: a natureza contém em si a sua própria lei, fonte da ordem, em que se processam os movimentos dos corpos, ou em que se articulam os seus elementos constitutivos essenciais. A ordem da natureza é permanente, constante e imutável. Trata-se de uma concepção cosmológica da natureza, que marcou o pensamento grego pré-socrático. Já no *jusnaturalismo teológico* da Idade Média, defendia a ideia de uma lei superior à vontade humana que seria a vontade divina. E, o *jusnaturalismo moderno* – que serviu de fundamento para os Direitos Humanos – acredita que o homem é titular de certos direitos simplesmente porque é homem. É sua natureza humana, sua condição de pessoa que o torna detentor desses direitos. Os direitos ali declarados são considerados naturais porque procedem da natureza do homem, da sua própria essência de pessoa, de ser racional.<sup>22</sup>

O campo jurídico possui suas ontologias e passou por muitas transformações ao longo da história. Se na Idade Média europeia acreditava-se em uma ontologia de direitos naturais em que os não-humanos figuravam na arena jurídica – e poderiam ter suas ações julgadas em tribunais –, com a chegada dos ideais iluministas a ontologia jurídica moderna passou a acreditar no direito do indivíduo humano.<sup>23</sup> A partir destes discursos, o direito soberano reorganizou em nova forma seus poderes em torno do conceito de vida e morte desse sujeito. Apesar dos avanços constitucionais baseados nos ideais iluministas e na criação dos direitos humanos, para ser um sujeito dos direitos humanos é requisito primordial ser humano.

Imaginar “as práticas de ser uma espécie humana”<sup>24</sup> como se elas fossem mantidas independentemente de outros atores fez com que fosse ignorado o fato de que mudanças também podem transformar os seres humanos. Para ser humano, o sujeito central do universo jurídico teve de ser domesticado e fraturado, transformado em indivíduo uno masculino e referenciado na elite europeia. Os demais passaram a ser objetos animados ou inanimados.

## A luta pela existência

Se a liberdade biológica de Claude Bernard dos seres vivos gerou certo debate, muito maior foi o impacto da teoria da descendência com modificação por seleção natural de Charles Darwin.<sup>25</sup> Esta teoria, cujo caráter descritivo conciliou grandes teorias vigentes na época, também teve um efeito

<sup>22</sup> Bruno Amaro Lacerda, “Jusnaturalismo e direitos humanos”, *Revista Interdisciplinar de Direito* 8, no.1 (2011): 107.

<sup>23</sup> “[R]egistros indicam que os julgamentos de animais ocorreram em toda a Europa e em outros lugares, do século IX ao século XIX. Animais individuais foram julgados - geralmente por matar seres humanos - em tribunais seculares de acordo com precedentes da lei comum que datam do Livro do Êxodo. E, como aconteceu com os ratos de Autun, muitos animais foram julgados em grupos como um incômodo público nos tribunais eclesiásticos”. Berman, Paul Schiff, “Rats, pigs and statues on trial: the creation of cultural narratives in the prosecution of animals and inanimate objects”, *New York University Law Review* 69 (1994): 289.

<sup>24</sup> Anna Lowenhaupt Tsing, “Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras”, *Ilha* 17, no.1 (2015): 184.

<sup>25</sup> É consideravelmente aceito que o evolucionismo foi inaugurado por Charles Darwin em dois trabalhos, *A Origem das Espécies* (1859) e *A Descendência do Homem* (1871). O grande porém é que estes são trabalhos de dois tipos bastante diferentes, até mesmo contraditórios. *A Origem das Espécies* não foi um trabalho que versava sobre evolução, esta palavra não aparece no livro. Como demonstra Tim Ingold (2004), o argumento de Darwin sobre a descendência com modificação foi gradualmente sendo substituído pelo termo evolução. A substituição, diz Ingold, “foi fundamentada em um erro colossal” originariamente do filósofo Herbert Spencer, que interpretou a seleção natural como o que ele chamou de “*survival of the fittest*”, e que isso se constituía em uma comprovação da “lei da evolução”. Ao adotar o vocabulário de Spencer, Darwin escreveu o extraordinariamente problemático *A Descendência do Homem*. Por tudo isso, é importante enfatizar que, no presente artigo, nos debruçamos somente sobre alguns problemas da *A Origem das Espécies* e seus efeitos no pensamento científico ocidental.

de questionamento do papel humano na história. Isso se deve em parte pelo fato da vida ter sido apresentada nesta teoria não mais como princípio, mas como efeito temporal de uma história, "a história do desenvolvimento das formas possíveis",<sup>26</sup> a história de respostas provisórias em constante formulação e reformulação.

Além disso, a *Origem das Espécies* foi a estreia na história natural de todo um vocabulário empregado no que ele chamou de economia da natureza. A escolha das palavras não foi à toa, de fato, Darwin refletiu sobre o mundo natural à luz de uma economia política vigente na Inglaterra no século XIX. A competição por recursos entre indivíduos e espécies é central na "luta pela existência" – título de um dos capítulos de *A Origem das Espécies*. Como diz Darwin, "é a doutrina de Malthus, aplicada com força muitas vezes redobrada à totalidade dos reinos animal e vegetal".<sup>27</sup>

Nesta gramática, é a competição por alimento e habitação que ganha centralidade máxima. Não se trata, para Darwin, de mera adaptação ao ambiente, e sim de vantagens sobre os demais seres vivos no que condiz ao acesso aos recursos. A lógica malthusiana, diz basicamente, que a quantidade de recursos não seria suficiente para todos porque as populações tendem a crescer. Como a quantidade de recursos de determinado território aparece como um limite incontestável, a população, os indivíduos de determinada espécie uns em relação aos outros, acaba por protagonizar a luta pela existência. A tônica não está mais entre ser vivo e meio, animado e inanimado, mas entre os indivíduos e as diferentes espécies de seres vivos:

[S]e diz que uma planta às margens de um deserto luta pela vida contra a seca, quando mais apropriado seria dizer que ela depende da umidade. Pode-se dizer que uma planta que produz anualmente mil sementes, das quais em média apenas uma chega à maturidade, luta contra outras do mesmo gênero ou de outros cujas sementes recobrem o solo.<sup>28</sup>

Para Darwin, o conceito de espécie não é predeterminante para competição. Usa-o como sinônimo de alguns outros porque o importante é que a unidade biológica darwinista correspondia a um agregado de indivíduos de ancestralidade comum identificáveis. Para Darwin, os indivíduos competem constantemente pelo domínio de um território, isto é, pelo acesso aos recursos de determinado território. O resultado desta competição entre indivíduos por recursos é o que viria *a posteriori* tornar possível definir uma espécie como tal no registro geológico. Um indivíduo que vence na luta pela existência não o faria como representante arquetípico de sua espécie, mas viria a se tornar caso a soberania de sua variedade sobre as outras viesse a se afirmar como espécie no registro geológico. A população relativa de determinada variedade é, portanto, indicador para determinação, o que também significa que o conceito de espécie depende "não somente a vida do indivíduo, mas de seu êxito na produção de uma progênie".<sup>29</sup> Nesta teoria, é a produção de descendentes biológicos a reprodução da espécie, o sentido temporal de população:

[P]ara adquirirem um grau mínimo de permanência, as variedades têm necessariamente

<sup>26</sup> Pimenta, "Apresentação: o grande livro de Charles Darwin", 18.

<sup>27</sup> Charles Darwin, *A Origem das Espécies* (São Paulo: Ubu, 2018 [1859]), 145.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>29</sup> Darwin, *A Origem das Espécies*, 142.



de lutar com outros habitantes do país, o que significa que as espécies já dominantes serão provavelmente as que produzirão uma prole que estará destinada a herdar, com algum grau de modificação, as vantagens que possibilitaram a seus progenitores sobrepujar os rivais.<sup>30</sup>

A herança das vantagens por espécies já dominantes é, em si, uma vantagem. À primeira vista, isso pode parecer uma questão numérica, uma tendência de multiplicação em razão geométrica, mas não só. As vantagens são sobretudo sobre domínio e, portanto, reconsiderar o problema político da economia da natureza de Darwin requer olhar mais atentamente para a questão dos recursos naturais. Sobre isso, Pedro Paulo Pimenta analisa que as espécies competem pela legalidade de um território.<sup>31</sup> Tomando a legalidade enquanto técnica jurídica e princípio pelo qual elementos constitutivos da governança se materializam, Pimenta diz que, considerada a economia política como uma ciência filosófica sobre os princípios e as condições da arte de governar, chegamos à contemporaneidade em que "o exercício da soberania passa pela mensuração e pelo controle da população e, portanto, pela intervenção direta de mecanismos de lavra humana em processos de extração natural".<sup>32</sup> E a biopolítica, de Michel Foucault, significaria, então, "a arte de governar aplicada não mais aos súditos, mas às populações".<sup>33</sup>

Pode-se dizer, então, que sejam os recursos presas ou pedras, a ideia darwinista de sucesso volta para a economia política ao naturalizar uma política em que a manutenção das soberanias estabelecidas no exercício de governar as populações passa pela intervenção direta nos processos de extração e gestão dos recursos naturais de um território. A vantagem ao acesso e ao controle dos recursos naturais se correlacionaria, então, ao domínio do território. Além disso, poder-se-ia dizer que a legalidade de um território não se daria meramente por vantagem competitiva individual, mas também pelas condições e contextos históricos de gestão dos recursos de determinado território:

[M]as o que a geologia plenamente mostra é que, com o passar do tempo, os gêneros menores com frequência se multiplicam muito, enquanto os gêneros maiores chegam ao máximo, declinam e desaparecem. Tudo o que queremos mostrar é que, onde muitas espécies de um gênero foram formadas, em média muitas ainda o estão sendo. É uma afirmação que se sustenta.<sup>34</sup>

Há de se considerar, contudo, que seleção natural darwinista só pode ser compreendida quando a extinção é integrada à vida, em processos de contínuas transformações. Neste sentido, a identificação de espécies e variantes nos registros geológicos conta uma história em que estes registros podem ser pensados como signos de uma narrativa histórica sobre dinâmicas de emergência de legalidades ante às soberanias no sentido temporal. Em outras palavras, a paleontologia nos diz que toda soberania foi temporária.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>31</sup> Pimenta, "Populações".

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> Darwin, *A Origem das Espécies*, 133.

## O domínio de terras livres

Na mesma época, a liberdade que também habitava os sonhos latino-americanos nas independências, nas lutas e na escrita das constituições dos Estados-Nacionais que ali nasciam. Contudo, como todo direito do Estado moderno está assentado sobre concepções de direitos individuais, Carlos Marés de Souza Filho analisa que, à medida que o poder dos reis era concedido àqueles que recebiam o direito de possuir terras, a organização estatal passou a creditar no sujeito de direitos o signo do proprietário-indivíduo.<sup>35</sup>

Esta intervenção do Estado na ocupação de terras é central no decurso de transformar o anseio de liberdade nos princípios do liberalismo econômico. Elemento estruturante de sistemas jurídicos preparados para defender um caráter absoluto do direito individual à propriedade da terra.<sup>36</sup> Souza Filho aponta a amarga contradição de que povos indígenas e outros que participaram das tropas nos exércitos de libertação das independências não usufruíram das promessas de liberdade porque não puderam governar os países que libertaram. Os povos, enquanto coletividades autossustentáveis em seus territórios, atralhariam a concepção capitalista da terra como produtora de rendimentos, o que desenvolveria a noção liberalista de propriedade individual: "A ideia era a de que um país constituído em Estado tivesse toda sua terra ocupada por propriedades privadas".<sup>37</sup>

Na Europa, ao se constituírem os Estados, ficaram reconhecidos os direitos às terras ocupadas, apesar da violência do processo de reocupação pelos capitais mercantilistas. Nas Américas portuguesa e espanhola foi muito diferente, os títulos de propriedade concedidos pela Coroa aos povos indígenas foram anulados e reconhecidos apenas os que se enquadravam dentro dos novos padrões de direitos proprietários individuais.<sup>38</sup>

Ocorre que a apropriação individual e exclusiva de uma porção de terra, com possibilidade de troca e acumulação, é algo relativamente recente e com origem localizada. Foi somente a partir do século XIX que a propriedade privada passou a ser imperativa nas práticas e discursos da burguesia emergente, cujo marco jurídico foi a revolução francesa e as constituições nacionais.<sup>39</sup>

Conforme explica Souza Filho, para o Direito, as mercadorias que são tipificadas como objetos devem ser tão individualizadas quanto o próprio indivíduo e, sob este e outros aspectos, é possível afirmar que a questão da terra é um capítulo central para a reinvenção de mercadorias. A terra cercada e domesticada "se transformou e fundamentou o direito de propriedade imóvel que, para o sistema econômico, significa mercadoria".<sup>40</sup> O direito do indivíduo, que recai sobre as mercadorias, faz com que o sujeito de direito ingresse na modernidade por meio de um contrato e de trocas, e assim, a terra ganha valor de troca no contrato de transferência. A centralização individualista se desdobrou

<sup>35</sup> Souza Filho, "O retorno da natureza e dos povos com as constituições latino-americanas".

<sup>36</sup> *Ibid.*, 33.

<sup>37</sup> Souza Filho explica que a noção de propriedade pública (estatal) se organizou paralelamente e como exceção. Diz "a ideia o era a de que todos os bens (jurídica e materialmente considerados) pudessem ser apropriados a um patrimônio individual. A terra também, com especial importância por ser uma provedora natural de bens e matéria-prima". O Estado mais tarde passa a ser considerado uma pessoa jurídica individual, o que reafirma a imperativa individualista. Carlos Frederico Marés de Souza Filho, *A função social da terra* (Curitiba: Arte & Letra, 2021), 49.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 24-25.

<sup>40</sup> Souza Filho, "O retorno da natureza e dos povos com as constituições latino-americanas", 25.

em um sistema jurídico "que não concebe nem aceita a propriedade coletiva que não seja a soma de propriedades individuais",<sup>41</sup> e tampouco concebe ou aceita um sujeito coletivo que não seja a mera soma de indivíduos, isto é, a população.

A dominação da terra resta sobre um conceito de domesticação comprometido com a supremacia de alguns humanos sobre outras espécies e outros humanos, em que se é permitido germinar e crescer para aqueles que forem convenientes ou toleráveis para o proprietário da terra. Isso implicou em uma redução drástica da diversidade de atores das terras que foram transformadas em propriedades, caracterizando a posse, a propriedade, da terra "não se realiza pela presença e interação com a natureza existente",<sup>42</sup> mas sim pela sua destruição.

Neste ponto, vale refletir sobre qual economia política a teoria de Darwin estava ancorada. A Inglaterra que impulsionara a Revolução Industrial<sup>43</sup> agora, com retóricas imperialistas renovadas, expandia a economia capitalista pela intromissão nas políticas econômicas de outros países. A concorrência e o individualismo tornaram-se as máximas do vocabulário do neocolonialismo europeu. A palavra do capital interferia na política dos Estados Nacionais transformando domínio de território em propriedade privada. Na concepção capitalista, a propriedade privada significou a terra em recurso a ser disputado e acumulado pelos indivíduos.

## O caleidoscópio das escalas

Ainda no século XIX, o avanço da biologia celular, a citologia, trouxe a célula como a unidade biológica básica, o que permanece intacto até os dias atuais, em que todos os seres vivos são formados por células, nem que seja uma única. As algas, por exemplo, são seres unicelulares, e os seres multicelulares são, segundo a terceira edição do *Biología Molecular da Célula*, "organismos superiores, como os humanos, são como cidades celulares, nas quais grupos de células performam tarefas especializadas e são ligadas por um intrincado sistema de comunicações".<sup>44</sup> Essa noção, em que "as células são verdadeiros cidadãos autônomos que, reunidos aos milhares, constituem nosso corpo, o estado celular"<sup>45</sup> acabou por complementar as teorias que viam o organismo como uma totalidade funcional, finalidade das partes:

As unidades individuais podem, por sua vez, ser de tal ou tal grau. Um ser vivo nasce como célula, indivíduo-célula; depois, a individualidade celular desaparece no indivíduo ou pessoa, formado de uma pluralidade de células, em detrimento da individualidade pessoal; esta, por sua vez, numa sociedade de pessoas, pode ser apagada por uma individualidade social. O que acontece quando se examina a série ascendente dos múltiplos da célula, que são a pessoa e a sociedade, é reencontrado para os submúltiplos celulares: as partes da célula,

<sup>41</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>43</sup> O final do século XVIII alterou o mundo tão profundamente que é considerado o início do Antropoceno por alguns pesquisadores, como Paul Crutzen e Eugene Stoermer – que cunharam o termo Antropoceno e o sugeriram como nova época geológica. Paul J. Crutzen e Eugene F. Stoermer, "The 'Anthropocene'", em *The Future of Nature* (New Haven: Yale University Press, 2013), 479-490.

<sup>44</sup> Bruce Alberts, et alii, *Biología Molecular da Célula* (Porto Alegre: Artmed, 1997).

<sup>45</sup> Canguilhem, *O conhecimento da vida*, 70.

por sua vez, possuem um certo grau de individualidade em parte absorvida por aquela mais elevada e mais potente da célula. De alto a baixo existe a individualidade. A vida não é possível sem individuação daquilo que vive.<sup>46</sup>

Concomitantemente, a ecologia se consolidava no campo científico, em que a totalidade do organismo não foi contestada, mas acabou por ser relativizada. A ecologia ainda hoje pode ser interpretada como uma ciência da economia da natureza. A ecologia de populações forma bases importantes, definindo população basicamente como um grupo de organismos da mesma espécie ocupando um espaço particular em um tempo determinado.<sup>47</sup> A ecologia, dentre todas as ciências biológicas, talvez seja uma das que produz maior diversidade de métodos e definições pois exige uma especificidade regional que não se deve ignorar. Mas, resumidamente, trata-se do estudo científico das inter-relações dos organismos entre si e com seu meio, da análise dos fatores que determinam a distribuição e a abundância dos organismos em questão considerando especialmente processos ecofisiológicos, noções físico-biológicas e interações bióticas como competição e predação.

No século XX, a discussão sobre a percepção da individualidade em diferentes escaladas permeou o campo do Direito. A Segunda Guerra Mundial foi o grande fator gerador da internacionalização dos direitos humanos, quando o indivíduo teve de ter seu *status* redefinido no cenário internacional. Depois de um longo período de negação da pessoa humana,<sup>48</sup> a nova conjuntura internacional passou a ser, segundo Hannah Arendt<sup>49</sup> o direito de ter direitos. Ou melhor seria, o direito de ser sujeito de direitos.

Para tanto, foi necessário redefinir o âmbito e o alcance do tradicional conceito de soberania estatal a fim de permitir o advento dos direitos humanos como questão de legítimo interesse internacional. O indivíduo como sujeito de Direito Internacional e os institutos relacionados rompem com o conceito tradicional que situava o direito internacional apenas como a lei da comunidade internacional dos Estados e que sustentava ser o Estado o único sujeito de direito internacional. Rompem, ainda, com a noção de soberania nacional absoluta, à medida que passaram a admitir intervenções no plano nacional, em prol da proteção dos direitos humanos. Despontou-se o fim da "era" em que a forma pela qual o Estado tratava seus nacionais era concebida como um problema de jurisdição doméstica, restrito ao domínio reservado do Estado, decorrência de sua soberania, autonomia e liberdade.<sup>50</sup>

Ao revés disso, prevaleceu a lógica do individualismo liberal, reproduzido como fonte importante no processo de elaboração da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), a qual influenciou, posteriormente, a criação dos tratados de proteção internacional dos direitos humanos do sistema global. Como consequência dessa opção histórica, a relação indivíduo/Estado foi mantida, o que, por sua vez, resultou na prevalência das fontes liberais-individualistas da concepção dos direitos humanos.

<sup>46</sup> Ernst Haeckel, "Organische Individuen und Associationen. Zellen, Personen Stöcke. Organelle und Organe", citado por Cangulhem, O conhecimento da vida, 71.

<sup>47</sup> Ricardo M. Pinto-Coelho, *Fundamentos em ecologia* (Porto Alegre: Artmed, 2006).

<sup>48</sup> Arendt analisa que quem entra em um tribunal sem sua *persona* seria a um ser no seu estado natureza, talvez no seu sentido *Homo sapiens*, "indicando alguém fora do alcance da lei e do corpo político dos cidadãos, como por exemplo um escravo - mas certamente um ser politicamente irrelevante". Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1963), 107.

<sup>49</sup> Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo*, Roberto Raposo trad. (Rio de Janeiro: Documentário, 1979).

<sup>50</sup> Flávia Piovesan, *Direitos humanos e o direito constitucional internacional* (São Paulo: Saraiva, 2015).

## As bestas multigenômicas

Juntas, a biologia celular e a ecologia, concebendo até então a individualidade como uma questão de escala, dedicadas então à descrição dessas interações entre os seres vivos e seu meio, muitas vezes relataram formas inusitadas de inter-relação que escapavam da competição e da mera colaboração ou cooperação. Pois bem, falemos de Lynn Margulis. Este é certamente um dos nomes mais importantes para os debates evolucionistas contemporâneos, e definitivamente, um nome importante para pensar no Antropoceno. Lynn Margulis foi uma bióloga que insistiu na visão simbiótica da evolução, isto é, que no centro da origem, e continuidade, da vida estaria a ideia de que novos tipos de células, tecidos, órgãos e espécies evoluem sobretudo através da "intimidade persistente entre estranhos".<sup>51</sup> Isso significa que a fusão de genomas em simbiose, e a seleção natural, forma complexos que Donna Haraway chamou de "quase-individualidades",<sup>52</sup> firmadas por alianças "suficientes para continuar no dia a dia, ou por eras inteiras".<sup>53</sup>

Em seu artigo *On the origin of the mitosing cells*, publicado em 1967, Margulis<sup>54</sup> apresenta a teoria endossimbiótica, isto é, que a origem de células nucleadas estaria na aliança histórica de três organelas fundamentais que se uniram em uma só: a mitocôndria, os plastídios fotossintéticos e os corpos basais dos flagelos. Isso por si só não era algo inédito, mas o que sim era diferente era situar a endossimbiose em um contexto geoquímico e paleoecológico. Ela descreve a evolução da fotossíntese sob as condições anaeróbicas da atmosfera inicial, a formação de bactérias anaeróbicas, bactérias fotossintéticas e cianobactérias e, depois, a evolução de bactérias aeróbicas presumivelmente durante a transição para a atmosfera oxidante. Em outras palavras, a história contada pelas bactérias sobre suas alianças simbióticas parece formar um arco narrativo da história atmosférica em que todas as outras espécies foram originadas em um ambiente pré-modificado por bactérias e arqueobactérias.

É sabido que a hipótese de Gaia, de James Lovelock, se tornou o que é graças às contribuições de Margulis. Lovelock, um físico atmosférico, descrevia Gaia como um sistema evolutivo de autorregulação planetária composto indissociavelmente por seres vivos e seu ambiente de superfície - as águas, a atmosfera e as rochas da crosta terrestre. Margulis e Lovelock defendiam que a biota, entendida como o conjunto de seres vivos, não era passiva em um ambiente determinado e determinante e sim coletivamente capaz de mudar o ambiente ao longo do tempo.

Isso tudo informa, então, sobre a unidade evolutiva. A competição e as mutações genéticas aleatórias não têm grande importância evolutiva na teoria simbiogênica, mas sim a ideia de que diferentes seres que dependem um do outro podem, ao longo do tempo, unir-se e esta seria a unidade evolutiva, nomeia-se holobionte. Também chamado de entidades simpoiéticas, o holobionte recusa a centralização do Um e do Indivíduo por sua imperfeição, por sua incompletude, é inteiro na multiplicidade. Como Margulis, Donna Haraway explica que usa a palavra holobionte para denotar agrupamentos de seres que convivem, que dependem uns dos outros, como arranjos de relações diversas, que se reúnem e permanecem unidas. Há um exemplo que parece ilustrativo sobre o protozoário *Mixotricha paradoxa*, simbiote dos cupins australianos *Mastotermes darwiniensis*, que

<sup>51</sup> Donna Haraway, *Chthulucene, sopravvivere su un pianeta infetto*, Claudia Durastanti e Clara Ciccioni trads. (Roma: Editorial Nero, 2019), 91.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Lynn era casada com Carl Sagan na época da publicação deste artigo e, por isso, a referência do artigo está como "Sagan, Lynn (1967)".

ficou famoso como "a besta dos cinco genomas"<sup>55</sup> na época que foi descrito por Lynn Margulis:

Em baixa ampliação, *M. paradoxa* parece um ciliado unilateral movendo-se através do fluido. Sob o microscópio eletrônico, entretanto, vê-se que ele consiste em cinco criaturas distintas. Pelo seu aspecto exterior, é evidentemente aquele tipo de organismo unicelular classificado como protista. Mas dentro de cada célula nucleada, onde se esperaria encontrar mitocôndrias, existem muitas bactérias esféricas. Na superfície, onde se esperaria encontrar cílios, existem 250.000 espiroquetas *Treponema filamentosas* (semelhantes às que geram a sífilis) e um contingente igualmente numeroso de grandes bactérias em forma de bastonete. Também reclassificamos 200 espiroquetas maiores e as denominamos *Canaleparolina darwiniensis*.<sup>56</sup>

Cada vez mais descritas na biologia e suas disciplinas, as interrelações entre os seres vivos têm sugerido que somos todos bestas multigenômicas. Sequenciamentos metagenômicos mostram que os processos da expressão fenotípica fazem de todos os mamíferos holobiontes e, quanto a nós, mamíferos humanos inescapavelmente quiméricos quando quase 50% do genoma humano consiste em sequências de DNA transponíveis adquiridas exogenamente.<sup>57</sup>

Uma das chaves para que Gilbert, Sapp e Tauber afirmem que "nunca fomos indivíduos" numa visão simbiótica reside em uma revisão de perspectiva imunológica na evolução, em que organismos são selecionados – ação da seleção natural – como assembleias multigenômicas dinâmicas. O sistema imunológico é tradicionalmente concebido como um exército guardião do *self*.<sup>58</sup> No entanto, o que argumentam esses pesquisadores é que o sistema imunológico aparentemente se comporta mais como um mediador diplomático, em que a memória adquirida evolutivamente permite a identificação de "quais organismos excluir"<sup>59</sup> e quais devem ser "encorajados e suportados"<sup>60</sup> para que tenham condições de se unir ao *self*. Portanto, a maestria do sistema imunológico consistiria menos em soldados contra tudo e todos e mais na habilidade em responder quem são aliados e quem são inimigos em dado momento.

A unidade evolutiva na teoria da simbiogênese concebida na persistência de alianças ao longo do tempo gera populações com configurações reinventadas que, por sua vez, passam a habitar o ambiente de forma também reinventada. Mas não só. Estes emaranhados-unidade-evolutiva remanejam coletivamente esta habitação, no sentido de verbo e de lugar, entre estes dessa dada população, entre os outros e com o próprio hábitat. Isto é, a evolução enquanto processo de sucessão de co-reinvenções das condições de existência. O modo de existir holobionte, então, exige a revisão dos próprios termos evolutivos. Ao considerar outras formas complexas de relações acaba por conceber uma unidade evolutiva plural.

Bruno Latour também tem insistido na figura do holobionte, e na teoria de Gaia, para pensar

<sup>55</sup> Lynn Margulis e Dorion Sagan, "The beast with five genomes", *Natural History Magazine* 110, no. 5 (2001): 38-41.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>57</sup> Gilbert et alii, "A symbiotic view of life", 334.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 330.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 333.

<sup>60</sup> *Ibidem.*

um sujeito pós-indivíduo no Antropoceno. Conforme atenta Latour, Gaia não é o Globo. A inovação de Lovelock e Margulis reside justamente em não tomar Gaia como qualquer tipo de regulação superior explicada pelo todo e as partes. Longe disso, Gaia nos mostra uma perspectiva relacional da gênese da vida, em que "as criaturas não precedem suas relações",<sup>61</sup> e que o sistema evolutivo se faz da complexidade sistêmica dos processos dinâmicos de organização simbiótica dos seres vivos que, seja mantendo alianças ou reformulando suas relações, modificam o ambiente sem previsão ou possibilidade de antecipação de sentido ou direção. Nas palavras de Latour, não se pode "confundir uma localidade bem conectada com a utopia do Globo"<sup>62</sup> aplicada a todas as associações de seres vivos" porque "o problema é o mesmo quando falamos da Natureza, da Terra, do Global, do Capitalismo ou de Deus. A cada vez, supomos a existência de um superorganismo".<sup>63</sup>

Levar em conta entrelaçamentos inusitados entre as ciências naturais e as ciências sociais, permite exercitar reformulações a partir da teoria da simbiogênese e da hipótese de Gaia. A ênfase de que os seres vivos coletivamente mudam o ambiente traz consigo uma complexidade muito maior do que a luta pela existência. Aqui, há diversas formas de relações e um destaque para as dependências históricas. Na simbiogênese, as alianças persistentes não só são potencialmente transformadoras das condições de acesso e gestão dos recursos do território, como também transformam os próprios recursos a partir de arranjos plurais de existência.

## Novos sujeitos de direitos não saem da cartola

O final do século XX e início do XXI é um período marcado pelo "retorno tanto dos povos quanto da natureza ao sistema jurídico",<sup>64</sup> em que sujeitos coletivos passam a figurar constituições latino-americanas em um processo histórico de rompimento com o antigo constitucionalismo, vinculado ao pensamento liberal. A Constituição do Equador de 2008 se refere a direitos da natureza,<sup>65</sup> também a lei boliviana de 2012, alguns anos depois houve processos nesse sentido na Colômbia e é notável como o reconhecimento "dos povos e da natureza" como sujeitos de direito tem sido pauta de movimentos sociais em outros países latino-americanos. Com isso, têm repercutido casos levados a tribunais em diferentes países em que rios, lagoas ou florestas são considerados sujeitos de direitos, especialmente por considerar suas relações com povos indígenas e comunidades tradicionais.

O novo constitucionalismo latino-americano é um grande movimento, que corresponde também a estes processos em curso, articulado como modo transformativo de enfrentar as mazelas coloniais a partir de pressupostos filosóficos preocupados em pensar com as complexidades normativas das sociedades latino-americanas. É a partir do entendimento de que o potencial democrático reside nas

<sup>61</sup> Haraway, *Chthulucene*, 90.

<sup>62</sup> Bruno Latour, *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*, Maryalua Meyer trad. (São Paulo: Editora Ubu, 2020), 129.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Souza Filho, "O retorno da natureza e dos povos com as constituições latino-americanas", 40.

<sup>65</sup> "Art. 10. Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales. La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución. [...] Capítulo Séptimo: Derechos de naturaleza. Art. 71. La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema." "Constitución de la República del Ecuador", 2008.

formas de se relacionar com as demais narrativas que compõem universos normativos dos povos, que se estrutura um constitucionalismo na perspectiva do pluralismo jurídico "de baixo".

Conforme colocado por Carlos Wolkmer e Samuel Radaelli, a proposta emancipatória de democracia participativa e comunitária do pluralismo jurídico aponta para a descentralização do poder questionando a antiga noção de soberania pela "negação de que o Estado possua o monopólio na produção do Direito"<sup>66</sup> e projetando outra legalidade que a parte da multiplicidade de fontes normativas não necessariamente estatais. Cabe ressaltar que esse questionamento advém de uma visão não ingênua sobre a atuação do capital em relação à regulamentação estatal e o Direito, e esta discussão passa pela problematização dos modos de acesso, extração e controle de recursos naturais.

Assim como acesso e controle, o próprio percurso da palavra *extrair* poderia preencher ainda muitas páginas, mas por ora fiquemos com a noção "tirar alguma coisa para fora de algo que a contém ou de que ela é parte; puxar algo para fora especialmente com o emprego da força; arrancar".<sup>67</sup> Este retirar algo de suas conexões, um tipo de alienação individualizante, é preciso para que recursos sejam considerados recursos, ou seja, que se projete sua transformação em mercadoria e em bens jurídicos. À vista disso, Souza Filho diz que a propriedade individual da terra é "a rejeição à sua função provedora de necessidades de todos os seres vivos"<sup>68</sup>

Poderíamos acrescentar que a função social da terra considerada em uma socialidade mais que humana se daria, então, menos como finalidade de algo pré-dado e mais como o próprio processo de sua construção coletiva, incluindo a própria terra como co-autora coletiva de si. Ademais, a apropriação da terra pelo capital e a extração de recursos naturais implica, assim, na aniquilação da alteridade.

Se analisadas as proposições do constitucionalismo latino-americano, pode-se perceber exatamente essa interpretação. O zelo pelas relações e a insistência, novamente de acordo com Wolkmer e Radaelli, em novos sujeitos coletivos ou novos atores jurídicos coletivos se correlacionam a direitos fundamentados em uma ética da alteridade. Estes direitos, necessariamente coletivos, "podem ser chamados de socioambientais e estão articulados entre si".<sup>69</sup> O direito dos povos de serem povos e da natureza de sê-la, independente de padrões modernos de produção capital, requer o direito a um território que não sirva à modernidade – dado que esta abriga um modo de vida não-moderno. Afirma Souza Filho que, quando conquistado, este tipo de direito coletivo sobre o território quebra a mercantilização da natureza e da terra. Estes direitos são mais do que direitos humanos porque se inscrevem em uma socialidade ampliada, além da humana, em que são direitos de integração, são direitos relacionais.<sup>70</sup> Neste sentido, os direitos humanos e os direitos da natureza somados se transformam em um conjunto de direitos da vida e à vida.<sup>71</sup>

Nesses termos, a constituição, não somente geradora de processos políticos, se legitima pela coexistência e convivência de seres e concepções diversas. O pluralismo jurídico que está sendo

<sup>66</sup> Antonio Carlos Wolkmer e Samuel Mânica Radaelli, "Perspectivas para um constitucionalismo na América-Latina. A reinvenção da teoria constitucional pelo pluralismo jurídico", em *Estados e Povos na América Latina Plural*, org. Maria Cristina Tarrega Vidotte Blanco et alii (Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2016), 140.

<sup>67</sup> Michaelis On-Line, *Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, "Extrair" (2021).

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> Souza Filho utilizou-se desta expressão em palestra proferida na manhã do dia 21 de setembro, no II Congresso Internacional Los Pueblos Indígenas de América Latina. Siglos XIX-XXI. Avances, perspectivas y retos, em Santa Rosa, La Pampa, Argentina, 20 a 24 de setembro de 2016.

<sup>71</sup> Alberto Acosta, "La Naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho", *POLIS, Revista Latinoamericana* 13, no. 38 (2014).



refletido no novo constitucionalismo latino-americano trouxe um marco epistêmico e metodológico que trata menos da gênese múltipla de uma constituição que se consolidará por definitivo e mais da multiplicidade de atores coletivos e relações que gera a própria dinâmica democrática.

A natureza – entendida como entidades orgânicas e inorgânicas e cujo reconhecimento como sujeito é pautado no novo constitucionalismo latino-americano – afeta diretamente as discussões sobre as fronteiras entre ser vivo e meio, mas também os debates sobre o direito à propriedade privada. O socioambientalismo é em si uma expressão de uma aliança contra colonial que advém de uma construção crítica que desafia o Indivíduo e o Direito do Antropoceno.

## A soberania das teorias: tecituras finais

O que está em questão obviamente não é o prisma único pelo qual a evolução, o indivíduo ou o sujeito devam ser total e completamente explicados, mas é importante a atenção à soberania das teorias, por assim dizer, e o esforço de tentar identificar quais discursos essas teorias mobilizam e por quais pressupostos elas são mobilizadas. A ideia de “um genoma, um indivíduo” é patente porque a genética, que primeiro serviu para refutar o darwinismo, colocou-se posteriormente como o eixo central da teoria evolucionista neodarwinista. Assim, o eco relacional que o pensamento de Darwin poderia suscitar foi substituído pelo determinismo das supostas vantagens genéticas. A teoria das mutações genéticas aleatórias que encabeçariam o projeto evolutivo se impôs alicerçada sobre uma interpretação bastante específica de genoma, a despeito de críticas mesmo de muitos geneticistas. Os teóricos do iluminismo tendiam a pensar na evolução biológica humana como uma história de ascensão da selvageria primitiva rumo à civilização moderna europeia. Isso não é um debate novo, mas os termos modernistas da estranha meritocracia do “bem-nascido” são notavelmente persistentes em retratar o sujeito homem eurorreferenciado como evolutivamente bem-sucedido.<sup>72</sup>

Não é demais lembrar que a eugenia gozou de respeitabilidade até a Segunda Guerra Mundial, e que nem mesmo o esforço de enterrá-la, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos e o resgate dos valores do jusnaturalismo, deixou para trás os ideais eurocêntricos. Para muitos humanos – como os povos tradicionais na América Latina – tais instrumentos ressoavam vazios, porque o fato de serem consagrados nas Constituições dos Estados nascentes não significou, primeiro, que fossem imediatamente levados a cumprimento e, sobretudo, que esta proclamação de universalidade, assinada pelos Estados, fosse para além da plutocracia dos bem-intencionados. Em outras palavras, que fossem contemplados aqueles que não pertencessem às classes sociais que criaram o Estado. Por mais que os Estados Nacionais tenham avançado no reconhecimento da normatividade dos povos tradicionais como organizações sociais autodeterminadas, seu sistema jurídico foi muito pouco influenciado pela compreensão que estes povos possuem sobre; o que é o fenômeno da vida, quem pode ser um sujeito de direitos e o que é um ser humano – que ficou restrito à categoria nativa dos modernos.

Ainda sobre a repercussão do indivíduo no cenário internacional neste pós-guerra, vale dizer que

<sup>72</sup> Tim Ingold, “Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world”, *European Association of Social Anthropologists* 12, no. 2 (2004).

a simbiogênese não foi uma teoria proposta pela estadunidense Lynn Margulis, e sim décadas antes pelo botânico russo Konstantin Sergejewitsch Mereschkowski, de maneira que Margulis mantinha estreita interlocução com cientistas russos. Em um momento de intensa rivalidade ideológica entre Estados Unidos e a então União Soviética, a polarização reforçou a associação dos valores neoliberais de individualidade, independência e livre concorrência ao neodarwinismo, enquanto cientistas que criticassem essa teoria, especialmente aqueles identificados com a teoria simbiogênica, eram logo vistos como comunistas.<sup>73</sup>

Sobre o caleidoscópio de escalas individualistas, Bruno Latour, analisando a Conferência das Partes (COP 21) e a hipótese de Gaia, fala da importância de conferir a mesma soberania a todos os interesses e suas diferentes formas de ocupação de territórios. Para tanto, “deveria ser considerado impraticável confiar apenas aos Estados-nações a tarefa de resolver os problemas criados por suas [próprias] maneiras de ocupar o solo”, que garantiram a “apropriação ilimitada de terras que até então estavam sob a posse de outros coletivos”.<sup>74</sup>

Portanto, a “importância de saber se reunir sem um árbitro superior”<sup>75</sup> – “nem Deus, nem Natureza”,<sup>76</sup> e nem Humanidade – significa também recusar a sedutora proposta de princípios comuns, ou globais, da questão ecológica. Se não há Natureza unificadora, nem ciências naturais capazes de dissolver as divergências, claro está, que uma metáfora do holobionte simbiogênico não se trataria de defender “um governo de cientistas”,<sup>77</sup> mas sim de situar a importância de saber fazer alianças e os processos de emergência de legalidades nas negociações democráticas no Antropoceno.

São notáveis as aproximações possíveis dessa análise com o pluralismo jurídico do novo constitucionalismo latino-americano. Os direitos socioambientais e os sujeitos coletivos não pedem por mera inclusão em uma estrutura maior e centralizada, mas sim são ancorados por pressupostos filosóficos próprios dos povos indígenas e comunidades como modos transformativos de lidar com a conjuntura que se apresenta. Tampouco se trata da tentativa de mostrar equivalência humana – como agentes conscientes, comunicadores intencionais ou sujeitos éticos – para outros sujeitos, mas, sim de admitir “a própria natureza humana como uma relação entre as espécies”<sup>78</sup> e que essa uma relação não é exatamente uma. Essas relações escapam das “dinâmicas de predador e presa” ou do “vizinho indiferente”<sup>79</sup> em contextos mais amplos que meros ambientes. Esses sujeitos coletivos entendem que estão em ecologias de seres em contínua formulação e reformulação.

Está posta, então, a metáfora de um direito quimérico ou simbiogênico,<sup>80</sup> em que a multiplicidade de sujeitos, e suas narrativas de vida e morte, implica na diversidade de fontes simultâneas de gênese jurídica. Será preciso rever o contratualismo humanista em que se “é impossível fazer pacto com os animais”.<sup>81</sup> Será preciso compactuar não só com animais, mas com plantas, com bactérias, fungos, e até com atmosferas e pedras, que há muito tiveram sua agência política vetada pelo contrato social.

<sup>73</sup> John Feldman, *Symbiotic Earth: How Lynn Margulis Rocked the Boat and Started a Scientific Revolution* (Documentário, 2017).

<sup>74</sup> Bruno Latour, *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno* (São Paulo: Editora Ubu, 2020), 247.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 147.

<sup>76</sup> *Ibidem.*

<sup>77</sup> *Ibid.*, 249.

<sup>78</sup> Arina Tsing Lowenhaupt, “Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras”, *Ilha* 17, no. 1 (2015): 184.

<sup>79</sup> Thom van Dooren et alii, “Estudos multiespécies: cultivando artes de atentividade”, *ClimaCom* [online] 3, no. 7 (2016): 41.

<sup>80</sup> Relembrando para explicar: a teoria evolutiva da simbiogênese versa sobre como os seres vivos interferem coletivamente em sua habitação. E a habitação reinventada traz novas condições de existência, que são assim remanejadas. E assim sucessivamente. Essa co-reinvenção é possível porque o simbiote é uma unidade evolutiva baseada intrinsecamente na aliança entre diferentes viventes. Tendo isso como analogia para o direito, seriam os sujeitos coletivos de direito capazes de interferir no ambiente jurídico e co-reinventar novas condições.

<sup>81</sup> Referência à famosa frase de Thomas Hobbes em *Leviatã*.

E reconsiderar, nesta pluralidade, os direitos coletivos em uma perspectiva relacional mais ampla. O direito quimérico não é uma invenção nossa. Quimeras não saem da cartola, tampouco sujeitos de direitos. O aparecimento de novos sujeitos de direitos vem de longos processos de lutas em que a importância da diversidade de gênese jurídica já é pautada por movimentos socioambientais na América Latina. A metáfora aqui proposta é uma tentativa de composição com teorias e práticas existentes.

## Conclusão

O indivíduo tem figurado ao longo dos anos temáticas bastante debatidas. Este ensaio não tem em sua intenção a tentativa de defender a falsidade da noção de indivíduo, mas sim de ponderar algumas das condições e implicações desta existência, cuja autonomia não será sua independência. Mais adequado parece dizer que é uma autonomia interdependente.

O embaralhamento de escalas e disciplinas entre indivíduo, organismo, espécie, população e estado nacional nem sempre se dá explicitamente. Por isso, uma reanálise da teoria darwiniana das relações dos seres vivos entre si e com o meio serviu ao acrescentar reflexões sobre dinâmicas populacionais e acesso, extração, mensuração e controle de recursos naturais. A questão da propriedade individual sobre a terra nos conduz para uma narrativa que pode ser esclarecedora sobre o problema político da economia da natureza de Darwin.

A teoria simbiogênica e a hipótese de Gaia parecem contribuir para pensar esta questão pela maneira de conceber as dinâmicas dos seres vivos entre si e com o meio que habitam. Essa concepção amplia o indivíduo para unidade dinâmica e plural, construída na histórica, conjunta e coletiva reinvenção de condições ambientais. A pluralidade e dinâmica do holobionte pode denotar na apresentada discussão a ideia de emergências plurais de gênese jurídica. Não se trataria, portanto, de mera contemplação ampla a uma justiça universal, mas de demonstrar que outras teorias sobre vida e morte exigem outros termos de sujeitos de direitos. Essas reivindicações já estão em curso na América Latina e em outros lugares, demonstrando maneiras criativas de lidar com uma conjuntura consideravelmente complexa.

O novo constitucionalismo latino-americano desafia a concepção de um Direito coordenado por alguma entidade superior e propõe formas relacionais de existir constituídas historicamente. Os sujeitos coletivos projetados no pluralismo jurídico requerem direitos socioambientais fundamentados em uma ética da alteridade. Esses acontecimentos na América Latina são uma ruptura histórica com pressupostos coloniais e individualistas.

Este artigo foi uma tentativa de composição em uma argumentação crítica que buscou esclarecer alguns dos pressupostos mobilizados e mobilizadores de algumas teorias sobre o indivíduo. A essa altura, pensar o Antropoceno é pensar contra o Antropoceno e as soberanias que nos conduziram até aqui. O Antropoceno nos parece uma época em que se vive deixando morrer uma forma muito específica de estar no mundo e, agora se pode ver, já foram co-inventadas algumas condições para o avanço de sua ruína.

## **Agradecimentos**

Este artigo é fruto da composição de reflexões advindas de pesquisas de mestrado e doutorado. Gostaríamos de agradecer aos professores José Antonio Kelly Luciani e ao Rafael Victorino Devos pelas generosas leituras e contribuições.

## Referências Bibliográficas

- Acosta, Alberto. "La Naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho". *POLIS, Revista Latinoamericana* 13, no. 38 (2014): 623-627.
- Alberts, Bruce, Dennis Bray, Julian Lewis, Martin Raff, Keith Roberts e James Watson. *Biologia Molecular da Célula*. Porto Alegre: Artmed, 1997.
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. New York: Viking Press, 1963.
- \_\_\_\_\_. *As origens do totalitarismo*. Roberto Raposo tradutor. Rio de Janeiro: Documentário, 1979.
- Berman, Paul Schiff. "Rats, pigs and statues on trial: the creation of cultural narratives in the prosecution of animals and inanimate objects". *New York University Law Review* 69 (1994): 288-327.
- Canguilhem, Georges. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- Crutzen, Paul J., e Eugene F. Stoermer. "The 'Anthropocene'". Em *The Future of Nature*, 479-490. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Darwin, Charles. *A Origem das Espécies*. Pedro Paulo Pimenta tradutor. São Paulo: Ubu, 2018 [1859].
- Dooren, Thom van; Eben Kirskey, Ursula Munster. "Estudos multiespécies: cultivando artes de atenção". *ClimaCom* [online] 3, no. 7 (2016): 39-66.
- Gilbert, F. Scott; Jan Sapp, Alfred I. Tauber. "A symbiotic view of life: we have never been individuals". *The Quarterly Review of Biology* 87, no. 4 (2012): 325-341.
- Haraway, Donna. *Chthulucene, sobreviveres un planeta infetto (Titolo originale: Staying with the Trouble - Making Kin in the Chthulucen)*. Traduzionedi Claudia Durastanti; Clara Ciccioni. Editora NERO, Roma, 2019.
- \_\_\_\_\_. "Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes". *ClimaCom* [online], ano 3, n. 5 (2016): 139-146.
- Ingold, Tim. "Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world". *European Association of Social Anthropologists* 12, no. 2 (2004): 209-221.
- Lacerda, Bruno Amaro. "Jusnaturalismo e direitos humanos". *Revista Interdisciplinar de Direito* 8, no.1 (2011): 105-112.
- Latour, Bruno. *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. Carlos Aurélio Mota de Souza tradutor. Editora Unesp: São Paulo, 2019.
- \_\_\_\_\_. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Maryalua Meyer tradutora. São Paulo: EditoraUbu, 2020.
- Margulis, Lynn e Dorion Sagan. "The beast with five genomes". *Natural History Magazine* 10, no. 5 (2001): 38-41.

- Michaelis On-Line: Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa. *Extrair* (2021). Disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/extrair>, acessado em abril de 2022.
- Piovesan, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: Saraiva, 2015.
- Pimenta, Pedro Paulo. "Populações". Em *Antropoceno: abordagens transdisciplinares*, curso modalidade remota, Universidade de São Paulo (USP), 2022. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=FSaCGjC1Zv4>, acessado em abril de 2022.
- \_\_\_\_\_. "Apresentação: o grande livro de Charles Darwin". Em Charles Darwin, *A Origem das Espécies*. São Paulo: Ubu editora, 2018 [1859].
- Sagan, Lynn. "On the Origin of Mitosing Cells". *Journal of Theoretical Biology* 14, no. 3 (1967): 225-274.
- Souza Filho, Carlos Frederico Marés de. "O retorno da natureza e dos povos com as constituições latino-americanas". Em *Estados e povos na América Latina Plural*, Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega, Rosemberg Ariza Santamaria, Carlos Frederico Marés de Souza Filho organizadores, . Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2016.
- \_\_\_\_\_. *A função social da terra*. Curitiba: Arte & Letra, 2021.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. "Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras". *Ilha* 17, no.1 (2015): 177-202. Pedro Castelo Branco Silveira tradutor.
- Wolkmer, Antonio Carlos e Samuel Mânica Radaelli. "Perspectivas para um constitucionalismo na América-Latina. A reinvenção da teoria constitucional pelo pluralismo jurídico". Em *Estados e povos na América Latina Plural*, Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega, Rosemberg Ariza Santamaria, Carlos Frederico Marés de Souza Filho organizadores. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2016.

Recebido: 15 de novembro de 2021.

Aceitaram: 15 de dezembro de 2021.

## Sobre os autores

**Bianca De Gennaro Blanco.** Doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina UFSC (Florianópolis SC, Brasil). Mestra em Antropologia pela Universidade Federal do Paraná e bacharela em Ciências Biológicas pela mesma universidade. Autor de "Personalidade jurídica de não-humanos e autonomia ontológica", *Nuestra Praxis* 52 (2020). Seu projeto de pesquisa de doutorado tem como título "Pessoas não-humanas e autonomia ontológica: os Guarani Mbya no litoral do Paraná", com filiação institucional é Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina. Correio eletrônico: [blancodgb@gmail.com](mailto:blancodgb@gmail.com).

**Bárbara D. Lago Modernell.** Doutoranda em Filosofia do Direito na Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil). Mestre em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Advogada pela Universidade Federal do Amazonas (OAB/SP 370.457). Correio eletrônico: daniel.modernell@hotmail.com.

# Los albores de la heterología. La escritura mitológica de Georges Bataille durante la década del veinte

The Dawn of Heterology. The Mythological Writing of Georges Bataille during the 1920s

No raiar da heterologia. A escrita mitológica de Georges Bataille durante os anos 1920

*Andrea Teruel*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA

## Resumen

El artículo explora los orígenes del pensamiento heterológico de Georges Bataille en sus escritos tempranos de la década del veinte. Se analizan tres textos clave de ese periodo auroral: *El ano solar*, "La América desaparecida" y *El ojo pineal*. Estos escritos tendrán en común una misma motivación mitológica –ya sea inventar un mito o su registro histórico– que se establecerá en franca oposición con el registro epistémico y ontológico de las ciencias y la filosofía. De este modo, Bataille da contornos a una singular concepción antropológica y un particular método de inspección, alejados de las formas tradicionales. Tal cometido derivará en el desarrollo de la heterología de los años treinta. En este sentido, el artículo permite observar los primeros pasos de las reflexiones de Bataille, sus intereses tempranos y el modo en que determinadas ideas germinadas en un registro mítico conformarán posteriormente en los rasgos distintivos de su pensamiento y de su obra.

**Palabras clave:** heterología; mito; ojo; sol; azteca.

## Abstract

The article explores the origins of Georges Bataille's heterological thought in his early writings of the 1920s. Three key texts written during this auroral period are analyzed: *The Solar Anus*, "The Missing America", and *The Pineal Eye*. These writings have in common the same mythological motivation—either inventing a myth or its historical record—which will be established in direct opposition to the epistemic and ontological record of science and philosophy. In this way,



Bataille will gradually outline a singular anthropological conception and a particular method of remote inspection of traditional forms. This task led to the development of the heterology of the 1930s. In this sense, the article observes the first steps of Bataille's reflections, his early interests and the way in which certain ideas germinated in a mythical register will later be shaped into the distinctive features of his thought and work.

**Keywords:** heterology; myth; eye; sun; Aztec.

## Resumo

Esse artigo explora as origens do pensamento heterológico de Georges Bataille em seus primeiros escritos da década de 1920. Três textos-chave, escritos durante este período auroral, são analisados: *L'Anus solaire*, "L'Amérique disparue" e *L'oeil pineal*. Esses escritos terão em comum a mesma motivação mitológica - seja a invenção de um mito ou seu registro histórico - que será estabelecida em oposição direta ao registro epistêmico e ontológico da ciência e da filosofia. Desta forma, Bataille irá delinear uma concepção antropológica singular e um método particular de inspeção distante das formas tradicionais. Essa tarefa tem seu desdobramento no desenvolvimento da heterologia dos anos 1930. Nesse sentido, esse trabalho permite observar os primeiros passos das reflexões de Bataille, seus primeiros interesses e a maneira como certas idéias germinadas em um registro mítico serão posteriormente modeladas nos traços distintivos de seu pensamento e obra.

**Palavras chave:** heterología; mito; olho; sol; asteca.

## Introducción

Sin lugar a dudas el concepto de *heterología* es una de las claves que definen la obra de Georges Bataille. Se trata de una noción acuñada a principio de los años treinta que hace referencia a "la ciencia de lo radicalmente distinto"<sup>1</sup>. Mediante la heterología Bataille pretende elaborar un saber paradójico, cuyo propósito se encuentra justamente en franca oposición con el conocimiento científico y filosófico. Se trata de una suerte de saber (o no-saber) en el reverso de las ciencias y la filosofía, precisamente en el sitio en el que se botan todos los elementos que no clasifican en términos de identidad. Así pues, si los sistemas científicos y filosóficos buscaron siempre establecer la homogeneidad del mundo en donde todo cobra sentido o cumple una función, la intención de la heterología es dirigir la mirada en dirección opuesta: hacia los desechos y restos inapropiables que la filosofía y las ciencias en general expulsan de sus ámbitos en tanto que no logran fagocitarlos en la estructura universal del conocimiento o la norma. De este modo, esta paradójica ciencia inaugurada por Bataille consiste en el estudio de elementos indisciplinados y no subordinados a la tiranía del logos occidental (sea en términos de razón, ciencia, ley o discurso).

Según Marina Galletti, Bataille menciona por primera vez el concepto *heterología* en el artículo

<sup>1</sup> Georges Bataille, "El valor de uso en D.A.F. Sade", en *Obras escogidas* (Barcelona: Barral editores, 1976), 253.

de publicación póstuma "El valor de uso en D.A.F. Sade", cuyo momento de escritura no puede precisar con exactitud y lo ubica alrededor de 1930<sup>2</sup>. Por ese mismo tiempo Bataille participa como secretario general de la revista *Documents*, en la que publica varios artículos cuyo sesgo heterológico es indiscutible, sobre todo en lo que respecta a sus disquisiciones estéticas acerca de lo "informe" y de la "materia baja". Años más tarde, en 1933, publica en la revista *La Critique sociale* quizás dos de los textos más célebres de su pensamiento: "La noción de gasto" y "La estructura psicológica del fascismo". En estos artículos la heterología alcanza su punto de maduración, pues se afianzan las categorías de lo homogéneo y lo heterogéneo y se esclarecen sus dinámicas en distintos registros: psicológico, epistémico, social, económico, político o histórico.

Así pues, para fines de 1933 el proyecto de la heterología marcha sobre rieles y se conforma en adelante en la constante con la que Bataille dirigirá sus pensamientos hasta sus últimos días. En este sentido, la motivación heterológica se verá reflejada en los proyectos venideros iniciados por el pensador francés –como el de la "sociología sagrada" en el marco del *Colegio de Sociología*, el de la "Suma ateológica" y el de "La parte maldita"–. De este modo, la heterología puede ser entendida como una noción transversal a toda la obra batailleana. Sin embargo, para convalidar el verdadero alcance de dicha afirmación, queda un punto de exploración pendiente, el cual nos proponemos abordar en el presente escrito: ¿hay algún indicio entre los escritos de Bataille de la década del veinte que anuncie el proyecto de la heterología?

Lo cierto es que no encontraremos muchas publicaciones de Bataille en los años previos a la década del treinta. Sin embargo, en los pocos escritos que de aquel momento datan, lograremos reconocer embrionariamente el pensamiento heterológico, aunque sin la articulación conceptual y teórica que pretendió tener en el conjunto de los artículos posteriores. En esta dirección, se exploran a continuación tres textos tempranos del pensador francés: *El ano solar* (1927), "La América desaparecida" (1928) y *El ojo pineal* (1930). Si tiramos del hilo de Ariadna que entreteje estos tres textos entre sí, hallaremos que están unidos por una misma motivación: la mitológica, ya sea por inventar un mito o por su registro histórico. El análisis de estos escritos nos conduce al alumbramiento de la heterología.

## El ano solar

Al repasar la producción de Bataille de la década de los años veinte nos encontramos en 1927 con sus dos primeros libros: el opúsculo *El ano solar* –redactado entre enero y febrero, pero publicado en 1931– y la célebre novela erótica, *Historia del ojo* –que vio la luz un año más tarde de su redacción, en 1928, convirtiéndose en su primera publicación–<sup>3</sup>. Ciertamente, entre estos escritos tempranos hay un aire de familia que acerca el uno al otro, pues en ambos encontramos la misma apelación recurrente a imágenes eróticas de contenido obsceno u ominoso, y, a su vez, cierta insistencia en

<sup>2</sup> Marina Galletti, "Heterology or the Science of Excluded Part: An Introduction", *Theory, Culture & Society* 35 (2018): 3-27.

<sup>3</sup> Bataille publicó en 1918 un libro titulado *Notre-Dame de Reims*, del cual no volvió a hacer mención a lo largo de su vida. A su vez, el mismo autor cuenta que en 1926 destruyó otro libro de su autoría titulado *W.C.*, aparentemente una novela. Por su parte, *Historia del ojo* fue publicada bajo el pseudónimo de *Lord Auch*, inaugurando así una trayectoria en el uso de pseudónimos en sus próximas obras literarias (*Madame Edwarda* como Pierre Angélique y *Le petit* como Louis Trente). En lo referente a publicaciones en revistas, en 1926 publicó una selección de *fratrasies* con una nota sin firmar en *La Révolution surréaliste*. Las *fratrasies* consisten en un género poético basado en los juegos de palabras que floreció en el siglo XII en los ambientes cortesanos franceses.

figuras que aparecen de manera obsesiva, como el ojo, el sol y el ano.

Al respecto, algunos estudiosos del francés, como Roudinesco o Assandri, han insistido en señalar el valor psicoanalítico de estos relatos, vinculándolos sobre todo a la "cura" que Bataille habría emprendido en el transcurso de ese mismo año con el analista Adrien Borel<sup>4</sup>. Sin embargo, nosotros no seguiremos esa vía de exploración, de cuya fecundidad para echar luz sobre la relación de la obra de Bataille con sus aspectos biográficos no dudamos de la cual no dudamos. Tampoco nos detendremos en la novela *Historia del ojo*, abordada extensamente en numerosos estudios<sup>5</sup>. Lo que en este contexto nos resulta de importancia retomar es aquel pequeño relato, *El ano solar*, muchas veces olvidado en los comienzos de la producción escrita de Bataille, pues allí creemos vislumbrar el primer germen de la heterología.

Ahora bien, ¿qué podemos esperar de un relato sobre el cual el mismo Bataille confiesa que tuvo su origen con la visión de la protuberancia anal de un mono en el Zoological Garden de Londres, que le generó un éxtasis violento?<sup>6</sup> Ciertamente, *El ano solar*, lejos de parecer un elegante *excursus* filosófico, se ubica en otro registro de narración, al que sin lugar a duda podríamos calificar de "mitológico". El propósito de éste consistirá en instaurar de forma paródica un nuevo mito, un nuevo relato sobre los orígenes. En concreto, Bataille buscará dar cuenta acerca de la vida pletórica de los hombres y las formas eróticas de vida en la tierra. De este modo, iniciará su mito señalando que el origen de todas las cosas se encuentra en dos movimientos que la fundamentan:

Los dos movimientos principales son el movimiento rotativo y el movimiento sexual, cuya combinación se expresa mediante una locomotora compuesta de ruedas y de pistones.

Estos dos movimientos se transforman uno en otro recíprocamente.

De este modo constatamos que la tierra al girar hace copular a los animales y a los hombres, y (como lo que resulta es también la causa de lo que provoca) que los animales y los hombres hacen girar a la tierra copulando<sup>7</sup>.

Ahora bien, estos movimientos sostenidos y vitales, unidos como las ruedas y el pistón, se hallan regulados por el astro solar: "este gran coito con la atmósfera celeste está regulado por la rotación terrestre frente al sol"<sup>8</sup>. Así, el francés nos va introduciendo mediante la descripción del entorno en un mundo donde las plantas y los árboles se erigen fálicamente apuntando al astro; y los animales, en cambio, imitan el movimiento horizontal de los mares regulados por el vaivén "masturbatorio" de las mareas, las cuales responden a la cópula de la luna y el sol. Es así como mediante estas imágenes exorbitantes y perturbadoras, Bataille despliega un singular "erotismo cósmico"<sup>9</sup>. Sin embargo, no todo es armónico y acompasado en este universo voluptuoso y lascivo. Sobre la superficie

<sup>4</sup> Miembro fundador de la Société psychanalytique de Paris. Freudiano heterodoxo vinculado al surrealismo.

<sup>5</sup> Para un estudio de *Historia del ojo*, ver Roland Barthes, "La metáfora del ojo", en *Ensayos críticos* (Buenos Aires: Seix Barral, 2003); José Assandri, *Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobre el ojo, golosina canibal* (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007); Mario Vargas Llosa, "El placer glacial", en Georges Bataille, *Historia del ojo* (Barcelona: Tusquets, 2007); Michel Leiris, "La época de Lord Auch", en *Intercambios y correspondencias. 1924-1982* (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2008).

<sup>6</sup> Georges Bataille, *El ojo pineal. Precedido de El Ano solar y Sacrificios* (Valencia, Pre-Textos, 1997), 53.

<sup>7</sup> Bataille, *El ojo pineal*, 16.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>9</sup> Natalia Lorio, "Mitología imposible", *Revista Nombres* 22 (2008): 149.

terrestre, a su vez, aparecen volcanes como grandes anos que arrojan estrepitosamente al exterior su contenido, derramando por sus pendientes terror y muerte; y la tierra, por momentos, se masturba con tal frenesí que todo lo que hay en su superficie se desploma. El hombre, por su parte, aparece aquí con una característica propia que se volverá nuestro punto central: la imposibilidad de mirar directamente al sol. Dirá nuestro autor:

Los vegetales se dirigen uniformemente hacia el sol y, por el contrario, los seres humanos, aunque sean faloides como los árboles, en oposición al resto de los animales, desvían necesariamente los ojos.

Los ojos humanos no soportan ni el sol, ni el coito, ni el cadáver, ni la oscuridad, sino con reacciones diferentes<sup>10</sup>.

Los hombres, al no mirar al sol, acumulan su fuerza eruptiva. Traicionan "la sangrienta erección", "la sed exigente de impudor" y "el desenfreno criminal"<sup>11</sup> con los que el astro pone a danzar orgiásticamente al resto de la naturaleza. Los hombres contienen todas esas fuerzas escandalosas hasta que, eventualmente, la contención se fractura. Para esa explosión liberadora de las fuerzas Bataille se reserva una denominación propia: el *Jésuve*. "El *Jésuve* es, así, la imagen del movimiento erótico, dando por fractura a las ideas contenidas en la mente la fuerza de una erupción escandalosa"<sup>12</sup>. El *Jésuve* es la liberación de las pasiones, un desencadenamiento violento de la energía contenida: "El amor exclama así en mi propia garganta: soy el *Jésuve*, inmunda parodia del sol tórrido y cegador"<sup>13</sup>. Parodia de un sol que, por sobre todo, se presenta a su vez oscuro y obsceno, como un ano.

Ahora bien, ¿qué tendrá que ver este mito delirante con la heterología?, ¿en qué punto se vinculan? La importancia de este relato radica en la continuidad que tiene con una serie de textos posteriores, aparentemente escritos en 1930, los cuales retoman aquella concepción anal del sol pero agregan otra figura a esa primera intuición: la del ojo pineal. Se trata de un ojo en la parte superior del cráneo de los hombres que se abre teniendo una visión directa del astro solar.

En consecuencia, nos encontraremos en 1930 con dos proyectos o temáticas emprendidas por Bataille aparentemente en simultáneo: por un lado la modulación del mito solar con la figura del ojo pineal; y, por otro, la aparición de la heterología, que, como dijimos, lo hace también por ese entonces en el marco de *Documents*. ¿Será por lo tanto posible relacionar un proyecto con el otro?, ¿habrá algo en común entre este singular mito y la heterología más allá de la coincidencia en el tiempo en que se gestan?, ¿o serán dos desarrollos distintos que corren en paralelo sin involucrarse entre sí? Revisemos a continuación los textos mencionados de *El ojo pineal* para responder a estos interrogantes.

<sup>10</sup> Bataille, *El ojo pineal*, 20.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 22.

## El ojo pineal

En el tomo II de las *Œuvres complètes* de Bataille encontramos agrupados bajo el nombre de *Dossier de l'oeil pinéal* cinco versiones póstumas que retoman el mito solar escrito en 1927 y algunas notas sueltas. De estos textos, únicamente a uno, titulado "El Jésume", se le puede precisar el año exacto de escritura: 1930. No obstante, presumimos que los restantes cuatro, por versar sobre el mismo tema, fueron escritos alrededor de la misma fecha.

Estos textos, como se intuye, tienen en común el abordaje de la peculiar figura ya mencionada: la del ojo pineal. Se trata de una figura inventada por Bataille, un "ojo embrionario"<sup>14</sup> situado en la coronilla del cráneo, que se abre para acceder a la visión del sol en todo su esplendor: "el ojo es sin duda alguna el símbolo del sol deslumbrante, y el que yo imaginaba en la parte superior de mi cráneo estaba necesariamente comprendido en esta simbolización, consagrado a la contemplación del sol en el *summum* de su esplendor"<sup>15</sup>. Este mítico ojo cumplía un rol fundamental en la escenografía desplegada previamente en *El ano solar*. Como indicamos, en aquella descripción cósmica el reparto de la existencia orgánica tenía lugar sobre dos ejes: el vertical, de los vegetales y los árboles que apuntaban al sol; y el horizontal, de los animales que se desplazaban en paralelo al movimiento terrestre. En lo que respecta al hombre, éste poseía una particularidad, pues, si bien su posición era erguida y vertical, su visión horizontal lo obligaba a desplazarse como los animales en paralelo al suelo. Según Bataille, este desplazamiento propio de los animales va ligado al sustento, a la necesidad y a la obtención de elementos indispensables para la supervivencia. Es, en otras palabras, un movimiento servil del que está exento el reino vegetal que solo se ofrece al sol. En este sentido, "los ojos le mantienen [al hombre] aferrado con estrechos lazos a las cosas vulgares donde la necesidad ha fijado sus dominios"<sup>16</sup>. Pero bien, para nuestro autor esta servidumbre humana ligada a la visión sería compensada con la asunción de un ojo pineal: "el ojo pineal, desprendiéndose del sistema horizontal de la visión ocular normal, aparece en una especie de nimbo de lágrimas, como el ojo de un árbol, o mejor aún, como un árbol humano. Al mismo tiempo este árbol ocular no es más que un gran pene rosa (innoble) ebrio de sol"<sup>17</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es la importancia de este tercer ojo de características eróticas y paródicas en el relato de Bataille? Como dijimos anteriormente, si en algo no han escatimado los estudiosos del francés ha sido en el análisis de la figura del ojo, hartamente recurrente en sus textos tempranos. Son múltiples los motivos por los cuales dicha figura escópica habría despertado tanto interés; sin embargo, nosotros nos detendremos en el valor simbólico inscrito en ella, el cual permite hallar tempranamente en la obra del francés un punto de inflexión con respecto a toda una tradición filosófica de corte idealista o racionalista. En el caso específico del ojo pineal, la distancia con las tradiciones clásicas o modernas salta a la vista. Basta recordar que en estas últimas muchas veces fue introducida la idea metafórica de un tercer ojo. Platón habló del "ojo del alma", el cual se abría a las formas puras del mundo inteligible mediante su visión del sol. Una suerte de ojo abstracto

<sup>14</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>17</sup> *Ibidem.*

que contemplaba las ideas y arquetipos<sup>18</sup>. Más adelante, Descartes argumentaba también sobre la existencia de un tercer ojo, el cual era identificado con la glándula pineal que ligaba el alma a la máquina del cuerpo<sup>19</sup>. Para ambas tradiciones, indefectiblemente el ojo y la visión iban ligados a la intelección y cognición. Eran ojos del entendimiento. En contraste, la aparición del ojo pineal con su forma fálica, sucia, y su "carácter turbio y cómico que se asocia al trasero y a sus excreciones"<sup>20</sup> dista mucho de las descripciones brindadas por aquellos respetables pensadores. Incluso, por momentos pareciera no ser más que una burla intencionada de éstos.

Más allá del tono paródico de Bataille que indicaría la distancia con determinadas tradiciones, de su mito se desprende una concepción antropológica a la que debemos atender si deseamos demostrar la vinculación inmediata que tiene este relato con la heterología. En este sentido, vale subrayar que la función del ojo pineal en los hombres (a diferencia de la primacía de la visión de la tradición occidental dominante) no está ligada al intelecto o la razón, es decir, no está vinculada a la adquisición de conocimiento o a la apropiación del saber. Por lo contrario, la visión solar a la que accede el ojo pineal no le revela nada al hombre, pues lo enceguece violentamente<sup>21</sup>. El sol, "situado en el fondo del cielo como un cadáver en el fondo de un pozo"<sup>22</sup>, lejos del bucólico paisaje platónico, quema y consume:

El ojo situado en el medio de la parte superior del cráneo, y que, para contemplarlo en una soledad siniestra, se abre sobre el sol incandescente, no es un producto del entendimiento, sino más bien una existencia inmediata: se abre y se ciega como una consumación o como una fiebre que devora al ser, o, más exactamente, la cabeza, y juega así el papel del incendio en una casa; la cabeza, en lugar de encerrar la vida como se guarda el dinero en un cofre, la gasta sin cuento y obtiene como resultado de esta metamorfosis erótica el poder eléctrico de las puntas. Esta gran cabeza ardiente es la imagen y la luz desagradable de la noción de gasto<sup>23</sup>.

Llamativamente nos encontramos aquí con la expresión "noción de gasto", que será de importancia fundamental al momento de articular el pensamiento heterológico. Podríamos decir, por lo tanto, que el ojo pineal personifica la primera representación mitológica de esa dimensión de la pérdida y del derroche. Este ojo que hace las veces de órgano sexual o de orificio excrementicio simboliza una dimensión pletórica y escatológica al representar "descargas de energía por la parte superior del cráneo tan violentas y tan crudas como las que hacen tan horrible a la vista la protuberancia anal de algunos monos"<sup>24</sup>.

Asimismo, el ojo pineal aparece en contraposición a la visión horizontal, que se subyuga a las

<sup>18</sup> Platón, "Libro VII", en *Diálogos IV. República* (Madrid: Gredos, 1988).

<sup>19</sup> René Descartes, *Las pasiones del alma* (Buenos Aires: Elevación, 1944).

<sup>20</sup> Bataille, *El ojo pineal*, 45.

<sup>21</sup> Martin Jay, en un extenso ensayo sobre el lugar de la visión en la filosofía de Occidente, analiza la crítica al ocularcentrismo desarrollada por los filósofos franceses del siglo XX y otorga a Bataille un lugar fundamental en la diatriba. Para Jay, la interrogación batailleana sobre el ojo se conforma como una metáfora de la ofensiva contrailustrada y contra la lucidez de la razón. Martin Jay, *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX* (Madrid: Akal, 2007).

<sup>22</sup> Bataille, *El ojo pineal*, 65.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 52.

actividades productivas de la existencia con vista a la nutrición, la vivienda y la conservación. A la inversa, él no ve, es ciego, no produce ni conserva, sino que destruye: "juega el papel del incendio de una casa". Incluso, si tiene alguna visión, dirá Bataille, es la del vértigo de las alturas y su necesidad de "arrojarse a un vacío horrible y sin fondo que se opone de la manera más dramática al instinto de conservación"<sup>25</sup>. Quedan en evidencia, de este modo, dos dimensiones opuestas de la existencia figuradas a través de la visión. Una ligada a la conservación y otra, al gasto o destrucción. Queda en claro también que, mientras que algunas tradiciones filosóficas distinguían al hombre del animal recurriendo retóricamente a un ojo inteligente, Bataille lo distingue retóricamente recurriendo a un ojo aterrador, destructivo. Sin embargo se trata de un ojo que en su mismo acto demoledor se torna liberador, pues mediante su visión gloriosa del sol niega el servilismo horizontal con que el hombre se desplaza para satisfacer sus necesidades. En contrapartida, esta visión, aunque trágica, lo vuelve soberano<sup>26</sup>.

Para reforzar la argumentación sobre el carácter trágico de la visión vertical, el francés se apoyará en otros dos mitos solares: el de Ícaro y el de Prometeo. Como se sabe, Ícaro se elevó a los cielos y el sol derritió sus alas, precipitando su caída. Para Bataille, la sencillez de este relato "expresa de una manera excepcionalmente seductora la aspiración más escandalosa del organismo humano"<sup>27</sup>, la pasión por la ascensión que a su vez implica la caída<sup>28</sup>. Por otro lado, Prometeo también se eleva a los cielos en busca del fuego, recibiendo en consecuencia un castigo. Ciertamente, este último mito ha recibido muchas veces interpretaciones en términos utilitaristas (la obtención del fuego como rasgo civilizatorio, por ejemplo), pero Bataille negará rotundamente ese sentido, vinculando a Prometeo con un esquema psicoanalítico: el del complejo de castración. En este sentido, Prometeo aparece para Bataille obedeciendo simbólicamente la satisfacción pulsional de obtener el falo (el fuego), pero aquel mismo goce será también aquello cuya falta (castigo) hará de él un desdichado. Ahora bien, es cierto que en este punto la lectura psicoanalítica de Bataille es compleja y necesitaría ser analizarla con detenimiento para ver la justa correspondencia entre Prometeo y el esquema freudiano, pero por el momento lo que nos interesa resaltar es el carácter trágico que, tanto en un mito como en otro, se evidencia como consecuencia de un desacato, como resultado de un impulso transgresor y liberador; es decir, como consecuencia de un acto insubordinado y soberano.

Advertimos por lo tanto que en ambos relatos míticos, como también en el relato del ojo pineal, el impulso vertical de los hombres para nuestro autor se enmarcaría en el orden del deseo. Un deseo que –como el fuego– arde, aniquila y es sombrío e infernal por esencia. En este sentido, queda claro que la atracción que motoriza el ascenso hacia ese sol que quema o al fuego prohibido debe ser considerada como una "función psicológica"<sup>29</sup>; una función que no se halla en el orden de la necesidad biológica (como las actividades desplegadas por la visión horizontal, orientadas a la producción y con vistas a la supervivencia), sino que responde, en palabras de Bataille, a "fuerzas heterogéneas", "difícilmente mensurables"<sup>30</sup>. Y, ciertamente, estas fuerzas, a pesar de su indeterminabilidad, serán

<sup>25</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>26</sup> En este texto también se pueden rastrear los primeros indicios en la conformación del pensamiento sobre la soberanía, concepto batalliano por excelencia, que estará íntimamente ligado a la formulación de la heterología.

<sup>27</sup> Bataille, *El ojo pineal*, 93.

<sup>28</sup> En el mismo año en que presumimos que fueron escritas estas líneas de *El ojo pineal*, 1930, Bataille publica en el número 3 de *Documents* –ya en marcha por ese entonces– un artículo en homenaje a Picasso llamado "Sol podrido". Allí aparecen las mismas ideas, casi de forma literal, acerca de la ambigüedad del sol y su vinculación al mito de Ícaro.

<sup>29</sup> Bataille, *El ojo pineal*, 85.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 79.

para el francés tan materiales como las biológicas. Su ejemplo paradigmático para ilustrarlas será el vértigo: una fuerza física y vertical cargada de angustia y deseo de caer<sup>31</sup>.

Como ya se ha de notar, en este mito batailleano comienzan a discernirse los dos aspectos de la existencia sobre los cuales Bataille insistirá en sus escritos sobre heterología: el homogéneo y el heterogéneo. Claramente quedan expresados en las siguientes líneas:

No es difícil discernir dos direcciones en el hombre: una de abajo hacia arriba (conteniendo la inversa de arriba hacia abajo) cuyas etapas están determinadas por las reglas de la moral y los vicios que éstas provocan, y los extremos por la ceguera solar y la caída estrepitosa; la otra, en extensión, análoga a la de los animales, es decir, paralela a la tierra, determinando unos movimientos ni más trágicos ni más ridículos que los de los animales y que, groseramente hablando, no tienen más fin que la utilidad<sup>32</sup>.

Las coordenadas de la heterología se encuentran allí presentes a sus anchas: la homogeneidad representada por las fuerzas útiles de los movimientos horizontales; la heterogeneidad representada por aquellas fuerzas verticales extremas (la de la caída –pecaminosa– de los cuerpos) que la moral censura. Sobre este eje de fuerzas perpendiculares Bataille monta su mito del hombre, logrando representarlo tanto en su aspecto racional como en el irracional, sin reducirlo ni a uno ni a otro, sino manteniéndolo en esa tensión trágica. Una tensión entre el impulso y la necesidad, entre el deseo y la razón, que no se termina de dirimir, constituyendo así lo propiamente humano.

Precisamente, esta concepción antropológica ilustrada mediante el mito del ojo pineal será retomada por Bataille hacia 1936 a través de otra representación mitológica: la del acéfalo –la misma que nucleará a la comunidad homónima: *Acéphale*–<sup>33</sup>. El acéfalo será el ser que desprecia profundamente la razón y la autoridad. A propósito escribirá Bataille en el manifiesto inaugural de dicha comunidad: “el hombre ha escapado de la cabeza como el condenado de la prisión”<sup>34</sup>, representando de este modo al hombre soberano, que no se somete a ningún principio regulativo (ni al padre, ni al jefe, ni a Dios), y niega cualquier orientación hacia la acción productiva. El acéfalo será, en suma, el hombre libre de la función, que vive “solamente de lo que le fascina”<sup>35</sup>.

A grandes rasgos, los puntos de contacto entre el mito del ojo pineal y el del acéfalo son evidentes; tal vez habría que indicar únicamente que, en el caso del segundo, hay inscrita una intencionalidad política que está ausente en el primero. Sin embargo, en ambos relatos está presente la misma concepción contradictoria del hombre, con la diferencia de que Bataille cambiará en 1936 su representación gráfica por la figura del descabezado. Tal vez podríamos pensar, como lo hace Martin Jay, que la explosión de ese ojo pineal tan virulento “se llevó consigo la cabeza: símbolo de la razón basado en la hegemonía de los ojos”<sup>36</sup>.

Lo interesante de destacar en este punto es la manera en el pensamiento de Bataille –sostenido

<sup>31</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 95.

<sup>33</sup> La figura mítica del acéfalo ya se encuentra presente entre las páginas de *Documents*. Bataille hace mención de ella en su análisis de la religión gnóstica. Georges Bataille, “El bajo materialismo y la gnosis”, en *La conjuración sagrada* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008).

<sup>34</sup> Georges Bataille, *Acéphale* (Buenos Aires: Caja Negra, 2006), 23.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Jay, *Ojos abatidos*, 175.



aparentemente en aquellas intuiciones tempranas de su obra— se va modulando con el paso de los años con distintos matices para deslindar el campo de lo heterogéneo. De este modo, va adoptando nuevas formas según el contexto en el que se expresa (lo heterogéneo en el mito, lo heterogéneo en el arte, lo heterogéneo en la política). Es así pues que nunca deja de insistir en resaltar los mismos aspectos de la vida humana: lo excesivo, lo abyecto, lo explosivo, lo horrendo. En efecto, pareciera que aquella experiencia perturbadora que tuvo Bataille en su visita al Zoological Garden de Londres de 1927 lo impulsó a recorrer un zigzagueante camino con el que llegaría a la heterología. Decir, por cierto, que la heterología tiene su origen en la visión de la protuberancia anal de un mono sería una afirmación que seguramente Bataille hubiera aprobado.

Ahora bien, hay un punto de fundamental importancia dentro de los escritos que conforman el cuerpo del dossier de *El ojo pineal* que aún nos resta explorar. Hasta el momento dejamos en evidencia una determinada concepción antropológica que de éstos emerge y algunas derivas en los estudios sucesivos del autor. Pero hay también entre estos textos una propuesta metodológica esquematizada para la elaboración de dicha conceptualización antropológica. Es decir, estos textos abordados no solo señalarían un aspecto heterogéneo de la existencia, sino que también ensayarían el modo cómo escudriñarla.

## Antropología mitológica

En el artículo mencionado “El valor de uso de D.A.F. Sade”, Bataille se detuvo a distinguir detalladamente a la heterología de las operaciones de la ciencia y la filosofía. Su argumento era sencillo: en tanto que la filosofía y la ciencia definen y establecen identidad, homogenizan; así, sus campos de estudio están siempre circunscritos al orden homogéneo y medible. A la inversa, afirmaba categóricamente el francés: “La heterología se opone a cualquier representación homogénea del mundo”<sup>37</sup>.

No muy lejos de esa posición, leemos entre las notas del *El ojo pineal*: “Necesidad de atenerse en antropología a algo distinto que la ciencia o la filosofía en un principio y representar las cosas mediante fantasmas”<sup>38</sup>. Como se observa, allí se presenta la misma oposición ante la filosofía y la ciencia, pero en este caso es la antropología la que se aparta de aquellas disciplinas. Una antropología que, por cierto, tendrá un sello diferente, pues, como consta en la cita, buscará “representar las cosas mediante fantasmas”. Atendiendo a esta particularidad, Bataille la distinguirá otorgándole el nombre de “antropología mitológica” en llana oposición a la tradicional “antropología científica”<sup>39</sup>.

Ciertamente el fantasma –materia mediante la cual opera esta antropología– tiene determinadas características que se le oponen al concepto (herramienta por excelencia de las ciencias y la filosofía). El fantasma, propio de la narración mitológica, suele ser de carácter espectral e informe. Escapa a las cadenas aplastantes de la lógica, pues no es un elemento que ingrese dentro del horizonte de la razón. Y en el caso hipotético de que lo haga, la función de la razón es mitigarlo. Los fantasmas, incluso, a veces tienen un carácter aterrador o maldito, no son jamás bienvenidos en el mundo de las ideas

<sup>37</sup> Bataille, “El valor de uso en D.A.F. Sade”, 254.

<sup>38</sup> Bataille, *El ojo pineal*, 99.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 55.

siempre diáfanas y en armonía con la moral. Los fantasmas apabullan y son incomprensibles, en eso radica su terror. Sin embargo, más allá de todos estos rasgos monstruosos, éstos tienen también otra característica que Bataille supo destacar muy bien: el carácter insurrecto y rebelde. Pues el fantasma no obedece a nadie, no tiene una autoridad que lo someta. En otra nota del texto leemos: “[U]n fantasma responde como señor y no como esclavo: existe como un hijo libre después de un largo sufrimiento bajo la férula gozando diabólicamente y sin remordimientos del asesinato de su padre; existe libremente y no refleja otra cosa más que la naturaleza humana desencadenada”<sup>40</sup>.

La insurrección del fantasma representa en este sentido la insubordinación ante un pensamiento regido por un proceso racional. Precisamente el fantasma responde a la liberación violenta e implica el “asesinato” de la razón en tanto que ésta se conforma como principio de autoridad en materia de conocimiento y saber. Por lo tanto, por extensión, una antropología mitológica que se sirva de fantasmas será una antropología, como se dijo, que se aparte de la ciencia y la filosofía por ser éstas actividades serviles:

[L]a filosofía ha sido hasta el momento, tanto como la ciencia, una expresión de la subordinación humana, y cuando un hombre trata de representarse no ya como un momento de un proceso homogéneo –de un proceso indigente y lastimoso–, sino como un desgarramiento nuevo en el interior de una naturaleza desgarrada, no es la fraseología equilibrada que le sale del entendimiento lo que puede ayudarle: no puede ya reconocerse en las cadenas degradantes de la lógica, y se reconoce, por el contrario –y no solo con cólera, sino en un tormento extático–, en la virulencia de sus fantasmas<sup>41</sup>.

Como se observa, la diferencia entre los sistemas disciplinados de la ciencia y la filosofía con la indisciplinada antropología mitológica radica sobre todo en la finalidad de sus representaciones. La filosofía y la ciencia encadenan la existencia, la circunscriben a fenómenos mensurables, predecibles y calculables, vacían “ciegamente el universo de su contenido humano”<sup>42</sup>; mientras que la función de la antropología mitológica es justamente lo contrario: representar la naturaleza humana desencadenada y virulenta. Ahora bien ¿cómo se logra esa representación mediante fantasmas?, ¿qué son, en última instancia, esos fantasmas?

Es curioso observar que la palabra que utiliza Bataille para fantasma es *phantasme* –extraña incluso para la lengua francesa–, y no el vocablo *fantôme*. *Phantasme* proviene del griego y la traducción alude tanto a “visión”, como a “ilusión” y “fantasma”. Sin embargo, según explica Assandri, en los años veinte la palabra *phantasme* fue introducida al francés para traducir el término freudiano *phantasie*<sup>43</sup>. Ciertamente, el fantasma al que apela Bataille pareciera tener todos los rasgos de este conjunto familiar de palabras, pues pareciera aludir no solo a un espectro, sino también a una visión o fantasía. En este sentido, consideramos que el mito del ojo pineal opera adaptándose a todas estas características del *phantasme*. Pues, indefectiblemente es una visión: un ojo; a su

<sup>40</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>43</sup> José Assandri, *Entre Bataille y Lacan* (Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007), 57.

vez, tiene el carácter insurrecto del fantasma en tanto echa por tierra las cadenas de la razón y sus representaciones ideales; e incluso tiene la característica de ser una fantasía, ya que no tiene el estatus de realidad que la ciencia exige. En este último sentido, Bataille se acerca nuevamente a concepciones psicoanalíticas, representando bajo ese peculiar tercer ojo una supuesta dimensión del deseo, de las pasiones y de todo aquello que queda excluido del orden del pensamiento lógico y consciente.

El mito del ojo pineal es, por lo tanto, un ejemplo adecuado para entender la operación de la antropología mitológica de Bataille, siendo que, en palabras de su autor, el relato consiste en "la descripción fantasmática y aventurera de la existencia"<sup>44</sup>. A propósito, Germán Prósperi toma prestado de Rodolphe Gasché el término *fantasmatología* para definir esta antropología batailleana. Con este concepto Prósperi busca referir justamente a la ciencia que estudia las imágenes (los fantasmas) teniendo en cuenta el espesor mítico de lo humano. Es decir, una ciencia que "no revela lo humano ni como idea ni como cosa, ni como arquetipo ni como copia, lo revela más bien como fantasma"<sup>45</sup>. O, en otras palabras, podemos decir, atendiendo las significaciones señaladas, que revela lo humano también en su aspecto insurrecto y soberano.

En efecto, esta fantasmatología –concepto que consideramos que el mismo Bataille aprobaría para referirse a su antropología mitológica– pareciera acercarse en sus lineamientos tanto teóricos como metodológicos al concepto de heterología<sup>46</sup>. Pues el fantasma, como lo heterogéneo, es el elemento rechazado, excluido, que goza de la libertad (o la condena) de no someterse a los sistemas restrictivos de la racionalidad; y, en consecuencia, el tratamiento del mismo posibilitaría un modo de pensar una dimensión compleja sin reducirla ni momificarla a un pensamiento cuantificable o instrumental. De hecho, esta vinculación entre heterología y antropología mitológica queda evidenciada explícitamente en una de las notas fragmentarias de *El ojo pineal*, donde Bataille esboza una suerte de plan de trabajo y anota: "[H]ay que hacer alusión al análisis heterológico"<sup>47</sup>. De este modo, no quedan dudas de la proximidad establecida entre ambos proyectos.

Vale decir incluso que en este mismo campo problematizado resuenan las intenciones teóricas de *Documents*. Lo cierto es que tanto la escritura de los textos sobre el ojo pineal, como los primeros esbozos de la heterología y las publicaciones de *Documents*, se desarrollan en la misma época, hacia 1930. Esto es lo que nos permite unir estos tres proyectos bajo un mismo horizonte de preocupación y encontrar en ellos, a pesar de las singularidades propias de cada uno, un mismo objetivo teórico-metodológico: dar lugar a lo heterogéneo, al fantasma o a lo informe en la reflexión sobre la existencia.

Por último, nos gustaría insistir en un aspecto más que se trasluce en los textos que conforman el *Dossier de l'oeil pinéal*. Es importante señalar que la oposición allí establecida por Bataille entre la antropología mitológica y la ciencia o la filosofía no es radical. Pues no se trata de optar por la primera en detrimento y abandono de las otras dos. Por lo contrario, Bataille asume una relación dialéctica entre ellas y la necesidad ineluctable del conocimiento científico. Claramente lo dejará escrito en una de las notas de *El ojo pineal*, donde esboza un esquema de las condiciones a atender para la

<sup>44</sup> Bataille, *El ojo pineal*, 60.

<sup>45</sup> Germán Prósperi, *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra) ontología de la imaginación* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2019), 219.

<sup>46</sup> Raúl Antelo persigue la misma idea, pues haciendo referencia al neologismo derridiano escribe que "La heterología se nos revela, en suma, como simple hauntología, un saber de espectros". Raúl Antelo, "La acefalidad latinoamericana", *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica* 5 (2003-2004).

<sup>47</sup> Bataille, *El ojo pineal*, 100.

representación mitológica: "El conocimiento científico abandonado solo una vez adquirido"<sup>48</sup>.

¿Quiere decir esto que el mito viene a tomar el relevo de la ciencia? Precisamente. Bataille lo dirá de manera aún más gráfica: "Hay que comenzar entonces por reducir la ciencia a un estado que debe definirse con el término de subordinación, de tal manera que pueda disponerse libremente de ella, como una bestia de carga, para fines que no son los suyos"<sup>49</sup>. Con esto, nuestro autor busca decir que en algún sentido y quizás involuntariamente la ciencia termina indicando cuál es el terreno de lo mitológico, pues al excluirlo con tanto rigor termina evidenciándolo. En palabras de Bataille: "Por lo que concierne a la ciencia, su repulsión, la más fuerte que pueda representarse, es necesaria para la calificación de la parte excluida"<sup>50</sup>. En efecto, las resonancias que se pueden establecer en este punto con la heterología son inmediatas, incluso el universo de expresiones utilizadas comienza a asimilarse. En el artículo de 1933 "La estructura psicológica del fascismo", Bataille escribe: "El estudio de la homogeneidad y de sus condiciones de existencia conduce así al estudio esencial de la heterogeneidad. Constituye además su primera parte debido a que la determinación primaria de la heterogeneidad definida como no homogénea supone el conocimiento de la homogeneidad que la delimita por exclusión"<sup>51</sup>.

En definitiva, podríamos decir que en esta construcción dialéctica del conocimiento, donde se tensionan por exclusión dos dimensiones opuestas, Bataille termina generando una subversión de valores al estilo nietzscheano. Pues, precisamente el hecho de que para la ciencia no haya contenido válido en una serie mitológica es lo que le otorga a esta última su valor significativo<sup>52</sup>. Lo que es lo mismo que decir: hay que recorrer el camino de la ciencia para encontrar el preciso valor del mito.

Hasta aquí pretendemos haber demostrado cómo es posible hallar el germen de la heterología en el mito solar redactado por Bataille en 1927. Pues este último, al ser retomado en los escritos sobre el ojo pineal de 1930, se conforma no solo ya como una mera representación mitológica, sino también como una propuesta teórico-metodológica autónoma que se abre a una dimensión de lo existente a la que no ingresa la ciencia ni la filosofía, aunque éstas indiquen con desprecio aquella puerta de acceso (o egreso).

No obstante, a pesar del recorrido realizado, aún no terminamos de revisar en su justo espesor las diferentes disquisiciones y los puntos de fuga que habrían dirigido a Bataille hacia la escritura de la heterología. Si desarrollamos su antropología mitológica poniendo el énfasis sobre todo en el mito y el fantasma, tal vez ahora convenga desviar la atención hacia el carácter etnográfico de la antropología, aunque sin abandonar por ello la mítica figura de un sol glorioso y violento que consume todo este período contemplado.

## México precolombino

En lo que sigue, continuaremos ubicándonos en un registro mitológico de las reflexiones de Bataille. No obstante, éstas no estarán dirigidas hacia la invención de un nuevo mito como las anteriores, sino,

<sup>48</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>51</sup> Georges Bataille, "La estructura psicológica del fascismo", en *Obras Escogidas* (Barcelona: Barral, 1974), 83.

<sup>52</sup> Bataille, *El ojo pineal*, 59.

más bien, hacia los registros etnológicos de mitos o ritos ya documentados.

El interés de Bataille por la etnología se remonta a 1921, cuando en la *École Nationale de Chartes* conoce al etnólogo Alfred Métraux –quien se encargará de introducirlo en los cursos sobre el don de Marcel Mauss, entablando en adelante una férrea amistad–. El mismo Métraux, tras el fallecimiento de nuestro autor, supo señalar: “los hechos y las teorías de la etnología siempre han ejercido sobre él [Bataille] una especie de fascinación”<sup>53</sup>. Lo cierto es que la etnología tiene para Bataille algunas características particulares que la aproximan metodológicamente a la misma dimensión mítica del pensamiento desarrollada en el apartado anterior. Observa en ella no solo la puesta en cuestión de los estrechos límites del saber instrumental occidental, sino también una apertura a otras dimensiones simbólicas poco exploradas por las disciplinas tradicionales. En palabras de Bataille: “La etnografía no es solamente un dominio entre otros de conocimiento, es una puesta en cuestión de la civilización del conocimiento, que es la civilización de los etnógrafos. En este sentido, la evocación de una sociedad, cuyas normas no son las nuestras, inevitablemente instaura la dimensión de la poesía que quizás es la dimensión del hombre”<sup>54</sup>.

Vale decir que la “dimensión de la poesía” a la que aquí nuestro autor hace mención no se distinguiría de la “dimensión del mito”, en tanto que ambas se desmarcan del conocimiento cuantificable y productivo de las ciencias<sup>55</sup>. Así pues, mediante su encuentro con los etnólogos, Bataille avanza, como diría Raúl Antelo, “al rescate de una poética de la alteridad”<sup>56</sup>. Una alteridad a la cual podemos perfectamente traducir en términos de heterogeneidad, dada su mención de lo otro.

Ciertamente, esa “poética de la alteridad” se hará manifiesta en 1928 cuando Bataille sea invitado junto a su amigo Métraux a colaborar en la revista *Les Cahiers de la République des lettres, des sciences et des arts*, dirigida por Pierre d’Espezel, específicamente en el número dedicado a la primera gran exposición de arte precolombino. Allí, nuestro autor publicará su primer artículo de importancia dentro del círculo intelectual parisino, a saber, “La América desaparecida”.

En este texto Bataille describe algunos rasgos de la vida de los pueblos americanos previa a la llegada de Colón y al genocidio devastador. Así pues, hace algunas menciones sobre el arte incaico y sus vasijas con formas de cabeza humana o animal. Describe la arquitectura del Cuzco y los trajes dorados de los personajes ricos. Menciona también brevemente algunas estatuillas de las Antillas. Sin embargo todas estas descripciones parecieran ser bastante anodinas y desmotivadas. Lo cierto es que Bataille se detiene para considerar al Cuzco como “la sede uno de los Estados más administrados y regulados que los hombres hayan formado”<sup>57</sup>, donde “todo se encontraba previsto en una existencia sin aire”<sup>58</sup>. En contraste, el texto se vuelve explosivo cuando considera al pueblo azteca, “el más sangriento de los que poblaron las nubes terrestres”<sup>59</sup>. Precisamente, ya en el primer párrafo introductorio del artículo quedará evidenciado el claro interés de nuestro autor y el punto que concentrará su atención:

<sup>53</sup> Alfred Métraux, “Rencontre avec les ethnologues”, *Critique, Hommage à Georges Bataille 195-196* (1963): 61.

<sup>54</sup> Citado por Dominique Leqoc, “L’œil de l’ethnologue sous la dent de l’écrivain”, en *Écrits d’ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues* (Paris: De la Maison des sciences de l’homme, 1987), 117.

<sup>55</sup> La poesía es para Bataille una de las tantas formas de gasto. En este caso particular se trata del sacrificio de las palabras y la negación del carácter acumulable de la literatura. Para un estudio específico acerca de la relación entre poesía y gasto, Silvio Mattoni, “El gasto y la poesía”, en *Bataille. Una introducción* (Buenos Aires: Quadrata, 2011).

<sup>56</sup> Antelo, “La acefalidad latinoamericana”, 151.

<sup>57</sup> Georges Bataille, “La América desaparecida”, *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos* 85 (2013): 4.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 8.

La vida de los pueblos civilizados de América antes de Cristóbal Colón no solo es prodigiosa para nosotros debido a su descubrimiento y desaparición instantáneos, sino también porque sin duda nunca excentricidad más sangrienta fue concebida por la demencia humana: ¡crímenes continuos cometidos bajo el sol para la sola satisfacción de pesadillas deificadas, visiones terroríficas! Comidas caníbales de los sacerdotes, ceremonias con cadáveres y arroyos de sangre, más que una aventura histórica recuerdan los desenfrenos descritos por el ilustre marqués de Sade<sup>60</sup>.

El pueblo azteca, aludido implícitamente en estas líneas introductorias, es descrito en lo sucesivo de una manera tan vehemente y fascinante que no quedan dudas del poder de seducción que, al igual que Sade, generó en Bataille. El México azteca, "el más chorreante de los mataderos de los hombres"<sup>61</sup>, no solo le impacta por su violencia, sino también por la misma confusión que generó en los estudios tradicionales que intentaron comprenderlo. Así pues, tras revisar fuentes de indiscutible importancia para la construcción de la historia mexicana –fray Bernardino de Sahagún, fray Juan de Torquemada y William H. Prescott)<sup>62</sup>– Bataille expresa: "En general, los historiadores que se ocuparon de México quedaron hasta cierto punto anonadados por la incompreensión"<sup>63</sup>.

En suma, a sus ojos, el pueblo azteca representa una dimensión vedada a la ciencia, donde la destrucción, lo monstruoso y lo demente tiene lugar libremente entre la vida de los hombres. Métraux estará en lo cierto cuando años más tarde afirme: "Este artículo de 'L'Amérique disparue', que consideraba un poco como un pensum, es uno de los primeros que escribió [Bataille], y releándolo hoy me sorprendí al encontrar ya formulados los principales temas de su reflexión"<sup>64</sup>. En efecto, ya están allí de alguna manera presentes las intuiciones que darán cuerpo a la heterología. Pues todos los elementos culturales del pueblo azteca destacados no harán otra cosa más que confirmar más adelante a los fenómenos heterogéneos. Basta considerar el "gusto excesivo por la muerte", los baños de sangre en sus sacrificios ofrecidos al sol, los bailes dementes donde "la gente se empuja absurdamente hacia abismos en los que los cuerpos se aplastan y se vuelven roca" y sus "dioses feroces extrañamente maléficos", para constatar las distintas formas del horror y la crueldad con las que convivía aquel pueblo. Asimismo, el pensador francés sostendrá que precisamente a causa de esa convivencia ardiente es que fue sorprendentemente feliz.

Si bien Bataille basa su desarrollo en importantes fuentes históricas como las mencionadas, sus apreciaciones podrían ser señaladas de parciales o excesivas –sea por la apresurada conclusión paradójica sobre un "horror feliz" o por la teatralización exacerbada de la violencia–. Al respecto, sostenemos que es justamente ese rasgo el que le otorga al texto su potencia y originalidad. Pues, al esquivar la pretendida neutralidad y discreción de la ciencia, Bataille pretende penetrar a una dimensión psicológica del pueblo azteca, ligándolo más a una experiencia de vida que al distante

<sup>60</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>62</sup> Vale destacar que Bataille se pudo documentar adecuadamente acerca de los pueblos precolombinos gracias a su trabajo como bibliotecario en la Bibliothèque Nationale de París, que le permitió consultar de primera mano los autores mencionados. Bataille podía leer el español gracias a una estancia de estudios en Madrid.

<sup>63</sup> Bataille, "La América desaparecida", 6.

<sup>64</sup> Citado por Francis Marmande, *Georges Bataille, político* (Buenos Aires: Del Signo, 2009), 171.

y frío escudriñamiento científico. Tal como afirma Marmande: “[L]o que está en acción desde *L’Amérique disparue* es menos un cuerpo de ‘ideas’ cuya repetición terminaría haciendo sistema que una escritura notable cuyos principios y actividad llegan a ser método”<sup>65</sup>.

A nuestro entender, el método desplegado en el artículo consistiría en el mismo procedimiento que volveremos a encontrar los artículos de *Documents*; pues se trata de combinar una descripción dramática de rasgos emocionales con elementos paradójales que desplazan el sentido tradicional, y, en consecuencia, sorprenden con una resolución paródica. Si observamos concretamente su aplicación al caso azteca observaremos que Bataille desplaza las interpretaciones tradicionales que describen a los aztecas como una tribu de salvajes presa de una rabia extraordinaria. Por lo contrario, procede a describirlos como un pueblo paradójal (feroz a un grado impensable, pero “afable y sociable como todos los demás”), que, a causa de su “excesivo gusto por la muerte”, “se entregó a los españoles con una suerte de locura hipnótica”, “muriendo tan bruscamente como un insecto que uno aplasta”<sup>66</sup>. Como se observa, lo paradójal, lo trágico y lo paródico se entretajan en su relato.

En este sentido, consideramos que este método batailleano tendría por objetivo lograr destacar por sobre todo un estado de gracia y no una representación ligada a las actividades productivas o de subsistencia de los pueblos de la América desaparecida. Es decir, pensamos que su interés se dirigiría a definir una suerte de *ethos* de los pueblos y dar a cada uno de ellos un valor propio (acercándose así a la antropología mitológica). De este modo, el inca se muestra sofocado, llevando una existencia “sin aire”, siendo regulado por una administración burocrática total que instala una “uniformidad embrutecedora”; al contrario, el pueblo azteca se muestra llameante y enérgico, dominado por una violencia sin cálculo y decidiendo hasta su propia muerte<sup>67</sup>.

Ahora bien, este contraste entre los pueblos precolombinos no solo deja evidenciado el método desplegado por Bataille en tanto que busca destacar los rasgos afectivos, sino también que –al haber una evidente predilección entre estas formas de existencia– el autor estaría exponiendo una posición teórica: la de reivindicar una sociedad del gasto y *la consommation* (consumo) de riquezas antes que una sociedad acumulativa y productiva. Incluso vale recordar la súbita aparición de Sade ni bien comienza el texto, ofreciéndose como un horizonte común de lectura. Como se observa, los valores de la heterología ya comienzan a mostrarse vivamente en estas páginas. Sin llegar a exagerar, hasta podríamos afirmar que el artículo “La América desaparecida” en alguna medida consiste –aunque aún sin conceptualizarse– en un análisis heterológico de los pueblos precolombinos.

## Consideraciones finales

Para concluir nos gustaría llamar la atención sobre la figura mítica del sol que enhebra a los tres textos aquí abordados: *El ano solar*, *El ojo pineal*, y “La América desaparecida”. Ciertamente, la figura del sol se presenta en todos ellos con un carácter ambiguo: un sol tremendo pero glorioso, vinculado

<sup>65</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>66</sup> Todas las citas provienen de “La América desaparecida”.

<sup>67</sup> En esta comparación entre ambos pueblos americanos se halla latente de manera germinal la oposición presente en *La parte maldita* entre una “economía general”, destinada al dispendio y por lo tanto soberana, y una “economía restringida”, destinada a la producción y por lo tanto servil. Asimismo, en *La parte maldita* el pueblo azteca será retomado con la misma fascinación por ser el modelo paradigmático del gasto, el consumo y la destrucción.

no ya a un terreno instrumental o productivo, sino a un plano afectivo y de exceso. Características todas que nos recuerdan la ambigüedad de lo sagrado. El mítico sol en estos textos no ilumina al intelecto ni procura la cosecha; el sol arde y hace arder, ciega la razón y nos introduce al juego del sacrificio que destruye lo que consagra. Lo hace por igual en los tres escritos. Así, esta emblemática figura solar representa también una dimensión del gasto, justamente la misma que reverbera en todos los escritos sobre la heterología. Incluso un carácter escatológico del astro queda en manifiesto, como el inmundado sol de *El ano solar*, o el sol que congrega los enjambres de moscas arremolinadas en las salas de sacrificios aztecas. En suma, este sol mitológico –transversal a los tres escritos aquí tratados– tiene las mismas características con las que Bataille describirá los rasgos de los elementos heterogéneos. De este modo, estos textos tempranos tendrían a nuestro entender un valor germinal para las reflexiones sobre la heterología. En efecto, en ellos ya encontramos desplegada la doble operación teórico-metodológica que luego será propia de aquella: por un lado la puesta en valor del elemento heterogéneo; y por otro lado, el establecimiento de un método particular de estudio.

Por último, solo nos resta destacar que este recorrido realizado de alguna manera viene a reavivar la vieja antinomia clásica entre el mito y el logos. Y tal vez la heterología, en este contexto, también consista un poco en estimular ese recalentamiento antinómico, pues sirve para deslindar el territorio negado de la ciencia y avanzar sobre el mismo permitiendo deslizamientos de sentidos y saberes en pos de lo inasimilable. Quizás de esto trate también la “poética de la alteridad” que mencionaba Raúl Antelo.



## Referencias bibliográficas

- Antelo, Raúl. "La acefalidad latinoamericana". *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica* 5 (2003-2004): 148-154.
- Assandri, José. *Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobre el ojo, golosina caníbal*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.
- Bataille, Georges. "El valor de uso en D.A.F. Sade". En *Obras escogidas*, 244-267. Barcelona: Barral editores, 1974.
- \_\_\_\_\_. "La estructura psicológica del fascismo". En *Obras Escogidas*, 78-116. Barcelona: Barral, 1974.
- \_\_\_\_\_. *El ojo pineal. Precedido de El ano solar y Sacrificios*. Valencia: Pre-Textos, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Acéphale*. Buenos Aires: Caja Negra, 2006.
- \_\_\_\_\_. *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- \_\_\_\_\_. "La América desaparecida". *Historias. Revista de la Dirección de Estudios Históricos* 85 (2013): 2-8.
- Galletti, Marina. "Heterology or the Science of Excluded Part: An Introduction". *Theory, Culture & Society* 35 (2018): 3-27.
- Jay, Martin. *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- Leqoc, Dominique. "L'oeil de l'ethnologue sous la dent de l'écrivain". En *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, 109-118. París: De la Maison des sciences de l'homme, 1987.
- Lorio, Natalia. "Mitología imposible". *Revista Nombres* 22 (2008): 145-157.
- Marmande, Francis. *Georges Bataille, político*. Buenos Aires: Del Signo, 2009.
- Métraux, Alfred. "Rencontre avec les ethnologues". *Critique. Hommage à Georges Bataille* 195-196 (1963): 677-678.
- Prósperi, Germán. *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra) ontología de la imaginación*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2019.

Recibido: 10 de noviembre de 2021.

Aceptado: 10 de diciembre de 2021.

## Sobre la autora

**Andrea Teruel.** Doctoranda en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba (Córdoba, Argentina). Becaria CONICET. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Actualmente es

miembro del grupo de investigación "Psicoanálisis y Filosofía/Filosofía y Psicoanálisis: encuentros, influencias y discusiones", dirigido por la Dra. Natalia Lorio. Su investigación gira en torno al pensamiento de Georges Bataille y realiza su tesis doctoral sobre la concepción de heterología y sus derivas. Ha publicado entre otros trabajos "La banalidad de lo útil. Apuntes para una vida de perros", en *La vía de lo inútil. Aportes para una revolución improductiva*, Juan M. Conforte y Natalia Lorio comps. (Córdoba: Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, 2021) y "Lo otro de lo humano. Una alianza entre Freud y Bataille", *Desde el Jardín de Freud* (2022). Correo electrónico: andreateruel@gmail.com.

# Class, Surplus and Exploitation. The Laclau-Mouffeian Interpretation of Marxism

Clase, excedente y explotación. La interpretación laclau-mouffeana del marxismo

Classe, excedente e exploração. A interpretação do Laclau e Mouffe do marxismo

*Yankel Peralta García*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

## Abstract

The post-Marxist stance against class politics unearths significant political demands often neglected by Marxism. However, in Ernesto Laclau and Chantal Mouffe's approach, this step forward is followed by two steps back. They deny that class struggle against capitalist exploitation has any political significance for the masses or any essential link with the socialist-democratic project. But they do so at the cost of misrepresenting Marxian theory and underestimating the global phenomenon of labour exploitation. This *faux pas* is due to two misconceptions at the core of the Laclau-Mouffeian critique: an ambiguity in the use they make of the economic concept of surplus, and an incorrect identification of working-class and productive workers. With Laclau and Mouffe, I share the firm conviction in the necessity of a post-Marxian theory. Nevertheless, post-Marxism will be just as robust as our Marxist bedrocks.

**Keywords:** class; surplus; exploitation; Ernesto Laclau; Chantal Mouffe; post-Marxism.

## Resumen

La crítica post-marxista a la política de la lucha de clases trae a colación demandas sociales usualmente ignoradas por el marxismo. Sin embargo, en el planteamiento de Ernesto Laclau y de Chantal Mouffe, este paso adelante es seguido por dos pasos atrás. Ellos niegan que la lucha de clases en contra de la explotación capitalista tenga alguna significación política para las masas o que guarde algún vínculo esencial con el proyecto socialista democrático. Pero esta afirmación la basan en una tergiversación de la teoría marxiana a partir de la cual subestiman el fenómeno

global de la explotación del trabajo. Este paso en falso se debe a que debajo de la crítica laclau-mouffeana subyacen dos concepciones erróneas: una ambigüedad en el uso del concepto de excedente económico y una incorrecta identificación entre la clase trabajadora y los trabajadores productivos. Con Laclau y Mouffe comparto la convicción de la necesidad de una teoría post-marxista. Sin embargo, el post-marxismo sólo será tan robusto como nuestras bases teóricas marxistas lo permitan.

**Palabras clave:** clase; excedente; explotación; Ernesto Laclau; Chantal Mouffe; posmarxismo.

## Resumo

A crítica pós-marxista da política da luta de classes traz à tona demandas sociais geralmente ignoradas pelo marxismo. No entanto, na abordagem de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, esse avanço é seguido por dois passos para trás. Eles negam que a luta de classes contra à exploração capitalista tenha qualquer significado político para as massas ou que tenha qualquer vínculo essencial com o projeto socialista democrático. Mas essa afirmação é baseada em uma deturpação da teoria marxista, a partir da qual eles subestimam o fenômeno global da exploração do trabalho. Esse passo em falso é devido a que sob crítica laclau-mouffeana aparecem dois equívocos: uma ambigüidade no uso do conceito de excedente econômico e uma identificação incorreta entre a classe trabalhadora e os trabalhadores produtivos. Com Laclau e Mouffe, compartilho a convicção da necessidade de uma teoria pós-marxista. No entanto, o pós-marxismo poderá ser tão robusto quanto nossos fundamentos teóricos marxistas o permitirem.

**Palavras-chave:** classe; excedente; exploração; Ernesto Laclau; Chantal Mouffe; pós-marxismo.

*What is familiar and well known as such is not really known for the very reason that it is familiar and well known.*

Hegel

In *Hegemony and Socialist Strategy*, Ernesto Laclau and Chantal Mouffe criticise two Marxist theses. First, they disprove the prognosis about the historical tendency of capitalism towards mass proletarianisation. Secondly, they reject that the formation of the working class is consistent with an essential political interest in socialism. From their perspective, the forecast about proletarianisation would have to be discarded based on one of the peculiarities of late capitalism: the emergence of the middle classes. On the other hand, the presumption of a socialist class interest would only be sustained under the assumption of an economic essentialism constitutive of workers' subjectivity.

The rejection of the mass proletarianisation thesis follows both from a restricted interpretation of the Marxist concept of *exploitation* and a questionable classification of social classes that rests on the criterion of the division of labour. Laclau and Mouffe assume that Marx's concept of the proletariat has the defect of being ambiguous. Marx would be referring, on the one hand, to all wage

earners, and, on the other, to manual or industrial workers. "The very concept of working-class in Marx covers two distinct relations with their own laws of motion: the wage relation established through the sale of labour-power – which turns the worker into a proletarian; and that resulting from the worker's location in the labour process – which makes him a manual worker".<sup>1</sup> As we will see, this ambivalence is typical of the Laclau-Mouffean interpretation of the Marxist concept of class. In any case, Laclau and Mouffe believe that Marx ultimately favours identifying the working class "resulting from the worker's location in the labour process".

Concerning the Marxist notion of exploitation, Laclau and Mouffe's approach is somewhat meagre. However, on the few occasions in which the concept comes up, it is easy to infer that its formulation rests on an interpretation that: a) restricts the phenomenon of exploitation to the case of *productive labour*, and b) understands exploitation as absorption of the economic surplus, but in a way that distorts the precise sense of the Marxian concept of surplus-product (*Mehrprodukt*), and confuses it with another concept correlative to the rarer Marxian term of excess-product (*überschüssige Produkt*). This misunderstanding of the specificity of exploitation is what would serve later as a basis for Laclau and Mouffe to say that a "structural dislocation (...) emerges between 'masses' and 'classes', given that the line separating the former from the dominant sectors is not juxtaposed with class exploitation".<sup>2</sup>

Laclau and Mouffe do not deny the existence of a working-class struggle against exploitation. However, they reject the hypothesis that this struggle is mobilised by an essential interest in socialism. Although the working class has an interest in "preventing capitalist absorption of the economic surplus", this does not imply, they say, "(a) that the worker is a *homo oeconomicus* who tries to maximise the economic surplus just as much as the capitalist; or (b) that he is a spontaneously cooperative being, who aspires to the social distribution of his labour product".<sup>3</sup> Here we can see the peculiar understanding that Laclau and Mouffe have of the economic surplus concept. They take that concept in an opposed sense to that formulated by Marx. In return, we will see that for Marx, it is a question of *suppressing* the surplus altogether if by this we mean the surplus-product. In any case, it is due to this approach that Laclau and Mouffe maintain that the proletarian struggle against capital may be oppositional, but it cannot be antagonistic nor anti-capitalist in the strict sense.

So, the class position is not a mass position, nor is their struggle against capital antagonistic, nor does it have an immanent interest in socialism. These are undoubtedly three great reasons for rejecting the priority that Marxism gives to class politics. Nevertheless, I believe that this consequence is entirely invalid, as I hope to demonstrate in what follows.

## Class and Economic Interest

According to Laclau and Mouffe, Marxism conceived social class as a subject position completely defined by strictly economic interests, i.e., constituted by criteria of productive efficiency. These criteria are two: 1) the reduction of the cost-benefit rate; and 2) the increase in the economic surplus

<sup>1</sup> Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London and New York: Verso, 2001), 81.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 84.

(understood as the quantity of product that exceeds the direct producers' margin of needs).<sup>4</sup> Both in the case of the cost-benefit rate reduction as in the economic surplus increase, the efficiency criterion has to do with the development of the productive force or with the conscious objective of producing more with less. In Marx's words: "by increasing the productive force of labour, we mean in general an alteration in the labour process whereby the socially required labour-time for the production of a commodity is shortened. In this way, a smaller quantity of labour acquires the power to produce a larger quantity of use-value".<sup>5</sup>

Conversely, we can discover the specific content of class interests within the framework of the social production relationships. In this regard, Laclau and Mouffe draw attention to the Marxian characterisation of labour-power as a commodity. They argue that this characterisation serves to make the working class position coincide with the economic interest in developing productive forces. In their eyes, if labour-power is purchased in the market, like any other commodity, it might appear that that would be enough to consume the use-value offered by the labour market productively. However, this explanation would ignore the deployment of all the machinery of capital that is arranged *ex professo* to extract labour from workers. Be that as it may, for Marxism (in this Laclau-Mouffeian version), the workers' struggle against capital would not follow from resistance to integration into the production process as such. On the contrary, from an economic point of view, opposition to capital would be the foreseen result of the proactive agreement of the working class with the criteria of productive efficiency:

At the conceptual level, "worker" means just "seller of labour-power". In that case, however, I am unable to define any kind of antagonism. To assert that there is an inherent antagonism because the capitalist extracts surplus-value from the worker is clearly insufficient, because in order to have antagonism it is necessary that the worker resists such extraction. But if the worker is conceptually defined as "seller of labour-power", it is clear that I can analyze this category as much as I like, and I will still be unable to deduce from it logically the notion of resistance.<sup>6</sup>

Such a paraphrase of the Marxian reasoning could perhaps find some textual basis in the passages of *Capital* devoted to the historical tendency of capitalist accumulation. According to the popular version of this doctrine, the historical mission of capitalism would be to develop the productive social force to the point where the social relations of production and distribution become necessary burdens to be discharged by revolutionary action. Just at the moment when occurs the "transformation of the real functioning capitalist into a mere conductor, administrator of foreign capital, and the owner of capital into mere owners, mere money capitalists".<sup>7</sup> In this sense, the capitalist class will experience

<sup>4</sup> In "Post-Marxism without Apologies", Laclau and Mouffe clarify that this second criterion (an instance of "the 'homo oeconomicus' of classical political economy") is a further assumption that is introduced for argument's sake. "However, this idea that the worker is a profit-maximizer in the same way as the capitalist has been correctly rejected by all Marxist theorists". Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", *New Left Review* 116 (1987): 103. We shall see that what is incompatible with Marxist theory is not the assumption of 'homo oeconomicus' but the restricted interpretation that this means profit-maximizer.

<sup>5</sup> Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band* (Berlin: Dietz, 1991), 283. Unless otherwise noted, all translations from *Capital* are my own.

<sup>6</sup> Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005), 149.

<sup>7</sup> Karl Marx, *Das Kapital. Dritter Band* (Berlin: Dietz, 2004), 428.

"the same fate as the feudal lords in the advent of bourgeois society: their demands, rendered superfluous at the same time as their services, have been transformed into simple privileges, anachronistic and irrational, and that is what that hastened its ruin".<sup>8</sup>

Laclau and Mouffe's objection to this argument is that it obviates the efforts of capital to overcome workers' resistance. "The evolution of the productive forces becomes unintelligible if this need of the capitalist to exercise his domination at the very heart of the labour process is not understood".<sup>9</sup> So, for them, the class conflict is, in Marxism, an *ex post facto* convulsion that has nothing to do with the development of the productive forces. "It is not surprising that the 'Preface' to *A Contribution to the Critique of Political Economy* depicts the outcome of the historical process exclusively in terms of the contradiction between productive forces and relations of production; nor is it surprising that class struggle is entirely absent from this account".<sup>10</sup> Nevertheless, here Laclau and Mouffe raise against Marxism a thesis explicitly defended by Marx himself, namely, that capital develops productive power, either to make an extraordinary profit, to increase the degree of exploitation, or to overcome the workers' resistance, but in no way for the sake of the development of the productive force itself (as if it were something "neutral", in the words of Laclau and Mouffe). The first volume of *Capital*, the fifth section of chapter XIII, "Machinery and Large-Scale Industry", is entitled precisely "The Struggle between Worker and Machine" ("*Kampf zwischen Arbeiter und Maschine*"). At the beginning of the eighth paragraph, it can be read, for example:

However, the machinery does not only act as an overpowering competitor, always on the move to make the wage worker "superfluous". This hostile power is loudly and tendentially proclaimed and handled by capital. It becomes the most potent weapon of war for suppressing the periodic workers' uprisings, strikes, etc., against the autocracy of capital. According to Gaskell, the steam engine became an antagonist of "human power", which enabled the capitalist to crush the rising demands of the workers who threatened to drive the incipient factory system into crisis. One could write a whole history of the inventions since 1830, which capital uses as a means of war against workers revolts.<sup>11</sup>

So, we can say that, for Marx, class interest is not only defined by efficiency criteria (from which the capitalist class is perceived as a social burden), but is also articulated from the resistance struggle against the efforts of capital to exercise its domination over the working class. What is more: class struggle is at the core of the development of productive power.

## Productive Workers and Wage Labourers

<sup>8</sup> Karl Marx, *El capital. Tomo III. Vol. 6* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2016), 317.

<sup>9</sup> Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 78.

<sup>10</sup> Laclau and Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", 91.

<sup>11</sup> Marx, *Das Kapital. Ester Band*, 391-392.

One of the distinguishing features of the so-called primitive accumulation is creating a special labour-power market or, technically said, the commodity market's polarisation (*Polarisation des Warenmarkts*). For Marx, this polarisation is the historical condition of converting money and commodities into capital. However, this conversion also presupposes that capital uses the labour-power productively. Perhaps this is why Laclau and Mouffe understand that Marx tends to identify the working class with manual-industrial workers. In my opinion, this impression is mistaken, but it is not without a theoretical basis since it is congruent with the objective preeminence that productive labour has in the formation of capital.

A self-employed worker, let us say a craftswoman, brings her products to the market. She has added living labour to the past labour objectified in the means of production and, thus, has undoubtedly increased the material wealth. However, we cannot account for this increase as an added value above the value represented by the money invested. That is because the magnitude of value correlative to the increase in material wealth exceeds the cost of the means of production but cannot exceed the cost represented by the reproduction of the craftswoman's life. That is true regardless of how loose or narrow her living conditions are. In any case, the craftswoman fully covers her costs of reproduction with her work. Therefore, if she were to obtain a profit after the sale of her product (that allowed her to expand the scale of his business, i.e., to spend her money as capital), she only could have done it by selling her product above its value. In contrast, according to Marx, the proletarian class is composed of free workers "in the double sense that they are neither included in the means of production – as in the case of slaves – nor do the means of production belong to them".<sup>12</sup> These free workers are "sellers of their own labour-power".<sup>13</sup> In this sense, they are wage-labourers (*Lohnarbeiter*) thrown "as totally free proletarians into the labour market".<sup>14</sup>

Capital pays the proletarian for the use of his or her labour-power for a specified time. According to Marx, the value of this labour-power is equivalent to the cost of its reproduction. However, it happens here that the proletarian objectifies a quantity of labour equivalent to a value magnitude that exceeds the worker's reproduction cost. Consequently, if in the case of the craftswoman, the cost of reproduction  $X$  was equal to the added value  $Y$ , in the case of the proletarian, we have that  $Y > X$ . In this way, a magnitude of value appears above that represented by money invested, and in this regard, it is called *surplus-value*. Nevertheless, this surplus-value is part of the total value of the commodity, no more and no less. In other words, the surplus-value is not obtained by selling the product above its value. This surplus-value can subsequently serve the capitalist to increase the scale of his business, i.e., by converting the surplus-value into capital.

Capital here absorbs labour for its own reproduction on a larger scale of capital accumulation. But this service can only be provided by productive work, namely, work that increases the magnitude of socially available wealth. As Marx would say, "the capitalist throws less value into circulation in the form of money than he extracts from it because he throws into it more value in the form of commodities than he has withdrawn from it in that same form".<sup>15</sup> Productive labour is the material condition for converting money and commodities into capital. In this sense, Nicos Poulantzas

<sup>12</sup> *Ibid.*, 642.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 643.

<sup>15</sup> Karl Marx, *Das Kapital. Zweiter Band* (Berlin: Dietz, 2008), 109.



is correct when he says that "productive labour, in the capitalist mode of production, is labour that produces surplus-value while directly reproducing the material elements that serve as the substratum of the relation of exploitation: labour that is directly involved in material production by producing use-values that increase material wealth".<sup>16</sup> Thus, although the craftswoman's work may be broadly called productive, it is not productive from the capitalist's point of view. However, *if labour is not productive in the broader sense, neither could it be so for the bourgeois point of view.*

Capital formation thus requires the productive employment of the labour-power. But this in no way implies that the proletarian class essentially distinguishes itself by carrying on its shoulders the productive load of social work. In this respect, I would like to draw attention to the fact that Marx himself counts unproductive workers as members of the wage-labourers class as a whole. Regarding the work carried out by a merchant, Marx explains:

To simplify matters, let us assume (...) that this agent who buys and sells is also someone who sells his labour. He spends his labour-power and labour-time in these operations C – M and M – C. And so he lives off it, like someone else, e.g. from spinning or making pills. It performs a necessary function because the reproductive process itself includes unproductive functions. He works as well as any other, but the content of his work creates neither value nor product. (...) Even more. Let us assume that he is a mere wage labourer [*Lohnarbeiter*], possibly better paid. Whatever his payment, as a wage labourer, he works part of his time for free. He may receive the value product of eight hours of work every day and function for ten. The two hours of his surplus-labour [*Mehrarbeit*] produce no value just as his eight hours of necessary work.<sup>17</sup>

On the one hand, although labour-power's productive employment is a material condition for capital accumulation, unproductive employment is a condition for the realisation of value. It is an unproductive but necessary function. Then, the centrality that productive work may have from the point of view of production is further qualified from the point of view of capital reproduction. Here, productive labour does not exclude unproductive labour as a necessary function. However, on the other hand, no criterion allows the theoretical exclusion of the unproductive segment of the wage-earning population from the proletarian class as a whole. Both the productive and the unproductive worker sell their labour power and are, in that sense, exploited. In short: there is no ambiguity in Marx's concept of the working class, as Laclau and Mouffe suppose. Finally, there is no tendency to identify the working class with the narrow universe of productive workers.

This clarification becomes relevant when we consider that Laclau and Mouffe's rejection of the proletarianisation thesis is consistent with the criterion of class distinction based on the division of labour. According to them, "whereas the wage form has become generalized in advanced capitalism, the class of industrial workers has declined in numbers and importance".<sup>18</sup> From what we have

<sup>16</sup> Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism* (London: NLB, 1975), 216.

<sup>17</sup> Marx, *Das Kapital. Zweiter Band*, 121-122.

<sup>18</sup> Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 81.

seen, the Marxian proletarianisation prognosis is valid precisely because the wage form has become generalised in advanced capitalism.

According to their interpretation, for Marx, the distinction between wage labourers and industrial workers is not apparent. And it is not, they say, because the Marxian conception of labour-power as a commodity tends to downplay relationships in the work process that are not consistent with the economic interest in the development of productive power. However, we have just seen that Marx has a precise concept for the unproductive wage labourer according to his role in the process of reproduction, which implies that the difference between wage labourer (in general) and the industrial worker (in particular) is theoretically given.

The forecast about the historical trend of capitalist accumulation was undoubtedly that the polarisation of society into classes would be sharper. Nevertheless, Laclau and Mouffe decide to understand this as a prediction about future massive employment of wage labourers in productive branches. However, by reading the Marxian argument a little more closely, the first and most essential effect of capitalist accumulation is the separation of the masses of workers from their means of production. "The so-called original accumulation is nothing but the historical process of separation between the producer and the means of production".<sup>19</sup> This process also gives rise to the creation of the proletariat, i.e., the emergence of a particular labour-power market or a class of wage labourers. As we already saw, that is precisely the definition that Marx offers for the proletariat. So much so that he comes to refer to the proletariat explicitly by the name of "the class of wage labourers" (*die Klasse der Lohnarbeiter*).<sup>20</sup>

Furthermore, the Marxian prediction related explicitly to the productive employment of wage labour is somewhat more subtle. On this question, I would like to highlight three points. First, as Laclau and Mouffe themselves maintain, Marx also detects that "it is a necessity of the capitalist mode of production that the number of wage-labourers increases in an absolute way".<sup>21</sup> However, a peculiarity of capitalist accumulation is that this wage-labour population grows on a more considerable proportion than the technical capacity of capital to assimilate it. Thus, "the working-class population always grows faster than the valorization of capital".<sup>22</sup> In this way, an industrial reserve army emerges at the same time as a surplus population. Second, there is indeed an increase in the productive employment of the wage-labour population, but one that grows in decreasing proportion concerning the increase in the mass of the means of production. Marx called the increase in the technical composition of capital (which, in some instances, may be correlated to an increase in the organic composition). Third, that the Laclau-Mouffeian interpretation of the Marxian law of capitalist accumulation misses another, less famous prediction regarding the increase in the use of unproductive labour: according to Marx, any mode of production requires devoting a part of social labour to unproductive but necessary functions, such as accounting and warehousing. However, only in the capitalist mode of production do these costs increase significantly, either because the labour dedicated to buying and selling is added, either because capitalist accounting reaches a notable social scale, or because storage has to deal with a monstrous pile of commodities. "These forms appear

<sup>19</sup> Marx, *Das Kapital. Ester Band*, 643.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 662.

<sup>21</sup> Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 260.

<sup>22</sup> Marx, *Das Kapital. Ester Band*, 579.

as huge costs of circulation".<sup>23</sup> Laclau and Mouffe, therefore, miss that "this part of the capital is withdrawn from the production process and belongs to the costs of circulation, as deductions from the total yield. (Including the worker himself, who is exclusively used on this function)".<sup>24</sup>

Despite this, Laclau insists on interpreting the Marxian concept of the proletarian class as referring to the narrow universe of productive wage labourers. He says that "the association of the term 'proletariat' with the industrial working class took a long time to be established";<sup>25</sup> and that, before Marx, the term "proletariat" was used to refer to rather heterogeneous social strata, lacking any stable social ascription, such as the poor or immigrants. However, as soon as (according to Laclau) Marx managed to restrict the term to the industrial proletariat, the population not contained in that universe ended up being identified with the *lumpenproletariat*. Thus, "its distance from the productive process becomes the trademark of the lumpenproletariat".<sup>26</sup> In this way, Laclau reinforces his interpretation that the Marxist social division into classes is a criterion based on the division of labour. Therefore, in the Laclausian interpretation, "for Marx this extension of the category [of lumpenproletariat] is not a marginal one (...) for it refers to the whole question of the relationship between productive and unproductive labour".<sup>27</sup>

There are still a couple of aspects that I cannot leave without comment. First, Laclau says that "the extension of the notion of lumpenproletariat to the whole variety of those sectors which are not engaged in production" is something "incipiently operating in Marx's later work".<sup>28</sup> However, this is simply not true. And it would be enough to review the restricted definition of the lumpenproletariat as the lowest segment of the relative overpopulation and constituted by "vagabonds, criminals, prostitutes, in short, the lumpenproletariat properly said".<sup>29</sup> Secondly, Laclau includes unproductive workers in such a universe due to their supposed exclusion from the Marxian category of the proletariat. I believe that I have offered enough elements to argue that unproductive workers are indeed included in the proletariat as long as they are waged labourers. So, in short, Marx in no way identifies the proletarian class with the class of productive workers. And if Laclau and Mouffe subscribe to the thesis that "the wage form has become generalized in advanced capitalism", then they unwittingly agree with the Marxian prognosis about the proletarianisation process.

## Economic Surplus vis-à-vis Surplus-Product

Laclau and Mouffe's erroneous interpretation of the objective reference of the concept of the proletarian class is the elementary premise of the subsequent conclusion about the existence of a "structural dislocation (...) between 'masses' and 'classes', given that the line separating the former from the dominant sectors is not juxtaposed with class exploitation".<sup>30</sup> As I look forward to demonstrate, for Laclau and Mouffe exploitation is a phenomenon that only takes place in the

<sup>23</sup> Marx, *Das Kapital. Zweiter Band*, 125.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>25</sup> Laclau, *On Populist Reason*, 143.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 144.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 145.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>29</sup> Marx, *Das Kapital. Ester Band*, 578.

<sup>30</sup> Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 56.

sphere of productive work. That can be inferred from their unique formulation of the historical trend of capitalist accumulation (which we have just discussed) and the concepts of exploitation and economic surplus with which they work. I will now elaborate on these two concepts.

According to their version of the Marxist approach, the worker has an "interest in preventing capitalist absorption of the economic surplus"<sup>31</sup> And such interest has a link with the socialist project to the extent that we suppose that "the worker is a homo *oeconomicus* who tries to maximize the economic surplus just as much as the capitalist".<sup>32</sup> However, this formulation is at odds with the Marxian concept of surplus-product and the position that the working class can take on the matter from Marx's argument.

Marx historically locates the origin of commodity exchange in the ancient world's interstices (*intermundia* or *metakosmia*). In this scenario, only the excess of production becomes a commodity. The "old forms of production", says Marx, were "preferably oriented towards immediate self-consumption" and in that sense "only transformed into commodities the excess products".<sup>33</sup> The German term from which I translate "excess products" is *Ueberschuß des Produkts*. Further down, Marx says that capitalist production "destroys all forms of production based on the producers' self-employment or simply on the sale as a commodity of the excess product".<sup>34</sup> And here, the German term from which I translate "excess product" is *überschüssigen Produkt*. David Fernbach also translates in the same way.<sup>35</sup> And I think this is the right choice. Because, although we could translate both terms as "surplus product", we take the risk of losing the technical meaning that this latter term (*Mehrprodukt*) has for Marx.

I bring this up because it is not *prima facie* quite clear, in this context, in what sense Laclau and Mouffe use the term "economic surplus". Are they referring to "surplus-product" or "excess product" (or maybe even to "surplus-value")? And what is ultimately the precise meaning of "surplus-product"? How is it different from "excess product"?

Let us go back to basics. Marx calls *necessary labour-time* to the time during which a worker produces the necessary use-values for their reproduction. At the same time, he calls *necessary labour* to the amount of work spent during that time.<sup>36</sup> It might seem, at first glance, that both concepts are only applicable in the case of productive work for self-consumption. However, in the context of a market economy, the necessary labour-time can also be conceived as the time during which the worker produces a mass of commodities whose value is equivalent to the quantity of money necessary to reproduce both his existence and to replenish the means of production (in the case of a self-employed worker). "Since [the worker] produces in a regime based on the social division of labour, he produces his food not directly, but, in the form of a particular commodity, of yarn, for example, a value equal to the value of his livelihoods, or to the money with which he buys it".<sup>37</sup> However, the concept of necessary labour-time is also applicable to unproductive work. Let us say that the worker, in this case, provides a service and, therefore, neither produces product nor value. This fact does not prevent him from receiving payment for his services. In this sense, the price of his

<sup>31</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Marx, *Das Kapital. Zweiter Band*, 38.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> See Karl Marx, *Capital. Volume 2* (London: Penguin Books, 1978), 120.

<sup>36</sup> See Marx, *Das Kapital. Ester Band*, 195.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 194.

services does not represent a value but a social cost. "Society does not appropriate by this means any excess product [*überschüssiges Produkt*] or value".<sup>38</sup> In any case, the labour-time during which the worker renders his services and receives the amount of money necessary to reproduce his existence counts as necessary labour-time.

When the working day has the same length as the necessary labour-time, we can call the remaining time of the day, as Marx does, excess time or leisure time (respectively, *überschüssige Zeit* and *Mußzeit*).<sup>39</sup> With the development of the productive force, the necessary labour-time must be reduced, and, in that proportion, the excess time must be increased. Now, this excess time is the condition for the worker to work for others over the work he carries for himself. However, according to Marx, the worker will only spend his excess time working for others (i.e., he will spend it as excess labour) under the pressure of external coercion.<sup>40</sup> Nevertheless, from the moment that this coercive force appears onstage, excess labour will turn into surplus-labour.<sup>41</sup> The excess of time devoted to this surplus labour will turn into surplus labour-time, and the excess product will turn into surplus-product.

*Nota bene:* 1) Since we have seen that the craftswoman can bring her products to the market, we can say that her private work is socially productive. However, this does not mean that she works for others. The craftswoman works strictly within the margins of the necessary labour-time. Instead, "working for others" means spending excess time producing something exclusively for the benefit of a third party; 2) If excess time is spent on surplus labour, the working day can only be extended. However, as soon as the working day is extended, the excess time ceases to exist. Thus, the ground or condition for the thing disappears when the thing appears as something actual. As Hegel would say: "the thing's movement of being posited – on the one hand through its conditions, and on the other hand through its ground – is only the disappearance of the appearance of mediation";<sup>42</sup> 3) Consequently, the meaning of the excess product also changes within this dialectic. First, the excess product represents an amount of use-values that exceeds the worker's margin of needs. We can suppose that this excess appears due to an increase in the productive force or an extraordinary extension of the working day. In any case, as soon as the excess product takes the form of surplus-product, we must recognize that this "excess" of use-value has not already been produced during the excess time. Quite the contrary, under these conditions, "the worker can only buy the license to work for his own existence by performing surplus labour for others";<sup>43</sup> 4) We can take this transfiguration of the excess product into surplus-product, and of the excess time into surplus labour-time, as an index of the increase in intensity and extension of the market economy brought about by the expansion of the capitalist mode of production. Thus, "the same circumstances which produce the basic condition of capitalist production – the existence of a wage-labour class– are supposed to achieve the transition of all commodity production into capitalist commodity production. (...).

<sup>38</sup> Marx, *Das Kapital. Zweiter Band*, 122.

<sup>39</sup> See Marx, *Das Kapital. Ester Band*, 459.

<sup>40</sup> See *ibid.*, p. 463.

<sup>41</sup> Nancy Holmstrom has emphasised that for surplus labour to be a feature of exploitation, a coercive force must be recognized. According to her, there are "four features of exploitation: that it is a production of a surplus, appropriated from the producers, uncompensated for, and forced", "Exploitation". *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977): 370. The experience of this coercive force has a peculiarity in the case of the wage-labourers class: "Persons who have no access to the means of production other than their own capacity to labor do not need to be forced to work by chains or by laws", *ibid.*, 357. We will deal in more detail with the concept of exploitation in the next section.

<sup>42</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik II* (Frankfurt: Suhrkamp, 1969), 121.

<sup>43</sup> Marx, *Das Kapital. Ester Band*, 462.

[The capitalist production] first generalises commodity production, then gradually transforms all commodity production into capitalistic production".<sup>44</sup> So, if we can locate the origin of commodity exchange in the *intermundia* between communities – otherwise economically autonomous – we can reasonably say that we are talking about *barter* and that what such communities exchange is their excess product, but not surplus-product. In contrast, wage-labourers do not sell their excess product. They sell their labour-power to perform surplus-labour so they can work for themselves.

Back when Laclau and Mouffe spoke about the assumption (which, by the way, they do not support) that "the worker is a homo *oeconomicus* who tries to maximise the economic surplus as much as the capitalist" and that it is in the interest of the working class to prevent the "capitalist absorption of the economic surplus", what were they talking about concretely? I think it is important to remember that Laclau and Mouffe relate both assumptions with Marxism. So we can only understand the concept of "economic surplus" in a Marxist sense. Now, as we have seen, the economic surplus can mean either excess product or surplus-product. (It could also mean surplus-value, but since surplus-value is a form of surplus-product, we do not need to explore this possibility).

Suppose we take the term "economic surplus" in a sense given by the concept of excess product. In that case, we are implying that the working day is equal to the necessary working time (i.e., that the excess product is not obtained by external coercion). As Laclau and Mouffe presume a capitalist society, we must assume a fully functioning market economy. In this scenario, the worker does not produce for self-consumption but instead produces commodities. Then, the worker flings a mass of use-values whose market value is equivalent to the quantity of money necessary to reproduce his or her existence. Therefore, if an excess product is obtained at the end of the working day (which exceeds the margin of needs of the worker), this can only happen, either by an extraordinary extension of the working day or by a development of the productive force. Let us say that the excess product is obtained by an extraordinary or contingent extension of the working day. In this case, the worker will maximise the economic surplus by working voluntarily over the necessary labour time. Alternatively, he or she will try to maximise the surplus by developing the productive force of labour (that is, by keeping the same working day or even reducing it.) Given Laclau and Mouffe's understanding of what the labour-power commodity means to Marxism, it is perhaps correct to assume that they have this second possibility in mind. In any case, since the excess product is also a commodity, we can say that excess product must result in excess money in terms of its market value. Consequently, when Laclau and Mouffe say that it is in the worker's interest to avoid the absorption of the economic surplus, they are saying that the worker seeks to prevent the capitalist from keeping this excess money.

Therefore, the working class keeps in its hands the money-form of the excess product (after a period of class struggle, we can guess). And, what do the workers do with it? If the class, as an economic agent, acts primarily out of self-interest, we can foresee that this excess money will be spent either to expand the working class' scope of needs or to expand the scale of business. However, as soon as money is spent in either of these two ways, it would no longer make sense to refer to it as surplus. Furthermore, this is not the conclusion that Laclau and Mouffe want to draw; they want

<sup>44</sup> Marx, *Das Kapital, Zweiter Band*, 38.

to criticise the essential interest in socialism that Marxism attributes to class formation. Moreover, they say that this requires adding another hypothesis: "that [the worker] is a spontaneously cooperative being, who aspires to the social distribution of his labour product".<sup>45</sup> It does not matter if this distribution is made *in specie* or the form of money as a social interest grant. If the working class distributes the excess product, it makes perfect sense to continue calling it an economic surplus.

This interpretation of the economic surplus as the excess product has the advantage of being consistent with Laclau and Mouffe's argument. However, the downside is that such an interpretation does not suit the social relations of production as conceived by Marx. Let us remember that, in the context of capitalist production, the wage-labouring class buys with surplus labour the licence to perform its necessary labour time. In that sense, its primary interest is to minimise the surplus labour time, i.e., minimise the economic surplus (understood here as surplus-product). In this way, the working class accomplishes to reduce the cost-benefit rate. If we want to coordinate the premises of Laclau and Mouffe with those of Marx, we would have to concede that the working class seeks to work against its interest (seeking to extend the surplus labour-time, i.e., to increase the cost-benefit rate) and then fight in the interest of the rest of society, but in detriment of itself. By *lex parsimoniae*, it is more reasonable to simply assume that the working class seeks, in its own interest, to minimise the economic surplus. Also, that is actually what Marx states. Said in plain terms: the working class does not seek to prevent the absorption of the surplus by the capitalist class. Instead, it looks to avoid producing that surplus in the first place. And, contrary to what Laclau and Mouffe expect, this (self) interest is precisely what links the working class with the socialist project, as we will see later.

In conclusion, if the concept of economic surplus has a Marxist meaning and does not contradict Laclau and Mouffe's argument, then it can only mean excess product. But if this is the case, then Laclau and Mouffe's criticism does not correspond to the capitalist relations of production, as Marx conceives them, and it turns out to be inconsequential.

## Exploitation

This production relationship, in which a worker performs surplus labour for the benefit of a third party as a condition for carrying out the necessary work on his or her behalf, is what is called *exploitation* in Marxist terms. But we can suspect that if the Laclau-Mouffean concept of the economic surplus is not identifiable with that of surplus-product, then Laclau and Mouffe will have a positively different concept of exploitation. And it is not difficult to perceive that, for them, exploitation would have to refer to the appropriation by the capitalist of the excess product. Here the distinctive characteristic of exploitation is the appropriation of the mass of use-values that exceed the direct producers' margin of needs (regardless of whether that mass acquires the subsequent money-form). Instead, for Marxism, the essential feature of exploitation is the appropriation of excess time and its consequent transfiguration into surplus labour-time.

Laclau and Mouffe understand economic surplus as the excess product, and this can also be seen in the fact that the alleged socialist interest of the working class is related to "the social distribution of

<sup>45</sup> Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 84.

[the] labour product".<sup>46</sup> As the absorption of this excess product by the capitalist class is the hallmark of exploitation, then for Laclau and Mouffe, unproductive work by definition cannot be exploited, even if it develops during surplus labour-time. So, suppose it is true that "whereas the wage form has become generalized in advanced capitalism, the class of industrial workers has declined in numbers and importance".<sup>47</sup> In that case, we can understand that Laclau and Mouffe defend the existence of a "structural dislocation [emerging] between 'masses' and 'classes', given that the line separating the former from the dominant sectors is not juxtaposed with class exploitation".<sup>48</sup>

However, when we take the concept of exploitation in the Marxist sense of surplus-labour extraction, we can start from the same premise – the generalisation of the wage form – and reach the opposite conclusion, namely: the coincidence between the (wage-labour) masses and classes, since the dividing line between masses and dominant sectors coincides with class exploitation, i.e., with the appropriation of excess time from the masses and its subsequent transfiguration into surplus labour-time.

On the other hand, we can see that it is only natural for Laclau and Mouffe to stress the distribution of the economic surplus as one of the key problems for a socialist project. Whereas for Marxism it is, on the contrary, a question of suppressing the surplus altogether. So we can understand that for them the link between socialism and democracy is not obvious at all. From their perspective, if it is not the capitalist class who decides over the economic surplus, it could be the state – but not necessarily a democratic one. That is why they say that "the articulation between socialism and democracy, far from being an axiom, is a political project; that is, it is the result of a long and complex hegemonic construction".<sup>49</sup> However, for Marxism, the main problem with leaning too much on distribution issues is that it opens the door to the possibility of authoritarian economic management, since it does not eliminate the class division of society. As Michal Polák says: "the concept of 'appropriation of the fruit of labour' of others is unsatisfactory because it would allow the 'elimination' of exploitation by the simple means of redistributing the surplus product [...]. Exploitation results from the fact that the surplus product has been produced in the first place. It is 'too late' to do anything about this when the time for redistribution comes around".<sup>50</sup>

To the Laclau-Mouffean version of Marxist theory, it may be that coercion is necessary for the capitalist class to be able to appropriate the excess product. However, such coercion is not necessary for that economic surplus to be produced by the working class in the first place, because the labour class' interest in reducing the cost-benefit rate coincides with the interest in increasing productivity, contrary to what Marx argues. In the interpretation of Laclau and Mouffe, the increase in productivity is merely a technical and neutral data for Marxism. As Javier Waiman has emphasised regarding Laclau: "The ownership of the means of production, the appropriation of the economic surplus, the division of labour and the degree of development of the productive forces are neutral and technical elements, unrelated to any type of political determination, for the class struggle, present in every society".<sup>51</sup> Then, the productive efficiency of the working class is not explained by exploitation;

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>49</sup> Laclau and Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", 101.

<sup>50</sup> Michal Polák, *Class, Surplus, and the Division of Labour* (New York: Palgrave, 2013), 96.

<sup>51</sup> Javier Waiman, "¿Qué Marx(ismo) el del posmarxismo? Sobre la presencia de Marx en la obra de Laclau", in *Pensar lo social. Pluralismo teórico en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO, 2018), 245-246. The translation is mine.



instead, the working class is exploited based on its alleged tendency to increase productivity.

I have already pointed out that the reformulation of the Marxian theory about the development of the productive force as a technical and neutral datum does not find support in *Capital*. We saw that, for Marx, a large part of the technical impulse of productivity is constituted precisely by the animosity that the capitalist class has towards the working class. I also pointed out that, contrary to what Laclau and Mouffe suggest, the economic interest of the working class in reducing the cost-benefit rate is not consistent with the alleged interest in maximising the economic surplus. On the contrary, following the law of parsimony, I said that we have to avoid unnecessarily assumptions and that the goal of minimising the economic surplus (and with it the surplus labour-time) could also be attributed to the working class, as long as this is congruent with the socialist project. In support of this, I will show some textual evidence later. What I now find relevant is to highlight Marx's position on the maximisation of the economic surplus.

In *Capital*, Marx polemicised against two theories that seek to explain the origin of surplus-labour (which is the condition of existence of the surplus-product and, consequently, also of surplus-value). In the first place, Marx discards the "mystical" notion of supposed natural productivity of labour, according to which "an inherent quality of human labour is to produce a surplus-product".<sup>52</sup> Against this mystical theory, Marx refutes that, to produce a surplus, a minimum development of the productive force is necessary – a development that reduces the labour time required and frees up time for possible additional productive employment: "If the worker needs all of his time to maintain himself and to produce the food necessary for his family, he has no time to work for free for third parties. Without a certain degree of productivity in work, there is no such available time for the worker; without such excess time, no surplus-labour".<sup>53</sup> However, secondly, Marx here immediately opposes the (let us call it) *productivist* theory which holds that the increase in labour productivity is sufficient to yield an excess of product. (And here we could locate Laclau and Mouffe's interpretation). This increase may be due both to the benignity of natural conditions and the industry's development. In any case, such conditions are limited to "provide the possibility, never the reality of surplus-labour, neither of surplus-value or surplus-product".<sup>54</sup>

So, we can speak of a natural and technical foundation of surplus-labour, but "only in the very general sense that there is no absolute natural obstacle that prevents one man from removing from himself the necessary labour for his own existence and rolling it onto another".<sup>55</sup> However, for surplus-labour to fully become real, "external coercion is required".<sup>56</sup> Thus, while for Laclau and Mouffe, the economic surplus is a direct effect of the increase in productivity, and exploitation is an open possibility based on this technical data, for Marx, surplus labour is the direct effect of external coercion given a certain increase in productivity.

Finally, from the Laclau-Mouffeian point of view, the class struggle is at best an opposition struggle, but not an antagonistic one. Opposition is a reciprocal action between two agents whose result is the mutual cancellation of the consequences of such interaction. In this relationship, each agent has a well-defined identity and purpose or a positive or full identity. Laclau and Mouffe explain

<sup>52</sup> Marx, *Das Kapital*. Ester Band, 462-463.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 459.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 462.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 459-460.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 463.

this using Kant's words: "in every real opposition both predicates must be positive, but in such a manner that in their union within the same subject the consequences reciprocally annul each other. Thus, in the case of those things which are considered each the negative of the other, when they combine in the same subject, the result is zero".<sup>57</sup>

In this sense, for Laclau and Mouffe, the class confrontation around the excess product must be considered as an opposition struggle, first, because it is a confrontation between two agents due precisely to the positivity of their identity and purpose. Both the working class and the capitalist class want to maximise the surplus, and both want to monopolise it completely. In either case, the portion of the surplus gained by one is lost by the other. So, second, the effect of one overrides that of the other. It is, therefore, a zero-sum game: an oppositional struggle.

On the other hand, Laclau and Mouffe reserve the concept of antagonism for the negative effect that the action of one agent may have on the identity of another. And they put as an example: "it is because a peasant cannot be a peasant that an antagonism exists with the landowner expelling him from his land".<sup>58</sup> The identity of the peasant, they say, is not complete. However, neither is the identity of the force of the landlord that antagonises him: its objective being is a symbol of the non-being of the peasant. In contrast, the interests of the working class are indeed opposed to those of the capitalist class. That can only be so because workers do not undermine the positive identity of the capitalist class. In other words, it is because the working class is totally itself that there is no antagonism with the capitalist class, against which it simply opposes.

Incidentally, in "Post-Marxism without Apologies", Laclau and Mouffe offer a rather odd qualification. They again say that we cannot derive the notion of an antagonistic relationship from the concept of labour-power alone, because the resistance from the extraction of surplus-value is not contained in that concept as an analytical feature. But they say that we can do this if we add the aforementioned assumption of the surplus maximisation interest:

[I]f the worker resists the extraction of his or her surplus-value by the capitalist does the relation become antagonistic, but such resistance cannot be logically deduced from the category "seller of labour power". It is only if we add a further assumption, such as the 'homo oeconomicus' of classical political economy, that the relation becomes antagonistic, since it then becomes a zero-sum game between worker and capitalist.<sup>59</sup>

Here, Laclau and Mouffe forget that they already had the conceptual basis for an entirely different (and much more robust, although equally wrong) conclusion: that we cannot establish an antagonistic relationship even with that further assumption.

Thus, the struggle for the distribution of the surplus product takes place precisely because classes exist, and not because the proletarian class symbolises the non-being of the capitalist class. In this sense, they say, the labour movement that emerges from the mid-nineteenth century in Europe is "a product of capitalism; but this labour movement tends to call less and less into question capitalist

<sup>57</sup> Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 148.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 125.

<sup>59</sup> Laclau and Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", 103.

relations of production as such – these having by then solidly implanted – and concentrates on the struggle for the transformation of relations in production”.<sup>60</sup> Nevertheless, the strategy proposed by Marxism is not the maximisation of the surplus but its minimisation. In this sense, the class struggle suppresses the material base thanks to which the capitalist class exists. Thus, the reduction of surplus-labour time becomes the symbol of the not-being of the capitalist class. As Laclau and Mouffe would say: it is because the capitalist cannot be a capitalist that an antagonism exists with the working class that tends to suppress surplus-labour.<sup>61</sup>

Now it is time to bring the textual evidence in this regard. We can read in *Capital* that, if the working day shrunk to necessary labour-time, “the surplus-labour would disappear, which is impossible under the regime of capital. The abolition of the capitalist mode of production makes it possible to limit the working day to necessary labour”.<sup>62</sup> However, if such an abolition is to take place, the surplus product also disappears. Here Marx expresses no interest in maximising the economic surplus. On the contrary, by eliminating surplus labour-time, the working day would be reduced in absolute terms, but the necessary labour-time would be extended in relative terms. “On the one hand, because the worker’s living conditions would be richer and their demands would be greater. On the other hand, part of the current surplus-labour would count as necessary labour, namely the labour necessary to obtain a social reserve and accumulation fund”.<sup>63</sup>

## Conclusions

At the beginning of this text, I pointed out that two of Laclau and Mouffe’s main criticisms of Marxism are: 1) the refutation of the mass proletarianisation prognosis, and 2) the rejection of the thesis that the formation of the working class is consistent with an essential interest in socialism. We are now in a better position to assess both issues.

Concerning the first question, Laclau and Mouffe take the Marxian statement about mass proletarianisation as a prediction relative to the future productive employment of the wage-labouring masses. (Incidentally, for them, this prediction is the foundation of political prognosis about future class unity, but we are not concerned with this here since it is a derivative question). Their criticism consists in contrasting this prognosis with the emergence of the middle classes, among which are mostly unproductive wage labourers. For quite dubious reasons, Laclau even goes so far as to include this subset of the wage-labour class within the universe of the lumpenproletariat (which, according to him, is composed of unproductive workers, wage earners or not).

Regardless of the excessively free use of the concept of the lumpenproletariat (a use that Laclau wrongly attributes to Marx himself), Laclau and Mouffe overlook the fact that Marx conceptualises the working class based on the essential feature of the sale of its labour-power, which includes its

<sup>60</sup> Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, 157.

<sup>61</sup> In “Post-Marxism without Apologies”, they also reject that “the antagonism is inherent in the very form of the wage-labour-capital relation, to the extent that this form is based on the appropriation by capital of the worker’s surplus labour”, 103. But they do so because, again, they do not find any analytical implication from which we can derive any sign of worker’s resistance to “the extraction of his or her surplus-value”, *ibidem*. Leaving aside that they conflate surplus labour with surplus-value, we should ask why they expect an *a priori* proof of this resistance? For in *Capital* we only find a theoretical expression of the historical features of the capitalist mode of production.

<sup>62</sup> Marx, *Das Kapital*. Ester Band, 474–475.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

extended employment during surplus labour-time (exploitation). In this sense, the working class's characteristic is not its occupation in productive branches, but the fact that free-wage labourers constitute it, in the double sense mentioned above. Given that Laclau and Mouffe subscribe to the generalisation of the wage form, they should also subscribe to both the diagnosis of mass proletarianisation and the thesis that exploitation is, consequently, a phenomenon that affects the masses and not only the subset of productive workers. Because the distinctive feature of exploitation is not, as we have seen, the appropriation of economic surplus, but the conversion of excess time into surplus labour-time. And this conversion is what the wage form facilitates.<sup>64</sup>

Concerning the second question, we have seen that the socialist interest is linked, by Laclau and Mouffe, with the social distribution of the economic surplus. For them, Marxism would maintain that the working class has a socialist interest only insofar as it supposes, not only that the worker is someone spontaneously cooperative, but that he or she is also a *homo oeconomicus* interested in maximising the economic surplus. According to Laclau and Mouffe, this conclusion logically follows from the conceptualization of the labour-power as a commodity. Under this categorization, the worker's economic interest in reducing the cost-benefit rate coincides with the interest in increasing productivity in general, and with the maximisation of the economic surplus in particular.

We have already seen that this interpretation lacks textual basis and, what is more, raises against Marxism an objection explicitly formulated by Marx himself: that the development of the productive forces takes place mainly as a coercive mechanism of capital against the working class. On the other hand, we have argued that the economic interest of the working class in reducing the cost-benefit rate is consistent, from the Marxist point of view, with the interest in minimising or even suppressing the economic surplus, if by that we understand the reduction of the surplus labour-time. Moreover, there is no first-hand textual evidence to interpret that Marx considered that the working class bears an interest in increasing the economic surplus. The only way to save the Laclau-Mouffean interpretation is to suppose that it refers to the Marxian concept of excess-product (*überschüssigen Produkt*). But if this is the case, then Laclau and Mouffe are thinking from Marxism, but outside the capitalist production relationships.

<sup>64</sup> The rejection of the mass proletarianization prediction is inconsistent due to two more errors. I will only mention them here briefly. The first is a simple misinterpretation: Marx highlights the proletarianisation tendency implicit in capital accumulation, but does not make any prediction properly said. In this sense, it is like Sciss, the mathematician in the novel of Stanislaw Lem, *The Investigation*, who says: "Yes. Only I'm not predicting, I'm drawing conclusions". The second error is methodological, and it is an error that William Hackett took as a paradigm of what he called the *interminable fallacy*. It consists of the excessive use of the same story to explain significantly different phenomena. "A familiar example is that omnipresent cliché of modern European historiography, the 'rise of the middle class'". William Hackett, *Historian's Fallacies. Toward a Logic of Historical Thought* (New York: Harper Perennial, 1970), 150. And this endless story is the same one that Laclau and Mouffe use to disprove the tendency of capitalism to polarise society into antagonistic classes.

## Bibliographical References

- Hackett, David. *Historians' Fallacies. Toward a Logic of Historical Thought*. New York, London, Toronto, Sydney, New Delhi, Auckland: Harper Perennial, 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik II. Werke 6*. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.
- Holmstrom, Nancy. "Exploitation." *Canadian Journal of Philosophy*, 7:2 (1977): 353-369.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. "Post-Marxism without Apologies." *New Left Review* I, no. 116 (1987): 79-106.
- \_\_\_\_\_. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London York: Verso, 2001.
- Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. London: Verso, 2005.
- Marx, Karl. *Capital. Volume 2*. London: Penguin Books, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Ester Band. Hamburg 1890*. In *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*. Berlin: Dietz, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Dritter Band. Hamburg 1894*. In *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*. Berlin: Dietz, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Zweiter Band. Hamburg 1885*. In *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA)*. Berlin: Dietz: 2008.
- \_\_\_\_\_. *El capital. Tomo III. Vol. 6*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 206a.
- Polák, Michal. *Class, Surplus, and the Division of Labour. A Post-Marxian Exploration*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Poulantzas, Nicos. *Classes in Contemporary Capitalism*. London: New Left Books, 1975.
- Waiman, Javier. "¿Qué Marx(ismo) el del posmarxismo? Sobre la presencia de Marx en la obra de Laclau." In *Pensar lo social. Pluralismo teórico en América Latina*, Sergio Tonkonoff editor, 241-259. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

Received: October 30, 2021.

Accepted: November 29, 2021.

## About the Author

**Yankel Peralta García.** Postdoctoral fellowship at Universidad Autónoma Metropolitana - Cuajimalpa (Mexico City, Mexico). His current research topics are the Marxian theory of crisis, value and exploitation, and the Hegelian dialectic. E-mail: ynkplpg@hotmail.com.

# Los sentidos de la hegemonía: itinerarios del concepto en los textos gramscianos

## The Meanings of Hegemony: Conceptual Itineraries in Gramsci's Writings

### Os sentidos de a hegemonia: itinerários conceituais nos textos gramscianos

*Javier Waiman*

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

### Resumen

Buscamos mostrar la polisemia del concepto de hegemonía en los textos de Antonio Gramsci, abordándolos como un laboratorio de múltiples ensayos en los que este se desarrolla. Sostenemos que no existe un único concepto gramsciano de hegemonía posible de ser restituído en su origen textual. Pensarlo (y con él a sus reapropiaciones) implica lidiar con esta diversidad de sentidos que aparecen a lo largo de los textos precarcelarios de Gramsci y de sus *Cuadernos de la cárcel*. Para sostener la productividad del concepto es necesario intentar desentrañar los elementos que residen en esta polisemia que han sido la base del desarrollo ulterior de distintas teorías de la hegemonía en las ciencias sociales y humanas. Por ello apuntamos a reconstruir el concepto de hegemonía a partir del reconocimiento de la multiplicidad de sus usos en Gramsci. Una multiplicidad que, lejos de resolver en una unidad, buscamos mantener para interrogar. Nuestro acercamiento, entonces, consistirá en dar cuenta de las formas del concepto de hegemonía a lo largo de los textos gramscianos para interrogarlas teóricamente.

**Palabras clave:** hegemonía; Gramsci; Estado; ideología; marxismo.

### Abstract

This paper shows the polysemy of Antonio Gramsci's concept of hegemony. Understanding Gramscian texts as a laboratory in which the concept of hegemony develops through a series of "experiments", I argue that the concept does not have a single original meaning that can be restored through a textual analysis. To problematize the concept of hegemony – and its re-

appropriations – necessarily implies dealing with the multiple meanings that can be found in both his precarcelary texts and the *Prison Notebooks*. In order to maintain the richness of the concept, it is then necessary to unravel the different elements that reside in its polysemy; elements that have become the basis of diverse theoretical reappropriations in social and human sciences. Therefore, I propose a reconstruction of the concept of hegemony, starting from the recognition of the multiplicity of its uses throughout Gramsci's texts. Instead of attempting to resolve this multiplicity in a synthetic unit, the central task of this paper is to account for these diverse meanings as well as to theoretically analyze them.

**Keywords:** hegemony, Gramsci; State; ideology; Marxism.

## Resumo

O presente trabalho busca mostrar a polissemia do conceito gramsciano de "hegemonia". Os textos gramscianos são aqui considerados como um laboratório de ensaios nos quais esse conceito é desenvolvido de várias maneiras. Portanto, não há um único conceito de hegemonia em Gramsci que possa ser restaurado à sua origem. Pensar esse conceito e com ele suas reapropriações, implica lidar com essa diversidade de sentidos que aparece nos textos pré-prisão de Gramsci e nos *Cadernos da Cárcere*. Consideramos que para sustentar a produtividade do conceito é necessário tentar desvendar os elementos que residem nesta polissemia que serviram de base para o posterior desenvolvimento de diferentes teorias em torno da hegemonia nas ciências sociais e humanas. Portanto, neste trabalho pretendemos reconstruir o conceito de hegemonia a partir do reconhecimento da multiplicidade de seus usos segundo Gramsci. Uma multiplicidade que, longe de ser resolvido em uma unidade, procuramos manter para interrogar e questionar. Nossa abordagem, então, consistirá em apresentar as formas desse conceito de trabalho gramsciano a fim de analisá-las teoricamente.

**Palavras chave:** hegemonia; Gramsci, Estado, ideologia, marxismo.

## Introducción

Los textos gramscianos, escritos en Italia durante las primeras décadas del siglo XX y publicados a partir de fines de los años cuarenta, han sido ampliamente difundidos, estudiados, traducidos y discutidos a nivel mundial volviendo a Gramsci una referencia obligada a la hora de abordar una teoría marxista de la política. Primero como parte del debate interno de los partidos comunistas y luego como elemento de un campo más amplio de reflexiones en las ciencias humanas, el arsenal teórico contenido en estos textos se ha convertido en una referencia central a la hora de abordar la relación entre elementos políticos e ideológicos y formas sociales de la dominación.

Dentro de la extensa historia de la recepción y discusión de este corpus textual, los abordajes del concepto de hegemonía han tenido un lugar destacado para su interpretación, siendo este concepto considerado como la clave que explica la articulación del conjunto de la obra gramsciana<sup>1</sup>. Pensado como un concepto que permite rearticular la relación entre lo económico y lo político más allá del determinismo del marxismo ortodoxo, la hegemonía ha logrado una potencia teórica que le permite ocupar un lugar central en campos tan divergentes como los estudios culturales, la teoría del Estado, los estudios subalternos, las relaciones internacionales, los estudios de género o la filosofía posmarxista. En estas reapropiaciones el concepto de hegemonía ha llegado a ser -y continúa siendo en nuestro presente- uno de los conceptos teórico-políticos más usados en el marco de las ciencias sociales y humanas.

Esta enorme productividad corre en paralelo a una extensa historia de usos e interpretaciones del concepto en el marco de debates políticos de las izquierdas. Discutir sobre el sentido de la hegemonía se vuelve así parte de un debate estratégico sobre cómo superar la hegemonía de los dominantes y cómo construir una hegemonía de los subalternos. Un debate que atraviesa a la cultura política de izquierda durante la segunda mitad del siglo XX, pero que muestra una persistente actualidad en el discurso político contemporáneo. Asistimos, en los últimos años, a un resurgir del debate sobre los sentidos de la hegemonía a partir de que algunos movimientos políticos contemporáneos, como Syriza en Grecia y Podemos en España, han replanteado sus posiciones estratégicas desde una nueva relación entre movimientos sociales y Estado en términos de una lucha hegemónica. De manera similar, en América Latina, intelectuales que apoyan a los gobiernos populistas que accedieron al poder estatal en la primera década del nuevo milenio han planteado la necesidad de construir una nueva hegemonía que, tras la devastación de la experiencia neoliberal y retomando las tradiciones populares de cada país, pueda de dirigir al conjunto de la sociedad.

Sin embargo, a pesar de estos múltiples, frecuentes y productivos usos del concepto, al enfrentarnos a la pregunta "¿Qué es la hegemonía?", nos encontramos con que no contamos con una definición unívoca de este concepto ampliamente difundido. Más allá de la polisemia existente en todo concepto, la hegemonía soporta un particular y diverso conjunto de acepciones y definiciones que ha dado lugar a una miríada de interpretaciones sobre su significado y, a su vez, a su transformación productiva en el marco de distintas teorías de lo social que multiplican aún más sus sentidos<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Guido Liguori, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito: 1922-2012* (Roma: Riuniti, 2012); Giuseppe Vacca, *Vida y pensamiento de Gramsci* (Ciudad de México: Plaza y Valdés editores, 1995).

<sup>2</sup> Perry Anderson, *The H-word. The peripetia of Hegemony* (Londres: Verso, 2017); Giuseppe Cospito, *Egemonia. De Omero ai Gender Studies* (Boloña: Il Mulino, 2021).



Una primera razón para la persistencia de esta indefinición quizá reside en que Gramsci nunca definió hegemonía. Como palabra, la hegemonía recorre gran parte de sus textos; en tanto concepto, sin embargo, nunca es desarrollado de forma acabada, ni explicado, sino, más bien, utilizado en diversos análisis y como parte de distintas constelaciones conceptuales. Un conjunto de usos y análisis que ya en sí producen multiplicidad, pero que a su vez se despliegan en dos registros textuales que escapan a toda sistematización conceptual, y que a continuación revisaremos.

En primer lugar, antes de su detención en el año 1926, la reflexión gramsciana se despliega en escritos periodísticos y de organización partidaria publicados en diversos órganos de difusión del Partido Socialista Italiano, primero, y luego del recientemente formado Partido Comunista Italiano (PCI). Dedicados a la coyuntura italiana e internacional estos presentan sugerentes análisis propios de un estilo que escapa a la formalización teórica. Y en segundo lugar, los escritos que Gramsci comienza a redactar en 1929, tras obtener la autorización para escribir en prisión, constituyen un conjunto de borradores y notas de trabajo con un carácter fragmentario y provisorio. Poseedores de importantes desarrollos teóricos y análisis históricos, este conjunto de notas que hoy conocemos como los *Cuadernos de la cárcel* no pueden, no obstante, leerse como una obra acabada y coherente. Por el contrario, Gramsci utiliza sus cuadernos como un laboratorio donde ensaya distintas soluciones para pensar problemas de teoría marxista, para repensar la historia italiana y europea, así como para abordar discusiones estratégicas de su contemporaneidad política<sup>3</sup>. En estos textos, por lo tanto, se exploran elementos que luego son reformulados o abandonados, pero nunca se arriba a soluciones definitivas. En este sentido, el concepto de hegemonía que allí se despliega solo puede ser desarrollado desde esta fragmentariedad textual.

A lo largo de estos continentes textuales, la "hegemonía" aparecerá entonces numerosas veces, recorriendo un largo camino por el cual empezará a transformarse desde una palabra que denota meramente la superioridad o el predominio entre dos elementos, hasta dar cuenta de un concepto con el que se pretende dar cuenta de una compleja dinámica de conflicto, integración y dominación entre clases sociales. Sin embargo, sostenemos aquí que, en sus múltiples usos dentro de los textos gramscianos, la hegemonía continúa soportando distintos sentidos que no pueden resolverse en la búsqueda de una única definición.

El persistente debate sobre la hegemonía; sobre su significado; sobre la vigencia actual de dicho fenómeno; sobre su capacidad para designar diversos procesos sociales; y sobre su utilidad para designar estrategias políticas que abran nuevos futuros posibles, entre otros, hace necesario un abordaje sobre este concepto que se proyecte más allá del pasado, desde su historia, para abarcar su presente y también su futuro. Para ello proponemos partir de la potencia polisémica del concepto de hegemonía en su persistencia para interpelarnos en nuestra propia contemporaneidad teórica y política. Por ello, en este artículo buscamos recorrer sus itinerarios a través de los textos gramscianos para abrir sus sentidos polisémicos. Buscamos contribuir a pensar teóricamente la hegemonía entendiendo que su aparición continua bajo diversos usos y sentidos no es producto de reapropiaciones arbitrarias del concepto, sino que está presente ya en Gramsci. Es justamente en esta multiplicidad de usos, en su despliegue bajo múltiples sentidos, donde se producen las potencias teóricas que el concepto muestra hasta nuestros días.

<sup>3</sup> Alvaro Bianchi, *O laboratório de Gramsci-Filosofia, História e Política* (Campinas: Alameda, 2008).

## Los orígenes de la hegemonía en el pensamiento gramsciano

Los orígenes del concepto gramsciano de hegemonía pueden rastrearse a distintas fuentes que dejan sus huellas sobre los textos de Gramsci, y que hacen de sus lecturas e intereses y del clima de discusión del que el autor participaba en la Turín de principios del siglo XX, en suma, la formación intelectual y política del joven Gramsci<sup>4</sup>.

Una primera aproximación a la recepción de esta palabra por parte de Gramsci, nos muestra que esta era usada por los socialistas italianos de las primeras décadas del siglo XX para referirse a las relaciones entre naciones y a las influencias que potencias o culturas extranjeras podían tener sobre una región en el marco de la formación de las nuevas fronteras nacionales. De esta forma, las discusiones acerca de los territorios sobre el margen este del mar Adriático y su posibilidad de ser considerados como parte de la cultura italiana incluían referencias a las relaciones de hegemonía que se disputaban en la región<sup>5</sup>.

Participante de la vida política socialista desde joven y ávido lector de sus publicaciones, esta noción de hegemonía forma parte de su recepción de la palabra, y de hecho Gramsci la usa con tal sentido en algunos artículos para tematizar las relaciones internacionales en el contexto de la primera posguerra. Por ejemplo, en "L'Italia, le alleanze e le colonie" se afirma que, tras el fin de la guerra, se ha formado una alianza entre Estados Unidos, Inglaterra y Francia que "asegura la hegemonía permanente del bloque anglosajón en el mundo"<sup>6</sup>. De manera similar, en "Per la Internazionale Comunista" se habla de la hegemonía inglesa en el mundo<sup>7</sup>; en "Italiani e cinesi" se menciona la hegemonía mundial británica tras la guerra<sup>8</sup>; y en "La relazione Tasca e il Congresso camerale di Torino" se discute sobre la configuración de esta hegemonía mundial en el marco de las tesis de la Internacional Comunista<sup>9</sup>. Se trata, entonces, de una forma de conceptualizar el fenómeno hegemónico como un liderazgo entre naciones, de zonas de influencia y predominio de una de estas a nivel mundial que remite al origen más arcaico de la palabra, utilizada en la antigua Grecia para referirse al liderazgo de una alianza de ciudades-estado. Un sentido que, a su vez, encontrará su permanencia en múltiples menciones de la palabra realizadas en los *Cuadernos*.

Sin embargo, ya en los textos gramscianos tempranos observamos que, aún dentro de usos más bien descriptivos de relaciones de predominio, existe cierta originalidad en cómo la palabra comienza a ser utilizada. En sus primeras menciones, el uso del término extiende esta noción más allá de una relación únicamente entre naciones. La hegemonía, por ejemplo, aparece bajo la idea de un dominio económico al interior de una industria cultural como el teatro ("Ancora i fratelli Chiarella" de julio de 1917)<sup>10</sup> y, de forma más relevante, se encuentra presente para referir a una relación de predominio político entre fracciones al interior de una nación ("Contro il feudalesimo economico. Perché il libero scambio non è popolare" de agosto de 1916; "Il potere in Italia", de febrero de 1920)<sup>11</sup>, o para dar cuenta del predominio de la burguesía industrial del norte sobre el conjunto de Italia ("Il problema

<sup>4</sup> Leonardo Rapone, *El joven Gramsci. Cinco años que parecen siglos (1914-1919)* (Buenos Aires: Prohistoria, 2019).

<sup>5</sup> Derek Boothman, "The Sources for Gramsci's Concept of Hegemony", *Rethinking Marxism* 20, no. 2 (2008).

<sup>6</sup> Antonio Gramsci, *L'Ordine Nuovo (1919-1920)* (Turín: Einaudi, 1954), 11.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 19-22.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 262-264.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 127-131.

<sup>10</sup> Antonio Gramsci, *Scritti (1910-1926)*, vol. 2, 1917 (Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015), 364.

<sup>11</sup> Antonio Gramsci, *Cronache torinesi. 1913-1917* (Turín: Einaudi, 1980), 497; *L'Ordine Nuovo*, 76-79.

della forza” , de marzo de 1920)<sup>12</sup>.

Aún teniendo en cuenta esta originalidad, no encontramos aquí un despliegue teórico que se acerque a las conceptualizaciones posteriores sobre la hegemonía. En estos textos, la hegemonía no parece formar parte de una nueva conceptualidad política, sino que se utiliza dentro de un registro descriptivo sin que se vuelva una clave de interpretación de la dominación social ni de una nueva estrategia para su superación. Al nombrar principalmente una supremacía entre dos elementos, la palabra hegemonía carece de la riqueza con la que buscará, en escritos posteriores, dar cuenta de una dinámica de dominación y conflicto entre clases<sup>13</sup>. Podemos afirmar que en sus escritos más tempranos, Gramsci se ha valido de dicha palabra en un registro más bien descriptivo, no convirtiendo a ésta en la clave ni de su interpretación de la conformación de la dominación social ni tampoco relacionada a una nueva estrategia política.

No obstante, esta situación comenzará a cambiar a partir de los debates que se plantean luego de la Revolución Rusa y la bolchevización de los recientemente formados partidos comunistas. En este contexto reemergerá una noción presente a principios del siglo XX en la tradición de la socialdemocracia rusa. En esta, la hegemonía era pensada como la conquista por parte del proletariado del liderazgo del movimiento revolucionario contra la aristocracia feudal y el absolutismo zarista<sup>14</sup>. La hegemonía aparece así como una estrategia planteada para la clase revolucionaria, en un uso que se hará canon con Lenin, quien, aun cuando no utilice más que ocasionalmente dicha palabra, desarrollaría las bases del concepto. La superación de la conciencia económica de la clase a partir de la constitución de un partido de vanguardia que plantee sus intereses políticos, sería lo que le permitiría a esta lograr su hegemonía. Esta última, por tanto, representa la capacidad de la clase obrera de construir una alianza con otras clases subalternas, principalmente el campesinado, para dirigir al conjunto del movimiento revolucionario<sup>15</sup>.

Esta conceptualización de la hegemonía será adoptada por la Tercera Internacional, generalizando así la noción presente en los debates rusos. A partir de su Tercer Congreso, la Internacional plantea para los países occidentales una estrategia basada en la dirección de la clase obrera de los grupos explotados en una alianza contra el capitalismo. Planteada como la estrategia que debían adoptar los nacientes partidos comunistas que buscaban sumarse a la Internacional, aparece como la propuesta del “frente único”, como alianza de todas las clases en lucha contra el capitalismo. De esta forma, la noción de una “hegemonía proletaria” se incorpora como lenguaje corriente y frecuente de los debates del comunismo, llegando así a Gramsci, quien participa del Ejecutivo Ampliado de la Internacional como delegado del PCI. Será en este contexto que el concepto de hegemonía comenzará a desarrollarse en los textos gramscianos como parte de una búsqueda por adoptar (y adaptar) para Italia la estrategia de la hegemonía proletaria. En su lucha por la dirección partidaria contra los sectores “aislacionistas” dirigidos por Amadeo Bordiga, Gramsci utilizará crecientemente la palabra hegemonía para definir una estrategia de ampliación de las bases políticas del partido. Una estrategia que legitima la dirección del partido por parte de Gramsci y su grupo al aparecer legitimada en su

<sup>12</sup> *Ibid.*, 101-105.

<sup>13</sup> Giuseppe Cospito, “Egemonia/egemonico nei ‘Quaderni del carcere’ (e prima)”, *Internazionale Gramsci Journal* 2, no. 1 (2016).

<sup>14</sup> Perry Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente* (Buenos Aires: Fontamara, 1981); Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía* (Madrid: Siglo Veintiuno editores, 1978).

<sup>15</sup> Luciano Gruppi, *El concepto de hegemonía en Gramsci* (Ciudad de México: Ediciones Cultura Popular, 1978).

referencia al leninismo y en ser aquella postulada por la Internacional<sup>16</sup>.

Llegamos así a una importante mención del término hegemonía, presente en un texto de homenaje a Lenin de marzo de 1924, en la que está sanciona algo más allá que una simple designación de predominio entre dos elementos, para cobrar un sentido estratégico. Gramsci asocia aquí el triunfo revolucionario bolchevique a la realización de una hegemonía del proletariado, entendida como la construcción de una alianza con los campesinos que permite dirigir al conjunto nacional:

El bolchevismo es el primero, en la historia internacional de la lucha de clases, que desarrolló la idea de la *hegemonía del proletariado* planteando de forma práctica los principios revolucionarios que Marx y Engels habían planteado teóricamente. La idea de la *hegemonía del proletariado*, concebida histórica y concretamente, ha llevado a la necesidad de buscar un aliado para la clase obrera. El bolchevismo ha encontrado ese aliado en la masa de campesinos pobres (...). El campesino no puede conquistar la tierra sin la ayuda del obrero, y el obrero no puede derrocar al capitalismo sin la ayuda del campesino (...). Por esta razón, la revolución se presenta en forma práctica como una hegemonía del proletariado que guía a su aliado, la clase de los campesinos<sup>17</sup>.

Nos encontramos con un uso "leninista" del concepto de hegemonía que se repetirá frecuentemente en los textos gramscianos de esos años. Por ejemplo, en "Dopo la conferenza di Como" (junio de 1924)<sup>18</sup> se relata cómo en esta reunión se planteó, por primera vez, el problema del partido realizando la hegemonía del proletariado, dirigiendo a las grandes masas italianas compuestas de obreros y de campesinos. De forma similar, en "La situazione interna del nostro partito ed i compiti del prossimo congresso"<sup>19</sup> (julio de 1925), se plantea que los dos principios políticos del bolchevismo a seguir son: "la alianza entre obreros y campesinos y la hegemonía del proletariado en el movimiento revolucionario anticapitalista"<sup>20</sup>.

De forma más contundente, este llamado a una constitución de la hegemonía del proletariado como estrategia política quedará claramente expresada en el último texto que Gramsci escribe antes de su detención. En "Algunos temas sobre la cuestión meridional"<sup>21</sup>, la alianza con los campesinos del sur aparece como condición necesaria para el triunfo del proletariado del norte italiano: solo consiguiendo el apoyo de la mayoría de la población, contando con los campesinos como base social, sería posible para el proletariado lograr su "hegemonía", convertirse en clase dirigente:

Los comunistas turineses se plantearon concretamente la cuestión de la "hegemonía del proletariado", o sea de la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue

<sup>16</sup> Partiendo este sentido, en una de las interpretaciones contemporáneas más relevantes del concepto y del pensamiento gramsciano se plantea que el conjunto de la complejización posterior de la hegemonía constituye fundamentalmente una teorización de la fórmula política del frente único a partir de sus implicancias una nueva teorización marxista de la política. Peter Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony, and Marxism* (Chicago: Haymarket Books, 2010).

<sup>17</sup> Antonio Gramsci, *La construcción del Partido comunista (1923-1926)* (Turín: Einaudi, 1971), 12-16.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 162.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 62-69.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>21</sup> Antonio Gramsci, *Antología* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2009), 192-199.

crear un sistema de alianzas de clase que le permite movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo cual quiere decir en Italia, dadas las reales relaciones de clase existentes en Italia, en la medida en que consigue obtener el consenso de las amplias masas campesinas<sup>22</sup>.

Sin embargo, no contamos aquí con un desarrollo conceptual de la "hegemonía del proletariado"; se la define como la base social de la dictadura proletaria y aparece directamente vinculada a un sistema de alianzas de clase que permitiría movilizar, en un sentido general, a la mayor parte de la población a partir de la obtención de su consenso. A su vez, Gramsci designa retrospectivamente como la búsqueda de construir una hegemonía del proletariado al accionar del grupo por él dirigido en Turín y, sin embargo, en sus textos de intervención en el movimiento revolucionario Gramsci no utilizaba la palabra hegemonía. De hecho, dicho movimiento apuntaba a la construcción de la autonomía obrera en sus propios lugares de trabajo como forma de construcción de poder propio. La referencia parece basarse únicamente en la inclusión dentro del programa político de ciertas reivindicaciones campesinas y en el intento de desterrar de la conciencia de los obreros los argumentos racistas que volvían a las características propias de los campesinos del sur la causa de su miseria y del estancamiento de Italia. La referencia a la hegemonía aquí presente, por tanto, parece ser más una forma de justificación a posteriori del grupo como dirigente del partido legitimando su accionar en una fórmula leninista que en los hechos no había guiado su acción política. La consigna y la reflexión sobre *hegemonía del proletariado* operan entonces como una herramienta propia del periodo de bolchevización del partido y expresa una estrategia diferente a la planteada por el Gramsci consejista<sup>23</sup>.

Sin embargo, más allá del debate histórico-estratégico, consideramos que en estas menciones comienzan a aparecer sentidos más complejos que los de una mera alianza de clases. En la búsqueda de un programa en común que permita articular la conciencia de las clases subalternas, comienza a destacar el lugar de la ideología en la constitución de los sujetos sociales. A su vez, la idea de que esa alianza constituye la base del futuro Estado comienza a problematizar la relación entre clases, Estado y dominación. Es decir, la hegemonía proletaria no se trata solamente de una unión externa entre dos sectores en lucha, sino que remite a la constitución de un sujeto social que puede devenir fundamento de un Estado<sup>24</sup>. En la tensión de si esta hegemonía se juega en un antes y un después de la constitución de ese Estado futuro se empieza a esbozar una teoría política sobre cómo una clase logra dirigir al conjunto de la sociedad.

Por último, al recorrer los textos gramscianos precarcelarios, encontramos otra mención de la hegemonía que abona a esta complejización pero que la dota, a su vez, de otro sentido. Si esta había sido nombrada como la estrategia por excelencia, no aparecería de esa manera justamente en las

<sup>22</sup> *Ibid.*, 192.

<sup>23</sup> Thomas Bates, "Antonio Gramsci and the Bolshevization of the PCI", *Journal of Contemporary History* 11, no. 2 (1976).

<sup>24</sup> En este mismo sentido del concepto, y remarcando esta idea de una inclusión de los campesinos en el programa obrero, encontramos en esta época otra importante referencia del proceso de constitución de la hegemonía proletaria. En una carta de octubre de 1926 dirigida al Comité Central del PCUS, Gramsci plantea que, para que el proletariado devenga en clase dominante, debe sacrificar sus intereses corporativos inmediatos, tomar intereses generales y así lograr su hegemonía. Desarrollando así un elemento central de la estrategia de la hegemonía, Gramsci plantea entonces que los obreros debían incluir demandas de otros sectores sacrificando sus propios intereses para dirigir a las grandes masas, incorporando una manera muy general la idea de superar el interés económico-corporativo para la construcción de la hegemonía.

Tesis de Lyon<sup>25</sup>, texto programático del congreso donde se consolida la dirección y la orientación de Gramsci para el partido.

Así como no controla, por su naturaleza, toda la economía, la clase industrial tampoco logra organizar por sí sola la sociedad global y el Estado (...). Para reforzar el Estado y para defenderlo, necesita establecer compromisos con las clases sobre las que la industria ejerce una hegemonía limitada, particularmente los agrarios y la pequeña burguesía. Esta situación origina una heterogeneidad y una debilidad de toda la estructura social, así como del Estado, que es su expresión<sup>26</sup>.

La palabra "hegemonía" aparece aquí en referencia a la relación que ejerce sobre el conjunto nacional la "clase industrial" italiana, y pueden así observarse una serie de elementos con los que volveremos a encontrarnos en los *Cuadernos de la cárcel*: los compromisos entre una clase dominante y otras clases, la importancia de la constitución del Estado nacional como momento de consolidación de una clase, y la relación de este momento con la constelación de relaciones de fuerzas en el conjunto del país. La expresión "hegemonía limitada" caracteriza así a la dominación de la burguesía en Italia y no ya a la construcción de la alianza obrera y campesina. Las diferencias entre estos posibles usos, más allá de la no problematización aquí de esta idea de limitación, parecen no referir sólo al sujeto que ejerce la hegemonía, sino también a la relación clase/Estado, a la naturaleza del vínculo entre las clases y los intereses a articular, o a la diferencia entre la dirección sobre clases aliadas o sobre el conjunto de la sociedad.

Tenemos entonces dos usos diferenciados del término "hegemonía" en los últimos textos escritos por Gramsci antes de su detención: como forma de dominación de la burguesía, y como estrategia del proletariado. Estos usos no se encuentran acompañados por una teorización, pero suponen sentidos diversos que, no obstante, empiezan a entretorse en una teoría de la dominación. Podemos afirmar que las menciones y desarrollos del concepto de hegemonía en los *Cuadernos* buscarán lidiar con los problemas teóricos aquí presentes para una conceptualización de la hegemonía. Sin embargo, el texto carcelario se encontrará lejos de arribar a una solución unívoca y definitiva de las distinciones ya aquí presentes. Incluso con la profundización teórica que acompañará su desarrollo, el concepto seguirá presentando usos diversos que plantean, a la vez, la dificultad de la construcción de un concepto gramsciano único de hegemonía.

## Los caminos de la hegemonía en los *Cuadernos de la cárcel*

Los *Cuadernos de la cárcel*, conjunto de cuadernos de tipo escolar con notas y reflexiones escritas por Gramsci durante su encierro entre 1929 y 1935, constituyen el principal campo de desarrollo del concepto de hegemonía. Es a lo largo de sus páginas donde la palabra hegemonía se transforma en un concepto con el que se pretende dar cuenta de una dinámica social compleja entre clases sociales. A lo

<sup>25</sup> Antonio Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 1991), 224-242.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 229.

largo de estas notas se comienza a delinear un original marxismo y será en esta teorización, realizada desde diversos temas y frentes de discusión, donde se desplegará el concepto de hegemonía.

Al adentrarnos en los itinerarios del concepto de hegemonía a lo largo de este continente textual, es importante destacar que, acorde a su carácter de notas y borradores de trabajo, las reflexiones presentes en los *Cuadernos* no se presentan de modo sistemático y unívoco. Escritos durante seis años, presentan distintos momentos, con énfasis y temas que van cambiando, y con conceptos que van transformando o complejizando sus sentidos. Es decir, existe un desarrollo diacrónico al interior de este texto, con distintas etapas de escritura, que debemos seguir para pensar la hegemonía<sup>27</sup>. Los *Cuadernos* son entonces un laboratorio de análisis históricos y de desarrollos teórico-filosóficos, en los que se realizan distintos "experimentos"; y es en el despliegue de estos que va apareciendo de un nuevo léxico teórico-político que complejizará y multiplicará los sentidos de la hegemonía<sup>28</sup>.

La palabra "hegemonía", o las referencias a un fenómeno como "hegemónico/a" o "hegemónicamente" producido, aparece en 25 de los 29 cuadernos escritos por Gramsci, en 161 notas, 332 veces en total. De esta primera expresión meramente cuantitativa ya podemos comprobar, primero, que la presencia del concepto no corresponde a un solo momento de las reflexiones carcelarias; y segundo, que sus apariciones no están confinadas a una temática particular, sino que su presencia parece darse en gran parte de los temas tratados por el autor. El concepto de hegemonía aparece, por lo tanto, en distintos contextos y bajo diversas formas, sea dentro de análisis históricos o como parte de una cadena conceptual para pensar la cultura, el estado y el conflicto entre clases. Y será en este nudo entre análisis histórico y desarrollo teórico que el concepto de hegemonía se irá desplegando en los *Cuadernos* para repensar el problema entre lo objetivo y lo subjetivo en la teoría marxista<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Gianni Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei Quaderni del carcere* (Napoles: Bibliopolis, 1984).

<sup>28</sup> Es importante destacar que, a la complejidad del trabajo sobre un texto fragmentario que se encuentra en procesos de elaboración, deben sumarse las dificultades que las distintas ediciones de estos textos generaron para abordar los *Cuadernos de la Cárcel*. La primera edición, que permitió su difusión masiva y el posicionamiento de Gramsci como importante teórico, siguió un criterio de organización temática y dejó de lado la publicación de los borradores gramscianos. Publicada entre 1948 y 1951 bajo la supervisión de Palmiro Togliatti, presenta una selección y organización de los fragmentos marcada por las condiciones políticas de su época, buscando compatibilizar los argumentos gramscianos con la línea política del comunismo internacional y adaptando el pensamiento de Gramsci a las diversas necesidades estratégicas del PCI. Esto lleva a una serie de censuras y a la presentación de una obra acabada y cerrada que permitiera la consolidación de Gramsci como un gran teórico de la política que inspiraba al partido. Las interpretaciones generadas a partir de esta edición sufrían así no solo las omisiones realizadas por Togliatti, sino también la separación de las problemáticas gramscianas que postulaban una unidad, dada la presentación de los textos en seis "libros" temáticos. De esta forma, los conceptos presentes en los *Cuadernos* buscaban cerrarse en sentidos unívocos, a la vez que aparecían aislados del conjunto, como propios solo de alguna de las diferentes problemáticas desarrolladas en los *Cuadernos*. Bajo esta operación, esta edición impedía también seguir el desarrollo diacrónico de la obra al obviar las primeras versiones de esas reflexiones y al no presentarlas en su conjunto según el orden de escritura del propio autor.

Las deficiencias de esta publicación llevaron a la necesidad de realizar una nueva edición que pudiera reponer la totalidad del texto gramsciano. Publicada en 1975, la edición crítica a cargo de Valentino Gerratana fue una forma de descubrir un Gramsci distinto y en discusión con aquel planteado por Togliatti. En esta edición se reproducen la totalidad de los cuadernos escolares escritos por Gramsci (con la excepción de sus ejercicios de traducción) siguiendo un orden cronológico según la reconstrucción del momento de inicio de la redacción de cada uno. De esta manera, la edición de Gerratana permite pensar mejor el conjunto de la constelaciones teóricas gramscianas en su interrelación, a la vez que nos deja seguir el hilo del pensamiento de Gramsci nota a nota, observando los vínculos entre temas antes separados para adentrarnos en el despliegue de los diversos términos y conceptos que estos contienen.

Sin embargo, al ordenar los cuadernos según el inicio de su redacción, la edición crítica terminará produciendo una ilusión de sucesión cronológica que no es tal. Francioni ha señalado cómo Gramsci trabajaba simultáneamente en varios cuadernos, dejando espacios en blanco para continuar luego con otros temas, volviendo a cuadernos abandonados, y utilizando algunos cuadernos solo a los fines de tomar apuntes de trabajo. Por esta razón, ha propuesto una nueva edición de los *Cuadernos* y ha emprendido la enorme tarea crítica de fechar las distintas notas con el fin de tener una mejor comprensión del desarrollo diacrónico del pensamiento gramsciano. En este trabajo hemos retomado la datación de las notas propuesta por Francioni, ya que nos permite mejor reconstruir el itinerario del concepto de hegemonía, sin embargo, optamos por basar el trabajo en la edición crítica de Gerratana. Esto se debe a que, a pesar de su gran rigurosidad, consideramos que la propuesta de una nueva edición, que ya se encuentra en marcha, corre el riesgo de impulsar una lectura centrada en la hiperspecialización filológica propiciando la ruptura de un diálogo presente en los estudios gramscianos que se han basado por más de 40 años en la edición crítica. Plantear una nueva edición, que además sólo estará disponible –en principio– en italiano, supone privilegiar el estudio filológico sobre la capacidad de interpretación crítica de numerosos autores pertenecientes a distintas partes del mundo. Para una discusión sobre las implicancias filológicas y políticas de las distintas ediciones ver: Guido Liguori, "Le edizioni dei Quaderni di Gramsci tra filologia e politica" en Giorgio Barata y Guido Liguori eds., *Gramsci da un secolo all'altro* (Roma: Riuniti, 1999).

<sup>29</sup> Giuseppe Cospito, *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura de los Cuadernos de la cárcel* (Buenos Aires: Continente, 2016).

Comencemos por la primera mención de la palabra hegemonía en los *Cuadernos* presente en el párrafo <44> del primer cuaderno. Escrito a principios de 1930, constituye una descripción y comparación histórica entre la llegada al gobierno de los moderados piemonteses durante el *Risorgimento* italiano y la de los jacobinos durante la Revolución Francesa. A partir del abordaje en cada caso de la constitución de la burguesía en clase dominante, y antes de continuar con el análisis histórico, Gramsci introduce un "criterio histórico-político en que debe basarse la investigación"<sup>30</sup>, distinguiendo dos maneras en las que una clase: "es dirigente de las clases aliadas, es dominante de las clases adversarias"<sup>31</sup>. Esta idea permite plantear que antes de llegar al poder, una clase puede y debe ser dirigente, produciendo una introducción del concepto de hegemonía en dicho sentido: "puede y debe existir una 'hegemonía política' incluso antes de llegar al gobierno y no hay que contar solo con el poder y la fuerza material que este da para ejercer la dirección o la hegemonía política"<sup>32</sup>.

En esta primera aparición se analiza la constitución de la burguesía en clase hegemónica a partir del accionar de un partido (el jacobino y el moderado) que llega al poder del Estado dirigiendo a la propia clase más allá de sus intereses corporativos para así constituir y conducir un bloque nacional que incluya otras clases subordinadas. Nos encontramos así con un nuevo sentido de la palabra hegemonía: es un complejo proceso social de articulación política con el que una clase logra devenir dominante mediante una dirección del conjunto, logrando fundar un Estado con bases sociales propias para su sustento. Planteado de forma difusa entre un momento anterior a la toma del poder pero ejemplificado con acciones llevadas adelante una vez obtenido el poder estatal, el concepto de hegemonía parece comenzar aquí a designar un vínculo complejo entre clases y Estado que sirve para pensar todo proceso de transformación social. En este sentido, ya desde su primera mención en los *Cuadernos*, bajo el análisis de procesos históricos donde es la burguesía la que deviene dominante, el concepto designa algo distinto a una mera alianza de clases subalternas para la toma del poder.

No contamos aquí todavía con desarrollos teóricos sobre la forma en que opera este mecanismo, sobre el lugar de lo ideológico y la conceptualización de lo estatal que este implica. Estos elementos comienzan solo a ser bosquejados en este cuaderno con la incorporación de una noción hegeliana de sociedad civil, que explica el vínculo entre las asociaciones "privadas" y el Estado para el ejercicio de la hegemonía. En este sentido, la constitución de una dirección basada en el consenso alcanzado en la sociedad civil permite comenzar a plantear la hegemonía no solo como una dirección política entre dos clases, sino bajo la posibilidad de una clase de universalizar desde la sociedad civil su dirección sobre el conjunto social.

Esta complejidad del vínculo hegemónico como dominación de clase, planteada en principio como forma histórica y fundamentalmente para la dominación burguesa, pero a la vez como principio general para todo análisis político, no continúa desarrollándose linealmente en los *Cuadernos*. En el segundo y el tercer cuaderno, escritos como apuntes de trabajo en simultáneo al primero, no encontramos un desarrollo teórico del concepto de hegemonía. Esto no significa que la palabra no sea mencionada: aparece, principalmente, describiendo la relación entre distintas naciones, como la hegemonía de un país o una región sobre otra. Es decir, aun cuando Gramsci avanzó hacia un concepto de hegemonía como una relación compleja entre clases que da cuenta de la forma en que una de estas

<sup>30</sup> Gramsci, *Cuadernos de la cárcel* (Ciudad de México: Editorial Era, 1981-2000), Tomo 1, 107.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.



deviene dominante, vuelve a utilizar la palabra en un sentido más bien tradicional de predominio entre naciones. Subsiste aquí, entonces, y lo hará a lo largo de todos los *Cuadernos*, un otro sentido de la hegemonía que no podemos ignorar. Tendremos una gran cantidad, numéricamente la más grande, de apariciones de la palabra hegemonía entendida como vínculo entre naciones donde una logra dirigir a las demás. Un sentido del concepto que no se encuentra desarrollado teóricamente y que, al menos explícitamente, parece tener muy pocos vínculos con aquellas otras formas donde el concepto busca dar cuenta de la dinámica de dominación social.

Al avanzar temporalmente unos meses veremos que, luego de estas primeras menciones, aparecerá un avance fundamental en lo que hace al desarrollo del concepto hegemonía. En el párrafo <38> del cuaderno cuarto, escrito en octubre de 1930, tenemos la primera inscripción explícita del concepto dentro de una reflexión teórica sobre el "problema crucial del materialismo histórico"<sup>33</sup> de la relación entre estructura/superestructura. Gramsci plantea aquí los criterios metodológicos para analizar cualquier situación a partir de las relaciones de fuerza entre fuerzas sociales en pugna, distinguidas analíticamente por Gramsci en tres niveles: 1) un nivel "objetivo" ligado a al desarrollo de las fuerzas materiales que da lugar a agrupamientos sociales en relación a la función de los sujetos en la producción; 2) un nivel de "relaciones de fuerzas políticas" correspondiente a la forma en que esos agrupamientos toman conciencia política, se organizan y disputan con otras fuerzas sociales; y 3) un nivel de relaciones de fuerza militares, de enfrentamiento violento entre las fuerzas sociales.

Es en el segundo nivel, el político, donde aparece la hegemonía, a partir de la descripción de distintos momentos analíticos en el grado de conciencia y organización de las fuerzas sociales. De un primer momento "económico primitivo", correspondiente a la organización de un mismo grupo profesional, se pasa a un momento "económico-corporativo", donde hay conciencia de la solidaridad de intereses económicos entre todos los miembros del mismo grupo social más allá de su ocupación concreta. Finalmente, en un tercer momento se superan esos intereses corporativos, convirtiéndolos en un interés político que incluye de manera subordinada los intereses de otros grupos en pos de dirigirlos; en una unidad no corporativa sino universal de un conjunto de grupos sociales. Es este el momento de la hegemonía, definida entonces como un momento del proceso de constitución de las fuerzas sociales en el que una va más allá de sus intereses corporativos, universaliza sus intereses políticos de clase y asume así un rol de dirección. Pero este momento no se produce pacíficamente, sino como resultado de un proceso de lucha entre fuerzas sociales surgidas del primer nivel "objetivo" de las relaciones de fuerza, es decir es el resultado de la lucha entre las clases sociales fundamentales del momento de la producción.

Gramsci define así a este proceso de lucha entre fuerzas sociales como criterio general de análisis de constitución de lo social, de la forma en que se pasa de los procesos surgidos de la estructura a las formas de conciencia y organización de las superestructuras. El concepto de hegemonía, por tanto, se sitúa en la relación entre estructura y superestructura, entre lo objetivo y lo subjetivo, volviéndose parte de una definición teórica general para comprender al marxismo.

Se podría afirmar que el conjunto de las reflexiones que siguen a este punto de inflexión constituyen una profundización de las intuiciones teóricas que se desprenden de una teoría de las

<sup>33</sup> *Ibid.*, Tomo 2, 167.

relaciones de fuerza como forma de analizar la constitución de lo social. Lo que tenemos aquí no es entonces una solución definitiva sobre el sentido de la hegemonía, sino un nuevo punto de partida. La nota 38 del cuaderno cuarto da paso entonces a una "explosión" teórica en la que se desarrollará, en simultáneo, entre noviembre de 1930 y principios de 1932, una teoría gramsciana de la ideología y la cultura y una del Estado integral; como desarrollos unidos que buscan explicar este proceso de lucha por la hegemonía.

Para abordar la complejización del lugar de lo ideológico-cultural nos encontramos así con una serie de desarrollos sobre los intelectuales y su rol en el proceso de constitución de lo social. Los intelectuales aparecen aquí desde sus funciones diferenciales entre dos momentos del plano de las superestructuras, sociedad política y sociedad civil, donde el segundo momento aparece bajo el nombre hegemonía:

los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía de un grupo y su dominio estatal, eso es, el consenso dado por el prestigio de la función en el mundo productivo y el aparato de coerción para aquellos grupos que no consientan ni activa ni pasivamente, o para aquellos momentos de crisis de mando y de dirección en los que el consenso espontáneo sufre una crisis<sup>34</sup>.

Bajo la idea de las funciones que ejercen los intelectuales tenemos entonces la aparición de un nexo entre cultura y dominación que le da una centralidad especial a lo ideológico-cultural y a la actividad de estos intelectuales a la hora de pensar la hegemonía y con ésta al desarrollo histórico.

La profundización de estas reflexiones se expresa en una serie de notas donde se incorporan críticamente los aportes teóricos del teórico neidealista italiano Benedetto Croce, en un intento de hacerlos confluir con el arsenal del materialismo histórico. En un primer momento, antes de emprender su crítica, Gramsci parece entonces intentar "traducir" el concepto croceano de historia ético-política a un léxico marxista. La historia, según Croce, es fundamentalmente la de la sociedad civil, la del momento del consenso activo y voluntario que ejercen los intelectuales como fundamento del Estado. En este sentido, y contra un marxismo que sólo pensaba el momento económico para el desarrollo histórico, Gramsci apunta a recuperar la noción croceana, pensando una hegemonía alcanzada ideológico-culturalmente en la sociedad civil como momento fundamental en la conformación de la dominación social: "Historia ética es el aspecto de la historia correlativo a la "sociedad civil", a la hegemonía; historia política es el aspecto de la historia correspondiente a la iniciativa estatal-gubernativa"<sup>35</sup>.

Estas reflexiones se despliegan junto a un análisis de la crisis de la primera posguerra, en la que las bases de la dirección estatal parecían quebrarse desafiadas por numerosos movimientos revolucionarios. En este sentido, la hegemonía se empieza a pensar desde el problema de la separación entre la base del consenso en la sociedad civil y el Estado, en "un nuevo problema de hegemonía, o sea que la base histórica del Estado se ha trasladado"<sup>36</sup>. Contra una idea de correspondencia

<sup>34</sup> *Ibid.*, Tomo 2, 188.

<sup>35</sup> *Ibid.*, Tomo 3, 150.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 165.

automática entre los momentos de lo social, la hegemonía aparece como posible de trasladarse, de estar escindida de su sociedad política, enfrentada a esta, presentándose como una verdadera fuerza directiva de la sociedad por fuera del Estado.

Aunque había aparecido como criterio general del análisis de lo social, parecería ahora que según el tipo de sociedad y su desarrollo existirían sociedades con y sin hegemonía, o más bien sin una articulación entre hegemonía y dominación estatal, sin esa articulación entre dirección intelectual y política o donde ésta ha entrado en crisis. Partiendo desde esta diferencia, el concepto de hegemonía se cargará así con otra dimensión fundamental para su constitución. En este momento de la escritura gramsciana aparece la famosa nota que inserta una coordenada geográfica al problema de la hegemonía a partir de la diferencia entre las sociedades civiles desarrolladas de Occidente, donde prevalece la lógica de la hegemonía, y las de Oriente, donde predomina el momento estatal coercitivo. Pero si esto es así, parecería, en suma, no solo que la hegemonía no es propia de todas las sociedades, sino también que no puede pensarse sólo desde la sociedad civil, que tiene que abordarse a partir de una complejización teórica de la relación entre esta y el Estado, es decir, desde una conceptualización de su unidad en el concepto de "Estado integral":

[H]ay que observar que en la noción general de Estado entran elementos que deben reconducirse a la noción de sociedad civil (en el sentido, podría decirse de que Estado = sociedad política + sociedad civil, o sea hegemonía acorazada de coerción) (...) Por Estado debe entenderse además del aparato gubernamental también el aparato privado de hegemonía o sociedad civil<sup>37</sup>.

Este conjunto de elementos nos lleva a complejizar el concepto de hegemonía en la tensión entre su existencia como momento de la sociedad civil y, por lo tanto, como fundamentalmente intelectual e ideológico, y su articulación dentro de un espacio amplio que incluye al Estado y plantea una dirección sobre el conjunto de instancias de lo social<sup>38</sup>. Parecería posible, entonces, un concepto articulado desde la noción de Estado que excede una división topográfica de lo social para dar lugar a una idea general de articulación de la dominación. Esta noción, excedería también la idea de una hegemonía producida meramente por la ideología para incluir un conjunto de mecanismos estatales, que incluyen la violencia así como la concesión estatal de demandas materiales de los dominados.

Estamos entonces frente a una teoría de la articulación hegemónica por medio del Estado que, no obstante y vía el análisis de la crisis de la hegemonía, y de la diferencias entre Oriente y Occidente, se mueve en una tensión entre ser una teoría general de la conformación de la dominación política o una forma histórica con la que se desarrolla la dominación en ciertas sociedades. Es decir, entre una complejización teórica general del vínculo de Estado y sociedad civil y un análisis histórico-situado se plantea una tensión de la validez del concepto de hegemonía como forma general de una articulación política de lo social o como forma históricamente determinada de la dominación burguesa.

Es sobre la base de estos desarrollos teóricos que Gramsci escribirá a partir de 1932 los primeros

<sup>37</sup> *Ibid.*, 76 y 105.

<sup>38</sup> Es importante destacar que Gramsci no parte de un concepto integral de Estado, que integre sociedad civil y sociedad política, sino que alcanza esta forma de entenderlo entre marzo y agosto de 1931 tras los desarrollos que acabamos de describir.

de sus cuadernos "especiales" (cuadernos 10, 11, 12 y 13), en los que transcribirá, reordenará y corregirá gran parte de las notas que venía redactando hasta ahora, en un intento para darle cierta coherencia teórica a sus temas centrales. Si la etapa anterior había mostrado una "explosión" de desarrollos teóricos, la etapa subsiguiente busca condensar y expresar mejor lo planteado hasta entonces y dar una forma más articulada a sus desarrollos de la teoría marxista. En estos cuadernos se despliega así una conceptualización más del paso desde el materialismo histórico, como forma tradicional de concebir al marxismo, a una filosofía de la praxis, como forma particular del marxismo propuesta por Gramsci. Un movimiento que se produce en una discusión filosófica desplegada principalmente en los cuadernos 10 y 11 y establecida a partir de un enfrentamiento doble: contra Bujarin, como ejemplo de un materialismo vulgar y mecanicista que deriva todo momento político e ideológico de lo económico; y ahora sí en una crítica contra Croce, como aquel que logra ver el desarrollo del momento subjetivo como una lucha por la dirección entre grupos sociales pero que la aísla de sus fundamentos en la producción económica. La filosofía de la praxis que resulta de ambas críticas buscaría así explicar el surgimiento de voluntades políticas activas a partir de la objetividad de la producción y abordar la constitución social a partir de las relaciones de fuerza producto del enfrentamiento de las clases.

En su núcleo, estas reflexiones toman las posiciones de los sujetos en el mundo de la producción como un punto de partida para la constitución ideológica y política de las fuerzas sociales en lucha. Dicho grado cero se encuentra fundamentado en una lectura de Marx centrada en el concepto de praxis, como unidad entre un hacer práctico y una conciencia de ese hacer, que constituye, por lo tanto, la base sobre la que se monta una teoría de la ideología en Gramsci<sup>39</sup>. Suponiendo que todo hacer requiere algún grado de reflexión, el primer momento de una teoría de lo ideológico está constituido por las concepciones del mundo que cada grupo social tiene a partir de su actividad en la esfera de la producción económica. En esta, en el hacer como transformación sobre la naturaleza, existe ya de hecho una concepción del mundo actuante que vincula al individuo a un grupo social (a su clase) y que moldea su voluntad.

Pero Gramsci plantea la existencia contradictoria y conflictual de la ideología y la conciencia, al pensar este momento ideológico desde el conflicto entre diversas concepciones del mundo. Junto a la ideología propia de cada grupo, conviven en la conciencia de los individuos elementos tomados de las ideologías de otras clases. En particular, se plantea que las clases subalternas, actúan y piensan el mundo no desde su propia concepción, sino desde la ideología de la clase dominante. Es esta difusión de la ideología de los dominantes, este triunfo de su concepción del mundo sobre la conciencia de los subalternos, la que impide que estos desplieguen una concepción propia desarrollada y coherente y que sea esta la que efectivamente determine sus formas de actuar y pensar. El momento estructural aparece así como punto de partida para el desarrollo de las "concepciones del mundo" de cada grupo, pero estas existen en un conflicto político por su difusión y adopción por las masas; en otras palabras, en una lucha por su hegemonía.

El paso hacia una mayor elaboración de la conciencia de un grupo social aparece, entonces, como un problema político que se expresa en la necesidad de elaborar plenamente una concepción del

<sup>39</sup> Fabio Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci* (Roma: Carocci, 2010); Francesca Izzo, *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci* (Roma: Carocci, 2009).

mundo propia que pueda unificar teoría y práctica, superando así a aquellas de otros grupos sociales. Las concepciones del mundo son así planteadas por Gramsci existiendo en un proceso de lucha por la hegemonía, como una lucha en el plano ideológico por librarse de dirección de otros grupos sociales y por instaurar su dirección sobre el conjunto social: "La comprensión crítica de sí mismo se produce a través de una lucha de 'hegemonías' políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción de lo real"<sup>40</sup>.

Nos encontramos así con una fuerte concepción ideológica de hegemonía, que vuelve a esta el resultado del momento de enfrentamiento ideológico entre clases, como el momento donde una logra dominar el conjunto social al extender su propia concepción del mundo. Bajo este sentido de la hegemonía resulta claro porque que los intelectuales pueden aparecer como los principales sujetos de su ejercicio, como aquellos que logran dar coherencia y difundir dicha ideología en la sociedad civil para que finalmente se imponga sobre otras concepciones.

Sin embargo, y tal como acontece en momentos anteriores, podemos observar como en los cuadernos especiales, junto a esta teoría ideológica de la hegemonía, sobreviven elementos de valoración del momento estatal como máximo desarrollo de la hegemonía. El Cuaderno 13, lectura de Maquiavelo mediante, se organiza a partir de la pregunta sobre cómo desarrollar una voluntad política capaz de dirigir al conjunto social hacia un nuevo tipo de Estado. Volviendo a redactar aquí su nota sobre las relaciones de fuerza, Gramsci sigue preguntándose cómo dar el paso del momento objetivo de las relaciones de fuerza hacia una articulación política que logre la dirección de una clase sobre el conjunto en su fundación de un nuevo Estado. Pero aquí el rol de lo estatal aparece como central, y no serán los intelectuales disputando la ideología en la sociedad civil los que tomen el centro, sino el "príncipe moderno", un partido político moderno de masas que organiza el conjunto social incluyendo para ejercer plenamente su hegemonía una vez que logre su devenir Estado.

En lo que hace al concepto de hegemonía estos desarrollos vuelven entonces a profundizar las tensiones que hemos venido desplegando. Un concepto que oscila entre una teoría general de la conformación ideológico-civil de la dominación social, o la articulación del conjunto social en el Estado por mecanismos políticos varios. Diferencias que se replican en distintas determinaciones a la temporalidad de la hegemonía, como un antes o un después de la toma del poder estatal, y a su naturaleza como meramente ideológica o incluyendo otra serie de acciones políticas y estatales.

Los desarrollos de los cuadernos "especiales", de ese momento de posible síntesis de los conceptos gramscianos, no resolverán entonces de forma unívoca y definitiva las tensiones existentes entre las distintas apariciones y usos del concepto de hegemonía. Por ello no creemos que la búsqueda de un sentido de la hegemonía pueda resolverse en un desarrollo diacrónico producido a lo largo de los Cuadernos. Hemos mostrado que este desarrollo existe, y que supone un punto de inflexión a partir de la teoría de las relaciones de fuerza, de lo ideológico y del Estado integral. Pero las importantes diferencias en las formas de conceptualizar el concepto de hegemonía que se mantendrán en las notas que siguen, así como las ambigüedades conceptuales que este desarrollo soporta, plantean que aun cuando Gramsci apunte hacia una unidad, persisten inflexiones teóricas que producen diversos sentidos de la hegemonía

<sup>40</sup> Gramsci, *Cuadernos*, Tomo 4, 253.

Sumados a las tensiones que acabamos de mencionar, la repetición de los usos de la hegemonía en los análisis históricos de Gramsci vuelve a replicar el problema de la generalidad o la excepcionalidad de la hegemonía, ya que parecería ser que esta se alcanza en un momento histórico. Es decir, existen determinaciones históricas para una dominación hegemónica, que pueden verse, por ejemplo, en el párrafo <34> del cuaderno 19, escrito en 1934, unos años después que los desarrollos que acabamos de desplegar. En esta nota se toma a Francia como caso paradigmático de constitución de la dominación burguesa, afirmando que hay un momento "clásico de la hegemonía", asociado al parlamentarismo del siglo XIX, momento que no se equipara a toda la dominación burguesa como tal, ya que sólo adviene luego de diversas luchas. En un sentido similar, pero orientando los análisis desde la historia a su actualidad político-económica, las notas del Cuaderno 22 sobre "Americanismo y Fordismo", también escritas en 1934, exponen una serie de condiciones propias de las transformaciones históricas de principios del siglo XX, que se producen principalmente en la sociedad estadounidense y que son las que permiten ahora su dominación hegemónica. En estos análisis, en suma, parece volver a ponerse en tensión un concepto de hegemonía como parte de una teoría general de lo social o un concepto que da cuenta de configuraciones históricas específicas de la hegemonía burguesa.

Podríamos pensar desde estas reflexiones que Gramsci encuentra en sus últimos años de escritura un uso particular de la hegemonía como un resultado histórico particular de las luchas sociales, como una forma histórica, entre otras, de la dominación. No obstante, no sólo no existe aquí una diferenciación del concepto respecto a sus usos generales, sean estos ideológicos y estatales, sino que se asiste en los mismos años a la reiteración de los argumentos sobre los que estos se sostenían. En uno de los últimos cuadernos, el 25, escrito también en 1934 y dedicado al estudio de los grupos subalternos, encontramos una caracterización de la hegemonía como la forma en la que toda clase subalterna se vuelve dominante –en una serie sucesiva que va de la hegemonía de uno de los grupos sobre el conjunto de los subalternos hasta su devenir Estado. En este recorrido los elementos ideológicos y estatales se funden como parte de una teoría general de la dominación social. Pero nuevamente, en este mismo cuaderno, nos encontramos con que es el Estado moderno burgués es el único que, por sus características particulares, puede producir una dirección de tipo hegemónica:

El Estado moderno sustituye al bloque mecánico de los grupos sociales por su subordinación a la hegemonía activa del grupo dirigente y dominante, por consiguiente deroga algunas autonomías, que sin embargo renacen en otra forma, como partidos, sindicatos, asociaciones de cultura<sup>41</sup>.

En los últimos textos gramscianos nos reencontramos con la persistencia de múltiples sentidos de la hegemonía, con inflexiones teóricas que cambian la constelación conceptual en la que esta se inserta y con esta sus sentidos y determinaciones. A su vez, al observar los últimos cuadernos escritos notamos una progresiva reducción de la presencia del concepto de hegemonía, que se cifra tanto en la cantidad de veces en que aparece como en la densidad conceptual de esas apariciones. Como si

<sup>41</sup> Gramsci, *Cuadernos*, tomo 6, 181.

el denso y fuerte desarrollo anterior del concepto no pudiera continuar desplegándose plenamente en los análisis de este último tiempo, en estos la hegemonía seguirá siendo mencionada en una multiplicidad de usos y contextos pero restableciendo en muchos casos el sentido de una relación general de supremacía, y en otros reponiendo lo ya dicho en notas anteriores.

Esto puede en parte explicarse en que estos cuadernos, lejos de constituir una etapa de mayor desarrollo son, por el contrario, los más precarios. Escritos entre 1934 y 1935, prácticamente en simultáneo, y como un intento de Gramsci por retomar su trabajo tras una importante crisis de salud, son principalmente una reorganización de notas ya escritas con el fin de otorgarles cierta coherencia. En este sentido, si ya en el momento de mayor desarrollo conceptual las distintas apariciones de la hegemonía no dejaban de contener contradicciones que impedían aislar un único concepto delimitado, ahora se suma una trabajosa reiteración de sus usos que atenta contra todo intento de cierre de sentido por un desarrollo ulterior del pensamiento gramsciano.

En suma, podemos afirmar que las inflexiones y diferencias que hemos encontrado en el análisis de estas últimas menciones de la hegemonía continúan y profundizan a aquellas que nos acompañaron a lo largo del desarrollo de los cuadernos. Aún desplegando el desarrollo diacrónico de los *Cuadernos*, hemos mostrado que, lejos de alcanzarse un concepto de hegemonía único, que iría clasificándose progresivamente, nos enfrentamos a una reconstrucción conceptual necesariamente múltiple, con diferentes formas de usar el concepto de hegemonía, con diversas constelaciones conceptuales y políticas que transforman los sentidos de la hegemonía.

## Conclusiones

Al observar las apariciones de la hegemonía a lo largo de los textos gramscianos debemos concluir que estamos ante un itinerario en el que se despliegan conceptualizaciones y sentidos diversos del concepto. En sus primeras menciones, la hegemonía aparece en un uso genérico propio del sentido común de la época para marcar la influencia y supremacía geopolítica entre naciones, para luego pasar a designar la alianza entre obreros y campesinos que debe realizarse como estrategia revolucionaria. Ya en los *Cuadernos*, pasa a ser una herramienta para análisis históricos concretos de la constitución de la dominación burguesa y se extiende en formas conceptuales con las que intentar repensar la teoría marxista. En este recorrido la hegemonía se articula en constelaciones conceptuales que van dotándola de distintas determinaciones, transformando sus sentidos. En suma, podemos afirmar que al hacer el itinerario de la hegemonía en los textos gramscianos nos hemos encontrado con un concepto sumamente polisémico que presenta distintas maneras de abordar el análisis de la totalidad social y de las clases que luchan en esta.

Dentro de estos sentidos encontramos, en primer lugar, una noción de hegemonía como forma de designar una relación de predominio y dirección que una nación ejerce sobre otra. Este primer sentido, que nos remite al origen de la palabra y a sus usos más tradicionales, se ha constituido, nunca es realmente teorizado, pero igualmente se ha vuelto el punto de partida de una de las más influyentes reapropiaciones del concepto. En las llamadas teorías neo-gramscianas de relaciones internacionales se aborda el vínculo entre Estados retomando el concepto de hegemonía con una

mayor densidad conceptual que la mera referencia a la supremacía. En un uso heterodoxo del concepto los autores de esta corriente han intentado de diversas formas extender hacia el plano internacional la hegemonía conquistada por las clases dominantes al interior de los Estados para así pensar la dinámica entre estos desde una perspectiva de conflicto clasista. De esta manera, y más allá de las enormes deficiencias presentes en estas teorías, han logrado producir un potente y voluminoso corpus de análisis desde un sentido del concepto de hegemonía que hemos visto persistir a lo largo de los textos gramscianos.

En segundo lugar, Gramsci despliega un sentido de la hegemonía entendida como una estrategia de alianza entre obreros y campesinos. Bajo este sentido, la hegemonía es una consigna política pero a la vez un tipo particular de unión que supone una dirección no violenta entre clases subalternas. Gramsci no dice mucho sobre cómo realizar esta alianza más allá de la idea de un programa común, pero podemos pensar que elementos de esta concepción dejan sus huellas en el desarrollo general de la hegemonía que se despliega en los *Cuadernos*. Los equilibrios de intereses, la constitución de una voluntad colectiva que se articula más allá de una clase y la propuesta de una concepción del mundo en común pueden verse como elementos teóricos que explican este vínculo hegemónico, y que, al mismo tiempo, por su misma complejidad, hacen que la palabra vaya más allá de un vínculo de mera alianza.

Bajo este sentido estratégico, en su búsqueda de articular una hegemonía de los dominados, el concepto ha sido la sede de innumerables debates políticos. La hegemonía sirvió así como el nombre con el que progresivamente algunos partidos comunistas occidentales se diferenciaban de la ortodoxia soviética en su búsqueda por convertirse en partidos de masas. A su vez, tras la llamada crisis del marxismo y la escisión entre los partidos comunistas y las masas obreras que estos buscaban dirigir, este uso de la hegemonía persiste en las izquierdas contemporáneas. Bajo una nueva reapropiación, el concepto ahora intenta designar una articulación de los subalternos desde el conjunto de luchas de los movimientos sociales, planteando también una nueva relación con el Estado que permita un movimiento de emancipación.

En tercer lugar, uno de los principales sentidos que toma el concepto de hegemonía es aquel que la postula a partir de la difusión y adopción de una concepción del mundo por parte del conjunto de la sociedad. Es decir, una hegemonía ideológica en la cual la disputa por la dirección de la sociedad pasa por un enfrentamiento en el seno de la sociedad civil entre ideologías propias de cada clase social que se vuelven la base consensual para una dirección social. Esta concepción supone una preponderancia en el análisis del momento de la conciencia y de la elaboración ideológica que se vuelve determinante en la disputa política y en donde la figura de los intelectuales adquiere un rol central. La ideología, reteorizada y pensada desde las posiciones de los sujetos en la producción, aparece como clave en el enfrentamiento de las clases sociales, en un proceso de extensión y adopción de la concepción del mundo de una de estas por el conjunto, de construcción, difusión y adopción por las grandes mayorías de una cultura en común de los dominantes.

Claramente este sentido de la hegemonía constituye uno de los más influyentes y difundidos a la hora de pensar el concepto gramsciano, quedando el nombre de Gramsci numerosas veces asociado a una preponderancia de la cultura a la hora de pensar lo político. Pero más allá de las interpretaciones



más vulgarmente culturalistas a las que ha dado lugar<sup>42</sup>, este sentido de la hegemonía ha abierto la puerta a potentes reflexiones sobre la relación entre elementos ideológicos-culturales y dominación social que han enriquecido y potenciando al concepto. Los llamados estudios culturales se han apropiado del concepto expandiendo las potencias en ellos contenidos desde los aportes teóricos de autores como Raymond Williams y Stuart Hall. El uso de la hegemonía en este actual y en continua expansión campo de estudios nos permite así pensar relaciones profundas entre la difusión de ciertas direcciones políticas y económicas y las formas ideológicas y culturales que las acompañan y refuerzan.

En cuarto lugar, encontrábamos otro sentido posible con el que entender la hegemonía a partir de una centralidad del Estado que excede una conceptualización exclusivamente en términos ideológico-culturales. Hemos planteado que en el discurso gramsciano no existía un quiebre absoluto entre las nociones que sostienen una hegemonía ideológico-cultural y aquellas que se piensan fundamentalmente desde el Estado, ya que estas buscaban articularse, entendiendo al Estado como el máximo desarrollo de una voluntad consciente de una clase. Sin embargo, postulamos que más allá del propio Gramsci, el movimiento hacia el Estado permite el desarrollo de una nueva forma de conceptualizar la hegemonía desde el conjunto de las instituciones "estatales" que constituyen el aparato con el que una clase dirige toda la sociedad.

El concepto de hegemonía delinea aquí una teoría social por la cual la acción del Estado da coherencia y dirección al orden social de una clase. Advertimos entonces una diferencia "temporal" con el sentido anterior que parece hacer imposible la afirmación de la hegemonía de una clase sin que antes esta cuente efectivamente con el poder del Estado en toda su dimensión. Si la hegemonía se juega en esa síntesis se vuelve muy difícil sostener la idea de una sucesión diferenciada de la hegemonía: primero en la sociedad civil para luego erigirse en base del Estado como dominación sobre el conjunto social. A su vez, esta forma de la hegemonía implica otra "materialidad" que excede a aquella propia de la producción cultural de concepciones del mundo. La acción del Estado incluye ahora a la violencia física y, asimismo, la concesión real –no solo ideológicamente formulada– de demandas propias de las clases que se busca dominar. La hegemonía aparece, entonces, como un equilibrio inestable de intereses que surge de una serie de políticas estatales concretas y que incluyen el disciplinamiento de la propia clase dominante forzándola a ir más allá de intereses inmediatos y particulares.

Los desarrollos contenidos en este sentido de la hegemonía se convierten así en un importante elemento para el desarrollo de una teoría del Estado que busque pensarlo desde el conflicto social. En este sentido, las incorporaciones del concepto gramsciano de hegemonía por autores como Nicos Poulantzas o Joachim Hirsch han expandido y profundizado la teoría marxista complejizando la relación Estado/clase dominante y permitiendo pensar el conjunto de mecanismos de mediación e

<sup>42</sup> Dentro de los excesos culturalistas en el uso del concepto de hegemonía cabe mencionar otra reapropiación política que, originaria de los años sesenta, ha mostrado un gran crecimiento en los últimos años. Una parte de la extrema derecha ha buscado designar a nuestra contemporaneidad como dominada por una hegemonía cultural de la izquierda. Para estos autores, la izquierda habría cambiado su estrategia clásica de toma del poder a favor de un "marxismo cultural" gramsciano que busca socavar ideológicamente los fundamentos de la sociedad occidental. Este diagnóstico se traduce en un programa propositivo que llama a emprender una lucha por retomar la hegemonía de los valores conservadores, en que sea la derecha la que emprenda y venza en la lucha cultural para derrotar a quienes han infiltrado siniestramente la cultura erosionando los pilares de la civilización occidental. La ironía de la historia ha vuelto así de Gramsci su contrario, haciendo de un pensamiento que anhela la emancipación humana una perversa proclama que anuncia como triunfo una realidad cada vez más injusta y una justificación para el accionar de los grupos más reaccionarios de contemporaneidad política.

integración del conflicto en la lógica estatal. Estos usos de la hegemonía persisten así no solo en su actualidad para el análisis académico sino también en la potencia que una mejor comprensión del Estado da a los diferentes movimientos que luchan por el cambio social.

Por último, a lo largo de los *Cuadernos* aparecen numerosos elementos que determinan temporal y espacialmente a la hegemonía permitiendo darle un último sentido al concepto. Las distinciones sobre Oriente y Occidente, la reflexión sobre las transformaciones tras el advenimiento de las sociedades de masas, sobre las características de las revoluciones burguesas en la constitución de Estados nacionales, sobre la crisis de los Estados liberales y sobre el fordismo, parecen hablarnos de una serie de características históricas particulares para la constitución de la hegemonía. De este modo, encontramos en los *Cuadernos* otro uso del concepto, entendido como una forma histórica de la dominación de la burguesía. Es decir, la hegemonía sería un resultado posible, pero no siempre conseguido, del enfrentamiento de clases al interior de las formas políticas del capitalismo por el cual la dominación toma ciertas características al integrar de forma estatal a las clases subalternas.

Desarrollada a partir de los análisis históricos sobre la dominación burguesa, esta manera de entender la hegemonía puede pensarse como una forma particular, con condiciones específicas, con las que la burguesía logra ejercer su dirección de clase. Una forma que no recorre la totalidad de la historia de todas las sociedades y ni siquiera la totalidad de la época de la burguesía como clase dominante, sino que es propia de períodos particulares. Un tipo de dominación que supone, por tanto, una correlación histórica específica de las relaciones de fuerza entre clases. La hegemonía bajo este sentido se vuelve entonces un concepto de un alcance "menor" que ya no nos habla de la constitución de todo orden social, pero permite distinguir entre momentos y formas que adopta la dominación en el capitalismo.

Este sentido de la hegemonía, esta búsqueda de pensarla como forma de la dominación con ciertas condiciones determinantes, ha sido particularmente rico en las reapropiaciones realizadas en el llamado tercer mundo. Desde la publicación del libro *Dominación sin hegemonía* de Ranajit Guha, la idea de las imposibilidades de un dominio hegemónico en países postcoloniales ha permitido una interesante historiografía que dio lugar al desarrollo de los estudios subalternos. De forma análoga, la reapropiación del concepto por la sociología crítica latinoamericana ha producido algunos de los mejores desarrollos críticos de las ciencias sociales en la región. También planteando las dificultades para una dominación hegemónica en Latinoamérica, autores como René Zavaleta Mercado, Juan Carlos Portantiero, Norbert Lechner o Carlos Nelson Coutinho han complejizado el concepto de hegemonía desde la constatación de formas de dominación no hegemónicas en las que se excluyen a las masas de la participación en el Estado.

Consideramos que este reconocimiento de los sentidos de la hegemonía, la negativa a obturar su potencia en un único sentido que aparezca legitimado como aquel "verdadero" pensado por Gramsci, nos obliga a repensar el concepto desde toda la riqueza de las determinaciones que anuda. Contrario a uno de los usos actuales más relevantes del concepto que busca depurarlo al máximo para hacer de este una lógica abstracta que describe toda construcción social<sup>43</sup>, creemos que la potencia de la hegemonía reside en su capacidad de interrogar diversas especificidades de la dominación;

<sup>43</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2004).

especificidades que han sido retomadas y exploradas en diversas profundizaciones posteriores de los sentidos que hemos expuesto en este artículo. Esta potente polisemia se convierte así en la fuente para numerosos desarrollos y reapropiaciones del concepto que han potenciado a los estudios gramscianos convirtiéndolos en una verdadera transdisciplina y que pueden convertirse en un punto de partido para mayores desarrollos de una teoría política marxista.

Como forma de contribuir a la necesaria reflexión sobre este importante concepto, hemos planteado un recorrido por los textos gramscianos con la certeza de que los sentidos de la hegemonía no podían ser desentrañados en un recorte temático que eligiera un espacio privilegiado de despliegue- como si esta pudiera resolverse sólo en relación a la cultura, la ideología o al Estado, sino que debía ser pensada teniendo en cuenta la multiplicidad de sus apariciones. Advertimos, también, la imposibilidad de definir un despliegue unívoco de dicha multiplicidad resuelto por el reconocimiento de su diacronía, como si el mero avance de la escritura resolviera las inflexiones y contradicciones que existen entre las distintas formas de aparición del concepto. En suma, hemos demostrado la existencia de distintos sentidos del concepto de hegemonía a lo largo de estos textos. Sentidos que modifican, según cada caso, sus determinaciones fundamentales, transformando el campo principal y los mecanismos de la hegemonía, el sujeto que la ejerce, su materialidad, su momento y su duración.

Al finalizar nuestro itinerario por los textos gramscianos lejos de arribar a un sentido unívoco, nos encontramos con la existencia de un desarrollo del concepto de hegemonía en múltiples usos que producen su polisemia. Usos que tanto en estos textos como en nuestra actualidad siguen siendo aplicados a ámbitos de análisis diversos y que cargan al concepto de aún mayores determinaciones y sentidos diversos no siempre compatibles entre sí. Los textos gramscianos constituyen, en conclusión, un laboratorio de diversos ensayos en los que este concepto se desarrolla de diversas formas. No existe entonces un único concepto de hegemonía en Gramsci posible de ser restituído en su origen. Pensarlo, y con él a sus diversas reapropiaciones teóricas y políticas implica necesariamente lidiar con esta diversidad. Es gracias a esta, y no por su univocidad teórica, la hegemonía se ha establecido como un concepto central para una teoría marxista de la política, en un concepto que en sus persistencias nos sigue interpelando política e intelectualmente.

## Referencias bibliográficas

- Anderson, Perry. *The H-word. The peripeteia of Hegemony*. Londres: Verso, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*. Buenos Aires: Fontamara, 1981.
- Bates, Thomas. "Antonio Gramsci and the Bolshevization of the PCI". *Journal of Contemporary History* 11, no. 2 (1976): 115-131.
- Bianchi, Alvaro. *O laboratório de Gramsci-Filosofia, História e Política*. Campinas: Alameda, 2008.
- Boothman, Derek. "The Sources for Gramsci's Concept of Hegemony". *Rethinking Marxism* 20, no. 2 (2008): 201-215.
- Buci-Glucksmann, Christine. *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*. Madrid: Siglo Veintiuno editores, 1978.
- Cospito, Giuseppe. "Egemonia/egemonico nei 'Quaderni del carcere' (e prima)". *International Gramsci Journal* 2, no. 1 (2016): 49-88.
- Cospito, Giuseppe. *Egemonia. De Omero ai Gender Studies*. Bologna: Il Mulino, 2021
- \_\_\_\_\_. *El ritmo del pensamiento de Gramsci. Una lectura de los Cuadernos de la Cárcel*. Buenos Aires: Continente, 2016.
- Francioni, Gianni. *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei Quaderni del carcere*. Nápoles: Bibliopolis, 1984.
- Frosini, Fabio. *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci, 2010.
- Gramsci, Antonio. *Scritti (1910-1926), vol. 2, 1917*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Cuadernos de la cárcel*. Ciudad de México: Editorial Era, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Escritos políticos (1917-1933)*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Cronache torinesi. 1913-1917*. Turín: Einaudi, 1980.
- \_\_\_\_\_. *La costruzione del Partito comunista (1923-1926)*. Turin: Einaudi, 1971
- \_\_\_\_\_. *L'Ordine Nuovo (1919-1920)*. Turín: Einaudi, 1954.
- Gruppi, Luciano. *El concepto de hegemonía en Gramsci*. Ciudad de México: Ediciones Cultura Popular, 1978.
- Izzo, Francesca. *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*. Roma: Carocci, 2009
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2004.
- Liguori, Guido. *Gramsci conteso. Storia di un dibattito: 1922-2012*. Roma: Riuniti, 2012.

\_\_\_\_\_. "Le edizione dei Quaderni de Gramsci tra filologia e politica". En *Gramsci da un secolo all'altro*, Giorgio Barata y Guido Liguori editores. Roma: Riuniti, 1999.

Rapone, Leonardo. *El joven Gramsci. Cinco años que parecen siglos (1914-1919)*. Buenos Aires: Prohistoria, 2019.

Thomas, Peter. *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony, and Marxism*. Chicago: Haymarket Books, 2010.

Vacca, Giussppe. *Vida y pensamiento de Gramsci*. Ciudad de México: Plaza y Valdez editores, 1995.

Recibido: 5 de noviembre de 2021.

Aceptado: 5 de diciembre de 2021.

## Sobre el autor

**Javier Waiman.** Doctorando en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires y magíster en Sociología de la Cultura por la Universidad Nacional de San Martín. Fue becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICET, y actualmente se desempeña como docente de Teoría Crítica del Estado en la Universidad de Buenos Aires y como investigador del Instituto sobre Economía y Sociedad de la Argentina Contemporánea de la Universidad Nacional de Quilmes. Ha publicado artículos sobre hegemonía y marxismo en revistas como *Constelaciones* y *Conflicto Social*. Correo electrónico: javierwaiman@gmail.com.

# Acción colectiva y transformaciones políticas en Brasil, Sudáfrica y Europa. Una conversación con Peter Wagner y Aurea Mota

Collective Action and Political Transformations in Brazil, South Africa and Europe. A Conversation with Peter Wagner and Aurea Mota

Ação coletiva e transformações políticas no Brasil, África do Sul e Europa. Uma conversa com Peter Wagner e Aurea Mota

*Peter Wagner*

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

*Aurea Mota*

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

*Beatriz Silva Pinochet*

UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL MAULE

## Resumen

La entrevista ahonda en el análisis de Peter Wagner y Aurea Mota sobre los procesos de democratización que se dieron en Brasil y Sudáfrica de manera más bien tardía, considerando el fin del apartheid en este último país y una inclusión más social que política en el caso de Brasil, los que significaron, por largo tiempo la exclusión de un importante sector de la sociedad de dichos lugares. En este sentido, se debate también sobre el concepto de democracia, no solamente desde una perspectiva formal sino en especial a partir de considerar quiénes son las personas que “van quedando atrás” en los distintos procesos de avance democrático. En este marco, se discute además la supuesta “excepcionalidad” de Europa y de su centralidad en un contexto de relaciones en permanente interacción con otros territorios, interacciones que eventualmente dieron lugar al pensamiento político ilustrado y al concepto moderno de humanidad. Finalmente,

se abordan las movilizaciones actuales en Chile y otros países, además del incremento de los movimientos de derecha los que, nuevamente, plantean excluir a ciertos grupos de personas de los derechos sociales y políticos, dando cuenta de la necesidad de tener una mirada global para abordar los desafíos que actualmente enfrentamos.

**Palabras clave:** democratización; exclusión; sociología histórica.

## Abstract

The interview deepens in the analysis of Peter Wagner and Aurea Mota about the late democratization processes in both Brazil and South Africa, which took place after the end of apartheid in South Africa, and through a first democratic inclusion that was more social than political in Brazil. In this sense, the interview also focuses on debating the formal concept of democracy, questioning "who is left behind" in the different democratization processes that can also be observed throughout European history. Next, the interview also discusses the supposed exceptionality and centrality of Europe, in which in reality has been a permanent interaction between Europe and other territories, giving rise to the Enlightenment political thought and the modern concept of humanity. Finally, current social mobilizations in Chile and other countries are addressed, as well as the rise of right-wing movements and their attempt to exclude some groups of people from social and political rights, thus showing the importance of having a global perspective to face the challenges of contemporary humanity.

**Keywords:** democratization; exclusion, historical sociology.

## Resumo

A entrevista aborda a análise de Peter Wagner e Aurea Mota, sobre os processos de democratização que tiveram lugar no Brasil e na África do Sul tardiamente, considerando o fim do Apartheid neste último país e uma inclusão mais social do que política no caso do Brasil, o que significou, durante muito tempo a exclusão política de um importante setor da sociedade em ambos lugares. Neste sentido, o conceito de democracia é também tema de debate, não só de uma perspectiva formal mas considerando quem são as pessoas que "ficam para trás" nos diferentes processos de progresso democrático. Neste âmbito, é discutida também a suposta "excepcionalidade" da Europa e da sua centralidade em um contexto de relações em permanente interação com outros territórios, interações estas que dariam origem ao pensamento político do Iluminismo e ao conceito moderno de humanidade. Finalmente, são abordadas as atuais mobilizações sociais no Chile e em outros países, bem como a ascensão dos movimentos de direita que, mais uma vez, propõem excluir certos grupos de pessoas dos direitos sociais e políticos, mostrando assim a necessidade de ter uma visão global a fim de abordar os desafios que actualmente enfrentamos como humanidade.

**Palavras-chave:** democratização; exclusão; sociologia histórica.

**Beatriz Silva (BS):** *El libro Collective Action and Political Transformation: the entangled experiences in Brazil, South Africa and Europe, editado por Edinburgh University Press en 2019, muestra muchos aspectos que permiten entender procesos desde una perspectiva histórica, pero que están presentes hasta el día de hoy, tanto en Brasil, Sudáfrica, Europa y en el resto del mundo. Desde mi perspectiva, el libro habla también de procesos que están ocurriendo en Chile y en otras partes de América Latina. Pero antes de profundizar sobre aspectos más específicos del libro, quisiera empezar por una pregunta que es central tanto en el trabajo tanto del Dr. Wagner, como en el de la Dra. Mota. Esta pregunta tiene que ver con las diferencias entre capitalismo y democracia que ustedes desarrollan en sus análisis, esto porque generalmente estos dos procesos son confundidos, y en el caso del capitalismo es generalmente analizado como si éste acompañara y llevara necesariamente hacia la democracia. Me gustaría saber cómo ustedes analizan estos dos procesos.*

**Peter Wagner (PW):** Muchas gracias. Creo que es una pregunta muy relevante. Primero que nada, debo decir que existe un importante problema –y en este caso no solo desde la sociología– en relación a cómo se entiende que nuestras sociedades se transformaron, en la última parte del siglo XVIII, a través de la Revolución Industrial por un lado, que generó el capitalismo, y por otro, de la Revolución Francesa y la declaración de independencia en EE. UU. que dieron pie a la democracia. Generalmente se habla como si estos procesos se hubiesen acompañado entre sí, desde ese momento en adelante. Desde mi perspectiva, comprender estos procesos de este modo es erróneo. Algunas personas, como Ellen Meiksins Wood en Canadá, han señalado, tal vez demasiado enfáticamente, que si uno mira más en detalle el capitalismo surgió en Inglaterra y la democracia en Francia y estos fueron dos procesos completamente separados. Y, según mi opinión, aunque esta perspectiva es tal vez levemente exagerada, esta es la aproximación más apropiada.

Habiendo dicho eso, tal vez uno podría decir que existe una raíz común en una comprensión ilustrada más amplia de la libertad humana y de la autonomía y que el capitalismo, a su vez, está de alguna forma basado en la libertad individual del actor de mercado. A su vez, la democracia está basada en seres humanos actuando juntos para determinar la forma en que viven. En este sentido, eso es algo que puede que tengan en común ambos procesos. Sin embargo, estos se han desarrollado históricamente de manera completamente distinta. Y el punto más importante a resaltar en este sentido, es que la denominada revolución democrática de finales del siglo XVIII básicamente fracasó.

En realidad la democracia, y hablando desde una perspectiva bastante limitada, es decir, democracia como sufragio universal, no aparece sino hasta finales del siglo XIX o principios del siglo XX. Y en ese momento no tienes más que sufragio masculino. Para incorporar el sufragio femenino habrá que esperar hasta la Primera Guerra Mundial. Mientras tanto, el capitalismo ya se había desarrollado bastante en el siglo XIX. En este sentido, parece muy claro que estos fueron dos procesos completamente separados. Después puedes pensar en relaciones complejas asociadas a cómo estos dos procesos interactúan entre sí, pero esto varía bastante.

**Aurea Mota (AM):** Estoy completamente de acuerdo con lo que dice Peter, y creo que una de las cosas más importantes que tratamos de mostrar en el libro es que el capitalismo y la democracia desarrollan procesos complejos que se articulan entre sí de manera distintiva en algunas partes del mundo. Y



tratamos de hacer eso cuestionando algunas perspectivas analíticas, pero también proponiendo que, para comprender estos procesos de mejor manera, tenemos que mirar efectivamente estas partes del mundo. Al mismo tiempo, también analizamos algo que es parte de la teoría de Peter, es decir, la democracia entendida como una lucha por autonomía que lleva a la posibilidad de que funcione de manera colectiva, mientras al mismo tiempo se articula con el capitalismo. Esto, sin embargo, sucede de manera diferente en las tres regiones del mundo que analizamos en el libro.

**BS:** *Quisiera agregar algo a ese punto, pues me parece muy útil entender esta relación entre capitalismo y democracia del modo en que lo hacen en el libro. Por ejemplo, en Chile durante el siglo XIX no teníamos democracia, en 1833 existía un gobierno conservador y la máxima figura de dicho gobierno, Diego Portales, señalaba que era importante tener un gobierno republicano pero lo diferenciaba claramente de una democracia. Desde mi perspectiva, estos conceptos han sido confundidos tanto en la filosofía política como en la sociología. Eso como primer punto. Pero también quería resaltar el lugar que toma Europa en su libro, concordando en que Europa se convierte en un mito que se expande por todas partes del mundo. Este mito muestra a un ciudadano europeo, civilizado, racional y egoísta que se ha transformado en una figura central para el resto del mundo y se ha impuesto culturalmente al momento de tratar de legitimar cualquier proceso normativo. Quisiera que pudieran ahondar en esta idea y en la manera en que esta se ha transformado en una figura central en América Latina, y tal vez, aunque no estoy segura si es también así, en Europa, pues creo que ahí dicha figura también opaca otras formas de ser distintas a las que propone este mito.*

**AM:** Este es un tema muy importante que tratamos en el libro. En la primera parte intentamos desarrollarlo en perspectiva histórica y en especial con relación a cómo surgió en el siglo XX y a cómo se transformó en el siglo XXI. En este sentido, creo que uno de los aspectos clave que no puede dejarse de lado cuando se habla de este mito, es el colonialismo. Desde el análisis postcolonial se entiende que el colonialismo está completamente conectado con cómo los colonizadores miran el mundo. Por ejemplo, incide en cómo, desde la perspectiva de los colonizadores, ordenamos las cosas jerárquicamente, cómo problematizas que distintos tipos de personas sean distintas entre sí. El colonialismo es uno de los fenómenos responsables de esto, pero hay que conectarlo con otras cosas también. Y desde esa perspectiva, retomo la primera pregunta que hiciste, en relación a lo importante que es observar la conexión entre el capitalismo y exclusión social y cómo esta conexión ha producido movilizaciones contradictorias durante el siglo XX. En el presente, también debemos revisar cómo se configuran estas relaciones y qué resultados presentan. A pesar de esto, debo decir que me parece bastante problemático que todavía hoy, en pleno siglo XXI, sigamos poniendo a Europa en el centro. En la actualidad se pueden revisar muchísimos archivos históricos que precisamente dan cuenta de que este mito sobre Europa como centro no se sostiene. Si vas a ver las raíces del pensamiento europeo moderno, te das cuenta de que ese pensamiento no es totalmente europeo. Ni siquiera debiéramos discutir sobre el significado de Europa. Ese debate también es falso. Diría entonces que hay que mirar este mito que tú señalas desde dos perspectivas. Una es la efectiva centralidad de Occidente y el hecho de que dicha centralidad pareciera no ser tan evidente; y la otra es más crítica, en tanto permite analizar la conexión del propio capitalismo con el colonialismo con el fin de analizar

la articulación de estos dos fenómenos, que a su vez separaron a las poblaciones en los lugares en los cuales el capitalismo se asentó.

**PW:** Si puedo complementar... Primero que nada creo que la pregunta es muy importante. Sin embargo, creo que a veces sería mejor dejar de utilizar la palabra Europa como concepto. Una vez que la palabra Europa aparece, es muy difícil tener un debate pues aparecen dos problemas. El primero es que la gente –y en este caso son en su mayoría europeos o occidentales, pero no solo ellos– dirán que la historia europea posee algo que se impulsa a sí mismo y que, como consecuencia de ese proceso, las cosas se han empezado a hacer de mejor manera en otros lugares que no son Europa. Esto se puede escuchar incluso de parte de personas que aplican una perspectiva crítica. Y el segundo problema que generalmente es expresado por personas no europeas, es que, una vez que se menciona a Europa, inmediatamente empiezan a acusar eurocentrismo, sin permitir mayor análisis. De este modo, solo dejando fuera la palabra Europa podemos realmente empezar a hacer un análisis desde una perspectiva que articule la historia global. Sin embargo, al parecer no podemos hacer ninguna de estas cosas en la práctica.

Ahora, tratando de responder a tu pregunta sobre el mito de Europa, parecen existir dos elementos que hay que mencionar. Por un lado, si miramos las acusaciones de eurocentrismo y a la vez miramos la historia mundial, en efecto sucede que, desde un cierto momento en la historia las sociedades europeas efectivamente se transformaron en sociedades globalmente dominantes. Tenemos que reconocer que esto efectivamente pasó en términos económicos y militares, y también considerando el elemento colonial que mencionaba Aurea hace un momento. Si uno piensa a las élites de los imperios alrededor de Europa, es decir, el Imperio Otomano, el Imperio Ruso, las élites de esos lugares, desde el siglo XVII en adelante miraban a Europa porque ahí había algunas cosas que les interesaban: la organización del Estado, la extracción de recursos fiscales y la organización militar. Estas élites rusas y otomanas observaban cómo Europa se volvía más fuerte que sus imperios precisamente en estos aspectos, por lo que pensaban para sí, tal vez debemos hacer algo al respecto... aprender algo de ellos. Lo mismo pasó después en otras partes del mundo que fueron colonizadas o ocupadas por europeos de diferentes maneras. En esos lugares, se veía a Europa con una cierta fortaleza, en el sentido de que algo debía tener si eran capaces de dominar el resto del mundo del modo en que lo hacían. Entonces, existió un poder real de dominación que dio pie a la centralidad de Europa.

Pero creo que la pregunta sobre el ámbito normativo de la modernidad europea es distinta. En este sentido, se debe separar este aspecto de la pregunta por la dominación, porque al menos en lo que a mi respecta, no puedo reconocer en qué medida estos valores modernos que se expresan en Europa en algún período pueden relacionarse con la dominación a través de la fuerza, porque en realidad estos valores no proveen de tanta fuerza. La idea de la libertad y la razón en sí mismas no hablan sobre el poder de dominar a otros. Al mismo tiempo, encontramos en la historia a personas que han sido atraídas por el pensamiento ilustrado incluso sin ser europeos, pero es importante no confundir estos temas. Se deben separar estos dos elementos.

**BS:** Entiendo a dónde apuntas y también entiendo que los valores de la ilustración no son los mismos que los del capitalismo y los de la burguesía, pero mi duda más bien iba dirigida a entender el rol que juegan estos valores específicos que fueron impuestos por la figura del capitalista, la misma que es recogida por Marx bajo la imagen de Robinson Crusoe, figura que se impone como un estereotipo de lo correcto asociado a un hombre blanco con una forma específica de hacer las cosas. Una figura que, por lo demás, no solo se impone en América Latina, si no que, pienso, también en Europa, mientras que los propios valores de la ilustración o de la democracia quedan opacados bajo esta figura en específico.

**PW:** Sí...voy a decir algo en lo que tal vez Aurea puede profundizar después. Creo que uno debería realizar investigaciones más profundas en historia cultural e intelectual y buscar otras fuentes de información, lo que precisamente Aurea ha hecho. Pienso que esta figura de un ser humano aislado, solitario, hombre que domina su entorno y a otros, si lo piensas en términos de la teoría social, no es más que la idea de un átomo individual que tiene la capacidad de racionalizar, de la razón. Entonces, de alguna manera esta figura está relacionada con la libertad y la razón, lo que a su vez conecta con la ilustración, pero en su forma más extrema, es decir, la del individuo aislado y la de la racionalidad instrumental. La racionalidad instrumental es una formulación extrema en la historia intelectual de Europa, que en realidad no ha sucedido en ningún otro lugar en esta forma tan extrema. Pero al mirarla en su contexto puedes ver dos aspectos. El primero –y ahí Aurea seguro tiene más que decir– es que no podemos entender realmente la emergencia de esta figura fuera del encuentro colonizador con las Américas, pues este es el momento en el cual los europeos ven por primera vez gente de la cual no sabían nada, a pesar de que estaban ahí. Esta completa “extrañeza” respecto del “otro/a” que de repente estaba ahí, es la que eleva la pregunta sobre qué es realmente el ser humano, como ser humano en general, no en particular.

Lo mismo sucede en relación al surgimiento de esta figura tan extrema en Europa, que puede relacionarse con las guerras de religión en dicho continente, las que produjeron un quiebre radical en la cosmología y remecieron cada aspecto que el ser humano tenía en común: la idea de comunidad. Desde mi perspectiva, estos dos aspectos hacen posible replantearse la idea del ser humano individual. Por un lado, sus capacidades de razonar individualmente son una consecuencia de estos dos procesos, del encuentro con aquel extraño/a completamente desconocido por un lado, y por otro del quiebre de toda comunidad. Cuando se reconstruye esto intelectualmente, la figura de Robinson Crusoe es solo un aspecto de esta trayectoria conceptual, pero a la vez, habiendo surgido en Europa –y hasta donde yo sé solo en Europa– nunca llegó a ser dominante en el continente europeo. Siempre hubo reacciones en contra de esta figura... El pensamiento igualitario en Italia, el romanticismo en la ilustración tardía. Las sociedades europeas nunca se han organizado de acuerdo a esta imagen. Siempre han existido todo tipo de instituciones y cosas en común. Podríamos tener más debates respecto de por qué esta figura ha sido tan valorada, pero también respecto de por qué ha sido tan sobre valorada incluso por la crítica colonial y decolonial sobre Europa, porque en la práctica no es sobre esto sobre lo que se trata Europa.

**AM:** Creo que Peter ha tocado un punto importante, en el cual estoy totalmente de acuerdo. Pero me gustaría agregar algo. La mayoría de las sociedades tiene algún tipo de jerarquía entre los

seres humanos que la integran. Entonces, hay algo que se debe comprender mejor sobre cuál es el lugar que esta figura del hombre blanco ha tomado en la sociedad moderna. A mí me parece que, en realidad, si tú piensas en términos de acción colectiva y transformación política, incluso si esta sucede en Sudamérica, en Brasil, en otras partes del mundo, incluyendo Europa, precisamente es en las sociedades latinoamericanas donde no ha existido el espacio, desde la acción colectiva, para responder a esta dominación que se ha impuesto. No puedes culpar a Europa por este hecho. Como Peter dijo, si pudiésemos dejar la idea de Europa de lado sería más simple, pero no se puede.

**BS:** *Creo que esta idea que está presente en su libro respecto de que la modernidad, o bien, el concepto de humanidad empieza en el momento en que se produce un encuentro entre Europa y estos nuevos territorios y habitantes que eran desconocidos para el resto del mundo, es realmente interesante, pues entrega la posibilidad de pensar en un proceso de modernidad que no es solo europeo, sino compartido.*

*En este sentido, quisiera realizar otra pregunta respecto de esta figura de Europa que aparece una y otra vez, también cuando se trata de entender las sociedades contemporáneas y sus procesos de transformación, en donde muchas veces se utilizan análisis que corresponden más bien a Europa, pero se les asume como si fueran extrapolables a otras partes del mundo. En vuestro libro, por ejemplo, ustedes hablan del concepto de "posdemocracia", sobre la idea de "fin de la historia", que no es una idea específicamente europea, pero sí occidental. También mencionan esta noción sobre lo postindustrial. Estos análisis siempre se utilizan como si sirvieran para entender cómo evolucionan las sociedades, pero en realidad son más bien específicos del mundo occidental. Las sociedades latinoamericanas no pueden ser siempre leídas a través de este tipo de análisis. A la vez, si tú como intelectual no puedes interpretar cómo funciona la sociedad desde una perspectiva global, tampoco puedes entenderla de manera adecuada, lo que ustedes también hacen evidente en el libro. Como ejemplo, la idea de una sociedad postindustrial. Desde mi perspectiva, no existe una sociedad postindustrial como a veces se presenta. Las industrias simplemente se han movido a otros lugares del mundo y han transformado la forma en que funcionan los territorios donde inicialmente estaban, pero la industria todavía existe. Lo mismo sucede con la idea de democracia, la que no ha terminado. En la actualidad, la democracia liberal, con sus características de los últimos 30 o 40 años, está siendo ampliamente contestada en muchos lugares del mundo. Me gustaría que pudieran exponer estas ideas más profundamente.*

**AM:** En relación a ese punto, tengo algo más amplio que decir, pero también personal. Aunque tal vez Peter comparte eso conmigo. Pero en términos de mi propio análisis como socióloga, siempre he tratado de evitar términos que se componen de pre o de post cuando hablo en términos analíticos. Obviamente, es posible hablar sobre Brasil y América Latina y el período postdictadura, porque es un hecho histórico, un período donde tienes un post y un pre. Eso es una cosa. Y creo que lo que tratamos de hacer en el libro cuando tratamos de hablar acerca de las sociedades posdemocráticas, pero incluso en relación a esas ideas de sociedades posindustriales, también tratamos de hacer la crítica respecto de los conceptos y cómo son utilizados para hechos históricos. Al utilizar términos sociales e históricos puedes encontrar evidencia empírica, pero que el prefijo pre/post no lo toma en toda su intensidad. Nosotros/as rechazamos el ejemplo sobre la industria y la idea de que tal vez estás viviendo en una sociedad postindustrial. Este hecho es totalmente artificial. Cuando hablas

de algo que en realidad se ha desplazado de lugar, no estás hablando de un "posmomento". Eso muestra la debilidad del término. Y esto sucede también en relación a la democracia y la idea de la acción colectiva, que sigue siendo muy importante en el siglo XXI. Mientras la mayoría de los análisis tratan o trataban de mostrar que hubo más bien un desencantamiento con la democracia, nosotros/as hemos encontrado numerosos ejemplos que muestran lo contrario. Es por eso que pienso que la categoría de post cuando se trata de capitalismo y democracia contemporánea, es una categoría débil y no muy útil.

**PW:** Sí, pienso que esos términos han dejado fuera muchas cosas. Creo que es precisamente algo propio de las ciencias sociales occidentales que todavía se mantiene. Te daré otro ejemplo que me sorprendió. Algunos años atrás leí el anuncio de una conferencia internacional muy importante. El sociólogo Amitai Etzioni era uno de los organizadores, pero la conferencia estaba orientada a un público global. Era sobre la declinación de las clases medias. Sin embargo, la declinación de las clases medias es o ha sido un fenómeno solamente presente en Europa occidental y América del norte y en un punto del tiempo en particular. Ahora las cosas han cambiado un poco en algunas sociedades como Brasil, Sudáfrica, China. Pero en una gran parte del mundo en este momento las clases medias estaban en realidad expandiéndose. Es decir, estaba sucediendo exactamente lo contrario a lo que proponía el marco analítico de la conferencia. En este sentido, solo desde una perspectiva muy provinciana sobre el norte occidental es que puedes exponer esa tesis. Y lo mismo sucede con los términos de posindustrial y posdemocracia. No tengo datos específicos ahora, pero creo que es cierto que no ha habido nunca tanta producción industrial en el mundo como hay ahora. La única diferencia es que esta no tiene lugar en el noroccidente. Tal vez la pandemia, donde Occidente no podía ni siquiera producir mascarillas, pueda rápidamente revertir eso. Pero además tenemos que incorporar el cambio climático, que existe justamente porque la industrialización sigue su curso.

Sobre la democracia, por otro lado, me gustaría conectar eso con algo que dijiste Beatriz. Primero que nada y visto solo formalmente, creo que nunca han habido tantas democracias formales en el mundo como ahora. Lo mismo que con la industria, el término posdemocracia está completamente mal enfocado, cualquiera que haya sido el interés de Coulin Crush al momento de utilizarlo. Sin embargo, el término es totalmente engañoso. En nuestro libro, tal vez debiéramos haber sido más explícitos al respecto. No obstante, señalamos que en la actualidad efectivamente existe una mayor *self-understanding* democrática que emerge globalmente. Y esta solo ha surgido recientemente a este nivel. Incluso, solo tal vez desde la década de los ochenta o noventa en adelante, o si quieres ser un poquito más generosa al respecto, desde la década de 1960. Y esto quiero conectarlo con algo que dijiste más temprano sobre la democracia republicana. Creo que en el siglo XIX la mayoría de los hombres de Estado eran más republicanos que demócratas y tenían una comprensión distinta a la que hoy día mantiene la filosofía política. Existía más bien una forma de oligarquía, en la que solo una minoría de patriarcas propietarios podía gobernar. En ese momento, eso era visto como progresista porque era un camino distinto al que legitimaba el poder externamente durante la monarquía. Es decir, el rey francés ordenado rey por Dios. Pero este tipo de república no era democrática en absoluto, sino que salía de la necesidad de encontrar otra forma de gobierno en la que no existiese una predeterminación religiosa. En ese sentido, y si bien en Francia en la última parte del siglo

XVIII existió una revolución republicana, esta no fue una revolución democrática. Lo que es más significativo, sin embargo, es que generalmente se subestima que esta comprensión oligárquica y republicana moderna sobre la política todavía existe.

Por ejemplo, en las últimas elecciones presidenciales en Estados Unidos, en donde escaparon por poco de abolir la democracia, uno de los senadores republicanos dijo que la política del país está relacionada con la libertad, la propiedad y la prosperidad, y que la democracia podía ser un problema para alcanzar estos objetivos. Y en Estados Unidos, lo que están haciendo en la práctica es restringir los derechos de votación, aunque no lo pueden hacer legalmente, lo hacen por otros medios. Y este hecho no es una coincidencia, sino que se basa en la idea de que, aunque debiese existir el gobierno del pueblo, ese pueblo al que refiere el término en realidad es un grupo bastante acotado de personas, que está a su vez –por diferentes razones en distintos países– en una posición privilegiada que puede estar dada por su predominio económico, racial o de género. Hay muchas formas de hacer esta diferencia, pero restringir la participación en el gobierno es una acción que todavía es bastante común en el mundo. Menos común en teoría, pero bastante común en la práctica. Y creo que esta comprensión más amplia, volviendo a donde empecé, sobre que esto no debería ser así, es más bien reciente. Solo ha ido cambiando recientemente.

**AM:** Ese es exactamente el punto. Brasil es un buen ejemplo, en el período que va desde los años 1990 hasta el 2010, aproximadamente, por primera vez un amplio sector de la sociedad empezó a participar en las decisiones democráticas. Pero esto ha sido fruto de un largo proceso de transformación democrática que sucedió a lo largo de todo el siglo XX. Y en ese sentido, lo que decías antes sobre el republicanismo en Chile es lo mismo que sucedió en toda Latinoamérica durante el mismo siglo. De hecho, Brasil en el siglo XIX todavía era una monarquía, a pesar de que había adoptado algunas características republicanas. Pero cuando las transformaciones democráticas finalmente llegaron, los aspectos no democráticos entraron en conflicto con las nuevas formas institucionales, no a través de un proceso lineal, sino enfrentando momentos de crítica que remecan a la sociedad. Es cierto que las cosas pueden volver atrás, pero nunca de la misma forma. Si volvemos a pensar en Brasil, incluso actualmente con el gobierno de Bolsonaro, aún tenemos poder para responder a ese gobierno. Tal vez no vas a tener el mismo espacio que tenías antes para mostrarte o para discutir con ellos a nivel institucional, pero aún así.

**BS:** *Respecto de otro tema, hay dos nociones que ustedes ponen en el libro y que generalmente no son separadas en el análisis del modo que ustedes lo hacen: las de inclusión y la de democratización. Ustedes las utilizan cuando mencionan el momento en el cual las élites de las sociedades occidentales debieron abrirse a incluir a más población bajo formas solidarias de Estado. Si lo decimos en términos más concretos, debieron incluir al proletariado o al movimiento obrero. Sin embargo, ustedes señalan que, si bien los incluyeron en este aspecto, al mismo tiempo no les dieron derechos políticos. En relación a esto, ustedes no hablan de un proceso de democratización para el primer evento, sino solo para el momento en que se extienden los derechos políticos y eso me llama la atención. ¿Ustedes no hablarían entonces de un proceso de democratización para el primer período de inclusión?*

**PW:** Creo que una buena parte del debate en las ciencias sociales está todavía muy influida por esta noción de ciudadanía que desarrolló T. H. Marshall. Esta secuencia histórica de derechos civiles, luego políticos y más tarde sociales. Como lo vemos Aurea y yo en el libro, nos referimos a los derechos sociales con el término de inclusión, mientras los derechos políticos refieren a la democracia y a la democratización. El acceso a los derechos varía entre distintas sociedades, pero en muchas sociedades europeas las élites estuvieron al inicio más preocupadas por la inclusión social, mientras, al mismo tiempo, no estaban muy interesadas en entregar derechos políticos.

**AM:** Lo que dice Peter es verdad, y por supuesto que hay que matizar para cada contexto histórico, pues difiere de cada lugar cómo se ha procesado la inclusión política y la inclusión social. Es verdad que en América Latina el proceso de inclusión política ha sido resuelto de manera abstracta, de manera mucho más rápida que el proceso de inclusión social. Así que en nuestro contexto, el proceso de inclusión política sigue siendo parte de un largo camino donde la inclusión efectiva de los distintos grupos sociales sigue siendo bloqueada como respuesta a cada pequeño avance que hemos hecho.

**BS:** *¿Puedo interrumpir ahí un momento? Porque ese punto me gustaría aclararlo. En la noción de Marshall se podría entender que el primer período es precisamente es el de apertura hacia los derechos civiles y políticos, en una forma más actual de entenderlos, pero como ustedes ven los derechos políticos, que son los que en realidad democratizaron la sociedad, llegarían mucho más tarde.*

**PW:** Sí, en la mayoría de los casos, no en todos, pero en la mayoría. Pensando por ejemplo en Polanyi y su reconstrucción en el libro *La Gran Transformación*, ahí poco se habla sobre democracia. Ahí se habla del impacto negativo de la mercantilización en las condiciones de vida de la gente, y esto se relaciona con el movimiento obrero y las élites reformistas que enfrentaron la cuestión social, como también era denominada. Pero todo este proceso habla de inclusión en el sentido de proveer condiciones de vida decentes, básicamente porque se había visto que el capitalismo en períodos previos había llevado a un deterioro en muchos aspectos. De cualquier forma, es necesario hacer ciertas distinciones. En Francia por ejemplo, durante la Tercera República en 1871, los derechos electorales masculinos estaban bastante extendidos, y desde esa perspectiva existe mayor similitud entre la inclusión y la democratización. Pero en Alemania la extensión de derechos políticos recién llegó en 1919 cuando lo que comúnmente se denomina como primer Estado de Bienestar. Ya estaba totalmente desarrollado y el sentido de inclusión social ampliamente extendido. En realidad, todo el nacionalismo alemán en el momento de la Primera Guerra Mundial, solo puede ser explicado porque la gente se percibía a sí misma como incluida para pelear a favor de algo, incluso si no tenían derecho a voto. El derecho a voto se otorgó más tarde en algunos estados, pero fue otorgado efectivamente solo al final de la Primera Guerra Mundial en el momento revolucionario.

En ese sentido, si miras hoy otras partes del mundo en la actualidad, por ejemplo China, hay mucha gente que decía que después del auge económico vendría la transformación política. Eso no es algo garantizado solo porque las condiciones de vida mejoren. La gente puede estar satisfecha con lo que tiene y no inmediatamente, o al menos no en una masa suficiente, va a demandar al régimen a democratizarse. Sin embargo, todo este argumento estaba muy presente en 1970 en la ciencia

política occidental, en asociación al Estado de Bienestar, señalando que este se había desarrollado principalmente para mantener a las masas leales a los regímenes de gobierno. La idea central en ese momento era que el Estado de Bienestar intentaba mantener a los ciudadanos y ciudadanas un poco apáticos, votando por los partidos centrales, la centro derecha y la centro izquierda, pero nada más fuera de eso. Y que votarían de este modo precisamente porque estaban seguros en términos de seguridad social. Esa lógica habría hecho que, en todas partes, ya no solo por parte de las élites occidentales se reconociera que la democracia formal era de alguna forma inevitable, dado que ahora ya no puedes argumentar en contra del voto universal. Pero la realidad es que las élites occidentales nunca estuvieron contentas con el voto universal. Siempre estuvieron pensando que la extensión del voto daba pie a una situación bastante inestable, que en realidad no se puede gobernar si realmente la gente hace lo que quiere. Entonces, se desarrollaron todo tipo de fórmulas para mantener, –incluso existiendo derecho universal a voto– la imposibilidad de hacer un uso excesivo de ese voto. Esto último, es decir, los límites al voto, solo han ido cambiando –nuevamente depende de la región de la que hablemos– pero solo ha cambiado recientemente.

**BS:** *Desde esa perspectiva que planteas, me parece que también hablas acerca de cómo las élites trataron de mantener a raya el concepto real de democracia, es decir, en el cual es la gente de menos poder es la que participa en la cosa pública, en las instituciones políticas. Como dijiste antes, hay múltiples instituciones que han tratado de mantener a las masas, es decir, esta idea de las masas, fuera de las decisiones, lo que también ha sucedido en Chile. Existen algunos sectores de las élites, de hecho en parte también las élites intelectuales que tratan de mantener esta noción tecnocrática que les pone a ellos o ellas, como quiénes más saben o saben realmente cómo se deben hacer las cosas y por ese motivo tienen que estar en el poder.*

*Y como señalas en tu libro, hay muchas formas de legitimar el que sea solo un sector el que se apropia del poder. Entre otras cosas, el Apartheid en Sudáfrica tenía este objetivo. Y también puede estar asociado con esto, el mito respecto de cómo la gente de menos recursos actúa o lo que realmente merece y que justificaría el lugar en donde está. Desde esta perspectiva, quería saber más respecto de esa noción que trabajan en el libro, acerca de “la gente que es dejada a un lado por la sociedad”, lo que al mismo tiempo relacionas con tu idea de autonomía, y cómo esto, a su vez, al menos como yo lo he interpretado, hace que haya grupos en nuestras sociedades que están sometidos a más relaciones de poder o a relaciones más opresivas incluso si se miden cuantitativamente; grupos que son siempre, o bien mujeres, o grupos étnicos o negros, o pobres, que siempre mantienen una posición más baja frente a otro. Creo que este punto es muy importante en especial si lo asocias con el concepto de autonomía que tú trabajas.*

**PW:** Sí, existen distintas miradas al respecto. Primero que nada, existe una mirada más amplia sobre modernidad, que está en el fondo de nuestro análisis, a pesar de que en este libro en particular no usamos demasiado ese término. En este sentido, aparece una tensión entre la autonomía individual y la autonomía colectiva, y lo que señalas se relaciona con esta tensión, en donde también puedes ver enormes diferencias en distintas sociedades. Por ejemplo, para mí como europeo, siempre es algo sorprendente observar cuántos ciudadanos en Estados Unidos están de acuerdo con la idea de que sus condiciones de vida son completamente dependientes de sus propios esfuerzos y habilidades, y que sus capacidades individuales, no tiene ninguna relación con el resto de la sociedad. Eso es algo que



en Europa no se ve de la misma forma. En Europa siempre se entendería que existe un componente social respecto de ese punto. Ese es uno de los discursos que se podrían recoger para entender cómo y porqué la gente es dejada a un lado, o atrás. Es decir, la responsabilidad es de la propia persona. Es su culpa, porque no hace esfuerzo suficiente.

Pero desde otra perspectiva, si no aceptas eso, si tienes una comprensión de la responsabilidad colectiva en la sociedad, creo que puedes entender que lo que se hizo en Europa, tanto en el oeste como en el este, aunque en la Europa del este socialista en un modo distinto. Porque, existía una comprensión de que nadie debía ser dejado atrás, por lo menos durante la segunda parte del siglo XX en Europa occidental. Y se entendía que la sociedad debía ser organizada de cierta forma, ya fuera a través del socialismo o a través del Estado de Bienestar, precisamente para que nadie quedara atrás.

El problema es que esta fórmula solo funciona a través de una posición privilegiada y de fronteras cerradas, como la que tenía y tiene Europa a nivel global. Es decir, básicamente, haciendo que nadie dentro de tus fronteras quede detrás. Sin embargo, al mismo tiempo excluyes a aquellas personas que están fuera de tus fronteras. Y bueno, hay argumentos político-filosóficos respecto de por qué estos países tendrían el derecho de excluir al resto, aunque en realidad no los creo. Estos se relacionan con la idea de que no existirían en realidad relaciones importantes que traspasarían las fronteras de Europa en términos económicos y sociales. Ese argumento es claramente irreal si volvemos a considerar la historia de la dominación colonial y las relaciones asimétricas entre sociedades, el comercio desigual, etcétera. Esa es otra forma de dejar a otros/as atrás.

Ahora, lo que hemos visto más recientemente en Europa es que, incluso al interior de las sociedades europeas, este compromiso de incluir a todos y todas dentro de las fronteras también ha dejado de existir. Esto sucede, en parte, por el hecho de que existen comunidades inmigrantes que no son consideradas ciudadanas de igual categoría; pero también, en parte, con lo que alguna gente llama neoliberalismo. Es decir, la lenta introducción de esta idea de que la sociedad no puede hacerse cargo de cada uno/a. La gente debe hacerse cargo de sí misma por sí sola.

Bueno, tú sabes mucho de eso en relación al *self-understanding* en Chile. Y creo que fuera de Europa y en el mundo socialista, mientras este existió, también se excluían otras categorías de personas de sus propias sociedades, ya fuera a través de distinciones coloniales o bien, cuando las colonias se acabaron por la vía de reorganizarse internamente al interior del país. Pero, en las sociedades americanas y en las sociedades coloniales como Sudáfrica y Australia, esta distinción no podía hacerse con respecto de otros territorios, por lo que explícitamente se hacían las distinciones en su interior, excluyendo de este modo a algunas categorías de personas completamente, mientras a otras se les excluía en forma más gradual. La gente podía estar más o menos incluida, pero con distinciones claras.

En este sentido, desde una perspectiva global es posible observar que se presentan diferencias si tu pones la frontera alrededor de una sociedad, que si la pones adentro de la sociedad. Sin embargo, el resultado de esta exclusión puede ser bastante similar en términos de dejar gente afuera. Y creo que esta noción de que las fronteras con los otros están fuera y no dentro del territorio, es algo que la conciencia europea ha tenido mucho más presente. De modo contrario, la conciencia americana, por ejemplo, si bien de una forma distinta en el norte y en el sur, ha sido más conscientes del hecho de que existen fronteras con los/as otros/as dentro de sus propias sociedades. No obstante, ambas

situaciones son el resultado de la misma situación que tuvo y tiene un carácter global.

**BS:** Entiendo entonces que, para que nadie quedase atrás, debiese existir una fórmula institucional mucho más amplia o extendida, de modo que pudiese incorporar a la gente que está siendo dejada atrás en este nivel global. Sin embargo, en el libro también señalas que Europa llegó a un acuerdo de este tipo, en el cual toda la población estaba incluida, solo dejando afuera a otras partes del mundo que no tenían y no tienen las mismas oportunidades. Desde tú perspectiva, entonces, ¿sería posible en la práctica extender este acuerdo para que todas las sociedades, incluso fuera de Europa, logren llegar a un nivel de vida en el que todos y todas tengan las mismas oportunidades? ¿Es posible incluir a toda la población y que esta tenga tanto derechos políticos como derechos sociales garantizados, sin excluir al mismo tiempo a otras partes del mundo, esto en un marco en el cual además se garantiza la sostenibilidad de planeta?

**PW:** Bueno, pienso que sin exagerar, esta es exactamente la batalla de nuestro tiempo, en este preciso momento. Voy a decir algo que no está en el libro, pues no puse atención en eso hasta que lo habíamos terminado. Solo recientemente he llegado a dar con trabajos que tratan este tema... si miras la historia global, ya al final de la Segunda Guerra Mundial, existía en las élites occidentales la comprensión sobre que este tipo de sociedades liberales no serían sostenibles en el tiempo sin compromiso social. Si no, terminarías o bien con nacionalsocialismo o con socialismo soviético. Entonces, debían desarrollar un compromiso social más fuerte. Ese es el compromiso que realmente lleva al desarrollo del Estado-Nacional de Bienestar en su totalidad. Ahora, esto surge todavía en un contexto colonialista. África e India todavía eran colonias en este momento, y muchos poderes europeos eran poderes coloniales y, de hecho, no apuntaban a terminar con ello. Más tarde viene la descolonización, y con ella todo el debate sobre el nuevo orden económico internacional, debate que fue promovido por las sociedades descolonizadas en países no alineados, bajo la idea de que el estilo de vida de las élites del norte tenía que pasar a ser un estilo de vida global, que desarrollara algo así como un Estado de Bienestar Social Global. Si bien dicho Estado todavía debía estar basado en la nación, de modo que Ghana y Nigeria, por ejemplo, pudieran construir sus propios Estados de Bienestar, tenía que a la vez un compromiso global, incluyendo compromisos sobre los resultados. En la actualidad, el poder occidental está básicamente bloqueado a esta opción. La Organización de las Naciones Unidas, de hecho, había decidido en efecto ir hacia allá, pero dicha decisión fue bloqueada. Y lo que vemos desde ese momento, es una respuesta bastante directa a esa decisión, ya sea a través de la política de austeridad y ajuste estructural en el ámbito económico, o bien, en el ámbito político a través de lo que Samuel Moin – un intelectual historiador de Estados Unidos – ha llamado la última utopía de los derechos humanos. La última utopía, dado que en ese momento, en los años setenta, el socialismo realmente existente ya había sido desacreditado, y el poder postcolonial también como consecuencia de las dictaduras autocráticas y la corrupción, lo que terminaba tanto con las utopías colectivas del poscolonialismo como del socialismo. De este modo, lo único que quedaba era la utopía de los derechos humanos. Hoy día tenemos entonces una conexión hegemónica entre los derechos humanos, a la par de políticas de austeridad que son, básicamente, una forma de zafar de cualquier compromiso colectivo y bueno... Esa es la situación en la que seguimos viviendo... pero al mismo tiempo, enfrentamos una creciente desigualdad social a nivel global y un proceso de cambio

climático.

En este sentido, parece poco probable que podamos mejorar las condiciones de vida de las sociedades más pobres y enfrentar el cambio climático al mismo tiempo. Pero también porque en realidad no hay un deseo muy profundo por hacer ninguna de las dos cosas. Por eso pienso que esa es la batalla de nuestro tiempo. Y hacerlo en condiciones democráticas, en que se logren organizar todos estos elementos, diría que tal vez no imposible, pero es bastante difícil. Tendremos que ver cómo continúa.

**BS:** *Entonces, no te sientes muy optimista a este respecto.*

**PW:** No creo que se pueda ser optimista. Tenemos que seguir tratando, tanto a nivel intelectual como práctico, pero no existen muchas razones para estar optimistas. Hay algunas tendencias positivas. Se pueden ver cosas sucediendo en diferentes lugares del mundo e incluso a nivel de corporaciones transnacionales. Personalmente pienso por ejemplo que, a pesar de las críticas, el acuerdo de París sobre cambio climático es un paso muy positivo en este aspecto, que se veía imposible de abordar. E incluso siendo débil en muchos aspectos, es algo importante. Pero no tenemos nada igual en esos términos relacionado con la desigualdad global. Tenemos alivios a la pobreza los que en realidad no cambian demasiado la situación, mientras al mismo tiempo no tenemos ningún compromiso para enfrentar la desigualdad globalmente hablando. Hay países que lograron desarrollarse por sí mismos, como lo hicieron muchas sociedades asiáticas, siguiendo el trayecto industrialista tal como las sociedades occidentales lo habían hecho antes, pero eso ya no es posible para el resto. De este modo, otras sociedades en realidad han ido quedando atrás.

**BS:** *Claro, y eso también lleva a veces a formas autoritarias de enfrentar los problemas de desigualdad. Vuestro libro es muy interesante en ese sentido, porque expone muy bien qué es lo que sucede en estos tres lugares y trayectorias distintas hacia la modernidad, pero al mismo tiempo confronta estos mitos bastante extendidos en relación a la democracia y a cómo esta funciona en realidad, da cuenta de quiénes son dejados atrás, y cómo esto no es un problema individual de aquellas personas que son dejadas atrás, sino que son consecuencia de decisiones de la propia sociedad. La última pregunta, entonces, es por qué eligieron revisar estos tres lugares del mundo.*

**PW:** Bueno, obviamente la decisión no fue totalmente arbitraria, pero también podría haber sido diferente. Es decir, lo que estábamos tratando de hacer era mirar sociedades que a veces son llamadas sociedades colonizadas, ya sean sociedades que han sido formadas a través del encuentro entre colonos europeos, sociedades indígenas y esclavos latinoamericanos, población de esclavos. Esa es una razón. Entonces son sociedades particulares, a las que la literatura sobre "modernidades múltiples" le ha puesto poca atención. La gente ha mirado más a Japón, China, Rusia e India, las antiguas civilizaciones del mundo, pero no ha mirado las sociedades colonizadas.

La otra razón es que cuando empezamos había importantes debates en torno al self-understanding en estas sociedades. Sudáfrica luego del *apartheid* y Brasil con el gobierno del Partido de Los Trabajadores. La intensidad de los debates permitía llevar el análisis comparativo, ya que te

entrega fuentes para mirar, y ver cómo la sociedad se forma y se transforma a sí misma.

Estas fueron las razones principales al inicio. Ahora, si mantenemos el énfasis en la desigualdad global y en el cambio climático por ejemplo, tal vez se debería poner atención en las sociedades asiáticas que se han industrializado y contribuyen de manera importante al cambio climático. Y al mismo tiempo son menos participativas que Sudáfrica y las sociedades latinoamericanas, entonces tienen características particulares asociadas a las constelaciones actuales. Sin embargo, esas sociedades son socialmente exitosas. Se van volviendo más ricas que otras sociedades en el área subsahariana y en Latinoamérica (región andina). Entonces, si uno empezara otra vez, podría mirar a Europa y las sociedades del Este Asiático y una tercera área podría ser la América Andina o África Sub-Sahariana para poder poner en el foco los problemas de la constelación actual. Eso no quiere decir, de cualquier forma, que fuese un error mirar a Brasil, Latinoamérica y Sudáfrica.

**BS:** ¿Les gustaría agregar algo más?

**PW:** No, tal vez en otro momento. En realidad, en este momento estoy interesado en la combinación entre cambio climático y desigualdad social y estoy trabajando en eso. Tal vez en el futuro podamos hablar sobre ello.

Recibido: 22 de octubre de 2021.

Aceptado: 25 de noviembre de 2021.

## Sobre los autores

**Peter Wagner.** Profesor de investigación ICREA en Ciencias Sociales en la Universidad de Barcelona (Barcelona, España). Se ha desempeñado como profesor en diversas universidades de Europa y es autor de numerosos libros, entre ellos *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* (Londres: Routledge, 1993), *Modernity: Understanding the Present* (Oxford: Wiley, 2013) y *Progress: A Reconstruction* (Cambridge: Polity Press, 2015). Correo electrónico: peter.wagner@ub.edu.

**Aurea Mota.** Investigadora Asociada del Centre d'Estudis sobre Cultura Política i Societat, CECUPS, en la Universidad de Barcelona (Barcelona, España). Doctora por el Instituto de Estudios Sociales y Políticos IESP de Brasil. Integra el grupo de Filosofía Política de CLACSO. Es autora de *Sobre Metamorfoses e Adaptações: a proposta liberal constitucional atenuada latino-americana* (Buenos Aires: CLACSO, 2013). Correo electrónico: aureamota@ub.edu.

**Beatriz Silva Pinochet.** Docente de la Universidad Católica del Maule (Talca, Chile). Doctora en Sociología por la Universidad de Barcelona. Realizó sus estudios de doctorado como integrante del Proyecto "Trajectories of Modernity" (European Research Council Advanced Grant) dirigido por el Dr. Peter Wagner, proyecto que analizó el proceso de modernidad en Europa, Sudáfrica y Brasil. Correo electrónico: bsilva@ucm.cl.

## **Yannis Stavrakakis. *El goce político: Psicoanálisis, discurso y populismo*. Buenos Aires: Pluriverso, 2021. 300 pp. ISBN 9789878675145**

Juan Pablo Tagliafico

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

¿Cómo conjugar una teoría del sujeto con una teoría social? ¿De qué modo se vinculan los procesos de producción de subjetividades con aquellos que se ponen en juego para la configuración de las sociedades contemporáneas? Es decir, ¿cómo los desarrollos psicoanalíticos del siglo XX nos permiten comprender los procesos de producción de discursos y de conformación de movimientos políticos? ¿Cómo se vinculan discurso y populismo? ¿Cuáles serían las categorías de análisis fundamentales para comprender las disputas políticas de nuestra época? Presentes de diversos modos en la teoría social y sociológica actual, estos interrogantes se ponen en movimiento de un modo novedoso y fructífero al leer *El goce político: Psicoanálisis, discurso y populismo* de Yannis Stavrakakis.

Recogiendo una serie de artículos publicados desde fines de la década de 1990 hasta 2019, la colección se organiza en tres partes: teoría, análisis y “el desafío del populismo”. Como se explicita en el prefacio, la diferenciación entre las tres partes que componen el libro es ya una composición artificial: cualquier distinción entre teoría y análisis constituye una convención establecida con fines prácticos. Se entiende, así, “a la teoría y al análisis como dos empresas profundamente interconectadas que solo pueden prosperar cuando se comprometen en una misma coreografía” (p. 10). En este sentido, si bien cada artículo posee suficiente autonomía como para ser leído por separado, la lectura sistemática del conjunto de ellos permite la elaboración de hipótesis productivas para el análisis teórico-político.

La primera parte del libro se concentra en elaborar una cuidada recuperación y puesta en juego de la teoría lacaniana para el análisis de lo social –los capítulos I y II resultan fundamentales para ello–. Esta composición de una teoría social lacaniana se produce con el reconocimiento del lugar fundamental que ocupan los trabajos de Ernesto Laclau y, en menor medida, Chantal Mouffe, a partir de una lectura paradigmática de la obra de Jacques Lacan. En esa práctica teórica se produce el pasaje de una teoría (psico)analítica hacia una teoría social, que brinda herramientas importantes para pensar los procesos de producción de subjetividades, así como también las modalidades de producción de la objetividad social. En ese sentido, esta primera parte del libro abre una serie de discusiones que resultan fundamentales para la teoría social, política y sociológica de nuestros tiempos.

La apuesta se centra en poder consolidar un diálogo entre la teoría lacaniana y el análisis de discurso político que permita una reformulación de ambos “aparatos conceptuales”. A su vez, apunta a dar cuenta del modo en que una teoría lacaniana de la ideología, a partir de su concepción del sujeto, permite trascender los problemas de la teoría de la ideología. Desde esta perspectiva, la

obra de Claude Lefort y, principalmente, la de Ernesto Laclau, conducen a una reorientación radical de la teoría de la ideología. Dicho reposicionamiento es el que provee un fundamento para una crítica social de la ideología –más allá de posturas representacionistas o esencialistas– que habilite la contingencia dentro del juego político.

Desde esta perspectiva, Stavrakakis afronta una serie de debates que resultan fundamentales para la teoría social contemporánea. En el capítulo III, discute con aquellas visiones ligadas a un proyecto poshegemonico –que supondrían un acceso inmediato a lo real– y, frente a estas, propone una revalorización del lugar del afecto en la configuración de lo político a partir de los trabajos teóricos de Mouffe. Luego, en el capítulo IV, polemiza con Slavoj Žižek acerca del concepto de acto (político) y la búsqueda de argumentaciones que permitan captar la impureza y parcialidad de estos –rechazando aquellas posturas que aspiran a un acto puro y perfecto–. Estas controversias le permiten a Stavrakakis avanzar hacia un proyecto teórico con potencial político, mientras que reflexiona sobre el fundamento ético y el lugar del teórico o analista en dicho proyecto.

Sin plantearse como un manifiesto político, sino más bien como un ejercicio de teoría política y análisis crítico, el proyecto de la izquierda lacaniana se comprende como una búsqueda de dinámicas entre cooptación e innovación a partir de los ritmos impuestos por una institucionalización de la falta que resulta continuamente necesaria y constantemente fallida. La fundamentación de esta política del no-*Todo* podríamos comprenderla a partir de la centralidad que adquiere la noción de dislocación para la lectura que el autor nos propone de los textos lacanianos y laclausianos. Toda fantasía (ideológica) constituye un intento imposible por tapar la falta alrededor de cual toda ideología se estructura. Todo síntoma (social) irrumpe en el campo de lo ideológico como encarnación de lo real reprimido que permite agrietar, dislocar, visibilizar las fisuras del orden imaginario y simbólico. Todo análisis o teoría crítica apuntaría, entonces, a constituirse en una crítica de la ideología, a buscar atravesar la fantasía a partir de la identificación de los elementos sintomáticos de la falta y la ruptura de nuestra realidad social. Así podemos leer su propuesta de “identificarnos con el síntoma de lo social” (p. 30).

Desde este trabajo teórico Stavrakakis desplaza su pregunta del paradigma lacaniano de la teoría social al análisis de los discursos políticos. Tanto los estudios de la emergencia de una ideología y fantasía verde –capítulos V y VI–, como aquellos sobre la configuración de una sociedad de la deuda –capítulo VII–, se encuentran atravesados por esta pregunta acerca del modo en que debe realizarse un análisis de los discursos de acuerdo con un paradigma lacaniano del sujeto y de lo social.

Si nos detenemos en el caso de la ideología y la fantasía verde, los argumentos resultan tan provocadores como inspiradores para un análisis de la “política verde” actual. Según Stavrakakis, nuestra percepción de la crisis ecológica ya supone un “necesario” desplazamiento de la noción de naturaleza. Es “una dislocación de nuestra construcción o mediación imaginaria/simbólica de nuestra relación con (lo real de) la naturaleza” (p. 130) la que habilita la construcción sociosimbólica de una crisis medioambiental percibida como un problema social urgente. Es la producción de un nuevo objeto de identificación que aparece como atractivo para una solución potencial a determinados problemas sociales lo que permite (re)configurar la lucha hegemónica en torno a un novedoso campo ideológico. Este nuevo objeto de identificación es la “naturaleza” que, para la emergencia de la ideología verde, se instituye como punto nodal o significativo y, a partir de dicho investimento,

permite una articulación contingente de demandas en torno suyo. Es a este campo ideológico al que Stavrakakis denomina Nuevo Paradigma Medioambiental (NPM).

Para que este movimiento sea posible, fue necesario además la dislocación de tradiciones ideológicas que, hasta fines del siglo XX, ofrecieron coordenadas para una relativa claridad en el campo político de, al menos, Europa. La crisis de las izquierdas, "una coincidencia contingente" – dice Stavrakakis –, produjo la necesidad de una rearticulación política radical y el NPM se encontraba disponible históricamente como punto nodal que permitía la articulación de un nuevo sentido sociopolítico. Podemos comprender así la irrupción de las políticas verdes en Occidente como un movimiento dual, de respuesta a una crisis de las izquierdas tradicionales y un investimento radical del significante "naturaleza", donde ambas dimensiones nos exigen mayor profundidad en los análisis. Quizás en este mismo sentido es que podemos leer la difundida frase de Jameson que sentencia que en la actualidad resulta más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. El orden imaginario/simbólico estructurado en torno al significante "naturaleza" nos permite más fácilmente ese tipo de construcciones discursivas.

A partir de los desarrollos teóricos y el trabajo analítico realizado en la primera y segunda parte del libro, respectivamente, *El goce político* nos propone una serie de desafíos en torno a los populismos en nuestra contemporaneidad. Aquí Stavrakakis analiza los populismos en su complejidad, con sus dilemas e interrogantes abiertos. Nos propone entonces en el capítulo VIII –y lo profundiza en los capítulos IX y X–, el desafío de una arquitectónica del discurso político que nos permita construir una tipología rigurosa del fenómeno populista y su contracara, el antipopulista. Combatiendo con los discursos académicos que, al menos desde Richard Hofstadter en adelante, han marcado al populismo como un significante peyorativo, para Stavrakakis el populismo no es necesariamente "malo" ni "bueno". El populismo, desde el paradigma lacaniano, se configura a partir de diversas articulaciones, contradictorias entre sí, incorporando una inmensa pluralidad. Stavrakakis nos invita a analizar populismos híbridos que contienen dimensiones anti-institucionales, personalistas, autocráticas, así como también procesos de institucionalización y producción de marcos democráticos, instancias de participación y representación; algunos violentamente antagónicos, algunos reaccionarios y otros progresistas; todos necesariamente conflictivos. Desde esta perspectiva, en nuestra actualidad no se pone en juego la presencia o ausencia de los populismos como tales. Lo que estaría en juego en las luchas hegemónicas de nuestros tiempos sería el perfil específico de los populismos emergentes, las articulaciones que logran instituirse y los modos en que se inscribe una dimensión democrática en ellos. "¿Cómo se puede fomentar un polo popular-democrático responsable –un populismo responsable, democrático?" (p. 241) resulta aquí una de las preguntas centrales para nuestra época. Si la noción de populismo propuesta por Stavrakakis permite pensar una variedad de populismos, de izquierdas y derechas, el campo de investigación que abre mantiene como interrogante central el modo en que se configura un populismo de izquierdas/derechas y cuáles resultan los movimientos fundamentales que distinguen esos campos antagónicos. La indagación en torno a los diferentes modos en que se articulan populismos y nacionalismos llevadas a cabo en este libro significan un importante paso en ese sentido.

Quizás uno de los puntos de mayor tensión y productividad teórica que atraviesa el libro es la discusión que subyace acerca del carácter ontológico del populismo. Stavrakakis se distancia de los

trabajos de Laclau al afirmar que el “populismo se trata aquí como un tipo particular de política” (p. 258). En este sentido, pareciera inscribir al populismo como una lógica de la política. ¿No debiéramos, en cambio, comprender al populismo como la lógica par excellence de lo político? Es decir, ¿no es populista todo movimiento que busque (re)configurar el orden sociosimbólico (e imaginario) a partir de un nuevo trazado de fronteras antagónicas y la institución de nuevos significantes amos –aunque, como sabemos, este movimiento sea siempre parcial y fallido? En este sentido, ¿el desafío no se ubicaría en reflexionar sobre los populismos en las junturas o, mejor aún, las disyunciones entre las dimensiones de la política y la configuración de lo político? De acuerdo con la lectura propuesta aquí, estos interrogantes emergen como fundamentales a partir de los trabajos de Stavrakakis.

En suma, el trabajo de Stavrakakis conforma una obra fundamental para los debates de la teoría política y social contemporánea. La insistencia en que lo político persiste siempre como movimiento de (re)estructuración de nuestra realidad social se encuentra estupendamente desplegada a lo largo de los textos. Resulta fundamental también por las agudas argumentaciones y las perspicaces respuestas que brinda y, principalmente, por la profundidad de los interrogantes y la intensidad de los campos de investigación que abre. Reactualiza así el trabajo de articulación teórica entre teoría lacaniana, textos laclausianos y desarrollos sociológico-políticos. Leídos desde el Sur global y desde América Latina, atravesados por las experiencias de las primeras décadas del siglo XXI, estos interrogantes nos exigen aquí un esfuerzo teórico-analítico suplementario urgente. ¿Qué balances sociopolíticos de las democracias latinoamericanas podemos producir en estos términos teóricos? ¿Cómo (re)construir proyectos en función de dichos balances? ¿Qué límites se presentan? Para ser más precisos, ¿qué significantes invertimos en el lugar de la falta y la búsqueda de goce? ¿Qué fronteras antagónicas y qué dislocaciones sostienen nuestros marcos simbólicos e imaginarios de discusión (política)? ¿Qué articulaciones (y qué exclusiones) produce dicho orden? ¿Cómo pensar, entonces, una política de la falta (que sea siempre una política parcial, del no-Todo o una política de la dislocación) desde estas coordenadas globales? ¿Qué subjetividades políticas resultan imaginables desde la izquierda lacaniana? La originalidad y la urgencia que plantean estas preguntas se desprenden enteramente del formidable trabajo que constituye *El goce político*.

## Acerca del autor

**Juan Pablo Tagliafico.** Doctorante en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Doctorante CONICET en la Universidad Nacional de Quilmes. Profesor de enseñanza secundaria normal y en la Licenciatura en Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por la Universidad Nacional de San Martín, y licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Integrante del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Postestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Correo electrónico: jp.tagliafico@gmail.com.



## Alejandro Fielbaum. *El problema del agua. Mariátegui y la profesora Canella*. Santiago de Chile: Agua Derramada, 2021. ISBN: 9789569996047

Matías Allende Contador

UNIVERSIDAD DE CHILE

El ensayo de Alejandro Fielbaum que acá comentamos intenta demostrar nuevamente cómo opera aquella modernidad cosmopolita que marcó el pensamiento de José Carlos Mariátegui (Moquegua, 1894 – Lima, 1930), un autor que en vida sufrió críticas enconadas de otras corrientes al interior de su misma tendencia política. Por ejemplo, por parte del marxismo ortodoxo que catalogaba de pequeñoburgués su interés por la cultura; así como también de un nacionalismo regional de izquierda como el de Víctor Raúl Haya de la Torre (fundador del APRA), que rechazaba la disposición del moqueguano de superponer el socialismo al nacionalismo en el anhelo de ambos por crear un frente antiimperialista<sup>1</sup>.

La obra de Mariátegui bebe de fuentes diversas, desde el marxismo –al que de suyo suscribió– a la literatura de vanguardia europea. Sobre esta característica, Fielbaum nos recuerda de la tesis de María Pía López sobre el autor, que dice que su vitalidad residía en la manera creativa no sólo de mixturar dichas fuentes, sino también de pensar nuevas aproximaciones a la tradición, que deslocalizaran las obras y operaran fuera de sus territorios, haciendo relecturas arriesgadas con los nuevos elementos que surtía el peruano. Respecto a ese punto de la obra de Mariátegui, Fielbaum rescata su relación con el psicoanálisis, teoría psicosocial del médico alemán Sigmund Freud que tuvo una alta circulación –con voces críticas y a favor– durante las primeras décadas del siglo XX. Para Mariátegui es la literatura, y particularmente la obra de Marcel Proust y Luigi Pirandello, la que más y mejor aportó a la comprensión de dicho procedimiento de investigación, en un binomio resumido por Fielbaum en, por un lado, “un autor que quiere recordar en una memoria que olvida; y por el otro, quien desea olvidar con una memoria que recuerda” (p. 18).

Es la obra de Luigi Pirandello (Agrigento, 1867- Roma, 1936), premio Nobel de literatura de 1934, novelista, ensayista y dramaturgo, la que es objeto de reflexión de Mariátegui, quien argumenta que su obra reniega lo real y se sumerge en lo “irreal”, lo cual servirá al peruano para tratar lo absurdo del mundo burgués y las contradicciones propias de su clase dominante. El análisis de Mariátegui recae sobre la pieza “Come tu mi vuoi” [Como tú me quieres], presentada por primera vez en 1930, y basada en el caso policial “Bruneri-Canella” de 1927. Brevemente, el caso trataba sobre la confusión real de un hombre, Mario Bruneri, quien retorna a Turín de la guerra con los traumas que esto implica, a

<sup>1</sup> Para argumentar en el debate, el socialista Mariátegui esgrimía respecto al antiimperialismo europeo liberal que “[l]a praxis humanitaria no ha detenido ni embarazado en Europa el imperialismo ni ha bonificado sus métodos. La lucha contra el imperialismo, no confía ya sino en la solidaridad y en la fuerza de los movimientos de emancipación de las masas coloniales. Este concepto preside en la Europa contemporánea una acción anti-imperialista, a la cual se adhieren espíritus liberales como Albert Einstein y Romain Rolland, y que por tanto no puede ser considerada de exclusivo carácter socialista”. En José Carlos Mariátegui, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Biblioteca Amauta, 1972), 41.

continuar su oficio de tipógrafo. Tras un brote de locura y de la aparición de Bruneri en la prensa, una mujer brasileña habitante de Verona, Iulia –figura central en el argumento de Fielbaum–, lo reconoce como su antiguo esposo Giulio Canella. Al enterarse de ello, Bruneri abraza la identidad de Canella, deseando retomar esa vida y no la que había tenido tras la guerra: irse a Brasil y abandonar las querellas judiciales en las que estaba implicado. Pirandello reflejó en su obra aquella alteridad, aquella confusión de realidad que no permite construir un paisaje claro, y a la que por lo mismo sólo la ficción podría –en parte– dar forma.

El ensayo de Mariátegui titulado *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella* (publicado de manera póstuma en 1955 por Editorial Amauta) ofrece una lectura de los acontecimientos ocurridos en 1927 y su posterior interpretación por Pirandello, en la cual el peruano confiere centralidad a Iulia –a lo que volveremos más adelante–. Ahora bien, no es sólo la necesidad de buscar una identidad lo que determinaría el caso o lo que interesa a Mariátegui, sino también la pregunta por la existencia de un deseo de elección de la misma. Canella está casado con Iulia y, evidentemente, la ama a ella y no a la esposa de Bruneri (de quien desconocemos el nombre). Por ello, “[a]nte la comedia representada por Canella/Bruneri, el amor solo puede sobrevivir en el exceso; frente a los tribunales fascistas que muestran positivamente que ese hombre es Bruneri, Mariátegui cree que el hombre en cuestión es el profesor Canella. Para quien busca lo olvidado, las huellas digitales parecen así menos importantes que las mnémicas” (p. 24). Canella es un sujeto movilizado ante todo, como señala Fielbaum, por la fe en ser quien es.

Un dato que no puede ser dejado fuera es cierto grado de teluricidad en la obra de Mariátegui, y que se despliega en su ensayo sobre la obra de Pirandello, una sed que Fielbaum describe del siguiente modo: “Una dimensión sorprendente del relato mariáteguiano es su reiterada insistencia en el agua como metáfora, cuando no como metonimia, de las tensiones descritas” (p. 28). Iulia es descrita como una mujer sensual, una sensualidad que particularmente dentro de la historia del arte ha sido representada por la forma abierta, por lo diáfano, por lo sin forma, como el agua. Pero también, como precisa Fielbaum, es Michel Foucault quien señaló que el agua en la cultura occidental y hasta el siglo XIX estuvo vinculada a la locura. “La potencia de la imaginación del agua en Mariátegui pasa por su disolución de ese binomio, en el entendido de que subraya el carácter contradictorio de la personalidad durante la crisis para pensar en la necesidad de políticas que ya no pasen por la patologización individual, sino por la construcción de otros espacios de vida” (p- 31). Mariátegui no opone el agua a la tierra, como tampoco opone la cultura indígena a la europea, ni la realidad a la ficción o la imaginación a la política (este último binomio propuesto por Fielbaum).

La metáfora de Brasil, Iulia, como el *súmmum* de la modernidad, si bien temprana en este ensayo de Mariátegui, no es excepcional dentro de la historia intelectual y cultural de la región. La combinación de las formas reticulares con la sensualidad propia de la selva amazónica inspiró a destacados artistas y arquitectos desde la década de 1920. Tal vez la obra de los arquitectos Oscar Niemeyer y Roberto Burle Marx, en el “puro” arquitectónico moderno que es Parque Ibirapuera (1954), sea la obra que mejor sintetiza el pensamiento moderno en clave latinoamericana del siglo XX, con su horizonte de igualdad, redistribución, derechos y deberes sociales y políticos compartidos entre ciudadanos. No es casual que Burle Marx haya realizado un proyecto de paisajismo para el edificio de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Santiago, inaugurado en 1966), el

que lamentablemente nunca se concretó. Este trataba de canaletas que atravesaban la obra de Emilio Duhart, componiendo con el agua un espacio de unidad vital compartida entre todos los espacios de la obra, tanto interiores como exteriores, y que unía los diversos símbolos que se imprimieron en el edificio, cada uno con una característica particular de la América al sur del río Bravo.

Es así como Iulia es una motivación central en Mariátegui –y aquí también en Fielbaum– de la identidad que se construye, o que se discute cuando se le adscribe una a Bruneri. Es el agua la que es capaz de arar la tierra, y ella es la razón por la cual la institución italiana que obliga a Bruneri/Canella a ser quien es pueda ser modificada ante una vitalidad externa, que se expande y sobrepasa el lugar que le han confinado los antecedentes sociales y mnémicos del protagonista.

Contrario a cualquier exacerbación del particularismo o parcelamiento cultural, Mariátegui bregó por la universalidad del pensamiento humano. En este punto el ensayo de Fielbaum sintoniza con la propuesta de Martín Bergel, para quien Mariátegui demuestra sucesivamente una voluntad férrea por querer ser contemporáneo<sup>2</sup>, lo que a su vez es coherente con su militancia política y su postura ideológica. Recordemos que en el *Manifiesto Comunista* Marx y Engels referían a cómo la producción literaria nacionalista no tendría cabida en un mundo transformado por los procesos del capitalismo y la modernidad, y que la literatura debería tender a ser cada vez más universal. Así “lo que en otro pasaje del Manifiesto comunista Marx y Engels llamaban ‘carácter cosmopolita de la producción’ se correspondía (o comenzaba a corresponderse, puesto que en el célebre texto abundan las hipótesis de tendencia) con la mundialización de los bienes estéticos, en este caso los literarios”<sup>3</sup>.

Así como Gulio Canella acepta un pasado enseñado por la profesora Canella (su esposa brasileña) para salir del paradigma entregado, Fielbaum destaca que José Carlos Mariátegui haya rescatado de la obra de Pirandello una reversión productiva del trauma, en la cual el sujeto busca conquistar una identidad que le acomoda y que está fuera de los límites establecidos. De la misma manera, el autor peruano buscó conquistar la literatura “universal” para configurar una literatura latinoamericana que escapara de los estrechos márgenes de la comprensión occidental que tiene como protagonista la producción simbólica europea. Así, la figura no-europea del drama de Pirandello, Iulia, es quien representa la modernidad, aquel caro horizonte de sentido que la misma episteme metropolitana ha establecido desde la colonia.

Así, finalmente, la tradición como una memoria activa –viva en tanto maleable por las condiciones de existencia y despliegue– de proyección de la identidad que se quiere construir, sirve como una herramienta al contexto social (y natural, como vimos) inmediato. La tradición se encauza en esa fluidez –y la palabra no es accidental– para así encontrarnos en un mar de otros.

<sup>2</sup> Un ejemplo de esto es su temprana y continua producción intelectual sobre la actualidad cultural. Ver José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea* (Lima: Editorial Minerva, 1925).

<sup>3</sup> Martín Bergel, “Tentativas sobre Mariátegui y la literatura mundial”, *Revista Nueva Sociedad* 266 (2016): 172.

## Referencias bibliográficas

- Bergel, Martín. "El socialismo cosmopolita de José Carlos Mariátegui". *Revista Nueva Sociedad* 293 (2021): 167-175.
- \_\_\_\_\_. "Tentativas sobre Mariátegui y la literatura mundial". *Revista Nueva Sociedad* 266 (2016): 168-179.
- Mariátegui, José Carlos. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta, 1972.
- \_\_\_\_\_. *La escena contemporánea*. Lima: Editorial Minerva, 1925.

## Acerca del autor

**Matías Allende Contador.** Candidato a doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile y curador de arte contemporáneo (Santiago de Chile: Chile). Tiene vasta experiencia profesional en instituciones como el Museo de Arte Contemporáneo de la Universidad de Chile y el Museo Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires, Argentina. Co-autor junto a Christian Bartlau y Carol Illanes de *Trabajo en utopía: modernidad arquitectónica en el Chile de la Unidad Popular* (Santiago de Chile: Adrede editora, 2014). Redactor principal del *Catálogo Razonado*. Colección MAC (2017). Ha publicado en revistas especializadas como *Anales de la Universidad Central de Ecuador* y *Aisthesis* de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: mallendecontador@gmail.com.

# IBEROAMERICANA

**AMÉRICA LATINA  
ESPAÑA - PORTUGAL**  
Ensayos sobre letras  
historia y sociedad  
Notas. Reseñas  
iberoamericanas

IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el GIGA - Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

➤ IBEROAMERICANA aparece en forma cuatrimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas.** ➤ **ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS: Nº 72:** Estéticas sucias y cultura basura. Repensar desechos, residuos y contaminación en las formaciones culturales en América Latina. **Nº 73:** Animalidades: pistas para un mapa alternativo de las gramáticas éticas, políticas y estéticas en las culturas latinoamericanas. **Nº 74:** La circulación de conocimientos, saberes y políticas urbanas en América Latina.

## Suscripción anual (3 números):

€ 90 Instituciones y Bibliotecas,

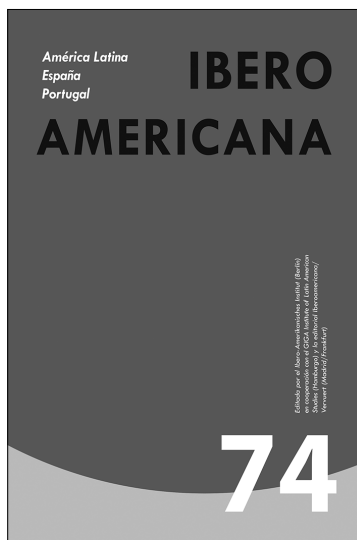
€ 50 Particulares

€ 40 Estudiantes

## Número individual

€ 29,80

(gastos de envío no incluidos)



**IBEROAMERICANA** Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid, Tel.: +34 91 429 35 22 / Fax: +34 91 429 53 97 - **VERVUERT** Verlagsgesellschaft, Elisabethenstr. 3-9 D-60594 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17 / Fax: +49 69 597 87 43  
info@iberoamericanalibros.com - www.iberoamericana-vervuert.es