**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**
**UNIDAD XOCHIMILCO**
**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**
**DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES**

# "La ontología política del proceso estatal: politicidades en conflicto"

**T E S I S**

**PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES, CON ESPECIALIDAD EN RELACIONES DE PODER Y CULTURA POLÍTICA**

**P R E S E N T A :**

**JOSÉ LUIS GONZÁLEZ CALLEJAS**

**DIRECTOR DE TESIS:**
**DR. GERARDO ÁVALOS TENORIO**

**MÉXICO, D.F., A 22 DE MAYO DE 2014**

Para Gerardo,

*magister meus*.

*“Todo lo racional es real y todo lo real es racional.”*

G.W.F. Hegel

*“[…] comprender ‘lo que hay allí’ no se logra mediante una valoración de las palabras y grupos de palabras del texto esparcida al azar o determinada por un casual punto de vista del exégeta, sino que sólo se puede conseguir mediante un sumergirse obsequioso y receptivo en la tensión interna de los conceptos ofrecidos con mayor o menor claridad por el texto.”*

Karl Barth

*“Un enano puede ver, a veces, lo que un gigante no percibe; pues mientras se investiga curiosamente una verdad, necesariamente se desatiende otra.”*

Robert Filmer

**Agradecimientos**

Agradezco a la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, mi *alma mater*, el haber confiado nuevamente en mi capacidad como profesional al haberme aceptado en el programa de Doctorado en Ciencias Sociales para llevar a cabo esta investigación. Asimismo, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología el haberme otorgado una beca para financiar esta tesis.

Del mismo modo agradezco a mi madre y mi hermana su amor incondicional y su apoyo, fundamental para desarrollar todas y cada una de las etapas de esta investigación; sobre todo en aquellos momentos en que mi certeza ontológica se vio vulnerada a lo largo de estos años.

La segunda mitad de la redacción de la tesis fue llevada a cabo mientras cubría un interinato como profesor-investigador en la Trayectoria en Gobernabilidad y Nueva Ciudadanía de la Universidad de la Ciénega del Estado de Michoacán de Ocampo. Mi reconocimiento al personal de esta joven institución educativa.

Durante los seis meses que viví en la ciudad de Jiquilpan, Michoacán, no sólo maduré varias de las ideas contenidas en esta investigación; sino que también atravesé por un proceso de aprendizaje en el que la amistad y fraternidad resultaron cruciales. Gracias pues a Claudia Cabrera, Luis Gerardo Vargas, Spencer Ávalos y Gustavo Mejía.

Asimismo, deseo agradecer a Lena Brena, Mariela Díaz, Ángel Mundo y Julio Pérez su amistad y apoyo ante la adversidad. En este mismo sentido deseo agradecer a José Luis Delgado y Fabiola Márquez su amistad y confianza en mi

capacidad como profesional. De igual modo, agradezco la inesperada pero valiosa presencia de Claudia Alaluf en mi vida, fundamental para la conclusión de la última etapa de esta investigación.

Finalmente, quiero expresar mi respeto al Dr. Gerardo Ávalos Tenorio. Sea este trabajo un modesto reconocimiento a la amistad, fundada en el conocimiento, que desde hace ya varios años le llevó a cultivar con esmero las inquietudes filosóficas de quien redacta estas líneas.

Coyoacán, mayo de 2014

**Índice**


Introducción 3

I. Los fundamentos teológico-políticos de la politicidad hispanoamericana 14

Universalidad y moralidad 14

El Reino de Dios 18

El Sacro Imperio Romano Germánico 22

El conflicto entre los poderes vicariales de Dios 27

II. La configuración de la politicidad hispanoamericana 32

La teología política salmantina 32

La forma política del Virreinato de la Nueva España 45

III. La *superación* de la teología política medieval 59

El momento pragmático de lo político 59

El Reino de las Tinieblas 69

La *naturaleza* del capital y la moralidad del Imperio 78

IV. Hispanoamérica y el mundo anglosajón: la falacia culturalista 95

Breve genealogía del culturalismo 95

La importancia del mundo de las ideas en la práctica política 101

Opiniones y sentimientos: el ámbito de la *doxa* 113

Politicidades diferentes: el momento del entendimiento 116

Comentarios finales: capital, forma imperio 122

Obras consultadas 129

## Introducción

Esta investigación es una modesta contribución *teórica* para la comprensión de la estructura política del mundo moderno, concretamente de la forma política hispanoamericana. Para orientar este estudio recuperamos algunas preguntas que se fueron gestando durante mis años como estudiante de sociología en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco a partir de la lectura de la obra de Émile Dukheim: ¿cómo se define la *moralidad* de un pueblo? ¿cómo se transforma? ¿cuál es la relación entre la moralidad de una comunidad política y sus instituciones? Asimismo integramos algunas cuestiones problemáticas que surgieron a raíz de mi estudio de la ciencia política anglosajona durante mi estancia en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora: si la *cultura política*[1] de un pueblo influye en su sistema político ¿qué define la cultura política?

Para responder a estas preguntas partimos de una idea que a su vez define la epistemología y metodología de este estudio: No existe una forma política al margen de ser pensada y conceptualizada. La conceptualización forma parte de la realización de una forma de interacción entre los hombres, de modo que "[…] los sistemas de pensamiento no son externos a la propia forma social sino que la

[1] De acuerdo con Howard Wiarda la cultura política se refiere a "[…] los valores básicos, ideas y patrones de conducta que dominan en una sociedad – los cuales varían de país a país y de región en región. La cultura política representa una visión compuesta de creencias sociales representadas por su orientación religiosa, su experiencia histórica y sus procedimientos estandarizados de carácter operativo. La cultura política puede ser determinada y analizada mediante la literatura, la música y otras variables que configuran la cultura general, y, más importante, la perspectiva de la opinión pública. Al hablar de la cultura política debemos evitar los estereotipos […] la cultura política puede cambiar (usualmente de manera lenta) […]; puede haber dos o más culturas políticas (élite versus masas, izquierda versus derecha) dentro de una sociedad dada, y las diversas miradas y orientaciones que componen la cultura política pueden estar en conflicto." (Wiarda y Kline 2000, 12).

conforman de manera necesaria pero parcial" (Ávalos 2010, 48). La teoría política no es simplemente una forma sistemática de ordenar un mundo preexistente: la praxis histórica se construye a partir de los conceptos. En ese sentido es relevante recuperar, *in extenso*, la afirmación hecha por Pierre Bourdieu a propósito de su análisis del Estado:

> *Fictio juris,* el Estado es una ficción de los juristas que contribuyen a producir el Estado al producir una teoría del Estado, un discurso que pone en acto la cosa pública. La filosofía política que producen no es descriptiva, sino productiva y predictiva de su objeto, y aquellos temas que tratan las obras de los juristas, de Guicciardini (uno de los primeros en utilizar la noción de la «razón de Estado») y Giovanni Botero hasta Loiseau o Bodin, como simples teorías del Estado, no logran comprender la contribución propiamente *creadora* que el pensamiento jurídico ha aportado al nacimiento de las instituciones estatales.[38] El jurista, dueño de un recurso social común de palabras y de conceptos, ofrece los medios de pensar realidades todavía impensables (con, por ejemplo, la noción de *corporatio),* propone todo un arsenal de técnicas organizativas, de modelos de funcionamiento (a menudo prestadas de la tradición eclesiástica y destinadas a ser sometidas a un proceso de laicización), un capital de soluciones y de precedentes. […] Eso significa que no podemos contentarnos con incorporar a la realidad analizada los conceptos (por ejemplo, el de soberanía, golpe de Estado, etcétera) que vamos a emplear para comprender esa realidad de la que forman parte y que han contribuido a hacer. Para comprender adecuadamente los escritos políticos que, lejos de ser simples *descripciones teóricas,* son verdaderas *prescripciones prácticas* con el fin de hacer existir un tipo nuevo de práctica social, dándole un sentido y una razón de ser, es necesario reinsertar a las obras y a los autores en la empresa de construcción del Estado con la que mantienen una relación dialéctica; y, en particular, hay que resituar a los autores en el campo jurídico naciente y en el espacio social global, ya que su posición -en relación a otros juristas y en relación al poder central- puede estar en el principio de su construcción teórica. (Bourdieu 2005, 62-63).

Cuando se estudia una tradición de la filosofía política se estudia al mismo tiempo "[…] el surgimiento y el papel desempeñado por los conceptos rectores de una sociedad […]" (Pocock 2009, 31-32). Mediante el estudio de los conceptos estructurales de una tradición del pensamiento político estamos "[…] estudiando los elementos de la estructura social y las tradiciones culturales que se utilizan para legitimar la conducta social, así como el lenguaje y las ideas a las que recurre

la comunidad para lograr sus metas." (Pocock 2009, 31). Estudiar el proceso de conceptualización de los diversos elementos de una forma política, se realiza un análisis sistemático de interpretación de la historia y de las formas de socialización histórica y teóricamente determinadas.

Contrario a la opinión común, el estudio del pensamiento político no es en modo alguno un asunto exclusivo de los historiadores (Pocock 2009, 20; 120). Cada ciencia tiene métodos y perspectivas distintas a partir de las cuales investigan "[…] cómo y en qué medida nos pueden ayudar las ideas, creencias y argumentos a entender la acción humana en situaciones concretas." (Pocock 2009, 28). El interés en las ideas políticas se diversifica en función del problema de estudio, de modo que ni el contexto histórico ni la lógica interna de un sistema filosófico son lo único que puede interesar al estudioso de las ideas políticas. En nuestro caso nos interesa comprender la configuración específica que adquirió la forma política hispanoamericana a partir de un estudio selectivo de los conceptos más importantes que la hicieron posible.

Si no existe un abismo entre el pensamiento y la experiencia resulta evidente que para comprender una forma política es necesario conocer las tradiciones del pensamiento que han configurado las interacciones de un pueblo; por ello, nuestro interés en los conceptos no sólo responde a la mera erudición, –por lo demás, valiosa en sí misma–, sino en comprender "[…] las relaciones existentes entre la acción, las instituciones y las tradiciones de una sociedad, así como los términos en los que estas se expresan y comentan y los usos que se les da, en definitiva, las funciones que cumple, en el seno de la comunidad política, el lenguaje (o los lenguajes) del que se reviste la política." (Pocock 2009, 19).

Las ideas tienen una importancia crucial para la definición de las instituciones y las prácticas políticas de un pueblo, ya que son ellas las que determinan, –mediatamente–, las formas sociales del orbe en un momento determinado de la historia. Los conceptos políticos no se encuentran desligados de la realidad efectiva: sólo a través de ellos es posible la acción humana. Esto se debe a que la

conceptualización de la acción política constituye ya una forma de praxis. Como afirma el gran historiador de las ideas John Pocock:

> Toda sociedad alcanza un punto en el que desarrolla un corpus de teoría política y una forma propia de interpretar su historia. Aun así sus distintas tradiciones de pensamiento están entrelazadas, probablemente a más de un nivel de sofisticación crítica y, como las sociedades las usan para defender o negar la legitimidad de su conducta política, podemos decir que *la teoría es una forma de dirigir y hacer realidad el pensamiento político*. (Pocock 2009, 29 énfasis añadido).

La teoría política no sólo es "[…] el resultado de un proceso de abstracción emprendido por los seres humanos para justificar, anular o modificar una tradición […]" .Los fenómenos humanos siempre han requerido, –y seguirán haciéndolo so pena de dejar de ser humanos–, de un momento conceptual previo que define el curso de la acción, es por ello que los sistemas de pensamiento nos permiten explicar las formas de interacción social. Ignorar su importancia o negar su influencia fragmenta el carácter de la totalidad de los procesos relacionales del Estado y del Imperio; lo que en todo caso debe dejarse claro es hasta qué punto las teorías que laten tras la acción política determinan, permiten y limitan su curso (*Cfr*. Pocock 2009, 11). Dado que nuestro problema de estudio consiste en el devenir dialéctico entre la teoría y la praxis nuestra investigación se desarrolló naturalmente bajo la forma de un discurso teórico.

Si bien es cierto que la teoría no puede por sí misma explicar el inicio o resultado de las acciones concretas, esto no nos autoriza a negar "[…] que exista una relación significativa entre la teoría y la acción política, entre la tradición que rige las conductas y los conceptos que se extraen de ella." (Pocock 2009, 25). Aunque algunos analistas no deseen explorar esta vía de análisis no pueden negar que exista algún tipo de relación entre los conceptos y el curso de la acción humana. Si, a manera de hipótesis, se diera el caso de que alguien cuestionara que tras la acción existen ciertos principios teóricos que motivan su inicio o determinan su evolución tendría que demostrar, por ejemplo, que las luchas de la clase obrera a nivel mundial hubieran sido posibles si, –por ejemplo–, Karl Marx y Friedrich Engels no hubieran publicado *El manifiesto del partido comunista*.

Como han demostrado Francesco Olgiati (1977) y José Porfirio Miranda (1983), para comprender la naturaleza de un fenómeno es necesario referirnos a sus principios teóricos, pues además de que las instituciones y las prácticas políticas no se explican haciendo referencia exclusivamente a los factores circunstanciales que las determinan, el estudio empírico de un número "x" de casos, –incluso enorme de ellos–, no nos autoriza a inducir leyes universales que sirvan con absoluta seguridad para todos los tiempos y lugares en que se presente dicho fenómeno. Incluso si se pudiera hacer un estudio que pudiese recopilar todos los casos en el presente, ello no significaría ninguna modificación de la afirmación anterior, ya que un mayor número de casos no nos da la esencia, porque igual podrían no aplicarse al pasado o al futuro, pero aun suponiendo y concediendo eso, no nos daría el porqué de dichos casos, sólo el cómo.

Para estudiar los principios generales de socialización que determinan en forma general y estructural las orientaciones de conducta y las percepciones que asumen los individuos (*Cfr*. Hirsch 2007, 157) fue necesario partir de ciertos autores indispensables, pues ellos le dieron, conceptualmente, un nivel de existencia comprendida (Ávalos 2010, 46). Pero ya que la forma social "[…] sólo podría ser tal en la concreción de los diversos contenidos materiales que la hacen existir." (Ávalos 2010, 47), también fue necesario analizar *teóricamente* aquellos momentos clave en los que se manifestó históricamente.

Los autores que seleccionamos con base en nuestro problema de estudio tienen un status *sine qua non* en la historia del pensamiento político, pues sus conceptos son cruciales en el proceso de configuración de la forma imperio del mundo moderno, por tanto, también resultan cruciales para la comprensión de la forma política hispanoamericana. Estos autores configuraron ideas muy concretas de lo que debe ser la actividad política en general; por tanto, definieron formas de actuar y de determinar los actos de los hombres (*Cfr*. Pocock 2009, 85). Nuestras fuentes consisten, pues, en algunos de los textos más importantes del pensamiento político desarrollado durante la llamada Edad Media, así como de algunos textos históricos que me permitieron reconstruir lógica y cronológicamente

la configuración de un imperio cristiano que a partir del siglo XV adquirió una escala global gracias a la exploración y conquista europea de los territorios de ultramar. En este sentido la teología política medieval destaca por su capacidad para dar cuenta de la especificidad de las instituciones y prácticas políticas en Hispanoamérica, pues fue precisamente este proyecto civilizatorio el que definió, –y en nuestra opinión sigue definiendo–, el carácter de su politicidad.

Ahora bien, toda aproximación analítica debe necesariamente estar limitada por su propia metodología, por tanto, habrá aspectos del pensamiento de cada uno de estos autores que no serán abordados en esta investigación; en consecuencia, nuestra empresa no nos compromete a interpretar la totalidad de cada uno de sus respectivos pensamientos: nuestro propósito no consiste en brindar una biografía intelectual de ninguno de ellos ni de ninguna de sus respectivas tradiciones. No negamos la existencia ni la importancia de los diversos autores y problemas que orientaron la reflexión a lo largo del arco teórico e histórico que comprende nuestra investigación; si decidimos no incluirlos fue porque consideramos que no eran necesarios para cumplir con los objetivos de esta investigación (*Cfr*. Pocock 1975, 22).

En este proceso de investigación, –como en el de cualquier otra tesis de este tipo–, tuvimos que ir más allá de la intención original de los autores consultados, pero es precisamente el hecho de que podamos encontrar significados no buscados por el autor en cualquier texto o documento lo que nos permite configurar la realidad y no sólo a proyectar una imagen sobre el pasado a partir de nuestro tiempo, sino que la relacionan estructuralmente con el presente, en este sentido estamos dando cuenta de los orígenes y el desarrollo de la conciencia histórica de los pueblos hispánicos.

Si bien es cierto que es necesario *distinguir* entre los conceptos que configuran una tradición de conducta y la conducta resultante, esto no equivale a *separar* dos campos de estudio a tal grado que se niegue la profunda relación entre las ideas de determinados autores y algunas formas de comportamiento político. El análisis *teórico* de los conceptos es una vía legítima para la comprensión de la vida de los

pueblos porque la teoría política forma parte del desarrollo de las comunidades políticas. Al cuestionarnos sobre su ser (*ontos*) y su finalidad (*telos*), los teóricos de la política dan forma a este complejo proceso relacional y hacen posible su existencia; de esta manera, al deconstruir y rearticular estos conceptos en un pensamiento propio fuimos capaces de proponer esta conceptualización de la estructura de la política moderna y dar cuenta de la politicidad hispanoamericana: uno de los momentos constitutivos de la ontología imperial del capital.

Pero además, al estudiar los conceptos de distintas tradiciones del pensamiento político nos colocamos en la misma secuencia histórica que esos autores. El análisis de estos conceptos en un contexto diferente del que los vio nacer permite que ejerzan su influencia en más continuidades del concepto y de la acción de las que los propios autores hubieran imaginado al momento de configurarlos, de modo que su pensamiento y sus respectivas tradiciones teóricas se prolongan, –a través de sus lectores–, hasta nuestro presente (Pocock 2009, 129). Como afirma el gran estudioso de las ideas políticas John Pocock: "La tradición, la continuidad y la diversidad de la historia o nuestra participación en debates perennes, clásicos y atemporales es lo que nos une a nuestros predecesores en la historia de la filosofía política." (Pocock 2009, 74-75). Si el autor y el lector ocupan momentos diferenciados de un mismo arco teórico ello implica que también se encuentran, de algún modo, en un mismo arco histórico, pues tanto el autor como el lector configuran la práctica política. Si esto es así significa que los fenómenos sociales no sólo están históricamente determinados, sino que ante todo se encuentran *conceptualmente determinados*, pues "[…] en principio, los problemas perennes no pueden ser históricos." (Pocock 2009, 68).

El análisis de los argumentos filosóficos en relación con el entramado institucional de una comunidad política y las prácticas que la conforman implica dos tareas simultáneas: la reconstrucción del desarrollo del pensamiento en su contexto histórico y, por otro, una suerte de reelaboración filosófica para intentar entender el pensamiento político de tiempos anteriores elevándolo a niveles cada vez más abstractos y generales. Es preciso no confundir las condiciones que

acompañan al concepto con el concepto mismo: el contexto es eso, algo que viene con el texto pero que no lo agota ni se identifica con él: "[…] no puede confundirse la génesis histórica o psicológica con la génesis lógica que se realiza a propósito de las ideas." (Olgiati 1977, 73; *Cfr*. Beuchot 2009). Un sistema filosófico posee un valor de verdad que es independiente de su origen, y que muchas veces va a contrapelo del ambiente en que nació, pues los conceptos son anteriores a la historia y las ideas son válidas independientemente de su contexto.

Al estudiar los textos clásicos de los teólogos de la política nos dimos cuenta de que todos ellos se centraban en el análisis de la *forma imperio*, pues es a partir de este proceso político que se organizan todas las comunidades políticas. Ahora bien, ¿cómo dar cuenta de la forma imperio si en nuestros días la era de los imperios ha llegado a su fin? ¿hablar de forma imperio cuando todo lo que vemos son Estados que coexisten y se relacionan entre iguales a través del comercio? La clave estaba precisamente en la *forma de interacción* de estas comunidades políticas.

Al analizar el periodo virreinal de la historia de México nos dimos cuenta de que el imperio en la época moderna había adoptado la forma del comercio; sin embargo, no fue sino hasta la última etapa de la investigación que comprendimos (*Verstehen*) que lo que aparece en nuestros días como económico es en realidad un proceso político que determina la forma de vida a escala global; por tanto, la cultura y las costumbres (*mores*) de un pueblo no son suficientes para dar cuenta de la naturaleza de su Estado, sino que es necesario tener en cuenta el momento de la Eticidad (*Sittlichkeit*). Dicho con otras palabras, el ser del Estado se define a partir de una metrópoli que retroactivamente encarna el *espíritu del mundo*. Al emplear esta expresión G.W.F. Hegel se refería a todo lo humano en su proceso de desarrollo. Se trata, ni más ni menos, de la civilización en el sentido lógico de que lo que vemos, imaginamos, entendemos y razonamos ha sido el resultado de *todo* el devenir humano en su contradictorio fluir. Incluye, claro está, lo que no se admite como civilizado de acuerdo con el sistema de valores que se ha consolidado como hegemónico: los conflictos, las guerras, las conquistas, las

colonizaciones, etc. deben entenderse en el contexto de la articulación imperial de la forma de vida de los pueblos.

A partir de este horizonte hermenéutico fuimos capaces de comprender la dificultad de instaurar ciertas instituciones, prácticas y procesos políticos democráticos en Hispanoamericana, –particularmente en México–, sin tener necesidad de invocar aquellos análisis que han ubicado en la cultura política y en la voluntad las claves de lo que, en su opinión, es un rezago político. Nuestra propuesta teórica brinda pues algunas claves conceptuales para comprender el poder, la política y el Estado en el Occidente periférico a contracorriente de aquella tradición que, *prima facie*, afirma la *supervivencia* de una moralidad tradicional, corporativa, excluyente, patrimonialista, clientelar y populista (Almond y Verba 1963; Wiarda y MacLeish 2003; Wiarda y Kline 2000; Grayson, 2000). Así, nuestra investigación también nos permitió trascender aquellas interpretaciones que consideran que la falta de voluntad política de los gobernantes es uno de los factores fundamentales que impiden llevar a feliz término el desarrollo pleno de una democracia liberal análoga a la anglosajona (Cansino 2012; Castañeda 2011).

La aparente relación de igualdad entre los Estados que han demorado su transición a la democracia y aquellos que han logrado desarrollarla cabalmente se muestra, en realidad, como una relación jerárquica entre estructuras de dominación en el contexto de la reorganización y reproducción geopolítica del capital[2]. Esto es así porque está en la naturaleza de la forma imperio incorporar jerárquicamente la diversidad de las distintas configuraciones políticas; en consecuencia, la condición de posibilidad para la conformación de regiones políticas diversas es la forma imperio, y no simplemente el mercado mundial. La

[2] A lo largo de esta investigación empleamos el término *capital* para designar "[…] al proceso de configuración múltiple y complejo de las conductas cotidianas, públicas, privadas y aun íntimas, de los sujetos. Los seres humanos moldean sus aspiraciones, sus fantasías y sus deseos, llenan de contenido sus instituciones administrativas, jurídicas y políticas, bajo la forma del capital, que, de este modo, se revela como una forma histórica de civilización. A partir de la forma histórica del capital, los seres humanos han organizado la reproducción regulada de su vida como individuos y como comunidades. Esto no ha excluido, por supuesto, que esa reproducción pase por coerciones, represiones, guerras, conquistas, revoluciones, tomas del poder, golpes de Estado, colonizaciones y otros recursos de violencia." (Ávalos 2007, 74).

cultura política es el resultado, y no la causa, de la diferencia entre las instituciones, y las prácticas políticas entre los diferentes Estados. Si esto no se tiene presente no se explica la evidente dificultad para desarrollar instituciones y prácticas políticas democráticas en aquellas regiones del mundo donde imperan relaciones de dominación tradicionales.

Es por ello que consideramos inadecuado concebir de manera dicotomía y mutuamente excluyente la relación entre la politicidad configurada por la Monarquía Hispánica y aquella que encontró en la teología política protestante su fundamento conceptual. Como veremos, desde el punto de vista de las ciencias sociales es necesario distinguir en este proceso tanto la modernidad de la medievalidad como la medievalidad de lo moderno, pues ambos momentos son cruciales para comprender la lógica del capital y, en consecuencia, la forma imperial en que se determina la naturaleza de los Estados particulares.

Nuestro estudio sientas las bases interpretativas para dar cuenta de la forma social hispanoamericana en relación con la forma imperio del capital a partir de un diálogo incesante entre sistemas filosóficos cuyas ideas han definido los derroteros de la teoría política. De este modo nuestra investigación es, sociológica y filosóficamente válida, pues "Cuando describimos el pensamiento político como una serie de sucesos que tienen lugar en el seno de la historia, lo insertamos en el contexto de unos actos que no son más que el pensar de teóricos o filósofos y lo interpretamos en relación a ese contexto." (Pocock 2009, 24).

En el primer capítulo expongo puntualmente los fundamentos teológico-políticos que permitieron desarrollar la idea de un imperio cristiano universal que a la larga configuraría la politicidad en Hispanoamérica, –particularmente en México–, a partir de los textos más importantes de dos de los pensadores cristianos más relevantes de la antigüedad: Pablo de Tarso y Agustín de Hipona.

En el segundo capítulo muestro brevemente los que considero momentos lógicos e históricos cruciales en el proceso de configuración de la politicidad hispanoamericana. Para ello hago una revisión de los principios teóricos que configuraron la práctica política de la Monarquía Hispánica en las Indias

Occidentales, para lo cual también recurro a interpretaciones históricas del periodo virreinal.

En el tercer capítulo muestro, –a partir de algunos textos de Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes y Adam Smith–, el proceso que permitió fundamentar conceptualmente la forma de dominación del capital a partir de la recuperación negada de las dimensiones constitutivas de la teología política cristiana desarrollada durante la Edad Media.

En el cuarto capítulo hago una crítica del discurso que afirma que la cultura política es una de las principales causas que explican la dificultad de ciertos Estados para desarrollar instituciones y prácticas políticas democráticas análogas a las que se llevan a cabo en el mundo anglosajón.

Finalmente, a manera de conclusión, sostengo que la causa que explica las limitaciones para la democracia en los Estados cuya politicidad fue configurada por la Monarquía Hispánica yace en la estructura jerárquica de la forma imperio en la Época Moderna: el capital.

# I. Los fundamentos de la teología política cristiana

## Universalidad y moralidad

La relevancia del pensamiento paulino para la comprensión de la forma política hispanoamericana consiste en que sus axiomas teológico-políticos hicieron posible que a lo largo de quince siglos diversos teólogos y juristas cristianos configuraran conceptualmente un proyecto civilizatorio que orientó las costumbres, instituciones y prácticas políticas de los diversos pueblos que tanto en Europa como en América fueron incorporados bajo su dominio hasta por lo menos la segunda mitad del siglo XVII (*Cfr*. Pagden 1997; *Cfr*. Elorduy 1944).

Para el Apóstol la relevancia de la Pasión no se limitaba al anuncio del inminente fin de los tiempos[3]; para Pablo de Tarso esa cesura era la condición de posibilidad para reconfigurar el mundo y de resignificar la historia en tanto momento terrenal del Reino de Dios:

> Mortificad vuestros miembros terrenos, la fornicación, la impureza, la liviandad, la concupiscencia y la avaricia, que es una especie de idolatría, por las cuales viene la cólera de Dios sobre los hijos de la rebeldía, y en las que también vosotros anduvisteis un tiempo, cuando vivíais en ellas. Pero ahora deponed también todas estas cosas: ira, indignación, maldad, maledicencia y torpe lenguaje. No os engañéis unos a otros; despojaos del hombre viejo con todas sus obras y vestíos del nuevo, que sin cesar renueva para lograr el perfecto conocimiento según la imagen de su Creador, en quien no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos (Col. 3, 5-11).

En el proyecto paulino era necesario establecer un nuevo vínculo social, esto es, una nueva forma de interacción entre los hombres a partir de la superación (*Aufhebung*) de los fundamentos teóricos que determinaron la *forma imperio* del

[3] "Dígoos, pues, hermanos, que el tiempo es corto." (Cor. I. 7, 29).

mundo antiguo: la ley judía, el derecho romano y la filosofía griega[4] (*Cfr*. Kautsky 2006; *Cfr*. Norris 1992; *Cfr*. Taubes 2007). La crítica que San Pablo llevó a cabo negó, en un primer momento, la certeza y legitimidad de la exclusividad del pueblo judío a la salvación, la incapacidad del hombre para conocer la verdad y, finalmente, el dominio imperial de Roma. Para Pablo el *pneuma* del nuevo pueblo de Dios se extendía a todos los hombres, por lo que no se limitaba ni a la comunidad judía ni a los dominios de Roma. El fundamento de esta crítica fue el concepto de *ágape*[5]: el amor de Dios hacia los hombres y de éstos entre sí. Para Pablo era indiscutible que "[…] quien ama al prójimo ha cumplido la Ley. Pues 'no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás', y cualquier otro precepto, en esta sentencia se resume: 'Amarás al prójimo como a ti mismo'. El amor no obra el mal del prójimo, pues el amor es la plenitud de la Ley." (Rom. 13, 8-10).

En un primer momento el Apóstol hizo abstracción de sus particularidades, pues sólo así podía universalizar aquello que un solo pueblo había reclamado para sí: la Bienaventuranza (*Cfr*. Badiou 1999). Pero el apóstol de los gentiles estaba lejos de erigir su proyecto político sobre un formalismo indiferente a las costumbres de aquellas comunidades que comenzaban a abrazar el Evangelio. Pablo definió una serie de contenidos éticos para orientar la interacción entre los cristianos (*Cfr*. Aguirre 2001):

> […] las obras de la carne son manifiestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y otras como éstas, de las cuales os prevengo, como antes lo dije, de que quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios. Los frutos del espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza (Gal. 5, 19-23).

---

[4] "[…] los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya judíos, ya griegos." (Cor. I. 1, 22-24); "[…] ahora, desligados de la Ley, estamos muertos a lo que nos sujetaba, de manera que sirvamos en espíritu nuevo, no en la letra vieja." (Rom. 7, 6).

[5] "La caridad es longánime, es benigna, no es envidiosa, no es jactanciosa, no se hincha; no es descortés, no busca lo suyo, no se irrita, no piensa mal; no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera." (Cor. I. 13, 4-7); "[…] vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección." (Col. 3, 12-14).

Al establecer estos principios éticos para las comunidades recién organizadas Pablo definió, bajo la forma del dogma, los márgenes de acción de la vida cotidiana entre los hombres al interior de las células cristianas; no obstante, el Apóstol tuvo que hacer frente a dos problemas teológico-políticos fundamentales para integrar estos grupos en la estructura imperial de Roma.

El primero consistió en conciliar la igualdad de los hombres *en* Dios[6] con la evidente desigualdad económica y política entre los habitantes del Imperio. El de Tarso resolvió esta dificultad al concebir la *ekklesia* a la manera de cuerpo místico de Cristo. De esta forma dio cuenta, al mismo tiempo, de la unidad del nuevo pueblo de Dios, de la igualdad entre sus miembros y de la necesidad de funciones difereciadas en su interior: "[…] a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros." (Rom. 12, 4-5). El espíritu de este pensamiento sería sintetizado de manera magistral por Hildegarda de Bingen a mediados del siglo XII:

> Dios vela cerca de cada hombre porque las clases bajas no se eleven nunca sobre las altas como lo hicieron en su día Satanás y el primer hombre, que *quisieron remontarse por encima de su estado*. ¿Y quién es el que guarda en un solo establo todo su ganado, los bueyes y los asnos, las ovejas y los carneros? Si se hiciera así, ¡qué revoltillo se armaría! Por eso debemos velar también por que el pueblo no aparezca revuelto todo él en un rebaño […] De otro modo, se produciría una horrorosa depravación de las costumbres y todos se desgarrarían llevados por el odio mutuo, viendo cómo las clases altas se rebajaban al nivel de las clases bajas y éstas se encumbraban hasta la altura de aquéllas. Dios divide a su pueblo sobre la tierra en distintas clases como clasifica a sus ángeles en el cielo en diversos grupos, en el de los simples ángeles y en el de los arcángeles […], en el de los querubines y en el de los serafines. Pero Dios los ama a todos por igual." (Citado en Bühler 1996, 104).

El segundo problema consistió en justificar y legitimar, en el contexto de la Parusía, la existencia del poder terrenal en el plan providencial de Dios. La buena

[6] "[…] en Dios no hay acepción de personas." (Rom. 1, 11); "No hay distinción entre judío y gentil. Uno mismo es el Señor de todos […]" (Rom. 10, 12).

nueva conllevaba los peligros de la indiferencia a la autoridad terrenal o bien, de la resistencia armada contra el poder opresor de Roma. Si la llegada del Reino de los Cielos era inminente ¿qué sentido tenía obedecer al poder de Roma o al del Sanedrín?

Para Pablo la estructura ontológica de la creación se ordenaba jerárquicamente a partir de la eminente idea de Dios, la cual se organizaba, a su vez, a partir del plan divino de la Providencia; por tanto, para Pablo era evidente que:

> Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación. Porque los magistrados no son de temer para los que obran bien, sino para los que obran mal. ¿Quieres vivir sin temor a la autoridad? Haz el bien y tendrás su aprobación, porque es ministro de Dios para el bien. Pero si haces mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para el castigo del que obra el mal. Es preciso someterse no sólo por temor del castigo, sino por conciencia (Rom. 13, 1-5).

Dado que la autoridad política participaba de la naturaleza divina por originarse en Dios, el gobernante no sólo garantizaba la justicia en función del bien común, sino que también cuidaba, –ya directa, ya indirectamente–, de la salvación de las almas: “Obedeced a vuestros jefes y estadles sujetos, que ellos velan sobre vuestras almas, como quien ha de dar cuenta de ellas, para que lo hagan con alegría y sin gemidos, que esto sería para vosotros sin utilidad.” (Heb. 13, 17). Para el Apóstol aquellos que creyeron en la Resurrección de Cristo simplemente no podían considerarse como no sujetos a la autoridad porque el amor y libertad sólo eran posibles al interior de la comunidad política, por ello, la obediencia a las autoridades era una forma mediata de acceder intersubjetivamente al hombre nuevo:

> Vosotros, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de entrañas de misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, longanimidad, soportándoos y perdonándoos mutuamente siempre que alguno diere a otro motivo de queja. Como el Señor os perdonó, así también perdonaos vosotros. Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección (Col. 3, 12-14).

San Pablo estaba muy lejos de afirmar un derecho propio del Imperio: la obediencia que se le debía al César provenía de su inclusión en el plan divino de la Providencia. La principal consecuencia política de este dogma fue la exclusión de toda pretensión de legitimidad del poder político que no fuera divino, o bien, que no derivara su soberanía del Absoluto (d'Ors 1976; Barth 2002, cap. 3; González 2010). Así, el cristianismo tal y como fue configurado por Pablo era una crítica directa a las pretensiones del imperio romano a erigirse como el poder supremo sobre la tierra (Taubes 2007; Hartwich 2007; Aguirre 2001). El cristianismo paulino se convirtió en el horizonte trascendental de libertad y justicia a partir del cual fue posible criticar la dominación del César. Para el Apóstol era crucial transformar la estructura del imperio a partir de la modificación de sus costumbres (*mores*), pues era ahí donde se le podía disputar a Roma la hegemonía del Imperio (Aguirre 2001; *Cfr.* D'Ors 1976; *Cfr.* Kautsky 2006).

**El Reino de Dios**

No obstante la importancia que tuvo este primer momento en la definición de los dogmas teológico-políticos cristianos, San Pablo se percató, al disputar con los filósofos griegos, que a la larga su programa para reconfigurar el mundo sería infructuoso si carecía de una fundamentación filosófica consistente. Sin la reflexión sistemática desarrollada por los Antiguos la risa del Areópago se propagaría sin cesar por el Imperio (*Cfr*. Hechos 17, 17-18).

Tanto en Oriente como en Occidente los Padres de la Iglesia se dieron a la tarea de subsumir la filosofía grecolatina en la teología cristiana (Jaeger 2010; Kautsky 2006; Carlyle y Carlyle 1903; Canning 2005), para lo cual usaron una técnica política descifrada magistralmente por Maquiavelo:

> […] cuando surge unas [sic] nueva creencia, o sea, una nueva religión, su primera preocupación es extinguir la antigua, para así ganar reputación; y cuando además los organizadores de la nueva religión hablan diferente idioma, la aniquilan fácilmente. Esto se ve claramente observando el comportamiento de la religión cristiana con respecto a la gentil, pues anuló todos sus ordenamientos y ceremonias, y borró todo recuerdo de la antigua teología. Es cierto que no consiguió desterrar completamente la noticia de

> las cosas hechas por los varones excelentes de ésta, y eso se debe sobre todo a que se conservó la lengua latina, lo que sucedió por fuerza, porque necesitaba escribir en ella los nuevos ordenamientos. Porque si hubiera podido redactarlos en una lengua nueva, y teniendo en cuenta el celo que ponía en sus persecuciones, no hubiera quedado ningún vestigio de las cosas pasadas (Maquiavelo 2005, II, 5).

De entre el gran número de pensadores cristianos cabe destacar la figura de Agustín de Hipona, pues al deconstruir el concepto clásico de república desarrolló un importante momento lógico de la idea de imperio cristiano que a la larga configuró la politicidad de las Indias Occidentales. Tras siglos de persecución el esfuerzo de San Pablo había rendido frutos: el cristianismo no sólo había sido acogido entre las distintas clases y grupos de la sociedad romana (Aguirre 2001; *Cfr.* Montserrat 1989), sino que incluso se erigió en religión oficial del imperio romano. Esta nueva condición privilegiada hizo posible que los sacerdotes cristianos comenzaran a cumplir el oficio de pedagogos y consejeros de gobernantes, cristianizando la forma imperio de Roma mediante la modificación de sus costumbres (*mores*). Asimismo, el Imperio comenzó a considerarse un instrumento de la Providencia para difundir el Evangelio y transformar radicalmente la moralidad de los pueblos (*Cfr*. Burns 2007).

No obstante, la posibilidad de llevar a cabo un imperio cristiano que realizase el Reino de Dios en la tierra se vio coartada por la decadencia del espíritu guerrero del pueblo romano, su incapacidad para sustentar al pueblo, las luchas entre sus facciones y la invasión en su territorio por las tribus bárbaras del norte de Europa. Para dar cuenta de este proceso de *disolución imperial* y hacer frente a las interpretaciones que veían en la fe cristiana la causa de ese fenómeno, el doctor de la Gracia definió, a partir del pensamiento político de Cicerón, una teoría de la relación entre la Iglesia y el Estado que sería el eje del desarrollo ulterior de las reflexiones políticas hasta mediados del siglo XVIII (*Cfr*. Arquillière 2005).

Para Cicerón, –al igual que para Platón y Aristóteles–, la justicia no sólo era "[…] el vínculo que originariamente unió a los hombres entre sí en la sociedad de la república […]" (Cicerón 2010, I, 42), sino que también era la esencia y el fundamento del Estado:

> Es, pues –dijo Africano–, 'la república' la 'cosa del pueblo', y el pueblo, no toda agrupación de hombres congregada de cualquier manera sino la agrupación de una multitud, asociada por un consenso de derecho y la comunidad de intereses. Y su primer motivo de agruparse es no tanto la debilidad como, por así decir, la propensión natural de los hombres a congregarse. En efecto, este género [humano] no es solitario ni aislado […] (Cicerón 2010, I, 39).

Para el príncipe de los retóricos la solidez de la comunidad política consistía en que las costumbres, –éticamente ordenadas a través de la educación doméstica–, coadyuvaran a realizar espontáneamente lo que las leyes obligaban para una llevar a cabo una vida dichosa y honesta (Cicerón 2010, IV, 3). Por ello, no sorprende que Cicerón sostuviera en su tratado *De officis* que la decadencia del espíritu imperial romano respondía a un afeminamiento de las costumbres: "[…] ya no dominamos por nuestro valor, sino por la debilidad y miseria de los demás pueblos." (Cicerón 2006, II, 21).

El doctor africano retomó esta tesis para refutar las acusaciones que afirmaban que la adopción del cristianismo en el Imperio había corrompido su carácter viril. En un primer momento San Agustín negó la existencia de la república romana tal y como la había definido Cicerón en *De re publica*. Para el obispo de Hipona esta concepción era inconsistente, pues si lo que diferencia al pueblo de una muchedumbre era el *libre vínculo de la justicia* expresado en el derecho, donde no hay verdadera justicia no puede haber congregación de hombres fundada en el derecho, y por lo tanto, ni pueblo ni republica:

> […] donde no hay verdadera justicia, no puede haber unión ni congregación de hombres, unida con el consentimiento del derecho, y, por lo mismo, tampoco pueblo, conforme a la enunciada definición de Escipión o Cicerón. Y si no puede haber pueblo, tampoco cosa del pueblo, sino de multitud, que no merece nombre de pueblo. Y, por consiguiente, si la república es cosa del pueblo, y no es pueblo el que está unido con el consentimiento del derecho, y no hay derecho donde no hay justicia, sin duda se colige que donde no hay justicia no hay república. (Hipona 2004, XIX, 21).

Para el obispo de Hipona el vínculo de justicia entre los hombres y, por tanto, la república sólo se daban *strictu sensu*, en aquella comunidad política donde se le rindiera culto a Dios y las interacciones entre sus ciudadanos se conformasen de acuerdo con la ética cristiana. San Agustín consideró la posibilidad de que los

Estados no cristianos fueran capaces de fomentar la vida buena de sus ciudadanos, y en esa medida serían capaces de desarrollar en algún grado la justicia y la virtud, pero de ninguna manera estaban en condiciones de desarrollar plenamente la capacidad humana para la vida buena y la Bienaventuranza, pues esta última sólo le está reservada a los cristianos:

> […] miserable e infeliz será el pueblo que no conoce a este Dios. Sin embargo, este pueblo ama también cierta paz que no se debe desechar, la cual no la tendrá al fin, porque no usa y se sirve de ella bien antes del fin. Pero goza de ella en esta vida, y también nos interesa a nosotros, porque entre tanto que ambas ciudades andan juntas y mezcladas, usamos también nosotros y nos servimos de la paz de Babilonia, de la cual se libra el pueblo de Dios por la fe, que entre tanto anda peregrinando en ella (Hipona 2004, XIX, 26).

Para San Agustín la verdadera causa de la disolución del imperio romano yacía en la ambición de dominio y el afeminamiento de su espíritu cristiano. Para el doctor de la Gracia la *virtù* de los otrora ciudadanos paganos de Roma era el modelo para la ciudadanía celestial del nuevo imperio cristiano: el cobarde y el desidioso que no perseverase en la *caritas* y en la *pietas* no podría llamarse hijo de Dios (*Cfr.* Hipona 2004, V, 12).

La relevancia teórica del agustinismo político para comprender la forma política hispanoamericana consiste en la identificación que llevó a cabo entre la naturaleza del Estado y su carácter cristiano en función del plan de la Providencia. En otras palabras, el agustinismo político convirtió al cristianismo en uno de los atributos esenciales del concepto de Estado (*Cfr*. Arquillière 2005).

Pero sería un error identificar la c*ivitas terrena* con la *res publica*, así como la *Civitas Dei* con la iglesia militante. Para el africano la rebelión angélica (Is. 14) dio inicio a dos proyectos antagónicos que desde el inicio de la Creación se batían de continuo en una encarnizada guerra por el dominio absoluto de las almas de los hombres. Los ángeles comandados por Lucifer desafiaron con su soberbia y pretendida autosuficiencia la jerarquía ontológica de las creaturas de Dios, según la cual los inferiores deben rendirse humilde y amorosamente a la supremacía absoluta de su Creador. Desde el punto de vista político, lo que Dios rechazó y

castigó como blasfemia fue la presunción de Lucifer a considerar su poder como *propio* y atribuirse la capacidad de otorgarlo o delegarlo a quien quisiera: el gran pecado de Lucifer contra Dios consistió en negar y rechazar el dogma paulino de la soberanía divina, es decir, que la fuente de todo poder es Dios (Figgis 1921, 40-41; *Cfr.* Quevedo 1946; Elorduy 1944, 9-10).

Las metáforas y analogías de esta exégesis bíblica exponían una distinción entre dos formas de interacción entre los hombres y la Divinidad, que a su vez, se traducían en dos moralidades: los *reprobate* y la *communio sanctorum* (Figgis 1921, 51 ss.; *Cfr.* Wolin 2001). Para San Agustín la *civitas terrena* se identificaba con la forma de vida de aquellos pueblos que no habían abrazado el cristianismo y, por ende, continuaban comportándose incivilizadamente (*Cfr.* Wolin 2001; *Cfr.* Figgis 1921, 29, 38; Pagden 1997; Elorduy 1944); mientras que la *Civitas Dei* buscaba la libertad plena del hombre en la *pax æterna*, y la *visio Dei* (*Cfr.* Figgis 1921, 41-42). Mediante esta distinción Agustín de Hipona configuró conceptualmente las cualidades y la forma de interacción que se esperaban de los ciudadanos, los gobernantes y el imperio cristiano:

> […] si se adora a un verdadero Dios y le sirven con verdaderos sacrificios, con buena vida y costumbres, les basta para conseguir la verdadera felicidad, con la que pueden pasar dichosamente esta vida y después alcanzar la eterna. En la tierra se concede el reino a los buenos, no tanto por utilidad suya como de las cosas humanas; pero el reino que se da a los malos, antes es en daño de los que reinan, pues estragan y destruyen sus almas con la mayor libertad de pecar, aunque a los súbditos y a los que los sirven no les puede perjudicar sino su propio pecado; pues todos cuantos perjuicios causan los malos señores a los justos no es pena del pecado, sino prueba de la virtud; por tanto, el bueno, aunque sirva, es libre, y el malo, aunque reine, es esclavo, y no de sólo un hombre, sino, lo que es más pesado, de tantos señores como vicios le dominan […] (Hipona 2004, IV, 3).

## El Sacro Imperio Romano Germánico

Los misioneros cristianos se dieron a la tarea de evangelizar aquellos pueblos que ocuparon los territorios que alguna vez estuvieron bajo el dominio de Roma. La clerecía incorporó estos grupos a la iglesia universal y seleccionó cuidadosamente

aquellas de sus instituciones, costumbres y prácticas políticas que les parecieron adecuadas para la vida propiamente humana, es decir, para la vida con-forme a la ética cristiana. Al hacerlo plantaron la semilla de un programa cristiano de la vida en común estructurado en torno del concepto del Reino de Dios, –es decir del imperio universal infinito que abarca cielos y tierra, pasado, presente y futuro, y cuyo dominio se extiende tanto a los hombres como a los espíritus angélicos (Elorduy 1944, 15; Figgis 1999)–, el cual devendría Eticidad.

Los teólogos cristianos concentraron sus esfuerzos en formar a la élite bárbara y mostrarle las máximas políticas conformes al Evangelio a partir del llamado espejo de príncipes agustiniano:

> […] los llamamos felices y dichosos [a los emperadores cristianos]; cuando reinan justamente, cuando entre las lenguas de los que los engrandecen y entre las sumisiones de los que humildemente los saludan no se ensoberbecen, sino que se acuerdan y conocen que son hombres; cuando hacen que su dignidad y potestad sirva a la Divina Majestad para dilatar cuanto pudiesen su culto y religión; cuando temen, aman y reverencian a Dios; cuando aprecian sobremanera aquel reino donde no hay temor de tener consorte que se le quite; cuando son tardos y remisos en vengarse y fáciles en perdonar; cuando esta venganza la hacen forzados de la necesidad del gobierno y defensa de la República, no por satisfacer su rencor, y cuando le conceden este perdón, no porque el delito quede sin castigo, sino por la esperanza que hay de corrección; cuando lo que a veces, obligados, ordenan con aspereza y rigor lo recompensan con la blandura y suavidad de la misericordia y con la liberalidad y largueza de las mercedes y beneficios que hacen; cuando los gustos están en ellos tanto más a raya cuanto pudieran ser más libres; cuando gustan más de ser señores de sus apetitos que de cualesquiera naciones, y cuando ejercen todas estas virtudes no por el ansia y deseo de la vanagloria, sino por el amor de la felicidad eterna; cuando, en fin, por sus pecados no dejan de ofrecer sacrificios de humildad, compasión y oración a su verdadero Dios. Tales emperadores cristianos como éstos decimos que son felices, ahora en esperanza, y después realmente cuando viniere el cumplimiento de lo que esperamos (Hipona 2004, 24).

El fruto de este largo y disciplinado proceso pedagógico se realizó en la figura del emperador Carlomagno, coronado por el Papa León III a fines del año 800. Alcuino de York, maestro y consejero del emperador le explicó que el pasaje del Evangelio según San Lucas “Dijéronle ellos: Aquí hay dos espadas. Respondióles:

Es bastante." (Lc. 22, 38) sintetizaba los deberes del gobernante cristiano para con el pueblo de Dios. Para el pedagogo imperial una de las espadas simbolizaba el poder que mantenía impoluta de herejía interna a la Iglesia, mientras que la otra era necesaria para defenderla contra sus enemigos externos. La función del gobernante secular cristiano en el contexto de un *mundus* entendido como *eclessia* se concibió como un ministro cristiano instituido por Dios para cuidar de la Iglesia y el reino, ayudado por la clerecía y los nobles (*Cfr*. Canning 2005, 52). Carlomagno, a la manera de nuevo Mequisedec (Gen. 14, 18), combinaría las funciones de liderazgo regio y enseñanza sacerdotal (*praedicatio*) para guiar a su pueblo a la Salvación.

Esta figura del gobernante cristiano se articuló en función de la naturaleza vicarial de la Trinidad cristiana: el Apóstol afirmó que en el momento del fin Cristo, después de someter a sí todo poder, –exceptuando el del Padre, del cual derivaba su propio poder–, restituiría el Reino a Dios, que había sometido a él todas las cosas:

> […] será el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, cuando haya destruido todo principado, toda potestad y todo poder. Pues preciso es que El reine hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo destruido será la muerte, pues ha puesto todas las cosas bajo sus pies. Cuando dice [el Evangelio] que todas las cosas están sometidas, es evidente que excepto aquel que sometió todas las cosas; antes, cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se sujetará a quien a El todo se lo sometió, para que sea Dios en todas las cosas (1 Cor. 15, 24-28).

De acuerdo con la teología paulina el poder de Cristo es, –en su relación con el del Padre–, un poder esencialmente vicario donde él actúa y gobierna en nombre del Padre, de modo que la relación intratrinitaria entre Padre e Hijo se erigió en el paradigma teológico de toda *potestas vicaria*, en el que cada acto del representante se consideraba como una manifestación de la voluntad del representado (d'Ors 1976; Agamben 2008; *Cfr.* Scattola 2008). A partir de esta lógica el Imperio y la Iglesia se concibieron como instituciones sagradas que participaban vicarialmente de la única soberanía propiamente dicha: el poder de Dios (Elorduy, 1944; *Cfr.* Figgis 1921; Cfr. Agamben 2008).

Carlomagno tenía pues el deber de garantizar el bien común, la paz y la tranquilidad pública de los ciudadanos, pero también tenía el deber de velar por la seguridad de la *ekklesia*. Por su parte la Iglesia, en tanto institución divina, tenía la misión de salvar las almas de los hombres a través de la prédica del Evangelio, pero también debía coadyuvar a que los hombres fueran capaces de desarrollar la vida buena durante el siglo. Desde el punto de vista jurídico, el papado[7] operaba dentro del contexto del mundo cristiano representado por el Sacro Imperio Romano Germánico; no obstante, desde un punto de vista teológico el emperador era un hijo más de la Iglesia, y en cuanto tal, sujeto a la autoridad eclesiástica en cuestiones religiosas y morales.

El conocimiento teológico configurado por el clero constituyó el fundamento de la autoridad en la comunidad cristiana, lo cual le permitió erigirse como el estamento hegemónico de la sociedad medieval. Si desde el punto de vista jurídico, el Papado operaba dentro del contexto del mundo cristiano representado por el Sacro Imperio Romano Germánico, desde una perspectiva teológica el emperador era un hijo más de la Iglesia, y en cuanto tal, sujeto a la autoridad eclesiástica en cuestiones religiosas y morales. Ahora bien, para los pensadores del Medievo una lucha cuyo resultado hubiese sido la eliminación de alguna de estas potestades coordinadas carecería de sentido. Para la mentalidad medieval en estos conflictos estaba en juego la supremacía de un poder sobre el otro en el plano de la mundanidad, es decir, al interior de la sociedad cristiana (Figgis 1999).

Esta tradición teólogico-política se enriqueció paulatinamente gracias a la *glossa* que los juristas medievales desarrollaron a partir del *Corpus iuris civilis*. Las diversas tradiciones políticas y jurídicas contenidas en esta *summa* brindaron los elementos que permitieron el desarrollo de tradiciones monárquicas y republicanas de raigambre teocrática a lo largo de la Edad Media (Carlyle y Carlyle). Pues si bien el tenor general del *Corpus* refleja una forma monárquica de gobierno,

[7] El término fue utilizado por primera vez por Clemente II en 1047 para dar cuenta del carácter soberano del obispo de Roma sobre toda la jerarquía católica (Canning 2005, 85).

también contiene ideas constitucionales derivadas del republicanismo romano (Canning 2005, 6).

Para los juristas la fuente divina del poder vicarial del Emperador hacía sus leyes sagradas y su autoridad eterna y universal. El Emperador, en tanto *dominus mundi* hacía de su sola voluntad la esencia de la ley: *quod principi placuit legis habet vigorem*, –en otras palabras, el emperador es considerado como *lex animata*–, razón por la cual no está atado por la ley, sino que se encuentra por encima de ella (*legibus solutus)* (Canning 2005, 7-8). Pero los juristas también establecieron los fundamentos para sostener el origen *mediato* de la autoridad política en el pueblo: *quod omnes tangit, ab omnibus comprobetur*. Para los estudiosos medievales del derecho romano el pueblo habría transferido su poder y su autoridad primigenios al Emperador mediante la *lex regia*, por lo que su administración de los asuntos públicos se veía sujeta al derecho, y por lo tanto no podía usar de su autoridad de forma arbitraria ni irresponsable.

La teología política desarrollada durante el periodo carolingio subrayó la dimensión teocrática de su autoridad mediante la adopción de la fórmula *rex dei gratia* como parte del título real (*Cfr*. Rom. 13:1). Este título se enfatizó mediante la consagración episcopal del emperador: un ritual que simbolizaba la infusión sobrenatural de un don en el monarca a través de la mediación de un clérigo –la mayoría de las veces un obispo o bien, el Papa en persona. A través de la unción se capacitaba al monarca para llevar a cabo su encomienda divina: cuidar de la *eclessia* compuesta de clérigos y laicos en el interior de su reino (Canning 2005, 55; Burns 2007). La naturaleza vicarial de la figura del emperador sintetizó aporéticamente su igualdad con los demás cristianos con la superioridad jerárquica desprendida de la *gratia* administrada por la Iglesia, –lo cual lo capacitaba para sujetar a sus hermanos congregados en el *regnum*.

La legitimidad de la dinastía carolingia se configuró, además, mediante la subordinación de los nobles a través del juramento de fidelidad. El *consensus fidelium*, es decir, el consentimiento, consejo y apoyo de la aristocracia fue uno de los principios gubernativos de los reyes carolingios, pues mediante este pacto entre señores y siervos se impuso limitaciones normativas sobre gobernantes y

gobernados. Estos juramentos fueron cruciales, ya que ningún monarca podría sostenerse al apelar exclusivamente al origen divino de su poder (Canning 2005, 61-62; Burns 2007).

Los principios gubernativos desarrollados durante el periodo carolingio son cruciales para comprender la naturaleza de la forma política hispanoamericana, pues, –*mutatis mutandis*–, siguieron vigentes y prácticamente inalterados en los Estados incorporados por la Monarquía Hispánica, –tanto en Europa como en los territorios de ultramar–, hasta por lo menos mediados del siglo XVII.

**El conflicto entre los poderes vicariales de Dios**

Como ya hemos indicado, tanto el Imperio como la Iglesia buscaban preservar la unidad de la comunidad cristiana mediante la cooperación de clérigos y laicos. El núcleo de sus constantes disputas era el desacuerdo sobre los límites jurisdiccionales entre lo secular y lo eclesiástico, así como determinar cuál de las dos potestades era preeminente sobre la otra (Canning 2005, 98). El debate entre los intelectuales alineados al Papa y aquellos que sostenían la primacía del poder terrenal se llevó a cabo en el contexto de una tradición intelectual compartida fundada en la Biblia, la patrística, el derecho canónico, la historia de la iglesia y la práctica política de los gobernantes cristianos (Figgis 1999).

Los tratadistas pro-papales fundamentaron su apología en dos fragmentos del Nuevo Testamento. El primero se tomó del Evangelio según San Mateo: “Y yo te digo a ti que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré yo mi iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos.” (Mt 16:18-19); el segundo fue tomado del Evangelio según San Juan: “Cuando hubieron comido, dijo Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos? Él le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Díjole: Apacienta mis corderos.” (Jn 21:15-17). Los exégetas afirmaban que el Emperador era un miembro más dentro de la cristiandad y, por lo tanto, el pontífice romano tenía la capacidad para juzgarlo y deponerlo legítimamente si así lo consideraba necesario para salvaguardar la Iglesia:

> […] los reyes temporales están sujetos espiritualmente a Pedro y a sus sucesores; ahora bien, el poder espiritual dado a Pedro es universal para dirigir todas las acciones de sus súbditos con las cuales se puede perder o ganar la vida eterna, según prueba el término general *Apacienta* y el poder universal de atar y desatar. "Pues bien, una de esas acciones tratándose de un príncipe cristiano, es el debido uso del poder de gobernar, porque si no usa bien de él se condenará; luego el pastor espiritual de tal príncipe tiene la facultad de dirigirle en el uso de su poder temporal si en algo se desvía de la recta razón o de la fe, de la justicia o de la caridad. Así pues, aquel poder se extiende indirectamente a lo temporal, pues el uso mismo del poder temporal, en cuanto puede perjudicar o aprovechar al alma, se contiene bajo lo espiritual como lo particular bajo lo general y como un medio necesario bajo el fin al cual el poder espiritual se ordena (Suárez 1970, III, 22, 5).

Por su parte, los autores que defendían la supremacía del poder temporal afirmaron que el Emperador, en tanto *vicarius dei*, era también *rex et sacerdos*, y por lo tanto, tenía el deber y la capacidad para destituir *al depositario* de la institución papal si la supervivencia del pueblo de Dios así lo exigía; pero de ninguna manera podría eliminar la institución petrina, pues tanto el Imperio como la Iglesia eran los pilares de la comunidad política cristiana:

> […] ni el obispo romano llamado Papa, ni ningún otro cualquier presbítero, obispo o ministro espiritual, individual o colectivamente, en cuanto tales, ni tomados en grupo como colegio, tiene ni debe tener jurisdicción alguna real o personal colectiva sobre cualquier presbítero, obispo o diácono o sobre su colegio; y […] mucho menos el mismo o alguno de ellos colegialmente o individualmente tiene tal jurisdicción sobre cualquier príncipe o principado, comunidad, colegio o persona particular seglar, de cualquier condición que fuere, a no ser que en último término esa tal jurisdicción le hubiere sido concedida por el legislador humano en determinada provincia a un presbítero, o a algún obispo o a su colegio (Padua 2009, II, 1 §4).

En este sentido, el pensamiento del paduano coincidía con el del otro gran apologista de la supremacía imperial:

> El papa es el padre de los fieles, y su gobierno no se asemeja a un gobierno despótico, sino paterno. Luego no tiene tal plenitud de poder. Asimismo los reyes y gobernantes civiles no tienen en las cosas temporales tal plenitud de poder. De lo contrario el gobierno real sería un gobierno despótico, y todos los súbditos del rey serían sus siervos, sin distinción entre sus súbditos como la que existe entre esclavos y libres. Todos serían igualmente esclavos (Ockham 2008, II, 6).

Al llevar a cabo su apología imperial los miembros de las diferentes posturas exegéticas configuraron conceptualmente dos características distintivas de la forma política hispanoamericana. A partir de los razonamientos desarrollados por Aristóteles en su *Política*, Marsilio de Padua estableció que "La autoridad absolutamente primera de dar o instituir leyes humanas es sólo de aquél del que únicamente pueden provenir las leyes óptimas. Esa es la totalidad de los ciudadanos o su parte prevalente, que representa a la totalidad; porque no es fácil o no es posible venir todas las personas a un parecer […]" (Padua 2009, I, 12 §5).

Para el pensamiento cristiano la esencia de la representación no se limitaba a solucionar las dificultades logísticas para reunir al grueso de la ciudadanía en asamblea pública; la representación política del pueblo se derivaba necesariamente de la naturaleza vicarial del poder dado su origen divino. Al igual que los sacramentos simbolizaban la Gracia invisible, la representación política simbolizaba el poder de Dios en la tierra a través de los hombres. Si esto agregamos la estructura jerárquica de la concepción organicista del Estado resulta evidente el yerro de aquellas interpretaciones que ven en el pensamiento del paduano la expresión temprana de las concepciones modernas de un gobierno popular democrático. Nada más lejos de su espíritu:

> […] es conveniente y sobre manera útil que las reglas, leyes futuras y estatutos de los justo, útil y nocivo, lo que toca a las cargas comunes y cosas semejantes, el buscarlas o descubrirlas y examinarlas, se encomiende a los prudentes y expertos por la totalidad de los ciudadanos, de modo que, o bien separadamente, por cada una de las primera partes de la ciudad […] según la proporción de cada una, se elijan algunos, o bien por todos los ciudadanos congregados juntamente se seleccionen los varones expertos y prudentes predichos. Y éste será el modo conveniente y útil de congregarse para la invención de la ley sin hacer agravio a la restante multitud, a saber, de los menos doctos, que aprovecharía poco en el buscar esas reglas y sería perturbada en sus trabajos necesarios para sí y para los demás, lo que resultaría oneroso tanto para los particulares como para el común (Padua 2009, I, 13 §8).

Para el pensamiento medieval de Marsilio la participación política en el Estado debía desarrollarse a partir de los diferentes estamentos que lo conformaban. En esta división gremial de la actividad política correspondía a los nobles configurar

las leyes que vincularían políticamente al pueblo, mientras que en el resto de los grupos que a manera de órganos conformaban el cuerpo político recaía dar su consentimiento a dichos estatutos:

> Pero encontradas y diligentemente examinadas tales reglas, futuras leyes, deben ser propuestas en la asamblea de todos los ciudadanos reunidos para su aprobación o reprobación, de forma que si alguno de ellos le pareciere que hay algo que añadir, quitar, mudar o totalmente reprobar, pueda decirlo, porque por aquí podrá la ley más útilmente ordenarse. Pues, como hemos dicho, pueden los ciudadanos menos instruidos percibir alguna vez algo que corregir en la ley propuesta, bien que ellos fueran incapaces de descubrirla, porque así, dadas con la auscultación y consenso de la universa multitud, mejor se observarán y nadie podrá protestar contra ellas (Ockham 2009, I, 13 §8).

Como veremos más adelante, esta división corporativa de la participación política será una de las características distintivas de la forma política hispanoamericana, particularmente de la organización gremial de las clases sociales en el Virreinato de la Nueva España (*Cfr*. Pastor 2004). Una segunda característica –crucial para incorporar los pueblos allende los confines de la mar Océano a la órbita imperial del proyecto civilizatorio cristiano–, fue desarrollada por Guillermo de Ockham. Frente a la pretensión papal de potestad absoluta el teólogo inglés sostuvo que:

> […] tanto el poder imperial como el real y el de los demás príncipes seculares no proceden ni dependen del papa, pues antes del papado ya existía la potestad imperial, según la verdad evangélica. Luego el papa no tiene tal plenitud de poder en cosas temporales. Por otra parte, el papa no debe de ninguna manera alterar o disminuir los derechos de los reyes o de otros laicos; luego no tiene tal plenitud de poder en lo temporal (Ockham 2008, II, 10).

Asimismo, contra la pretensión pontifical de *autorictas* sobre los infieles Ockham demostró con base en recursos históricos que "…el verdadero dominio de las cosas temporales y la verdadera jurisdicción temporal no sólo fue permitida sino también concedida y ordenada por Dios fuera del pueblo de Dios y de la Iglesia católica." (Ockham 2008, III, 2). Durante la querella de Conquista algunos de los pensadores de la Monarquía Hispánica se valieron de este argumento para defender el derecho de los aborígenes de las Indias Occidentales a la soberanía

*de iure*, estableciendo una forma completamente diferente de relación con la Metrópoli a la que se habría llevado a cabo si sólo la hubiesen tenido *de facto*. No obstante, para ninguno de estos pensadores los infieles estaban en condiciones para desarrollar plenamente su humanidad, al menos no hasta que aceptasen voluntariamente la verdadera fe (*Cfr*. Ockham 2008, III, 12). Marsilio fue elocuente en este respecto: "No queremos, sin embargo, decir con esto que sea desaconsejado ejercer coacción sobre los herejes y otros infieles, pero aseveramos que esta autoridad, si ello entra en lo lícito, compete exclusivamente al legislador humano." (Defensor 2008, II, 5 §7). Esta dimensión del pensamiento cristiano sería fundamental en el proceso de incorporación de diversos pueblos a su proyecto civilizatorio, no sólo en Europa, sino sobre todo en el Nuevo Mundo.

# II. La configuración de la politicidad hispanoamericana

## La teología política salmantina

A partir de la segunda mitad del siglo XV el humanismo se difundió rápidamente en el norte de Europa gracias al creciente número de estudiantes que abandonaron las disciplinas y los métodos escolásticos en favor del nuevo enfoque desarrollado por los estudiosos de la antigüedad. A comienzos del siglo XVI varios de ellos se dedicaron a difundir esta nueva tradición en las universidades de Francia, Inglaterra y Alemania, y dieron dando vida a un humanismo *sui generis* que le permitió a Martín Lutero (1483-1546) articular diferentes dimensiones constitutivas de su crítica teológico-política contra la Iglesia de Roma a partir de la incorporación selectiva de diversos cuestionamientos desarrollados por diferentes tradiciones teológico-políticas contra la institución eclesiástica.

El otrora monje agustino abrevó en la tradición teológica franciscana que a partir del siglo XIV cuestionó la tesis tomista que afirmaba la capacidad humana para acceder por medio de la razón a la idea de Dios. Para ciertos pensadores como Duns Scoto y Guillermo de Ockham el principal atributo de esta idea era su omnipotente, inescrutable y hasta cierto punto arbitraria y caprichosa voluntad, de modo que era imposible para el hombre aprehender alguno de sus atributos o designios; por lo tanto, el hombre jamás tendría la capacidad de adquirirla por sus propios méritos (Skinner 1993, II, 31-32).

Al incorporar esta doctrina en su propuesta teológico-política Lutero no sólo atacó uno de los pilares de la tradición teológico-política hegemónica, sino que

también rechazó por completo la concepción humanista acerca de la capacidad salvífica que el hombre podía desarrollar con base en una adecuada educación. En contra de Erasmo de Rotterdam, –quien sostenía que el hombre tenía la capacidad de llevar a cabo ciertos actos y conductas a través de las cuales hacerse digno de la salvación–, Lutero insistió que dada la naturaleza corrupta del hombre su libre albedrío sólo le servía para pecar.

Para el teólogo de Eisleben –al igual que para los defensores del movimiento místico de la *devotio moderna*– la virtud humana se encontraba atada al pecado en todo momento dada la corrupción de su naturaleza a partir de la Caída, por lo que era completamente indigno para intuir las leyes de Dios y conducirse por medio de ellas. Todos los hombres se encontraban condenados a la perdición por su deseo impío, por lo que sus actos carecían de la capacidad para asegurar su salvación (Skinner 1993, II, 12, 29).

Consecuente con estas premisas Lutero afirmó que nadie podía albergar la esperanza de la justificación por virtud de sus propias obras; pero admitió que siempre estaba abierta la posibilidad de que Dios otorgara su Gracia –un favor totalmente inmerecido– a aquellos predestinados para la salvación, de modo que el único objeto del pecador consistía en alcanzar la *fiducia*: una fe totalmente pasiva en la justicia de Dios y en la consecuente posibilidad de ser redimido y justificado por Su gracia misericordiosa (Skinner 1993, II, 14). En el fondo de este razonamiento estaba implícita la creencia de que si la naturaleza y los designios divinos eran por completo inescrutables, la obediencia de las órdenes de Dios se garantizaba por su irresistible poder, pues si bien el acatamiento de la ley divina no garantizaba la salvación, su incumplimiento conllevaba irremediablemente a la condenación eterna.

Heredero de las doctrinas anticlericales desarrolladas por la generación de intelectuales que precedió inmediatamente a la Reforma, Lutero también subrayó la importancia de retornar a los ideales de pobreza y vida comunal del cristianismo primitivo, así como la necesidad de interpretar las Escrituras sin recurrir al magisterio de la Iglesia. Para nuestro autor Dios se había revelado a sí mismo a través de la Palabra, de modo que la Escritura era la única fuente certera a través

de la cual el hombre era capaz de conocer –dentro de su limitadísima capacidad– la forma de venerar a Dios; por tanto, –afirmaba el teólogo alemán–, la exégesis bíblica desarrollada a lo largo de varios siglos por los doctores de la Iglesia sólo había corrompido el sentido del texto sagrado, accesible –en la medida de sus posibilidades– a todos los hombres.

A partir de estas premisas teológicas Lutero lanzó un ataque frontal contra la legitimidad de las facultades jurisdiccionales de la Iglesia para regular y dirigir la vida en común. El ataque se articuló en torno de la concepción luterana de la Iglesia en tanto *congregatio fidelium*, la cual rechazaba implícitamente la validez del derecho canónico que, en opinión de Lutero, sólo era un pretexto para la impunidad clerical. Al concebir la Iglesia como una comunidad de fieles reunidos en y por nombre de Dios, Lutero fue capaz de rechazar la necesidad de la institución papal y de la jerarquía eclesiástica, así como la validez jurídica de la inmunidad de los clérigos frente a la autoridad secular, pues si esta Iglesia sólo se manifestaba en los corazones de sus miembros, la distinción jerárquica entre el poder espiritual y el poder temporal carecía de sentido (Skinner 1993, II, 41).

El concepto luterano de la iglesia implicó un notable rechazo al carácter jurisdiccional y tributario del Papado, y una desconfianza no menor a su jurisdicción eclesiástica como cabeza de la Iglesia, lo cual se sumó al resentimiento por su capacidad de actuar como autoridad jurídica independiente sobre la base del derecho canónico y su inmunidad ante la autoridad secular. Lutero deseaba abolir la dicotomía entre el estado espiritual y el estado temporal insistiendo en que todos los cristianos constituían el estado espiritual, ya que pertenecían a él no en virtud de su función o rango en la sociedad, sino tan sólo en virtud de su idéntica capacidad para la fe. Si la Iglesia no era más que una *congregatium fidelium* esto significaba que las autoridades seculares eran entonces las únicas que legítimamente podían ejercer coacción sobre sus súbditos, incluso sobre aquellos que hubieran sido ordenados por la Iglesia.

De acuerdo con Lutero el príncipe cristiano debía mantener la paz, proteger a sus súbditos, garantizar las condiciones necesarias para la reproducción decente y piadosa de su vida en común. En este sentido su pensamiento no se desvió del

dogma cristiano: el teólogo alemán tenía en mente un sistema de iglesias nacionales independientes cuyos oficiantes serían nombrados directamente por sus respectivos gobernantes temporales, los cuales también tendrían la potestad de disponer de las propiedades de la Iglesia; además insistió en que el gobernante debía evitar a toda costa obligar a sus súbditos a creer en una determinada interpretación de la Escritura, ya que –de acuerdo con una particular exégesis bíblica–, la regulación de semejante materia secreta y espiritual nunca fue puesta bajo su cuidado.

Fiel al pensamiento de los apóstoles y de los Padres de la Iglesia Lutero afirmó que la libertad de conciencia de los súbditos era el límite de la autoridad de los príncipes: "Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres." (Hch 5, 29). De modo que un verdadero cristiano debía obedecer ante todo a su conciencia, aun si esto significara desobedecer a su gobernante, pues la fe era el límite decisivo del deber general de la obediencia política (Skinner 1993, II, 23); no obstante, siempre se mostró en contra de resistir *activamente* a los tiranos, pues, como hemos visto, de acuerdo con la teología política paulina ello equivaldría a resistir la voluntad de Dios (Rom. 13, 1-5).

De acuerdo con el teólogo reformista el orden social y político era reflejo directo de la voluntad y providencia de Dios. Puesto que el establecimiento del gobierno político se encuentra en la voluntad y la mano de Dios de allí se deduce que, quienes resisten a sus gobernantes, aún a los tiranos, resisten la voluntad de Dios, pues la razón de que surjan soberanos malvados es por causa de los pecados del pueblo: "Pues El vigila sobre los pueblos y los hombres para que no reine el hombre perverso, que constituye un lazo para el pueblo." (Job 34, 30).

La creciente hostilidad dogmática contra la Iglesia de Roma y sus aspiraciones imperiales facilitó la adhesión al partido de Lutero de aquellos teóricos y gobernantes –sobre todo del norte de Europa– que no habían concretado acuerdos satisfactorios con el Papa en lo relativo a la designación de cargos eclesiásticos y a la administración del diezmo. Al aceptar ciertos aspectos de las tesis luteranas los gobernantes elevaron la presión de sus campañas para mejorar su control sobre los privilegios fiscales y las tierras de la Iglesia dentro de sus

propios territorios, hasta llegar eventualmente al punto del rompimiento con la iglesia de Roma. La nueva interpretación de la Revelación y el establecimiento de un nuevo dogma cristiano fueron las armas ideológicas contra la riqueza y el poder de la Iglesia, pues legitimaron la lucha de los gobernantes terrenales contra el poder de la potestad espiritual de la Iglesia, a su vez, el apoyo político de los monarcas protestantes permitió que Lutero difundiera su re-interpretación del Evangelio y añadir adeptos a su proyecto civilizatorio.

La teología política luterana no sólo fomentó y legitimó teóricamente las nacientes monarquías de finales del siglo XV sino que también estimuló el debate contra los teólogos fieles a la tradición tomista que, –en principio–, afirmaban que toda autoridad política era inherente al *corpus mysticum politicum*. Esta querella teológico-política estimuló en los miembros de la Escuela de Salamanca el deseo y la necesidad de reestructurar su pensamiento para hacer frente, –tanto en el plano de las ideas como en el de la realidad efectiva–, al avance del luteranismo en Europa y en el Nuevo Mundo.

La importancia de las categorías que sobre lo político desarrollaron los maestros de Salamanca radica en que la problematización a la que sometieron los fenómenos económicos, políticos y sociales que se desarrollaron entre los siglos XV, XVI y XVII, –el descubrimiento, exploración y conquista de las Indias Occidentales– configuraron la forma política de múltiples y diversos pueblos tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo. Por lo tanto, la reflexión de los teólogos imperiales sobre los fundamentos de la obediencia política, el origen y finalidad del Estado (*societas perfecta*), las limitaciones de la autoridad política, etcétera, son fundamentales para la comprensión de lo político, específicamente para aprehender la esencia de la forma política moderna.

Esta tradición teológico-política fue desarrollada por tres generaciones sucesivas de teólogos y juristas, cada una de las cuales conservó, –en mayor o menor medida–, sus características distintivas. La primera generación, representada por Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, se caracterizó por su originalidad en el ámbito de la metodología teológica y por un espíritu innovador en cuanto configuradora del proyecto civilizatorio hispánico. Esta primera

generación comprendió el lapso de 1534 a 1558. La segunda generación se distinguió por difundir el pensamiento de los *magni hispani* tanto en Europa como en las Indias Occidentales (*Cfr*. Manrique 2006; Pereña 1998; Pena 2009; Belda 2000) en el periodo de 1559 a 1580, es decir, desde la obra de Juan de la Peña hasta la de Bartolomé de Medina. Finalmente, la sistematización y aplicación práctica del pensamiento salmantino fue llevada a cabo por el binomio Domingo Bañez y Francisco Suárez en el lapso de 1584 a 1619 (Pereña 1992, 126-127).

Los salmantinos partieron de la distinción jerárquica de la ley llevada a cabo por Sto. Tomás de Aquino, las cuales pueden resumirse de la siguiente forma:

1. la *lex aeterna* por la que actúa el propio Dios,
2. la *lex divina* que Dios revela directamente a los hombres en las escrituras, y sobre la que se funda la Iglesia,
3. la *lex naturalis* que Dios implanta en los hombres para que puedan comprender sus designios e intenciones en el mundo, y
4. la *lex humana* que los hombres ordenan y ponen en vigor por sí mismos para gobernar sus comunidades políticas (*Cfr*. García 1989).

Para el pensamiento político católico del siglo XVI el derecho positivo era sólo *una* de las manifestaciones del *orden*, –cuyo principio se fundaba en una jerarquía ontológica que culminaba en la idea de Dios (Rom, 13; Rommen 1956, caps. 1 y 2; Gómez 1999, cap. vii). A través del acto creador Dios dispuso mediante su Ley Eterna un orden ontológico y teleológico para la creación, dentro de la cual el hombre, –por haber sido creado a imagen y semejanza del Creador–, tenía la misión de descubrir los preceptos de la Ley Natural implícitos en la obra divina, preceptos que en última instancia, le conducirían a salvar su alma (Cor, 13,12; Hipona 2004, i, 2-4).

La naturaleza de las cosas –determinada por Dios en el momento mismo de la creación–, implicaba y determinaba normas ontológicas acerca de lo bueno, lo bello y lo justo en sí, susceptibles de deducción mediante el uso de la razón. La deducción de estas leyes requería, en un primer momento, poner en acto la capacidad racional del hombre y abstraer de la creación aquellas leyes que conformaban y regulaban su devenir en el mundo; para en un segundo momento

actuar conforme a dichas leyes a partir de la actualización de su voluntad, siempre orientada por la luz de la razón. La salvación del hombre consistía, pues, en actuar con el prójimo y consigo mismo en función de esas leyes naturales inmutables conocidas a partir de la razón y concretadas y precisadas a partir de su codificación en el derecho positivo (Rommen 1956, cap. 8).

Los *Magni hispani* hicieron hincapié en tres aspectos de la condición natural humana: abarcaba una comunidad natural; era gobernada por la ley natural y estaba basada en el reconocimiento de la igualdad de los hombres en Dios (Manrique 2006). Al subrayar la naturaleza política del hombre pudieron explicar cómo es que no sólo tenía la capacidad, sino la necesidad ontológica y teleológica de crear una comunidad estatal: "[…] el hombre por su naturaleza se siente inclinado a la sociedad civil y necesita muchísimo de ella para la conveniente conservación de esta vida, […] ello ha sido dispuesto así por Dios para lograr la concordia y el amor entre los hombres […]" (Suárez 1970, III, 1, 4).

Los teólogos españoles dedujeron la necesidad y los lineamientos de la sociedad política a partir de un hipotético estado de naturaleza, es decir, un estado de libertad, igualdad e independencia donde nadie se veía constreñido por el poder de la ley humana, ya que el *status naturae* no contemplaba ninguna jurisdicción política; no obstante, esto no significaba ni la existencia de un vacío legal ni la existencia de un estado solitario o puramente individual, –como sí lo fue para los estoicos y para Hobbes–, pues el estado de naturaleza habría sido gobernado en todo momento por la ley natural:

> […] todo lo que es de derecho natural procede de Dios como autor de la naturaleza; ahora bien, la autoridad política es de derecho natural; luego procede de Dios como autor de la naturaleza. […] siendo esa autoridad justa y legítima, no puede menos de ser conforme al derecho natural; y siendo necesaria para la conservación de la sociedad humana, que la misma naturaleza apetece, también por ese título es de derecho natural, el cual exige tal poder; luego así como Dios, que es autor de la naturaleza, es también autor del derecho natural, así también es autor de esa primacía y poder, pues, como dijo el FILÓSOFO, el que da la forma, da lo que de ella se sigue. (Suárez 1970, III, 1, 7).

El Estado se concibió, –bajo la figura del pueblo–, como una sola voluntad

unificada implícita en la naturaleza política del hombre, por lo tanto su actualización era el factor determinante de la forma política de la comunidad. De este modo los teólogos salmantinos conciliaron el origen divino de la soberanía con la libertad del hombre y la multiplicidad de regímenes políticos:

> […] la soberanía civil, mirada en sí misma, la dio Dios inmediatamente a los hombres reunidos en ciudad o comunidad política perfecta, no por una institución especial y –como quien dice– positiva, ni por una donación completamente distinta de la producción de tal naturaleza, sino por natural consecuencia en fuerza de su primera creación. Por consiguiente, en fuerza de tal donación, ese poder no reside en una persona ni en una determinada agrupación de muchas, sino en todo el pueblo perfecto o cuerpo de la comunidad. (Suárez 1970, III, 2, 5).

De acuerdo con el pensamiento salmantino las mejores leyes que el hombre podía instituir eran aquellas que más se ajustaban a las que el Creador dispuso en el momento de la concepción de su obra. El derecho positivo no era independiente del derecho natural, sino su puntual sistematización; el derecho positivo era un complemento, una explicitación para aquellos a los que se les dificultaba la deducción cada vez más específica de esas leyes inmutables y válidas para la creación en su conjunto.

Si para la tradición teológica que, –a mi juicio–, configuró conceptualmente la forma política hispanoamericana, el derecho positivo es de importancia secundaria frente al derecho natural, la primera consecuencia que se desprende de ello es que el respeto del estado de derecho positivo no es una garantía necesaria para la constitución y mantenimiento legítimo del Estado.

Para el iusnaturalismo salmantino la legitimidad de un régimen político no radicaba fundamentalmente ni en la existencia de un *corpus* jurídico positivo ni en su forma de gobierno, mucho menos en la presencia de ciudadanos con la capacidad efectiva para fiscalizar a sus gobernantes, o bien en el diseño de instituciones que garantizasen la transparencia o la vigilancia de un proceso electoral eficiente ni efectivo, –como lo es para la tradición anglosajona del pensamiento liberal (González 2010). Para el pensamiento político desarrollado por la Escuela de Salamanca el fundamento legítimo de un orden político yace en

el eficaz cumplimiento de su misión: el aseguramiento del bien común de los gobernados, por tanto la "función" de la sociedad política, del cuerpo político místico, no sólo consiste en proteger la vida biológica de los hombres, como sí lo es para la tradición anglosajona del pensamiento político liberal:

> […] todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve. (Hobbes 2001, 103).

Para el pensamiento salmantino la preservación de la vida biológica es sólo una de sus "funciones", pero ni siquiera la más importante; la verdadera función del Estado es, en primer lugar, la de *hacer humanos a los hombres*, ya que sólo en comunidad podrán actualizar la potencia de humanidad que llevan inserta en su ser, y sólo en conjunto podrán desarrollar las condiciones necesarias para la vida buena, esto es, serán capaces de llevar a cabo la mayor felicidad que pueda alcanzarse en la Tierra, ya que el Estado no tiene ni la función ni la capacidad para hacer bienaventurados a los hombres, pues esta "función" le corresponde a la *societas perfecta* de la Iglesia que, a diferencia del Estado, se funda en el derecho divino positivo.

Los teólogos imperiales subrayaron la naturaleza política del hombre, un principio aristotélico que les permitió dar cuenta de la necesidad ontológica y teleológica de la comunidad política para desarrollar plenamente su ser:

> […] el hombre ha sido creado libre, pero no sin capacidad y aptitud para que, por una causa justa y razonable, pueda someterse a otro hombre. Más aún, hay algunas sujeciones que son naturales al hombre, sea a base de la generación natural, como es la sujeción del hijo al padre, sea a base de un contrato, como es la sujeción de la esposa al varón. Pues de la misma manera, una vez constituida la sociedad civil, la sumisión de las personas particulares al poder público o autoridad política es natural como conforme a

> la recta razón natural y como necesaria para la conveniente conservación de la naturaleza humana. (Suárez 1970, III, 1, 8).

En abierta oposición con este principio, Thomas Hobbes sostuvo que la comunidad política no se originaba en alguna suerte de *politicidad natural*, sino en el artificio humano:

> […] gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura o robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los *convenios* mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, aseméjanse a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación. (Hobbes 2001, 3).

Dado el axioma de la naturaleza política del hombre los pensadores salmantinos afirmaron que la autoridad soberana de ese cuerpo místico político yacía originariamente en la voluntad unificada de la comunidad *en su totalidad*, es decir, en el pueblo:

> […] este poder [soberano], considerado en abstracto tal como viene del autor de la naturaleza como por natural consecuencia, no reside en una sola persona ni en ninguna comunidad particular, ya sea ésta de aristócratas, ya sea de cualesquiera otros del pueblo; porque, por la naturaleza de las cosas, este poder sólo reside en la comunidad en cuanto que es necesario para su conservación y en cuanto que puede demostrarse por el dictamen de la razón natural. Ahora bien, la razón natural sólo demuestra que es necesario en toda la comunidad y no en una sola persona o grupo. Luego, en cuanto que viene inmediatamente de Dios, se entiende que reside solamente en toda la comunidad y no en una parte de ella (Suárez 1970, III, 2, 7).

Otra característica distintiva del iusnaturalismo salmantino consiste en el uso del concepto de *mediación* para resolver la aparente contradicción entre la

soberanía popular y el principio paulino del origen divino de todo poder: "[…] debe entenderse que se estableció [el poder soberano del gobierno] a manera de un pacto por el que el pueblo transfirió al príncipe el poder con la carga y obligación de cuidar del Estado y gobernarlo, y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición: por ese pacto quedó firme y estable la ley real, o sea, la ley acerca del poder real." (Suárez 1970, III, 2, 12). Esta tesis contrastaba abiertamente con la concepción hobbesiana del Estado, pues para el filósofo de Malmesbury la comunidad política sólo existía *después* de instituir el poder soberano por medio de la cesión de los diferentes poderes individuales a través de una serie de pactos:

> El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituída por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: a*utorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferireis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín, CIVITAS (Hobbes 2001, 141).

La causa de esta sutil pero crucial diferencia se encuentra en el principio aristotélico "el todo es anterior a la parte" (Met. 5, 11), adoptado por la Escuela de Salamanca a través de la tradición teológico-política tomista. La adopción de ese axioma les permitió privilegiar la preeminencia ontológica de la comunidad política soberana sobre la dimensión cronológica del Estado, propia de otra tradición política protestante:

> Toda consociación es doble: una, simple, privada; otra, mixta, pública. La simple, privada, es aquella con la que por pacto especial de algunos, se crea la sociedad de vida y simbiosis, y unos se asocian para tener y dar algo peculiar común entre ellos, tal como lo requiere la condición de los mismos y su género de vida, esto es, la necesidad y utilidad de una vida privada simbiótica instituida. Tal consociación con razón puede llamarse la primera y las demás surgen de ésta. Pues sin ésta primera las demás no pueden existir ni tener consistencia (Althusius 1990, II, 1-2).

Ahora bien, por diferentes que hubieran sido las concepciones que del pacto tuvieran protestantes y católicos para ambos su naturaleza era indisoluble. Mientras que para Francisco Suárez era claro que:

> […] aunque el rey haya obtenido del pueblo ese dominio por donación o contrato, no por eso le será lícito al pueblo quitar al rey ese dominio y usurpar de nuevo su libertad. […] una vez que el pueblo entregó su poder al rey, quedó ya sin él; luego no puede, apoyándose en él, levantarse justamente contra el rey, porque se apoyará en un poder que no tiene, y así no será un uso justo sino una usurpación del poder (Suárez 1970, III, 3, 2).

Hobbes afirmaba que:

> […] quienes acaban de instituir un Estado y quedan, por ello, obligados por el pacto, a considerar como propias las acciones y juicios de uno, no pueden legalmente hacer un pacto nuevo entre sí para obedecer a cualquier otro, en una cosa cualquiera, sin su permiso. En consecuencia, también, quienes son súbditos de un monarca no pueden sin su aquiescencia renunciar a la monarquía y retornar a la confusión de una multitud disgregada; ni transferir su personalidad de quien la sustenta a otro hombre o a otra asamblea de hombres […] (Hobbes 2001, 142).

En última instancia, si algo distingue la tradición iusnaturalista salmantina de aquellas desarrolladas por los pensadores protestantes es que el *telos* del cuerpo político no se limita a proteger la vida de sus ciudadanos, ni considera que sea la más importante de sus funciones, como sí lo es, por ejemplo, en Hobbes:

> La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene la capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto. La soberanía es el alma del Estado, y una vez que se separa del cuerpo, los miembros ya no reciben movimiento de ella. El fin de la obediencia es la protección, y cuando

> un hombre la ve, sea en su propia espada, o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla (Hobbes 2001, 180-181).

Para la tradición salmantina la principal función del Estado consistía en actualizar la potencia humana de los ciudadanos: sólo en comunidad se pueden desarrollar las condiciones necesarias para la vida buena, esto es, de llevar a cabo la mayor felicidad que pueda alcanzarse en la Tierra, pues el Estado carece tanto de la función como de la capacidad para hacer *bienaventurados* a los hombres; tarea encomendada por Dios a la *societas perfecta* de la Iglesia, que a diferencia del Estado se funda en el derecho divino positivo:

> […] el poder civil propiamente dicho de suyo sólo se ordena directamente a la conveniente situación y a la felicidad temporal del Estado humano para el tiempo de la vida presente, y por eso también se llama poder temporal. Por lo cual, el poder civil se llama soberano en su línea cuando, en esa misma línea y respecto de su fin, es a él a quien se recurre en última instancia dentro de su esfera –a saber, dentro de la totalidad de la comunidad que le está sometida–, de tal manera que del posesor de la soberanía dependen todos los magistrados inferiores que tienen poder en toda la comunidad o en una parte de ella, y en cambio él a ningún superior está subordinado en orden al mismo fin del gobierno civil (Suárez 1970, III, 5, 2).

Los escolásticos de los siglos XVI y XVII concibieron al Estado como un organismo político cuya esencia relacional comprendía a la persona, la familia y el Estado en un todo armónico (Rommen 1951). Esta *societas perfecta* tenía a su cargo la misión de asegurar las condiciones para desarrollar la mayor felicidad a la que los seres humanos tenían acceso en el mundo. La justificación y legitimidad del Estado consistía entonces en asegurar el bien común del pueblo independientemente de su forma de gobierno, pues mediante su protección se garantizaba la justicia y la felicidad en este mundo. La existencia del Estado se concibió entonces como buena y valiosa en sí misma, si bien subordinada teleológicamente al mayor de los bienes, la contemplación de Dios:

> Pero, como la felicidad temporal y civil debe ordenarse a la espiritual y eterna, puede suceder que la materia misma del poder civil deba ser dirigida y gobernada en orden al bien espiritual de distinta manera de cómo parecería pedirlo sola la razón del Estado. Entonces, aunque el príncipe

> temporal y su poder en sus actos no dependa directamente de otro poder que sea del mismo orden y que mire al mismo fin solamente, sin embargo puede suceder que necesite ser dirigido, ayudado o corregido en su materia por el poder superior que gobierna a los hombres en orden al fin más excelente y eterno: en ese caso esa dependencia se llama indirecta, porque ese poder superior a veces se ocupa de las cosas temporales no directamente o por razón de ellas mismas sino –como quien dice– indirectamente y por razón de otra cosa. (Suárez 1970, III, 5, 2).

La sumisión de la soberanía terrenal a los fines ultramundanos configurados por la Iglesia de Roma –y hasta cierto punto del cristianismo protestante–, sería el objeto de una feroz crítica llevada a cabo por Thomas Hobbes a partir de la deconstrucción conceptual del dogma cristiano. Como veremos, este análisis no se limitó a mostrar las inconsistencias lógicas de la teología política cristiana, sino que también sería la culminación del complejo proceso de superación (*Aufhebung*) de la forma política medieval a través de la secularización.

**La forma política del Virreinato de la Nueva España**

El proyecto civilizatorio configurado por los maestros de Salamanca orientó la práctica política de la Monarquía Hispánica en los diferentes momentos y lugares de su despliegue histórico durante los siglos XV y XVII. En el caso del Virreinato de la Nueva España este proceso tuvo características únicas y específicas que es preciso analizar para comprender la especificidad de la forma política hispanoamericana. Ahora bien, el estudio *teórico* de esta forma social puede llevarse a cabo a partir de por lo menos dos propuestas hermenéuticas (Brading 2000).

La primera de ellas supone una continuidad estructural entre los fundamentos sociopolíticos de las ciudades-estado del Anáhuac, el virreinato novohispano y los Estados Unidos Mexicanos. Esta propuesta interpretativa supone la posibilidad de reconstruir la historia de los aborígenes de las Indias Occidentales a partir de su propio horizonte de sentido. Esta postura es problemática, ya que todo lo que sabemos del periodo precolombino nos fue transmitido a través del horizonte de sentido del conquistador, por tanto es cuestionable la pretensión de reconstruir *objetivamente* la historia de esos pueblos (Muriá 1973). Igualmente problemáticos

resultan los intentos de reconstruir, –lógica e históricamente–, una *filosofía náhuatl* (Portilla 2006), así como una *filosofía política náhuatl*, ya que esa tarea supondría emplear categorías analíticas ajenas a ese mundo-de-la-vida (Miranda 1999; Bernard y Kurnitzky 1996; *Cfr*. Florescano 2009; *Cfr*. Romero 1957).

El segundo enfoque supone que la configuración hispánica de las Indias Occidentales representó una ruptura fundamental con el horizonte de sentido de las civilizaciones mesoamericanas. La forma de vida de los llamados pueblos originarios fue subsumida en y a partir de un horizonte de sentido imperial, que se configuró en distintos momentos de la filosofía medieval: el proceso de conquista, colonización y dominio imperial, la religión, las leyes y las instituciones, así como el lenguaje y la literatura de un cristianismo entendido como civilización (Todorov 2009; Pagden 1997; Pagden 2002; Weckmann 1994). En este sentido las reflexiones políticas de Maquiavelo son cruciales para comprender la naturaleza de la forma política hispanoamericana, pues supo descifrar la dimensión pragmática de la religión en el proceso de constitución del Estado. La Iglesia desarrolló a lo largo de varios siglos estrategias políticas que serían fundamentales para incorporar a los naturales de las Indias Occidentales. Baste a manera de ejemplo el fragmento de sus *Discorsi* donde explica que: "[…] encontrando [Numa Pompilio] un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil […]" (Maquiavelo 2005 I, 11).

Aunque a primera vista sorprenda remontarse, *por lo menos*, a la conversión del rey Recaredo I al cristianismo (587), y, por tanto, a la teología política de San Isidoro de Sevilla (Guiance 2000; King 1981), esto está plenamente justificado porque los hombres y mujeres que sentaron los fundamentos institucionales y morales del Virreinato de la Nueva España –y a través de él, de la forma política hispanoamericana– concibieron el mundo a partir de ese andamiaje conceptual. El despliegue histórico del proyecto se llevó a cabo en distintos momentos y niveles, siendo los más relevantes para el problema que nos ocupa la conversión del rey Recaredo I al cristianismo, los reinados de Alfonso X, de los reyes católicos, de Carlos V y Felipe II, así como los gobiernos provisionales de Hernán Cortés y de la

segunda audiencia en Nueva España, y finalmente el virreinato de Don Antonio de Mendoza (Liss 1986).

Los monarcas castellanos se consideraron a sí mismos como los herederos espirituales de los reyes visigodos que habían sucumbido ante la invasión de los árabes en el año 711 (Marías 1985). A pesar de carecer de un carácter taumaturgo como sus homólogos franceses e ingleses (Bloch 2006), los reyes castellanos tenían la santa misión de encabezar una cruzada perpetua contra los musulmanes, haciendo las veces de cabeza y alma de un reino cristiano: por encima de todo, el rey tenía que mantenerse fiel a la ley divina dada su responsabilidad vicarial sobre sus súbditos (Carlyle y Carlyle 1903; Calvo 2000). La dominación islámica de la Península se interpretó como un interregno entre los reinados visigodos y la monarquía española, una interpretación cuya estructura sería análoga a la que permitiría legitimar la dominación española en las Indias Occidentales.

Para el siglo XV se consideraba que los reyes de Castilla habían sido escogidos por la Providencia para rescatar los territorios cristianos de la dominación musulmana; convicción que fue fortalecida por la conquista de Granada en 1492 y, posteriormente, el *descubrimiento* y conquista de las Indias Occidentales (*Cfr*. O'Gorman 2006; *Cfr.* Ruiz 2010). Este providencialismo se fortaleció en 1517 con el acenso del emperador Carlos V a la corona de Castilla: la enorme extensión de su imperio dio pie a una euforia milenarista que sugería que el emperador estaba destinado a inaugurar una monarquía cristiana universal, un ideal que, como hemos visto, articuló el desarrollo del pensamiento y práctica políticas a lo largo de la Edad Media (Figgis 1999; Pagden 2002; Pagden 1997).

Hacia 1519 sus católicas majestades llevaron a cabo una estrategia teológico-política que hizo uso de la guerra, la diplomacia, el mecenazgo, el derecho, la historia y la psicología para lograr la unidad efectiva de los diferentes reinos hispánicos bajo la Corona de Castilla. Los monarcas españoles frenaron en poco tiempo las pretensiones políticas y económicas de los nobles y clérigos disidentes, así como las de aquellas comunidades que buscaban su autonomía, sobreponiéndose a los particularismos regionales que amenazaban la

centralización de su autoridad. En el espacio de pocos años se hicieron con la propiedad real que había caído en manos privadas, uniformaron la moneda, impusieron el derecho del rey y unieron los diversos y diferentes reinos caracterizados por el régimen señorial en un Estado nacional, pluralista y patrimonial. La política real se constituyó mediante la asociación de los conceptos de honor, valor militar, cristianismo, cultura y nación; valores que definieron la moralidad de los hombres y mujeres que conquistaron Tenochtitlan, y que a su vez inspirarían un buen número de supuestos básicos referentes a la organización social y política que no sólo definían las relaciones entre los súbditos y su rey, sino también entre la Monarquía Hispánica y otros pueblos y, finalmente, de aquélla con Dios (Liss 1986).

Los reyes católicos hicieron frente a las pugnas entre los nobles mediante la inoculación de un sentimiento de identidad nacional española fundado en las actitudes e ideales militares y caballerescos castellanos de inspiración cristiana. El antiguo celo de los cruzados se revitalizó gracias a la toma del reino de Granada por los reyes católicos, lo que les permitió inocular en sus súbditos el sentimiento de participar en una misión nacional cristiana de gran prestigio. La conquista del reino de Granada en 1492 por los españoles fue aclamada como una victoria popular, la culminación de la reconquista y la derrota del último reducto islámico en la península, de tal suerte que los primeros españoles llegados a las Indias Occidentales se concibieron como los herederos de una cruzada constante ordenada por Dios y conducida por el rey en unos territorios desconocidos pero necesitados de evangelización (Ricard 2010).

Las tropas de Cortés no *sólo* tenían en mente los beneficios materiales de los que se harían merecedores por sus victorias militares; también encarnaron el ideal ibérico de una vida consagrada a la guerra religiosa como muestra de lealtad a la Corona, a la fe y a la civilización hispánica, que para ellos era el modo de vida más apropiado para el hombre. En el desarrollo de su cruzada contra los idólatras se veían a sí mismos ocupados en la empresa más honrosa y laudable que podían hacer no sólo a sí mismos y a su nación, sino ante todo, a Dios (Liss 1986; Lida 2006). Para los conquistadores no había diferencia entre cumplir un deber

patriótico y religioso y aprovechar la situación para obtener fama y fortuna. Arriesgaron sus vidas y todo cuanto poseían en una jugada no sólo para hacerse de más sino para hacerse más. El concepto humanista de *virtù* estaba presente en la mente y en las acciones de estos hombres. Se hicieron a la mar buscando aprecio, fama y fortuna. Estos hombres buscaron la gloria de los antiguos. Entre los actos más honorables y valiosos para la mentalidad española estaban las virtudes militares de la valentía y el arrojo, así como sus manifestaciones simbólicas del honor y la gloria, y sus manifestaciones materiales: la riqueza y la nobleza (Bennassar 1985). Un buen servicio de armas en nombre del rey era el acceso a las riquezas y a los títulos nobiliarios en este mundo, además de la salvación de su alma en el otro. El patriotismo y el interés propio indicaban que era noble, virtuoso y ciertamente muy valioso acrecentar la patria mediante el ensanchamiento de los dominios de la Corona de Castilla. Así pues, dentro del servicio militar se conjuntaban los intereses privados, los del rey y, por qué no, los de Dios.

Cortés fue un hombre de Estado que mostró la capacidad para someter políticamente lo que consideró un gran imperio dentro de una teología política aporética que se manifestó efectivamente en una serie de procesos sociopolíticos que a la larga dificultaron la conservación de los territorios recién conquistados. Tanto en Europa como en las Indias Occidentales resultaron tensiones inevitables entre los arreglos civiles y sociales corporativos, jerárquicos y autoritarios respaldados por la Corona, y las cualidades dinámicas individualistas y hasta cierto punto anárquicas de los conquistadores (Frey 1995).

Como hemos visto más arriba el cristianismo no sólo configuró el horizonte de interpretación hispánico sobre Dios y su relación con el hombre, sino que también aportó a España sus estructuras teóricas más estables y duraderas (Marías 1985). Los teólogos imperiales lo concibieron como un *corpus misticum*, como una *societas perfecta* cuya teleología consistía en mantener la paz, armonía y equilibrio la comunidad política en función de la Bienaventuranza (González 2010). Los teóricos españoles concluyeron que España era *la* comunidad cristiana, que a su vez se subdividía en comunidades, corporaciones, hogares y familias

estructuradas jerárquicamente. El monarca, en tanto señor de señores, debía mantener en paz a la comunidad, defenderla y gobernarla siempre teniendo en mente la bienaventuranza. El monarca tenía el deber de dirigir a su pueblo hacia fines morales y mantener los principios del derecho natural, que eran de inspiración divina (Rommen 1956; Hamilton 1963).

Para que el gobernante legislara correctamente, se suponía que debía investigar –siempre aconsejado por teólogos y juristas– los dogmas o principios del derecho civil o canónico, convertir esos principios morales y religiosos en normas de conducta y guardar respeto por el derecho consuetudinario. Esto no significaba un gobierno absolutista por parte del rey; el oficio real se concibió como el resultado de un contrato entre el gobernante y la comunidad, donde ésta –a través de sus nobles– le confería al monarca la autoridad real. Los reyes tenían a su cargo la administración del reino, mientras que la soberanía residía en la comunidad política corporativa. La teoría política de la corona de Castilla implicaba una obligación natural mutua, un pacto o contrato entre el señor y sus vasallos. De acuerdo con esta concepción el rey se concebía como un señor de señores, un rey/señor con autoridad civil y militar que hacía las veces de *primus inter pares* de los nobles de España (Carlyle y Carlyle 1903, tomo 5).

Los reyes católicos se apegaron a este procedimiento legal prescrito por la tradición, de tal suerte que dieron a sus estatutos y leyes una legitimidad asentada en la religión, en la costumbre y en el derecho. El derecho, en consonancia con la religión, la teoría política y la nacionalidad, fueron los mecanismos que permitieron configurar un horizonte de sentido que devino ideología imperial. En su práctica política Fernando e Isabel personificaron la justicia y propiciaron la diseminación de un punto de vista normativo de la realidad: un proyecto civilizatorio que tenía su origen en principios cristianos universales de carácter imperial (Pagden 2002; Pagden 1997).

El principio teológico de defender y propagar el cristianismo se concretó en la expulsión de judíos y musulmanes que no aceptaron convertirse al cristianismo: la política estatal había adoptado la forma de un régimen teocrático (Powell 1991). La identidad española apeló, además, a las nociones de raza y sangre para

diferenciarse de aquellos pueblos que profesaban otras confesiones religiosas y llevaban a cabo otras costumbres como los musulmanes y los judíos. La religión devino factor unificador de la nación, y la limpieza de sangre su manifestación. Los demás pueblos se concibieron entonces como amenazas externas a una comunidad político corporativa cuya solidaridad se fundó en la política y en la religión.

El esquema de organización política territorial en las primeras etapas de la exploración de las Indias Occidentales fue análogo al usado durante el periodo de reconquista, –en particular durante los siglos XI y XIII–, mediante el cual, se establecían poblaciones en las regiones recién ganadas a los musulmanes que funcionaron como sedes de defensa y de gobierno provisionales. Los soldados que se instalaron en esos territorios se convirtieron en el núcleo de nuevas comunidades que reconocían al rey como su superior, –si bien es muy probable que apelaran a costumbres desarrolladas en el Caribe derivadas de precedentes peninsulares y no al uso directo español (*Cfr*. Connaughton 1983; *Cfr*. Frey 1988). De modo que en la fundación del consejo de la Vera Cruz estuvo implícito un pacto entre señor y siervos: los conquistadores declaraban haber servido bien a la Corona y prometían seguir sirviéndola; por su parte, el monarca gobernaría con justicia, recompensando su lealtad y sus servicios con mercedes de riqueza, títulos y la delegación de la autoridad local.

Los conquistadores dieron por sentado que una población, de conformidad con las teorías políticas medievales, era simultáneamente un microcosmos de la comunidad humana, una corporación natural, una encarnación de la civilización y un asiento de la soberanía. De acuerdo con el horizonte de sentido de los conquistadores los seres racionales deberían vivir en comunidades muy similares a las de Europa: si los llamados pueblos de indios concordaban con las costumbres hispánicas se suponía que vivirían civilizadamente. Su concepto de comunidad política recordaba la misma tradición de las cortes de Castilla cuando habían anunciado explícitamente a Isabel que Dios había otorgado la soberanía a la comunidad política, la cual, a su vez, se entregaba al gobernante bajo la forma

de un contrato, de modo que la retención de la autoridad dependía del desempeño del gobernante[8].

La ascensión al trono español del heredero del título imperial Carlos V reafirmó la identificación entre la Monarquía Hispánica y la cristiandad universal a través de la figura del Sacro Imperio Romano y sobre todo, del emperador, un señor de señores que llevara por separado las coronas de muchos principados y reinos en España, los Países Bajos, Austria, Italia y las Indias Occidentales (Elliott 2009; Lynch 2007). La derrota de los disidentes comuneros, la preferencia que el emperador Carlos V dio a los españoles en puestos clave de su imperio y su papel de defensor de la ortodoxia religiosa le atrajeron más y más la lealtad y el respeto de sus súbditos españoles: la creciente comprensión de la gravedad de la reforma luterana y la posición de Carlos V como rey guerrero cristiano que defendía a Europa contra los infieles y herejes inflamó la mentalidad española. Y fue así como en el decenio de 1520, la ya tradicional creencia española de que todas las comunidades pertenecían a una gran sociedad que abrazaba a toda la humanidad excitó la fusión ideológica de las normas dinásticas e imperiales, como también las excitó la tendencia de Carlos a considerar cada vez más a España como el eje de su vasto imperio.

En 1523 el emperador estableció formalmente un Consejo de Indias dentro del sistema de gobierno español como parte de la maquinaria que aceleraría la creación de un complejo mecanismo imperial. Carlos V empleó este Consejo para que lo ayudara en el desempeño de sus funciones tradicionales como gobernante en sus posesiones de ultramar, a saber, hacer la guerra y administrar justicia –lo cual incluía legislar y administrar el reino. Desde el punto de vista jurídico las Indias Occidentales y el Reino de la Nueva España eran parte de la Corona de Castilla, por lo tanto sus habitantes fueron considerados súbditos libres (Levene 1951). En este punto –como en varios otros– el precedente había sido establecido

[8] Conviene recordar que cuando se habla de gobierno popular éste adjetivo se toma en su sentido corporativo medieval, una noción orgánica que no se refiere a la suma total de los ciudadanos individuales, sino esencialmente a una comunidad política organizada corporativamente. Véanse (Carlyle y Carlyle 1903; Pastor 2004).

por la reina Isabel de Castilla, quien mediante el *status* jurídico de súbdito libre otorgado a los aborígenes de los territorios recién descubiertos aseguró el pago directo del tributo a su majestad. El monarca hizo hincapié en que todos los indios eran sus súbditos y que le debían servicio y tributo como a su monarca y señor. Implícita en esta pretensión estaba la prohibición a los conquistadores de constituir un dominio señorial por su cuenta (Weckmann 1994).

Desde el inicio del reinado de Carlos V sus clérigos españoles, en su papel de consejeros reales, configuraron teóricamente la política real sobre las Indias Occidentales, especialmente el problema de la forma cristiana de incorporarlas a la Corona de Castilla (Pereña 1992). La teología política hispánica siguió invocando la sanción divina –mediada por el Papa– para fundamentar su autoridad política en las Indias Occidentales[9]. El emperador, al igual que sus abuelos, creía en la indisoluble unión del gobierno, la ética y la religión cristiana. Esta matriz civilizatoria se configuró, redefinió y precisó en función de los problemas teóricos y políticos que surgieron a lo largo de los siglos XV, XVI y XVII: la reforma protestante y la expansión de la monarquía hispánica allende los confines de la mar océano. La llamada querella de la conquista (Beuchot 1992) debe interpretarse, pues, como una revisión y precisión conceptual de la teología política hispánica en cuanto condición teórica de posibilidad de la práctica política del imperio (Zavala 1977).

La defensa de la autoridad imperial en las Indias Occidentales –fundada en la estrategia evangelizadora y militar– fue definida teóricamente a partir de dos grandes concepciones teológico-políticas, la primera desarrollada por Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, mientras que la otra tuvo en Juan Ginés de Sepúlveda a su exponente por antonomasia (Zavala 1977; Pereña 2002; Pena 2009). Partiendo del supuesto de que España tenía justos títulos para dominar las Indias Occidentales, estos pensadores se dedicaron a

[9] En seguida del primer viaje de Colón el Papa santificó el dominio de la Corona de Castilla sobre las Indias Occidentales y le otorgó a los monarcas el beneficio del patronato real, gracias al cual la Corona tuvo la autoridad religiosa absoluta sobre dichos territorios mediante la institución del patronato real. Véanse (Zavala 1991; Castañeda 1996).

precisarlos con base en la ética cristiana y en el derecho natural (Skinner 1993). Influido por tales ideas el emperador llevó a cabo entre 1530 y 1540 una política que se desarrolló en tres frentes: intentó limitar y abolir las prerrogativas políticas de los colonos españoles en las Indias Occidentales y regular con cierto detalle sus actividades; trató de controlar el trabajo y el tributo de los indios, clave del control sobre sus súbditos europeos; y la protección de los súbditos indios de los desmanes ocasionados por los españoles (Pereña 1992).

La expedición de las llamadas Nuevas Leyes en 1524, –mediante las cuales se abolía la encomienda, la esclavitud y el servicio personal de los indígenas–, fueron producto de las continuas pugnas entre los encomenderos y el monarca, y en ese sentido deben considerarse más como una estrategia gubernativa para un reino distante y desconocido donde la autoridad efectiva del monarca difícilmente podía garantizarse en las primeras etapas de la conquista. La posibilidad de un temprano movimiento independentista tuvo que cortarse paulatinamente en función de las mercedes reales y el respeto de lo que los conquistadores concebían como su legítima compensación por haber arriesgo su vida y hacienda a favor del rey y de la cristiandad.

En 1550, varios teólogos y miembros del Consejo Real se reunieron en Valladolid para deliberar sobre la mejor forma de gobernar y legislar en las Indias Occidentales. Se discutía el mejor modo de mantener a esos pueblos sometidos a la majestad del emperador sin lesionar su real conciencia, y sin contradecir las cláusulas de la bula del Papa Alejandro VI (Castañeda 1996). Todos los participantes de la contienda invocaron los dos principios fundamentales del gobierno de un rey cristiano de acuerdo con la teología política de San Pablo sintetizada en su *Epístola a los Romanos* (Rom. 13, 1-5): la fuente del poder político proviene de Dios, y la esencia del gobierno regio consiste en la justicia. La obligación del rey no sólo consistía en la preservación de la vida, sino ante todo en buscar la justicia en todos sus dominios, defender la verdadera fe y hacer a los hombres aptos para la bienaventuranza en el plano terrenal. El monarca representaba la encarnación temporal del principio de justicia divina. Este principio teórico se introdujo en los territorios de ultramar a través de las ideas y prácticas

de los conquistadores, y fue reforzado tanto por las autoridades seculares como por el poder eclesiástico a lo largo de todo el periodo virreinal (Calvo 2000). Este sería un componente ideológico primordial que no sólo uniría a la monarquía hispánica, sino que eventualmente constituiría el referente teórico de la legitimidad de las luchas por la independencia en los territorios de ultramar (Stoetzer 1982; Liss 1989).

A menudo se ha caracterizado –erróneamente– la querella de la conquista como un debate entre posiciones antagónicas y mutuamente excluyentes entre Sepúlveda y Vitoria/Las Casas; pero es necesario hacer algunas distinciones para precisar los alcances y limitaciones de esta concepción. Ante todo se trataba de una disputa conceptual entre los proyectos teóricos que buscaban conducir la práctica política en las Indias Occidentales (Skinner 1993). La Corona reconoció la soberanía de los naturales en la medida en que la política real creyó conveniente mantener la autoridad de los indios nobles como parte de una estrategia de gobierno atravesada por un proceso de hispanización que redundaría en la docilidad de la población indígena (*Cfr*. Ricard 2010; *Cfr*. Frey 1988). La meta de este proceso era que los naturales adoptaran un horizonte de sentido español y que se respetaran aquellas ideas y costumbres que no se opusieran al cristianismo (*Cfr*. Todorov 2009; *Cfr*. Castilla 1992).

Sería un desafortunado error calificar a estos autores como antiimperialistas, ya que ni siquiera Vitoria negó la legitimidad de un imperio que buscase extender el mensaje del Evangelio, –algo que por lo demás tampoco hizo Las Casas (*Cfr*. Ruíz 2010)–; lo que estos teólogos hicieron fue precisar, definir y configurar desde un horizonte de interpretación cristiano los fundamentos teóricos para constituir un imperio trasatlántico (Lynch 2007; Skinner 1993; Pagden 2002; Pagden 1993). De esta forma se entiende que en el fondo de esta disputa teológico-política yacía el conflicto entre dos concepciones civilizatorias rivales, si bien no necesariamente antagónicas (*Cfr*. Garzón 1991).

Asimismo, aunque hay muchos elementos radicales en la visión política de los teóricos de la Contrareforma, y aunque indiscutiblemente contribuyeron al posterior desarrollo del pensamiento constitucionalista, sería una exageración

pensar, –como han hecho varios especialistas–, que estos escritores crearon una moderna visión democrática de la política (Skinner 1993). El pensamiento político de los salmantinos sólo se comprende en el marco de un pensamiento jerárquico cristiano: la comunidad política es una dimensión de la Iglesia en su sentido institucional y jerárquico con el Papa en su cúspide. Parece sospechoso que la mayoría de los comentaristas pasen por alto esta relación de subordinación que es, en mi opinión, lo que permite comprender la diferencia específica de esta antigua tradición de teoría del Estado, y, sobre todo, uno de los momentos constitutivos del capital (*Cfr.* Hamilton 1963; Pereña 1992; Gallegos 1948; Gómez 1998).

Los intelectuales del imperio vincularon sus múltiples y diversos dominios simbólicamente a través del monarca, la fe y la civilización españolas (Guiance 2000). Ahora bien ¿cómo logró realizarse efectivamente este proyecto civilizatorio? ¿cómo es que se desplegó históricamente? La Corona puso en práctica aquellos principios teológico-políticos mediante el envío de administradores eficaces cuya misión consistió en introducir y mantener la autoridad imperial, así como propagar una mentalidad, una forma de vida que la sustentara. En el caso específico del Virreinato de la Nueva España deben destacarse tres momentos de su primera fase de configuración: el primero sería la administración política de Cortés, que en su calidad de primer gobernador de las Indias Occidentales, las incorporó al imperio en función de un régimen señorial; un segundo momento lo constituyó la administración del órgano gubernativo conocido como la segunda audiencia; por último debe destacarse la administración de Don Antonio de Mendoza y la instauración del Virreinato propiamente dicho. La Nueva España fue incorporada a la Corona de Castilla como una región diferenciada, habitada por muchas naciones, con fuertes vínculos materiales e ideológicos con la fe y la civilización española.

La Corona española consideró de la mayor importancia que sus nuevos súbditos conocieran y apreciaran el modo de vida de España (Todorov 2009), de modo que en todo momento se pensó en civilizar a los indígenas mediante una pedagogía imperial que corrió principalmente a cargo del clero (Ricard 2010; Lillo

1941), y que comprendía la preservación de aquellas costumbres valiosas desde el punto de vista del Conquistador, es decir, aquellas susceptibles de un revestimiento cristiano, o bien, aquellas que no entraban en contradicción con su dogmática y su moralidad, ya que incluso podrían coadyuvar en su evangelización y civilización (Todorov 2009). Los clérigos y algunos funcionarios pronto comprendieron que *algunas* de las costumbres de estos pueblos eran compatibles con los ideales universales clásicos, con la ley natural, así como con la moralidad cristiana, por cuya razón se esforzaron por preservarlas. Sabían que el control de los nativos se facilitaría si se informaban ciertas costumbres indígenas al modo español.

Así como el monarca español contó con los clérigos para ponerlos en puestos clave de su gobierno, y con los teólogos para justificar la presencia de España en América, inicialmente contó también con las órdenes mendicantes para afianzar la presencia de España en México. La especificidad de la forma política hispanoamericana sólo puede comprenderse en función de la totalidad de la forma imperio en la Edad Moderna. Como ya hemos visto una de las características del pensamiento cristiano consiste en su articulación jerárquica, la cual, manifestada históricamente, dio vida a un imperio con pretensiones universales ordenado jerárquicamente, es decir, que no todos los pueblos dentro de su órbita cumplirían las mismas funciones ni tendrían la misma importancia. La relevancia de aquellos pueblos que fueron configurados por la forma política hispanoamericana consistió en su idoneidad para el trabajo servil y su disposición de materias primas. Estas características fueron fomentadas gracias a la labor de los clérigos a lo largo de tres siglos de dominio español en el Virreinato de la Nueva España, ya en la configuración de las costumbres, ya sentando las bases institucionales para la reproducción de prácticas políticas y sociales específicas que facilitaron la dominación de millones de indios y castas por una élite principalmente criolla y peninsular. Este vínculo social hubiera sido imposible sin la pedagogía imperial llevada a cabo por el clero, pues su gran labor civilizatoria a favor de España y la cristiandad (que como ya hemos visto, eran equivalentes) permitió enseñar a los

jóvenes nativos el lenguaje, la religión, la moral, el modo de vida y los criterios para la instauración de las instituciones políticas al modo de España.

Tras hacer este recorrido histórico-conceptual en los fundamentos de la forma política hispanoamericana estamos en condiciones de analizar su último momento constitutivo en función de su relación con la totalidad de la forma imperio en la Edad Moderna: el capital.

# III. La *superación* de la teología política medieval

## El momento pragmático de lo político

A mediados del siglo XII se desarrollaron en el centro y norte del *Regnum Italicum* nuevas formas de organización política fundadas en las ideas de libertad y soberanía. Sus ciudadanos lucharon por su autonomía contra las pretensiones del Papa y del Emperador de incorporarlas bajo su jurisdicción. Para fundamentar teóricamente su resistencia, los pensadores italianos desarrollaron una tradición del pensamiento político que eventualmente superó (*Aufhebung*) la forma política medieval.

En un primer momento los humanistas italianos acusaron a los teólogos y juristas cristianos de haber corrompido los textos clásicos y la lengua antigua, además de haber pasado por alto su contexto histórico, motivos por los cuales carecían de los medios para comprender con exactitud el pensamiento grecorromano. Su crítica también abarcó lo que en su opinión era una falta de interés por la vida social y política de las ciudades-estado italianas. Los pensadores italianos partieron del supuesto de que una vida dedicada al *otium* y la contemplación era menos valiosa que una dedicada al *negotium* y a encontrar una aplicación práctica al conocimiento. Consideraron que las investigaciones de los teólogos y juristas eran triviales, pues –afirmaban–, prestaban muy poca atención a preguntas centrales sobre la política, lo cual evidenciaba –deducían– su incapacidad para enfrentarse a ellas, por lo que los humanistas se enfocaron en el cultivo de las ciencias experimentales y de las artes prácticas.

Esta crítica también abarcó la concepción cristiana de la historia que afirmaba la existencia de un plan divino que se hacía manifiesto en el tiempo. Para ello los

humanistas recuperaron la concepción cíclica del tiempo tal y como fue desarrollada por los antiguos. A partir de esta idea los pensadores italianos concibieron la existencia de una antigua edad de oro que había sido borrada por un periodo intermedio de oscurantismo teológico, la cual habría *renacido* gracias a los estudios filológicos y literarios del mundo clásico.

Con base en esta concepción configuraron el sentido de su propia posición en la historia del hombre a través del concepto de Edad Media: una época de las tinieblas que se interponía entre las realizaciones de la antigüedad clásica y la restauración de su grandeza. Esta interpretación invirtió la concepción hasta entonces hegemónica que afirmaba que la antigüedad era una época de oscura e ignorante que había llegado a su fin con la llegada de Cristo, la luz del mundo. Los humanistas se vieron a sí mismos como los agentes responsables de aquella espléndida transformación del mundo. Este sentimiento se expresó mediante las metáforas del renacimiento y del retorno de la luz (*Cfr*. Blumenberg 2008). El resultado de esta autoafirmación fue la suposición de que el milenio que siguió a la caída de Roma constituía una época histórica (*Cfr*. Sergi 2001).

Como parte de sus investigaciones filológicas los humanistas italianos –Lorenzo Valla a la cabeza– llevaron a cabo una crítica de la metodología escolástica, la cual se caracterizaba, en su opinión, por ser bárbara e ignorante. Uno de los casos más importantes para comprender la configuración de la forma política moderna consistió en el análisis al que Valla sometió la *Donatio Constantini*. Aunque a lo largo de varios siglos ya se habían planteado dudas sobre la autenticidad del documento el Papado había logrado defender su autenticidad como fundamento legal de sus pretensiones a la autoridad temporal. Con base en argumentos históricos y filológicos Valla demostró el carácter apócrifo del documento, de forma que uno de los principales fundamentos legales sobre la autoridad temporal del Papa quedó sin validez (*Cfr*. Canning 2005).

El análisis de textos a través de los métodos históricos y filológicos también le permitieron a los humanistas criticar el fundamento de la jurisprudencia medieval: el *Corpus Iuris Civilis*. Los pensadores italianos consideraron que la validez del *Corpus* no podía fundarse ni en su antigüedad ni en haber sido la base del jurídica

del Imperio Romano. Para los humanistas el *Corpus* no era sino una colección arbitraria de las ordenanzas jurídicas de un Imperio muerto, por lo tanto, completamente desfasado de las condiciones políticas del *Regnum Italicum*, las cuales requerían no sólo de nuevos códigos jurídicos, sino de una nueva problematización acerca de lo político dada la especificidad de sus constituciones políticas (*Cfr.* Carlyle y Carlyle 1903).

De entre el gran número de pensadores políticos del Renacimiento destaca la figura de Nicolás Maquiavelo (1469-1527), pues sus reflexiones coadyuvaron a *superar* la teología política cristiana a través de tres principios: la existencia de regularidades en los fenómenos humanos, la eliminación de la dimensión teológica de su análisis sobre lo político y, principalmente, el erigir el imperativo hipotético en principio articulador de la práctica política.

Para el florentino no sólo era evidente la existencia de constantes en la vida de los pueblos debido a la identidad en los deseos y pasiones humanas: "[…] todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos y los mismos humores, y así ha sido siempre." (Maquiavelo 2005 I, 39), sino que –mucho más importante–, eran susceptibles de comprensión a través de su estudio histórico:

> De modo que, a quien examina diligentemente las cosas pasadas, le es fácil prever las futuras en cualquier república, y aplicar los remedios empleados por los antiguos, o, si no encuentra ninguno usado por ellos, pensar unos nuevos teniendo en cuenta la similitud de las circunstancias. Pero como estas consideraciones son olvidadas o mal entendidas por los lectores, o, aunque entendidas, no son conocidas por los que gobiernan, se siguen siempre los mismos desórdenes en todas las épocas." (Maquiavelo 2005 I, 39).

Analizar los hechos del pasado era relevante porque le permitía al soberano desentrañar los males que atentaban contra la estabilidad del Estado, y por tanto, estar preparado para remediarlos. Para Maquiavelo este conocimiento no se adquiría gracias al estudio de la historia *per se*; para adquirirlo era necesario abstraer aquellas reglas que le permitirían al hombre virtuoso desempeñar el oficio regio de manera eficiente y eficaz. De acuerdo con el florentino estas reglas se articulaban de acuerdo con la forma del imperativo hipotético: si "a", entonces "b",

mientras que su finalidad siempre era la conservación del Estado: “La observación prudente de las reglas expuestas hasta aquí hace aparecer a un príncipe nuevo antiguo y lo sitúa inmediatamente en su Estado en una posición más firme y segura que si estuviera asentado en él desde antiguo.” (Maquiavelo 2008, XXIV).

A diferencia de autores como Marsilio de Padua, Bártolo de Sassoferrato y Baldo de Ubaldis, –cuyas profundas reflexiones sobre la comunidad política siempre se enmarcaron dentro de la teología política cristiana–, el maestro de Florencia no sólo hizo abstracción de la teología política cristiana para dar cuenta de la naturaleza del Estado, sino que incluso ignoró las sutiles distinciones jurídicas desarrolladas por los estudiosos medievales para sus análisis sobre lo político, para él: “[…] el hecho de convertirse de particular en príncipe es fruto de la virtud o de la fortuna.” (Maquiavelo 2008, VI).

La tradición pragmática sintetizada en la obra de Nicolás Maquivelo configuró una de las dimensiones constitutivas más importantes de la forma imperio en la época moderna: la razón de Estado. Al supeditar la conducta del gobernante al *telos* de la conservación de la comunidad política se inauguró una forma de política más eficaz y efectiva que aquella fundada en el respeto acrítico del cristianismo; no obstante, Maquiavelo incorporó algunos de sus principios constitutivos en su realismo político.

Uno de esos elementos fue el principio antropológico de la naturaleza malvada del hombre: “[…] es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente […]” (Maquiavelo 2005 I, 3). Si bien el florentino nunca se refirió explícitamente a la doctrina de la Caída para construir su pensamiento político, era claro que no abrigaba muchas esperanzas sobre la capacidad natural del hombre para la bondad:

> […] en general, se puede decir de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia, y mientras les haces favores son todo tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos –como anteriormente dije–

> cuando la necesidad está lejos; pero cuando se te viene encima vuelve la cara. (príncipe, XVII).

En su estudio de la historia de Roma Maquiavelo se percató de la capacidad de la religión para fomentar la solidaridad entre los ciudadanos del Estado: "[…] encontrando [Numa Pompilio] un pueblo ferocísimo, y queriendo reducirlo a la obediencia civil con artes pacíficas, recurrió a la religión como elemento imprescindible para mantener la vida civil […]" (Maquiavelo 2005 I, 11). El autor de los *Discorsi* también dedujo el potencial de la idea de Dios y de la estructura eclesiástica para introducir modificaciones morales e institucionales gracias a su sanción a través de su representación:

> […] nunca hubo un legislador que diese leyes extraordinarias a un pueblo y no recurriese a Dios, porque de otro modo no serían aceptadas; porque son muchas las cosas buenas que, conocidas por un hombre prudente, no tienen ventajas tan evidentes como para convencer a los demás por sí mismas. Por eso los hombres sabios, queriendo soslayar esta dificultad, recurren a Dios. (Maquiavelo 2005 I, 11).

En principio esta capacidad para establecer y modificar la forma de interacción entre los hombres podría conservar al Estado a través del fomento de las virtudes cívicas, por tanto la religión:

> […] produjo buenas costumbres, las buenas costumbres engendraron buena fortuna y de la buena fortuna nació el feliz éxito de sus empresas. Y del mismo modo que la observancia del culto divino es causa de la grandeza de las repúblicas, así el desprecio es causa de su ruina. Porque, donde falta el temor de Dios, es preciso que el reino se arruine o que sea sostenido por el temor a un príncipe que supla la falta de religión. (Maquiavelo 2005 I, 11).

Maquiavelo llegó a la conclusión de que la religión era un elemento indispensable para garantizar la solidaridad del pueblo, y por lo tanto, uno de los factores esenciales para la conservación del Estado; de ahí su recomendación a los gobernantes de honrar los rituales y ceremonias de la religión popular:

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

> en que ha sido criado el hombre, porque todas las religiones tienen su fundamento en algún aspecto principal." (Maquiavelo 2005 I, 12).

Hasta este momento no parece haber una gran diferencia entre la teología política cristiana y el pensamiento político maquiaveliano; el motivo de escándalo entre los pensadores cristianos sería la exhortación del florentino para honrar las ceremonias y rituales de la religión para conservar el Estado, independientemente de la creencia y fidelidad del gobernante: "Los que estén a la cabeza de una república o un reino deben, pues, mantener las bases de su religión, y hecho esto, les será fácil mantener al país religioso, y por tanto bueno y unido. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aunque las juzguen falsas […]" (Maquiavelo 2005 I, 12). Para nuestro autor la religión era a tal punto necesaria para la conservación del Estado que no dudó en afirmar que:

> Entre todos los hombres dignos de elogio, los que más alabanzas merecen son los que han sido cabezas y fundadores de las religiones. Inmediatamente después, los que han fundado repúblicas o reinos. Después de éstos, son celebrados los que, puestos a la cabeza de los ejércitos, han ampliado sus dominios o los de la patria. A éstos se añaden los hombres de letras, y como éstos son de más clases, se alaba a cada uno según su categoría. A cualquier otro hombre, y su número es infinito, le toca alguna parte de loor, que se le atribuye gracias al arte u oficio que ejerce. Son, por el contrario, infames y detestables los hombres que destruyen las religiones, que disipan los reinos y las repúblicas, enemigos de la virtud, de las letras y de toda otra arte que acaree utilidad y honor para el género humano, como son los impíos, los violentos, los ignorantes, los ineptos, los ociosos y los viles. (Maquiavelo 2005 I, 10).

La reflexión del florentino muestra una comprensión crítica y profunda acerca del papel de la religión en la configuración de la forma política moderna. Adelantándose a los análisis sociológicos de Weber (2011) y Durkheim (2003), y a las reflexiones sobre la relación entre religión y política de Carl Schmitt (2004a; 2004b) y Bakunin (s/f), Nicolás Maquiavelo sostuvo que un determinado tipo de religión configura, –a través de una serie de imperativos éticos–, de forma específica la moralidad de los pueblos. A partir de este horizonte trascendental el florentino llevó a cabo la crítica de las funestas consecuencias de la religión cristiana para el espíritu cívico de los habitantes del *Regnum Italicum*, –y, por tanto–, para la estabilidad de sus ciudades-estado:

> Pensando de dónde puede provenir el que en aquella época los hombres fueran más amantes de la libertad que en ésta, creo que procede de la misma causa por la que los hombres actuales son menos fuertes, o sea, de la diferencia entre nuestra educación y la de los antiguos, que está fundada en la diversidad de ambas religiones. Pues como nuestra religión muestra la verdad y el camino verdadero, esto hace estimar menos los honores mundanos, mientras que los antiguos, estimándolos mucho y teniéndolos por el sumo bien, eran más arrojados en sus actos […] La religión antigua, además, no beatificaba más que a hombres llenos de gloria mundana, como los capitanes de los ejércitos o los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha glorificado más a los hombres contemplativos que a los activos. A esto se añade que ha puesto el mayor bien en la humildad, la abyección y el desprecio de las cosas humanas, mientras que la otra ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza corporal y en todas las cosas adecuadas para hacer fuertes a los hombres. Y cuando nuestra religión te pide que tengas fortaleza, quiere decir que seas capaz de soportar, no de hacer, un acto de fuerza. Este modo de vivir parece que ha debilitado al mundo, convirtiéndolo en presa de los hombres malvados, los cuales lo pueden manejar con plena seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al paraíso, prefiere soportar sus opresiones que vengarse de ellas. Y aunque parece que se ha afeminado el mundo y desarmado el cielo, esto procede sin duda de la vileza de los hombres, que han interpretado nuestra religión según el ocio, y no según la virtud. Porque si se dieran cuenta de que ella permite la exaltación y la defensa de la patria, verían que quiere que la amemos y la honremos y nos dispongamos a ser tales que podamos defenderla. Tanto han podido esta educación y estas falsas interpretaciones, que no hay en el mundo tantas repúblicas como había antiguamente, y por consiguiente, no se ve en los pueblos el amor a la libertad que antes tenían. (Maquiavelo 2005, II, 2).

Para Maquiavelo el paganismo romano habría cultivado en los ciudadanos del antiguo imperio las cualidades necesarias pata la política y la guerra; por el contrario, el cristianismo sólo habría fomentado el desprecio por la vida pública y el afeminamiento de las costumbres, que en suma conllevaban a la disolución del Estado:

> […] cuando se trata de ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino, organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar el imperio, no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos. Eso procede, en mi opinión, no tanto de *la debilidad a que ha conducido al mundo la presente religión, o del mal que el ocio y la ambición han causado en muchas provincias y ciudades cristianas*, como de no tener verdadero conocimiento de la historia, y de no

> extraer, al leerla, su sentido, ni gozar del sabor que encierra. (Maquiavelo 2005, I, proemio énfasis añadido).

Como veremos, esta capacidad de la religión para configurar de manera específica la moralidad de los pueblos será crucial en los procesos de exploración, conquista y evangelización en el Nuevo Mundo: la conformación de las civilizaciones precolombinas a partir de cierta tradición del cristianismo les permitió a los monarcas hispánicos dar vida a un pueblo dócil, eficiente y habilidoso en las artes manuales. Para ello configuraron tácticas y estrategias fundadas en el imperativo hipotético sistematizado por Maquiavelo, y lo llevaron a cabo mediante una dimensión de lo político bien conocida por los teólogos cristianos: la capacidad punitiva para dar vida al Reino de Dios en la tierra (*Cfr*. Díez del Corral 1983):

> […] existen dos formas de combatir: la una con las leyes, la otra con la fuerza. La primera es propia del hombre; la segunda, de las bestias; pero como la primera muchas veces no basta, conviene recurrir a la segunda. Por tanto, es necesario a un príncipe saber utilizar correctamente la bestia y el hombre […] es necesario a un príncipe saber usar una y otra naturaleza y que la una no dura sin la otra. Estando, por tanto, un príncipe obligado a saber utilizar correctamente la bestia, debe elegir entre ellas la zorra y el león, porque el león no se protege de las trampas ni la zorra de los lobos. Es necesario, por tanto, ser zorra para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos […] No puede, por tanto, un señor prudente –ni debe– guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y han desaparecido los motivos que determinaron su promesa. Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero –puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra– tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya. Además, jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas (Maquiavelo 2008, XVIII).

No obstante su aguda crítica hacia las consecuencias políticas y sociológicas del cristianismo, Maquiavelo estaba lejos de desconocer la magnanimidad de la institución eclesiástica, por la cual sentía un profundo respeto:

> […] los principados eclesiásticos […] se adquieren o con virtud o por la fortuna, y se conservan sin la una y sin la otra, ya que se sustentan en las antiguas leyes de la religión, las cuales son tan poderosas y de tanto arraigo que mantienen a sus príncipes al frente del Estado, sea cual sea su forma de actuación y de vida. Estos príncipes son los únicos que

> tienen Estados y no los defienden, súbditos y no los gobiernan: los Estados, aun indefensos, no les son arrebatados y los súbditos, aun no siendo gobernados, no se preocupan de ello y no piensan ni pueden sustraerse a su dominio. Estos principados son, pues, los únicos seguros y felices (Maquiavelo 2008, XI).

Así como por la gran *virtù* que a lo largo de los años mostraron sus gobernantes para hacerse con la supremacía jurisdiccional durante varios siglos:

> […] tan pronto como en los últimos tiempos la autoridad imperial comenzó a ser rechazada en Italia y el papa adquiría mayor reputación en el orden temporal, Italia se dividió en muchos Estados, porque muchas de las grandes ciudades tomaron las armas en contra de sus nobles –quienes anteriormente las habían tenido dominadas con el apoyo del emperador–, contando para ello con el favor de la Iglesia, la cual perseguía con dicha actitud aumentar su prestigio en lo temporal. (Maquiavelo 2008, XII).

Para Maquiavelo y sus contemporáneos el *vir virtutis* representaba una fuerza creadora, capaz de formar su propio destino y moldear, en la medida de sus fuerzas, el mundo de acuerdo con sus objetivos. Esta autoafirmación del hombre a través del ejercicio de su *virtù* cuestionó la concepción cristiana del gobierno providencial de Dios, según la cual los grandes hombres sólo llegan a ser tales porque Dios así lo ha querido (Hipona 2004, IV). Para un pensamiento humanista como el de Maquiavelo era evidente que: “Dios no quiere hacerlo todo para no arrebatarnos la libertad de la voluntad y la parte de gloria que nos corresponde en la empresa.” (Maquiavelo 2008, XXVI).

Para Maquiavelo el *vir virtutis* era capaz de remontar la caprichosa fuerza de la fortuna para alcanzar sus objetivos: gloria, honor y fama: “[…] la causa de la buena o mala fortuna de los hombres reside en su capacidad de acomodar su proceder a los tiempos […]” (Maquiavelo 2005 III, 9). El hombre comenzó a diferenciarse del resto de las creaturas por su heroica capacidad para luchar contra los caprichos de la diosa fortuna:

> Concluyo, por tanto, que –al cambiar la fortuna y al permanecer los hombres obstinadamente apegados a sus modos de actuar– prosperan mientras hay concordancia entre ambos y vienen a menos tan pronto como empiezan a separarse. Sin embargo, yo sostengo firmemente lo siguiente: vale más ser

> impetuoso que precavido porque la fortuna es mujer y es necesario, si se quiere tenerla sumisa, castigarla y golpearla. Y se ve que se deja someter antes por éstos que por quienes proceden fríamente. Por eso siempre es, como mujer, amiga de los jóvenes, porque éstos son menos precavidos y sin tantos miramientos, más fieros y la dominan con más audacia. (Maquiavelo 2008, XXV).

Desde el punto de vista lógico Maquiavelo dio a la práctica política de los reyes católicos el estatuto de realidad pensada al percatarse de la desventaja de aquellos que veían constreñido su actuar por el respeto irreflexivo a los principios éticos del cristianismo (*Cfr.* Díez del Corral 1983): "[…] la experiencia muestra en nuestro tiempo que quienes han hecho grandes cosas han sido los príncipes que han tenido pocos miramientos hacia sus propias promesas y que han sabido burlar con astucia el ingenio de los hombres. Al final han superado a quienes se han fundado en la lealtad." (Maquiavelo 2008, XVIII). Para nuestro autor la lógica estatal no debía supeditarse a la moral cristiana, pues el principio político de la conservación del Estado estaba por encima del respeto a una tradición cuya observancia podría conllevar la ruina de la comunidad política, de ahí la necesidad de fundar la lógica de lo político –la *ragione di stato*– en el imperativo hipotético:

> No es, por tanto, necesario a un príncipe poseer todas las cualidades anteriormente mencionadas, pero es muy necesario que parezca tenerlas. E incluso me atreveré a decir que si se las tiene y se las observa, siempre son perjudiciales, pero si aparenta tenerlas, son útiles; por ejemplo, parecer clemente, leal, humano, íntegro, devoto, y serlo, pero tener el ánimo predispuesto de tal manera que, si es necesario no serlo, puedas y sepas adoptar la cualidad contraria. Y se ha de tener en cuenta que un príncipe nuevo– no puede observar todas aquellas cosas por las cuales los hombres son tenidos por buenos, pues a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a actuar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso necesita tener un ánimo dispuesto a moverse según le exigen los vientos y las variaciones de la fortuna, y, como ya dije anteriormente, a no alejarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado (Maquiavelo 2008, XVIII).

Esto no significa que Maquiavelo recomendase ejercer el poder soberano de forma arbitraria, ello no sólo expondría la vida del depositario de la autoridad, sino que también se corría el riesgo de disolver al Estado: "[…] no es posible llamar virtud a exterminar a sus ciudadanos, traicionar a los amigos, carecer de palabra,

de respeto, de religión. Tales medios pueden hacer conseguir poder, pero no gloria." (Maquiavelo 2008, VIII). Para el florentino el criterio para elogiar o condenar la *praxis* del gobernante consistía en la prudente administración del aparato de Estado para su conservación; en otras palabras, la razón de Estado es el factor que determina en última instancia la bondad o maldad del príncipe:

> […] otros muchos no han podido mediante la crueldad conservar el Estado ni siquiera en tiempos pacíficos, por no hablar de ya de los dudosos y arriesgados tiempos de guerra. Creo que esto es debido al mal uso o al buen uso de la crueldad. Bien usadas se pueden llamar aquellas crueldades (si del mal es lícito decir bien) que se hacen de una sola vez y de golpe, por la necesidad de asegurarse, y luego ya no se insiste más en ellas, sino que se convierten en los más útiles posibles para los súbditos. Mal usadas son aquellas que, pocas en principio, van aumentando, sin embargo, con el curso del tiempo en lugar de disminuir. (Maquiavelo 2008, VIII).

Al abrevar en el pensamiento político humanista Maquiavelo fue capaz de sistematizar el momento pragmático de lo político, y con ello avanzó en la superación (*Aufhebung*) de la teología política medieval; no obstante aún fue necesario que distintos autores, –tanto católicos como protestantes–, configuraran los conceptos fundamentales de este proceso.

## El Reino de las Tinieblas

Los debates entre las distintas tradiciones del pensamiento medieval permitieron el desarrollo de los diferentes momentos constitutivos del largo y complejo proceso de configuración/superación (*Aufhebung*) del proyecto civilizatorio fundado en la teología política cristiana. A través de la crítica de sus diferentes conceptos, dimensiones, niveles y momentos constitutivos no sólo se enriqueció la tradición del pensamiento inaugurada por Pablo de Tarso, sino que al mismo tiempo que se minaron sus cimientos se configuró un proyecto civilizatorio no sólo diferente sino también antagónico, pero que mantendría en su núcleo, –*bajo una forma secularizada, y, por lo tanto, distinta*–, los principios teológico-políticos cristianos.

La secularización de la que fueron objeto los conceptos centrales de la teología política cristiana no se limitó ni al nivel de la metáfora ni al de la analogía estructural, –como pensaba Carl Schmitt–, sino que también superó (*Aufhebung*)

el fundamento religioso de la forma política medieval. En este sentido debe entenderse la famosa frase: “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos *secularizados*.” (Schmitt 2004, 43 énfasis añadido).

Si bien es un error concebir de forma dicotómica y mutuamente excluyente las diferencias entre el pensamiento político medieval y el pensamiento político moderno, también nos equivocaríamos al pensar que la forma política moderna se funda en un orden teológico secularizado. Como veremos, la clave para comprender la especificidad de la forma política moderna consiste en encontrar su núcleo medieval, pues esto nos permitirá arrojar luz sobre la modernidad del proyecto civilizatorio medieval que le permitió a la Monarquía Hispánica configurar durante los siglos XV, XVI y XVII las instituciones y prácticas políticas de las civilizaciones asentadas en el Nuevo Mundo. Para ello es necesario detenernos aun en otro de los momentos clave del proceso de superación (*Aufhebung*) de la forma política medieval: la reconfiguración epistemológica de las coordenadas teóricas acerca de lo político, es decir el fin del Reino de las Tinieblas (*Cfr*. Hobbes 2001).

No obstante los serios embates que contra la legitimidad de la Iglesia de Roma habían lanzado conciliaristas, humanistas y protestantes, –así como la cada vez más amplia y rápida adopción del cristianismo luterano y calvinista en varios reinos de Europa–, el debate teórico por la hegemonía civilizatoria seguía desarrollándose dentro de los límites teológico-políticos configurados por los pensadores cristianos; de modo que en términos conceptuales la Reforma no sólo no terminó con la Edad Media sino que incluso revitalizó su espíritu (Troeltsch 2005), –ya en el plano de las ideas, ya en el plano de la realidad efectiva–, tanto en América como en Europa (*Cfr.* Weckmann 1994; *Cfr*. Figgis 1999). De ahí que para Thomas Hobbes (1588-1679) fuera necesario eliminar el substrato teológico –es decir, metafísico– con el que los clérigos cristianos –católicos, y protestantes– habían confundido las mentes de los fieles al grado de suscitar las cruentas guerras de religión en Europa: “[…] puedo atribuir todos los cambios de religión en el mundo a una sola y única causa, es decir, a los sacerdotes inconvenientes, y no

sólo entre los católicos sino incluso en esta iglesia que tanto ha presumido de reforma." (Hobbes 2001, 99).

Fundador junto con Descartes del debate moderno en torno a la facultad cognoscitiva del hombre, Hobbes coadyuvó a superar la forma política medieval al desplazar el centro de las disputas teológico-políticas entre católicos y protestantes al terreno de la epistemología. De acuerdo con Hobbes "[…] no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos." (Hobbes 2001, 6), de modo que "[…] no tenemos imágenes, a no ser que antes hayamos tenido sensaciones, en conjunto o en partes, así tampoco tenemos transición de una imagen a otra si antes no la hemos tenido en nuestras sensaciones." (Hobbes 2001, 16).

A partir de estas premisas, Hobbes, –adelantándose a Hume y a Kant–, no sólo afirmó la incapacidad de la razón humana para acceder al conocimiento de Dios, sino que incluso sugirió el origen de la idea de Dios en la estructura misma de la facultad de pensar:

> La curiosidad o afición al conocimiento de las causa nos lleva de la consideración del efecto a la investigación de la causa, y a su vez a la causa de la causa, hasta que necesariamente se llega, en definitiva, a pensar que hay alguna causa de la que no puede existir otra causa anterior si no es eterna: lo que los hombres llaman Dios. Así, es imposible hacer una investigación profunda en las leyes naturales, sin propender a la creencia de que existe un Dios Eterno, aun cuando en la mente humana no puede haber ninguna idea de Él, que responda a su naturaleza. (Hobbes 2001, 85).

La consecuencia de estos principios también le permitió resolver el viejo problema de los universales al negar su existencia: "Nada hay universal en el mundo más que los nombres, porque cada una de las cosas denominadas es individual y singular. El nombre universal se aplica a varias cosas que se asemejan en ciertas cualidades u otros accidentes. Y mientras que un nombre propio recuerda solamente una cosa, los universales recuerdan cada una de esas cosas diversas." (Hobbes 2001, 24).

Si la constitución del hombre lo incapacitaba para acceder a los universales, –y, por lo tanto, a la idea de Dios–, eso significaba que tampoco sería capaz de aprehender las leyes del derecho natural tan caras a la teología tomista, de modo que para Hobbes: "EI DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin." (Hobbes 2001, 106).

De acuerdo con las premisas antropológicas y epistemológicas de Hobbes la conservación de la vida, –y no alguna suerte de politicidad natural–, era la causa eficiente de la creación del Estado, pues sólo el estado civil garantizaba las condiciones para el disfrute continuo de los placeres: "El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo o afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo, y por idéntica razón." (Hobbes 2001, 80), de modo que:

> La causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete, por temor al castigo, a la realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza […] (Hobbes 2001, 137).

Gracias a este principio Hobbes pudo rechazar tanto la tesis salmantina acerca de la existencia implícita del Estado en la naturaleza humana como la concepción organicista de la comunidad política tal y como la había configurado San Pablo. De modo que para el pensador inglés uno de los atributos del Estado será su carácter mimético y artificial, por lo tanto, accidental y contingente:

> El *arte* [del hombre] va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura o robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte*. Por último, los *convenios* mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, aseméjanse a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación. (Hobbes 2001, 3).

El nominalismo franciscano también le permitió a Hobbes superar (*Aufhebung*) la fundamentación teológica de lo político a partir de una crítica de la intelectualidad cristiana De acuerdo con Hobbes "[…] la *verdad* consiste en la correcta ordenación de los nombres en nuestras afirmaciones, un hombre que busca la *verdad* precisa tiene necesidad de recordar lo que significa cada uno de los nombres usados por él, y colocarlos adecuadamente; de lo contrario se encontrará él mismo envuelto en palabras […]"(Hobbes 2001, 26). Adelantándose al llamado giro lingüístico de Wittgenstein, Hobbes no sólo afirmaría el carácter convencional –y por lo tanto, accidental– de la verdad, sino que también perfilaría la naturaleza de la ciencia moderna recurriendo a uno de los recursos metodológicos más utilizados por teólogos y juristas a lo largo de la Edad Media: la minuciosa definición de términos y premisas.

Para Hobbes "[…] todos los hombres, por naturaleza, razonan del mismo modo, y lo hacen bien, cuando tienen buenos principios." (Hobbes 2001, 36), de ahí que fuera de la mayor importancia eliminar –en la medida de lo posible– cualquier vaguedad e imprecisión de las premisas del razonamiento, pues "[…] los errores de las definiciones se multiplican por sí mismos a medida que la investigación avanza, y conducen a los hombres a absurdos que en definitiva se advierten sin

poder evitarlos, so pena de iniciar de nuevo la investigación desde el principio […]" (Hobbes 2001, 26, 27). En opinión de Hobbes éste era precisamente el primer y principal error en que incurrían tanto los teólogos cristianos al llevar a cabo sus reflexiones: "[…] ninguno de ellos comienza su raciocinio por las definiciones o explicaciones de los nombres que van a usarse, método solamente usado en Geometría, razón por la cual las conclusiones de esta ciencia se han hecho indiscutibles." (Hobbes 2001, 35). De modo que para nuestro autor tanto la teología como la filosofía no serían sino una colección de absurdos y fantasías cuya única finalidad consistiría en confundir a los hombres y degradar el correcto uso del lenguaje y de la razón:

> […] la luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas; la *razón* es el *paso*; el incremento de *ciencia*, el *camino*; y el beneficio del género humano, el *fin*. Por el contrario las metáforas y palabras sin sentido, o ambiguas, son como los *ignes fatui*; razonar a base de ellas equivale a deambular entre absurdos innumerables; y su fin es el litigio y la sedición, o el desdén. (Hobbes 2001, 38).

El ataque de Hobbes se dirigía en última instancia contra las universidades medievales donde los teólogos se formaban en exégesis bíblica y metafísica aristotélica:

> El enemigo ha subsistido, aquí, en la noche de nuestra natural ignorancia, y nos ha mostrado las taras de los errores espirituales; en primer lugar, haciendo interpretación abusiva y apagando la luz de la Escritura, puesto que erramos al no conocer las escrituras. En segundo lugar, introduciendo la demonología de los poetas paganos, es decir, sus fabulosas doctrinas respecto a los demonios, que no son sino ídolos y fantasmas del cerebro, sin ningún contenido real, por sí propios, distinto del de la humana fantasía; tales son los espíritus de los muertos, y las creaciones de la magia, y otros muchos cuentos de viejas. En tercer término, mezclando, con la Escritura, diversas reliquias de la religión, y gran copia de la vana y errónea filosofía de los griegos, especialmente de Aristóteles. En cuarto lugar, mezclando falsas o inciertas tradiciones, con inciertas o fingidas historias. (Hobbes 2001, 500).

La importancia estratégica de estos centros de formación consistía en que eran los centros donde se configuraban teóricamente tanto las instituciones como la moralidad de los pueblos: "[…] las Universidades son las fuentes de la doctrina

civil y moral, de las que los predicadores y los caballeros suelen tomar tanta agua como encuentran para salpicarla sobre el pueblo […]" (Hobbes 2001, 586). Hobbes sabía perfectamente que era necesario superar (*Aufhebung*) el fundamento religioso de la forma política medieval para salvar al Estado del proceso de disolución al que se vio arrastrado por las guerras de religión; por lo tanto era necesario extirpar el Reino de las Tinieblas en que la escolástica había sumido no sólo a las universidades, sino a la misma razón:

> ¿Qué significan estas palabras: *La primera causa no influye necesariamente sobre la segunda, en virtud de la subordinación esencial de las segundas causas, estimulándola, así, a actuar?* Tal es la traducción del título del capítulo sexto de [Francisco] *Suárez*, libro primero, *Del concurso, del movimiento y de la ayuda de Dios*. Cuando los hombres escriben volúmenes enteros acerca de tales necedades ¿no están locos o tratan de volver locos a los demás? (Hobbes 2001, 66).

En este mismo sentido, Hobbes se dio a la tarea de superar la interpretación mística de la Biblia al invertir el método acostumbrado por los exégetas medievales; el pensador inglés infirió a partir de las metáforas de la Escritura aquellas relaciones humanas que pudieron dar pie a su interpretación mística: "[…] para todas las metáforas existe un fundamento real que puede ser expresado por medio de palabras adecuadas […]" (Hobbes 2001, 378). De este modo Hobbes pudo dar cuenta de los fenómenos humanos que subyacían a los acontecimientos relatados en la biblia, por lo tanto ya no era necesaria su interpretación ultramundana:

> […] cuando nuestro Salvador (Mt., 12, 43) habla de un espíritu impuro, que habiendo salido de un hombre va errando por el desierto, en busca de descanso y sin hallarlo, y vuelve al mismo hombre, en compañía de otros sietes espíritus peores que él mismo, esto es evidentemente una parábola, refiriéndose a un hombre que después de haberse esforzado tenuemente por despojarse de sus deseos, fue vencido por la potencia de ellos y se hizo siete veces peor de lo que era. (Hobbes 2001, 65).

Pero la crítica de Hobbes no se detuvo en este punto, sino que también abarcó el núcleo de la disputa entre la potestad terrena y la potestad espiritual: el problema de la autoridad de la Escritura. A partir de la interpretación literal del

pasaje neotestamentario: “Jesús respondió: Mi reino no es de este mundo; si de este mundo fuera mi reino, mis ministros habrían luchado para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí.” (Jn 18, 36), Hobbes llegó a la conclusión de que los eclesiásticos carecían de la facultad necesaria para erigir la Escritura a la categoría de ley, por lo tanto, la lógica y la historia hacían manifiesto que “[…] la canonización o institución de la Escritura en ley correspondió al soberano civil.” (Hobbes 2001, 430).

Este razonamiento no sólo implicaba que “[…] quien tiene un poder legítimo sobre una escritura para convertirla en ley, tiene, también, el poder de aprobar o desaprobar la interpretación de la misma.” (Hobbes 2001, 322), sino que la única facultad de la Iglesia consistía en predicar el mensaje cristiano en aquellos pueblos cuyos gobernantes así lo dispusieran:

> […] los ministros de Cristo en este mundo, no tienen poder, en virtud de este título, para castigar a nadie por no creer, o por contradecir lo que ellos dice; no tiene poder, digo, por este título de ministros de Cristo, para castigarlos: pero si tienen poder civil soberano en virtud de la institución política, entonces pueden, en efecto, castigar legítimamente cualquier oposición a sus leyes. (Hobbes 2001, 412).

El soberano era entonces el único que podía determinar, –al identificar la ley con los preceptos éticos desprendidos de un determinado dogma–, si los actos u omisiones de los ciudadanos eran susceptibles de castigo público. Al parecer, lo que Hobbes tenía en mente al referirse al estado cristiano era una suerte de iglesia nacional bajo la autoridad del soberano a la manera de la Iglesia Anglicana:

> Es el soberano civil quien designa jueces e intérpretes de las escrituras canónicas, porque es él quien las convierte en leyes […] En suma, tienen el poder supremo en todas las causas, tanto eclesiásticas como civiles, en cuanto concierne a las acciones y palabras que las dan a conocer, pues sólo en virtud de esas acciones puede alguien ser acusado: y de lo que alguien no puede ser acusado no existe juez en absoluto sino Dios, que conoce el corazón humano. Estos derechos son consustanciales a todos los soberanos, ya sean monarcas o asambleas, porque los que son representantes de un pueblo cristiano son representantes de la Iglesia, ya que Iglesia y Estado de pueblos cristianos son una misma cosa. (Hobbes 2001, 454-455).

Al subordinar la institución eclesiástica y la configuración e interpretación del dogma a la autoridad secular, Hobbes no sólo desarrolló el fundamento conceptual de la supremacía estatal, sino que, –mucho más importante desde el punto de vista político–, negó la posibilidad de una cristiandad universal que hiciera abstracción de la pertenencia a una determinada comunidad política:

> […] de esto resulta que sobre la tierra no existe Iglesia universal a la que todos los cristianos vengan obligados a obedecer, porque no existe poder sobre la tierra al cual todos los demás Estados estén sujetos: existen cristianos en los dominios de diversos príncipes y Estados, pero cada uno de ellos está sujeto al Estado del cual él mismo es un miembro, y, por consiguiente, no puede estar sometido a los mandatos de ninguna otra persona. Por tanto, una Iglesia que sea capaz de mandar, juzgar, absolver, condenar o llevar a cabo cualquier otro acto, es cosa idéntica a un Estado civil, que conste de cristianos; y se denomina *Estado civil*, en cuanto los súbditos de él son hombres, e Iglesia en cuanto los súbditos de ella son cristianos. (Hobbes 2001, 387-388).

De este modo Hobbes no sólo eliminó las pretensiones del papado a erigirse en el poder político supremo: "[…] la potestad espiritual del Papa (fuera de los límites de su propio dominio civil) consiste solamente en el temor que entre las gentes convencidas causan excomuniones, a fuerza de escuchar falsos milagros, falsas tradiciones y falsas interpretaciones de la Escritura." (Hobbes 2001, 576), sino que también logró separar el ámbito de lo religioso del de lo político, configurando con ello el carácter secular del Estado, una de las dimensiones específicas de la forma política moderna:

> Él [rey cristiano] no puede obligar a los hombres a creer, aunque como soberano civil puede hacer leyes que estén de acuerdo con su doctrina, para obligar a los hombres a ciertos actos; a veces a algunos que de otro modo no harían, y que no deben ser ordenados; sin embargo, cuando lo son, se convierten en leyes. Los actos externos hechos por razón de obediencia, sin un íntimo convencimiento, son acciones del soberano, y no del súbdito que en este caso no es sino un instrumento, sin ningún estímulo propio, porque Dios ha ordenado obedecerlos. (Hobbes 2001, 467-468).

Si bien el pensamiento político de Thomas Hobbes no culminó el proceso de superación (*Aufhebung*) de la forma política medieval, su reconfiguración de los términos del debate teológico político a través de la secularización del Estado

permitió desarrollar una nueva fundamentación de lo político que mantuvo, –negados–, los principios articuladores de la forma política medieval bajo la *apariencia* de relaciones comerciales libres y naturales entre los individuos y entre los Estados.

## La *naturaleza* del capital y la moralidad del Imperio

A partir de la segunda mitad del siglo XVII el estudio de la teología y de la filosofía perdió terreno en las universidades británicas y escocesas frente al rápido avance del empirismo baconiano. Se pensaba que la experiencia y la observación eran las únicas fuentes legítimas para el desarrollo de la ciencia, pues, –como había demostrado Isaac Newton–, sólo ellas permitían realizar experimentos controlados cuyos resultados eran universales, comprobables, y, hasta cierto punto, predecibles.

Convencidos de que esta era la única forma de analizar objetivamente la realidad, algunos autores de la llamada ilustración escocesa como Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith y Adam Ferguson se dedicaron a demostrar que la metodología desarrollada por Francis Bacon era más que apta para investigar los principios inmutables de la naturaleza humana, así como el desarrollo histórico de las instituciones, las costumbres, las formas de gobierno, la organización económica y el entramado social de los pueblos (Wences 2009, 56).

Las investigaciones que cada uno de estos pensadores llevaron a cabo intentaban refutar las conclusiones que se derivaban de la antropología filosófica de Thomas Hobbes (2001) y Bernard Mandeville (1982). Para ambos autores el hombre era un ser dominado por pasiones tan poderosas que ni la ética cristiana ni el aparato de Estado habían sido capaces de domeñar por completo. Los hombres sólo se mantenían dentro del orden social por el miedo a la muerte y por las ventajas que brindaba la vida en común para la satisfacción de sus impulsos.

Los pensadores escoceses consideraban que esta concepción del hombre y del Estado no correspondía con la realidad; para ellos era claro que:

> […] el ser humano, que sólo puede subsistir en sociedad, fue preparado por la naturaleza para el contexto al que estaba destinado. Todos los miembros

> de la sociedad humana necesitan de la asistencia de los demás y de igual forma se hallan expuestos a menoscabos recíprocos. Cuando la ayuda necesaria es mutuamente proporcionada por el amor, la gratitud, la amistad y la estima, la sociedad florece y es feliz. Todos sus integrantes están unidos por los gratos lazos del amor y el afecto, y son por así decirlo impulsados hacia un centro común de buenos oficios mutuos. (Smith 1997, 185).

En el contexto del recrudecimiento de las guerras por la supremacía imperial y el languidecimiento de la capacidad gubernativa de la Iglesia y del Estado para fundamentar éticamente la práctica política en Europa y América, la percepción de que la civilización llegaba a su fin era común a finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII; sin embargo, esta idea tenía un origen más antiguo. De acuerdo con el economista de origen alemán Albert O'Hirschman:

> En el Renacimiento surgió el sentimiento –que se volvió convicción firme durante el siglo XVII– de que ya no podía confiarse en la filosofía moralizante y el precepto religioso para el freno de las pasiones destructoras de los hombres. Debían buscarse formas nuevas, y su búsqueda se inició muy explicablemente con una disección detallada y sincera de la naturaleza humana (O'Hirschman 1978, 23).

Para los estudiosos escoceses era de la mayor urgencia encontrar: "[…] un equivalente conductista del precepto religioso, reglas de conducta e instrumentos nuevos que impusieran la disciplina y las restricciones tan necesarias a gobernantes y gobernados por igual, y se pensaba que la expansión del comercio y la industria era muy prometedora en este sentido. (O'Hirschman 1978,133)."

Los literatos escoceses partieron de la tesis hobbesiana que afirmaba que la "[…] inclinación general de la humanidad entera, [es] un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte." (Hobbes 2001, 79-80). Al conceder este principio, los literatos escoceses estuvieron en condiciones de superar la antropología filosófica de Hobbes y la del autor de *La fábula de las abejas*. En efecto, la naturaleza egoísta del hombre era un hecho innegable para los representantes de la Ilustración escocesa, quienes lo incluyeron como parte de su antropología filosófica:

> No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad sino a su propio interés, y jamás

> les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas. Sólo un mendigo escoge depender *básicamente* de la benevolencia de sus conciudadanos. Y ni siquiera un mendigo depende de ella *por completo*. (Smith 1999, 46 énfasis añadido).

Tanto para los pensadores escoceses como para Mandeville y Hobbes sólo las pasiones tenían la capacidad para motivar la voluntad humana, siendo tarea de la razón mostrar el medio más eficaz y eficiente para satisfacer sus deseos egoístas; pero en opinión de los primeros, tanto Bernard Mandeville como Thomas Hobbes habían cometido el error de no tomar en cuenta que el hombre también es altruista por naturaleza:

> Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la lástima o la compasión, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vívida. El que sentimos pena por las penas de otros es una cuestión de hecho tan obvia que no requiere demostración alguna, porque este sentimiento, como todas las otras pasiones originales de la naturaleza humana, no se halla en absoluto circunscrito a las personas más virtuosas y humanitarias, aunque ellas quizás puedan experimentarlo con una sensibilidad más profunda. Pero no se halla desprovisto de él totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad. (Smith 1997, 49).

Si algo caracterizó a estos autores fue precisamente su empeño en demostrar que la comunidad política no podía reducirse a un grupo de seres egoístas reunidos con el único objetivo de conseguir sus respectivos intereses. La interacción pacífica entre los individuos no sólo se explicaba por el miedo al poder que sobre la vida y la muerte de los hombres se había depositado en el poder soberano, sino también por la facultad natural de los individuos para compartir las emociones agradables y desagradables del prójimo, la simpatía (*sympathy*):

> La imaginación nos permite situarnos en su posición, concebir que padecemos los mismos tormentos, entrar por así decirlo en su cuerpo y llegar a ser en alguna medida una misma persona con él y formarnos así alguna idea de sus sensaciones, e incluso sentir algo parecido, aunque con una intensidad menor. Cuando incorporamos así su agonía, cuando la hemos adoptado y la hemos hecho nuestra, entonces empieza a afectarnos,

> y temblamos y nos estremecemos al pensar en lo que él está sintiendo. Así como el dolor o la angustia de cualquier tipo provocan una pena que puede ser enorme, el hacernos a la idea o imaginar que los padecemos suscita la misma emoción en algún grado, en proporción a la vivacidad o languidez de dicha concepción. (Smith 1997, 50).

El altruismo natural del hombre y su egoísmo constitutivo eran los componentes de un mecanismo de pesos y contrapesos que en última instancia explicaban el comportamiento de los individuos, el cual, sin embargo, también se encontraba acotado por las reglas sociales, las normas jurídicas y el propio *interés.* Este enfrentamiento entre las pasiones egoístas y altruistas del individuo daba lugar a un equilibrio que además de fomentar la convivencia armónica entre los individuos también garantizaba el bien público de forma espontánea:

> […] aunque la asistencia necesaria no sea prestada por esos motivos tan generosos y desinteresados [el amor, la gratitud, la amistad y la estima], aunque entre los distintos miembros de la sociedad no haya amor y afecto recíprocos, la sociedad, aunque menos feliz y grata, no necesariamente será disuelta. La sociedad de personas distintas puede subsistir, como la de comerciantes distintos, en razón de su utilidad, sin ningún amor o afecto mutuo; y aunque en ella ninguna persona debe favor alguno o está en deuda de gratitud con nadie, la sociedad podría sostenerse a través de un intercambio mercenario de buenos oficios de acuerdo con una evaluación consensuada. (Smith 1997, 185-186).

Sin embargo, para Adam Smith era un hecho innegable que la dimensión egoísta de la naturaleza humana tenía cierta preeminencia sobre su altruismo:

> El hombre […] está casi permanentemente necesitado de la ayuda de sus semejantes, y le resultará inútil esperarla exclusivamente de su benevolencia. Es más probable que la consiga si puede dirigir en su favor el propio interés de los demás, y mostrarles que el actuar según él demanda redundará en beneficio de ellos. (Smith 1999, 45 énfasis añadido).

Consciente de este hecho, el pensador escocés configuró un orden social sobre las inclinaciones naturales del hombre a partir del concepto de interés; que finales del siglo XVI aludía al conjunto de las preocupaciones, aspiraciones y ventajas del individuo, de modo que: "[…] su significado no se limitaba en modo alguno a los aspectos materiales del bienestar de una persona; más bien abarcaba la totalidad de las aspiraciones humanas pero denotaba un elemento de reflexión y cálculo

sobre la forma en que estas aspiraciones debían perseguirse (O´Hirschman 1978, 39-40).

A diferencia de otras pasiones erráticas y fluctuantes, la ambición por la riqueza, –que en poco tiempo se asoció automáticamente con el interés–, destacaba entre el amplio catálogo de las pasiones humanas por su universalidad, intensidad y constancia. La consideración reflexiva de los sentimientos y pensamientos del prójimo por medio de la simpatía (*sympathy*) coadyuvó al desarrollo de cálculos cada vez más precisos y complejos en un mundo dominado por el comercio internacional y la especulación bursátil:

> Los comerciantes e industriales son, en ese orden, las dos clases de personas que normalmente emplean los capitales más grandes, y que por su riqueza atraen la mayor atención pública. Como están durante toda su vida elaborando planes y proyectos, tienen a menudo más inteligencia que el grueso de los terratenientes. Sin embargo, como sus pensamientos se ejercitan normalmente en torno a los intereses de su rama particular de actividad y no a los intereses sociales, sus opiniones, aunque se expresen con la mayor buena fe (lo que no siempre es el caso), tendrán mucho más peso en relación con el primero de estos objetivos que con el segundo. Su superioridad sobre un señor de la tierra no estriba tanto en su conocimiento del interés general sino en que perciben mejor sus propios intereses que él los suyos. Gracias a esa superioridad en el conocimiento de sus intereses han podido aprovecharse a menudo de su generosidad, y le han persuadido de que renuncie a su propio interés, y al del público, llevándolo a una convicción muy ingenua pero honesta: que el interés general coincidía con el de ellos y no con el de él. El interés de los empresarios en cualquier rama concreta del comercio o de la industria es siempre en algunos aspectos diferente del interés común, y a veces su opuesto. El interés de los empresarios siempre es ensanchar el mercado pero estrechar la competencia. (Smith 1999, 343).

Adam Smith pensó que el arte de la crematística permitía prever las acciones de los hombres y, mucho más importante, refrenar las pasiones egoístas del hombre, de modo que "[…] el término 'interés' […] confirió a hacer dinero– una connotación *positiva* y *curativa*, derivada de su reciente asociación estrecha con la idea de conducir los asuntos humanos, privados y públicos, de una manera más lúcida […] (O'Hirschman 1978, 48-49).

Pero ¿por qué buscaba el hombre la ganancia y el beneficio económico con tal ímpetu? ¿Por qué los hombres se afanaban en desarrollar al máximo su

capacidad para reproducir el dinero? La respuesta, según Smith, también se encontraba en la constitución patética del hombre, concretamente en el deseo y en la necesidad de "[…] ser observados, atendidos, considerados con simpatía, complacencia y aprobación." (Smith 1997, 124), en suma, en ser objeto de la admiración y la aprobación ajena: "[…] la parte principal de la felicidad humana estriba en la conciencia de ser querido […] (Smith 1997, 107). Para Adam Smith la forma más segura, eficaz y eficiente de que el hombre obtuviera esa admiración consistía en amasar una gran riqueza:

> El hombre rico se congratula de sus riquezas porque siente que ellas naturalmente le atraen la atención del mundo y que los demás están dispuestos a acompañarlo en todas esas emociones agradables que las ventajas de su situación le inspiran con tanta facilidad. Al pensarlo, su corazón se hincha y dilata en su pecho, y aprecia más sus riquezas por tal razón que por todas las demás ventajas que le procuran. (Smith 1997, 124).

La búsqueda desesperada de riquezas se explicaba no sólo ni principalmente por las ventajas materiales que representan para su propietario, sino por su capacidad para generar la admiración de los individuos:

> […] todo el mundo observa al hombre de rango y distinción. Todos anhelan contemplarlo y concebir, al menos mediante la simpatía, ese regocijo y exultación que sus circunstancias naturalmente le inspiran. Su conducta es objeto de público escrutinio. Ni una palabra, ni un gesto suyo pasa completamente desapercibido. En una poblada reunión es él quien concentra las miradas de todos; sus pasiones parecen expectantes atendiéndolo, para recibir el ímpetu y la orientación que les imprimirá; y si su comportamiento no es absurdo tiene a cada momento una oportunidad para interesar a los demás y para convertirse en el objetivo de observación y simpatía de todos los que le rodean. (Smith 1997, 125).

De acuerdo con el llamado padre de la economía moderna si esta necesidad no se satisfacía cabalmente el individuo no sólo tendría una existencia miserable y desdichada, sino que, mucho más grave, carecería de personalidad pues la constitución del yo requería forzosamente de la mirada del otro para constituirse:

> El hombre pobre, por el contrario, está avergonzado de su pobreza. Siente que o bien lo excluye de la atención de la gente, o bien, si le prestan alguna atención, tienen escasa conmiseración ante la miseria y el infortunio que padece. En ambos casos resulta humillado, porque si bien el ser pasado por

> alto y el ser desaprobado son cosas completamente diferentes, como la oscuridad nos cierra el paso a la luz del honor y la aprobación, el percibir que nadie repara en nosotros necesariamente frustra la esperanza más grata y abate el deseo más ardiente de la naturaleza humana. (Smith 1997, 124-125).

Ya Hobbes había afirmado que "Las pasiones que más que nada causan las diferencias de talento son, principalmente, un mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimientos y de honores, todo lo cual puede ser reducido a lo primero, es decir: al afán de poder. Porque las riquezas, el conocimiento y el honor no son sino diferentes especies de poder […]" (Hobbes 2001, 59). Para el autor de *La riqueza de las naciones* el poder es una relación social en cuya dinámica la mirada del otro resulta crucial (*Cfr.* Hobbes 2001, 75):

> El disfrute principal de la riqueza para la gran mayoría de las personas ricas es su ostentación, que a su juicio nunca es tan plena como cuando demuestran que poseen esos signos inapelables de opulencia que no posee nadie más que ellos. Según ellos, el atractivo de un objeto útil o bello es enormemente incrementado por su escasez, o por el gran trabajo que requiere la obtención de cualquier cantidad considerable del mismo, un trabajo que sólo ellos podrán permitirse pagar. Y estarán dispuestos a pagar por objetos de esa clase un precio mayor que por otras cosas que sean mucho más bellas y útiles, pero que abunden. (Smith 1999, 246-247).

Pero si esto es así, significa que la naturaleza misma de la interacción entre los hombres implicaba no sólo el deseo, sino la necesidad de dominar al otro para hacer posible la configuración del yo mediante su reconocimiento. Esto significa que la dominación no sólo no se reduce a sus beneficios materiales, sino que muy probablemente, su aspecto más importante, –de acuerdo con Smith–, resida en ese efecto mágico y seductor, que provoca en los dominados:

> Nuestra deferencia hacia sus inclinaciones [de los ricos y los poderosos] tampoco se basa principal ni exclusivamente en la utilidad de tal sumisión y en el orden social que ella promueve mejor. Incluso cuando el orden social requiere que nos opongamos a ellos, lo hacemos con mucha dificultad. […] La naturaleza nos instruye para que nos sometamos a su voluntad, temblemos y nos postremos ante su eminencia, consideremos su sonrisa como retribución suficiente para compensar cualquier servicio, y temamos su descontento, aunque ningún otro mal se derive de él, como la humillación más severa." (Smith 1997, 127-128).

Este reconocimiento, en su máximo y más alto grado sólo obtenía a partir del dominio y de su concomitante vida acomodada, dos vías a través de las cuales el hombre podía acceder a la satisfacción de su necesidad natural. La importancia de la teoría del Estado en Adam Smith consiste en mostrar la dimensión obscena del amor al prójimo. El hombre no sólo es capaz de tratar a su semejante como un medio para garantizar su interés, sino que le es necesario dominarlo para autoafirmarse: el amor es dominación (*Cfr.* Žižek, Santner y Reinhard 2010). No es que de repente las interacciones humanas dejaran de fundarse en el amor al prójimo para hacerlo sobre el egoísmo; como mostró uno de los contemporáneos de Adam Smith, –Donatien Alphonse François, Marqués de Sade–, la interacción humana implicaba necesariamente la dominación del prójimo para la estabilidad del orden social (*Cfr.* Sade 2010).

La definición de la personalidad es crucial para asegurar el orden imperial, pues en la era del capital se define a partir de la lógica del valor de cambio y de las habilidades técnicas de la crematística. Como el propio Smith menciona, en la época moderna el *expertise* en el arte de la crematística se vuelve un imperativo ético:

> Allí [Holanda] es mal visto el no ser un hombre de negocios. La necesidad hace que resulte habitual que cada hombre lo sea, y la costumbre regula la moda; así como es ridículo no vestir como los demás, en alguna medida también lo es el no estar empleado como los demás. Y así como un profesional civil está fuera de lugar en un campamento o guarnición, e incluso corre riesgo de ser allí objeto de desprecio, lo mismo ocurre con un hombre ocioso entre personas que trabajan. (Smith 1999, 149).

Al configurar conceptualmente el proceso mediante el cual los imperativos sociales conforman al individuo a través de la mirada del otro, Smith no sólo configuró la forma de la emotividad del capital, sino que también brindó la clave para comprender el papel que juega el valor de cambio en la conformación de la propia conducta:

> Cuando el yo se coloca en el lugar del espectador, imagina los sentimientos que en él provoca su acción; de la misma manera que cuando la persona juzgada actúa, el yo se imagina los motivos que la llevan a obrar de

> determinada manera. Este espectador, de carácter imparcial, puede ser representado por todo sujeto en tanto se coloque a sí mismo en el lugar de otra persona; por consiguiente, la figura del espectador es un producto de la imaginación. Nosotros mismos cuando asumimos ese papel y juzgamos nuestra propia conducta nos imaginamos si un espectador imparcial la aprobaría o desaprobaría. Si en este proceso el yo encuentra una correspondencia natural, entonces aprueba; si no, desaprueba. (Wences 2009, 122).

Los criterios a partir de los cuales se juzga la propia conducta y la de los demás se encuentran acotados por los imperativos éticos del imperio, que en el caso de la época moderna se reducen a la lógica del valor de cambio. Si el yo se determina por la mirada del otro que, a su vez, se encuentra definida por la lógica del valor de cambio, entonces los criterios éticos para la aprobación o reprobación del individuo constituyen lo que Weber llamaría *espíritu del capitalismo* (Weber 2011):

> Estas reglas van formándose poco a poco con base en la observación de la conducta de los otros y de nuestras reacciones sobre ella, esto es, surgen 'por inducción' a partir de nuestros juicios o apreciaciones sobre determinadas conductas. La regla se forma con base en actos concretos que rechazamos o aceptamos; cuando estas reglas sean reconocidas y confirmadas por la generalidad, entonces podremos apelar a ellas como pautas del juicio sobre nuestras acciones. (Wences 2009, 123-124).

Cuando los imperativos de la forma política imperial determinan este horizonte ético el individuo reproduce automáticamente el *statu quo* en su vida cotidiana a través de sus pensamientos, costumbres (*mores*) y sentimientos. Al juzgar los sentimientos de los hombres con base en los imperativos de una forma política no sólo se aprueba o censura la conducta del individuo, sino que además se inhibe o fomenta cierta conducta y cierta manera de sentir, –en suma, cierta disposición moral–, necesarias para la reproducción de una forma de dominación.

La forma de dominación fundada en el valor de cambio se manifestó entonces bajo la *apariencia* de una *relación económica*, "[…] se esperaba y se suponía que el capitalismo reprimiera ciertos impulsos e inclinaciones del hombre y forjara una personalidad humana menos polifacética, menos imprevisible, y más 'unidimensional' […] *En suma, se suponía que el capitalismo lograría exactamente*

*lo que pronto se denunciaría como su peor característica*." (O'Hirschman 1978, 136).

Para Adam Smith era claro que el conflicto entre los dominados y los dominadores en la época moderna se manifestaba como un intercambio comercial entre hombres libres, de modo que la competencia entre los individuos por la máxima ganancia en la esfera de la sociedad civil no era sino otra forma del *Bellum omnium contra omnes*:

> Los salarios corrientes dependen en todos los lugares del contrato que se establece normalmente entre dos partes, cuyos intereses en modo alguno son coincidentes. Los trabajadores desean conseguir tanto, y los patronos entregar tan poco, como sea posible. Los primeros están dispuestos a asociarse para elevar los salarios, y los segundos para disminuirlos. No resulta, empero, difícil prever cuál de las dos partes se impondrá habitualmente en la puja, y forzará a la otra a aceptar sus condiciones. Los patronos, al ser menos, pueden asociarse con más facilidad; y la ley, además, autoriza o al menos no prohíbe sus asociaciones, pero sí prohíbe las de los trabajadores. (Smith 1999, 110-111).

Este conflicto no se limitaba entonces a la mera definición de la retribución monetaria por la cantidad de trabajo que el empleado intercambia con el empresario. El conflicto constitutivo de la forma política del capital es una lucha en la que está en juego la vida de los trabajadores y en el que intervienen distintas estrategias de lucha y negociación tanto de de los empresarios como de los trabajadores:

> […] tales asociaciones [de patronos, que buscan disminuir el salario de los trabajadores] son frecuentemente enfrentadas por una combinación defensiva de los trabajadores; y a veces ellos también, sin ninguna provocación de esta suerte, se unen por su cuenta para elevar el precio del trabajo. Los argumentos que esgrimen son a veces el alto precio de los alimentos, y a veces el gran beneficio que sus patronos obtienen gracias a su esfuerzo. Pero sea que sus asociaciones resulten ofensivas o defensivas, siempre se habla mucho sobre ellas. Para precipitar la solución del conflicto siempre organizan grandes alborotos, y a veces recurren a la violencia y atropellos más reprobables. Se trata de personas desesperadas, que actúan con la locura y frenesí propios de desesperados, que enfrentan la alternativa de morir de hambre o de aterrorizar a sus patronos para que acepten de inmediato sus condiciones. En estas condiciones los patronos son tan estruendosos como ellos, y nunca cesan de dar voces pidiendo el socorro

> del magistrado civil y el cumplimiento riguroso de las leyes que con tanta severidad han sido promulgadas contra los sindicatos de sirvientes, obreros y jornaleros. Los trabajadores, en consecuencia, rara vez derivan alguna ventaja de la violencia de esas tumultuosas asociaciones que, en parte por la intervención del magistrado civil, en parte por la necesidad del grueso de los obreros de someterse simplemente para garantizar su subsistencia presente, suelen terminar en nada salvo el castigo o la ruina de sus dirigentes. (Smith 1999, 112).

Contrario a lo que comúnmente se piensa, Smith no era ni un apologista del capitalismo ni un defensor de los privilegios de la aristocracia. Como es evidente a partir de la lógica de su pensamiento, las conclusiones de su investigación son perfectamente consecuentes con sus supuestos. Para Adam Smith la economía de mercado es simplemente el desarrollo lógico y necesario de ciertas facultades y pasiones de la naturaleza humana; por tanto, no puede ser objeto ni de elogios ni de reprobaciones.

Al hacer de la economía de mercado un proceso natural, Smith no solo hizo de la forma política del capital un orden inmune e inmutable frente a cualquier crítica o modificación. Al derivar la lógica del capital de la naturaleza humana, Adam Smith introdujo, –negándola–, una de las características distintivas de la teoría medieval del Estado en la lógica de la dominación del mundo moderno: su carácter inmutable e inevitable. (*Cfr.* Ávalos 1997, 184; Otero 2001). Para ello se valió de la lógica empleada por Sir Robert Filmer para llevar a cabo su apología del derecho divino de los reyes (Filmer 2010; *Cfr.* Figgis 1914, 148 ss.).

La defensa del derecho divino de los reyes llevada a cabo por Sir Robert Filmer se inscribe en el intenso debate teológico político entre el rey de Inglaterra, Jacobo I (1566-1625) y los más grandes teólogos jesuitas del siglo XVII: Francisco Suárez y el cardenal Roberto Bellarmino. A raíz del juramento de fidelidad que el rey de Inglaterra había exigido de sus súbditos en 1606 se suscitaron dudas acerca de la naturaleza del poder soberano que llevaron a los teólogos jesuitas a afirmar que, bajo ciertas condiciones, el pueblo podía deponer *legítimamente* al monarca.

Para Filmer la monarquía era inmutable e indisoluble porque estaba implícita en la naturaleza del hombre, pues derivaba directamente de la autoridad paterna. El razonamiento de Filmer era el siguiente: la naturaleza de las cosas establece que

el padre tenga autoridad sobre el hijo, ya por haberlo engendrado, ya por haber desarrollado su facultad racional y estar en condiciones de mostrarle lo que es mejor para él.

> […] la creación hace al hombre príncipe de su progenie. De hecho, no sólo Adán, sino los patriarcas posteriores, tuvieron por derecho de paternidad, autoridad real sobre sus hijos. […] pues así como Adán fue señor de sus hijos, éstos tuvieron, bajo él, control y poder sobre los suyos; pero siempre con subordinación al primer padre, el cual es supremo señor sobre los hijos de sus hijos por todas las generaciones, como padre eminente de su pueblo. (Filmer 2010, 48).

Interpretando ciertos pasajes del Antiguo Testamento Filmer llegó a la conclusión de que la autoridad de los patriarcas del pueblo de Israel era idéntica a la del soberano, y dado que desde el punto de vista cronológico los patriarcas eran anteriores a los reyes eso sólo podía significar que el poder regio se había originado en la autoridad paterna:

> Este señorío que Adán ejercía por derecho sobre todo el mundo, y del que gozaron los *patriarcas* por derecho como descendientes suyos, era tan extenso y amplio como el poder más absoluto de cualquier *monarca* que haya existido desde la creación. Respecto al poder sobre la vida y la muerte, encontramos a Judá, el padre, dictando sentencia de muerte contra su nuera Tamar, por estar de ramera. *Sacadla* –dice– *y que sea quemada*. Respecto a la guerra vemos que Abraham mandaba un ejército de 318 soldados de su propia familia, y Esaú se unió a su hermano Jacob con 400 hombres armados. En cuanto a la paz, Abraham hizo una liga con Abimélek, y ratificó sus artículos con un juramento. Estos actos de juzgar en crímenes capitales, declarar la guerra y concluir la paz, son las notas principales de la *soberanía* que pueden encontrarse en todo *monarca*. (Filmer 2010, 49).

Para Filmer esta autoridad era universal e inmutable porque había sido instaurada por Dios en el momento mismo de la creación, por tanto, querer modificar esta disposición de la naturaleza sería atentar contra el designio del Creador.

> […] esta sujeción de los hijos es la fuente de toda *autoridad real*, por decreto de Dios mismo; de lo que se deduce que el poder civil es de institución divina, no sólo en general, sino en lo relativo a su asignación específica a los primeros padres, lo cual desbarata por completo esa diferenciación nueva y ahora generalizada que atribuye a Dios sólo el poder universal y absoluto,

> pero que en lo que respecta al poder relativo a las formas específicas de gobierno lo deja a la elección del pueblo. (Filmer 2010, 49).

Con el tiempo la autoridad recayó en un consejo de ancianos formado por los padres familia, –o como se denominaron en la tradición judía, patriarcas. Así pues, era conforme a la naturaleza que el poder político derivara sin solución de continuidad de la autoridad paterna. Por tanto, la monarquía era universal e indisoluble porque su fundamento era la naturaleza de las cosas, de modo que las repúblicas y las democracias eran regímenes antinaturales que a lo largo de la historia habían demostrado su ineficiencia y su ineficacia precisamente por no haberse plegado a los dictados de la naturaleza.

> Si comparamos los derechos naturales de un padre con los de un rey vemos que son los mismos, y no encontramos más diferencia entre ellos que la latitud o extensión; como el padre sobre una familia, cuida el rey, como padre de muchas, de preservar, alimentar, vestir, instruir y defender a toda la república. Sus guerras, sus paces, sus tribunales de justicia y todos sus actos de soberanía, tienden sólo a preservar y distribuir a todo padre subordinado e inferior, y a sus hijos, sus derechos y privilegios, de modo que todos los deberes de un rey están compendiados en el cuidado paternal y universal de su pueblo. (Filmer 2010, 57-58).

La importancia del razonamiento teológico de Filmer consiste en su énfasis en el carácter natural de la autoridad política, pues pone de manifiesto la existencia de instituciones universales, necesarias, inevitables, poseedoras de una lógica propia y autónoma que deriva de la naturaleza humana (*Cfr.* Figgis 1914, 148 ss.). De manera análoga, Adam Smith llevó a cabo una fundamentación teológica de la economía de mercado que la dotó de un carácter universal e inevitable.

Smith concibió al comercio como una actividad cuyo desarrollo se explicaba por la existencia de necesidades universales y permanentes en todos los grupos humanos, así como por "[…] una cierta propensión de la naturaleza humana […] a trocar, permutar y cambiar una cosa por otra." (Smith 1999, 44):

> La gran multiplicación de la producción de todos los diversos oficios, derivada de la división del trabajo, da lugar, en una sociedad bien gobernada, a esa riqueza universal que se extiende hasta las clases más bajas del pueblo. Cada trabajador cuenta con una gran cantidad del producto de su propio trabajo, por encima de lo que él mismo necesita; y

> como los demás trabajadores están exactamente en la misma situación, él puede intercambiar una abultada cantidad de sus bienes por una gran cantidad, o, lo que es lo mismo, por el precio de una gran cantidad de bienes de los demás. Los provee abundantemente de lo que necesitan y ellos le suministran con amplitud lo que necesita él, y una plenitud general se difunde a través de los diferentes estratos de la sociedad. (Smith 1999, 41).

A diferencia del contractualismo *à la* Hobbes, los ilustrados escoceses suponían que la historia de la humanidad tenía un alcance universal y un desarrollo natural de carácter progresivo que obedecía espontáneamente a leyes necesarias. Pensaban que la humanidad había partido de una situación inicial de primitivismo o barbarie a partir de la cual ciertos pueblos se habían desarrollado a través de una serie de etapas necesarias por las que se esperaba que transitaran todos los grupos humanos hacia formas de vida cada vez más complejas y civilizadas (Wences 2009, 147).

Estos autores analizaron las particularidades de los diferentes pueblos a partir de la comparación entre lo que consideraron la condición más ruda y salvaje de la humanidad, –i.e. los pueblos de América, Asia y África–, y las civilizaciones europeas. Al igual que John Locke, estos autores consideraron que estos grupos humanos eran una especie de laboratorio donde podían estudiarse las características universales a todos los grupos humanos gracias a su condición primitiva. Después de todo "[…] en el principio todo el mundo había sido América […]" (Locke 1824, 125).

Al percatarse que incluso los pueblos salvajes tenían formas rudimentarias de comercio Smith llegó a la conclusión de que ésta era una forma de interacción connatural al hombre, y que dadas ciertas constantes, –información, libertad, etc.–, se regulaba a sí mismo, permitiendo que todos los individuos (en función de su estratificación social) tuviesen ganancias y beneficios acordes a su estado; por ello, cualquier elemento que interrumpiese, o alterase su desarrollo natural debía considerarse perjudicial. Las funciones del Estado debían limitarse a proteger la vida y la propiedad de los individuos, garantizar el estado de derecho y proveer aquellos servicios que ningún individuo tendría interés en llevar a cabo por carecer de beneficios:

> Según el sistema de la libertad natural, el soberano sólo tiene tres deberes que cumplir, tres deberes de sobresaliente importancia pero que están al alcance y comprensión de una inteligencia corriente. Primero, el deber de proteger a la sociedad de la violencia e invasión de otras sociedades independientes. Segundo, el deber de proteger, en cuanto sea posible, a cada miembro de la sociedad frente a la injusticia y opresión de cualquier otro miembro de la misma, o el deber de establecer una exacta administración de la justicia. Y tercero, el deber de edificar y mantener ciertas obras públicas y ciertas instituciones públicas que jamás sería del interés de ningún individuo o pequeño número de individuos el edificar y mantener, puesto que el beneficio nunca podría reponer el coste que representarían para una persona o un reducido número de personas, aunque frecuentemente lo reponen con creces para una gran sociedad. (Smith 1999, 659-660).

Más allá de estas funciones específicas el Estado sólo interfería la lógica natural del mercado, perjudicándola en tres formas:

> Primero, al restringir la competencia en algunos sectores a un número menor de personas de las que estarían dispuestas a entrar en ellos en otra circunstancia; segundo, al incrementar en otros ese número más allá de lo que sería natural; y tercero, al obstruir la libre circulación del trabajo y el capital, tanto de un empleo a otro como de un lugar a otro. (Smith 1999, 178).

Estas acciones inhiben el desarrollo natural del comercio, perjudicando con ello al grueso de la población de un país, que por ello mismo es incapaz de acceder a todos los beneficios de la economía de mercado, de este modo que la búsqueda individual del propio interés fomentaría de manera espontánea el bien público. De ahí las constantes y fuertes críticas que Smith lanza contra la clase gobernante:

> […] sin ninguna intervención de la ley, los intereses y pasiones privados de los hombres naturalmente los inducen a dividir y distribuir el capital de cualquier sociedad entre sus diversas inversiones de la forma más ajustada posible a la proporción que resulta más adecuada al interés de la sociedad en su conjunto. Todas las reglamentaciones del sistema mercantil necesariamente distorsionan en mayor o menor medida esta natural y más conveniente asignación del capital. (Smith 1999, 626-627).

Pero los efectos nocivos en este conjunto de intromisiones en la lógica autónoma y necesaria del mercado también eran provocados por las empresas privadas a través de la formación de gremios y monopolios: “El monopolio,

asimismo, es el peor enemigo de la buena administración, que nunca puede establecerse de forma generalizada si no es a consecuencia de esa competencia libre y universal que fuerza a cada uno a recurrir a ella por su propio interés." (Smith 1999, 215). Para Smith la lógica del mercado requería de una institución que garantizara las condiciones óptimas del desarrollo económico, el Estado:

> El comercio y la industria rara vez florecen durante mucho tiempo en un estado que no disfruta de una administración regular de la justicia, donde el pueblo no se siente seguro de la posesión de sus propiedades, donde el cumplimiento de los contratos no está amparado por la ley, y donde la autoridad del estado no se ocupa regularmente de obligar a que paguen sus deudas todos aquellos que pueden pagarlas. En suma, el comercio y la industria no pueden progresar en ningún estado donde no haya un cierto grado de confianza en la justicia. La misma confianza que predispone a los grandes comerciantes e industriales en condiciones normales a confiar sus propiedades a la protección del estado, los predispone en circunstancias extraordinarias a confiarle al estado el uso de sus propiedades. (Smith 1999, 781).

A diferencia del mercado, el Estado no era el producto natural de la interacción de los hombres, su establecimiento sólo tenía lugar cuando las relaciones comerciales habían llegado a un grado de complejidad que vulneraba su autorregulación:

> Los seres humanos pueden vivir en sociedad con un grado de aceptable seguridad aunque no haya un magistrado civil que los proteja de la injusticia derivada de esas pasiones [la envidia, la malicia o el resentimiento]. Pero la avaricia y la ambición en los ricos, y el odio al trabajo y el amor a la tranquilidad y los goces del momento en los pobres, son pasiones que impulsan a invadir la propiedad, y son pasiones mucho más firmes en su actuación y mucho más universales en su influencia. Cuando hay grandes propiedades hay grandes desigualdades. Por cada hombre muy rico debe haber al menos quinientos pobres, y la opulencia de unos pocos supone la indigencia de muchos. La abundancia de los ricos aviva la indignación de los pobres, que son conducidos por la necesidad y alentados por la envidia a atropellar sus posesiones. El dueño de una propiedad valiosa no puede dormir seguro ni una sola noche si no se halla bajo la protección de un magistrado civil. Todo el tiempo se ve rodeado por enemigos desconocidos a quienes nunca ha provocado pero a quienes tampoco puede apaciguar jamás, y de cuya injusticia sólo puede ser protegido mediante el brazo poderoso del magistrado civil, siempre en alto para castigarla. La adquisición de propiedades valiosas y extensas, por lo tanto, inevitablemente requiere el establecimiento de un gobierno civil. Cuando no hay propiedad, o al menos

> ninguna cuyo valor supere el de dos o tres días de trabajo, el gobierno civil no es tan necesario. (Smith 1999, 675).

Recordando un tanto el conflicto entre la potestad terrenal y la potestad espiritual durante la Edad Media, para Smith era claro que entre la lógica empresarial y estatal debía reinar un principio básico: cada cual es soberana *in suo ordine*, por tanto cada una debía mantenerse dentro de los límites de su competencia. La empresa no debería asumir las funciones del Estado y éste no debería inmiscuirse en la regulación del mercado, pues eso sería como meter la hoz en mies ajena: así como el Estado no debía tener injerencia en la regulación del mercado, los monopolios no deberían inmiscuirse en la administración de justicia ni con garantizar el bien común, pues sus lógicas, si bien relacionadas, no eran idénticas.

## IV. Hispanoamérica y el mundo anglosajón: la falacia culturalista

### Breve genealogía del culturalismo

A partir de la Segunda Guerra Mundial la tradición anglosajona del pensamiento político liberal comenzó a erigirse como el paradigma hegemónico de las reflexiones sociopolíticas a nivel mundial. Para la década de 1970 varios de los análisis políticos de raigambre liberal coincidieron en que los regímenes autoritarios en América Latina, Asia, África y Europa del Este deberían llevar a cabo una serie de reformas estructurales que les permitirían democratizar sus respectivos Estados (Huntington 1970, Crozier, Huntington y Watanuki 1975).

Para principios de la década de 1990 los Estados latinoamericanos desarrollaron un entramado institucional de acuerdo con los ideales regulativos que los Estados hegemónicos configuraron para la sociedad posfordista: democracia en la esfera política, apertura de los mercados y liberalización en la esfera económica y un orden internacional centrado en el libre comercio. (Wiarda 2000, 575). Las democracias surgidas en la región preservaron y reprodujeron en la vida cotidiana una serie de prácticas políticas de origen colonial que, –desde un horizonte de interpretación liberal–, podrían calificarse como populistas, autoritarias, corporativistas y clientelares. Aunque las formas liberales y democráticas han provisto a sus ciudadanos de metas y aspiraciones por una sociedad plural y políticamente activa, éstas fueron circunscritas por una serie de medidas autoritarias que eran más acordes con las relaciones oligárquicas existentes (Wiarda 2000, 59).

Esta modalidad de la democracia ha llevado a los expertos a preguntarse si es suficiente una democracia formal o bien, si es necesario mejorar su calidad, pues es muy probable que no sea una democracia genuina que haya erradicado las poderosas continuidades del pasado autoritario latinoamericano. (Wiarda 2000, 15). Para el pensamiento liberal resulta paradójico que la tradición y la modernidad coexistan en América Latina, en ocasiones de manera terriblemente contrastante, lo cual ha llevado a los autores a hablar de la naturaleza transicional de América Latina (Wiarda 2000, 4).

En el caso específico de México se recomendó alternar la adscripción partidaria del depositario del poder ejecutivo, ampliar los espacios de representación política en el Congreso de la Unión y robustecer la sociedad civil mediante la formación de individuos informados, críticos y políticamente activos (*Cfr*. González 2012). En la actualidad se parte de la supuesta existencia en México de un régimen democrático que requiere de políticas de fiscalización y rendición de cuentas, de organismos ciudadanos autónomos que vigilen el desempeño de los gobernantes, del acceso ciudadano a los medios de comunicación de masas, etcétera. En opinión de estos autores, la eficiente y eficaz puesta en marcha de estas políticas e instituciones no sólo afianzaría la democracia, sino que también aumentaría su calidad (Ackerman 2008; Monsiváis 2005).

No obstante que las grandes fuerzas del desarrollo –urbanización, industrialización, modernización, democratización, y ahora, globalización– están rompiendo las barreras históricas y alterando los fundamentos de la sociedad latinoamericana tradicional (Wiarda 2000, 15). Desde este horizonte de interpretación se afirma que la característica distintiva de estos pueblos consiste en su manifiesta dificultad y falta de voluntad para abandonar sus formas políticas tradicionales y consolidar la democracia tal y como se desplegó en los Estados hegemónicos. De acuerdo con este pensamiento las formas de socialización y articulación política entre los seres humanos de los países periféricos son una suerte de estadios primitivos que, eventualmente, llegarán, –mediante la creación de ciertas instituciones y el ejercicio efectivo y eficaz de determinados procesos–,

al pináculo de la civilización, que, por cierto, es el horizonte trascendental desde el que se emiten estos diagnósticos.

Los autores que han intentado responder a la paradójica coexistencia de formas democráticas y autoritarias de interacción política han pasado por alto que el proceso relacional del Estado se desarrolla dentro de un sistema global de Estados, organizado jerárquicamente a partir de su importancia geoestratégica para la reproducción de la forma valor (Ávalos 2001, 14; Ávalos y González 2012; Hirsch 2007, 193). Al no tener en cuenta este factor estructural sus análisis sólo alcanzan a comprender las manifestaciones empíricas de la lógica política del capital, pues ignoran que los procesos relacionales estatales deben estudiarse "[…] de manera dialéctica considerando tanto determinaciones estructurales como posiciones estratégicas." (Hirsch 2007, 197):

> El desarrollo del capitalismo en el mundo se caracteriza por diferenciaciones regionales. Los regímenes de acumulación y los modos de regulación se forman en el contexto de Estados nacionales y están determinados por las correlaciones de fuerzas entre clases sociales y las condiciones económicas de valorización que imperan en ellos. De modo que las formaciones nacionales no deben ser el punto de partida para el análisis del capitalismo ni de su respectiva forma social, pues los estados se forman retroactivamente a partir del punto de fuga del pueblo que encarna el espíritu del mundo, en nuestra era la hegemonía norteamericana desplegada por medio de las invasiones y su industria cultural (Ávalos 2007, 28).

Los análisis que explican las dificultades para consolidar la democracia en América Latina por su cultura política autoritaria deja de lado el hecho simple y elemental de que el capital es poder impuesto por encima de la voluntad individual y de las diversas formas de ser de los pueblos (Ávalos y González 2012; Ávalos 2007, 39). Al centrarse en la democratización de un régimen político, la formación de ciudadanía, el diseño de mecanismos institucionales para garantizar la transparencia de la administración pública, etc. esta tradición se queda en el nivel de la apariencia, del mito y de la experiencia sensible de los fenómenos políticos, por lo que no es capaz de aprehender el fundamento *real* de esta relación de dominación porque

> […] lo político del capital se presenta como no-político, y lo que se presenta como político está revestido de relatos míticos (la representación popular, la soberanía popular, etcétera) que, de manera aporética y sintomática, revelan la funcionalidad del juego político, cualquiera que éste sea, respecto de la reproducción de las relaciones sociales de poder, de explotación y de dominio (Ávalos 2007, 58).

Al ubicarnos en el nivel de la lógica del capital estamos en condiciones de comprender (*Verstehen*) de manera crítica las relaciones sociales, los modos de conducta, las posibilidades de acción, el modelo de percepción y las formas de institucionalización que se desarrollan a partir de su lógica (Hirsch 2077, 141), en una palabra, la politicidad del Estado mexicano en función del proceso real que, aunque oculto, sirve como su fundamento (Ávalos 2007, 64). Desde este horizonte de interpretación el *misterio de los mexicanos* (Castañeda 2011) y la *excepcionalidad mexicana* (Cansino 2012) adquieren sentido en tanto *una* de las múltiples y diversas manifestaciones/determinaciones del capital fundada en la contradicción.

El problema teórico y epistemológico de este tipo de análisis y diagnósticos radica en la aceptación acrítica del horizonte hermenéutico utilizado para interpretar, comprender y construir conceptualmente la forma política de los Estados sin Eticidad, como es el caso de México. Los diversos pueblos que fueron incorporados al proyecto civilizatorio de la Monarquía Hispánica durante los siglos XV y XVIII comparten tanto un horizonte de sentido (*Weltanschaung*) como formas específicas de interacción política que, *desde un horizonte de interpretación liberal*, aparecen como premodernas y dignas de ser erradicadas en aras de la democratización que tanto requieren estos pueblos para ser libres (González, 180; *Cfr*. Wiarda y MacLeish., 289).

Consideramos pertinente situarnos en el horizonte hermenéutico de la tradición teórica que concibe al capital como la forma de dominación política moderna, pues "[…] el capital es el referente fundamental para comprender que la inmensa variedad de conductas, acciones e instituciones de los seres humanos propios de la vida moderna, posee un sentido que se desprende no de la 'naturaleza humana' en general sino de un fundamento constituido por una relación social de dominio."

(Ávalos 2007, 13), de modo que brinda las bases conceptuales necesarias para interpretar y comprender la vida política moderna y nuestra investigación se pregunta sobre *uno* de los fundamentos, contenidos y fines de la política en un mundo signado por la lógica del valor de cambio, pues

> La acumulación del valor de cambio imprime otro sentido a la vida política. Las grandes decisiones que afectan verdaderamente la existencia de los sujetos quedan fuera del control real de los ciudadanos. Lo que se instaura como institucionalidad política conserva la misma ilusión del valor de cambio. Es esa la otra dimensión de la política escindida en la vida moderna. Ahí sí puede haber participación ciudadana, democracia, elecciones, partidos políticos, asociaciones civiles, Estado de derecho, etcétera. Se trata de una intrincada red de mediaciones institucionales que hacen aparecer al mando despótico del valor de cambio como un asunto 'meramente' económico y entre particulares. (Ávalos 2007, 20).

El capital tiene momentos políticos, es necesaria la presencia de heterogeneidades culturales. La persistencia de esta moralidad se explica en un primer momento por su compatibilidad con la acumulación de capital. Si entendemos cultura como parte constitutiva del *ethos* de un pueblo, de sus costumbres (*mores*). Ya el propio Weber había contemplado la posibilidad de que distintas costumbres éticamente formadas tuvieran distintos grados de afinidad con el capitalismo moderno (cuidado con los grados). No es que Weber afirmara que sólo el calvinismo ascético fuera afín al capitalismo moderno, simplemente afirmó que parecía más adecuado a las necesidades del capitalismo.

La forma de socialización capitalista será entonces nuestro punto de partida en el análisis de la cultura política en tanto pretendido factor que dificulta el desarrollo de instituciones y prácticas políticas democráticas, pues si bien estas formas de interacción humana son cronológicamente anteriores al capital, lógicamente adoptan un sentido por completo distinto a partir de su subsunción por la lógica del valor de cambio, para la cual no sólo siguen siendo vigentes, sino que incluso le resultan afines en razón de su eficiencia y eficacia para la reproducción de la forma valor.

Debemos interpretar esta aparente dificultad cultural sobre la base de la lógica misma de la forma imperio del capital, pues este proceso relacional se despliega en distintas esferas y se nutre de costumbres heredadas, de creencias y tradiciones, así como de diversos factores psíquicos (Ávalos 2007, 33), es por ello que el problema de la cultura política no debe concebirse a manera de causa de la dificultad estructural para desarrollar ciertas instituciones y prácticas políticas democráticas, sino antes bien, –en el contexto de las mutaciones de la forma social del capital y sus manifestaciones políticas–, como el resultado de un complejo proceso de configuración imperial de una forma política enmarcada en el contexto de una forma política imperial: el capital.

Si bien estas formas sociales son en sí mismas medievales –y por ello mismo antidemocráticas– su modernidad se hace evidente cuando se las analiza a partir de la totalidad política de la forma imperio del capital. En modo alguno este fenómeno es exclusivo de Hispanoamérica, pues el capital ha revivificado bajo nuevas formas antiguas formas políticas pretendidamente superadas y características de un pasado superado, pero que han sido restauradas bajo la *apariencia* de algo nuevo (Ávalos y Hirsch 2007, 11-12), –como por ejemplo, lo que Howard Wiarda ha denominado *el modelo Habsburgo* (Wiarda 2003).

Debido a su importancia geoestratégica América Latina siempre ha estado incorporada –en tanto *otro excluido* (Ávalos 2006, 38) – al sistema mundial, por tanto, en un error pensar que esta región haya comenzado a integrarse al mundo libre en lo político, lo económico y lo cultural a partir de la caída del bloque soviético (Stein y Stein 2006). No es que de repente América Latina se esté volviendo democrática por el clamor de sus ciudadanos, pues si se desviara de ese curso, de inmediato se llevarían a cabo sanciones internacionales que irían desde los extrañamientos a la invasión extranjera para garantizar la libertad del país ocupado. Asimismo, para algunos teóricos liberales la democratización de América Latina es un proceso irreversible que en el ámbito de la cultura política se ha manifestado bajo diferentes formas, entre las que destacan:

> Nuevos valores e ideologías –democracia, participación, liberalismo, capitalismo, y socialismo– han retado el tradicional sistema de creencias de

> fatalismo, elitismo, jerarquía, y resignación. Nuevas redes de comunicaciones y transportes están derribando cada veza más creencias tradicionales y aislamiento. El dominio de la tradicional iglesia católica y la religión en Latinoamérica también está disminuyendo en tanto el protestantismo, la secularización, una iglesia católica transformada y otros sistemas de creencias hacen serias incursiones. Aunque hay variaciones de país a país, las viejas asunciones autoritarias están siendo cuestionadas y las antiguas bases de legitimidad están siendo socavadas. La cultura política latinoamericana está siendo transformada rápidamente (Wiarda 2000, 577).

No obstante, el factor de cambio en la cultura política ha sido el producto de la industria cultural norteamericana y no de la formación de valores democráticos producto de la reflexión de sus ciudadanos:

> Los jóvenes, en particular, han sido liberados por la televisión, el cine, y la presión de sus pares, ya no aceptan los valores autoritarios y no democráticos de sus mayores. América Latina se ha integrado más en la economía global, pero también en la cultura mundial de valores, creencias y actitudes, incluyendo la democracia. La situación económica, la sociedad y toda la cultura política de América Latina comenzó a cambiar. Las viejas instituciones –la Iglesia, la hacienda, la oligarquía– fueron socavadas, y con ellas el Sistema de valores que las habían sustentado por tanto tiempo (Wiarda 2003, 289).

Lo que esta modificación en el *ethos* de un pueblo muestra es la eficiencia de la industria cultural hegemónica para unificar formas de pensar y sentir, no obstante, se mantiene esta dominación al resignificarla, no es que ahora estemos más integrados al mercado mundial, pues lo hemos estado desde el principio de la modernidad (Dussel 1992).

## La importancia del mundo de las ideas en la práctica política

Heredero de una importante tradición del pensamiento político desarrollada durante los siglos XVII y XVIII, Max Weber –quien por diversos motivos puede considerarse fundador de la perspectiva cultural de la política comparada moderna– consideró que la diferencia específica del capitalismo moderno consistía en la moderación *racional*, –producto de la aspiración a la ganancia y al interés económico–, del impulso natural de la ambición (Weber 2011, 58; *Cfr.* O'Hirschman 1978):

> […] encontramos por doquier, y en las épocas más distintas, diversas clases de un *capitalismo irracional:* empresas capitalistas que tenían por objeto el arriendo de las contribuciones (tanto en Occidente como en China, y en el Asia anterior) y otras constituidas para financiar la guerra (en China y la India en la época de los Estados parciales); capitalismo mercantil de tipo especulativo, tal como los mercaderes los han conocido, casi sin excepción, en todas las épocas de la historia; capitalismo usurario, que por medio del préstamo explota las necesidades ajenas. Todas estas formas de capitalismo se orientan hacia el botín, los impuestos, las prebendas oficiales, la usura oficial (cuando el funcionario ha sido financiado por sus empresas, como César por Creso, y luego trata de enjugar sus débitos mediante abusos oficiales), finalmente hacia los tributos y la resolución de los apuros cotidianos. Todas éstas fueron sólo circunstancias económicas de carácter irracional, sin que nunca surgiera de ellas un sistema de organización del trabajo. En cambio, el capitalismo racional tiene en cuenta las posibilidades del mercado, esto es, oportunidades económicas en el sentido más estricto de la palabra, y cuanto más racional es, tanto más se basa en la venta para grandes masas y en la posibilidad de abastecerlas. Este capitalismo elevado a la categoría de sistema, únicamente se logra en la moderna evolución occidental de la baja Edad Media […] (Weber 2001, 282).

Weber sabía de la importancia de la ocupación y explotación de grandes sectores geográficos extraeuropeos para el desarrollo del capitalismo moderno (Weber 2001, 253):

> Las adquisiciones coloniales de los Estados europeos han dado lugar en todos ellos a una gigantesca acumulación de riquezas dentro de Europa. El medio utilizado para esta acumulación de riquezas fue el monopolio de los productos coloniales, las posibilidades de colocación en las colonias, es decir, el derecho de transportar a ellas las mercancías, y, por último, las oportunidades de ganancia que ofrecía el transporte mismo entre la metrópoli. (Weber 2001, 253).

No obstante, sostuvo –en contra de Werner Sombart y Karl Marx– que la afluencia de metales preciosos provenientes de las Indias Occidentales no fue el factor decisivo para el desarrollo del capitalismo moderno, pues ya otros países –como por ejemplo, la India y España–, habían experimentado un repentino influjo de riqueza sin por ello haber desarrollado un capitalismo racional (Weber 2011, 392-393):

> La acumulación de riquezas, tal como resultó a consecuencia del comercio colonial, posee muy escasa importancia para el desarrollo del capitalismo

> moderno […] El comercio colonial permitió, ciertamente, una amplia acumulación de riquezas, pero en cambio no estimuló la organización del trabajo a la manera específicamente occidental, ya que descansaba sobre un principio expoliativo y no sobre un cálculo de rentabilidad basado en las posibilidades del mercado. (Weber 2001, 255).

De modo que para nuestro autor "Lo que en definitiva creó el capitalismo fue la empresa duradera y racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el derecho racional; a todo esto había de añadir la ideología racional, la racionalización de la vida, la ética racional de la economía." (Weber 2011, 394).

Weber se formuló una pregunta que estableció los fundamentos ideológicos y metodológicos de una importante tradición de la política comparada: "¿qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente en el suelo de Occidente, y sólo aquí, se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, mismas que –al menos tal y como solemos representárnoslas– se encuentran en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*?" (Weber 2011, 55). Para el sociólogo de Erfurt el factor decisivo para el desarrollo de la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre consistía en un *ethos* característico de Occidente, cuyos fundamentos teóricos se encontraban en la teología calvinista (Weber 2011, 60, 89). Para conocer qué tipo de acción social habían determinado las normas éticas contenidas en las doctrinas del cristianismo, Weber se dedicó a "[…] determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una 'mentalidad económica', de un *ethos* económico […]." (Weber 2011, 65).

Weber concibió la posibilidad de que hubiera múltiples combinaciones entre la *forma* social de la empresa capitalista y las más distintas y diversas moralidades que ésta había ido incorporando en su lógica a lo largo del tiempo, las cuales habían hecho las veces de su *espíritu* (Weber 2011, 103):

> Una forma históricamente dada de 'capitalismo' puede ser realizada con muy diferentes tipos de 'espíritu'; pero también puede estar –y muy frecuentemente lo estará– en una relación de diversos grados de 'afinidades electivas' con determinados tipos de 'espíritu': el 'espíritu' puede estar más o menos 'adecuado' a la 'forma', o incluso no estarlo en absoluto. Y no cabe duda de que el *grado* de esta adecuación ha influido en el desarrollo histórico, así como la 'forma' y el 'espíritu' […] tienden a adaptarse el uno al otro; finalmente, cuando un sistema y un 'espíritu' convergen recíprocamente

> con un alto 'grado de adecuación', se pone en marcha un desarrollo de integridad (incluso interna) inquebrantable […] (Weber 2011, 450).

Sin embargo, el sociólogo de Erfurt también contempló la posibilidad de que existieran *grados de compatibilidad* entre la forma del capitalismo moderno y esas distintas moralidades, por tanto, la oposición antitética entre distintas moralidades en función de la obtención racional de la ganancia no era de naturaleza, sino simplemente de grado (Weber 2011, 452):

> […] la mentalidad designada de esta manera [el espíritu del capitalismo], o varias de sus posibles actitudes, nos parecen de alguna manera especialmente 'adecuadas' precisamente para aquellas formas de organización [del capitalismo moderno]. Por razones *internas,* parecen tener una 'afinidad electiva' con ellas, pero sin que necesariamente estén por ello atadas a ellas en cada caso particular, o incluso en la mayoría de los casos, o en un promedio de ellos (Weber 2011, 456).

Para Weber las regulaciones morales a que dieron vida las distintas formas de cristianismo eran algo más que mera teoría (Weber 2011, 492). La genialidad de nuestro autor se puso de manifiesto en la aguda idea que fundamenta su tesis: el dogma de una determinada confesión religiosa se traduce en máximas éticas que establecen los márgenes para la conducción de la vida de sus fieles, las cuales se expresaban, a su vez, en instituciones y prácticas políticas, de modo que las maneras de pensar y de vivir conceptualmente determinadas tienen una inmensa significación social (Weber 2011, 486).

Adelantándose a los reproches de sus críticos y a las sobreestimaciones de sus discípulos Weber dejó en claro que su estudio no buscaba establecer ni discutir ninguna relación de valor entre las distintas culturas estudiadas comparativamente (Weber 2011, 66). Para Weber la evaluación subjetiva de la validez de las distintas confesiones religiosas carecía de sentido, pues su preocupación se limitaba a identificar la afinidad de ciertas formas de interacción con la lógica del capitalismo moderna, en otras palabras el grado de compatibilidad de una forma de conducción de vida (*Lebensführung*) con la obtención racional de ganancias.

De acuerdo con nuestro autor la ética desarrollada por ciertas sectas calvinistas había desarrollado un *ethos* exclusivo de occidente al que nuestro autor llamó *espíritu del capitalismo* (Weber 2011, 88-89, 119):

> […] [Si] utilizamos provisionalmente la expresión 'espíritu del capitalismo moderno' para designar aquella mentalidad que aspira a obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión, una ganancia racionalmente legítima […], es por la razón histórica de que dicha mentalidad ha encontrado su realización más adecuada en la moderna empresa capitalista, al mismo tiempo que ésta puede reconocer en aquélla su más adecuado impulso *mental*. (Weber 2001, 102).

La característica distintiva de este *ethos* le hacía especialmente adecuado para realizar los imperativos del capitalismo moderno, pues:

> […] el *summum bonum* de esta 'ética' consiste en que la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce inmoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista utilitario o eudemonista, tan puramente imaginado como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente e incluso irracional frente a la 'felicidad' o utilidad del individuo en particular. La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien éste debe adquirir, porque tal es el fin de su vida. Para el común sentir de la gente esto constituye una 'inversión' antinatural de la relación entre el hombre y el dinero; para el capitalismo, empero, ella es algo tan evidente y natural como extraña para el hombre no rozado por su hálito (Weber 2001, 90-91).

Así como "[…] las mismas máximas morales pueden apoyarse en fundamentos dogmáticos diferentes." (Weber 2011, 140) también podía darse el caso de que el mismo dogma diera pie a distintas máximas morales para la conducción de la vida, concretamente, Weber pensaba que la relación entre la vida éticamente ordenada en función del dogma era esencialmente distinta entre calvinistas, católicos y luteranos, ya que habían desarrollados distintas moralidades a partir de diferentes interpretaciones del pasaje bíblico en el que Pablo de Tarso ordena: "[…] el que no quiere trabajar [que] no coma." (2 Tes 3, 10):

> […] santo Tomás de Aquino había interpretado dicho principio; pero según él, el trabajo es necesario sólo *naturali ratione* para la conservación de la vida individual y social; cuando este fin no existe, cesa también la validez del principio, validez genérica, no individualizada en cada caso. Quien tenga

> riqueza suficiente para vivir sin trabajar no está obligado por el precepto; y no hay que decir que la contemplación, como forma espiritual del obrar en el reino de Dios, está también por encima de la interpretación literal del precepto. Para la teología popular, la forma más noble de la 'productividad' monástica consistía en el aumento del *thesaurus ecclesiae* por medio de la oración y el servicio de coro. (Weber 2011, 218-219).

Para Weber, al igual que para su amigo y colega Ernst Troeltsch (2005), ni el catolicismo ni el luteranismo coadyuvaron directamente en la formación de una ética adecuada al desarrollo del capitalismo moderno, pues ambas confesiones religiosas:

> 1) estaban en manos de la autoridad espiritual; 2) obraban, en la medida en que lo hacían, por medios autoritarios, y 3) castigaban o premiaban acciones singulares y concretas. En cambio, la disciplina eclesial de los puritanos y de las sectas 1) estaba, al menos en parte y con frecuencia del todo, en manos de laicos; 2) obraba por medio de la necesidad de autoafirmación, y 3) alentaba –o, si se prefiere, seleccionaba– cualidades. Esto último es lo más importante. El miembro de una secta –o de un conventículo– había de tener, para ingresar en el círculo de la comunidad, cualidades de un tipo determinado, cuya posesión fue importante para el desarrollo del capitalismo racional moderno […] (Weber 2011, 348).

Weber formuló entonces una segunda pregunta, –crucial para los objetivos de nuestro estudio: "¿por qué, entonces, la Iglesia católica no desarrolló tal combinación de actitudes y tal sistema educativo tan apropiado para el capitalismo?" (Weber 2011, 490), la respuesta consistió en la disposición psicológica hacia el trabajo menos adecuada para la forma del capitalismo moderno, determinada, a su vez, por las posturas éticas desprendidas de la dogmática teológica, en otras palabras la configuración teórica tan específica de una y otra, así como del tipo de socialización que fomentó en uno y otro caso fueron menos afines al capitalismo racional moderno desarrollado en Occidente.

Las distintas formas de configuración ética a partir de un mismo dogma daban cuenta del por qué los miembros de las sectas calvinistas no sólo estaban mejor calificados técnicamente para el trabajo en las empresas capitalistas, sino que incluso eran más eficaces y eficientes que los obreros pertenecientes a la iglesia católica:

> El punto de vista decisivo del ascetismo protestante […] era que así como se reconoce el cristiano en los frutos de su fe, así también el conocimiento de Dios y de sus designios sólo puede extraerse del conocimiento de sus obras. Por eso, la disciplina preferida de todo el cristianismo puritano, bautista y pietista era la física y aquellas otras disciplinas matemático-naturales que operaban con un método análogo. Se creía que del conocimiento de las leyes divinas de la naturaleza podía ascenderse a conocer el 'sentido' del mundo, al que no podía llegarse, dado el carácter fragmentario de la Revelación divina (idea calvinista), por medio de especulaciones conceptuales. Para la ascesis, el empirismo del siglo XVII era el medio de buscar a 'Dios en la naturaleza'; ésta conducía a Dios; la especulación filosófica, por el contrario, parecía apartar de Él. (Weber 2011, 192).

La dogmática protestante habría fomentado un tipo de formación profesional más rentable para los objetivos del capitalismo, mientras que las consecuencias morales del dogma católico habrían dado pie a un tipo de educación menos favorable para sus necesidades, de ahí que le fuera menos afín: "[…] el tradicionalismo económico [de católicos y luteranos], que al principio es resultado de la indiferencia paulina [hacia el mundo], es fruto más tarde de la creencia cada vez más fuerte en la predestinación, que identifica la obediencia incondicional a los preceptos divinos y la incondicional resignación con el puesto en que cada cual se encuentra situado en el mundo." (Weber 2011, 128).

En opinión de Weber uno de los obstáculos que dificultaron el desarrollo de un *ethos* racional, afín al capitalismo en Occidente fue la reticencia de los hombres –especialmente los católicos– a modificar su forma de vida en aras de la acumulación y la ganancia:

> El adversario, pues, con el que en primer término necesitó luchar el 'espíritu del capitalismo' (en el sentido de un nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas, sometido a una 'ética' determinada) fue aquella especie de mentalidad y de conducta que se puede designar como 'tradicionalismo'. […] justamente esta conducta fue uno de los más potentes obstáculos internos con los que hubo de luchar en todas partes la adaptación del hombre a los supuestos de una economía capitalista y burguesa ordenada (Weber 2001, 97).

Debemos ser cuidadosos para distinguir con precisión cuáles son los límites de la famosa investigación del sociólogo de Erfurt, pues desde la publicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, su tesis ha sufrido algunas

sobreestimaciones y deformaciones que no son una consecuencia lógica de su argumento. Consideramos necesario analizar los argumentos del pensador alemán para desentrañar la lógica subyacente a su razonamiento, pues pensamos que existen inconsistencias epistemológicas en su tesis, las cuales es preciso criticar, pues de ello depende la posibilidad de refutar el discurso culturalista que se ha erigido sobre ella.

En reiteradas ocasiones Weber dejó en claro que el objetivo de su estudio se limitaba a mostrar la relevancia sociológica de los efectos prácticos de la religión (Weber 2011, 72), concretamente, le interesaba mostrar "[…] La efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre el modo de conducción de vida (*Lebensführung*), la civilización y el carácter nacional […]" (Weber 2011, 249). Asimismo aclaró que sólo pretendía enfatizar uno de los factores –a menudo ignorado– que coadyuvaron al desarrollo del mundo moderno:

> […] mis explicaciones buscaron analizar un componente constitutivo particular del *estilo de vida* que estuvo en la cuna del capitalismo moderno y tuvo una parte, al lado de muchos otros factores, en su construcción y, después, en sus transformaciones y decadencia. Tal proyecto no puede imponerse la tarea de determinar lo que estaba presente en *todos* los tiempos y lugares donde ha existido el capitalismo; tiene que hacer lo opuesto y determinar la *especificidad* de un desarrollo único. Ya he rechazado categóricamente ser responsable de lo afirmado por otros que absolutizan los factores religiosos (mismos que yo *expresa* y *enfáticamente* describí como tan sólo un componente parcial) para identificarlos con el 'espíritu' del capitalismo *en general*, o que incluso *derivan* del capitalismo a partir de ellos (Weber 2011, 447).

Weber estaba interpelando las interpretaciones marxistas que determinaban *a priori* el origen económico de los fenómenos culturales, con ello deseaba mostrar que era necesario tomar en cuenta otro tipo de lógicas y factores para el análisis del mundo moderno; sin embargo, le preocupaba que sus discípulos cambiaran un esquema interpretativo por otro, pues se corría el riesgo de erigir *un* factor en *la* causa de los fenómenos sociales:

> […] nuestra intención no es tampoco sustituir una interpretación causal unilateralmente 'materialista' de la cultura y de la historia por otra interpretación contraria de causalismo espiritualista igualmente unilateral.

> *Ambas* interpretaciones son *igualmente posibles*, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden ser la conclusión de la investigación, entonces ambas sirven muy poco a la verdad histórica (Weber 2011, 249-250).

Al inicio de su investigación Max Weber, –refiriéndose al concepto de *espíritu del capitalismo*–, dejó en claro que: "[…] cuando se trata de fijar un objeto mediante su análisis e interpretación histórica no se le puede definir de antemano; lo más que puede hacerse es intentar una, a modo de anticipación, descripción provisional del mismo." (Weber 2011, 86), de modo que en su opinión "[…] la definitiva determinación conceptual no puede darse al principio sino al término de la investigación […]" (Weber 2011, 85).

El problema epistemológico de este planteamiento consiste en que el analista presupone conceptos que precisamente le permiten discriminar las características distintivas de los casos particulares que, en su opinión, le permitirán formular un concepto. Como ha demostrado José Porfirio Miranda esto es imposible desde el punto de vista lógico:

> Cuando [los antropólogos] creen que pueden, ecuménica y antietnocentristamente, hacer entrar en la definición de lo humano todas las variedades sin preferir la propia sino generalizando a posteriori, no se preguntan con qué criterio seleccionan, entre todos los cuerpos que existen en el mundo, solamente aquéllos que merecen llamarse seres humanos, para así, una vez integrado selectivamente ese especial conjunto de entes, sacar el común denominador. Evidentemente los guiaba un concepto a priori de qué es ser hombre y qué no; de lo contrario no podrían escoger ciertos cuerpos y dejar de lado otros. El concepto de hombre lo tenían desde antes; es una pura ilusión creer que lo obtienen por generalización a posteriori. (Miranda 1999, 9).

La consecuencia lógica de esta certera crítica es que "El concepto no es causado por la sensación ni por la pretendida generalización, sino que existía desde antes en la mente porque es condición de posibilidad del presunto proceso imparcial de generalización que debería desembocar en la abstracción del concepto desde los datos sensibles." (Miranda 1999, 9-10).

Weber no determinó las características distintivas del concepto espíritu del capitalismo al final de su investigación, –de lo contrario, Weber hubiera sido

incapaz de saber qué confesiones religiosas eran relevantes y cuáles no para el desarrollo del capitalismo–, sino que ya las presuponía, de modo que la idea que afirma que el modo de conducción de vida de las sectas calvinistas es más afín al capitalismo moderno que el desarrollado por la ética católica o la luterana fue el origen, y no el resultado, de la investigación, por tanto, Weber habría determinado el carácter moderno o premoderno de un pueblo por el simple hecho de su pertenencia a una confesión religiosa determinada *antes de iniciar su investigación*.

El estudioso alemán contempló la capacidad del capital para subsumir diferentes procesos sociales (Weber 2011, 399); no obstante, falló en su diagnóstico al atribuir a una moralidad específica la idoneidad selectiva por antonomasia al capitalismo moderno. No es que las convicciones ético-religiosas sean capaces de detener al capitalismo, sino que el capitalismo supera estas convicciones para hacer posible su reproducción. Como veremos, la esencia de la forma política del capital consiste en su necesidad de colonizar diferentes mundos de la vida y éticas, así como doctrinas religiosas, pues, siendo una forma imperio, precisa de la diversidad para erigirse en soberano.

Los diferentes momentos constitutivos de la lógica del capital suponen la existencia de distintos modos de acumulación y regulación –determinados a su vez por la forma valor. De modo que no hay un tipo de comportamiento que sea especialmente afín al capital, sino muchos de acuerdo con su propia determinación, en otras palabras, es erróneo afirmar que la ética calvinista sea la más adecuada para la acumulación en la sociedad capitalista, y cómo incluso aquellas moralidades descartadas por Weber –como por ejemplo, la católica–, no sólo pueden ser igualmente afines, sino que pueden resultarle mucho más eficaces y eficientes *in suo ordine*.

Así, afirmaciones como la de que “La eliminación de toda ostensible pompa feudal y de todo consumo irracional influyen en el sentido de la acumulación de capital […]” (Weber 2011, 380) podrían ser erróneas, pues bien podría darse el caso de que para un modo de acumulación y un modo de regulación específicos no sólo no fueran perjudiciales, sino incluso completamente afines en función de la

acumulación. Si esto es así algunas instituciones y prácticas políticas en sí mismas premodernas habrían sido resignificadas por la sociedad capitalista, de modo que son totalmente vigentes –y en ese sentido modernas– para la reproducción de esta forma de vida, por tanto debemos cuestionar la validez de aquella distinción dicotómica y antitética entre el Medievo y Modernidad que tanto agradan a los culturalistas (O'Hirschman 1978), definida en su forma clásica por el colega y amigo de Weber, el teólogo Ernst Troeltsch.

Troeltsch concibió el proceso civilizatorio de la época moderna como una lucha contra la forma imperio tal y como se desarrolló durante la Edad Media, y si bien el sentido de su fundamentación siempre se mantuvo dentro de los límites del pensamiento secularizado es notable que su discurso adoptara la forma teológica de una lucha entre el bien y el mal:

> […] la lucha en contra de la cultura eclesiástica y su sustitución por ideas culturales autónomamente engendradas, cuya validez es consecuencia de su fuerza persuasiva, de su inmanente y directa capacidad de impresionar. Fúndese como se funde, todo lo domina la autonomía frente a la autoridad eclesiástica, frente a las normas divinas directas y puramente exteriores. Cuando se establecen, por principio, nuevas autoridades o se las obedece de hecho, su legitimidad se funda siempre en una convicción puramente autónoma y racional; y en los casos en que persisten todavía las viejas concepciones religiosas, su verdad y su fuerza vinculatoria se fundan en primer lugar, por lo menos entre los protestantes, en la última convicción personal y no en la autoridad dominante como tal. Sólo el catolicismo riguroso se mantiene apegado a la vieja idea de autoridad y queda agitándose en el mundo moderno como un enorme cuerpo extraño […] (Troeltsch 2005, 17).

Para el teólogo de Haunstetten la confrontación de las características distintivas del mundo moderno con las del periodo histórico precedente, –a saber, la Edad Media– era el único medio para determinar sus características. La estructura dicotómica de este razonamiento separó *antagónicamente* las diferencias entre la forma política medieval y el espíritu del mundo moderno. Mientras que este último se asoció con el protestantismo, la autonomía, la legitimidad, la tolerancia y la racionalidad instrumental; a la primera se le identificó con el autoritarismo, la

costumbre, el comunitarismo, la intolerancia y el tradicionalismo del cristianismo católico (Troeltsch 2005, 17 ss.; Weber 2011, 97).

La principal limitación de esta técnica, –como reconoció el propio Troeltsch–, consiste en privilegiar implícitamente uno de los elementos de la comparación, el cual hará las veces de tipo ideal a partir del cual se definirá el otro elemento de la dicotomía: "Se trata de determinaciones esencialmente negativas […]", pero "[…] hasta ahora no podemos ofrecer una caracterización general sino dentro de este orden […]" (Troeltsch 2005, 14). Al definir la naturaleza de la cultura moderna por oposición a la forma política del Medievo, Troeltsch solo vio en esta última una forma política autoritaria fundada en la omipotencia divina y en la pretendida infalibilidad de su líder espiritual, manifestadas arquetípicamente en el poder pastoral de la iglesia católica (Troeltsch 2005, 15). Al erigir la definición por oposición en principio metodológico no sólo se negaba estructuralmente la especificidad óntica de uno de los miembros de la comparación, sino que se omitía una etapa fundamental en la comprensión de los fenómenos políticos: el momento de la totalidad.

Si aceptamos acríticamente el discurso que desde la perspectiva de la cultura defienden los analistas de la política comparada, corremos el riesgo de caer en una distinción espuria que separe las moralidades configuradas por el cristianismo católico y el cristianismo calvinista de forma antitética y mutuamente excluyente. Weber negó la posibilidad de una ruptura tajante entre ciertos aspectos de ambas épocas: "Yo afirmo expresamente […] la continuidad interna entre la ascesis religiosa monástica y el ascetismo intramundano vocacional […] esa continuidad es precisamente el supuesto básico de mis razonamientos: la Reforma aplica a la vida profesional en el mundo el ascetismo cristiano racional y la vida metódica practicada antes en el claustro." (Weber 2011, 169).

Como es evidente, la tesis que sostiene esta tradición del pensamiento político considera al fenómeno en sí mismo, manteniéndose el nivel de la distinción y separación del entendimiento, por tanto, no logra comprender que la esencia del fenómeno sólo puede construirse cuando se analiza su *para sí*. Es por ello que proponemos concebir a la modernidad como una superación (*Aufhebung*) de la

Edad Media, es decir, como un proceso fundado en la contradicción a través del cual se negó/recuperó en un nivel superior no sólo aquella fundamentación teológica de lo político, sino también las formas concretas de interacción entre los hombres que, como la politicidad hispanoamericana, no sólo sigue siendo vigente en el mundo moderno, sino que también es su fundamento obsceno.

## Opiniones y sentimientos: el ámbito de la *doxa*

Durante la segunda posguerra se desarrolló una serie de transformaciones políticas que para la tradición liberal del pensamiento político representó la posibilidad de desarrollar la democracia a escala global; sin embargo, varios analistas políticos del entonces llamado mundo libre comenzaron a mostrar serias dudas acerca del tipo de democracia que surgiría en sociedades que nunca habían tenido contacto con los valores políticos del pensamiento liberal de raigambre anglosajón. Asimismo no dudaron en expresar su preocupación acerca de los obstáculos que para el desarrollo de la democracia mundial representaban el fascismo y el comunismo (Almond y Verba 1963, 3).

Fue en este contexto que Gabriel Almond y Sidney Verba mostraron en su texto *The Civic Culture* (1963) la relevancia del estudio de los factores psicosociales para la comprensión de los fenómenos políticos. Discípulos teóricos de Weber, los investigadores norteamericanos desarrollaron otro momento crucial en el desarrollo de la tradición culturalista de la política comparada al definir en su forma clásica el concepto *cultura política*:

> El término cultura política se refiere a las orientaciones específicamente políticas –actitudes hacia el sistema político y sus diferentes partes, y actitudes hacia el rol de sí mismo como parte del sistema. Hablamos de una cultura política al igual que podemos hablar de una cultura económica o de una cultura religiosa. Es un conjunto de orientaciones hacia un conjunto especial de objetos y procesos sociales. […] Cuando hablamos de la cultura política de una sociedad, nos referimos al sistema político en tanto ha sido internalizado en los pensamientos, sentimientos y evaluaciones de su población (Almond y Verba 1963, 13-14).

Los investigadores consideraron que "La cultura política de una nación es la distribución particular de patrones de orientación hacia objetos políticos entre los

miembros de la nación." (Almond y Verba 1963, 14-15), de modo que era susceptible de analizarse mediante encuestas y entrevistas a profundidad, pues de lo que se trataba era de registrar las creencias, sentimientos y opiniones políticas de los ciudadanos de un país:

> La orientación se refiere a los aspectos internalizados de objetos y relaciones. Incluye (I) 'orientaciones cognitivas', es decir, conocimiento de y creencias sobre el Sistema político, sus roles y los representantes de estos roles, sus inputs y outputs; (2) 'orientación afectiva', o sentimientos, o sentimientos sobre el sistema político, sus roles, personal y desempeño, y (3) 'orientación evaluativa', los juicios y opiniones sobre objetos políticos que que típicamente implican la combinación de estándares evaluativos y criterios con información y sentimientos (Almond y Verba 1963, 15).

De acuerdo con los autores era necesario que aquellas naciones que desearan desarrollar un régimen democrático estable fomentaran ciertas precondiciones morales y culturales que hicieran las veces de caldo de cultivo para la exitosa germinación de la democracia (Almond y Verba 1963, 11-12). De acuerdo con su análisis esto era indispensable porque "Lo que debe aprenderse sobre la democracia es una cuestión de actitud y sentimiento, y esto es más difícil de aprender [que las normas legales] […]" (Almond y Verba 1963, 5).

Para Almond y Verba la cultura política era un aspecto del sistema político (Almond y Verba 1963, 473), por tanto consideraron que debía existir algún grado de congruencia entre ellos para aumentar las probabilidades de estabilidad de un régimen político (Almond y Verba 1963, 21), por ello no resulta extraño que afirmaran la existencia de ciertas formas de socialización –como la opinión y la cultura– más adecuadas que otras para el desarrollo y consolidación de la cultura cívica –i.e. la cultura democrática– y, por consiguiente, de los regímenes democráticos. Esta idea implicaba que había mezclas más y menos adecuadas a su tipo ideal, siendo las instituciones y prácticas políticas de los Estados Unidos de América y de la Gran Bretaña las que más se acercaban a sus estándares normativos (Almond y Verba 1963, 6 ss.):

> Las culturas políticas pueden o no ser congruentes con las estructuras del sistema político. Una estructura política congruente sería apropiada para la cultura: en otras palabras, donde el conocimiento político de la población

> tienda a ser certero y donde el afecto y evaluación tiendan a ser favorables. En general, una cultura parroquial, sujeta o participante será más congruente con, respectivamente, una estructura política tradicional, una estructura autoritaria centralizada y una estructura política democrática (Almond y Verba 1963, 21).

Al igual que Weber, los autores advirtieron que sus conclusiones eran preliminares y susceptibles de mejora, en todo caso, lo que sí afirmaron sin duda alguna fue el papel de la educación formal e informal en el tipo de socialización que se requería para que las instituciones democráticas que estaban desarrollándose en las jóvenes sociedades echaran raíces: "[…] el desarrollo de un gobierno democrático estable y efectivo requiere más que las estructuras de gobierno y la política; depende de las orientaciones que el pueblo tiene del proceso político –sobre la cultura política." (Almond y Verba 1963, 498).

Advirtieron que "Estas nuevas naciones están buscando conseguir en un breve periodo de tiempo lo que tomó siglos para consumar en Occidente. ¿Es posible encontrar sustitutos para este proceso gradual y sincrético de cambio político?" (Almond y Verba 1963, 501), su respuesta no sólo sería afirmativa, sino que determinaría el tipo de agenda política de la democratización: "Lo que se requiere es un proceso por el cual los individuos puedan desarrollar un sentido de identidad política común; una identidad que implique confianza afectiva común hacia la comunidad política, hacia el sistema político, así como un sentido de identidad hacia sus conciudadanos." (Almond y Verba 1963, 503).

El problema epistemológico de la investigación de los norteamericanos consiste en que su metodología sólo les permitía conocer la dimensión que los antiguos denominaron *doxa*, es decir, el plano de la apariencia sensible que en modo alguno puede dar cuenta del verdadero fundamento de los fenómenos: la opinión y los sentimientos de los ciudadanos hacia el gobierno, los gobernantes y a sí mismos en tanto agentes políticos.

Una segunda inconsistencia tiene que ver con la raíz weberiana de su razonamiento. Al afirmar la existencia de cierta congruencia entre el sistema político y su cultura política los autores cometen el mismo error que el sociólogo alemán: presuponen lo que intentaban demostrar, en este caso, que la cultura

política anglosajona es más democrática que aquellas que no lo son, de modo que desde la aclaración de sus premisas uno podía intuir por simple lógica que los países que no fueron configurados por un horizonte de sentido anglosajón–como por ejemplo, América Latina– tendrían menores probabilidades de desarrollar por sí mismos una democracia estable y de calidad.

**Politicidades diferentes: el momento del entendimiento**

A diferencia de Almond y Verba, Howard J. Wiarda, se ha propuesto el estudio de las ideas y las estructuras sociales que históricamente han determinado la forma de ser de un pueblo, –y no solamente las opiniones, los sentimientos y las aspiraciones que sobre la política tienen los habitantes de un país–, superando (*Aufhebung*) con ello el alcance del estudio de los norteamericanos, de modo que para él la cultura política se refiere principalmente a:

> […] los valores básicos, ideas y patrones de conducta que dominan en una sociedad –los cuales varían de país a país y de región en región. La cultura política representa una visión compuesta de creencias sociales representadas por su orientación religiosa, su experiencia histórica y sus procedimientos estandarizados de carácter operativo. La cultura política puede ser determinada y analizada mediante la literatura, la música y otras variables que configuran la cultura general, y, más importante, la perspectiva de la opinión pública (Wiarda y Kline 2000, 12).

Wiarda, –al igual que en su momento lo hizo Max Weber–, ha determinado los alcances del enfoque culturalista para la comprensión de la política: "[…] no elevamos la cultura política en una explicación suficiente por sí misma u omnicomprensiva; por el contrario, nuestro enfoque es estudiar la cultura política junto con otros factores." (Wiarda 2003, 283).

En opinión del autor la mayor parte de los textos escritos sobre América Latina en los últimos cuarenta años han aceptado acríticamente la idea de que hay una compatibilidad estructural entre las instituciones y la cultura política democrática y la ética calvinista, o bien, entre aquellas y la tradición cultural anglosajona:

> Debido a que la democracia se asoció con expresiones de la nacionalidad protestante, las versiones católicas de la democracia han sido ignoradas en gran medida. Las prácticas democráticas en América Latina solo fueron

> reconocidas en tanto se conformaran con la ortodoxia protestante. Si un político latinoamericano invocaba a John Locke, uno de los principales arquitectos del gobierno liberal, entonces era significativo. Pero si los legisladores españoles o latinoamericanos citaban a Tomás de Aquino o a Francisco Suárez, pocos observadores protestantes lo entendían o lo tomaban en cuenta. A pesar de la existencia de constituciones, parlamentos representativos o elecciones populares, los países del sur, en tanto fueran católicos, por lo regular eran tildados de incapaces de ser democráticos (Wiarda 2003, 5).

Recientemente el autor ha planteado la posibilidad de desarrollar democracias estables y de calidad en países que, –como los de América Latina–, no conocieron la ética calvinista ni llevaron a cabo los procesos políticos del mundo anglosajón:

> No sólo la iglesia católica romana era intolerante frente al pensamiento herético; el liberalismo tenía sus estándares propios mediante los cuales juzgar el pensamiento correcto, y el catolicismo nunca coincidió con él. De acuerdo con muchos estudios anglo-americanos, el catolicismo y la democracia eran sistemas de creencias mutuamente excluyentes. La democracia requería independencia de pensamiento, el catolicismo demandaba obediencia al Papa; la democracia asumía que todos los hombres eran iguales, el catolicismo aceptaba una jerarquía social; las democracias pugnaban por un derecho escrito abierto a la interpretación del individuo, el catolicismo mantuvo un rígido control sobre la interpretación de los textos sagrados. Durante buena parte de la época moderna, la democracia fue definida usando los términos de un sistema de creencias protestante en explícita oposición a las llamadas prácticas antidemocráticas de los países católicos vecinos (Wiarda 2003, 4).

Para Wiarda es un error evaluar –desde un horizonte de interpretación calvinista o anglosajón– la compatibilidad de la cultura política de un país latinoamericano con los principios rectores de la democracia liberal, pues su espíritu nunca se configuró en función de ese mundo de la vida, de modo que el resultado de dicha evaluación ya estaría dado *a priori*: ningún país de América Latina podría desarrollar la democracia liberal anglosajona en ningún momento y de ninguna manera , pues su configuración política no fue orientada conceptualmente por el cristianismo calvinista, sino que:

> A lo largo de los siglos, los estándares de buen gobierno en América Latina se han localizado no tanto en una constitución como en los escritos de los teólogos católicos, particularmente santo Tomás de Aquino. Para

> comprender la cultura política de América Latina, entonces, se requiere regresar a la filosofía escolástica de la Edad Media, no porque América Latina esté atrapada en una realidad anacrónica, sino porque las doctrinas sociopolíticas desarrolladas por Tomás de Aquino a menudo continúan proveyendo el modelo de justicia y deberes del Estado (Wiarda 2003, 6-7).

Por tanto:

> Más que ver América Latina a través de los ojos del modelo de los Estados Unidos o simplemente como un ejemplo de la lucha de clases, queremos presentar la tradición política y la cultura política de América Latina en sus propios términos. […] Sostenemos que mucho de la tradición Latinoamericana ha sido ignorada porque no encaja con el modelo de desarrollo de los Estados Unidos. Mientras que los Estados Unidos han entendido el gobierno como responsable y distinto de la sociedad, América Latina ha entendido el gobierno como directivo e integrado a la sociedad. Mientras que los Estados Unidos han entendido la democracia en términos de poderes separados, grupos de interés en competencia, y partidos políticos adversarios, América Latina entiende la democracia en términos de un líder fuerte, intereses coordinados y relaciones políticas fundadas en el patronazgo. Estas diferencias sustantivas en la experiencia de la democracia crean problemas cuando el comportamiento político de América Latina es forzado a entrar en las definiciones formuladas desde el modelo estadounidense. En lugar de considerar el desarrollo político de América Latina en términos de los estándares estadunidenses, fundamos nuestro análisis de la política en América Latina en una cultura que se remonta al Sacro Imperio Romano y que no siguió la vía que tomaron Lutero o Calvino cuando rompieron con su pasado católico. (Wiarda 2003, 2-3).

Lo novedoso de la propuesta analítica del académico norteamericano consiste en haberse percatado de la diferencia específica de los pueblos configurados por la Monarquía Hispánica:

> América Latina no es un área no occidental (como Tailandia o Arabia Saudita, por ejemplo) y sus orígenes, como los nuestros, yacen en una tradición occidental muy diferente de la tradición angloamericana […] La tradición intelectual de América Latina tiene sus raíces en la filosofía griega, el derecho romano, el catolicismo medieval, el feudalismo español y portugués, el neoescolasticismo y la contrarreforma y, eventualmente, en la idea de la voluntad general de Rousseau, el reconocimiento de Bolívar de la necesidad de unidad y autoridad, y el elitismo, organicismo y corporativismo de Comte, así como en el nacionalismo conservador de Rodo. Estos principios fundadores son muy diferentes de los de los Estados Unidos [de América]. (Wiarda 2003, 284).

La razón de la diferencia entre las instituciones, las prácticas y la cultura política entre el mundo anglosajón e Hispanoamérica se encontraría en los distintos fundamentos teóricos que los configuraron a lo largo de su historia. Wiarda ha propuesto concretamente el estudio de los fundamentos conceptuales de esa tradición como prerrequisito para conocer la especificidad de la cultura política de América Latina –si bien nosotros consideramos que su propuesta necesariamente debe contemplar a Hispanoamérica en su conjunto, pues esta politicidad se configuró a partir de la interacción entre las comunidades políticas que conformaron la Monarquía Hispánica:

> La iglesia católica romana medieval fue particularmente influyente en definir no solo la religión, sino también la filosofía política, la cultura política, el derecho, la sociología y la vida educativa o intelectual tanto de las metrópolis, España y Portugal, como de América Latina […] fueron la iglesia y los padres de la iglesia, especialmente santo Tomás de Aquino, y, posteriormente, en el siglo dieciséis, los jesuitas de la contrarreforma, particularmente [Francisco] Suárez, los que proveyeron los argumentos, justificación y autoridad para una jerarquía del derecho, una similar estructura jerárquica de la sociedad, un proceso de toma de decisión de arriba abajo, y un estado autoritario, y un método de razonamiento cerrado, deductivo y no científico (Wiarda 2003, 285).

De acuerdo con Howard J. Wiarda a partir del estudio del andamiaje teórico que configuró Hispanoamérica los científicos sociales estamos en mejores condiciones de comprender la especificidad política de la región *en sus propios términos*:

> Las instituciones que la España y Portugal feudales trajeron a América Latina fueron: un Sistema politico autoritario y jerárquico que se estructuraba del rey al propietario de tierra local, una economía mercantilista o estatista usada por los paises madre para ordeñar a sus colonias hasta dejarlas secas de riquezas; una estructura social rígida de dos clases reforzada en las colonias por criterios raciales; un conjunto de creencias religiosas inflexibles, absolutistas e inmodificables; y una tradición intelectual que de modo similar deductiva y precientífica. Todas estas características tomadas en conjunto las hemos llamado *el modelo Habsburgo* […]. (Wiarda 2003, 285, énfasis añadido).

Para el autor "No podemos comprender el área si *solo* observamos la dimensión liberal y republicana de la tradición latinoamericana mientras ignoramos el resto; tampoco debemos simplemente condenar una acción desde el punto de

vista de la tradición constitucional norteamericana sin considerarla en el contexto latinoamericano." (Wiarda 2000, 60), de modo "La comprensión de la cultura política requiere un entendimiento de las practicas, comportamientos y creencias del gobierno colonial." (Wiarda 2003, 5), por tanto el factor clave para la comprensión de Hispanoamérica consiste en el modelo Habsburgo, es decir, en el proyecto civilizatorio que configuró en diferentes momentos y mediante diversos modos la forma de ser de los pueblos que fueron incorporados a la Monarquía Hispánica entre los siglos XV, XVI y XVII.

Consideramos necesario conocer los fundamentos teóricos de este proyecto civilizatorio y tratar de bosquejar las causas de su afinidad estructural con uno de los momentos constitutivos del capital, para ello es necesario rastrear sus raíces conceptuales a partir de una serie de autores *sine qua non*, pues no sólo nos permite conocer su esencia de manera positiva, sino que también nos permite comprender por qué no desarrolló las mismas formas sociales que el mundo anglosajón:

> No sólo son importantes y distintivas las instituciones sociales político-culturales que tuvo América Latina; sino también las tradiciones culturales de las que careció. América Latina, debido a la política de vigilancia hispano-portuguesa y al mantener aislada a la region, se perdieron de todas aquellas tradiciones de la cultura crítica y de la cultura política que son esenciales en el desarrollo de la tradición occidental moderna: el renacimiento, la revolución científica, la ilustración, la reforma protestante, el movimiento hacia el gobierno limitado y representativo, la revolución tecnológica, la revolución industrial, y otras. En breve, América Latina se mantuvo cautiva en la Edad Media y fue rebasada por todos los grandes movimientos culturales y sociopolíticos del mundo moderno (Wiarda 2003, 284-285).

Como hemos visto, la configuración de la politicidad hispanoamericana no careció de dichos procesos, pues, fueron parte importante –ya inmediata, ya mediatamente– de su desarrollo, a tal grado que precisamente la forma y modo de este proceso de dominación fue su condición de posibilidad. Desde el renacimiento italiano hasta la revolución industrial hubieran sido imposibles sin los recursos humanos, naturales y el mercado de las Indias Occidentales (Dussel 1992; Ávalos 2007; Ruiz 2010).

Si bien la influencia del modelo Habsburgo fue común a todos los países bajo la dominación española en América, también es cierto que su fuerza fue particularmente fuerte en México y Perú, de modo que sus patrones de desarrollo fueron distintos de otros países que como Costa Rica, Chile y Paraguay tuvieron una dinámica distinta (Wiarda 2000, 576). Este modo de socialización se ha mantenido vigente a lo largo de transformaciones políticas profundas como la independencia y la revolución mexicanas, así como, hasta cierto punto, durante la transición a la democracia en México (Grayson 2000, 375). Como apunta el autor:

> No es sorprendente que América Latina se fundara sobre esta base feudal y absolutista a inicios del siglo dieciséis, eso fue antes del nacimiento de la modernización, y la mayoría de Estados aún estaban organizados sobre esa base. Lo que *es* sorprendente es que este sistema durase tanto: a lo largo de los siglos de dominio colonial, solo ligeramente modificado por los movimientos de independencia latinoamericanos, y hasta el siglo veinte. La mayoría de los países latinoamericanos aun luchan por superar este pasado feudal (Wiarda 2000, 20).

## Comentarios finales: capital, forma imperio

La Época Moderna se organiza bajo la forma imperial de dominio (*Herrschaft*) del capital, por tanto, las interacciones entre los sujetos se encuentran determinadas por la lógica del valor de cambio:

> […] la relación capitalista de producción, como modo de socialización fundamental, general e históricamente perseverante, contiene un proceso de producción y reproducción materiales (proceso de acumulación) y un complejo institucional-normativo de regulación (sistema de regulación). Tales elementos adquieren expresiones históricamente distintas pero vinculadas entre sí y determinadas en su estructura por el modo de socialización predominante: los regímenes de acumulación y los modos de regulación concretos. Son formados por correlaciones de fuerzas específicas, según el caso, pero desarrollados dentro de esas mismas determinaciones y dinámicas estructurales, a la vez que comprenden en cada caso uniones especiales entre modos de producción capitalistas y no capitalistas, configuraciones institucionales y relaciones dentro del mercado mundial; en otras palabras, tanto los regímenes de acumulación como los modos de regulación caracterizan las formaciones sociales históricas específicas del capitalismo (Hirsch 2007, 213).

Las instituciones y las prácticas políticas en las que se sustentan los vínculos sociales refieren específicamente al modo de regulación nacional, el cual se halla integrado a la situación y a la dinámica del mercado mundial, por tanto, la cultura política es *una* de las manifestaciones del capital cuya reproducción se realiza mediante la interacción social cotidiana. Las relaciones políticas, entonces, son inseparables de la relación capitalista, pues ésta no puede en absoluto existir sin aquéllas.

En el último tercio del siglo XX, –concretamente a finales de la década de 1970–, esta forma de dominación inició un proceso de reestructuración que transformó la totalidad de las relaciones entre los seres humanos a escala global

(Ávalos 2007; Ávalos 1997, 183). El tránsito a esta nueva fase del capitalismo implicó una crisis de hegemonía que afectó de manera unitaria –reorganización del sistema de regulación y del régimen de acumulación, producción y consumo– la forma histórica fordista (Ávalos 2007, 104; Ávalos 1997, 183; Hirsch 2007, 218):

> […] este cambio se manifiesta como múltiples trastornos en todos los órdenes de las relaciones de los seres humanos, desde la familia y la escuela, hasta el trabajo y el consumo, desde los roles de los géneros y las relaciones amorosas, hasta las religiones y las moralidades, desde la vida política institucional hasta la organización geopolítica del planeta (Ávalos 2007, 45).

La estrategia mediante la cual se ha llevado a cabo esta reestructuración –es decir, la globalización–, no solo consiste en la posibilidad de incrementar las ganancias sobre la base del aprovechamiento de todas las ventajas competitivas que el planeta, la naturaleza, las sociedad, la ciencia y la tecnología ofrecen (Ávalos 1997, 183), sino que también busca hacerse con el control privado de la producción y distribución de mercancías, por lo que "[…] también abarca recursos y bienes públicos como los energéticos, el agua y el espacio aéreo necesario para la transmisión de las ondas electromagnéticas usados por los medios de comunicación de masas." (Ávalos 2007, 26).

En su búsqueda por bajar costos de producción y ampliar los mercados, los emporios globales trasladaron los centros de producción a aquellos *Estados súbditos* donde se encontraban las condiciones óptimas para la acumulación, como por ejemplo: salarios bajos y alta calificación de los trabajadores, inexistencia de barrearas arancelarias, etc., de modo que "Esta reconfiguración se ha traducido en desempleo masivo, pérdida de derechos sociales, el desmontaje de la seguridad social y de los contratos colectivos de trabajo, las notorias migraciones, etcétera […]." (Ávalos 1997, 183), por tanto, esta forma imperial se caracteriza por la mayor concentración de la riqueza, la mayor explotación del trabajo y la mayor generación de pobreza y exclusión (Ávalos 2007, 104-105).

Si caracterizamos la sociedad moderna desde un horizonte de interpretación clásico podemos afirmar que esta se distingue por el desgobierno crematístico de

la oligarquía empresarial, la cual se enriquece a costa del bien público a escala global. Esto no sólo significa "[…] la subordinación de la autoridad estatal al poder de las grandes empresas globales, sino [también] la exclusión de los ciudadanos de las grandes decisiones sobre la vida pública." (Ávalos 2007, 26).

Ya que "El proceso de valorización del capital puede –dependiendo de las correlaciones de fuerza y de los conflictos sociales– adoptar formas históricas muy distintas ('régimen de acumulación') […]." (Hirsch 2007, 196-197), fue necesario dar cuenta de la *configuración histórica socioestatal* (Ávalos 2007, 103-104) mexicana, es decir, de la forma en que las instituciones y prácticas políticas del Estado mexicano se han se han estructurado de acuerdo con momentos específicos de la acumulación del capital, pues consideramos que Hispanoamérica constituye parte de su negatividad constitutiva, la cual tiende a pasar desapercibida.

Siguiendo a Enrique Dussel consideramos que 1492 constituyó el acto originario de la mundialidad capitalista (Dussel 1992), no sólo porque en ese momento se hubiera abarcado por primera vez en la historia a todo el planeta bajo una misma forma social, ni porque se hayan dado las condiciones de acumular una inmensa riqueza en Europa gracias al trabajo esclavo, servil o asalariado, de los negros, indios y mestizos, en las minas y en los campos de América, África y Asia, sino ante todo porque se reconfiguró de modo unitario el conjunto de las relaciones humanas en función de la lógica del valor de cambio, es decir, en función del dominio y control de la producción y circulación de mercancías (Ávalos 2007, 74-76; Ruiz 2010).

Hemos visto como la superioridad hermenéutica de los conquistadores les permitió comprender –a través de la superación (*Aufhebung*) – las distintas civilizaciones indígenas para incorporarlas a su órbita imperial y hacer posible el proceso de acumulación de capital, que eventualmente hizo posible el despliegue histórico de la forma imperial moderna, esto es, el capital (*Cfr*. Todorov 2009). De manera análoga la forma imperio del capital superó (*Aufhebung*) las relaciones políticas y productivas serviles, esclavas, despóticas o asalariadas de las distintas regiones del mundo que consideró necesarias para su reproducción en una

totalidad contradictoria (Hirsch 2007, 186) que trasladó la hegemonía de China y el mundo árabe a España, y a través de ella a Europa (Ávalos 2007).

Está en la esencia de la forma social capitalista, –en tanto forma de organizar imperialmente la vida de los pueblos–, el preservar los distintos aspectos de las diferentes moralidades que considera no sólo útiles, sino incluso necesarias (*Cfr.* Ávalos 2007, 27), pues la forma imperio implica una composición heterogénea y jerárquica de aquellos mundos de la vida que incorpora bajo su dominio para su reproducción, –en este caso, de los procesos de acumulación y distribución a escala planetaria. Esto se traduce en la especialización de ciertas regiones políticas, como por ejemplo la producción de materias primas y mano de obra barata, calificada y dócil en el caso de México.

Esto no significa que haya una recuperación indiferenciada de estos distintos mundos de la vida, o bien, de algunas de sus características; los ciclos de reproducción material están integrados en ciertos contextos sociales determinados por ellos:

> […] eso es posible de diferentes maneras, determinadas por las correlaciones de fuerzas sociales y las tecnologías disponibles o ejecutables, aunque la diversidad imaginable de los regímenes de acumulación queda limitada por los imperativos de la valorización del capital, precisamente por la lógica del capital, que no denomina otra cosa que las condiciones materiales de reproducción del modo de socialización existente. Al mismo tiempo la relación, también históricamente cambiante, de los modos de producción capitalista y no capitalista (reproducción doméstica de la fuerza de trabajo, producción de subsistencia y de mercancías en menor escala), forma parte del concepto de régimen de acumulación, como porción de una relación reproductiva dentro de los límites nacionales, lo mismo que la interdependencia dentro del mercado mundial. Los regímenes de acumulación describen entonces las modalidades históricas específicas que adopta la coherencia formal de los flujos de valor bajo las condiciones de la valorización del capital dentro del panorama del mercado mundial, con lo que su imposición queda determinada por la eficacia de los contextos objetivos respecto de la ley del valor dentro de conflictos y correlaciones de fuerzas sociales concretos (Hirsch 2007, 211-212).

Las instituciones, normas y prácticas políticas no se desarrollaron de manera casual ni arbitraria, sino que estuvieron, desde el principio, sujetas a

los imperativos del capital, el cual se valió de la configuración *teórica* del *modo de regulación*[10] específico de la Monarquía Hispánica, el cual, como hemos mostrado en detalle, fue producto de un largo y complejo proceso de configuración conceptual de lo político a partir de la teología política cristiana.

La determinación formal de las instituciones y prácticas políticas en el Virreinato de la Nueva España fueron compatibles desde un inicio con la reproducción de la sociedad capitalista a través de las interacciones políticas autoritarias pues no sólo eran compatibles, sino incluso necesarias. No es casual, por tanto, –ni carece de sentido desde el horizonte de la lógica del capital–, el que estas formas permanezcan en ciertas latitudes, pues le son completamente afines. Al incorporar las civilizaciones precolombinas dentro de su imperio, la Monarquía Hispánica coadyuvó de forma decisiva en la definición de uno de los momentos constitutivos del capital, pues:

> Los desarrollos regionales desiguales son la base decisiva del proceso de valorización, producto del régimen de competencia, y con ello de la imposición y del desarrollo del capitalismo en el mundo. La estabilidad de un régimen de acumulación global depende de que sea posible la regulación internacional de diferentes formaciones nacionales y modelos de crecimiento que hasta la fecha se han practicado históricamente mediante la dominación de un Estado nacional (primero Gran Bretaña, después Estados Unidos) capaz de imponer normas económicas, sociales y políticas, al mismo tiempo que controla el sistema de instituciones y procesos internacionales. (Hirsch 2007, 215).

Fue precisamente la dominación española la que hizo posible que tanto Gran Bretaña como Estados Unidos se erigieran en su momento como Estados hegemónicos. La incorporación de distintas politicidades, modos de acumulación, regulación, producción y consumo bajo la forma imperial de España hizo posible que éstas compitieran entre sí bajo sus respectivas condiciones económicas y

[10] De acuerdo con Lipietz el modo de regulación consiste en "el conjunto de formas, redes, normas explícitas e implícitas institucionales que aseguran la compatibilidad de conductas dentro de un régimen de acumulación, y eso tanto conforme al estado de las relaciones sociales como más allá de sus condiciones conflictivas". (Citado en Hirsch 2007, 212).

políticas, lo cual fomentó desarrollos desiguales *necesarios* para la reproducción del *status quo* mundial.

La subsunción de la que fueron objeto los Estados americanos que habían sido parte de la Monarquía Hispánica preservó aquellas costumbres, prácticas políticas e instituciones de raigambre medieval que se configuraron durante los siglos XV, XVI y XVII, pues no sólo facilitarían la dominación de estos *Estados serviles*, sino que sería la condición de posibilidad para la constitución, –a la manera de un nuevo *corpus misticum*–, de una forma imperio sustentada en la asignación de funciones diferenciadas a las distintas zonas geoestratégicas bajo su dominio.

Lo que se buscaba a toda costa era *reconfigurar* la incorporación política de los Estados subyugados a la lógica del capital a través del comercio (Liss 1989), pero en caso necesario, también de la invasión y la guerra de conquista. En el caso específico de México la lógica del capital le ha asignado la función de proveer materias primas a las naciones hegemónicas, mantener las condiciones sociales para la reproducción de mano de obra barata, servil y eficiente para la elaboración de mercancías y disponer las condiciones jurídicas necesarias para asegurar la reproducción de la ganancia y la ampliación del mercado.

Si la forma valor es la que, –a través del modo de regulación del aparato de Estado y la moralidad de los pueblos–, re-configura las diferentes culturas políticas de las naciones en función de criterios geoestratégicos de la reproducción del capital ello significa que la dificultad para desarrollar y consolidar tanto instituciones como prácticas políticas democráticas no se debe, *prima facie*, ni a la cultura política autoritaria de raigambre medieval ni a la falta de voluntad individual o colectiva de ciudadanos y/o gobernantes del Estado mexicano.

Aunque su fundamento sea en sí mismo medieval éste adquiere otro sentido bajo las condiciones de la sociedad burguesa (*Cfr*. Hirsch 2007, 148-149). Las relaciones de dominación medievales traídas al continente americano por los conquistadores se impregnaron –retroactivamente– de la forma política del capitalismo modo de existencia:

> La relación entre la forma social y la institución no puede ser entendida ni como una típica relación de 'esencia' y 'aparición' ni tampoco de modo

> funcionalista, en el que la forma social aparece vinculada con la necesidad de determinados procesos de institucionalización. Antes bien, las formas sociales, como expresión de las contradicciones sociales fundan, sostienen y limitan los procesos de institucionalización, pero no los determinan de un modo inequívoco. Con todo, las formas sociales se expresan siempre en una materialidad institucional. El concepto de forma social designa con esto la relación de mediación entre la estructura social (modo de socialización), las instituciones y las acciones (Hirsch 2007, 158).

Si esto es así aquellos Estados que aparecen como una disfuncionalidad en el contexto de un mundo democrático –por ejemplo los Estados fallidos del *Liberty Fund*– en realidad son el *otro excluido* de la forma imperial moderna, es decir, son el fundamento obsceno del capital (Ávalos 2006, 38). Por tanto, las transiciones a la democracia en América Latina deben interpretarse como cambios en los procesos de legitimación del mando despótico del capital para facilitar la privatización de recursos públicos y la violación de los derechos sociales (Ávalos y González 2012; Ávalos 2007, 39; González 2010).

A partir de este horizonte de interpretación superamos (*Aufhebung*), la dicotomía clásica para el análisis sociopolítico de las formas de interacción entre los hombres: tradición/modernidad. Como hemos visto el propio Weber había afirmado que no existe ninguna necesidad *a priori* entre una ética determinada y la lógica del capitalismo, de modo que el proyecto civilizatorio medieval configurado por los maestros de Salamanca adquirió plena modernidad al servir como fundamento de uno de los momentos constitutivos de la forma valor; asimismo, la estructura del mundo moderno se muestra en realidad como un vínculo imperial fundado en una jerarquía señorial entre Estados hegemónicos y Estados súbditos, por tanto, el fundamento del mundo moderno resulta ser una forma política medieval –concretamente señorial. En este sentido la adecuación, la afinidad entre el capitalismo global y la cultura política medieval se muestra más eficaz y eficiente *en uno* de sus momentos constitutivos que la que hay entre la ética del ascetismo calvinista y cierto momento del proceso de reproducción de esta forma de vida.

**Obras consultadas**


Ackerman, John (Coord.) (2008), *Más allá del acceso a la información: transparencia, rendición de cuentas y Estado de derecho*, México, Siglo XXI Editores.

Agamben, Giorgio (2008), *El poder y la gloria*. *Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

_____ (2006), *El tiempo que resta. Un comentario a la Carta a los romanos*, España, Trotta.

Aguirre, Rafael (2001), *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, España, Verbo divino.

Alfonso X, El Sabio (2004), *Las siete partidas del sabio rey, 1758*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación.

Almond, Gabriel y Sidney Verba (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, New Jersey, Princeton University Press.

Althusius, Johannes (1990), *La política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, España, Centro de Estudios Constitucionales.

Arquillière, Henri-Xavier (2005), *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Granada, Universidad de Granada/Universitat de València.

Ávalos Tenorio, Gerardo (2013), “La cuestión del Estado en la reorganización del capital.”, en *El cotidiano* número 177, Págs, 5-16.

_____ (2010), “Investigar: la forma social como condición”, en Sonia Comboni, José Manuel Juárez y Pablo Mejía (coords.), *El arte de investigar,* México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. Págs. 45-59.

_____ (2006), *El monarca, el ciudadano y el excluido: Hacia una crítica de lo político*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

_____ (2001), *Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

_____ (1997), “Globalización y reforma del Estado (cinco notas)”, en José Luis Cisneros, Hilario Pérez Rutilio y Celia Pacheco Reyes (coomp.) *Investigación sociológica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Págs, 183-186.

Ávalos Tenorio, Gerardo y Joachim Hirsch (2007), *La política del capital*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Ávalos Tenorio, Gerardo y José Luis González Callejas (2012), “Estado, eticidad y forma imperio. Las razones de la pervivencia de la autocracia mexicana”, en *Veredas* número especial, Págs,

Badiou, Alain (1999), *San Pablo. La fundación del universalismo,* España, Anthropos.

Bakunin, Mijaíl (s/f), *Dios y el Estado*, España, El viejo topo.

Barth, Karl (2002), *Carta a los romanos*, España, Biblioteca de Autores Cristianos.

Belda Plans, Juan (2000), *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, España, Biblioteca de Autores Cristianos.

Bennassar, Bartolomé (1985), *Los españoles. Actitudes y mentalidad; desde el s. XVI al s. XIX*, España, Swan.

Bernard, Carmen y Serge Gruzinski (1996), *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México, Fondo de Cultura Económica.

Beuchot, Mauricio (2009), *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Ítaca/Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

_____ (1997), *Historia de la filosofía en el México colonial*, España, Herder.

_____ (1992), *La querella de la conquista. Una polémica del siglo XVI*, México, Siglo XXI Editores.

_____ (1990), *Filosofía social de los pensadores novohispanos: la búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos del Virreinato*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/Asociación Mexicana de Promoción y cultura Social.

Bloch, Marc (2006), *Los reyes taumaturgos: estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, México, Fondo de Cultura Económica.

Blumenberg, Hans (2008), *La legitimación de la edad moderna*, España, Pre-Textos.

Bobbio, Norberto y Michelangelo Bovero (1986), *Sociedad y Estado en la filosofía moderna: el modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano-marxiano*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre (2005), “De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático”, Pp. 43-69 en Loïc Wacquant (coord.) *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*, España, Gedisa.

Brading, David A. (2000) “Balance crítico” En Oscar Mazin Gómez (Ed.), *México en el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán, Págs, 649-665.

Bühler, Johannes (1996), *Vida y cultura en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica.

Burns, J.H (ed.) (2007), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*, United Kingdom, Cambridge University Press.

Calvo, Thomas (2000), “El rey y sus Indias: ausencia, distancia y presencia (siglos XVI-XVIII)” En Oscar Mazin Gómez (Ed.), *México en el mundo hispánico*, México, El Colegio de Michoacán, Págs. 427-475.

Canning, Joseph (2005). *A History of Medieval Political Thought 300-1450*. Great Britain: Routledge.

Cansino, César (2012), *El excepcionalismo mexicano. Entre el estoicismo y la esperanza*, México, Océano.

Carlyle, Robert Warrand y Alexander James Carlyle (1903), *A History of Mædieval Political Theory in the West* (5 tomos.), New York, Barnes & Noble.

Carpintero, Francisco (2009), *La ley natural: historia de un concepto controvertido*, España, Encuentro.

Carrillo Prieto, Ignacio (1986), *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Castañeda, Jorge G. (2011), *Mañana o pasado. El misterio de los mexicanos*, México, Aguilar.

Castañeda Delgado, Paulino (1996), *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Castelló, Vidal Abril (1976), “Derecho – Estado – Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez.” En Revista de Estudios Políticos, No. 210, Págs, 129-188.

Castilla Urbano, Francisco (1992), El pensamiento de Francisco de Vitoria. Filosofía política e indio americano, México, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

Cicerón, Marco Tulio (2010), *De la república,* México, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2006), *De los oficios o los deberes,* México. Porrúa.

Coleman, Janet (2005). *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*. United Kingdom: Blackwell Publishing.

Connaughton, Brian (1983), *España y Nueva España ante la crisis de la modernidad*. México, Fondo de Cultura Económica.

Crozier, Michel J., Samuel Huntington y Joji Watanuki (1975), *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, United States of America, New York University Press.

De la Brière, Yves (1944), *El derecho de la guerra justa. Tradición teológica y adaptaciones contemporáneas*, México, Jus.

Dempf, Alois (1961), *La filosofía cristiana del Estado en España*, España, Rialp.

Díez del Corral, Luis (1983), *El pensamiento político europeo y la monarquía de España: De Maquiavelo a Humboldt*, España, Alianza Editorial.

d’Ors, Álvaro (1976). “Teología política: una revisión del problema”. En Revista de Estudios Políticos, Nº 205, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, Págs. 41-80.

Durkheim, Émile (2001), *Las reglas del método sociológico*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*, España, Alianza.

Dussel, Enrique (1992), *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, Colombia, Antropos.

Elliott, John H (2010), *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*, México, Taurus.

_____ (2009), *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, México, Taurus.

_____ (1997). *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*. España: Taurus.

Elorduy, Eleuterio (1944), *La idea de imperio en el pensamiento español y de otros pueblos*, Madrid, Espasa-Calpe.

Ferry, Luc y Lucien Jerphagnon (2010), *La tentación del cristianismo*. *De secta a civilización*, Barcelona, Paidós.

Fichte, Johann Gottlieb (1994), *Fundamento del derecho natural: según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Figgis, John Neville (1999), *Political Thought From Gerson to Grotius*, Canada, Batoche Books.

_____ (1921), *The Political Aspects of S. Augustine's City of God*, New York, Longmans, Green & Co.

_____ (1914), *The Divine Right of Kings,* London, Cambridge University Press.

Filmer, Robert (2010), *Patriarca o el poder natural de los reyes*, España, Alianza Editorial.

Florescano, Enrique (2009), *Los orígenes del poder en Mesoamérica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Frey, Herbert (1995), *La arqueología negada del Nuevo Mundo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

_____ (1988), *La feudalidad europea y el régimen señorial español*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Galindo Hervás, Alfonso (2006). "¿Autonomía o secularización? Un falso dilema sobre la política moderna" En Reyes Mate y José A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos.

Gallegos Rocafull, José Manuel (1948), *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, México, Jus.

García Alonso, Marta (2008), *La teología política de Calvino*, Barcelona, Anthropos.García, López, Jesús (1989), *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Bogotá, Cincel.

García Marín, José María (1998), "La doctrina de la soberanía del monarca (1250-1700)" En José María García Marín, *Teoría política y gobierno en la monarquía hispánica*. España, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Págs, 247-321.

Garzón Valdés, Ernesto (1991), "Justificación ética de la conquista" En Estudios. Filosofía-historia-letras, México, Instituto Tecnológico Autónomo de México.

Gerbi, Antonello (1993), *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica 1750-1900,* México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1978), *La naturaleza de las Indias nuevas. De Cristóbal Colón a Fernández de Oviedo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gibson, Charles (2007), *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI.

Gómez Robledo, Ignacio (1998), *El origen del poder político según Francisco Suárez*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad de Guadalajara.

González Callejas, José Luis (2011), "La forma democrática de la disolución estatal mexicana" En Jaime Osorio (coord.), *Violencia y crisis del Estado: estudios sobre México,* México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Págs, 11-31.

_____ (2010), "Estado, derecho natural y politicidad barroca. Hacia una reinterpretación del pensamiento político de la *Escuela de Salamanca"* En Veredas 20, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Págs, 177-193.

Grayson, George W. (2000), "Mexico: From Corporatism to Pluralism?" En Howard J. Wiarda & Harvey F. Kline (eds.), *Latin American Politics and Development*, The United States of America, Westview Press, Págs, 371-399.

Guardiola-Rivera, Óscar (2008), "Tiempo de excepción: El extraño retorno de la religión en política" En Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política, No. 39, julio-diciembre, Págs, 227-237.

Guiance, Ariel (2000), "El derecho del rey: el sentido de la realeza y el poder en la monarquía castellana medieval", en Mazin Gómez, Oscar (ed.), *México en el mundo hispánico*. México, El Colegio de Michoacán, Págs, 415-425.

Hamilton, Bernice (1963), *Political Thought in Sixteenth-Century Spain. A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina*, Great Britain, Cambridge University Press.

Hartwich, Wolf-Daniel, Aleida y Jan Assmann (2007) "Epílogo" En Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, España, Trotta, Págs, 123-153.

Hegel, G. W. F. (1983), *El sistema de la Eticidad*, España, Editora Nacional.

_____ (2003), *Lecciones sobre la estética*, España, Jorge A. Mestas.

Hervada, Javier (1996), *Historia de la ciencia del derecho natural*, España, Ediciones Universidad de Navarra.

Hipona, Agustín de (2004), *La ciudad de Dios,* México, Porrúa.

Hobbes, Thomas (2001). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Jaeger, Werner (2010), *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, Fondo de Cultura Económica.

Kantorowicz, Ernst (1985), *Los dos cuerpos del rey. Un tratado de teología política medieval*, España, Alianza Editorial.

Kautsky, Karl (2006), *El cristianismo. Sus orígenes y fundamentos,* España, Círculo Latino.

King, P.D. (1981), *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, España, Alianza Universidad.

Las Casas, Bartolomé de (1974), *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. México, Departamento del Distrito Federal/Secretaría de Obras y Servicios.

_____ (1975), *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, México, Fondo de Cultura Económica.

León Portilla, Miguel (2006), *La filosofía náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Leonard, Irving A (2004), *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica.

Levene, Ricardo (1951), *Las indias no eran colonias*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.

Lida de Malkiel, María Rosa (2006), *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, México, Fondo de Cultura Económica.

Liss, Peggy K. (1989), *Los imperios trasatlánticos. Las redes del comercio y de las Revoluciones de Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1986), *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521-1556: La formación de una nueva sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lillo Rodelgo, José (1941), *Pedagogía imperial de España. Contribución al estudio de nuestro siglo de oro*, Madrid, Editorial Magisterio Español.

Locke, John (1824), *Two Treatises of Government. In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, Are Detected and Overthrown: The Latter, Is an Essay Concerning the Original, Extent, and End, of Civil Government*, Londres, Rivington. Disponible en http://oll.libertyfund.org/title/763/65194 consultado el 21/10/2013.

Lynch, John (2007), *Los Austrias (1516-1700)*, España, Crítica.

Mandeville, Bernard (1982), *La fábula de las abejas, o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México, Fondo de Cultura Económica.

Manrique, Miguel (2006), "Los *Magni Hispani*" En Cuadernos Hispanoamericanos No. 673-674, julio-agosto, Págs, 143-150.

Maquiavelo, Nicolás (2005), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, España, Alianza Editorial.

_____ (2008), *El príncipe,* España, Alianza Editorial.

Marías, Julián (1985), *España inteligible: Razón histórica de las Españas*, España, Alianza Editorial.

Milbank, John, *Teología y teoría social. Más allá de la razón secular*, España, Herder.

Miranda, José Porfirio (1999), *Antropología e indigenismo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

_____ (1983), *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*, México, Premiá Editora.

Monsiváis Carrillo, Alejandro (comp.) (2005), *Políticas de transparencia: ciudadanía y rendición de cuentas*, México, Instituto Federal de Acceso a la Información Pública/Centro Mexicano para la Filantropía.

Montserrat Torrents, José (1989), *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, España, Muchnik Editores.

Muriá, José María (1973), *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*, México, Secretaría de Educación Pública.

Norris Cochrane, Charles (1992), *Cristianismo y cultura clásica*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ockham, Guillermo de (2008). *Sobre el gobierno tiránico del Papa*. España: Tecnos.

O'Gorman, Edmundo (2006), *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica.

O'Hirschman, Albert (1978), *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Olgiati, Francesco (1977), *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino*, España, EUNSA.

Otero Novas, José Manuel (2001), *Fundamentalismos enmascarados. Los extremismos de hoy*, España, Ariel.

Ots Capdequí, José María (1982), *El Estado español en las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica.

Padua, Marsilio de (2009), *El defensor de la paz*, España, Tecnos.

Pagden, Anthony (2002), *Pueblos e Imperios*, España, Mondadori.

_____ (1997), *Señores de todo el mundo. Ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, España, Península.

Pastor, Marialba (2004), *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Fondo de Cultura Económica.

Pena González, Miguel Anxo (2009), *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía Hispánica al Orbe Católico*, España, Biblioteca de Autores Cristianos.

Pereña Vicente, Luciano (1992), *La idea de justicia en la conquista de América*, España, Mapfre.

Peterson, Erik (1999), *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta.

Pocock, John Greville Agard (1975), *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, New Jersey, Princeton University Press.

_____ (2009), Pensamiento politico e historia. Ensayos sobre teoría y método, España, Akal.

Powell, Philip W. (1991), *Árbol de odio*, España, Iriz de Paz.

Quevedo, Francisco de (1946), *Política de Dios y gobierno de Cristo*, España, Espasa-Calpe.

Ricard, Robert (2010), *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica.

Romero Vargas Yturbide, Ignacio (1957), *Organización política de los pueblos de Anáhuac*, México, Libros Luciérnaga

Rommen, Heinrich A (1956), *El Estado en el pensamiento católico. Un tratado de filosofía política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

_____ (1951), *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, Madrid, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales/Instituto Francisco de Vitoria.

_____ (1998), *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*, United States of America, Liberty Fund.

Rubio Mañé, Ignacio (2005), *El virreinato* (5 tomos), México, Fondo de Cultura Económica.

Ruíz Sotelo, Mario (2010), *Crítica de la razón imperial: la filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, México, Siglo XXI.

Sade, Donatien Alphonse François de (2010), *La filosofía en el tocador*, Argentina, Ediciones Colihue.

*Sagrada Biblia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Scattola, Merio (2008), *Teología política. Léxico de Política*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Schmitt, Carl (2000), *Catolicismo y forma política*, España, Tecnos.

_____ (2004a), "Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía" En Héctor Aguilar Orestes, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, Págs, 19-62.

_____ (2004b), "Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política" En Héctor Aguilar Orestes, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, Págs, 391-460.

Sepúlveda, Juan Ginés de (1996), *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica.

Sergi, Giuseppe (2001), *La idea de Edad Media*, Barcelona, Crítica

Skinner, Quentin (1993), *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (2 tomos), México, Fondo de Cultura Económica.

Smith, Adam (1997), *La teoría de los sentimientos morales*, España, Alianza Editorial.

_____ (1999), *La riqueza de las naciones*, España, Alianza Editorial.

Stein, Stanley J. y Barbara H. Stein (2006), *La herencia colonial de América Latina*, México, Siglo XXI.

Stoetzer, Carlos (1982), *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

Suárez, Francisco (1970). *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*. España: Instituto de Estudios Políticos.

Taubes, Jacob (2007), *La teología política de Pablo*, España, Trotta.

Todorov, Tzvetan (2009), *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI.

Troeltsch, Ernst (2005), *El protestantismo y el mundo moderno*, México, Fondo de Cultura Económica.

Ullmann, Walter (2004), *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel.

Valencia, Guadalupe (2007), *Entre cronos y kairós. Las formas del tiempo sociohistórico*, España, Anthropos.

Valladolid Bueno, Tomás (2006), “La salida de la religión y la despolitización de la democracia” En Reyes Mate y José A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos.

Weber, Max (2001). *Historia económica general*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2011), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Weckmann, Luis (1994), *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.

Wences Simón, María Isabel (2009), *Hombre y sociedad en la Ilustración escocesa*, México, Fontamara.

Wiarda, Howard J. y Margaret MacLeish Mott (eds.) (2003), *Politics and Social Change in Latin Amercia. Still a Distinct Tradition?,* The United States of America, Praeger Publishers.

Wiarda, Howard J. y Harvey F. Kline (eds.) (2000), *Latin American Politics and Development*, The United States of America, Westview Press.

Wolin, Sheldon S. (2001), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu.

Zarka, Yves Charles (2008), “Para una crítica de toda teología política” En Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, Madrid, Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Nº 39, Págs, 27-47.

Zavala, Silvio (1977), *La filosofía política en la conquista de América*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (1991), *Repaso histórico de la bula "Sublimis Deus" de Paulo III, en defensa de los indios,* México, Universidad Iberoamericana/El Colegio Mexiquense.

Žižek, Slavoj, Eric L. Santner y Kenneth Reinhard (2010), *El prójimo. Tres indagaciones en teología política*, Buenos Aires, Amorrortu.