



# EL PODER CONSTITUYENTE

**Antonio Negri**



Secretaría de  
Educación Superior,  
Ciencia, Tecnología e Innovación

traficantes de sueños







© Sugarco edizioni, 1992

© SENESCYT, 2015

Licencia Creative Commons: Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0  
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

**Primera edición:** 1000 ejemplares, febrero de 2015

**Título:** El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad

**Autor:** Antonio Negri

**Traducción:** Simona Frabotta y Raúl Sánchez Cedillo

**Maquetación y diseño de cubierta:** Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]

**Dirección de colección:** Carlos Prieto del Campo y David Gámez Hernández

**Edición:**

**Traficantes de Sueños**

C/ Duque de Alba, 13. C.P. 28012 Madrid.

Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]

**Impresión:**

Cofás artes gráficas

**ISBN 13:** 978-84-943111-3-0

**Depósito legal:** M-3997-2015

Título original: *Il Potere costituente, saggio sulle alternative del moderno*,  
Sugarco edizioni, 1992, Carnago (Varese), Italia

# EL PODER CONSTITUYENTE

ENSAYO SOBRE LAS ALTERNATIVAS  
DE LA MODERNIDAD

ANTONIO NEGRI

TRADUCCIÓN DE  
SIMONA FRABOTTA Y RAÚL SÁNCHEZ CEDILLO  
EDICIÓN DE  
MONTSERRAT GALCERÁN HUGUET Y CARLOS PRIETO DEL CAMPO

prácticas **c**onstituyentes



# ÍNDICE

Prefacio a la nueva edición en español	11
Introducción a la primera reimpresión italiana	23
Capítulo 1. Poder constituyente: el concepto de una crisis	27
1. Sobre el concepto jurídico de poder constituyente	27
2. Procedimiento absoluto, constitución, revolución	42
3. De la estructura al sujeto	57
Capítulo 2. Virtud y fortuna. El paradigma maquiaveliano	71
1. La lógica del tiempo y la indecisión de <i>Il Principe</i>	71
2. La democracia como gobierno absoluto y la reforma del Renacimiento	99
3. Ontología crítica del principio constituyente	122
Capítulo 3. El modelo atlántico y la teoría del contrapoder	143
1. <i>Mutatio</i> y <i>anakyclosis</i>	143
2. Harrington: el poder constituyente como contrapoder	160
3. El motor constituyente y el obstáculo constitucionalista	182
Capítulo 4. La emancipación política en la Constitución estadounidense	197
1. Poder constituyente y «frontera» de la libertad	197
2. <i>Homo politicus</i> y máquina republicana	215
3. Crisis del acontecimiento e inversión dep la tendencia	238
Capítulo 5. Revolución y constitución del trabajo	257
1. Enigma rousseauiano y tiempo de los <i>sans-culottes</i>	257
2. La constitución del trabajo	282
3. Terminar la revolución	303
Capítulo 6. El deseo comunista y la dialéctica restaurada	325
1. El poder constituyente en el materialismo revolucionario	325
2. Lenin y los soviets: el compromiso institucional	344
3. El socialismo y la empresa	373
Capítulo 7. La constitución de la potencia	385
1. « <i>Multitudo et potentia</i> »: el problema	385
2. La desutopía constitutiva	396
3. Más allá de la modernidad	408





*A Suzanne*



## PREFACIO A LA NUEVA EDICIÓN EN ESPAÑOL

EN ESTE LIBRO he recorrido el desarrollo del poder constituyente en la modernidad occidental, a partir de su origen maquiaveliano, a través de las Revoluciones Inglesa, Americana y Francesa de los siglos XVII y XVIII y de la Revolución Rusa del siglo XX. El tema desarrollado en él consistía en el intento de mostrar que el poder constituyente era siempre invención de contenidos, realización de finalidades, «plenitud» de voluntades, mostraba el poder constituyente como potencia productiva de una forma Estado democrática en Maquiavelo; como capacidad de representación (fundamentada de manera clasista) en la Revolución Inglesa; como modelo de un constitucionalismo expansivo en el proyecto estadounidense; como fundación de una democracia igualitaria en la Revolución Francesa y, por último, como reorganización del concepto mismo de democracia y realización de una utopía del común en la Revolución Rusa.

El libro fue escrito en la década de 1980, la primera edición italiana es de 1992 y luego aparecieron las ediciones francesa, inglesa y española (esta última realmente deficiente). Treinta años después, este libro no parece viejo: los libros envejecen cuando el concepto ha perdido toda referencia a la realidad. Para ser más exactos, el libro habría dejado de ser útil si el «poder constituyente» hubiera olvidado el dispositivo que le caracterizara originariamente, a saber: ser motor de renovación, no tanto del orden político como del orden social, es decir, ser una potencia innovadora que emancipa a los ciudadanos de la miseria económica y de la superstición política. Ese olvido no se ha producido. Hacer olvidar los contenidos progresivos del origen es algo que corresponde más bien a los reaccionarios. Para ellos, el poder constituyente es solo una función «excepcional» de poder de mando, un signo de violencia fundadora. Arché es, para ellos, desde tiempo inmemorial, «inicio» y «poder de mando», inseparables, confusos y mezclados, incondicionados. Para Carl Schmitt, el poder constituyente es lisa y llanamente «poder de excepción», poder que genera poder y que ha perdido toda referencia a contenidos de emancipación. Por el contrario, el poder constituyente consiste, como hemos sostenido, en la capacidad de instaurar un ordenamiento de libertad e

igualdad, haciendo de ese fundamento pasional e ideal una máquina multitudinaria, esto es, un dispositivo de composición de la multiplicidad encaminado a la creación de instituciones comunes.

Relativizada la cuestión de la obsolescencia del concepto, preguntémonos más bien si la historia reciente nos ha ofrecido integraciones de su figura dignas de consideración. En efecto, el último caso constituyente que el libro que comentamos aborda es el soviético, hace casi un siglo. Después, ¿de qué formas, con qué funciones originales se ha presentado –si ha vuelto a presentarse– en la historia política y en la marcha de la libertad un «poder constituyente»?

\*\*\*\*\*

Pero antes de avanzar en la eventual redefinición de poder constituyente, repasemos (porque siempre renace y vuelve a presentarse) la clásica definición schmittiana del poder constituyente. Sabemos cómo Carl Schmitt consideraba el poder constituyente: como decisión que funda la posibilidad misma de un ordenamiento jurídico, en su *feri* [hacerse], y al mismo tiempo como enfrentamiento con el enemigo, sobredeterminando el poder constituyente en un acto de guerra que lo traduce en una acción dotada de un máximo de facticidad, arrojada en el ordenamiento jurídico como inmanencia absoluta. Esa inmanencia es tan profunda que a primera vista se echa en falta la relación misma entre poder constituyente y poder constituido: el poder constituyente presenta la naturaleza de un poder originario o de un contrapoder absoluto, como potencia ciertamente determinada históricamente, pero, al mismo tiempo, despojada desde el principio de toda trama existencial e instalada en las determinaciones abstractas del acontecimiento puro y de la violencia. El poder constituyente es un acontecimiento voluntario absoluto. Aquí la historicidad misma de la forma Estado se da en la figura del poder soberano, mientras que la fundación de la soberanía es sencillamente la repetición o la sobredeterminación irracional de una soberanía de hecho, dada, necesaria, siempre igual a sí misma. De esta suerte, el poder constituyente es representado, desde el punto de vista de los contenidos, como el vacío o, si se quiere, como lo «teológico-político» en acto: paulinamente, como la fuerza opuesta al Anticristo.

La definición schmittiana ha tenido una gran difusión e importancia. Su definición extremista parecía cortar el nudo aporético que el concepto jurídico de poder constituyente presentaba para los juristas: según la definición de Burdeau, «el estudio del poder constituyente presentaba desde el punto de vista jurídico una dificultad excepcional que atañe a la naturaleza híbrida de este poder [...] la potencia que el poder constituyente oculta se

muestra rebelde a una integración en un sistema jerarquizado de normas y de competencias [...] el poder constituyente resulta siempre ajeno al derecho». Por otra parte, partiendo de esta aporía, recordemos el esquema antinómico con el que el poder constituyente fue estudiado en la tradición decimonónica del derecho público alemán. Por un lado, Georg Jellinek, para el cual el poder constituyente resulta de lo empírico-facticio del proceso histórico como producción normativa –instituyente– que permanece «externa» al derecho constituido. Por el otro, Hans Kelsen, donde el poder constituyente es absorbido kantianamente en la *Grundnorm* [norma fundamental] que cualifica el conjunto del sistema y se plantea, *in actu*, como su omnipotencia y su expansividad. ¡Lástima que esto restituya tan solo un proyecto de la razón kantiano y esquemático!

Ahora bien, teniendo en cuenta esta situación no resuelta del problema, insistamos en el hecho de que es lógicamente erróneo escapar de su contradictoriedad a través de la vacuidad de la definición schmittiana. Como siempre ocurre en el pensamiento reaccionario, Schmitt elimina todo contenido para mantener intacta (y por ende autorizada y justificada) la violencia de la acción soberana.

\*\*\*\*\*

En cambio, ¿cómo se plantea el poder constituyente, más allá del modelo moderno, esto es, en la posmodernidad? Indiquemos aquí a continuación algunas características problemáticas que subyacen a ese cuestionamiento.

a) En la posmodernidad, por encima de todo hay que tener en consideración la radical modificación (de colocación) de la dimensión jurídico-administrativa respecto a la organización económica de la sociedad, impuesta por el capitalismo global. La sociedad ha sido completamente absorbida en la organización económica y en el poder de mando del capital: esto es, se ha «realizado» la «subsunción» de la sociedad en el capital, cuyas figuras son esencialmente las del capital financiero, que domina y reorganiza la división del trabajo en el plano global, construye la ganancia sobre el trabajo material e inmaterial de la «fábrica social» y extrae renta de la producción-reproducción de la vida y de la comunicación-circulación de los valores. El *dinero* es su poder constituyente, la forma en la que domina el «común productivo», se apropia de él y lo hace funcional a la explotación y a su jerarquización.

b) Desde esta perspectiva, los conceptos de fuerza de trabajo global y de ciudadanía se superponen hasta tal punto que asistimos a una transfiguración *biopolítica* de la organización social y del poder. Ahora bien, esta inmersión del trabajo vivo en la constitución de la subjetividad política

plantea un virtual *antagonismo* en la raíz de toda realidad institucional, una dialéctica dual y profunda que implica al mismo tiempo la condición social y la condición política. En el biopoder capitalista –como veremos más tarde– capital y trabajo vivo se enfrentan siempre, se incluyen y se excluyen: esta es la lucha a cuyo través la democracia se afirma.

c) En tercer lugar, la construcción del mercado global y el relativo debilitamiento de la efectividad del Estado-nación atenúan la autonomía constitucional del Estado soberano y le imponen una progresiva homogeneización en el plano global. Esta transición es (en el interior y en el exterior del Estado-nación) conducida a través de las figuras y las dinámicas de la *governance*. Estas, en primer lugar, atenúan la relación entre generalidad abstracta de la ley / supremacía de la constitución y –por otra parte– la Administración; y, en segundo lugar, instituyen esta relación atenuada dentro de los movimientos globales del mercado. Dinero y *governance* global se entrelazan y construyen la sociedad jurídica del capitalismo maduro en el plano global.

Es evidente que en esta condición muestra también definitivamente su inconsistencia la mera reminiscencia de una concepción *à la* Schmitt del poder constituyente. Esta última estaba pensada para la modernidad, para el Estado-nación, estaba pensada para una estructura del derecho público europeo que contemplaba la supremacía del soberano y de su ley como algo insuperable («el Estado de derecho»): aquí, por el contrario, mediante la combinación de las diferentes figuras del derecho en la posmodernidad, nos encontramos, de manera clara y rotunda, ante un «común» institucionalizado y roto por la dialéctica entre dinero del poder de mando y trabajo vivo productivo. Llegados a este punto, la búsqueda de una nueva definición del poder constituyente no puede dejar de hacer hincapié en los contenidos/fuerzas dialécticas de la relación de poder.

En esta situación, el concepto mismo de poder constituyente, tal y como se plantea en la tradición jurídica de la modernidad, como potencia originaria e incondicionada, entra en crisis. Su inmanencia está completamente inmersa en la dinámica material de las transformaciones constitucionales y en la condicionalidad histórica. Desde esta perspectiva, cuando se habla de poder constituyente se habla inmediatamente de deconstrucción de las ordenaciones formales de las constituciones existentes y de producción normativa simultánea en la relación que vincula la acción *destitutiva* con la *institutiva* de un nuevo ordenamiento. La *governance* se plantea normalmente dentro de este espacio y se caracteriza como función productiva de un sistema abierto.

Dada esta situación, puede parecer que una concepción «instituyente» puede ser considerada fundamental y central. Preguntémosnos sin embargo si, dada esta escena, una concepción «institucionalista» del poder constituyente –moderna– puede ser recuperada y hacerse operativa. La cuestión es oportuna, pero la respuesta es negativa. Produciendo una definición instituyente del poder constituyente, como un *pleno* productivo de derechos contra el vacío de la afirmación de un puro poder de decisión, la teoría jurídica de los siglos XIX y XX hacía hincapié en las posibles dinámicas internas, que continuamente conformaron el derecho público y la Constitución. Se trata de las corrientes institucionalistas, cuya eficacia se desarrolla desde la década de 1920 hasta el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Entendiendo la lucha de clases como tejido de toda mediación social, las concepciones institucionales del derecho constitucional y público permitieron a veces organizar el encuentro de los «dos reformismos» –como a menudo les ha sido reconocido–, a saber: de las instancias reformistas que emanaban de las fuerzas políticas del trabajo y de las capitalistas, conforme a una línea «progresista», encaminada a establecer en su momento nuevas formas y constituciones de la reproducción de la sociedad. El antifascismo democrático en la década de 1930 y durante el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial se batió en estos campos. Las Constituciones francesa, italiana y alemana de la década de 1940 son sus ejemplos más destacados. Considérese además la semejanza y tal vez la homogeneidad de este trabajo institucionalista sobre el derecho constitucional con las políticas keynesianas de desarrollo y con el propio modelo rooseveltiano del *New Deal*. El modelo económico del capitalismo socialdemócrata y reformista es construido precisamente mediante una orquestación jurídica de tipo institucionalista: el derecho privado da origen al derecho del trabajo y de sociedades; el derecho público organiza los derechos del *welfare*, etc., etc.

Sin embargo, el institucionalismo moderno (aunque profundamente reformado) ha mostrado su insuficiencia frente a la crisis y las transformaciones del sistema capitalista (tanto en su forma liberal como en su forma socialista, esto es, en el tránsito más allá de la modernidad). Lo advierten, aunque sin la capacidad de proponer alternativas, autores contemporáneos. En particular, vale la pena recordar la crítica de Giorgio Agamben, quien, ante la crisis, considera que el poder constituyente se ve inevitablemente atraído y despotenciado por el sistema del biopoder y por ende se torna incapaz de ser expresión radical de innovación social. Por otra parte, siempre ante la crisis, Balibar considera que toda figura de poder constituyente como plenitud productiva es frágil e ilusoria, mientras que su potencia se ve anulada frente a la formación del capital financiero y a sus dimensiones globales. A su modo de ver, la reivindicación de una potencia originaria del poder



constituyente queda reducida a una figura ética (una de las dos fuentes de la creatividad moral, tal y como la consideraba Bergson). Estas críticas reflejan la confusión actual y la presumible inadecuación de la consistencia del concepto de poder constituyente cuando este, en su figura socialdemócrata, reformista y de modelo institucionalista, se mide con la eficacia del biopoder en una fase de «subsunción real» de la sociedad en el capital. Sin embargo, cuando estas críticas achatan el poder constituyente, a menudo niegan también la resistencia de las subjetividades que entran en juego y su siempre virtual, pero no menos efectiva, capacidad de insurgencia. Por tal motivo terminan siendo «síntomas de la época» antes que soluciones del problema que plantean la productividad de los movimientos, la acumulación y la subjetivación de las pasiones y los deseos de las subjetividades.

\*\*\*\*\*

Así, pues, ¿cómo empezar de nuevo a hablar de poder constituyente tras haber marcado las distancias de toda concepción moderna? El camino más útil parece consistir en leer y analizar las «formas de lucha» (que tienden a darse como «formas de vida») a partir del final de la Guerra Fría y en particular de las inventadas a partir de 2011 en las experiencias de los Occupy y de los indignados del 15M.

Pero antes de hacerlo, reanudemos el discurso a partir del extraordinario terreno de experimentación que ha sido América Latina en estos últimos treinta años.

a) En América Latina, el poder constituyente no se ha dado solo como movimiento singular de levantamiento, insurrección y toma del poder por parte de multitudes o, si se quiere, de las fuerzas populares, encaminado a transformarse en Constitución, sino que se ha presentado más bien como una *continuidad* de operaciones de renovación. Luego se ha prolongado en el tiempo a través de iniciativas constitucionales sucesivas. El poder constituyente no parece haber renunciado aquí a representaciones simbólicas o a la exaltación de insurgencias temporales singulares (que permanecen vivas como narraciones), sino que parece haber preferido configurarse más bien como una potencia constituyente que se realiza en los tiempos (largos o breves) de un proceso más o menos radical y no obstante continuo.

b) La acción económica y la política han avanzado *juntas*, se han *hibridado* continuamente. A diferencia del modo en que el poder constituyente se configuró en la modernidad —esto es, como momento de «autonomía de lo político», traducido en la fuerza jurisdiccional de las Constituciones—, las teorías y las prácticas de los procesos constituyentes, en la experiencia latinoamericana, han visto cómo el proyecto de la autonomía de lo político

se doblaba a las teorías y las prácticas de una «ontología de la liberación» social: del racismo, de las permanencias coloniales así como de las figuras del dominio capitalista particularmente indecentes (los reiterados golpes de Estado, la devastación de los derechos humanos...). El deseo de participación económica y de decisión biopolítica se han recompuesto con fuerza, ofreciendo por ende características nuevas al concepto de poder constituyente y destruyendo en ocasiones su definición moderna originaria —que consideraba exclusivos los «derechos humanos»— mientras que aquí predominan los «derechos sociales».

c) Hubo además la tentativa difusa (solo parcialmente lograda) de construir instituciones del poder constituyente no como efecto de un poder constitucional central y de una Administración centralizada, sino como producto de una vasta pluralidad de iniciativas políticas y de reconocimiento de subjetivaciones plurales. Allí donde tales proyectos se han realizado, el poder constituyente ha revelado tal vez una naturaleza nueva y más profunda: la de ser una *germinación difusa y multitudinaria* del deseo de libertad e igualdad.

\*\*\*\*\*

Ahora, los distintos elementos son recuperados por los movimientos que han nacido y se han desarrollado desde 2011 en adelante; a saber:

1. el poder constituyente como continuidad, como motor de una acción progresiva de transformación;
2. el poder constituyente como acción de ruptura de la «autonomía de lo político» y, frente a esta, como iniciativa de conmixción íntima de lo político y lo social;
3. el poder constituyente, por último, como promoción y constitucionalización de un vasto pluralismo.

Pero esta tabla de mecanismos, que ya se puso de manifiesto en la experiencia de América Latina, se ve completada/profundizada, por así decirlo, en las experiencias posteriores a 2011. En particular,

*Ad 1)* El poder constituyente como continuidad profundiza su concepto en la *inmersión biopolítica*. El contenido de la potencia constitucional es la vida. No solo se exige *welfare*, no se discute tan solo de la expansión del salario a los costes de la reproducción social, sino que se quiere el reconocimiento de que la vida entera se ha tornado en sujeto de explotación y de extracción de plustrabajo: la reivindicación de derechos y de participación política se basa en este reconocimiento. De esta suerte, la acción constituyente se mide

conforme a una continuidad temporal que es también una extensión social (de las necesidades, de los deseos...). Esta última se enfrenta a la *governance* y por ende se articula democráticamente hasta donde sea posible; después una reacción conflictiva, allí donde la *governance* no consigue efectos adecuados, es siempre posible y aconsejable (véanse los movimientos actuales en Brasil).

*Ad 2)* El poder constituyente como acción de ruptura de la autonomía de lo político y, frente a esta, como conmixción de lo político y lo social, profundiza su acción propia en la lucha contra la propiedad privada en su forma actual: el *poder financiero*. Ahora bien, ¿qué significa realmente «producir fuerza constituyente» [*costituenza*] múltiple y dirigida contra la hegemonía de la propiedad privada? No puede significar sino construir «común», reapropiarse de bienes comunes y construir *welfare*, constituyendo instituciones de la multitud, esto es, instituciones de las singularidades productivas que se disponen en la cooperación para producir riqueza y para reproducir condiciones de libertad e igualdad. Está claro que, atacando la propiedad privada e insistiendo en la cooperación y en el común como alma del proyecto constituyente, no se da a entender la negativa a que todo trabajador o todo ciudadano pueda o deba expresar un deseo propietario. Pero si hoy, en la posmodernidad, en las nuevas condiciones de productividad, ese deseo parte de una condición laboral que se da dentro de un ambiente de conexiones y de redes, de servicios y subjetivaciones adecuadas, que constituyen hoy la realidad social del trabajo vivo —y si el trabajo de cada persona solo puede valorizarse cuando coopera con otras singularidades—, entonces el derecho a la propiedad ya no será un derecho que pueda aislarse en la decisión egoísta del lobo que se defiende del lobo, sino que se presentará como una salida de la soledad, como un producir en la cooperación, como un existir en la igualdad y en la solidaridad. El nuevo derecho reconoce la propiedad solo en la dimensión de la solidaridad y del común.

*Ad 3)* El poder constituyente como *emergencia de puntos múltiples* constituyentes profundiza su propia acción con la exigencia de horizontalidad y de ruptura de toda concepción fetichista del Uno, de la soberanía. Ahora, probablemente el análisis y la experimentación del tema «*constituency*» tengan que reanudarse a partir de aquí. El poder constituyente tiene que medirse con el pluralismo multitudinario. Esto significa que el concepto de «pueblo», de «nación», han de ser sometidos a crítica, a la crítica del Uno que, progresivamente y cada vez con mayor intensidad, se ha situado hoy en el centro del pensamiento democrático. A esto se agrega que el poder constituyente solo puede ser pensado como creador de un nuevo dispositivo de representación y/o participación; en efecto, la idea y la práctica de la representación burguesas están hoy tan mistificadas y obsoletas que han de ser recompuestas frente a las nuevas condiciones del saber y

de la comunicación, y contra las censuras y las limitaciones que fundan el biopoder capitalista sobre la superstición y la ignorancia.

\*\*\*\*\*

Frente a las críticas al concepto de poder constituyente como potencia de deconstrucción y de constitución, de destitución y de institución, y frente a los ejemplos que hemos dado del continuo resurgimiento de voluntades constituyentes, de fenómenos insurreccionales constituyentes y de nueva actividad constituyente, se hace preciso ahora redefinir el concepto de poder constituyente.

A tal objeto podemos ante todo proponer un enfoque metódico definitivo: es imposible determinar, en este mundo posmoderno en el que ya no existe un «afuera», en el que ya no existe posibilidad alguna que pueda ser abstraída de la historicidad presente, una forma de poder constituyente que se proponga como vaciedad de determinación, como evacuación de contenidos. Cuando solo hay «dentro» no puede haber un poder constituyente «vacío»: la acción ético-política o jurídico-estatal tiene siempre un sentido determinado, es decir, se topa siempre con singularidades, una resistencia, vive en la inmanencia y por ende no puede configurar ninguna trascendencia, no puede darse como «excepción». También el acontecimiento es siempre determinado, en la situación actual, en la condición posmoderna, donde la subsunción capitalista de la sociedad y la acción de los biopoderes se dan frente a una relación productiva que es, al mismo tiempo, globalmente *inclusiva* y absolutamente *excedente*. Probablemente haya que recordar aquí de nuevo que el *capital* es concepto y realidad de una *relación*: teóricamente, sin trabajo vivo no hay explotación y, muy concretamente, si el trabajo vivo se abstiene de dejarse explotar, se anula la secuencia plusvalor-beneficio; de esta suerte, sin la autonomía relativa del trabajo vivo ni siquiera hay capitalismo, sobre todo cuando el *trabajo vivo* se torna *cognitivo*, y por ende se reapropia relativamente de las condiciones de la producción. En estas circunstancias la relación de capital, la relación que constituye el capital, se torna cada vez más dualista. Asimismo, asumimos aquí la definición foucaultiana del poder como «acción sobre la acción de otro». Por lo tanto, el concepto de poder constituyente ha de ser reelaborado partiendo no de la excepción sino de la *excedencia*. Allí donde «excepción» como fundamento y *governance* como procedimiento ya no pueden convivir (la excepción normativa solo puede darse en una situación en la que la norma se presente como general y abstracta y por ende «fuera» de –trascendente sobre– toda procesualidad política concreta), allí las potencias sociales se presentan como máquinas productoras de «excedencia».

Por primera vez, más allá de la modernidad, estamos más allá del individualismo posesivo y la reivindicación de derecho ya no se presenta como pretensión, posesión, contrato, sino como exigencia de comunicación, de cooperación y como necesidad de instituciones comunes. La definición del poder constituyente ha superado definitivamente toda imaginación de apropiación egoísta y se ha asentado en una relación de generosidad comunitaria. Las experiencias latinoamericanas y más tarde las «indignadas» han comenzado a mostrarnos que hoy construir derecho quiere decir construir *acampadas*, y por ende relaciones, redes e instituciones a partir de una experimentación política y afectiva, corpórea y cognitiva, cada vez más abundante de libertad e igualdad. Este parece ser –proyectado en el orden global– el nuevo destino del poder constituyente.

\*\*\*\*\*

Dicho esto, está claro que hasta ahora hemos tenido presentes y desarrollado implícitamente los conceptos spinozianos de *multitudinis potentia = ius sive potentia* [potencia de la multitud = derecho, esto es, potencia] (colectiva) = institución (activa) del común (excedencia), que siguen siendo fundamentales si queremos aferrar en la metafísica moderna una base, una sugerencia para avanzar más allá de lo «teológico-político». Lo importante aquí es que lo político se basa y se articula en la ontología, una ontología humanista donde el ser es potencia. Hoy, en esta época plagada de concepciones negativas y abismalmente irracionales del ser –donde justamente se encuentran Schmitt y Heidegger– insistir en esta dimensión ontológica de la potencia, entender su excedencia productiva es absolutamente fundamental.

Así, pues, si queremos asegurar este primer punto, continuar y desarrollar una teoría del poder constituyente, mi opinión es que debemos entender y exaltar su naturaleza subjetiva. Esta conduce a asumir la multitud como *proceso de subjetivación*, la multitud como sujeto que se desarrolla *iuxta sua propria principia* [según sus propios principios]. Esto significa plantear la «síntesis de multitud y común» como elemento central para reconstruir hoy una figura de poder constituyente. El desarrollo del concepto de multitud no conduce hacia el Uno, sino hacia un «nosotros» fuertemente subjetivado, dinamiza además el proceso constitutivo del «nosotros», sumergiéndolo en una dimensión temporal. Una dimensión temporal –una temporalidad– que, considerando la totalidad de desidentificación o desunificación que determina el concepto de multitud, puede presentarse como precipitación de acontecimientos y condensación intensiva de historicidad. En estas condiciones viene a plantearse un sujeto común.

En tercer lugar, no lo olvidemos nunca, el poder constituyente, como quiera que lo asumamos, es una figura rebelde. Spinoza nos lo describe como una «Jerusalén rebelde». El conflicto que subyace al derecho (como subyace al capital, como subyace al Estado) se muestra aquí con plena intensidad. Del conflicto, el poder constituyente surge como máquina de excedencia subversiva, por la libertad, por el común, por la paz. Permítanme terminar con una cita de mi libro: «Recorriendo la relación entre multitud y potencia, hemos recordado el pensamiento de Maquiavelo; abordando el discurso sobre la distopía constitutiva del común hemos hecho referencia a la metafísica de Spinoza: pues bien, partiendo ahora de la escisión catastrófica de lo político y lo social que nos presenta la metafísica capitalista, es necesario volver a aferrar el punto de vista marxiano. En efecto, corresponde a Marx la insistencia más profunda en la relación o, para ser más exactos, en la interioridad de lo social y lo político, dentro de la corriente materialista y revolucionaria de la metafísica moderna. Y aunque Marx no elaborara aquella teoría del Estado anunciada en *El capital*, sin embargo –sobre todo en sus escritos económicos– ha identificado el terreno de una crítica de lo político a partir de lo social y ha elaborado algunos prolegómenos fundamentales a toda ciencia futura del poder constituyente. El tema propuesto por Marx es el de la creatividad omniexpansiva del trabajo vivo [...] mientras que el poder constituyente había sido definido siempre (en los términos de la modernidad) como un poder extraordinario frente a la legitimidad ordinaria de la Constitución, aquí se elimina todo carácter extraordinario, porque, a través de su reducción a lo social (animado por el trabajo vivo), al poder constituyente se le reconoce la capacidad ordinaria de actuar en términos ontológicos. El poder constituyente es una potencia creativa del ser, es decir, de figuras concretas de lo real, valores, instituciones y lógicas de ordenación de lo real. El poder constituyente constituye la sociedad, identificando lo social y lo político en un nexo ontológico».

Antonio Negri

París, 4 de abril de 2014



## INTRODUCCIÓN A LA PRIMERA REIMPRESIÓN ITALIANA

PUBLICADO EN 1992 EN ITALIA, en 1994 en Estados Unidos y en 1996 en Francia, además de otras lenguas, *Il potere costituente* ha vivido una vida subterránea. Las primeras ediciones se han agotado en todas partes (y esto justifica su reimpresión), pero el debate ha sido, por así decirlo, poco visible. Sin embargo, lo ha habido. Algunos elementos temáticos han entrado en el debate y no pocas veces han sido asumidos por la crítica más viva. En primer lugar, la lectura de la teoría política de la modernidad como verdadera narración metafísica de aquella época (más y mejor de cuanto hayan podido serlo la duda cartesiana o el transcendentalismo kantiano). En este, pues, en lo político, se manifiesta el arraigo ontológico de la modernidad. En segundo lugar, el hecho de que, dentro y contra el desarrollo de la modernidad, se han dado algunas alternativas radicales (antimodernas), definidas esencialmente por el pensamiento de Maquiavelo, Spinoza y Marx. En tercer lugar, se ha descrito la trabazón entre constitución y revolución en términos de crisis: si el poder constituyente es una figura de la ontología, la crisis no es solo un acontecimiento, sino una producción duradera de acontecimientos, un dispositivo siempre abierto sobre el por-venir. En cuarto lugar, todas las grandes revoluciones modernas, desde la humanista italiana a la inglesa del siglo XVII, desde la americana a la francesa hasta llegar a la revolución rusa, han estado atravesadas por una capacidad creativa que no encuentra satisfacción en sí misma y, por lo tanto, tampoco una solución institucional (jurídica), sino que busca un más allá siempre abierto. La naturaleza crítica del poder constituyente es, por lo tanto, en quinto lugar, también potencia y liberación del pensamiento crítico de toda posición subordinada, es una condición de la praxis cuando esta quiere realizarse.

Mencionábamos el éxito poco visible de estas tesis en el ámbito de la teoría política contemporánea. Pero no han faltado tampoco quienes han adoptado *Il potere costituente* como objeto de polémica de manera completamente abierta. En primer lugar, Étienne Balibar, quien (además de haber traducido el libro al francés) lo ha presentado a la crítica, acusando a este fundamentalmente de nutrir una idea vitalista del proceso constituyente.



Aun aceptando el cuadro histórico a partir del cual se desplegaba el análisis, Balibar piensa que el concepto de poder constituyente no puede entrar en oposición al de poder constituido: esa oposición haría que la naturaleza del poder constituyente fuera frágil en vez de consistente, virtual en vez de real. De esta suerte, en opinión de Balibar el poder constituyente corre el riesgo de verse reducido a una figura ética (una de las dos fuentes de la creatividad moral, tal y como la consideraba Bergson), mientras que, por el contrario, debe ser reconocido como capacidad real de establecer el derecho, de llevarse a cabo en este, aunque tenga que revolucionarlo. En el lado opuesto, Giorgio Agamben en *Homo sacer*, después de haber apreciado el arraigo ontológico del poder constituyente, critica su teoría encontrando, en su actividad, una figura que, a su modo de ver, no consigue separarse de la del poder constituido o, dicho de otra manera, de la soberanía. En opinión de Agamben, el poder constituyente es atraído por su opuesto y por ende no puede ser asumido como expresión radical de innovación de lo real, ni como signo temático del movimiento revolucionario. En definitiva, para Agamben el poder constituyente está formalmente incluido en el poder constituido, en la soberanía, en la tradición política de la modernidad. Estas críticas, que han sido repetidas con frecuencia por otros comentaristas críticos (amigos y no), precisamente en su condición de tipología opuesta y alternativa, representan un problema cuya trama querría tratar de recorrer en esta introducción, al objeto de construir una posible respuesta.

A mi modo de ver, es preciso volver a insistir en las características ontológicas del poder constituyente. Si su consistencia ontológica es efectiva, entonces habrá que insistir en el hecho de que el poder constituyente no podrá ser considerado en ningún caso un motor dialéctico o una función de la relación dialéctica. Ni desde un punto de vista sustancial (esto es, como poder proletario contra el burgués), ni desde el punto de vista formal, es decir, como producto homólogo y opuesto al poder de excepción de la soberanía moderna. El poder constituyente es algo diferente, no es solo una excepción política, sino una excepción histórica, es el producto de una discontinuidad temporal, radical, (que en sí trastorna todos los conceptos de la modernidad y compone otros), es el motor de una metamorfosis ontológica. De esta suerte, se presenta como una singularidad potente, y no podrá terminar siendo equiparada a la implacable y reiterada alternativa bergsoniana de las funciones creativas y de las funciones constitutivas (como quiere Balibar); tampoco podrá ser atraído por su opuesto prepotente, es decir, por la soberanía, como quiere Agamben (en busca, tal vez, de una alteridad ontológica, la naturaleza desnuda, que suena como una fuga utópica).

Así, pues, será preciso introducirse en esa singularidad potente. Me gustaría ilustrar aquí el poder constituyente desde el punto de vista de lo que tal vez ya no será nunca más. Quiero decir que tal vez hoy estemos

más allá de la modernidad y probablemente también del poder constituyente. He expresado estos conceptos con Michael Hardt en *Empire*<sup>1</sup>. Pero precisamente este haberse alejado de la modernidad nos da la posibilidad de describir con mayor exhaustividad el poder constituyente y rechazar las críticas que se han dirigido al mismo. En el fondo, si consideramos la cuestión con detenimiento, el poder constituyente es la última expresión de un «afuera» que era ontológica y políticamente rico en significados. El poder constituyente era el ingreso en la historia de nuevas fuerzas y nuevos deseos: el signo de una mutación antropológica. Desde fuera. Pero hoy, en las dimensiones imperiales de la soberanía y del poder de mando, ya no hay un «afuera». Hoy tal vez podemos decir que el concepto de poder constituyente representa respecto a la modernidad (es decir, respecto a un régimen cultural en el cual aún existía el «afuera») lo que el éxodo representa respecto al espacio global. Esto no significa que el éxodo sea una continuación posmoderna del poder constituyente moderno. Desde luego que no lo es, porque allí donde no hay un afuera, las potencias que constituyen el éxodo se vuelven en cualquier caso irreductibles. Son modos spinozianos de una pasión irrefrenable y absoluta. Son figuras de libertad que no conocen la ideología ni la utopía, ni la religión ni la intimidad, pero que han encarnado singularmente la alienación. Ahora bien, si reconsideramos ahora el poder constituyente desde este nuevo punto de vista, vemos en su ambigüedad una especie de anuncio del éxodo. El poder constituyente ha sido probablemente una praxis imposible, pero sin embargo ha representado la única potencia revolucionaria en la modernidad. Pero hoy, aunque hablemos de éxodo constituyente, estamos más allá del poder constituyente. Este estar más allá no significa que la figura ontológica del poder constituyente, tal y como se ha configurado en este libro, no pueda ser confirmada aquí. Al contrario: la reconocemos, aunque sea como anuncio (¡pero es un anuncio fortísimo!), en las formas de lucha subversiva y en los dispositivos de mutación revolucionaria del ser nuevo del sujeto. Los críticos que estimaban que en el concepto de poder constituyente hundían sus raíces inspiraciones contradictorias o de exaltación vitalista del poder, o de subordinación pasiva a este, tendrán que rendirse ahora a su consistencia irreductible.

Es evidente que en la época moderna, el poder constituyente ha servido de base para el concepto de soberanía, y en particular del concepto de soberanía nacional. Hoy, este concepto de soberanía no se sostiene (como ya sabemos), ni siquiera como ilusión. La soberanía moderna, que pretendía comportamientos jurídicos distintos entre el adentro y el afuera del espacio nacional, es sustituida por la soberanía global, que hace idénticos,

---

<sup>1</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge y Londres, Cambridge University Press, 2000 [ed. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005].

en principio, el adentro y el afuera. De ahí el reconocimiento de que el poder constituyente ha tocado un límite extremo, en el cual debe medirse ahora con la soberanía global (y/o imperial) y negar la figura en la que ha vivido en la modernidad. Pero en este tránsito de la modernidad a la posmodernidad, no solo es puesto en cuestión el concepto de poder constituyente: lo son asimismo la mayor parte de los conceptos políticos de la modernidad. Lo mismo, por ejemplo, puede decirse del concepto de pueblo, que es un concepto falsificador, toda vez que es producido por atracción y asimilación por el poder estatal moderno. «Pueblo» es una producción ideológica burguesa que se opone a «multitud». Mientras existan ese concepto de soberanía y ese concepto de pueblo, aún no estamos en la posmodernidad, esto es, en la época que estamos viviendo. Pero podemos jugar a cotejar nombres y conceptos de épocas distintas. Y en este sentido nos parece que hoy, en la posmodernidad, el pueblo representa respecto a la multitud lo que el producto representa respecto a la producción, el trabajo respecto a la actividad, el espacio cerrado respecto al espacio abierto, y las determinaciones eugenésicas respecto a las determinaciones mestizas, híbridas, y en cualquier caso creativas. Con ello estamos dando un buen salto hacia adelante.

Hoy, casi veinte años después de la redacción de este libro, presentando su segunda edición una vez que la discusión sobre *Imperio* ha avanzado considerablemente, no puedo dejar de reconocer su valor de presagio: hay una enorme cantidad de materiales constructivos dentro de *Il potere costituente*. Estoy agradecido a este libro por haberme enseñado muchas cosas y será para mí un motivo de alegría que otros puedan releerlo para profundizar en la génesis de la situación en la que nos encontramos hoy. Feliz o dolorosamente, dependiendo de cómo imaginemos el por-venir.

Roma, enero de 2002

# 1

## PODER CONSTITUYENTE: EL CONCEPTO DE UNA CRISIS

### 1. Sobre el concepto jurídico de poder constituyente

*Problemática jurídica del poder constituyente – Poder constituyente: ¿concepto de una crisis irresoluble? – El proyecto de control del poder constituyente por parte de la ciencia jurídica – Poder constituyente como fuente transcendente: Jellinek y Kelsen; como fuente inmanente: de Lassalle a Rawls – Exasperación irracional del poder constituyente: Weber y Schmitt – Poder constituyente como fuente coextensiva en el institucionalismo jurídico – Constitucionalismo contra poder constituyente – Radicalidad problemática del concepto de poder constituyente – Un falso problema: poder constituyente y representación.*

Hablar del poder constituyente es hablar de democracia. En la edad moderna los dos conceptos han sido a menudo coextensivos y en todo caso se han visto insertos en un proceso histórico que, aproximándose al siglo XX, los ha solapado cada vez más. Lo que significa que el poder constituyente no sólo ha sido considerado la fuente omnipotente y expansiva que produce las normas constitucionales de todo ordenamiento jurídico, sino también el sujeto de esa producción, una actividad igualmente omnipotente y expansiva. Desde este punto de vista, el poder constituyente tiende a identificarse con el concepto mismo de política, en la forma en la que ésta última se entiende en una sociedad democrática. Así, pues, caracterizar constitucionalmente, jurídicamente el poder constituyente, no será sin más producir normas constitucionales, estructurar poderes constituidos, sino sobre todo ordenar el poder constituyente en tanto que sujeto, regular la política democrática.

Salvo que la cosa no es sencilla. En realidad, el poder constituyente se resiste a la constitucionalización: «El estudio del poder constituyente presenta desde el punto de vista jurídico una dificultad excepcional que atañe a la naturaleza híbrida de ese poder [...]. La potencia que el poder constituyente oculta se muestra rebelde a una integración total en un sistema jerarquizado de normas y competencias [...] el poder constituyente

permanece siempre ajeno al derecho»<sup>1</sup>. La cosa se torna mucho más difícil toda vez que también la democracia se resiste a la constitucionalización: en efecto, la democracia es de hecho una teoría del gobierno absoluto, mientras que el constitucionalismo es una teoría del gobierno limitado y, por lo tanto, limitando la práctica de la democracia<sup>2</sup>. Así, pues, nuestro problema consistirá en alcanzar una definición del poder constituyente dentro de la crisis que le caracteriza. Intentaremos comprender el concepto de poder constituyente en la radicalidad de su fundamento y en la extensión de sus efectos, entre democracia y soberanía, entre política y Estado, entre potencia y poder. En definitiva, el concepto de poder constituyente precisamente en tanto que concepto de una crisis.

Así las cosas, veamos en primer lugar las articulaciones de la definición jurídica del poder constituyente: éstas nos permitirán entrar de inmediato en la materia del argumento. En segundo lugar, consideraremos el problema del poder constituyente desde el punto de vista del constitucionalismo.

¿Qué es, desde la perspectiva de la ciencia jurídica, el poder constituyente? Es la fuente de producción de las normas constitucionales, esto es, el poder de hacer una constitución y, por lo tanto, de dictar las normas fundamentales que organizan los poderes del Estado; dicho de otra manera, el poder de instaurar un nuevo ordenamiento jurídico, es decir, de regular las relaciones jurídicas en el seno de una nueva comunidad<sup>3</sup>. «El poder constituyente es un acto imperativo de la nación, que surge de la nada y organiza la jerarquía de los poderes»<sup>4</sup>. Con esta definición nos topamos ante una paradoja extrema: un poder que surge de la nada y organiza todo el derecho... Una paradoja que, precisamente por su carácter extremo, resulta insostenible. De hecho, nunca como en el caso del poder constituyente, la ciencia jurídica ha practicado el juego de afirmar y negar, de absolutizar y limitar, que sin embargo es característico de su ajetreo lógico<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Georges Burdeau, *Traité de sciences politiques*, vol. IV, París, 1983, p. 171. Véanse además las voces «Costituzionalismo e parlamentarismo» y «Costituzione e costituzioni» en Antonio Negri (ed.), *Scienze politiche 1 (Stato e politica)*, Enciclopedia Feltrinelli-Fischer, Milán, 1970. Sobre el carácter «terrible» del «poder constituyente», Donoso Cortés, *Lecciones de derecho político* [1836], ahora en *Obras completas*, I, Madrid, BAC, 1970, pp. 390 y ss.

<sup>2</sup> Sobre la democracia como «gobierno absoluto», véase A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milán, 1981 [ed. cast.: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993]. Sobre el constitucionalismo como «democracia limitada» en la tradición de la ciencia política anglosajona, véase Nicola Matteucci, «La Costituzione americana e il moderno costituzionalismo», *Il Mulino*, vol. 36, núm. 314, 1987, pp. 882-901.

<sup>3</sup> Costantino Mortati, «Appunti sul problema delle fonti del potere costituente», *Rassegna di diritto pubblico*, 1946, vol. 1, pp. 26 y ss.; y «Costituzione», *Enciclopedia del diritto*, Milán, 1962, vol. 11, pp. 139-231; Franco Pierandrei, «La costituzione e il potere costituente» [1946], *Scritti di diritto costituzionale*, vol. 1, Turín, 1965; Paolo Barile, «Potere costituente», *Nuovissimo Digesto italiano*, 1966, vol. 13, pp. 443-450.

<sup>4</sup> Émile Boutmy, *Études de droit constitutionnel: France, Angleterre, États-Unis* [1885], 3ª ed., París, 1909, p. 241.

<sup>5</sup> Tal y como subraya incesantemente Karl Marx.

Si el poder constituyente es omnipotente, deberá sin embargo ser temporalmente limitado, ser definido y validado como un poder extraordinario. El tiempo que es propio del poder constituyente, un tiempo dotado de una formidable capacidad de aceleración, tiempo del acontecimiento y de la generalización de la singularidad, deberá ser encerrado, retenido y reducido a las categorías jurídicas, restringido en la rutina administrativa. Tal vez este imperativo –transformar el poder constituyente en poder extraordinario, aplastarlo en el acontecimiento y encerrarlo en una facticidad que solo es revelada por el derecho– nunca se hizo notar con tanta ansiedad como en el curso de la Revolución Francesa. En efecto, el poder constituyente como poder omnipotente es la revolución misma. «*Citoyens, la révolution est fixée aux principes qui l'ont commencée. La Constitution est fondée sur les droits sacrés de la propriété, de l'égalité, de la liberté. La révolution est finie*», proclamará Napoleón, con arrogancia irónica inigualable<sup>6</sup>, porque afirmar que el poder constituyente ha terminado es un puro sinsentido lógico. Pero es cierto sin embargo que aquella revolución y aquel poder constituyente solo pueden ser convertidos en hecho jurídico en forma de Termidor: el problema del liberalismo francés, para toda la primera mitad del siglo XIX, será en todo momento acabar con la revolución<sup>7</sup>. Pero el poder constituyente no es solo omnipotente, sino que también es expansivo, su carácter ilimitado no es solo temporal, sino también espacial. Ahora bien, esta última expresión del mismo deberá ser a su vez reducida, espacialmente reducida y regulada. El poder constituyente debe ser reducido a su vez a la norma de producción del derecho, interiorizado en el poder constituido: su expansividad se revelará únicamente como norma interpretativa, como control de constitucionalidad, como actividad de revisión constitucional; eventualmente, una pálida reproducción del mismo podrá ser encomendada a actividades referendarias, reglamentarias, etc. Con intermitencias, dentro de límites y procedimientos bien definidos<sup>8</sup>. Todo esto desde el punto de vista objetivo: un fortísimo instrumental jurídico recubre y desnaturaliza el poder constituyente. Define su concepto como esencia insoluble.

<sup>6</sup> «Ciudadanos, la revolución está anclada a los principios que la iniciaron. La Constitución está basada en los derechos sagrados de la propiedad, de la igualdad, de la libertad. La revolución ha terminado». Un largo comentario sobre esta afirmación napoleónica del 15 de diciembre de 1798 en Roman Schnur, *Revolution und Weltbürgerkrieg*, Berlín, 1989; *Rivoluzione e guerra civile*, Milán, 1986, pp. 86-118.

<sup>7</sup> Véase *infra*, capítulo 5. Pero ya aquí, además del citado volumen de Schnur, véanse las obras de Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise*, Friburgo, 1959 [ed. cast.: *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007] y *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1979, [ed. cast.: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993].

<sup>8</sup> La referencia es de nuevo y sobre todo a C. Mortati, pero véase también P. G. Grasso, «Potere costituente», *Enciclopedia del diritto*, cit., vol. 34, pp. 642-670, y con particular atención Herbert Sauerwein, *Die Omnipotenz des «pouvoir constituant»*. *Ein Beitrag zur Staats- und Verfassungstheorie*, Frankfurt, 1960.

Si consideramos la cuestión bajo el perfil del derecho subjetivo, la crisis se torna aún más manifiesta. Tras haber sido objetivamente desnaturalizado, el poder constituyente se ve, por así decirlo, subjetivamente disecado. Por encima de todo quedan difuminadas las características singulares de su originariedad y su inalienabilidad, mientras que el nexo que vincula históricamente el poder constituyente al derecho de resistencia (y que define, por así decirlo, la figura activa del primero) queda anulado<sup>9</sup>: lo que resta se ve sometido a las peores sevicias posibles. No deja de ser cierto que, recogido en el concepto de nación, el poder constituyente parece mantener algunos aspectos de originariedad: pero sabemos que se trata de un sofisma y que el concepto de poder constituyente queda más ahogado que desarrollado en el concepto de nación<sup>10</sup>.

Pero ni siquiera esa reducción es suficiente, la bestia todavía no parece domada. Y aquí es cuando al sofisma ideológico se añade la labor de las tijeras lógicas, gracias a la cual la ciencia jurídica celebra una de sus obras maestras. El paradigma queda fraccionado: al poder constituyente originario o comitente se opone (sigue, se distingue, se contrapone) el poder constituyente en sentido propio, asambleario; por último, a los dos primeros se opone el poder constituido<sup>11</sup>. De esta suerte, el poder constituyente se ve absorbido por la máquina de la representación<sup>12</sup>. El carácter ilimitado de la expresión constituyente se ve limitado en su génesis toda vez que es sometido a las reglas y a la extensión relativa del sufragio; en su funcionamiento, toda vez que es sometido a las reglas asamblearias; en su periodo de vigencia (que se considera funcionalmente delimitado, casi en la forma de la «dictadura» clásica, y no tanto en referencia a la idea y a las prácticas de la democracia)<sup>13</sup>; por último y en resumen, la idea del poder constituyente está preformada jurídicamente, cuando se pretendía que formara el derecho; es absorbida en la idea de representación política, cuando se quería que legitimara ese concepto. De este modo, el poder constituyente, en tanto que elemento vinculado a la representación (e incapaz de expresarse salvo a través de la representación) es insertado

<sup>9</sup> Maurice Hariou, *Précis de droit constitutionnel*, París, 1923, pp. 10 y 282.

<sup>10</sup> Raymond Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'État*, París, 1922, vol. II, pp. 167 y ss.; Guillaume Bacot, *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, París, 1985; Elisabeth Fehrenbach, «Nation», *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, al cuidado de Rolf Reichardt y Eberhard Schmitt, Munich, 1986, vol. 7, pp. 75-107.

<sup>11</sup> Véase en el cap. 5, *infra*, el estudio que llevamos a cabo sobre las posiciones de Sieyès (y la bibliografía respectiva).

<sup>12</sup> Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, 3ª edición, Bolonia, 1969 [ed. cast.: *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Taurus, 2007].

<sup>13</sup> Carl Joachim Friedrich, *Governo costituzionale e democrazia*, Venecia, 1963 [ed. cast.: *Gobierno constitucional y democracia*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1975].

en el gran diseño de la división social del trabajo<sup>14</sup>. Así, pues, la teoría jurídica del poder constituyente debería resolver el presunto círculo vicioso de la realidad del poder constituyente; sin embargo, encerrar el poder constituyente en la representación, cuando esta última no es más que un engranaje de la máquina social de la división del trabajo, ¿qué es sino la negación de la realidad del poder constituyente, su fijación en un sistema estático, la restauración de la soberanía tradicional contra la innovación democrática?<sup>15</sup>.

Demasiado fácil. A pesar de todo, el problema no puede ser escamoteado, anulado, convertido en algo inútil. Permanece. Y permanece también el trabajo de Sísifo de los intérpretes jurídicos. ¿Cómo evitar entonces una vía teórica que elimine, junto al círculo vicioso, también la realidad de la contradicción entre poder constituyente y ordenamiento jurídico, entre la eficacia omnipotente y expansiva del principio y el sistema del derecho positivo, de la normatividad constituida? ¿Cómo mantener abierta, aun controlándola, la fuente de la vitalidad del sistema? En definitiva, el poder constituyente debe ser mantenido de alguna manera para evitar que su eliminación se lleve consigo el sentido mismo del sistema jurídico y la relación democrática que debe caracterizar su horizonte. El poder constituyente y sus efectos existen: ¿cómo y dónde hacer que entren en acción? ¿Cómo puede quedar comprendido el poder constituyente en un dispositivo jurídico? El problema será única y exclusivamente el siguiente: controlar la irreductibilidad del hecho constituyente, de sus efectos, de los valores que expresa. Tres son entonces las soluciones propuestas: a decir de unos, el poder constituyente es trascendente respecto al sistema del poder constituido, su dinámica es impuesta al sistema desde fuera; a decir de otro grupo de juristas, ese poder es, por el contrario, inmanente, su presencia es íntima, su acción es la de un fundamento; por último, un tercer grupo de juristas considera que la fuente que constituye el poder constituyente no es ni trascendente ni inmanente, sino integrada, coextensiva, sincrónica respecto al sistema constitucional positivo. Examinemos una a una estas posiciones, resaltando su articulación interna, toda vez que, en cada uno de los casos, parece que el grado de transcendencia, de inmanencia o de integración y coextensividad puede ir de un mínimo a un máximo, determinando efectos jurídicos y constitucionales singulares y diversos.

Así es para el primer grupo de autores, a saber, aquellos que consideran trascendente la fuente del poder constituyente. Aquí el poder

<sup>14</sup> Pasquale Pasquino, «Sieyès, Constant e il “governo dei moderni”. Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica», *Filosofia politica*, vol. 1, núm. 1, 1987, pp. 78-98.

<sup>15</sup> Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tubinga, 1929; *Essenza e valore della democrazia*, Bologna, 1984, pp. 66-79 [ed. cast.: *De la esencia y valor de la democracia*, Oviedo, Krk Ediciones, 2006].



constituyente es asumido como un hecho que precede al ordenamiento constitucional pero que luego se opone al mismo en la medida en que permanece históricamente externo y sólo puede ser cualificado por el poder constituido. En efecto, esta es la posición tradicional pero reformada, en la medida en que la contradicción es evitada a través de un desplazamiento de planos: mientras que el orden del poder constituido es el del *Sollen* [deber ser], el del poder constituyente es el orden del *Sein* [ser], el primero compete a la ciencia jurídica, el segundo a la historia o la sociología –norma y hecho, validez y efectividad, deber ser y horizonte ontológico no se entrelazan–, el segundo funda el primero pero a través de un vínculo causal que se ve inmediatamente quebrado, de tal suerte que la autonomía del ordenamiento jurídico constituido es absoluta.

La gran escuela del derecho público alemán, en la segunda mitad del siglo XIX y al inicio de nuestro siglo, se hizo ilustre en buena medida defendiendo esa posición. A decir de Georg Jellinek, el poder constituyente es exógeno respecto a la constitución y resulta de lo empírico-facticio como producción normativa<sup>16</sup>. Esa producción normativa es limitada o, para ser más exactos, comprende de suyo la propia autolimitación, toda vez que lo empírico-facticio es aquella realidad histórica y ética que, queriendo el derecho, kantianamente limita la extensión del principio externo respecto al derecho. El poder constituyente, queriendo el derecho y la constitución, no quiere más que la regulación y por ende la autolimitación de la propia fuerza<sup>17</sup>. En este sentido, la transcendencia del hecho respecto al derecho puede retratarse como diferencia de grado mínimo y resulta particularmente interesante advertir hasta qué punto la escuela de Jellinek (sobre todo a la luz de los efectos de la Revolución de los Consejos en la Alemania de la primera posguerra mundial) no vacila en adelgazar la brizna de separación entre la fuente y el ordenamiento, sosteniendo la necesidad de acoger en el mismo producciones revolucionarias y sus consiguientes efectos institucionales no previstos: es más, efectos que excedían inequívocamente la norma fundamental de la constitución del Reich<sup>18</sup>.

Se trata precisamente de aquello que Hans Kelsen se niega a llevar a cabo. En él la transcendencia es máxima, absoluta. La característica del derecho es la de regular la propia producción. Sólo una norma puede determinar y determina el procedimiento mediante el cual se produce otra norma. La norma que regula la producción de otra norma y la norma producida conforme a la prescripción, que se representan con arreglo a la

<sup>16</sup> Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, 1914, pp. 342 y ss. [ed. cast.: *Teoría general del Estado*, Granada, Comares, 2000]; H. Sauerwein, *Die Omnipotenz des «pouvoir constituant»*, cit., pp. 45-47.

<sup>17</sup> G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, cit., pp. 332 y ss.

<sup>18</sup> G. Jellinek, «Revolution und Reichsverfassung», *Jahrbuch für öffentlichen Recht*, 1920, pp. 31 y ss.

imagen espacial de la sobreordenación y de la subordinación, no tienen nada que ver con el poder constituyente: las normas siguen las reglas de la forma jurídica y el poder constituyente no tiene nada que ver con el proceso formal de la producción de las normas. El poder constituyente queda de suyo caracterizado, en última instancia, por el conjunto del sistema; a su realidad fáctica, a su omnipotencia y su expansividad se alude en el punto del sistema en el que la potencia formal del derecho contiene, de suyo, omnipotencia y expansividad: la *Grundnorm* [norma fundamental]<sup>19</sup>. Y no cambia mucho la situación el hecho de que, en el último periodo de la producción científica de este autor, toda la vida fáctica, jurisprudencial e institucional del derecho quede absorbida en el proceso normativo: esa nueva dinámica nunca es dialéctica, en el mejor de los casos es un calco de lo real, y el sistema tampoco pierde en ningún caso su autonomía absoluta. En cuanto al poder constituyente, asistiremos a la paradoja de poder considerarlo activo en el interior de toda la vida constitucional pero que, a pesar de esto, resulte absolutamente imposible considerarlo fuente de caracterización o principio de movimiento de aspecto alguno del sistema<sup>20</sup>. ¿Qué podemos decir? Poco o nada queda del poder constituyente a través y después de esta operación de fundación formal del derecho y por ende de reducción ética (como en Jellinek) o sociológica (como en Kelsen) de su concepto. De nuevo, el punto de vista de la soberanía se impone contra el de la democracia, la transcendencia del poder constituyente es su negación.

Por otra parte, el resultado tampoco es distinto cuando el poder constituyente es considerado inmanente al sistema constitucional y jurídico. Aquí no nos encontraremos frente a la articulación de posiciones en el interior de una sola escuela, sino ante posiciones tan distintas como típicas de importantes orientaciones teóricas. Ahora bien, en este caso la densidad histórica del poder constituyente no está expulsada *a priori* de la consideración científica –pero la relación que la ciencia del derecho mantiene con éste no deja por ello de ser menos problemática. En efecto, aunque el poder constituyente se torna en un verdadero motor del dinamismo constitucional (y la ciencia acepta su presencia), sin embargo al mismo tiempo se ponen en marcha diferentes operaciones de neutralización: operaciones de abstracción transcendental o de concentración temporal, al objeto de que, en el primer caso, la inherencia del hecho al

<sup>19</sup> H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tubinga, 1938, pp. 83 y ss.; *La dottrina pura del diritto*, 3ª ed., Turín, 1975, pp. 251 y ss. [ed. cast.: *Teoría pura del derecho: introducción a los problemas de la ciencia jurídica*, Madrid, Trotta, 2011].

<sup>20</sup> H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Viena, 1979. En la traducción italiana, véase la excelente introducción de Mario A. Losano. En un plano general, esto es, sobre la interpretación kelseniana del principio de efectividad, véase Pietro Piovani, *Il significato del principio di effettività*, Milán, 1953. Véase por último Luis Guillermo Guerrero Pérez, *Poder constituyente y control jurisdiccional*, Bogotá, 1985.

derecho se diluya en un horizonte (que cabría definir como) providencial o, en el segundo caso, se coagule en una acción innovadora tan repentina como aislada. El grado mínimo y el grado máximo de inmanencia se miden aquí respecto a la extensión despotenciada de los efectos o la intensidad irracional y súbita de la causa: si la eficacia del principio constituyente está dada, lo está al objeto de frenarla y regularla. La posición de incidencia mínima del principio constituyente, como principio inmanente al sistema jurídico, puede estudiarse típicamente en las posiciones de John Rawls<sup>21</sup>. En efecto, este autor considera el poder constituyente en el interior de una secuencia conforme a la cual ese principio se coloca en un segundo estadio, después de un primer estadio originario en el cual se ha realizado el acuerdo contractual sobre los principios de la justicia, y antes de un tercer y cuarto estadio que ocupan respectivamente la posición de máquinas y jerarquías legislativas y la de la ejecución de la ley. Se trata de la reabsorción del poder constituyente en el derecho constituido a través de una máquina de varios estadios que, sometiendo a un proceso de inmanentización al sistema el poder constituyente, elimina su originariedad creativa. Además, la justicia política, esto es, la justicia de la constitución (la producida, precisamente, por el poder constituyente) representa siempre un caso de justicia procedimental imperfecta: lo que significa que, en el cálculo de las probabilidades, la organización del consenso político está siempre relativamente indeterminada. Al límite que el poder constituyente encuentra en el artilugio contractual de su expresión se añade aquí un límite ético-político sobredeterminado (que es condición –kantiana– de la constitución de lo transcendental). La inmanencia es tenue, de grado mínimo, aunque efectiva<sup>22</sup>.

Consideremos ahora posiciones en las que el grado de inmanencia es más fuerte. De nuevo nos vemos empujados –tras esta breve incursión en el mundo anglosajón– hacia la ciencia jurídica (y, en este caso, también la ciencia política) del *Reich* alemán. Ferdinand Lassalle: la vigencia normativa de la constitución jurídico-formal –sostiene– depende del grado de adecuación de los órdenes de realidad (material y formal, sociológico y jurídico) que ha sido planteado por el poder constituyente. Este es un poder formativo en sentido estricto. Su carácter extraordinario es preformativo, su intensidad se extiende como proyecto implícito sobre el conjunto del ordenamiento. Teniendo en cuenta la resistencia de las condiciones reales y la potencia revelada por el poder constituyente, el proceso constitucional puede ser imaginado y estudiado como una

<sup>21</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), 1971; *Una teoría della giustizia*, Milán, 1982, pp. 171 y ss. [ed. cast.: *Una teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1997].

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 191 y ss. Pero véase también Philip Pettit, *Judging Justice*, Londres, 1980, pp. 143 y ss. y Antonio Negri, «Rawls, un formalisme fort dans la pensée molle», *Futur antérieur*, suplemento núm. 1, París, L'Harmattan, 1991.

determinación media entre los dos órdenes de realidad<sup>23</sup>. Hermann Heller, siempre en el ámbito de las tendencias jurídicas cercanas al movimiento obrero, perfecciona la visión de Lassalle. Aquí el proceso del poder constituyente se torna endógeno, interno respecto al desarrollo constitucional. Inicialmente, el poder constituyente imprime su dinamismo al sistema constitucional, para luego ser reformado a su vez por la constitución. El poder constituyente es absorbido por la constitución<sup>24</sup>. No queda lejos ahora el momento en el que Smend puede llamar a la constitución: «principio dinámico del devenir del Estado»<sup>25</sup>. ¿Cómo es posible que la originariedad del poder constituyente se encuentre, al término del proceso científico, completamente absorbida por el Estado? ¿Cómo puede suceder que la mediación de distintos órdenes de la realidad concluya en un dinamismo centrado o, para ser más exactos, hecho propio, como esencia íntima, por el Estado? De nuevo, lo que aquí se hace es una operación de neutralización del poder constituyente. Y por más que estos autores lo nieguen, sosteniendo que la evolución del Estado es también la realización progresiva de un conjunto de normas constituyentes, así y todo, la determinación que éstas cobran en el movimiento real se vuelve completamente incierta. La inmanencia del poder constituyente es mostrada por el Estado en forma de una evolución natural.

¿Puede ser la historia constitucional una historia natural? Responden a esta pregunta dos de los mayores estudiosos del siglo XX: Carl Schmitt y Max Weber. Al segundo corresponde la finísima percepción de la insuficiencia del criterio naturalista cuando se trata de hacer el poder constituyente inmanente al poder constituido. En cambio, Weber coteja insistentemente el poder constituyente con la realidad histórico-social<sup>26</sup>. Atravesando el corazón de su sociología política, allí donde se define la teoría de los tipos de legitimidad, resulta claro que para Weber el poder constituyente se coloca entre el poder carismático y el poder racional. Del primero, el poder constituyente tiene la violencia de la innovación; del segundo, la instrumentalidad constitutiva: entonces, súbitamente, forma el derecho positivo con arreglo a un proyecto innovador que funda un paradigma de racionalidad.

<sup>23</sup> Ferdinand Lassalle, *Über Verfassungswesen*, Berlín, 1862 [ed. cast.: *¿Qué es una constitución?*, Barcelona, Ariel, 2002]; pero también E. Beling, *Revolution und Recht*, Augsburg, 1923.

<sup>24</sup> Hermann Heller, *Staatslehre*, Leiden, 1934; «Die Krisis der Staatslehre», *Archiv für soziale Wissenschaft und Sozialpolitik*, 1926.

<sup>25</sup> Rudolf Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht* [1928], ahora en *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Berlín, 1955, pp. 119-276.

<sup>26</sup> Max Weber, «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland», en *Gesammelte Politische Schriften*, 2ª edición, Tubinga, 1958, pp. 371-392 [ed. cast.: *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 2007]. Pero véase también *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1922; *Economia e società*, Milán, 1971, vol. 2, pp. 681 y ss. (*Sociologia dello Stato*) y pp. 740 y ss. (*Il Parlamento*) [ed. cast.: *Economía y sociedad*, Madrid, FCE, 2002].

Weber añade a la casuística alemana el estudio, que para él era plenamente actual, de las revoluciones rusas de 1905 y 1917<sup>27</sup>. De estas aferra perfectamente la complejidad de las relaciones entre irracionalidad y racionalidad, colectivas y singulares, que atraviesan la fase constituyente. Dicho esto, no parece sin embargo que el formalismo sociológico conduzca a resultados más válidos que el formalismo jurídico. La conexión entre la legitimación carismática y la racional no es suficiente para la reapertura de una fenomenología original del poder constituyente. La investigación fracasa porque la metodología weberiana, a pesar de todos los esfuerzos en sentido contrario, no deja de estar fundada en una tipología fija, no tanto de la forma de producción como de las figuras de consistencia del derecho y del Estado. Se instaura aquí una singular miopía, de tal suerte que para definir el poder constituyente pareciera que prácticamente hubiera que argumentar a partir de las proyecciones del poder constituido o, peor aún, de las derivas, de los efectos perversos del poder constituyente. El poder constituyente, como con anterioridad el poder carismático, quedan aislados; no tienen consistencia histórica entre los tipos de legitimidad y son más bien comportamientos y episodios, aunque de suma importancia, antes que determinaciones concretas. En tanto que idealidades, son penetrantes y coextensivos de los ordenamientos: inmanentes, precisamente, pero al fin y al cabo esotéricos, extraños, extraordinarios. Son límites conceptuales antes que realidades históricas. De esta suerte, la posición de Carl Schmitt resulta consecuente, cuando pretende aprehender ese límite en su concreción: concretar lo formal significa hacer de éste el principio absoluto de la constitución<sup>28</sup>.

La «decisión», que para Carl Schmitt excluye la posibilidad jurídica misma, en su *feri* [en su proceso de formación], como división y enfrentamiento del amigo y el enemigo, para atravesar más tarde todo el ordenamiento, formándolo y sobredeterminándolo, ese acto de guerra representa el máximo de factualidad, arrojada como inmanencia absoluta en el ordenamiento jurídico<sup>29</sup>. La inmanencia es tan profunda que, a primera vista, desaparece la distinción entre poder constituyente y poder constituido, el poder constituyente se presenta conforme a su naturaleza de poder originario o de contrapoder, potencia determinada históricamente, conjunto de necesidades, de deseos, de determinaciones singulares<sup>30</sup>, pero,

<sup>27</sup> Max Weber, *Sulla Russia, 1905-6/1917*, trad. italiana de Pier Paolo Giglioli, Bologna, 1981 [ed. cast.: *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Editorial, 2007]; *Sul socialismo reale*, Roma, 1979.

<sup>28</sup> Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Munich y Leipzig, 1928; *Dottrina della costituzione*, Milán, 1984, [ed. cast.: *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza Editorial, 2001].

<sup>29</sup> P. Pasquino, «Die Lehre vom "pouvoir constituant" bei Emmanuel Sieyès und Carl Schmitt», *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlín, 1988, pp. 371-385. Véase aquí sobre todo la oposición a Udo Steiner, *Verfassungsgebung und verfassungsgebende Gewalt des Volkes*, Berlín, 1966, que pretende contraponer la tradición francesa y la alemana en la concepción jurídica del poder constituyente, y en particular «nación» de Sieyès y «decisión» de Schmitt.

<sup>30</sup> H. Sauerwein, *Die Omnipotenz des «pouvoir constituant»*, cit., pp. 57-77.

de hecho, la trama existencial a partir de la cual se define el poder constituyente es arrancada desde el inicio, devuelta a las determinaciones abstractas de la violencia, del acontecimiento puro como acontecimiento voluntario del poder. La tendencia absoluta de la fundación se torna en pretensión cínica: después de haber rozado una definición material del poder constituyente, Schmitt se implica en la sobreterminación irracionalista de la concepción de la soberanía, de una concepción pura, ya no de la potencia, sino del poder.

Apuntamos así a la última de las posiciones que nos interesan: la que considera el poder constituyente como integrado, constitutivo, coextensivo y sincrónico respecto al derecho constituido. Como es evidente, este punto de vista ha sido sostenido sobre todo por las grandes escuelas institucionalistas del siglo XX<sup>31</sup>. Luego, la dogmática jurídica asumió de manera general esa posición. ¿Cuál es, pues, la tesis teórica que, entre muchas diferencias, han sostenido estos autores? Consiste en considerar el elemento histórico institucional como un principio vital: razón por la cual, lejos de ser puramente factual, es prefigurado y percibido en su originariedad misma como algo implícitamente constituido por la legalidad (del derecho positivo). De esta suerte, el hecho normativo se ve arrancado de su inessentialidad y de las características consuetudinarias y orgánicas con las que era reconocido por la tradición, para ser entendido en cambio en términos que –entre un máximo y un mínimo– lo conciben como una actividad de cuyo desarrollo emana el ordenamiento<sup>32</sup>. El grado mínimo de esa integración dinámica es lo que encontramos en Santi Romano<sup>33</sup> y probablemente también en el Schmitt que teoriza los «compromisos dilatorios»<sup>34</sup>.

En cambio, en el institucionalismo francés encontramos un grado altísimo de compenetración de las distintas figuras de la producción institucional. Sin embargo, esa compenetración parece, por un lado, demasiado condicionada por la positividad del derecho público y, por otro, perturbada a menudo por la infiltración de ideologías extemporáneas<sup>35</sup>. Acaso en autores como el último Smend, Forsthooff y Costantino Mortati vaya

<sup>31</sup> C. Mortati, voz «Costituzione», *Enciclopedia del diritto*, cit., en particular pp. 158-159, 159-160, y 160-161, donde se siguen respectivamente, de manera general, los puntos de vista del institucionalismo francés, italiano y alemán sobre el tema «Costituzione e potere costituyente».

<sup>32</sup> C. Mortati, *La costituzione in senso materiale*, Milán, 1940 [ed. cast.: *La constitución en sentido material*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001]; F. Pierandrei, «La costituzione e il potere costituyente», cit.

<sup>33</sup> Santi Romano, *Principi di diritto costituzionale generale*, Milán, 1945, pero ya antes «L'istaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e sua legittimazione», *Scritti minori*, Milán, 1950, vol. 1, pp. 107 y ss.

<sup>34</sup> C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit.; *Dottrina della costituzione*, cit., pp. 52-57.

<sup>35</sup> M. Hauriou, *La théorie de l'institution et de la fondation*, París, 1925; Léon Duguit, *Traité du droit constitutionnel*, París, 1927. Es sabido el peso que en Hauriou tienen los motivos del personalismo cristiano y en Duguit los del solidarismo proudhoniano.

formándose un ponderado equilibrio teórico en el ámbito de la corriente institucionalista. En Mortati, la constitución jurídica se erige sobre la constitución social, mientras que esta última está formada por un conjunto de grupos y de fuerzas: «Toda sociedad de la que surge y a la que se une una formación estatal particular posee su propia normatividad intrínseca, que viene dada precisamente por su ordenación en torno a fuerzas o a fines políticos»<sup>36</sup>. Así, pues, la constitución formal será interpretada, modificada y eventualmente cambiada a partir de la «constitución material». El límite de elasticidad de la constitución formal es el que se despliega entre las fuerzas que constituyen políticamente la sociedad y que forman su constitución material a través de continuos compromisos institucionales. La constitución no se sostiene sobre una norma base, sino sobre un movimiento incesante que determina su dispositivo dinámico<sup>37</sup>.

Ahora bien, cuando nos encontramos ante esa durísima figura del juego político como base material de la constitución, ¿dónde queda la cualidad originaria y liberadora del poder constituyente? Por otra parte, ¿ese juego no podría producir, como ha producido, siniestras figuras de poder totalitario? ¿Dónde queda aquí la alusión íntima y continua del poder constituyente a la democracia y a una política que se constituye sobre los escenarios de la potencia de la multitud? ¿Dónde queda su carácter creativo e irresistible? Desde luego, los juristas querían domar esta fiera, pero he aquí que nos encontramos con un animal amaestrado o, peor aún, reducido a comportamientos mecánicos y a la repetición inerte de una base social preconstituida. Transcendente, inmanente o coextensiva, la relación que la ciencia jurídica (y, con arreglo a ésta, el ordenamiento constituido) quiere imponer al poder constituyente opera en el sentido de la neutralización, de la mistificación, esto es, de la atribución de insensatez.

¿Y si no hubiera otro camino? ¿Y si la condición del mantenimiento y el desarrollo del ordenamiento jurídico, y en este caso del constitucional, no fuera en realidad más que ésta: eliminar el poder constituyente? Habida cuenta de la insolubilidad del problema del poder constituyente desde el punto de vista de la ciencia del derecho público, veamos entonces, como nos habíamos propuesto, el mismo problema desde el punto de vista del constitucionalismo. Aquí las cosas se presentan más fáciles: en efecto, desde el punto de vista de la ideología constitucionalista y liberal, el poder constituyente es explícitamente sometido al fuego de la crítica y a la limitación institucional a través de un análisis que desenmascara –o

<sup>36</sup> C. Mortati, voz «Costituzione», *Enciclopedia del diritto*, cit., p. 145. Junto a las otras obras citadas de Mortati, cfr. de todos modos a este respecto S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, Milán, 1945.

<sup>37</sup> Ernst Forsthoﬀ, *Rechtsstaat im Wandel*, Stuttgart, 1964 [ed. cast.: *Problemas actuales del Estado social de derecho en Alemania*, Alcalá de Henares, Instituto Nacional de la Administración Pública, 1968].



así lo querría— toda pretensión soberana de la comunidad. El constitucionalismo se reclama como teoría y práctica del gobierno limitado: limitado por el control jurisdiccional de los actos administrativos y, sobre todo, limitado a través de la organización del poder constituyente por parte de la ley<sup>38</sup>. «También las revoluciones deben inclinarse ante la supremacía de la ley [...] el poder constituyente, como poder último, debe legitimarse expresándose en un procedimiento legal; este hecho histórico originario no se justifica con la mera obediencia, sino en el modo jurídico con el que se expresa, modo que garantiza con su formalización el poder constituyente del pueblo. De esta suerte, todo el proceso constituyente se ve a su vez reglamentado por el derecho; y no existen hechos normativos, ni un poder constituyente basado en la forma que consiga hacerse obedecer; ni una constitución material realizada a través de la praxis de la clase política. Porque la constitución no es un acto de gobierno, sino el acto del pueblo [...]»<sup>39</sup>. Este sofisma, o más bien este pensamiento desabrido, esta consecuencia edípica del apólogo de Menenio Agripa, eliminan, en el ámbito del pensamiento del constitucionalismo, la posibilidad misma de proceder en la determinación del poder constituyente. Tanto mejor sería entonces que utilizáramos esa oposición para identificar en el poder constituyente (precisamente en la medida en que éste es lo contrario de la idea constitucionalista de *checks and balances*) el signo de una expresión radical de la voluntad democrática. De hecho, la praxis del poder constituyente ha sido la puerta a cuyo través la voluntad democrática de la *multitudo* (y, por consiguiente, la cuestión social) ha entrado en el sistema político destruyendo o en cualquier caso debilitando de manera firme el constitucionalismo. Este último define el orden social y político como el conjunto articulado de órdenes sociales distintos o de poderes jurídicos y político distintos: el paradigma constitucionalista es siempre el de la «constitución mixta», el de la mediación de la y en la desigualdad y, por lo tanto, un paradigma no democrático.

En cambio, el paradigma del poder constituyente es el de una fuerza que irrumpe, quiebra, interrumpe, desquicia todo equilibrio preexistente y toda continuidad posible. El poder constituyente está unido a la idea de democracia como poder absoluto. Así, pues, el de poder constituyente como fuerza impetuosa y expansiva es un concepto vinculado a la preconstitución social de la totalidad democrática. Esta dimensión, preformativa e imaginaria, se enfrenta al constitucionalismo de manera precisa, fuerte y duradera. Tampoco en este caso la historia se libera de las contradicciones del presente

<sup>38</sup> Además del volumen de C. J. Friedrich, *Governo costituzionale e democrazia*, cit., cfr. Charles Howard McIlwain, *Costituzionalismo antico e moderno*, Venecia, 1956; Harold Joseph Laski, *Reflections on Constitution*, Manchester, 1962; Johannes Agnoli, *Trasformazioni della democrazia*, Milán, 1969 [ed. cast.: *La transformación de la democracia*, México DF, Siglo XXI, 1971].

<sup>39</sup> N. Matteuci, «La Costituzione americana e il moderno costituzionalismo», cit., p. 892.



—antes bien, esta lucha mortal entre democracia y constitucionalismo, entre poder constituyente y temáticas y praxis de los límites de la democracia, está siempre presente, está cada vez más presente a medida que la historia madura su curso<sup>40</sup>. Así, pues, en el concepto de poder constituyente encontramos la idea de que el pasado ya no explica el presente, sino que solo el futuro podrá hacerlo. «Toda vez que el pasado ya no explica el porvenir, el espíritu marcha en las tinieblas»<sup>41</sup>: paradójicamente, esta expresión negativa explica más que una miríada de justificaciones de otro orden el nacimiento de la «democracia en América», razón por la cual el poder constituyente se forma y se reforma en todas partes de manera continua. La pretensión del constitucionalismo de regular jurídicamente el poder constituyente no es necia solo porque y cuando quiere dividirlo, lo es sobre todo cuando quiere bloquear su temporalidad constitutiva. El constitucionalismo es una doctrina jurídica que solo conoce el pasado, es una referencia continua al tiempo transcurrido, a las potencias consolidadas y a su inercia, al espíritu replegado; en cambio, el poder constituyente es siempre tiempo fuerte y futuro.

El poder constituyente mantiene siempre una relación singular con el tiempo. En efecto, el poder constituyente es, por un lado, una voluntad absoluta que determina su propio tiempo. Lo que significa que el poder constituyente representa un momento esencial en la secularización del poder y en la laicización de lo político. El poder se torna en una dimensión inmanente a la historia y por ende en un horizonte temporal en sentido propio: la ruptura con la tradición teológica es completa<sup>42</sup>. Pero esto no es suficiente: el poder constituyente representa además una extraordinaria aceleración del tiempo. La historia se ve concentrada en un presente que se desarrolla con vehemencia; las posibilidades se aprietan en un núcleo fortísimo de producción inmediata. Desde este punto de vista, el poder constituyente se vincula estrechamente al concepto de revolución<sup>43</sup>. Y, puesto que ya ha sido vinculado al de democracia, lo vemos ahora presentarse en calidad de motor o de expresión cardinal de la revolución democrática. Y vemos cómo viven la sístole y la diástole, a veces violentísimas, que laten en la revolución democrática, entre el uno y los muchos, entre poder y multitud, en un tiempo que alcanza siempre concentraciones fortísimas y a menudo convulsiones.

---

<sup>40</sup> No será inoportuno recordar aquí que el tema de los «límites de la democracia» fue recuperado y desarrollado con considerable fuerza en la década de 1975-1985, al comienzo de la fase neoliberal de la ideología moderna, de la cual estamos saliendo. Hay que recordar que esta recuperación de la temática antidemocrática se apoya en el estudio de la Trilateral de 1975.

<sup>41</sup> Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, París, 1951, vol. II, p. 36 [ed. cast.: *La democracia en América*, Madrid, Akal, 2007].

<sup>42</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die verfassunggebende Gewalt des Volkes – ein Grenzbegriff des Verfassungsrecht*, Frankfurt, 1986.

<sup>43</sup> En lo que respecta a la bibliografía relativa a la relación «poder constituyente-revolución», véase C. Mortati, voz «Costituzione», *Enciclopedia del diritto*, cit., p. 232; asimismo, hay que tener en cuenta las obras citadas de Reinhart Koselleck. Volveremos con detenimiento sobre estos temas en la prosecución de nuestro trabajo.

¿Qué podrá tener en común este tiempo del poder constituyente con el tiempo inercial y tradicional del constitucionalismo?<sup>44</sup>.

Así, pues, no será el enfoque constitucionalista el que puede ofrecernos ayuda para resolver el problema de la crisis del concepto de poder constituyente<sup>45</sup>. No obstante, llegados a este punto es preciso hacerse una pregunta. Y es la siguiente: teniendo en cuenta la profunda ambigüedad que la doctrina, tanto la jurídica como la político-constitucional, deja caer sobre el concepto de poder constituyente, sin llegar, en ambos casos, a resolverla, ¿no será efectivamente este concepto el concepto de una crisis? ¿Hasta tal punto que, en vez de intentar encontrar una solución, lo más adecuado a la verdad sería el intento de identificar mejor sus características críticas, su contenido negativo, su esencia irresoluble? Con esto probablemente hemos alcanzado el objeto propio de la investigación que hemos emprendido. A saber: cuál es, en primer lugar, la verdadera naturaleza del poder constituyente. Si luego esa naturaleza es crítica (como el análisis de los intentos de reducción jurídica o constitucionalista ha empezado a mostrarnos), deberemos examinar en segundo lugar cuál es el límite en el que se forma esa crisis. En tercer lugar, si el límite (esto es, las condiciones actuales, no superadas y en el estado actual insuperables, de la crisis) es franqueable de algún modo. En resumen, si en la historia de la democracia y de las constituciones democráticas el dualismo entre poder constituyente y poder constituido nunca ha alcanzado la síntesis, debemos centrarnos precisamente en esa negatividad, en ese vacío de síntesis, para tratar de comprender el poder constituyente.

Pero antes de concentrarnos en ese punto, quisiera hacer un último apunte, relativo al concepto de representación, que desde el principio se nos presentaba como uno de los instrumentos jurídico-constitucionales fundamentales para el control y la segmentación del poder constituyente. Ahora bien, al final de este *excursus* vuelve a repetirse esa figura mistificadora de la representación en el marco del desarrollo del concepto de poder constituyente<sup>46</sup>. Así, pues, surge la duda de si el concepto de representación democrática contiene un elemento de continuidad con el constitucionalismo, de tal suerte que en el primer concepto permanecen funciones fundamentales del segundo<sup>47</sup>. Desde este punto de vista, la crisis

<sup>44</sup> Élise Marienstras, *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, París, 1988, sobre todo en la p. 424, a propósito del enfrentamiento entre constitucionalismo y poder constituyente, múltiple, de la Revolución Americana.

<sup>45</sup> En la obra de C. Schmitt, y más ampliamente en su *Verfassungslehre*, cit., esta problemática es desarrollada. Cfr. los análisis jurídico-lingüísticos elaborados por Genaro Carrió, *Sobre los límites del lenguaje normativo*, Buenos Aires, 1973, pp. 34 y ss., así como, a modo de compendio de los problemas, Mario Cattaneo, *Il concetto di rivoluzione nella scienza del diritto*, Milán, 1960.

<sup>46</sup> A este respecto considérese la posición de C. J. Friedrich, *Governo costituzionale e democrazia*, cit. Contra esta posición, Wilhelm Henke, «Staatsrecht, Politik und verfassunggebende Gewalt», *Der Staat*, vol. 19, núm. 2, 1980, pp. 207 y ss.; pero siempre a este respecto, Egon Zweig, *Die Lehre vom Pouvoir Constituant. Ein Beitrag zum Staatsrecht der französischen Revolution*, Tübinga, 1909.

<sup>47</sup> Karl Loewenstein, *Volk und Parlament nach der Staatslehre der Französischen Nationalversammlung von 1789*, Munich, 1922.

del concepto de poder constituyente no se planteará solo en su relación con el poder constituido, con el constitucionalismo y con todo refinamiento jurídico del concepto de soberanía; se planteará también en relación con el concepto de representación, porque, al menos desde el punto de vista teórico, sobre esa articulación teórico-práctica se lleva a cabo una primera y esencial desvirtuación y despotenciación del poder constituyente.

## 2. Procedimiento absoluto, constitución, revolución

*Poder constituyente y soberanía – Las alternativas del pensamiento negativo – El principio constituyente en Hannah Arendt – La deriva del principio en Arendt – Entre atlantismo y constitucionalismo – La respuesta de Jürgen Habermas – La radicalidad del principio ontológico en el sofisma de la soberanía – Poder constituyente contra soberanía – Poder constituyente y democracia – Poder constituyente como procedimiento absoluto – Reminiscencias spinozistas.*

Situados ante la crisis del concepto de poder constituyente en tanto que categoría jurídica, debemos preguntarnos si –en lugar de tratar de superar la crisis, como hace inútilmente el pensamiento jurídico– no vamos a tener más remedio que aceptarla: de tal suerte que esa aceptación nos lleve a aferrar mejor la naturaleza del concepto. Ahora bien, aceptar la crisis del concepto significa empezar rechazando que el concepto de poder constituyente pueda ser fundado en modo alguno, es decir, que pueda ser despojado de su naturaleza de fundamento. Ese carácter le es arrebatado definitivamente, como hemos visto, cada vez que el poder constituyente se ve subordinado a la función representativa o al principio de soberanía, pero empieza ya a operar cuando la omnipotencia y la expansividad del poder constituyente se ven sometidas a limitaciones y/o finalismos constitucionales. El poder constituyente –dicen y decretan– sólo puede ser cualificado como extraordinario –en el tiempo– y –en el espacio–, solo puede quedar fijado a una determinación singular: ¡un hecho normativo preexistente o una constitución material que se desarrolla coextensivamente! Pero todo esto es absurdo: ¿cómo puede un hecho normativo consuetudinario hacer justicia a la innovación? ¿Cómo puede una «clase política» preconstituida ser el garante de una nueva constitución?<sup>1</sup>. Ya el esfuerzo de cerrar el poder constituyente en una jaula de limitaciones espacio-temporales resulta insostenible –pero el intento de bloquearlo dentro de una prefiguración finalista llega a ser inconcebible: en efecto, se puede tratar de limitar el alcance

---

<sup>1</sup> Sobre este punto las concepciones de la «constitución material» ceden peligrosamente ante las concepciones históricas continuistas del Estado y fracasan en su intento de renovación de la teoría. He escrito sobre el estado actual de la teoría constitucional en *La forma Stato. Per la critica della economia politica della costituzione*, Milán, 1977 [ed. cast.: *La forma Estado*, Madrid, Akal, 2003].

del acontecimiento, pero seguramente no es posible definir por anticipado su singularidad innovadora<sup>2</sup>. Estas escaramuzas lógicas, acometidas hasta el borde de la insensatez, constituyen en realidad el contenido de mistificación que la técnica y la ciencia jurídicas se encargan luego de recoger y rearticular en las teorías de la soberanía y de la representación. El poder constituyente –de esta suerte limitado y sometido a fines– queda entonces retenido entre los procedimientos jerárquicos de su producción sucesiva y de la representación, para ser reconstruido conceptualmente no como causa, sino como resultado del sistema. La balanza del fundamento queda así invertida: la soberanía como *suprema potestas* es reclamada y reconstruida como fundamento. Pero es un fundamento opuesto al poder constituyente, es un vértice mientras que el poder constituyente es una base; es una finalidad consumada mientras que el poder constituyente no tiene finalidad; es un tiempo y un espacio limitados y fijados, mientras que el poder constituyente es pluralidad multidireccional de tiempos y de espacios; es constitución formal agarrotada mientras que el poder constituyente es un procedimiento absoluto. En definitiva, todo opone el poder constituyente a la soberanía; también, por último, el carácter absoluto al que ambas categorías aspiran: el carácter absoluto de la soberanía es un concepto totalitario, mientras que el carácter absoluto del poder constituyente es el del gobierno democrático.

Así, pues, insistiendo en este sentido sobre el concepto de poder constituyente como concepto de un procedimiento absoluto –omnipotente y expansivo, ilimitado y no sometido a fines– podemos comenzar a apreciar la originalidad de su estructura. Pero inmediatamente, una vez más, tenemos que hacer frente a una crítica: ese carácter absoluto, se objeta, dado de esta forma, ¿qué es sino lo absoluto de una ausencia, de un infinito vacío de posibilidades, esto es, de un pleno de posibilidades negativas? A nuestro parecer, en esta objeción la tergiversación de la ausencia se ve multiplicada por la incomprensión del concepto de posibilidad. Esa objeción puede ser rechazada. Si el concepto de poder constituyente es el concepto de una ausencia, ¿por qué esa ausencia habría de resolverse en un vacío de posibilidad o en un pleno de negatividad? De hecho, tocamos aquí un punto central del debate metafísico, el que versa sobre el tema de la potencia y su relación con el poder. Ahora bien, la alternativa metafísica en la definición de la potencia y en la larga tradición que va de Aristóteles al Renacimiento, de Schelling a Nietzsche<sup>3</sup> es precisamente la de la ausencia o el poder, el

<sup>2</sup> La metodología historiográfica de Michel Foucault es, desde este punto de vista, ejemplar. Cfr. Gilles Deleuze, *Foucault*, París, 1989 [ed. cast.: *Foucault*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2013].

<sup>3</sup> En este terreno se está reconfigurando una amplia corriente de la filosofía contemporánea. Cfr. Nicolas Tertulian, «De Schelling à Marx. Le dernier Schelling et sa posterité», *Archives de Philosophie*, núm. 50, 1987, pp. 621-641. En lo que me concierne, véase mi *Fabbriche del soggetto*, Livorno, 1987 [ed. cast.: *Fábricas del sujeto/ontología de la subversión. Antagonismo, sub-sunción real, poder constituyente, multitud, comunismo*, Madrid, Akal, 2006]. Asimismo, véanse en general los trabajos de Giorgio Agamben.

deseo o la posesión, el rechazo o el dominio. A veces esa alternativa está cerrada: es el caso en el que el poder es asumido en tanto que fundamento como hecho físico preexistente, como ordenamiento sometido a fines o como resultado dialéctico. En cambio, otras veces la alternativa está abierta. Una gran corriente del pensamiento político moderno, de Maquiavelo a Spinoza y Marx se ha hecho patente trabajando sobre esta segunda alternativa, que es fundamento del pensamiento democrático<sup>4</sup>. En esta tradición, la ausencia de preconstitución y de finalidades se combina con la potencia subjetiva de la multitud, constituyendo así lo social en materialidad aleatoria de una relación universal, en posibilidad de libertad.

La constitución de lo social es una potencia basada en la ausencia, esto es, en el deseo, y el deseo nutre, inexhausto, el movimiento de la potencia. La potencia humana traza un desplazamiento continuo del deseo, profundiza la ausencia a partir de la cual se produce el acontecimiento innovador. La expansividad de la potencia, así como su productividad, se basan en el vacío de limitaciones, en la ausencia de determinaciones positivas, en esa plenitud de la ausencia. El poder constituyente se define emergiendo del vórtice del vacío, del abismo de la ausencia de determinaciones, como una necesidad totalmente abierta. De ahí que la potencia constitutiva nunca llega a su conclusión en el poder, y que la multitud no tienda a tornarse en totalidad, sino en conjunto de singularidades, multiplicidad abierta. El poder constituyente es esa fuerza que se proyecta, a partir de la ausencia de finalidades, como tensión omnipotente y cada vez más expansiva. Ausencia de presupuestos y plenitud de la potencia: he aquí un concepto perfectamente positivo de libertad. Ahora bien, la omnipotencia y la expansividad caracterizan también a la democracia, toda vez que caracterizan al poder constituyente. La democracia es un procedimiento absoluto de la libertad y a la vez un gobierno absoluto. Así, pues, mantener abierto lo que el pensamiento jurídico querría cerrar, profundizar la crisis de su léxico científico, no solo nos entrega el concepto de poder constituyente, sino que nos lo entrega como matriz del pensamiento y de la práctica democrática. La ausencia, el vacío, el deseo son el motor de la dinámica político-democrática en cuanto tal. Una desutopía –esto es, el sentido de una desbordante actividad constitutiva, intensa como la utopía, pero sin ilusión, llena, por el contrario, de materialidad<sup>5</sup>.

Hannah Arendt comprendió bien esta verdad del poder constituyente<sup>6</sup>. Llega a ella por un camino tortuoso –la contraposición entre la revolución americana y la francesa– pero no por ello menos eficaz, sino que, por el

---

<sup>4</sup> A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit.

<sup>5</sup> De los últimos trabajos, véase Louis Althusser, «La solitude de Machiavel», *Futur antérieur*, 1990, núm. 1, pp. 26-40 [ed. cast.: *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal, 2008].

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *On Revolution*, Nueva York, 1963; *Essai sur la révolution*, Paris, 1967 [ed. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2011].

contrario, resulta tan fuerte como paradójico. La tesis de las dos revoluciones es conocida: fue elaborada por Friedrich von Gentz en la introducción a la traducción alemana de las *Reflections on the French Revolution* de Edmund Burke<sup>7</sup>, pero sobre todo fue recuperada y popularizada por el *entourage* de John Adams en la campaña presidencial de 1800, en oposición a Jefferson<sup>8</sup>. De esta suerte, contra el horrendo jacobino, contra la revolución como fuerza abstracta e ideológica, se yerguen la revolución y la constitución americanas, basadas en el respeto y en el desarrollo de las libertades. Ahora Hannah Arendt reanuda el discurso, desplazando sin embargo su eje central, que ya no es el de la oposición entre lo concreto y lo abstracto, sino el de la oposición entre revolución política y revolución social. La primera trasciende lo social, sin aniquilarlo, sino produciendo un grado de comprensión más alto, de equilibrio y de cooperación, un espacio público de libertad. En cambio, la revolución social, y la francesa en particular, anula lo político, subordinándolo a lo social que, abandonado así a su suerte, da vueltas sobre sí mismo en una búsqueda de libertad que se torna cada vez más ciega y demente. Mientras que lo político no permita a la sociedad comprenderse, constituirse en la comprensión, la locura y el terror llevarán las de ganar. Allí el totalitarismo no podrá sino afirmarse. Más tarde y en más de una ocasión tendremos que volver sobre esta tesis de las «dos revoluciones» para valorarla desde múltiples puntos de vista. Así que dejemos de lado por ahora el juicio histórico y veamos más bien cómo se despliega en Arendt el principio de libertad. Puesto que precisamente en torno a este concepto Arendt –no aceptando la tradición– innova profundamente en la ciencia de la política. Revolución –comienzo, desde luego, pero la historia moderna solo comienza cuando el principio constituyente se sustrae a la violencia y a la guerra: el principio constituyente es entonces la libertad. «La coincidencia de la idea de libertad y la de “nuevo comienzo” o acontecimiento es capital para la comprensión de toda revolución moderna»<sup>9</sup>.

¿Pero en qué se torna esta libertad? Se torna en espacio público, constitución de una relación comunicativa, de sus condiciones de posibilidad y por ende de su potencia. Es *polis*. La libertad es un comienzo que plantea sus propias condiciones. El derecho de comunidad domina sobre todos los demás, sobre el derecho a la vida, sobre las especificaciones mismas

<sup>7</sup> Friedrich von Gentz, *Betrachtungen über die französische Revolution, nach dem Englischen des Herrn Burke neu bearbeitet mit einer Einleitung*, Hohenzollern, 1793 [ed. cast.: *Dos revoluciones*, Madrid, Unión Editorial, 1989]. Sobre Gentz, A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani fra il 1789 e il 1802*, Padua, 1962, pp. 341 y ss.

<sup>8</sup> John Quincy Adams, hijo de John Adams, se ocupa de la traducción del ensayo de von Gentz durante la campaña electoral de 1800, en la que Adams perdió frente a Jefferson. Sobre esta traducción, y en general sobre la reflexión estadounidense a propósito de la Revolución Francesa, cfr. Richard Buel, *Securing the Revolution. Ideology in American Politics 1789-1815*, Ithaca, 1972.

<sup>9</sup> H. Arendt, *On Revolution*, cit., p. 37.

del derecho de propiedad, de tal suerte que es a la vez principio constituyente y constituido. «La independencia es la fundación de un cuerpo político nuevo»: esto significa «ser libres». La libertad no se reduce, ni es posterior, a la liberación: la libertad es «ser» –ya– libres, es constitución política, es procedimiento absoluto<sup>10</sup>. Así, pues, en lo que atañe al hilo de nuestra argumentación, insistamos con fuerza en que esta nueva definición del principio constituyente no se apoya sino en su propio comienzo y no se desarrolla sino sobre su propia expresión. La radicalidad del principio constituyente es absoluta. Viene del vacío y lo constituye todo. Así, pues, no es casual que, llegado este punto, Hannah Arendt tome precauciones y, a través de un ejercicio fenomenológico tan rico como feroz, se apreste a demoler todo contenido heterónimo (y, en este caso, social) del espacio público, de su proceso constitutivo así como de los actores constituyentes. Lo calamitoso reside para Arendt en presuponer lo social respecto al acontecimiento constitutivo y en caracterizar lo social como una cuestión política preconstituida<sup>11</sup>. Y ello no solo por razones históricas: «Nada resulta más fútil y peligroso, irrealizable y aventurero que pretender liberar al género humano de la pobreza a través de medios políticos»<sup>12</sup> no solo porque todo eso es una pura y catastrófica ilusión: «Las masas de los pobres –esa inmensa mayoría de los hombres que la Revolución Francesa llama los *malheureux* y que ella transforma en *enragés* para luego abandonarlos y hacerles caer en esa situación de *miserables* en la que habría de encontrarles el siglo XIX– llevaban consigo la necesidad a la cual habían sido sometidas desde una época tan antigua como la memoria, además de la violencia que siempre habían empleado para superarla. Juntas, necesidad y violencia hicieron que los pobres parecieran irresistibles: la potencia de la tierra»<sup>13</sup>. La razón es teórica y más profunda: solo la reconstrucción política de lo real, esto es, la constitución del espacio público, permite la palingénesis revolucionaria, es decir, que la búsqueda de la felicidad se torne en un posible. «La idea central de la Revolución Americana, la fundación de la libertad, esto es, la fundación de un cuerpo político que garantice el espacio en el que la libertad pueda aparecer» –esta idea es, por lo tanto, una institución ontológica, es decir, una verdadera determinación fundamental del ser<sup>14</sup>. El concepto de poder constituyente es el acontecimiento constituyente, la posición absoluta del presupuesto, una cuestión radical. Y precisamente en esa articulación, esto es, cuando se plantea el carácter radical de fundamento del ser político, Arendt da lo mejor de sí misma. El poder constituyente, en la medida en que constituye lo político desde la nada, es un principio expansivo, no tiene nada que conceder ni al

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 41 y ss.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 82 y ss.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 165 y ss.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 181.



resentimiento ni a la resistencia, no es egoísta sino supremamente generoso, no es necesidad sino deseo. La denuncia de la «cuestión social»<sup>15</sup> va de la mano de una concepción sobreabundante y expansiva de la institucionalidad ontológica de la democracia política: en todas sus formas, de la *polis* griega a la ciudad renacentista, de las asambleas estadounidenses a los consejos obreros revolucionarios de 1919 y 1956<sup>16</sup>.

Sin embargo, ¿por qué esta serie de golpes de fuerza, que con tan poderosamente Arendt imprime a la argumentación y a la definición del poder constituyente, nos dejan al final insatisfechos e incluso llegan a provocarnos un cierto disgusto? El hecho es que Arendt, en el preciso momento en que consigue iluminar la naturaleza del poder constituyente, lo hace indiferente en su idealidad o equívoco en el uso de los ejemplos históricos. Basta provocar un poco al escrito y hete aquí que cada una de las características atribuidas al poder constituyente disminuye de intensidad, palidece, revela –escondido por la brillantez de la exposición– su contrario. Así, por ejemplo, la fenomenología constitutiva del principio se revela perfectamente conservadora. La continua exaltación del hecho de que la libertad preexista a la liberación y de que la revolución se realice en la determinación del espacio político se torna en clave de una hermenéutica historicista que achata sistemáticamente o distorsiona la novedad del acontecimiento y la plasma a partir del ejemplo estadounidense.

En efecto, la ambigüedad del comienzo, del arraigo absoluto (ambigüedad vinculada a la acepción heideggeriana del ser y a la consiguiente alternativa constitutiva de la libertad) es resuelta por Arendt en términos formales, conforme a los dictámenes de un idealismo complacido de encontrar correspondencia en las instituciones. Arendt ataca con una determinación feroz la categoría de la «piedad» y de la «compasión» como funciones devastadoras de la formación de la ideología de la «cuestión social»; contrapone el deseo a la compasión; la razón al corazón; la paciencia al terror; la verdad a la dramaturgia; la fundación a la liberación: hasta aquí se posiciona en favor de la radicalidad ontológica del principio constituyente; pero no sostiene su tensión, que debería llevarla a preservar el espacio político como terreno de libertad y como horizonte de deseo y, por lo tanto, a negarlo como lugar destinado a la mediación y a la determinación del poder. No desenmascara a Rousseau como teórico de la soberanía con el mismo énfasis con que lo desdeña en tanto que teórico de la compasión. Arendt quiere la emancipación política y considera que ésta es el

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 93-157. Son éstas las célebres páginas en las que Arendt establece un nexo lineal entre compasión, igualdad y terror.

<sup>16</sup> Hannah Arendt ha ilustrado prolijamente en su obra una especie de luxemburguismo democrático, espontaneísta y consejista. Desde luego, la discusión sobre la coherencia de esa posición y del juicio sobre la Revolución Francesa (por no hablar de la construcción de las discutibles categorías del «totalitarismo») dista de haber llegado a una conclusión.



signo característico de la revolución americana: en realidad, percibe ese tránsito sólo como actuación de un dispositivo constituyente determinado, lo exalta en su crudo carácter de efecto como paradigma ideal. La emancipación política, antes de ser un comienzo ontológico, se torna aquí en un legado hermenéutico<sup>17</sup>.

Aún más evidente resulta la insuficiencia de la argumentación de Arendt si prestamos atención a su análisis de la dinámica del poder constituyente. Y así los ejemplos extraídos de la Constitución estadounidense no solo bloquean el procedimiento ontológico, sino que envilecen el análisis del dispositivo político. Para Arendt, la *Constitutio libertatis* se identifica lisa y llanamente con el caso histórico de la constitución americana<sup>18</sup>. Todos los problemas teóricos que la definición del poder constituyente ha suscitado son resueltos, no a partir de la búsqueda de alternativas racionales y de una decisión política sobre las mismas, sino partiendo de la comparación con las conclusiones que para ellos propuso la Constitución estadounidense.

Nos enteramos así de una serie de banalidades, más propias de una neófito que de una filósofa heideggeriana: como el hecho de que el poder constituyente es un proceso histórico continuo, no limitado por sus determinaciones inmediatas, sino temporalmente abierto, por lo tanto, a la interpretación y a la enmienda; que el absoluto constitucional se escinde y se justifica en las dinámicas que lo desarrollan y que, por lo tanto, poder constituyente y poder constituido no representan un círculo vicioso, sino que se legitiman progresivamente en un círculo virtuoso; que el poder constituyente es ciertamente creativo, pero al mismo tiempo se basa en el pacto y en el consenso... «La gramática de la acción –la acción es la única facultad humana que prevé una pluralidad de hombres– y la sintaxis del poder –el poder es el único atributo humano que se aplica al espacio intermedio en el que los hombres entran en un relación unos con otros– se combinan en el acto de fundación gracias a la facultad de hacer promesas y de mantenerlas»<sup>19</sup>. Decir esto no es más que recorrer aquella sociología política anglosajona que, entre Talcott Parsons y John Rawls, propone un intercambio político «de suma positiva», cortés y tendente al consenso, y tiene poco que ver con la intuición arendtiana de la fundación absoluta<sup>20</sup>. En realidad, Hannah Arendt abre rechazando

---

<sup>17</sup> Retomamos aquí algunas de las tesis propuestas por Jürgen Habermas, «Die Geschichte von dem zwei Revolutionem», *Merkur*, núm. 218, 1966, pp. 479 y ss.; pero sobre todo en «Diritto naturale e rivoluzione», *Prassi politica e teoria critica della società*, Bolonia, 1973, pp. 127-173. Sobre la polémica Arendt-Habermas a propósito de las Revoluciones Americana y Francesa volveremos con detenimiento *infra*, capítulos 4 y 5.

<sup>18</sup> H. Arendt, *On Revolution*, cit., pp. 205-263.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>20</sup> No es este el lugar para proponer el análisis de la relación entre «sociología política atlántica» y pensamiento de Hannah Arendt; baste señalar una vez más hasta qué punto esa relación es al mismo tiempo contradictoria y equívoca.

el contractualismo, pero cierra exaltándolo; comienza fundamentando su razonamiento en la fuerza del poder constituyente, pero termina olvidando su radicalidad; plantea en un principio las razones de la democracia, pero concluye afirmando las del liberalismo.

Así, pues, no resultará extraño que sobre la definición arendtiana de la expansividad del poder constituyente se amontonen también contradicciones y dificultades. De hecho, es inevitable: la hermenéutica del modelo constitucional liberal configura un esquema lineal, no antagonista, para el desarrollo del principio constituyente. Lineal e idílico si lo comparamos con los verdaderos problemas que la Revolución Americana tuvo que arrostrar desde el comienzo (el problema de la lucha de clases, el del esclavismo y el de la frontera). Lineal y espontaneísta, como en las peores versiones del institucionalismo sociológico<sup>21</sup>. El acontecimiento antagonista desaparece. La filosofía arendtiana se aproxima aquí, sin merecerlo, a las versiones «débiles» del heideggerismo, las que caracterizan sus resultados más extremos<sup>22</sup>. El fundamento, aun buscado, aun identificado, es abandonado a la versión que del mismo ofrece lo fáctico. Pero esto no es realismo, sino cinismo historicista: se superpone al esfuerzo real que la reflexión constituyente ha operado con la esperanza de identificar en el absoluto del fundamento la plenitud de la potencia, en la vaciedad de la base ontológica la integridad de la libertad.

Se comprende entonces que Habermas, aun partiendo de un punto de vista que no tiene la fuerza ni acepta el riesgo que asume Arendt (y en esto consiste la grandeza de esta última)<sup>23</sup>, desarrolla sin embargo una crítica razonable y aceptable de sus posiciones. Habermas elabora una teoría que podemos denominar de «inversión de la tesis de las dos revoluciones»<sup>24</sup>. A saber: considera que ambas Revoluciones, la Americana y la Francesa, derivan de distintas interpretaciones del derecho natural. Ahora bien, la francesa asume el derecho natural como ideal a realizar, mientras que la americana lo asume como un estado real que la intervención política tan solo puede deformar. De esta suerte, la productividad constitutiva de lo político se coloca del lado de la Revolución Francesa: es la única revolución moderna. La americana es una revolución conservadora, cuya ideología es premoderna y corporativa, y por ende antimoderna y antipolítica.

<sup>21</sup> En particular del contemporáneo, que, en los años de la reacción neoliberal, ha estado representado en Francia sobre todo por la obra de Lefort y Castoriadis.

<sup>22</sup> La relación entre Arendt y Heidegger es bastante conocida. En el terreno de una interpretación heideggeriana «débil», el pensamiento de Arendt ha sido utilizado sobre todo en las lecturas posmodernas.

<sup>23</sup> Myriam Revault d'Allones, «Lectures de la modernité: Heidegger, Carl Schmitt, Hannah Arendt», *Les Temps Modernes*, vol. 45, núm. 523, 1990, pp. 89-108.

<sup>24</sup> Nos referimos a los textos citados en la nota 17 de esta sección.

De hecho, en América y en Francia todo es distinto: es distinta la interpretación del acto revolucionario, porque en un caso se trata de liberar las fuerzas espontáneas de la autorregulación al objeto de que coincidan con el derecho natural, mientras que en el otro caso es necesario imponer *ex novo* la concepción iusnaturalista contra un poder despótico; es distinta la relación con el Estado: en América se trata de resistir a un poder colonial, en Francia de construir un nuevo orden; es distinta, por último, la ideología política: liberal en el primer caso, democrática en el segundo: en América la revolución debe poner a trabajar el egoísmo incólume de los intereses naturales, en Francia debe movilizar los intereses morales. Por consiguiente, no es cierto que en la Revolución Francesa lo político esté subordinado a lo social: lo social está constituido por lo político y ahí radica su superioridad. Constitutivo es lo contrario de conservador. De esta suerte, la relación entre sociedad y Estado será radicalmente distinta –divergente–, atendiendo a cómo se plantea ésta en las dos constituciones iusnaturalistas. Pero en Francia y solo en Francia se plantea y se define el principio constituyente: en la *Declaración de derechos* es inmediatamente acto de fundación constitucional de una nueva sociedad. Así, pues, ¿dos constituciones? Sin duda, pero la francesa es la constitución del futuro, que atraviesa la historia del siglo XIX, que se injerta en la historia de la clase obrera y constituye aún hoy la base principal del ordenamiento jurídico del Estado social<sup>25</sup>.

¿Qué podemos decir? La inversión habermasiana deja un sabor amargo, porque es correcta pero mezquina. En realidad, Hannah Arendt nos ha dado la imagen más nítida del principio constituyente, en su radicalidad y en su potencia. El hábito de abad que a continuación obliga a vestir a este no anula la vivacidad de su figura, sencillamente la enmascara. El hecho es que nosotros exigimos que el principio constituyente sea algo ontológicamente arraigado, dinámico, no espacio ordenado sino tiempo abierto, constitución temporal de lo existente, crisis. ¿Cómo y dónde definir todo esto? Que Habermas y su tibia filosofía, su amorfo transcendentalismo, resultan completamente insuficientes, está igualmente claro. Ahora bien, ¿cómo comprender, definir, describir la riqueza creativa del principio constituyente? ¿Cómo hacerlo evitando quedar aprisionado en las finas redes de la filosofía de la comunicación, o caer presa de un síndrome conservador y permaneciendo en todo caso en el terreno de la ontología?

A veces surge la duda de si, en una no infrecuente coincidencia de los opuestos, la única imagen que corresponde a la del poder constituyente definido por Arendt sea la construida por Carl Schmitt. Ya hemos hablado al respecto, pero vale la pena regresar aquí sobre la cuestión para aclarar y

---

<sup>25</sup> Desde esta perspectiva, Jürgen Habermas se refiere sobre todo a las tesis expresadas por Ernst Topisch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwild, 1967.

precisar. ¿En qué sentido Schmitt es interpretado por Arendt? No, desde luego, en el sentido de la reducción del derecho a la brutalidad del hecho originario, tampoco en el sentido de la máxima y coextensiva inherencia del poder constituyente al ordenamiento constituido<sup>26</sup>, –sino en el sentido de la percepción de una radicalidad expresiva inexhausta (que al mismo tiempo puede ser un sujeto) que brota de la fuente constitutiva y que se puntualiza en la exigencia de la decisión y en la selección del amigo y de los enemigos. Soberano es aquel que puede «suspender» la ley<sup>27</sup>, que, por lo tanto, puede suspender la ley misma que pone la soberanía, que puede hacer consistir el poder constituyente en el principio de su negación.

De manera completamente nietzscheana, se trata de subrayar aquí que la acción de suspender, lejos de poder ser definida en términos negativos, funda y es inherente a la posibilidad de lo positivo. Cuanto más en la negatividad se muestra la primera decisión, tanto más radicalmente abre un conjunto de posibilidades fundadoras, innovadoras, lingüísticas, constitucionales. Con ello el acto constitutivo se abre positivamente: la *ursprungliche Wort oder Sprache* se libera<sup>28</sup> y sobre esa profundidad creativa se articula el sentido de la comunidad, tanto en la extensividad de la *Gemeinschaft* [comunidad], que tan importante es para Arendt, como en la manera bárbara que Schmitt propone a sus «amigos»<sup>29</sup>. Aquí no se trata de confundir las dos comunidades, ni de reprochar al liberalismo de Arendt un aspecto que, aun vagamente, remita al sentido equívoco de la comunidad decisional de Schmitt: se trata tan solo de reconocer en la intensidad ontológica de la definición arendtiana del poder constituyente una dirección que, mientras la aleja de todo horizonte transcendental de tipo formal (*à la* Habermas), la conduce hacia un fundamento constitutivo ontológicamente rico de significados, socialmente relevante: una *Commonwealth* de amigos, un contrapoder, una instancia social potente<sup>30</sup>.

Este parentesco lejano, que no obstante contiene fuertes semejanzas, entre Carl Schmitt y Hannah Arendt puede ser verificado por otros caminos más oblicuos: cuando cotejamos su pensamiento acerca del poder

<sup>26</sup> Véase *supra*, capítulo 1, sección 1, la discusión del pensamiento constitucional entre Max Weber y Carl Schmitt.

<sup>27</sup> C. Schmitt, *Die Diktatur*, Munich y Leipzig, 1928 [ed. cast.: *La dictadura*, Madrid, Alianza Editorial, 2012]; *Le categorie del politico* [1932], Bolonia, 1972 [ed. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 2009].

<sup>28</sup> «La palabra originaria o el habla». Como en el último Schelling. Véase *supra*, nota 3 de esta sección.

<sup>29</sup> C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit.

<sup>30</sup> Esta posición de Hannah Arendt ha sido recuperada por los epígonos de aquella corriente de pensamiento que en Francia encarnó el marxismo crítico de la década de 1960: *Socialisme ou barbarie*. Mi impresión es que en este caso, con la disolución del materialismo crítico y la adopción de resultados psicoanalíticos generales, la fuerza de la intuición arendtiana fue disgregándose completamente en favor de opciones ideológicas y políticamente superficiales.

constituyente con el de otro autor, que tal vez sea un presagio teórico y en cualquier caso es un acicate problemático de sus teorías: John Cadwell Calhoun<sup>31</sup>. También en este caso el poder constituyente se define como poder negativo y abre una singular y radicalísima dialéctica. La problemática de Calhoun se desarrolla en el ámbito de la discusión constitucional de los estados federados estadounidenses antes de la Guerra de Secesión. Aquí la declaración de que el gobierno, en tanto que capacidad constituyente, en tanto que expresión de comunidad, antecede ontológicamente a la constitución y que el acto constituyente se define como capacidad de conminar a la elección entre la guerra y la paz, de imponer eventuales compromisos y por ende de organizar el derecho público confederal como tregua, es tan intensa que puede ser atribuida –así lo subraya Arendt<sup>32</sup>– lisa y llanamente al derecho de resistencia, organizado en el procedimiento constitucional. Al derecho de resistencia: nos topamos aquí con este punto de referencia tan elemental como fascinante. A este poder negativo por antonomasia, cuya fuerza prefiguradora difícilmente puede ser eliminada de la historia del constitucionalismo moderno. Al derecho de resistencia que, a la par que como negativo, se manifiesta como expresión radicalmente fundadora de comunidad. Ahora bien, precisamente en este punto, mientras Schmitt se abandona a la fuerza de una abstracción carente ahora de principio, en el pensamiento de Arendt se afirma una especie de bloqueo insoportable ante el descubrimiento de que «nada se asemeja tanto a la virtud como un gran crimen»<sup>33</sup>, que nada se asemeja tanto al poder constituyente como la negación más radical y profunda, más desesperada y feroz.

Si Schmitt puede jugar con esta negación, si Habermas la hace desaparecer en el más chato de los horizontes transcendentales, Arendt queda fascinada por ella y al mismo tiempo esta le provoca repugnancia. Aquí reside probablemente el origen de su conversión (¡tan contradictoria!) al constitucionalismo clásico y conservador. Aquí se afirma la insoportabilidad del principio mismo, radicalísimo y potentísimo, que ha sido descubierto. Aquí el camino de Arendt se empantana y así en este caso, ya que no el pensamiento constitucionalista en general, el constitucionalismo estadounidense acude en su ayuda en el intento de librarse del vórtice de la crisis, de la definición del poder constituyente como crisis. La senda es conocida: retorno voluntario a la prisión del sofisma de la soberanía, sometimiento a la *routine* tradicional de su definición, allí donde sólo el poder constituido puede dar razón del poder constituyente.

---

<sup>31</sup> Véase *infra*, cap. IV.

<sup>32</sup> H. Arendt, «Ziviler Ungehorsam», *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlín, 1987, pp. 137-138. Sobre la relación entre Schmitt y Calhoun, cfr. Michele Surdi, «Introduzione» a John Cadwell Calhoun, *Disquisizione sul governo*, Roma, 1986, pp. 44 y ss. [ed. cast.: *Disquisición sobre el gobierno*, Madrid, Tecnos, 1996].

<sup>33</sup> H. Arendt, *On Revolution*, cit., p. 131.

Ahora bien, ¿no hay de veras otra línea de pensamiento que pueda hacer valer la radicalidad del principio constituyente sin ahogarlo en el filisteísmo de la tradición de la ciencia jurídica? En la tentativa de dar una respuesta, partimos de una convicción –que trataremos, en el curso de nuestro trabajo, de confirmar históricamente y construir teóricamente–, a saber: la verdad del poder constituyente no es la que (como quiera que sea) puede serle atribuida mediante el concepto de soberanía. No es la misma, porque el poder constituyente no solo no es (como es obvio) una emanación del constituido, sino que tampoco es la institución del poder constituido: es el acto de la elección, la determinación puntual que abre un horizonte, el dispositivo radical de algo que aún no existe y cuyas condiciones de existencia prevén que el acto creativo no pierda sus características en la creación. Cuando el poder constituyente pone en marcha el proceso constituyente, toda determinación es libre y sigue siendo libre. En cambio, la soberanía se presenta como fijación del poder constituyente y por ende como término del mismo, como agotamiento de la libertad de la que es portador: *oboedentia facit auctoritatem*. No, la indicación lingüística «expresión de la potencia» no puede significar en ningún caso «institución del poder».

En el momento mismo en que la potencia se instituye, deja de ser potencia y, por lo tanto, declara no haberlo sido nunca. Hay una única condición correcta –y paradójica– para la definición de un concepto de soberanía vinculado al de poder constituyente: que aquel exista como praxis de un acto constitutivo, renovado en la libertad, organizado en la continuidad de una praxis libre. Pero esto va en contra de toda la tradición del concepto de soberanía y en contra de la totalidad de sus posibilidades predicativas. Por consiguiente, el concepto de soberanía y el de poder constituyente representan una contradicción absoluta. Y por ello, se podrá llegar a la conclusión de que, si existe una vía independiente de desarrollo del concepto de poder constituyente, esta excluye todo recurso al concepto de soberanía, se plantea absolutamente a partir del poder constituyente mismo y trata de derivar de este (y solo de este) toda consecuencia constitucional.

Tratemos de nuevo de medir la densidad del concepto, comparándolo con otras posiciones teóricas. En este sentido, que la potencia, institucionalizándose, no pueda más que negarse nos parece una primera afirmación importante e irreductible. Declarándolo, no solo polemizamos contra el institucionalismo, y en particular con las formas más sofisticadas en las que se ha presentado en tiempos para nosotros no muy lejanos<sup>34</sup>. Rompiendo con las ambigüedades heideggerianas de Arendt, el institucionalismo de los apologistas contemporáneos de la «invención de lo social» o del «modelo de la

---

<sup>34</sup> Claude Lefort, *L'invention démocratique*, París, 1981; Richard Rorty, «Du primat de la démocratie sur la philosophie», en Gianni Vattimo, *La sécularisation de la philosophie*, París, 1988 [ed. cast.: *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992].

*polis*» no se acerca, sino que se aleja de la radicalidad del concepto. De hecho, en este caso la continuidad orgánica del proceso constitucional se construye a partir de una base puramente ideológica como si los principios más sagrados y los derechos más fundamentales pudieran aspirar a la causalidad histórica y a la realización ontológica y no cobraran actualidad, por el contrario, gracias precisamente a esa crisis que, encarnándolos, los hace grandes y esenciales. Pero justamente no es de esto de lo que se trata aquí, sino, por el contrario, de señalar que el poder constituyente, desde el punto de vista de su radicalidad originaria, tampoco puede contentarse con ser concebido como proceso formal de la constitución de la libertad: no es un *élan vital* que se realiza en la institucionalidad<sup>35</sup>, no es un acto que determinándose se torna cada vez más actual<sup>36</sup>, tampoco es una fusión de voluntades que, como un metal incandescente, a una temperatura límite, cuaja en una figura constitucional<sup>37</sup>. Lo que significa que, mucho más allá de las banalidades apoloéticas del institucionalismo contemporáneo, se ha de rechazar toda filosofía que, aun heroicamente, llegue a salidas institucionalistas, si queremos comprender la potencia del principio constituyente. Porque en el acto constitutivo nunca está presente una dimensión vertical y totalitaria, sino que están presentes y activas la resistencia y el deseo, la pulsión ética y la pasión constructiva, la articulación del sentido de la insuficiencia de lo existente y el vigor extremo de la reacción a una intolerable ausencia de ser.

En esto la potencia se forma como poder constituyente, no para buscar institucionalidad, sino para construir más ser: ser ético, ser social, comunidad<sup>38</sup>. Descubrimos aquí nuevamente el nexo estrechísimo y profundo que vincula poder constituyente y democracia. El deseo de comunidad es el fantasma y el alma del poder constituyente: deseo de una comunidad tan real como ausente, trama y motor de un movimiento cuya determinación esencial es la demanda de ser, repetida, apremiante sobre una ausencia<sup>39</sup>. «Lo que es potente, puede ser y no ser»<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> Un cierto bergsonismo está presente, latente o consciente, en la tradición del institucionalismo francés: cfr., por ejemplo, Maxime Leroy, *La loi. Essai sur la théorie de l'autorité dans la démocratie*, París, 1908, o al término de una época, Georges Burdeau, «Essai sur l'évolution de la notion de loi en droit français», *Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique*, vol. 9, 1939, pp. 7 y ss.

<sup>36</sup> Las influencias de la filosofía neoidealista de Giovanni Gentile son fortísimas en la ciencia del derecho constitucional italiano. Para todos, véase Widar Cesarini Sforza, «Il potere costituente nella Repubblica italiana», *Studi sulla Costituzione*, vol. 2, Milán, 1958, pp. 121 y ss.

<sup>37</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, vol. 2, *L'intelligibilité de l'histoire*, París, 1985 [ed. cast.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963].

<sup>38</sup> Nos referimos evidentemente a Bataille y a su misterioso y potentísimo *Essai sur la souveraineté* [ed. cast.: *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós, 1996].

<sup>39</sup> Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, París, 1983 [ed. cast.: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2002]; Jean-Luc Nancy, *La communauté desoeuvrée*, París, 1986 [La comunidad desobrada, Madrid, Arena Libros, 2001].

<sup>40</sup> Aristóteles, *Metafísica*, pp. 1047 y ss. [ed. cast.: *Metafísica*, RBA, 2007].



Así, pues, hemos reconquistado aquí la relación poder constituyente-procedimiento absoluto. Pero haber reconquistado esa relación después de haber visto cuántas y cuán considerables injurias y mistificaciones se vierten sobre la misma, permite ofrecer nueva materia de reflexión sobre la radicalidad originaria del concepto. De esta suerte, ¿qué significa poder constituyente, cuando su esencia no puede ser reducida al poder constituido, sino que debe ser comprendida en su productividad originaria? Significa sobre todo establecer una relación continua entre poder constituyente y revolución, una relación íntima y circular: de tal suerte que allí donde hay poder constituyente, hay revolución. Ni la revolución ni el poder constituyente tienen jamás punto final cuando están interiormente vinculados. Descendemos así a los orígenes históricos del concepto de poder constituyente. El término fue probablemente introducido por primera vez en el trascurso de la Revolución Americana<sup>41</sup>, pero está dentro del desarrollo del pensamiento político del largo periodo del Renacimiento, entre los siglos XV y XVIII, como noción ontológica de la capacidad formativa del movimiento histórico<sup>42</sup>. Aun cuando la idea de revolución se ve sometida al dominio de los astros o a la necesidad del ciclo polibiano de los regímenes políticos –«*I have seen in this revolution a circular motion*»<sup>43</sup>–, así y todo constituye en lo sucesivo «*le fond mobile de la science humaine*»<sup>44</sup>, de aquella ciencia nueva que «constituye» la historia<sup>45</sup>.

Y tenemos así que, después de 1789, revolución y poder constituyente entran en la gran escena de la historia y del pensamiento moderno como caracteres indisolubles de la actividad humana transformadora. Cuando se habla de revolución se habla de poder constituyente: figuras de rebelión, de resistencia, de transformación, de creación, de construcción del tiempo (acelerado, programado, extendido...) y de la ley se aglomeran en esta síntesis. La revolución es necesaria: lo es en la misma medida en que lo es la necesidad humana de un ser moral, de constituirse éticamente, de liberar el cuerpo y la mente de la esclavitud: y el poder constituyente es el medio de esa finalidad<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> É. Marienstras, *Nous, le peuple, Les origines du nationalisme américain*, cit., pp. 299-301.

<sup>42</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit., pp. 55-72. La referencia a I. Kant, *Die Streit der Fakultäten*, 1798 [ed. cast.: *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza Editorial, 2003], que se hace en las páginas citadas es fundamental. En esa obra el derecho a la revolución es interpretado como *Bildung* [educación] histórica revolucionaria, como capacidad de transformación histórica.

<sup>43</sup> «He visto en esta revolución un movimiento circular», R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit., refiere esta posición de Hobbes, en *Behemoth* [ed. cast.: *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992]. En torno a este tema, A. Negri, *Macchina tempo. Rompicapi, liberazione, costituzione*, Milán, 1981.

<sup>44</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, cit., cita a un oscuro escritor de cuestiones sociales del siglo XVIII.

<sup>45</sup> Para la nueva concepción de la historia, «construida», de nuevo R. Koselleck, *Kritik und Krise*, cit., pp. 62, 160-163, 234-236.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 246-247. Pero véase a este respecto Eugen Rosenstock, «Revolution als politischer Begriff der Neuzeit», *Festschrift für Heilborn*, Breslau, 1931; Karl Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt, 1955; *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna*, Florencia, 1979.



Desde este punto de vista, la relación entre revolución y derecho, entre revolución y constitución, se torna en un continuo en el que la exuberancia racional es representada por la revolución. El derecho, la constitución, siguen al poder constituyente; es el poder constituyente el que da racionalidad y configura el derecho<sup>47</sup>. El poder constituyente se presenta como extensión revolucionaria de la capacidad humana de construir la historia, como acto fundamental de innovación y por ende como procedimiento absoluto. El proceso movido por el poder constituyente no se detiene. No se trata de limitar el poder constituyente, sino de hacerlo ilimitado. El único concepto posible de constitución es el de revolución: poder constituyente, justamente, como procedimiento absoluto e ilimitado. Condorcet se aproxima expresamente a este concepto cuando, en 1793, define la *loi révolutionnaire* como «la ley que pone en marcha, acelera y regula el curso de la revolución», comprendiendo así el hecho de que la ley configura el flujo temporal de la revolución y se acopla activamente a este con arreglo a su modalidad<sup>48</sup>. Con este concepto se identifica la *Declaración de los derechos* de 1793, cuando considera que los derechos de los ciudadanos están activos en el esquema constitucional e identifica en esa actividad el motor de la democracia social<sup>49</sup>. Y al unísono se mueve el divino marqués cuando con ferocidad clarividente incita a aquella «*insurrection nécessaire dans laquelle il faut que le republicain tienne toujours le gouvernement dont il est membre*»<sup>50</sup>. En este contexto, no sorprende que en 1798, en plena campaña contrarrevolucionaria, Immanuel Kant proponga considerar la revolución como proceso de aprendizaje y como acción cultural tan extendida y profunda, en todo el *environnement* del ser humano, como lo es el proceso de constitución de la «comunidad de los fines»<sup>51</sup>.

Así, pues, una red de mil hilos define la radicalidad originaria del poder constituyente. Sin embargo, la coherencia del entrelazamiento está siempre en peligro: determinaciones perversas, institucionales o formales se superponen al concepto, como sucede en Arendt, retirándole la apertura ontológica radical que lo forma. ¿Cómo pensar esa radicalidad, como leerla en la historia y en el derecho, evitando toda deriva? Carl Schmitt, que, a pesar de la

---

<sup>47</sup> Sigmunt Rohatyn, «Die juristische Theorie der Revolution», *Internationale Zeitschrift für Theorie der Rechts*, vol. 4, 1929-1930, pp. 193-227. A este respecto, es muy importante la introducción de Claudio Cesa a la traducción italiana del libro de K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, cit.

<sup>48</sup> Nicolas de Condorcet, «Sur le sens du mot révolutionnaire», *Oeuvres complètes*, Braunschwig, 1801, tomo 18, pp. 3 y ss.

<sup>49</sup> Christine Fauré (ed.), *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, París, 1988, pp. 15-36. Aquí puede consultarse una bibliografía exhaustiva sobre esa experiencia histórica singular e irreplicable que fue la Constitución de 1793.

<sup>50</sup> Donatien Alphonse François de Sade, *Français, encore un effort, si vous voulez être républicains*, París, 1989.

<sup>51</sup> Véase en esta sección, *supra*, la nota 42.

locura de los resultados que trajo consigo, planteó con extraordinaria intensidad esta cuestión, remite a Spinoza<sup>52</sup>. Yo también estoy convencido de que la filosofía de Spinoza nos permite fijar un primer esquema del concepto de poder constituyente y salvaguardarlo de tergiversaciones y mistificaciones. Porque el esfuerzo de pensar «una causalidad que dé cuenta de la eficacia del Todo sobre sus partes y de la acción de las partes en el Todo», hace de Spinoza «el único, o casi el único testigo» del pensamiento «de un Todo sin cierre»<sup>53</sup>, de un poder constituyente sin limitaciones.

### 3. De la estructura al sujeto

*El problema del «sujeto adecuado» – Nación, pueblo, actores socio-lógicos... – Más allá de las remisiones genéricas – Foucault: una metodología para la reconstrucción – La línea Maquiavelo-Spinoza-Marx: absoluto contra totalidad – Temporalidad del sujeto – La construcción del sujeto político en Marx – Trabajo vivo y poder constituyente: un trazado metafísico – Esquema de la investigación.*

Hasta ahora hemos acumulado una serie de problemas. Estamos ante una fuente productiva de derechos y de ordenamiento que se niega a cerrarse, repitiendo testarudamente su propia exigencia frente a los intentos de la ciencia jurídica y de la filosofía política de fijar una forma definitiva de la misma. Ahora bien, no parece que los problemas propuestos puedan tener una respuesta de no ser mediante la identificación de una fuerza capaz de mediar con la radicalidad de la instancia constituyente. Una fuerza capaz de interpretar la estructura allí donde esta se presenta como procedimiento absoluto, como potencia siempre reactualizada, pero no por ello menos positivamente instalada en lo real. De esta suerte, la adecuación de una respuesta a la pregunta, que constituye aquí el tema de la investigación, vendrá de la mano de la identificación de una potencia adecuada a la estructura, de un sujeto adecuado al procedimiento absoluto. Así, pues, el problema del poder constituyente se torna en cuestionamiento de la construcción de un modelo constitucional que mantenga abierta la capacidad formativa del poder constituyente mismo –y por ende de la identificación de una potencia subjetiva adecuada a ese cometido.

<sup>52</sup> C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlín, 1919; *Politische Theologie*, Berlín, 1922 [ed. cast.: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009]; *Die Diktatur*, cit.; *Verfassungslehre*, cit. En estos textos leemos en todas partes la referencia a Spinoza para una concepción fundamental del «poder constituyente». Para el análisis de estos textos, cfr. Manfred Wálther, *Carl Schmitt und Baruch Spinoza, oder Irritationen im Begriff des Politischen*, conferencia en la Sorbona, París, 1990. G. Carrió está de acuerdo en *Los límites del lenguaje normativo*, cit., pp. 44 y ss.; Herman Heller, por su parte, se muestra en desacuerdo en *Staatslehre*, cit., pp. 279 y ss.

<sup>53</sup> L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, París, 1974, p. 81 [ed. cast.: *Elementos de autocritica*, Barcelona, Laia, 1975].

Si ese sujeto es sujeto de un procedimiento absoluto, entonces no es suficiente limitarse a plantear el problema de qué sujeto determina el poder constituyente: en la doctrina jurídica este tema es argumentado cada vez que se plantea la naturaleza voluntaria del derecho y que, por lo tanto, se debe descubrir el sujeto de esa voluntad<sup>1</sup>. Pero en estos términos la investigación es genérica, porque no insiste en la adecuación lógica de la relación entre sujeto y estructura. Como quiera que sea, la historia del pensamiento jurídico muestra una serie de aproximaciones a este objetivo. Pasemos a considerarlas.

Primera hipótesis: el sujeto en acto es la nación<sup>2</sup>. A primera vista, este concepto parece singularmente adecuado para el concepto de procedimiento absoluto, salvo por el hecho de que es, por un lado, un concepto genérico, real solo en la imaginación (y por ende manipulable en todo momento); y, por otro, es un concepto históricamente determinado en cada momento, con frecuencia con una función precisamente de rotura del proceso constituyente, que apunta a su hipóstasis y a su limitación. La primera acepción de la nación (que resulta de un intrincado juego de determinismo étnico, de valoraciones históricas, de necesidades políticas, de urgencias jurídicas pero sobre todo de una fuerte sobredeterminación naturalista) produce una polisemia que abre la posibilidad de salidas sofisticadas para el concepto y de un destino instrumental de su práctica<sup>3</sup>. La segunda acepción, esto es, cuando se aferra el concepto con arreglo a una determinación histórica, nos revela una dinámica constitucional que, lejos de reabrir procedimentalmente la relación sujeto-estructura constitucional, la hipostatiza y la bloquea<sup>4</sup>.

Una segunda hipótesis, dirigida a la adecuación de sujeto y estructura, en sentido dinámico, se propone cuando el sujeto es cualificado como pueblo<sup>5</sup>. Pero el concepto de pueblo no es menos genérico que el de nación: de ahí que también esta definición no tarde en quedar aprisionada en el mecanismo jurídico de cualificación. Sobre la esencia genérica del concepto se aplica la

---

<sup>1</sup> H. Sauerwein, *Die Omnipotenz des «pouvoir constituant»*, cit., cap. 5. El límite del discurso de este autor consiste en referir la temática de la subjetividad a las corrientes neoiusnaturalistas de la década de 1950 (Welzel, Radbruch).

<sup>2</sup> Sobre la continuidad de la tradición «nacional» como fundamento del poder constituyente, véase, por último, Eric Tosch, *Die Bindung des verfassungsändernden Gesetzgebers an den Willen des historischen Verfassungsgebers*, Berlín, 1979. Asimismo, en general sobre Sieyès y la tradición a él vinculada, *infra.*, capítulo 5.

<sup>3</sup> Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, París, 1988 [ed. cast.: *Raza, nación, clase. Las identidades ambiguas*, Madrid, Iepala, 1991].

<sup>4</sup> Hans Kohn, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, Florencia, 1950 [ed. cast.: *Historia del nacionalismo*, Madrid, FCE, 1984]; H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, 1951; *Le origini del totalitarismo*, Milán, 1967 [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006].

<sup>5</sup> Debemos sobre todo a la *Verfassungslehre*, cit., de Carl Schmitt, fuera de la ambigua tradición constitucionalista anglosajona, la construcción conceptual más completa del «pueblo» como fundamento constitucional. No obstante, véase también Dietrich Schindler, *Verfassungsrecht und Soziale Struktur*, Zurich, 1950.

lectura constitucional: si el pueblo es el sujeto del poder constituyente, solo puede serlo en la medida en que se someta a una organización preliminar que sepa expresar su esencia. De hecho, supondría una contradicción en los términos imaginar y, sobre todo, asumir como sujeto científico «una fuerza ordenadora que puede ser ordenada por una multitud sin orden»<sup>6</sup>. Aquí los límites y los recelos naturalistas y organicistas que revela la concepción del poder constituyente como atributo de la nación quedan superados: la voluntad teórica de romper con las ambigüedades de la nación es nítida. Pero es igualmente nítida la voluntad de romper la fuerza expansiva del concepto de poder constituyente<sup>7</sup>. No es algo azaroso, sino que representa una necesidad, el hecho de que toda definición del sujeto constituyente en términos de pueblo acabe en una concepción normativista, en una exaltación del derecho constituido<sup>8</sup>. Confunde el poder constituyente con una de las fuentes internas del derecho, con las dinámicas de su revisión, de su renovación constitucional. Para decirlo en pocas palabras, el poder constituyente es pueblo en las dimensiones de la representación, y solo en estas.

Tercera hipótesis: que el poder constituyente en tanto que sujeto esté ya materialmente cualificado por mecanismos jurídicos inherentes a su composición, que el poder constituyente sea en sí mismo una multiplicidad de poderes jurídicos puestos en una relación singular, de forma tal, en cualquier caso, que siempre presupongan necesariamente elementos de mediación jurídica<sup>9</sup>. La posibilidad de que el poder constituyente se represente como procedimiento absoluto queda, desde este punto de vista (tan ecléctico como eficaz) alejada o transfigurada desde el principio. En efecto, aquí no se trata de insistir en la singularidad de la cualificación histórica de toda emergencia del poder constituyente, sino de plantear esa determinación como límite insuperable, como autolimitación materialmente determinada. La teoría jurídica se ha hecho inteligente: de hecho, no niega la potencia constituyente, afirma su singularidad, pero no hace de esta última un procedimiento y una insistencia ontológica precaria, sino un límite. La limitación es puesta, hegelianamente, como determinación<sup>10</sup>. La mediación y el compromiso son asumidos en el interior del poder constituyente como sujeto de fundación de la constitución material; no en el exterior, sino en el interior: en ello reside la eficacia de la mistificación. Porque, en

<sup>6</sup> Luigi Taparelli d'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, vol. 2, Roma, 1949, p. 28.

<sup>7</sup> Véase S. Romano, «Mitología jurídica», *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milán, 1953, pp. 131 y ss.; pero antes pp. 126 y ss.; G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit.,

<sup>8</sup> Véase *supra*, en la sección 1 de este capítulo.

<sup>9</sup> S. Romano, *Frammenti*, cit., pp. 223 y ss. (art. «Rivoluzione»); C. Mortati, *La costituzione materiale*, cit.; Ernst Forsthoff, «Zur heutigen Situation einer Verfassungslehre», *Festgabe für Carl Schmitt*, Berlín, 1968, pp. 185 y ss.

<sup>10</sup> Michael Theunissen, *Hegelslehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín, 1980; *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt, 1980.

cualquier caso, se trata de una mistificación. En efecto, el problema del poder constituyente no puede ser resuelto haciendo de la singularidad el límite de su carácter absoluto: límite temporal, espacial y procedimental. Que el carácter absoluto del poder constituyente consista en su singularidad no tiene nada de especial: pero este, y no otro, es el problema.

Llegados a este punto, podríamos continuar mostrando posibilidades de inserción teórica en el nexo poder constituyente-procedimiento absoluto, al objeto de domesticarlo. Pero no es interesante proponer otros ejemplos, que aquí se reducirían a casuística. Es mejor observar que la negación de la adecuación entre sujeto y procedimiento, en términos absolutos, es la figura de una negación metafísica, esto es, negación del hecho de que la multiplicidad puede representarse como singularidad colectiva; de que la multitud puede devenir una fuerza unitaria y ordenadora; de que esa relación, que es abierta y nunca llega a su conclusión definitiva, entre sujeto y procedimiento puede ser real y efectivamente constitutiva de un tiempo real. De que esa relación, y ninguna otra, constituye la libertad. En cambio, toda formación del poder debe ser constituida desde fuera de ese contexto humano por la divinidad o por cualquier otra sobre-determinación ideal, en la transcendencia o en la transcendentalidad. De tal suerte que la negación de que sujeto y estructura puedan encontrar una adecuación pasa siempre por insertar una figura externa e hipostática para la justificación del poder. Esto significa negar de principio la radicalidad del poder constituyente que no se puede negar de hecho.

Sin embargo, no es suficiente descubrir o denunciar esta parcialidad metafísica de las posiciones que relativizan de manera transcendental el poder constituyente para resolver nuestro problema, que es el de su carácter absoluto. La denuncia no podrá ocupar el lugar de la construcción. Así, pues, debemos plantearnos de nuevo el problema de la relación adecuada entre sujeto y procedimiento absoluto.

En los términos que impone nuestro problema, corresponde sin duda a Michel Foucault haber dado algunos pasos sustanciales en la perspectiva de un concepto de poder que, en relación con el sujeto, configura dimensiones constructivas y aperturas absolutas. El ser humano aparece en Foucault como un conjunto de resistencias que irradian, fuera de todo finalismo que no sea expresión de la vida misma (y de su reproducción), una capacidad de liberación absoluta. En el ser humano se libera la vida, esta se opone a todo aquello que la cierra y la aprisiona<sup>11</sup>. Ahora bien,

---

<sup>11</sup> La referencia es evidentemente al «segundo» Foucault, el de *La volonté de savoir*, París, 1976 [ed. cast.: *La voluntad de saber*, México DF, Siglo XXI, 1976]; *L'usage des plaisirs*, París, 1984 [ed. cast.: *El uso de los placeres*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012]; y *Le souci de soi*, París, 1984 [ed. cast.: *La inquietud de sí*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012]. Sobre el primer Foucault, cfr. mi «Sul metodo della critica politica», *Macchina tempo*, cit., pp. 70-84.

lo que es más importante señalar aquí es que esa relación entre sujeto y procedimiento es libre; lo que significa que, tras haber demostrado cómo el poder puede someter al ser humano hasta hacer que funcione como elemento de la máquina totalitaria (en su especificidad, este uso del término «totalitarismo» puede ser aceptado), se muestra, en cambio, cómo el proceso constitutivo que atraviesa la vida, la biopolítica, el biopoder, conoce un movimiento absoluto (y no totalitario). Absoluto porque está absolutamente libre de determinaciones que no sean internas respecto a la acción de liberación, al *agencement* vital<sup>12</sup>.

A partir de este punto de vista, que hace posible arraigar la cuestión del sujeto constituyente, podemos seguir avanzando, siempre con Foucault. En efecto, este nos muestra que el sujeto es ante todo potencia, producción. Desde luego, el sujeto puede ser reducido a un puro fantasma excretado como un residuo por la totalidad de los sistemas de represión: ¡pero así y todo qué productivo continúa siendo, a pesar de ese horizonte reductivo y de estar dentro de esos mecanismos! Puesto que sobre ese límite el sujeto vuelve a sí mismo y redescubre el principio vital. Pero en segundo lugar, más allá de la potencia, el sujeto es una acción, un tiempo de acción y de libertad, un *agencement*, abierto porque ninguna teleología lo condiciona o prefigura. Primero, Foucault desarrolla críticamente un proceso de desarticulación de lo real; luego, de manera constructiva, reabre un proceso que asume la desarticulación como condición positiva. Lo que era un camino a través de la necesidad, abre espacio a un proceso de libertad<sup>13</sup>. Como en Spinoza<sup>14</sup>. En tercer lugar, el paradigma de la subjetividad es desarrollado por Foucault como lugar de recomposición de las resistencias y del espacio público<sup>15</sup>. De esta suerte, nos encontramos ante una figura de sujeto que tiene, formal y metodológicamente, características adecuadas para el procedimiento absoluto. En efecto, este sujeto es potencia, tiempo y constitución: es potencia de producir trayectorias constitutivas; es tiempo en ningún caso predeterminado; es, por lo tanto, constitución singular. Cuando la crítica ha destruido las prisiones del poder constituido, se reconoce como potencia ontológica, poder constituyente, capaz de producir acontecimientos absolutos. Aquí lo político es producción, producción por antonomasia, colectiva y ateleológica. La innovación constituye lo político, la constitución no podrá ser sino innovación continua. Lo que Arendt intentaba construir, precipitándose para terminar afirmando el carácter inesencial de lo político liberal

<sup>12</sup> G. Deleuze, *Foucault*, cit.

<sup>13</sup> Michel Foucault desarrolla estas posiciones sobre todo en los cursos impartidos en el Collège de France durante la década de 1970.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, París, 1968 [ed. cast.: *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1996].

<sup>15</sup> Desde este punto de vista, la posición de Foucault se opone en el terreno metafísico así como en el sociológico a las teorías habermasianas del «espacio público», interpretando sin embargo de manera más fiel las enseñanzas de la Escuela de Frankfurt (a mi modo de ver) de cuanto lo han hecho los sucesores directos.

como alternativa a un vacío del ser heideggeriano, Foucault lo ha construido en el pleno del ser, como dispositivo de libertad positiva. Lo social, negado por Arendt en tanto que estrangulamiento de lo político, se revela espacio de la biopolítica, de la radicalidad humana de lo político que el poder constituyente revela en su carácter absoluto<sup>16</sup>.

Carácter absoluto no es en ningún caso totalitarismo. Este último no es un apunte accesorio, porque esa acusación retumba allí donde no son glorificados los sagrados principios del liberalismo y exige, por lo tanto, una respuesta adecuada<sup>17</sup>. Si nuestro «sujeto adecuado» no está en modo alguno vinculado a esos principios sino que, antes bien, los contradice, no por ello ha de ser totalitario. De hecho, la ecuación «rechazo de los principios liberales igual a totalitarismo» es reductiva y mistificadora. Se basa en una tradición del pensamiento moderno que presume de cimentar los derechos humanos sobre el contractualismo. Pero el contractualismo no puede cimentar los derechos humanos, no puede darles la base material e inmanente, el carácter terrenal absoluto que es la única garantía de los derechos mismos. Razón por la cual el punto de vista del poder constituyente ataca la posición contractualista y reconoce en ella la inevitable remisión a la transcendencia, al poder constituido y a su apología. Pues tal es de hecho el resultado del contractualismo, la exigencia lógica a la que pretende no poder resistirse, ya sea que en Hobbes aparezca un Dios para transformar en soberanía la asociación de los individuos, y el *contractum unionis* en *contractum subjectionis*; ya sea que en Rousseau la «voluntad de todos» se sublime en «voluntad general»; o que en el transcendentalismo idealista el proceso de lo económico y de lo ético conduzca a lo contingente y a lo singular a la totalidad del espíritu y de sus figuras estatales<sup>18</sup>.

En cambio, es inequívocamente absoluto el proceso que ve en otra tradición de la metafísica moderna, entre Maquiavelo, Spinoza y Marx, el desarrollo de la dinámica del poder constituyente sin que ese carácter absoluto se haga nunca totalitario. En Maquiavelo y Spinoza la potencia se expresa y se nutre de la desunión y de la lucha, en ambos el proceso se

---

<sup>16</sup> Sobre la imposibilidad de considerar lo social en términos puramente políticos, y por ende de achacarlo al «totalitarismo» (como sucede en Hannah Arendt), así como sobre la vaciedad abstracta y puramente polémica (en el peor sentido de la ideología) del concepto de «totalitarismo», puede ser útil la referencia a Karl Polanyi, *La grande transformación: aux origines politiques et économiques de notre temps* [1944], París, 1983 [ed. cast.: *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989] y a Richard Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, Oxford, 1976.

<sup>17</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, cit., libro en el que el tema «totalitarismo» se expresa en toda su extensión, es desde luego el peor de esta autora: en él las categorías de la Guerra Fría se despliegan con toda su terrible eficacia. Los grandes movimientos sociales que han llevado a la destrucción del sistema del «socialismo real» han mostrado hasta qué punto era falsa y heurísticamente perniciosa esta categoría.

<sup>18</sup> Sobre la tradición del contractualismo como base de la definición de la transcendencia del poder, cfr. mi *L'anomalia selvaggia*, cit., *passim*.



despliega entre singularidades y multitud, y la construcción de lo político es el producto de una innovación permanente. En Spinoza se dilata en la gran metafísica lo que en Maquiavelo está implícito en el análisis de los movimientos populares y de la conflictividad de las Repúblicas. Y precisamente cotejando ese análisis con el absoluto metafísico de Spinoza comprobamos que la pretensión de conducir el poder constituyente, su procedimiento y su sujeto hacia el totalitarismo (aunque no fuera sino como posibilidad) resulta ridícula. En cambio, hay totalitarismo donde el enigma del poder constituyente no es revelado, donde su potente efectividad es negada o mistificada en el poder constituido, donde su radicalidad de potencia metafísica y de *cupiditas* [deseo] colectiva es rechazada. Entonces, en la carencia de deseo, lo político se torna en totalidad disciplinaria, totalitarismo. Ni en Maquiavelo ni en Spinoza el proceso revolucionario que encarna y establece la constitución se presenta como cierre: no, está siempre abierto, tanto temporal como espacialmente. Fluye potente como la libertad, es a la vez resistencia a la opresión y construcción de comunidades, es discusión política, tolerancia, es armamento popular, es afirmación de principios a través de la invención democrática. El absoluto constituyente, el absoluto democrático, no tienen nada que ver con la concepción totalitaria de la vida y de la política. El absoluto que ve constituirse a la vez lo social y lo político no tiene nada que ver con el totalitarismo. Así, pues, una vez más la filosofía política encuentra en la metafísica su dignidad y sus prerrogativas: por un lado, la metafísica idealista que produce, entre Hobbes y Hegel, una concepción transcendental de la soberanía; por el otro, el materialismo histórico, que desarrolla una concepción radical de la democracia, de Maquiavelo a Spinoza y Marx. En este marco, resulta evidente que lo opuesto de la democracia no es sólo el totalitarismo, sino el concepto mismo de soberanía, y que el concepto de democracia no es una subespecie del liberalismo o una subcategoría del constitucionalismo, sino una «forma de gubernamentalidad»<sup>19</sup> que tiende a la extinción del poder constituido, un proceso de transición que libera poder constituyente, un proceso de racionalización que «desvela el enigma de todas las constituciones»<sup>20</sup>.

Llegamos así a un punto de inflexión y de verificación de cuanto hemos venido diciendo hasta ahora, esto es, de verificación de nuestra pretensión de haber identificado, al menos formalmente, una imagen del sujeto que permita sostener adecuadamente el concepto de constitución como procedimiento absoluto. Me parece que esa figura formal debe ser cotejada ahora con lo real, con la historia de los sujetos y de las constituciones, con la vida

<sup>19</sup> Foucault ha introducido el análisis del concepto de democracia en el terreno de las «formas de gubernamentalidad» o «del gobierno».

<sup>20</sup> Karl Marx, *Crítica del derecho público hegeliano*, 1842-1843 [ed. cast.: *Escritos de juventud sobre el derecho: 1837-1847*, Barcelona, Anthropos, 2007].



y con la política. Un sujeto abierto, proyectado en una totalidad sin cierre: bien, para empezar a avanzar reconsideremos ahora una característica –a mitad de camino entre lo formal y lo material– que ya hemos atribuido a nuestro sujeto: la de la temporalidad. Así, pues, nuestro sujeto es, y no puede dejar de ser, un sujeto temporal, una potencia constitutiva temporal. Dicho esto, se abren de nuevo dos líneas ante nosotros, porque, por un lado, la temporalidad es devuelta y confundida en el ser, vaciada de los entes que la constituyen y por ende reducida a lo místico y, en definitiva, enraizada en un «principio inquebrantable» que es la relación del ser consigo mismo<sup>21</sup>.

Por otro lado, en cambio, la temporalidad puede ser enraizada en la capacidad productiva del ser humano, en la ontología de su devenir –una temporalidad abierta, absolutamente constitutiva, que no revela el ser, sino que produce los entes. Una relectura del pensamiento de Marx desde esta perspectiva puede permitirnos avanzar en la definición de la adecuación material del sujeto constituyente y de un procedimiento absoluto. Marx posee una metafísica del tiempo tanto o más radical que la de Heidegger<sup>22</sup>. El tiempo es para ambos la materia de los seres. El tiempo social es el dispositivo a partir del cual se cuantifica y se cualifica el mundo. Pero este es el *quid* de la cuestión, de nuevo, siempre la misma cuestión: Marx libera lo que Heidegger ata; Marx ilumina con la praxis lo que Heidegger devuelve a lo místico. El tiempo heideggeriano es la forma del ser, es la indistinción de un fundamento absoluto; el tiempo marxiano es producción de ser; forma, por lo tanto, de un procedimiento absoluto. La temporalidad marxiana constituye la clave a cuyo través un sujeto formalmente predisuesto a la adecuación a un procedimiento absoluto se torna en sujeto materialmente capaz de insertarse en este proceso, de definirse como poder constituyente<sup>23</sup>. Desde luego, esta característica de la temporalidad marxiana no solo se torna clara mediante la comparación con la concepción heideggeriana del tiempo: en lo que sigue recorreremos el camino autónomo de Marx. Pero es útil tener muy presente este choque de perspectivas porque a partir del mismo se llevan a cabo, en la filosofía contemporánea, algunos ajustes de cuentas fundamentales entre Benjamin y Arendt, entre Sartre y Foucault y Deleuze. Algo así como si viéramos todo el debate político-constitucional de nuestro tiempo bajo la luz de rayos infrarrojos.

<sup>21</sup> Tal es la posición de Heidegger, desvelando el fondo de su filosofía en el seminario de Marburgo de 1927, esto es, en la tercera sección, que nunca fue publicada por él y que solo lo ha sido recientemente, de la primera parte de *Sein und Zeit* [ed. cast.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003].

<sup>22</sup> Además de los famosos textos de los *Grundrisse*, sobre los cuales me permito remitir aquí a mi *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Milán, 1979 [ed. cast.: *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2012], hay que prestar atención, sobre el tratamiento marxiano de la categoría del «tiempo», a la *Miseria de la filosofía* y a la *Carta a Annekov* (sobre todo esto volveremos *infra*). Sobre la prehistoria de la categoría del «tiempo» en Marx, véase ahora el primer volumen de Éric Alliez, *Le temps capitalaux*, París, 1991.

<sup>23</sup> Enfoques recientes en este sentido en Jean-Marie Vincent, *Critique du travail*, París, 1987.

Así, pues, pasemos a Marx, al punto crucial en el que se cruzan la crítica del poder y la crítica del trabajo, puesto que de esto se trata, de esa articulación a partir de la cual se desarrollan las oposiciones de la historia del poder constituyente. La definición de poder constituyente, cuando pasamos del concepto a lo real, se juega en la decisión, precisamente, en torno a este problema. Por supuesto, el camino recorrido por Marx es largo. Desde la crítica de la ideología a la crítica del poder y de ahí a la crítica del trabajo se despliega una acumulación extraordinaria de iniciativas teóricas.

Comencemos por *La sagrada familia* y *La cuestión judía* de 1844. El concepto de igualdad conduce aquí, a través de su desmistificación, a la crítica del trabajo<sup>24</sup> o, para ser más precisos, la proclamación de los derechos humanos introduce al descubrimiento de la universalidad de la explotación, de la apropiación privada, a la denuncia del individualismo y a la exaltación de la comunidad de los trabajadores<sup>25</sup>. En lo que respecta a la emancipación política, esta no es más que el intento de dislocar el significado de la pulsión de revuelta, la hipóstasis jurídica del *statu quo* social: los derechos humanos y todas las propuestas constituyentes de la burguesía no representan ni fuerzas productivas ni utopías: no son más que mistificaciones y exaltaciones del *statu quo*. La llamada emancipación política celebra la fuerza de lo «constituido» bajo el semblante de lo «constituyente»<sup>26</sup>.

En *La ideología alemana* de 1845-1846 el poder constituyente es definido dos veces. En cuanto expresado por la burguesía, es inmediatamente conciencia de clase, un universal que, expresándose, adecúa la constitución estatal a las exigencias del dominio de la burguesía y a las necesidades productivas de la división del trabajo. Luego, el poder constituyente es expresado en tanto que comunismo: este «no es para nosotros un estado de cosas que debe ser instaurado, un ideal al que la realidad debe adecuarse. Llamamos comunismo al movimiento real que sustituye al estado de cosas presente. Las condiciones de este movimiento resultan del presupuesto ahora existente»<sup>27</sup>. Este proceso de definición se desarrolla ulteriormente: «Las cosas han llegado a tal punto que los individuos deben apropiarse de la totalidad de las fuerzas productivas existentes no solo para alcanzar su

<sup>24</sup> K. Marx, *La sacra famiglia* [1844], Roma, 1969, cap. 4 [ed. cast.: *La sagrada familia*, Madrid, Akal, 2012].

<sup>25</sup> *Ibid.*, cap. 4.

<sup>26</sup> K. Marx, *La questione ebraica* [1843], Roma, 1978 [ed. cast.: *La cuestión judía*, Barcelona, Anthropos, 2009]. Justamente, como luego veremos, en la polémica que les contrapone respecto al problema de las «dos revoluciones», Jürgen Habermas reprochará a Hannah Arendt haber adoptado el tema marxiano de la emancipación de lo político en términos puramente formales o, para ser más exactos, haber exaltado como positivo lo que en Marx era criticado desde el punto de vista de la liberación social. Manteniendo el estilo de la argumentación, pero habiendo cambiado su sentido y su referencia, Arendt se serviría, a juicio de Habermas, de un clásico sofisma.

<sup>27</sup> K. Marx, *La ideología tedesca* [1845-1847], Roma, 1967, A 1 (pero véase también A 2) [ed. cast.: *La ideología alemana*, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1994].

manifestación personal [*Selbstbetätigung*], sino sencillamente para asegurar su propia existencia. Esa apropiación está condicionada sobre todo por el objeto del que se debe apropiar: las fuerzas productivas desarrolladas hasta constituir una totalidad y que existen solo en el ámbito de relaciones universales»; «la apropiación de esas fuerzas no es, de suyo, sino el desarrollo de las capacidades individuales que corresponden a los instrumentos materiales de producción. De esta suerte, la apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es ya el desarrollo de una totalidad de facultades en los individuos mismos»; «solo los proletarios del tiempo presente, completamente excluidos de toda manifestación personal [*Selbstbetätigung*], están en condiciones de alcanzar su manifestación personal completa y ya no limitada, que consiste en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el desarrollo, por esta condicionado, de una totalidad de facultades»; «todas las apropiaciones revolucionarias precedentes estaban limitadas [...] en todas las apropiaciones del pasado una masa quedaba subsumida bajo un instrumento de producción; en la apropiación por parte de los proletarios, una masa de instrumentos de producción debe quedar subsumida bajo cada individuo, y la propiedad bajo todos. Las relaciones [*Verkehr*] universales modernas no pueden ser subsumidas bajo los individuos sino quedando subsumidas bajo todos ellos»<sup>28</sup>.

Sin embargo, los residuos idealistas que se dejan sentir tan rotundamente en estas páginas deben ser finiquitados: lo serán esencialmente en los escritos históricos de Marx. En los escritos sobre la revolución y la contrarrevolución en Alemania, de 1851-1852, la oposición entre «clase universal» y «movimiento real» es referida al modelo del poder constituyente, de un poder constituyente abierto, que se realiza como revolución permanente, esto es, como proceso en el cual la independencia del sujeto se afirma cuando repele continuamente la opresión del enemigo y al mismo tiempo expresa, acumula y organiza el propio poder<sup>29</sup>. De esta suerte, la temporalidad constitutiva ocupa el primer plano, caracterizándose como continuidad del proceso y como dimensión de acumulación ontológica.

En los escritos sobre la Comuna de París de 1871, el poder constituyente se manifiesta finalmente como síntesis perfecta de un sujeto histórico, el proletariado parisino en armas, y de un procedimiento absoluto, a saber: la misma Comuna proletaria que es «esencialmente un gobierno de la clase obrera, el producto de la lucha de clases de los productores contra la clase apropiadora, la forma política finalmente descubierta en la que podía llevarse a cabo la emancipación económica del trabajo». «La clase obrera no esperaba milagros de la Comuna. Esta

<sup>28</sup> *Ibid.*, B 3.

<sup>29</sup> K. Marx, *Rivoluzione e controrivoluzione in Germania*, Roma, 1976, cap. 18 [ed. cast.: «La revolución y contrarrevolución en Alemania», *Obras completas*, tomo 8, Moscú, 1974].

no tiene utopías preparadas de antemano para ser instauradas *par décret du peuple* [...] La clase obrera no tiene ideales que realizar; solo tiene que liberar los elementos de la nueva sociedad que se han desarrollado en el seno de la vieja y decrepita sociedad burguesa [...]. «La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia puesta en obra. Las medidas particulares que aprobó no podían más que indicar la dirección que ha de tomar un gobierno del pueblo por el pueblo»<sup>30</sup>. En este punto el concepto de poder constituyente cobra en Marx su máxima riqueza de significados: cuando el proyecto de disolución del Estado no está subordinado a la espontaneidad anárquica, sino concentrado en el nexo, dinámico y expansivo, pero no por ello menos puntual, entre *political movement* y *political power*<sup>31</sup>. Si en inglés existiera la diferencia terminológica entre potencia y poder, podríamos identificarla mediante ese nexo entre *movement* y *power* y de hecho Marx traduce mediante *political power* la potencia, la fuerza constituyente de una democracia radical en la que la crítica del poder se combina con la emancipación del trabajo, el «movimiento real».

Pero esto no es todo. En la medida en que seguimos al Marx político, la revolución política y la emancipación social parecen dos matrices históricas que se cruzan precisamente en un terreno, el constitucional, pero de manera todavía externa, es decir, sin que esté dada la razón metafísica de ese cruzamiento. Debe haber algo más profundo, algo más convincente que nos muestre que ese encuentro no tiene nada de casual, es decir, que la regla materialista conforme a la cual la liberación política y la emancipación económica deben ser una sola y misma cosa, se impone necesariamente. Ese algo lo encontramos en el centro de la teoría marxista del capital, donde el trabajo vivo aparece como el fundamento y el motor de toda producción, de todo desarrollo, de toda innovación. Aquí no podemos sino tratar de restaurar esa fuente esencial en el centro del marco de nuestra investigación. Trabajo vivo contra trabajo muerto; poder constituyente contra poder constituido: esa polaridad única recorre todo el esquema del análisis marxista y la resuelve en una totalidad teórico-práctica completamente original<sup>32</sup>. Así, pues, la base del discurso marxiano, en el tránsito de la crítica del poder a la crítica del trabajo y viceversa, consiste en la utilización del concepto de trabajo vivo como un instrumento que, mientras dirime la equívocidad de la teoría burguesa del trabajo (trabajo consolidado, acumulado, muerto, dispuesto contra la creatividad del trabajo vivo), muestra la teoría burguesa del poder en cuanto tal como sobredeterminación del trabajo vivo por parte del trabajo muerto.

<sup>30</sup> K. Marx, *Il Partito e l'Internazionale*, «La guerra civile in Francia»; «Indirizzo all' Internazionale», Roma, 1948 [ed. cast.: *La guerra civil en Francia*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003].

<sup>31</sup> K. Marx, «Carta a Bolte», publicada como apéndice a «La guerra civile in Francia», cit.

<sup>32</sup> Remito aquí de nuevo a mi *Marx oltre Marx*, cit. En lo que atañe a las citas marxianas que hemos incluido aquí, véanse, *infra*, caps. 5 y 6, donde son comentadas en profundidad.

En cambio, el trabajo vivo encarna el poder constituyente y le ofrece condiciones sociales generales a cuyo través puede expresarse: el poder constituyente se instaura políticamente sobre la cooperación social que es connatural al trabajo vivo, interpretando su productividad o, para ser más exactos, su creatividad. En la inmediatez, en la espontaneidad creativa del trabajo vivo, el poder constituyente lee su propia capacidad de innovación; en la inmediatez cooperativa del trabajo vivo, el poder constituyente encuentra su masificación creativa<sup>33</sup>. Es necesario considerar bien este núcleo de trabajo vivo, esta tensión creativa que es al mismo tiempo política y económica, productiva de estructuras civiles, sociales y políticas, constituyente. El trabajo vivo cooperativo produce una ontología social que es constitutiva e innovadora, un entrelazamiento de formas que atañen a lo económico y lo político; el trabajo vivo produce una indistinción de lo político y lo económico que tiene una figura creativa<sup>34</sup>.

Ha pasado más de un siglo desde que Marx elaborara esta teoría del poder constituyente, identificando en el proletariado su portador histórico. No cabe duda de que esta teoría ha tenido amplios efectos, aunque, como otras teorías, ha encontrado ya su límite histórico<sup>35</sup>. De ella queda no tanto el intento de identificar al proletariado como actor de la revolución permanente y por ende como sujeto adecuado de un procedimiento constitucional absoluto, sino el formidable esfuerzo metafísico de proponer el poder constituyente como dispositivo genealógico general de las determinaciones sociopolíticas que forman el horizonte de la historia del ser humano. Esta problemática es más actual que nunca; y sin duda tendrá que estar presente, en las conclusiones de nuestro análisis, la respuesta a la pregunta marxiana sobre el nexo entre poder constituyente y la palabra «comunismo», nexo en el que Marx sintetizaba todo el proceso histórico. Como quiera que sea, en la continuación de la investigación habrá que conservar algunas relaciones que sobre todo Marx, coronando la tradición materialista de la definición de la democracia como expresión de la potencia, ha contribuido a identificar. Y en particular la relación que vincula la temporalidad constitutiva del poder constituyente a un sujeto adecuado y la que pone el carácter absoluto del nexo sujeto-estructura en el centro del proceso creativo de lo político.

Una última reflexión. Siguiendo desde el punto de vista histórico la formación conceptual del poder constituyente, nuestra investigación no seguirá un proceso continuo, sino que tendrá ocasión de verificar distintas

---

<sup>33</sup> E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, 1968 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing, 2012].

<sup>34</sup> Me permito, a este respecto, remitir a mi *Macchina tempo*, cit. y de nuevo a *Fabricche del soggetto*, cit.

<sup>35</sup> A. Negri, *Fine secolo. Un manifesto per l'operaio sociale*, Milán, 1988 [ed. cast.: *Fin de siglo*, Barcelona, Paidós, 1992].

hipótesis. Así, en cada uno de los cinco capítulos que siguen a este de presentación de la problemática, analizaremos una figura particular de formación del concepto de poder constituyente y su destino singular. En Maquiavelo, el poder constituyente se abre a una fuerte dialéctica entre virtud y fortuna, dialéctica en la que se juega la aventura revolucionaria del Renacimiento. En la Revolución Inglesa consideraremos sobre todo el pensamiento de Harrington, su singularísima lectura del concepto de constitución, pero también el bloqueo de la revolución o, para ser más exactos, de aquella revolución al revés que, después de 1688, fija las condiciones constitucionales de la afirmación de la *gentry* y de la acumulación capitalista. La Revolución Americana y el choque de posiciones constituyentes entre *The Federalist*, Adams y Jefferson, nos mostrarán el modo en que la ideología de la libertad se hizo principio constituyente de una constitución dinámica del espacio, donde se enfrentan democracia e imperialismo.

La Revolución Francesa opone por primera vez el principio constituyente como principio de un procedimiento absoluto, identificado en el movimiento de las clases populares, a la exigencia burguesa de restauración del principio de soberanía. En la Revolución Rusa, por último, el poder constituyente se mide en concreto con una concepción utópica del tiempo e intenta encarnarse en un procedimiento absoluto: la tragedia de esta revolución, en su grandeza y en su miseria, atañe directamente a la inspiración de nuestra investigación. Así, pues, lo que proponemos no es una genealogía del concepto; los conceptos no tienen historia salvo en la materialidad de la historia de los seres humanos y de las sociedades. Antes bien, trataremos de definir a través de las alternativas del poder constituyente el conjunto diferenciado de sus posibilidades: no un conjunto de expresiones distintas unidas por la costumbre del uso lingüístico, sino un potencial expresivo (de deseos, de voluntades, de experiencias constructivas) acumulado en nuestro ser fundamental por los acontecimientos pasados.

No nos interesa la arqueología del poder constituyente, nos interesa una hermenéutica que, más allá de las palabras, y a través de éstas, sepa aferrar la vida, las alternativas, la crisis y la recomposición, la construcción y la creación, de una facultad del género humano: la de construir el ordenamiento político. Así, pues, ¿qué tienen que ver entre sí la *virtus* del pueblo en armas de Maquiavelo o el descubrimiento de las determinaciones materiales de las relaciones de poder en Harrington? ¿Y en qué coinciden la renovación americana del constitucionalismo clásico y la singularísima ideología francesa de la emancipación social? ¿Cómo conviven dramáticamente el impulso igualitario del comunismo y el espíritu de empresa de los bolcheviques? Resulta evidente que cada una de estas empresas descubrirá su sentido en el interior del conjunto de acontecimientos que singularmente las forma. Pero es igualmente cierto que el significado de

estos acontecimientos está inscrito en la conciencia de todos nosotros. Que está grabado en nuestro ser porque de algún modo lo ha determinado. Aquellos acontecimientos tienen significado para nosotros, y es legítimo interrogarlos, porque han construido nuevos horizontes de la razón y han propuesto nuevas dimensiones del ser histórico. El viaje que proponemos no acabará con síntesis ideológicas ni celebrará la evolución del concepto; tratará, por el contrario, de conducirnos al análisis de la potencia del ser humano contemporáneo. Comprender nuestro deseo a través de las mil estratificaciones que subyacen al mismo: tal es el único camino practicable si queremos comprender el concepto<sup>36</sup>.

Un concepto, el de poder constituyente, que está en el centro de la ontología política. Es evidente, por lo tanto, que el final del camino que empezamos a recorrer consistirá en arrostrar la crisis actual del constitucionalismo, y en preguntarse cuál es el sujeto adecuado, hoy, para sostener un procedimiento absoluto constitucional que se oponga al concepto de soberanía. En tratar de definir dónde reside, cómo se representa y cómo opera el trabajo vivo de la potencia, hoy.

---

<sup>36</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, París, 1980 [ed. cast.: *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 2010].

## 2

# VIRTUD Y FORTUNA. EL PARADIGMA MAQUIAVELIANO

### 1. La lógica del tiempo y la indecisión de *Il Principe*

*Lo verdadero como mutación – Lo verdadero como arma y genealogía – El tiempo ontológico y lo verdadero como constitución – Maquiavelo y el Valentino – De la Erlebnis a la teoría: el ejemplo romano – En la corte de Roma – Lo verdadero como sujeto constitutivo – La decisión de Il Principe – El límite de Il Principe, o el príncipe como principio formal – La salida a la luz del principio constituyente – Il Principe: capítulos I-IX – La imposibilidad de cerrar el principio constituyente – Il Principe: capítulos XII-XIX – Crisis del principio constituyente – Il Principe: capítulos XX-XXVI – La indecisión de Il Principe.*

«Aveva il sol veloce sopra 'l dorso // Del nostro mondo ben termini mille // E quattrocen novanta quattro corso, // Quando, in sé discordante, Italia aperse // La via ai Galli, e quando esser calpesta // De le genti barbariche sofferse»<sup>1</sup>. Esta poesía, no excelsa, indica sin embargo un principio –el de una nueva época histórica– y revela un problema, el de la «mutación»: he aquí la primera dimensión del pensamiento de Maquiavelo. El *Decennale Primo* lleva fecha de «Idi di Novembre 1504» [Idus de noviembre de 1504], esto es, fue compuesto a diez años de distancia de la caída de Carlos VIII; retoma la fecha fatal dramatizándola a la luz de los acontecimientos de la década y sobre todo del último año, aquel 1503 que asistió a la sucesión de Julio II y el comienzo de la desgracia del Valentino.

---

<sup>1</sup> Niccolò Machiavelli, *Decennale Primo*, versos 10-12 y 16-18, *Opere*, I, Milán, Rizzoli Editore, 1939, p. 790. Todas las citas de Maquiavelo proceden de esta edición de Antonio Panella, *Niccolò Machiavelli, Opere*, 2 vols. «Caía el sol veloz // y en nuestro mundo // corría mil cuatrocientos noventa y cuatro, // cuando, desunida, Italia abrió // la vía a los galos y fue pisoteada // y sufrió por las gentes bárbaras». Sobre 1484 y la llegada de Carlos VIII, véase Anne Denis, *Charles VIII et les italiens. Histoire et mythe*, Ginebra, 1979.



Sube al cielo «*lo spirito d'Alessandro glorioso; // Dal quale seguirno le sante pedate // Tre sue familiari e care ancelle, // Lussuria, simonia e crudeltate*»<sup>2</sup>. La ironía no elimina el sentido de la «mutación», antes bien, pretendiendo ligereza, permite la invectiva y la blasfemia, que resultarían impropias en el escrito público de un diplomático, como era el caso de Niccolò. En escritos familiares del mismo periodo Maquiavelo es más explícito. A Giovanni Ridolfi<sup>3</sup> le escribe con pasión acerca de la «mutación» que se revela en los años presentes, se está asistiendo a un movimiento incesante, a una absoluta precipitación de la historia. De nuevo a Ridolfi, un par de años más tarde<sup>4</sup>, la misma insistencia en la radicalidad de la «mutación» en curso y en la absoluta contingencia, en la precariedad de sus sentidos y significados. La mutación... «*e la ragione lo vuole. Perchè la fortuna di Francia è stracca, massime in Italia per le cose seguite; e questa del Imperatore è nuova*». De esta suerte, la ciencia debe moverse entre los acontecimientos, escribe a Soderini en tono familiar<sup>5</sup>: se pueden y se deben mirar las cosas de frente, percibir todas sus articulaciones, atenerse en cualquier caso a lo «verdadero». Y lo «verdadero» que la razón aferra es la «mutación».

Así, pues, la primera estructura de lo verdadero es la «mutación». El tiempo histórico tiene una lógica íntegramente estructurada por la mutación. Ahora bien, ¿lo «verdadero» es sólo el reconocimiento de esa lógica? ¿Es la mutación algo irresistible e irrefrenable? ¿O hay más bien una segunda definición de lo verdadero que lo muestra como posibilidad de modificar esa lógica? Esa segunda definición existe: reside en la fuerza o, para ser más exactos, en la síntesis de la prudencia y de las armas. El texto *Parole da dirle sopra la provisione del denaio (fatto un poco di proemio e di scusa)*<sup>6</sup> expresa la nueva definición. «Todas las ciudades [...] gobernadas por príncipe absoluto, por los grandes o por el pueblo [...] han tenido por defensa sus fuerzas entreveradas con la prudencia; porque esta sola no basta y aquellas no conducen las cosas o si lo hacen no las mantienen»: así, pues, las «armas» y el «juicio» son, juntos, los instrumentos de la existencia del poder, de la eficacia de los ordenamientos, de la autoridad de la Signoria: «Las mutaciones de los reinos, las ruinas de las provincias y de las ciudades» dependen de esa relación. Así, pues, provea la Signoria florentina a estas necesidades –y, toda vez que el juicio abunda, preste atención y urgencia a las armas. La Signoria debe sacar las lecciones de cuanto ha sucedido en

<sup>2</sup> *Opere*, I, p. 803 [«Sube al cielo» el espíritu de Alejandro glorioso; // al cual siguen por los santos peldaños // tres de sus familiares y queridas esclavas // la lujuria, la simonía y la crueldad»].

<sup>3</sup> A Giovanni Ridolfi, 1 de junio de 1504, *Opere*, II, p. 768.

<sup>4</sup> A Giovanni Ridolfi, 12 de junio de 1506, *Opere*, II, pp. 769-773.

<sup>5</sup> A Piero Soderini, invierno de 1503-1504, *Opere*, II, pp. 766-768 [«Y la razón así lo quiere. Porque la fortuna de Francia está agotada, sobre todo en Italia por cuanto ha sucedido; mientras que la del Emperador es nueva»].

<sup>6</sup> Escrito en 1503, antes de agosto, *Opere*, II, pp. 679-684 [«Palabras para decirlas ante la provisión de dinero (escritas a modo de proemio y excusa)»].

los años precedentes y, en particular, de cuanto sucedió en Arezzo y en la Valdichiana: la República no debe apoyarse en las fuerzas de los demás, del Valentino o del Rey de Francia, sino abastecerse directamente de armas. Y los ciudadanos deben dar su contribución, si quieren la libertad. ¿No se vio, ya al comienzo de la mutación de 1494, no se vio que se podía resistir e invertir el ciclo? Cuando, saliendo por un momento de la «desunión», los italianos se armaron y «*conobbesi il vero // Come i Franzesi possono esser vinti*»<sup>7</sup>. Y de nuevo, a la Signoria que se agita entre el temor y la esperanza, que siente toda la incertidumbre de navegar en ese mar de insidias que es la «mutación» itálica y que busca seguridad: «[...] *sarebbe il cammin facile e corto, // Se voi il tempio riapriessi a Marte*»<sup>8</sup>.

Lo verdadero y las armas; por un lado, lo verdadero como contemplación de la mutación; por otro, lo verdadero como acción sobre la mutación (otro diría: «las armas de la crítica y la crítica de las armas»). Pero ni siquiera esto es suficiente: el concepto de mutación es más complejo. Instauro la lógica del tiempo en un horizonte ontológico de densa materialidad, en tanto que es multiverso, versátil. Y así, si el concepto de la mutación, que padecemos, está inscrito en una lógica naturalista, también lo estará el de la mutación sobre la que actuamos. Y viceversa, si cambiamos el punto de vista y damos a la mutación sobre la que actuamos una connotación humanista, también la mutación que nos domina deberá mostrar la misma sustancia. Lo que significa que naturaleza y praxis se agitan una dentro de la otra y juntas constituyen el mundo de la vida y el objeto de la ciencia<sup>9</sup>. Desde esta perspectiva, la lógica del tiempo manifiesta su polivalencia, su versatilidad y su libertad. Nosotros nos movemos dentro de esta integridad y vivimos las dinámicas de esa totalidad. Tal es la tercera determinación de lo «verdadero».

Hay ejemplos formidables de esta mirada maquiaveliana, teórico-práctica, en el interior y desde el interior de la historia presente. Examinemos el modo en que considera la formación de la mutación en la *Legazione all'Imperatore Massimiliano*<sup>10</sup>. Maquiavelo ha seguido su rastro y ha acompañado a la corte de Maximiliano a través de los Alpes austríacos, suizos e italianos. Contempla y describe la forma de organización democrática de los suizos y sobre todo su armamento. Luego le toca el turno a Maximiliano, a la formación de su proyecto: es la génesis de la mutación. ¡Pero qué compleja es! Tradiciones imperiales semif feudales y formas de armamento modernísimas se combinan de las más distintas maneras, las constituciones democráticas suizas se reservan un espacio en el Imperio y sin embargo representan el

<sup>7</sup> *Opere*, I, p. 798 [«Conocieron la verdad // de cómo los franceses pueden ser vencidos»].

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 806 [«Sería el camino fácil y corto, // si vosotros reabrieseis el templo de Marte»].

<sup>9</sup> Sobre el naturalismo renacentista véase Nicola Badaloni, *Storia della filosofia*, dirigida por Mario dal Pra, 10 vols., Milán, Vallardi, 1975-1976, vol. 7, pp. 173-274.

<sup>10</sup> Del 17 de enero al 14 de junio de 1508, véase, *Opere*, II, pp. 1020-1027.

nervio del poder armado del emperador. La mutación, lo nuevo, atraviesa, recupera y transforma la naturaleza y la historia. Cuando la mutación es profunda, se presenta como una praxis original que vivifica la tradición y la transforma.

Otro ejemplo, en un terreno menos exótico, más bien familiar: el *Discorso sopra il riformare lo Stato di Firenze, a istanza di Papa Leone X*, de la época madura del pensamiento de Maquiavelo<sup>11</sup>. Aquí la reflexión sobre la mutación interviene a campo abierto. La inestabilidad de las instituciones florentinas a lo largo de todo el siglo XV dependió del hecho de que nunca se decidió entre principado y república; el que esa indecisión no se transformara en ruina y desastre dependió del hecho de que una vez tras otra los peligros externos consolidaron las instituciones. Pero entonces la situación política era distinta de la de ahora. Florencia era *prima inter pares* en un contexto nacional independiente y solo en esa situación singularísima pudo afirmarse la singularísima constitución de la Signoria medicea. Después de 1494, ya nada pudo repetirse: la mutación abre la imposibilidad de retomar las viejas fórmulas mediceas y, al mismo tiempo, la posibilidad de decidirse finalmente por la más moderna de las figuras del gobierno, la República. Una República protegida desde luego por el Papa, una constitución donde una serie de competencias son garantizadas por los Medici, pero también una República que tiene en cuenta la universalidad de los ciudadanos y les espolea a participar ampliamente en el gobierno. Así, pues, también se puede actuar sobre la gran mutación acaecida. Una nueva constitución puede renovar la praxis y hacer de la República el cuerpo de la vida cívica, una institución densa que corresponde a la mutación acaecida. Lo verdadero es la vida de un cuerpo común, la vida de la República.

Pero esta última definición debe construirse; y el camino de esa construcción es largo. Ahora, en la segunda década del siglo XVI, Maquiavelo sigue haciéndose preguntas que están dentro de la mutación y de la intervención sobre esta. ¿Qué es la mutación? ¿Es una condición histórica pura y simple, tan densa como se quiera, poliversa, pero, en sustancia, dada y padecida? Si así fuera, la fuerza de la mutación, sus dimensiones innovadoras terminarían siendo presa de la indiferencia. «*Tamquam in profundum gurgitem ex improviso delapsus*»\*, podría anticipar Maquiavelo... El naturalismo que parecía haber sido modificado por una vigorosa incisión de la praxis se recompondría, en la indiferencia de los factores. Pero no es esta la dirección de la experiencia y de la reflexión teórica de Maquiavelo: la línea que él traza va del horizonte naturalista a la estructura histórica.

<sup>11</sup> De 1520, véase, *Opere*, II, pp. 734-749.

\* René Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Ouvres de Descartes* [1897-1910], París, Vrin, 1964, edición bilingüe en latín y francés de Charles Adam y Paul Tannery, vol. 7, pp. 23-24 [«como si de repente hubiera caído en aguas profundas», N. del T.].

La mutación actúa sobre la estructura de la historia, proponiendo la realidad política como segunda naturaleza. El retorno al equilibrio de los elementos estremecidos por la crisis y que ahora se reconfiguran en un nuevo diseño acontece conforme a mecanismos cargados por igual de naturaleza y de historicidad, conforme a determinaciones marcadas por los conflictos, por las uniones y desuniones populares, por las acumulaciones de experiencia que pueblos y príncipes llevan a cabo. Así, pues, el tiempo es la materia de la que están hechas las relaciones sociales. El tiempo es la sustancia del poder. El tiempo es el ritmo conforme al cual se miden y se ordenan todas las acciones constitutivas del poder.

Así, pues, la operación teórica fundamental de Maquiavelo consiste en hacer de la mutación una estructura global que es atravesada, en cuanto globalidad, por la acción humana. Pero esa acción es a su vez estructural, se extiende a la globalidad del horizonte histórico, aferra y domina las variaciones del tiempo, dándoles sentido y significado. Dicho con otras palabras: Maquiavelo construye una función científica que arrebató al destino la mutación y hace de ella un elemento de la historia; arrebató la historia al pasado y la considera como un continuo temporal, arrebató el tiempo a la continuidad y construye la posibilidad de sobredeterminar el destino. Si el naturalismo es definitivamente superado, también el humanismo encuentra una corrección en Maquiavelo; y esa corrección consiste en la relación entre estructura y tiempo que define la mutación: interconexión profundísima, global, inextricable, pero siempre singular, activa, interrumpida. En esa inserción temporal el humanismo se torna trágico, mientras que la realidad se presenta como la más alta de las pulsaciones de innovación y de vida. Lo verdadero se mide con estas dimensiones, lo verdadero es constitutivo.

Esa verdad es en Maquiavelo el producto de una *Erlebnis* [vivencia]. En efecto, los años 1502-1504 ofrecen al joven secretario florentino una experiencia extraordinaria. Enviado a la corte del Valentino<sup>12</sup>, observa para la Signoria las maniobras del Duque. Sus primeros informes tienen un aire circunspecto, relatan sobre todo las posiciones expresadas por el Valentino, que pretende haber obtenido el apoyo incondicional del rey de Francia y del Papa —la infantería del primero, el dinero del segundo— y pide en consecuencia amistad y apoyo a los florentinos, en resumen, una alianza. Maquiavelo observa e informa. Observa también la maduración de la venganza del Valentino contra Vitellozzo Vitelli y Oliverotto da Fermo, y cómo se prepara hasta su ejecución en la nochevieja de 1502-1503. Y, junto a la venganza, vemos desplegarse y coronarse de éxito el plan del Valentino, sobre Urbino, sobre Sinigaglia, y luego... Perugia, tal vez Siena,

---

<sup>12</sup> De octubre de 1502 a enero de 1503, véase, *Opere*, II, pp. 911-957.

además de las Romañas... Con el desarrollo de la acción del Valentino se hace cada vez más explícita la participación de Maquiavelo. Advierte a la Signoria que está cediendo a la pasión del Valentino, pero cede para ser de mayor utilidad a la propia Signoria.

En realidad, Maquiavelo descubre por primera vez la práctica del poder principesco en su inmediatez, en su nerviosismo, el dispositivo empieza a esclarecerse... Ya en la precedente *Legazione in Francia*<sup>13</sup>, Maquiavelo dio muestra de su extraordinaria capacidad de análisis y, sin embargo, la diferencia de estilo entre las dos *Legazioni* es enorme: mientras que en la primera prepondera el aspecto objetivo y gótico, la segunda saca a la luz el aspecto subjetivo y moderno del poder. ¡Y con qué pasión! Así, pues, ¿cuál es el secreto del éxito del Valentino? ¿Cómo desvelar el enigma de cómo actúa el poder? «Yo gano tiempo, pongo los ojos en todas las cosas, y espero mi ocasión»<sup>14</sup>: he aquí una primera definición, el juicio que el Valentino hace de su estar dentro del tiempo, de su ser político.

Pero esto no es suficiente para la definición de lo político: lo político es un crecimiento de la tensión, una espera que avanza hacia la explosión, el asomarse a lo existente de una sobredeterminación potente, hacia la rotura de los ordenamientos y de las simetrías preexistentes... Cuando se lleva a cabo la venganza del Valentino, se determina una innovación del tiempo<sup>15</sup>: el tiempo viejo ha terminado, se abren nuevos proyectos de conquista, se definen nuevas coincidencias de intereses y, por ende, nuevos paradigmas de alianza, nuevos horizontes de enemistad; en definitiva, lo nuevo se presenta como una afirmación sincrónica que prefigura una nueva diacronía<sup>16</sup>. Pero detengámonos todavía un momento en las reflexiones de Maquiavelo. Juzgando la aventura del Valentino<sup>17</sup>, nos dice que «se ha apoyado en su buena fortuna, que se explica por la opinión certera de que el rey de Francia le suministraría gente y el Papa dinero; y otra cosa que ha jugado un papel no menos importante ha sido la tardanza empleada por los enemigos en acorralarle»: ahora los enemigos no pueden hacerle daño!

El tiempo es el protagonista. En dos sentidos: por un lado, la «tardanza» de los enemigos del Valentino, que es lo mismo que decir su falta de «virtud»; por otra parte, a la «tardanza» de los enemigos vemos que corresponde la «inmediatez» y la «puntualidad» de la acción del Valentino. Entre estos polos comienzan a definirse «virtud» y «fortuna», como dispositivos distintos para hacer mella sobre el tiempo, como fábrica de subjetividades sobre el ritmo del tiempo. Lo político se configura como gramática del tiempo.

<sup>13</sup> *Prima Legazione alla Corte di Francia*, agosto-noviembre de 1500, *Opere*, II, pp. 863-910.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 932.

<sup>15</sup> *Ibid.*, II, pp. 932-938.

<sup>16</sup> *Ibid.*, II, p. 956.

<sup>17</sup> *Ibid.*, II, p. 934

La *Descrizione del modo tenuto dal Duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliverotto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini*<sup>18</sup> es la construcción de una gramática del poder. ¿Cómo se constituye la potencia? A través de un juego temporal que recorre la realidad y la reorganiza con finalidades normativas. El juego temporal está hecho, en la superficie, de fraude, de engaño, de violencia, de crueldades ejemplares, pero en realidad está constituido de rarefacciones y/o precipitaciones del tiempo, de largos silencios, siniestras esperas y de asaltos salvajes, de sorpresas feroces, de análisis lucidísimos y de frenesí de la acción. Ahí está el Valentino, traicionado, aislado, que reúne y disimula las fuerzas, dispuesto sin embargo, y capaz de estallar en una revancha inesperada. El comportamiento de un felino, pero sostenido por una lógica de trayectorias temporales que él sabe razonar. Ahí tenemos de nuevo al Duque, solo y escondido: sobre él, sin embargo, permitiendo su resistencia y determinando más tarde el vuelco de su mala fortuna, se concentran el interés de Francia en sustraer las Romañas a Venecia, el del Papa en reconstruir el Territorio de la Iglesia y en consolidar los apetitos familiares y la buena disposición francesa y florentina ante estas operaciones.

Con este telón de fondo, entendiéndolo, trabajándolo, resolviéndolo, se mueve el Valentino: su voluntad de potencia reúne aquella temporalidad dispersa para hacer de ella, en lo real –destilado luego en el laboratorio político de Maquiavelo–, un arma invencible. Maquiavelo muestra al Valentino como el héroe único de esta historia: él es el organizador del Estado, el que sobredetermina el tiempo histórico y lo reorganiza. Comienza a configurarse una idea de la soberanía que ya no debe nada ni al derecho común medieval ni al contractualismo<sup>19</sup>. Y respecto a la voluntad del Valentino, esta se abstrae de los objetos a los que se ha aplicado; aun atravesándolos se aparta de toda finalidad que no sea la de la realización de sí misma como poder. El Valentino puede querer cualquier cosa, hasta tal punto su mirada es formal, hasta tal punto su implicación en las cosas es total: él mismo no es nada distinto de la medida del tiempo que determina su actuar.

Todo el marco sobre el que se dibuja la figura del Valentino se torna formal, como si hubiera sido absorbido por esa luz clarísima. Mientras que en otros países, nos dice Maquiavelo, las viejas estructuras siguen siendo sólidas<sup>20</sup>, aquí incluso los elementos arcaicos y medievales de las constituciones políticas se ven arrollados por la dinámica del nuevo poder. Como

<sup>18</sup> Posiblemente el opúsculo es de 1503, véase *Opere*, I, pp. 729-736.

<sup>19</sup> Jacob Burckhardt, *Der Kultur der Renaissance in Italien*, 1860; *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Florencia, Sansoni, 1954 [ed. cast.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Akal, 2000].

<sup>20</sup> Véase la *Legazione* citada en la nota 13. Más en general Johan Huizinga, *Herfstij der Middeleuwen* 1919; *L'autunno del medioevo*, Florencia, Sansoni, 1985, 4ª ed. [ed. cast. *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1982].

una subsunción de lo viejo en lo nuevo. La desproporción, la disimetría, hasta la mera diferencia de las épocas son reconducidas a una lógica nueva, a una nueva plasticidad de la imagen y del tratamiento científico: del mismo modo que en Ariosto los mitos y las leyendas de la era caballeresca son recompuestos en una nueva figura fantástica y ese desplazamiento marca una novedad absoluta<sup>21</sup>, del mismo modo en este Maquiavelo el tiempo de la innovación recoge y remodela toda la tradición política.

Entonces, nada tiene de azaroso que, inmediatamente después de la historia vivida con el Valentino, Maquiavelo reflexione sobre aquella *Erlebnis* y la traduzca en un modelo de acción política. De hecho, en aquel mismo 1503 se dirige a los «*prudenterissimi Domini*» que gobiernan la Signoria, ofreciéndoles algunas reflexiones *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*<sup>22</sup>. Todo lo aprendido en relación con el Valentino se reformula aquí en términos normativos. La normatividad de la argumentación teórica está garantizada, conforme a la manera humanista, por la referencia a los antiguos, pero su finalidad es puramente técnica.

Asistimos a la transformación directa, inmediata, de la ciencia política en tecnología política. «Siempre oí decir que la historia es maestra de nuestras acciones, y máxime de los príncipes, y el mundo fue siempre de un mismo modo habitado por hombres que siempre tuvieron las mismas pasiones, y siempre hubo quien sirve y quien manda; y quien sirve de buena gana y quien a su pesar, y quien se rebela y es reconquistado»<sup>23</sup>. Así, pues, comparemos, a partir del ejemplo de las *Décadas de Tito Livio* y en estas del modo de gobernar de Lucio Furio Camillo, la manera en la que actuaron los romanos para consolidar su poder en territorios trastornados por innumerables rebeliones y la manera de actuar de la Signoria florentina, nada más diferente y más peligroso para los florentinos. «Los romanos pensaron antaño que los pueblos rebeldes deben ser gratificados o bien extinguidos y que cualquier otro camino es peligrosísimo»<sup>24</sup>, mientras que la Signoria ni lo ha pensado ni lo ha hecho. En particular, respecto a Arezzo se actuó de manera confusa, sin determinación alguna. Lo que no hizo sino aumentar el peligro, porque el Valentino acosa ahora las puertas de la Toscana, de tal suerte que algunas ciudades inseguras para la Signoria pueden tornarse en bases seguras para el Borgia. Quien, es preciso recordarlo siempre, es un maestro del «*conoscere un'occasione*» [*reconocer el momento oportuno*], y ahora no tiene otra elección, si quiere aprovecharse del poder del pontífice al que queda sin embargo poco tiempo de vida. Por lo tanto,

<sup>21</sup> Edoardo Sanguineti, «Presentazione critica» a Lodovico Ariosto, *Orlando Furioso*, Milán, Garzanti, 1974, vol. I, pp. LV y ss. [ed. cast.: *Orlando furioso*, Madrid, Cátedra, 2002].

<sup>22</sup> *Opere*, II, 674-679.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 676.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 677.



es «necesario» que el Duque «use la primera ocasión que se le presente, y que encomiende buena parte de su causa a la fortuna»<sup>25</sup>. El Duque aferra «su» tiempo. Ahora bien, la tecnología política que Maquiavelo propone usar contra las ciudades rebeldes, la ejemplaridad del terror punitivo, el uso y la exasperación de todas aquellas pasiones que no dejan más alternativa que la vida y la muerte, bien, todo esto no es, una vez más, sino una técnica del tiempo, es no dejar espacio a otros usos del tiempo. El Valentino es un monstruo de excepcional capacidad en el uso del tiempo, pero la República, como antaño los romanos, puede hacer normal esa tecnología, apropiarse de ese dispositivo, disfrutar de sus efectos.

Llegados a este punto, no causará sorpresa advertir en los apuntes y reflexiones que Maquiavelo desarrolla en los informes de la *Prima Legazione alla Corte di Roma* entre los primeros días y la mitad de diciembre de 1503<sup>26</sup>, el condensado de las formidables experiencias teóricas vividas por nuestro autor. El relato de los antecedentes no lleva mucho tiempo. El 23 de octubre de 1503, Maquiavelo va a Roma para transmitir las condolencias de la República por la muerte de Pío III, para seguir las vicisitudes del Cónclave que debía elegir a Della Rovere, cardenal de San Pietro in Vincoli, para la silla de San Pedro y para estipular una operación militar con Giampaolo Baglioni. La legación dura hasta finales de diciembre. Del mismo modo que asistió al ascenso, Maquiavelo puede asistir ahora a la atropellada y catastrófica caída del Valentino. Los informes comienzan con el suceso del nombramiento de Julio II. Maquiavelo trata de comprender de inmediato la línea política del pontífice, y esta se configura poco a poco. Es una línea de restauración territorial de los dominios de la Iglesia, construida con arreglo al eje de alianzas Francia-Florenia y que tiene como adversario inmediato la República de San Marcos. De hecho, los venecianos habían atacado las Romañas y Las Marcas. El Papa parece eludir la cuestión, pero es evidente que solo está ganando tiempo para construir las condiciones de la reconquista. Por otra parte, no solo están en juego los dominios de la Iglesia: si Venecia avanza en su conquista, plantea la cuestión de la hegemonía italiana. Algo que los demás príncipes no pueden aceptar...

Y entonces asistimos, con este telón de fondo, al desarrollo del caso del Valentino. Inexplicablemente, ha apoyado el nombramiento de Julio, de quien sin embargo es enemigo. Ahora, Julio empieza tratándole bien, esperando enviarle contra los venecianos a la reconquista de las Romañas. Pero el Valentino comprende perfectamente que la guerra es del Papa, no suya. A su vez elude la cuestión, «no elige el momento adecuado», ni siquiera para huir, para ponerse en marcha con sus hombres... Su carisma se agota.

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 679.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 963-1001.



Tiene fe en que los demás sean honestos y buenos y niega a los demás la maldad de su propio carácter. Un fondo de ingenuidad y de conducta veleidosa e impotente empieza a aparecer en su acción.

Maquiavelo sigue la manifestación de esta parálisis progresiva de la voluntad sin que se lo impida en modo alguno la fascinación que así y todo el Valentino continúa inspirándole. Este está irascible, irritado, habla demasiado, impreca, el tiempo se le escapa de las manos... Hasta que el Papa, una vez que se fueron los combatientes del Valentino, mandó arrestarle. Los florentinos detienen al resto de las tropas del Borgia y arrestan a don Michele, el sicario. Así, pues, la fortuna se ha puesto totalmente en contra del Valentino, hecho prisionero por el Papa, que le mantiene con vida hasta que no le entregue las ciudadelas que aún le son fieles. «No les puedo decir otra cosa de sus asuntos (del Valentino) ni decidirme por un final seguro; hay que esperar al tiempo, que es el padre de la verdad [...]»<sup>27</sup>; «y parece así que poco a poco el Duque va camino de la tumba»<sup>28</sup>. Tiempo lento, ahora: «poco a poco», tiempo de la disgregación de la buena fortuna, tiempo implacable de degradante difusión de la potencia... La disimetría, la sobredeterminación del poder: todas se manifiestan contra el Valentino, que ya no tiene la capacidad de aferrar el tiempo, de dominarlo en su provecho.

Y ahora un nuevo tránsito teórico tras haber visto la fatalidad de la mutación tornarse en historicidad; tras haber definido el poder como sobredeterminación y la sobredeterminación como potencia de innovar en la coyuntura; tras haber considerado estos movimientos como figuras del tiempo, un tránsito que permite entender la potencia en acción, en estos momentos, como voluntad, como concentración y como sujeto capaz de proyecto. Para ser más exactos, el problema es el de la interiorización del tiempo histórico por el tiempo antropológico, el de dar singularidad a la potencia que se ha descubierto. Para solucionar este problema Maquiavelo busca prolijos ejemplos. Ha vivido la experiencia del Valentino, excepcional pero breve. Quiere otros campos en los cuales pueda experimentar su problemática. El tema que le desasosiega sigue siendo el de la mutación, el de la dificultad –ya verificada a partir de 1494– de resistirse a ella, de construir un poder que pueda oponerse a la crisis italiana.

El hecho de haber renovado la metodología no ha eliminado los hechos a los cuales la metodología debe ser aplicada. Así, pues, ¿cómo puede constituirse un nuevo poder en Italia? ¿Cómo puede ser sobredeterminada y dominada la mutación en curso? Hay que retomar la experiencia del Valentino: ¿pero cómo? Hay que ver el sujeto constituyente de nuevo en acción: ¿pero dónde, en qué dimensiones? La respuesta más sencilla

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 965.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 998.

parecería ser la indicada por la constitución de los grandes Estados absolutos europeos. En particular, la experiencia francesa se planta en el centro del análisis de Maquiavelo, tan escritor de temas políticos como diplomático. En calidad de tal efectúa tres misiones diplomáticas en Francia, en 1500, en 1504 y en 1510<sup>29</sup>. En 1511 sigue aún de misión en Francia; finalmente, tal vez en 1510, tal vez algo más tarde, redacta un *Ritratto di cose di Francia*<sup>30</sup>, que es un análisis lucidísimo de la constitución francesa. Con cuánta intensidad la describe Maquiavelo, como un hecho irreversible que forma un reino poderosísimo (pues concentra patrimonialmente el poder en el eje hereditario y somete a los barones, haciéndoles participar en la vida política al mismo tiempo que les desarma. Siguen ricos apuntes sobre las condiciones económicas del pueblo, sobre la posición singular de la Iglesia, sobre el sistema impositivo, etc.: en resumen, un verdadero y pequeño tratado de ciencia política). Así, pues, ¿es este el modelo de sobredeterminación que Maquiavelo propone también para Italia? ¿Es este el gran sujeto constitutivo en acción que deberá formarse también en Italia? La respuesta negativa de Maquiavelo ya había sido anunciada en las anteriores misiones diplomáticas. Por supuesto, la grandeza de la corte de Francia equivale a la fuerza del reino no solo para los asuntos franceses, sino también para los europeos («aquí se tratan los temas de más peso en Italia»<sup>31</sup>): y ante la concurrencia de embajadores de Génova, Siena y Lucca, que ofrecen dinero fresco al soberano, vemos otro apunte fuertemente significativo: «lo que indica, como ven las prudentísimas S. V., que en todos ellos pesa más el miedo a este Rey que la confianza en los demás»<sup>32</sup>.

Por supuesto, el francés es un gran país militar, capaz de imponer su poder en todas partes, al menos hasta que otras potencias le pongan freno. Dicho esto, no podrá extraerse ninguna analogía o referencia para la solución del problema italiano. Porque, por un lado, —y el argumento aparece sobre todo en la *Seconda Legazione*<sup>33</sup>— Italia es más moderna que Francia: aquí el poder del soberano se basa en la antigüedad de un sentimiento de autoridad que en Italia es desconocido. Lo antiguo es la soberanía absoluta del monarca. Porque, en segundo lugar —y aquí tocamos uno de los puntos más significativos de la temática maquiavélica—, la crisis italiana ha calado tan hondo que la acción constitutiva debe alcanzar el máximo grado de radicalidad, mostrar la potencia de un acto creativo.

<sup>29</sup> Ya hemos mencionado la *Prima Legazione in Francia*. La *Seconda* y la *Terza* tuvieron lugar respectivamente entre el 22 de enero y el 25 de febrero de 1504 (*Opere*, II, pp. 958-962) y entre el 7 de julio y el 10 de septiembre de 1510 (*Opere*, II, pp. 1028-1082).

<sup>30</sup> *Opere*, I, pp. 739-754. Véase también *De natura Gallorum*, *Opere*, I, pp. 737-738.

<sup>31</sup> *Opere*, II, p. 890.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 897.

<sup>33</sup> En *Opere*, II, pp. 958 y ss. Son interesantes las anotaciones de Maquiavelo sobre lo «bárbaro».

Corresponde a la *Terza Legazione* situarnos en esa perspectiva. En ella Maquiavelo logra ofrecer la imagen de la negociación diplomática que se desarrolla en el ámbito europeo entre Francia, Papado e Imperio como un crescendo belicoso que ya nadie puede controlar. Florencia está ya implicada en una historia que la supera. Maquiavelo siente crecer gradualmente un sentimiento de absoluta impotencia, que a veces corrige transformándola en ironía sobre sí mismo. De hecho, la inercia del proceso es registrada por el diplomático como una fuerza que va a contracorriente respecto a los datos de la lógica política. Se prepara la catástrofe. En realidad, desde que se rompió el equilibrio italiano, o sea desde que se ha producido la mutación, el juego se desarrolla por encima de las cabezas de los príncipes italianos. Sólo el Papado es una potencia que puede entrar en el gran juego, pero tampoco escapa al debilitamiento y queda más debilitado aún por el Concilio convocado por el rey cristianísimo en Tours. Concilio que plantea interrogantes radicales, savonarolianos<sup>34</sup>, sobre el poder temporal del Pontífice... ¿Qué decir, qué hacer? No hay escapatoria. Ya solo el emperador o el rey de Inglaterra pueden poner freno a los franceses. Pero, haya acuerdo o guerra, el fin no será la paz, sino repartirse Italia en mejores condiciones. Así las cosas, ¿cómo resistir a esta deriva espantosa? ¿Cómo es posible defender las libertades italianas en una situación de subordinación internacional?

En esta Legación el problema se plantea explícitamente. Aparece tan evidente que el *Ritratto di cose di Francia* no indica un camino hacia la solución de aquel problema italiano que Maquiavelo ha hecho consonante con la percepción de la mutación. En Francia, una constitución material antiquísima, unida a la humildad y a la obediencia de los súbditos, no prevé la reapertura y la sobredeterminación del tiempo histórico. En Francia, la institucionalización del poder es máxima. Francia no es un modelo para Italia. Porque aquí entre nosotros el poder es siempre republicano, porque la monarquía prevé condiciones impensables en Italia, porque la constitución italiana siempre ha sido constitución de la libertad, porque en Italia la mutación se ha radicalizado en grado extremo.

De esta suerte, el largo *détour* a través de las cosas francesas devuelve al centro del problema, esto es, allí donde el poder quiere ser mostrado como sujeto constitutivo en acción. Una segunda *Erlebnis* acelera aquí el análisis de Maquiavelo y le permite hacerse radicalísima. Sabemos cómo se desarrollaron las cosas. En agosto de 1512, las milicias españolas bajan del Apenino boloñés. Al ultimátum, dirigido a Florencia, de abandonar la alianza con Francia y liquidar a Soderini (responsable de aquella política), la Signoria y el pueblo oponen su rechazo: se busca una estrategia de defensa, se organiza una primera línea en Fiorenzuola, que los españoles

---

<sup>34</sup> Maquiavelo considera temas propios de Savonarola los que en el Concilio de Tours fueron claramente temas prerreformistas.

evitan; luego estos asaltan Prato, saqueo de la ciudad, cuatro mil muertos. El terror invade Florencia. Se invita a Soderini a marcharse.

El 16 de septiembre los Medici regresan a la ciudad, «recibidos por todo este pueblo con inmensos honores. Y esta ciudad permanece tranquilísima, y espera vivir con su ayuda sin mengua en el honor con el que se vivió en tiempos pasados, cuando la felicísima memoria del Magnífico Lorenzo, su padre, gobernaba»<sup>35</sup>. En esta situación, Maquiavelo trata de contemporizar entre los Palleschi<sup>36</sup> y los Medici<sup>37</sup>. Pero llega la purga, las oscilaciones en su comportamiento no contribuyen a mejorar su suerte: el 7 de noviembre Maquiavelo es expulsado de la administración; el 10 de noviembre le es impuesto el exilio de un año de la ciudad, del 17 de noviembre es el interdicto del Palacio; luego hasta el 10 de diciembre se desarrolla la investigación sobre la administración de las milicias florentinas y Maquiavelo es interrogado en bastantes ocasiones<sup>38</sup>.

En este periodo Maquiavelo comienza el *Libro delle Repubbliche*, esto es, el borrador y la redacción de una primera parte de lo que más tarde se convertirá en los *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*<sup>39</sup>. ¿Cuál es el plan de este «libro de las Repúblicas», que se nutre del trabajo de comentario de las *Décadas*? Hasta donde podemos conjeturar, que no es mucho, se trata de una reivindicación de la forma de gobierno republicana, comparada con su crisis, es decir, con la crisis actual y con el horizonte de la mutación. Se trata, por lo tanto, de un proyecto que oscila entre el análisis del gobierno libre y el del fundamento del poder, que propone la lectura de las condiciones recíprocas del poder y de la libertad<sup>40</sup>. Pero mientras está entregado a esa elaboración, el 12 de febrero de 1513, a raíz del descubrimiento de la conjura humanista y republicana de Boscoli, Maquiavelo es detenido y torturado. Liberado en marzo, por la amnistía que siguió a la elevación a Papa de León X Medici, se retira a Sant'Andrea in Percusina, cerca de San Casciano.

Empieza a escribir a Francesco Vettori, diplomático al servicio del Sumo Pontífice en Roma<sup>41</sup>. La vida empieza de nuevo: «[...] y así vamos ganando

<sup>35</sup> Carta a Alfonsina Orsini de' Medici, septiembre de 1512, *Opere*, II, pp. 773-778.

<sup>36</sup> *Opere*, II, pp. 717-720.

<sup>37</sup> Carta al cardenal Giulio de' Medici, septiembre de 1512, *Opere*, II, pp. 778-779. Véase John N. Stephens, *The Fall of the Florentine Republic, 1512-1530*, Oxford, 1983.

<sup>38</sup> Para esta cuestión y para todo lo que sigue en relación a la biografía de Maquiavelo y a las circunstancias de la composición de *Il Principe* y de los *Discorsi*, véanse las notas introductorias de Sergio Bertelli a la edición de Feltrinelli de Niccolò Machiavelli, *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Milán, 1960 («Introducción» a cargo de Giuliano Procacci): *Il Principe*, pp. 3-11 y los *Discorsi*, pp. 109-119. También se reproduce la bibliografía más importante presentada adecuadamente.

<sup>39</sup> A propósito de este tema véase Paul Larivaille, *La pensée politique de Machiavel*, Nancy, 1982.

<sup>40</sup> Las conclusiones del análisis de Larivaille sobre el *Libro delle Repubbliche* parecen presuponer una continuidad con la redacción de *Il Principe* que nos parece mucho más confusa e incoherente.

<sup>41</sup> A Francesco Vettori, 3 de marzo de 1513, *Opere*, I, p. 908.

tiempo en estas felicidades universales, gozando este resto de la vida, que parece que soñara». Qué podría sucederme aún –continúa– todo lo aceptaré, «pues nació pobre, y aprendí antes a pasar privaciones que a gozar»<sup>42</sup>. «*Però se alcuna volta rido o canto, // Follo perch'io non ho se non quest'una // Via, da sfogare il mio acerbo pianto*»<sup>43</sup>. «[...] no es sorprendente que no te haya escrito –añade para un amigo<sup>44</sup>– al contrario, más bien es un milagro que siga vivo, porque me han quitado el cargo y he estado a punto de perder la vida [...] todos los demás males, la prisión y lo demás, los he soportado [...] Estoy bien del cuerpo, pero mal de todo lo demás». «Me he propuesto no desear ya nada con pasión [...]»<sup>45</sup>. Ahora bien, ¿es esto cierto? Hasta el arresto, Maquiavelo había discurrido sobre las Repúblicas. Llegó probablemente a la altura del cap. XVIII del Libro I de las *Deche*<sup>46</sup> – «De qué manera, en las ciudades corruptas, podía mantenerse un Estado libre, habiéndolo; o, no habiéndolo, disponerlo». Ahora no queda sino continuar con su trabajo: «La fortuna ha hecho que, no sabiendo discurrir ni del arte de la seda ni del arte de la lana, ni de las ganancias ni de las pérdidas, me conviene así discurrir sobre el Estado»<sup>47</sup>. De hecho continúa, pero en vez de seguir escribiendo «sobre las Repúblicas» se pone a escribir «un opúsculo *de Principatibus*». ¡Y con qué pasión! ¿Por qué?

Aclaremos de inmediato un punto: dedicarse al «Principado» no es lo contrario de dedicarse «a las Repúblicas»<sup>48</sup>. Principado no traduce Monarquía o Aristocracia; Principado no es una categoría de la clasificación polibiana, ni el modelo polibiano del mejor gobierno, es decir, el que resulta de la composición del uno, de los pocos, y de los muchos<sup>49</sup>. Principado es aquí sencillamente la relación entre poder y mutación, entre potencia y mutación, entre potencia y poder. Es el sujeto histórico de la sobredeterminación de la mutación. De esta suerte, interrumpiendo el libro «de las Repúblicas» y comenzando *Il Principe*, Maquiavelo privilegia el análisis del fundamento, de la condición, respecto al de la libertad, de la expresión. «Me pongo hábitos curiales», «entro en las antiguas cortes de los hombres antiguos», «me nutro de ese alimento que *solum* es para mí»,

<sup>42</sup> A Francesco Vettori, 18 de marzo de 1513, *ibid.*, pp. 908-910.

<sup>43</sup> A Francesco Vettori, 16 de abril de 1513, *ibid.*, pp. 911-913: «Pero si alguna vez río o canto // lo hago porque no me queda otro // camino para desahogar mi llanto amargo».

<sup>44</sup> A Giovanni Vernacci, 26 de junio y 4 de agosto de 1513, *ibid.*, pp. 914-915.

<sup>45</sup> A Francesco Vettori, 9 de abril de 1513, *ibid.*, pp. 910-911.

<sup>46</sup> Para la construcción de la cuestión crítica véase Giuseppe Lisio, *Introduzione a Il Principe*, Florencia, 1899; Federico Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Turín, 1964; Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, Roma, 1954; Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Napoli, 1958.

<sup>47</sup> A Francesco Vettori, carta citada en la nota 45.

<sup>48</sup> Sobre la terminología de Maquiavelo véase Orazio Condorelli, *Per la storia del nome Stato*, Modena, 1923; Fredi Chiappelli, *Studi sul linguaggio di Machiavelli*, Florencia, 1952.

<sup>49</sup> Hans de Vries, *Essai sur la terminologie constitutionnelle chez Machiavel («Il Principe»)*, Tesis, Faculté de Droit, Ámsterdam, 1957.

«durante cuatro horas no siento tedio alguno, me olvido de todas las cuitas, no temo a la pobreza, no me sobrecoge la muerte, todo mi ser se traslada a ellos»; «y como Dante dice que no hace ciencia sin retener lo que ha entendido, yo he apuntado cuanto he atesorado gracias a la conversación con ellos y he compuesto un opúsculo *De Principatibus*; donde me sumerjo hasta donde me es posible en las meditaciones sobre este tema, discutiendo lo que es el principado, qué tipos existen, cómo se adquieren, cómo se conservan, por qué se pierden [...]»<sup>50</sup>. Principado es el principio del poder, es la potencia en acto. Con mayor motivo el principado nuevo. Su movimiento, esto es, el principio de sobredeterminación de la mutación, es lo que interesa a Maquiavelo. Su operación es aquí lisa y llanamente metafísica.

Otros elementos explican esta decisión teórica. Ante todo, la intensidad de la discusión política con Vettori. Ya en las primeras cartas, al salir de la cárcel, le había ofrecido sus servicios de «negro»: necesita trabajo, y para demostrar su capacidad profesional de análisis político envía a Vettori cartas que son cada una de ellas un pequeño ensayo. Aquí no nos interesa tanto el contenido específico de estas cartas que se suceden durante todo 1513<sup>51</sup>; en ellas se repite la valoración desconsolada de la crisis del equilibrio italiano, crisis que se desplaza a un plano *weltgeschichtlich* [histórico-mundial], que caracterizaba ya la última *Legazione* en Francia. De ello se desprende una consideración absolutamente pesimista del estado de las costumbres, morales y políticas, de los italianos («pobres, ambiciosos y viles», así que «quiero comenzar ahora a llorar con vos nuestra ruina y nuestra servidumbre»).

La extraordinaria importancia de estas cartas deriva más bien de la comparación, propuesta una y otra vez, entre el juego de los dispositivos político-militares de los grandes Estados europeos y la condición actual de impotencia italiana. ¿En qué consiste el principio constitutivo en esta situación? La cantidad de fuerza no es una hipótesis: la relación internacional está ya demasiado desproporcionada. Implica, por lo tanto, una nueva cualidad política, un salto cualitativo. El príncipe no puede ser más que una nueva potencia, un nuevo paradigma, una diferencia ontológica. Pero eso no es todo. En la miseria de San Casciano, Maquiavelo reconsidera la derrota. Ya en una carta a Soderini, en septiembre de 1512 (justo después de que el amigo y Señor hubiera emprendido el exilio)<sup>52</sup>, Maquiavelo se había replegado en una reflexión acerca del nexo entre destinos individuales y «los tiempos y el orden de las cosas». Ahora, ese nexo es desesperado, el conflicto es irresoluble y la virtud, si nace, es hija de una naturaleza avara, es el replegarse del alma en la nada de los significados de la historia.

<sup>50</sup> A Francesco Vettori, 10 de diciembre de 1513, *Opere*, I, pp. 916-920.

<sup>51</sup> A Francesco Vettori, varias cartas, *Opere*, II, pp. 782-806.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 779-782.

Se forma aquí una especie de ascesis calvinista de lo político, pero instalada en la urdimbre de la casualidad, que es un tejido materialista y ateo. De esta suerte, el principio constitutivo es aquí la potencia que se expresa en el cruce entre límites objetivos y subjetivos, singular desesperanza. Es un principio constitutivo en ausencia de fundamentación, un principio heroico en un mundo sin divinidad. Si el tiempo histórico de la mutación es definitivamente vaciado de significado, al mismo tiempo es interiorizado en la intensidad del tiempo antropológico y en ese nexos se sitúa la posibilidad de la hipótesis constitutiva.

Tales son las razones por las cuales Maquiavelo interrumpe los *Discorsi*, el libro «de las Repúblicas», para ocuparse del «opúsculo» *De Principatibus*. La mutación de la política mundial y la dislocación del destino itálico, la desesperación personal y la intuición metafísica de la radicalidad del fundamento le impulsan a buscar la definición de la potencia<sup>53</sup>. Se opera aquí una ruptura profundísima, no tanto en el interior del pensamiento de Maquiavelo que en cierto modo estaba predispuesto, gracias a sucesivas experiencias vitales, a producir esta innovación teórica («para cuando esta cosa –*Il Principe*– sea leída, se verá que los quince años que he dedicado al estudio del arte del Estado no los he pasado ni dormido ni jugando»)<sup>54</sup>, como en el interior de toda la tradición teórico-política del pensamiento occidental.

Dicho esto, estamos en condiciones de leer *Il Principe*. Pero cuando nos acercamos al texto debemos apuntar y anticipar de inmediato algunos límites sustanciales. Estos tal vez sean inherentes a las condiciones teóricas y políticas de la formación del texto, pero no por ello tienen menor importancia. Quiero decir que, aunque conseguir entender la urgencia del principio constitutivo sin fundación, de esa potencia radicalísima, puede cabalmente constituir la base necesaria para la definición de la esencia de *Il Principe*, sin embargo ello no puede ocultar la naturaleza aporética del texto. En efecto, en el movimiento que lleva el principio a desplegarse, a ampliarse, a representarse en forma de tipos, en ese mismo movimiento la argumentación se encamina a su vez hacia límites y aporías, hacia juegos de palabras y contradicciones, hacia –me parece– una problemática rotundamente irresoluble. Sabemos que *Il Principe* no es un tratado humanista del buen gobierno, ni mucho menos un capítulo polibiano de la teoría de las formas del Estado; y tanto que se agradece! Pero *Il Principe* tampoco es un opúsculo teórico consumado, que sirva de cimiento para un proyecto político alternativo.

Una lectura atenta y sosegada lo revela como una especie de diario de a bordo, inacabado y cambiante, gobernado por una lógica externa y a

---

<sup>53</sup> F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, cit., habla justamente del «furor politicus» que está en la raíz de la formación del texto de *Il Principe*.

<sup>54</sup> *Opere*, I, p. 919.



menudo ocasional, apoyado en una terminología insegura. ¿Por qué? Porque el principio constituyente descubierto está en manos de la crisis, está amasado en la crisis. Que quede claro: aquí no se niega la increíble profundidad ontológica del principio, ni se olvida la poderosa fuente de vida que revela, en el juego variable entre soledad y proyecto<sup>55</sup>. Pero la innovación ontológica está suspendida sobre un vacío de consecuencias, sobre la desesperación de un objetivo inalcanzable. *El Príncipe* es una acumulación de contradicciones, el punto de partida de sendas truncadas. El punto de vista dinámico, cuando trata de historizarse, se torna retórico o contradictorio. En efecto, el principio constituyente de Maquiavelo es aquí subversivo, solo subversivo. La marcha de su pensamiento es antagonista y no tendencial; le interesa la crisis y no la solución de la crisis; así y todo busca continuamente esa solución, pero sabe que no podrá encontrarla.

Así, pues, volvamos a *Il Príncipe* partiendo de estas bases. La primera parte, esto es, los capítulos I-IX<sup>56</sup>, presenta una especie de excavación en busca de la definición del principio constituyente, de la configuración del príncipe nuevo. La casuística de los principados es amplia y amplia es también la exclusión de la consideración científica que Maquiavelo lleva a cabo con muchos de ellos. No le interesan las Repúblicas («Postergaré la discusión sobre las repúblicas, porque en otro lugar he podido hacerlo extensamente»)<sup>57</sup>, ni los principados hereditarios, que no se pueden conquistar, a no ser que haya «una fuerza extraordinaria y excesiva que le prive del mismo» o «vicios extraordinarios» del Príncipe que le hagan odioso. Tampoco serán tenidos en consideración los principados mixtos, a saber: los principados anexos<sup>58</sup>, «miembros» de otros dominios, o «estados con lengua, costumbres o de leyes diferentes». Por último, dos últimas exclusiones, paralelas y alternativas: la de un principado sin centro, asiático<sup>59</sup>, y la de los principados democráticos: de estos últimos, ¿qué cabe decir, a no ser que «a decir verdad no hay ningún modo seguro de poseerlos, salvo la ruina»?<sup>60</sup>. Y Maquiavelo recalca, a este propósito, escarmentado por la conjura de Boscoli: «Porque siempre tienen como refugio, en la rebelión, el nombre de la libertad, y sus antiguos órdenes [...] Pero en las Repúblicas hay más vida, más odio, más deseo de venganza; ni les deja ni puede dejarles descansar la memoria de la antigua libertad: hasta tal punto que el camino más seguro es liquidarlas o vivir en ellas».

<sup>55</sup> L. Althusser, «La solitude de Machiavel», cit., pp. 26-40.

<sup>56</sup> Además de las ediciones que usamos aquí, véase también la de F. Chabod, Turín, 1944, y la de Mario Bonfantini, Milán y Nápoles, 1954, además de la ya citada edición de S. Bertelli para Feltrinelli de Niccolò Machiavelli, *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit.

<sup>57</sup> *Il Príncipe*, II.

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

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

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



Llegamos así a los principados nuevos, los únicos que interesan: «*De principatibus novis qui armis propriis et virtute aquiruntur*»<sup>61</sup>. Este principado cae fuera de la inercia de los ordenamientos preexistentes, es en su totalidad el producto de la virtud. Y puesto que «todos los profetas armados triunfaron, y los desarmados encontraron la ruina», se deduce que la virtud está armada. *Ex novo*, el principado como principio constituyente por obra de la virtud armada. El punto de vista del que habla aquí Maquiavelo, y la naturaleza de los juicios que expresa, revelan una operación adicional que se ha desarrollado en estos primeros capítulos: la formación de un sujeto científico que mira el mundo con los ojos del Príncipe nuevo. En lo que atañe a los juicios, estos son, atendiendo a su origen, analíticos *a posteriori* y, atendiendo a su forma, éticos y prescriptivos. Lo que significa que el punto de la ciencia y el del héroe están íntimamente unidos, imposible separarlos. El sujeto es singular y productivo, un universal concreto. El juicio puede ser analítico (e incidir sobre la materia ética) porque es *a posteriori*, se basa en la potencia. El *nosse* es producido por el *posse*, el orden lógico es el de la potencia. Por tal motivo el príncipe nuevo no es sencillamente el autor del Estado, lo es de la lógica y del lenguaje, de la ética y de la ley. Pero por la misma razón, por esa mezcla de potencia y de verdad, el príncipe nuevo es de suyo un valor, una potencia productiva, una creación *ex nihilo*. La medida de la producción estatal es también norma ética; la producción ontológica y la sobreabundancia ética caracterizan la acción del príncipe nuevo. Esta base ontológica y esta sobreabundancia ética son reveladas por la capacidad del príncipe de incidir en el tiempo, de alargarlo o encogerlo, de darle forma, de conectar a él efectos creativos o destructivos<sup>62</sup>.

Pero ya en esta primera exploración del príncipe nuevo empezamos a encontrar, junto a la determinación positiva, la determinación negativa, que no permite poner término al proceso de la potencia. A la virtud se opone la fortuna, a la producción el producto, a la fuerza constituyente la fuerza constituida. Al analizar la figura del Valentino y su empresa, Maquiavelo no siente la necesidad de vituperarle a pesar del fracaso, antes bien, cree útil «proponerle como ejemplo a imitar a todos aquellos que por fortuna o con las armas de otros han accedido al imperio [...]»<sup>63</sup>. ¿Y el fracaso? Le viene de afuera... está motivado por la muerte del padre y por la pésima elección del sucesor. La autonomía del proceso constitutivo está dominada por el azar. Hay otro ejemplo no más feliz que este. Tratando «*de his qui per scelera ad principatum pervenere*»<sup>64</sup>, Maquiavelo exclama: «No se puede tampoco llamar virtud a asesinar a sus ciudadanos, traicionar a

<sup>61</sup> «De los principados nuevos obtenidos con las propias armas y con la virtud», *ibid.*, VI.

<sup>62</sup> *Ibid.*, VII, VIII, IX, X y XI.

<sup>63</sup> *Ibid.*, VII.

<sup>64</sup> «De aquellos que por el crimen han llegado al Principado», *ibid.*, VIII.

los amigos, no tener fe, ni religión, que pueden ser modos que permitan adquirir un imperio, pero no la gloria». De nuevo, la autonomía ética del Príncipe nuevo es considerada desde un punto de vista heterónomo. Peor aún, distinguiendo «las crueldades bien aplicadas» de las «mal aplicadas», Maquiavelo estima sin embargo que las crueldades necesarias han de ser todas ellas utilizadas «de golpe» y aquí la consideración es taimada cuando no cínica. Podríamos continuar con los ejemplos sobre estos temas y no faltarían, ¡al contrario! ¿Pero de qué serviría? Solo para señalar de nuevo lo que ahora comenzamos a advertir, a saber: que esa formidable potencia constitutiva, que es capaz de sobredeterminar el tiempo y de producir nueva realidad ontológica, como quiera que sea encuentra siempre un obstáculo. Quién crea ese obstáculo es algo que no se sabe. Maquiavelo no se plantea el problema, le basta con haber mostrado ese formidable poder radical que irrumpe en el mundo y lo construye de nuevo, como si hubiera surgido de la nada.

Su único problema será ahora el de desarrollar esa potencia radical, el de garantizar ulteriormente las condiciones de su fuerza de aplicación; así, en un segundo grupo de capítulos de *Il Principe* (XII-XIV), se tratará de la relación entre la virtud constitutiva y su poder armado. «Los fundamentos principales que tienen todos los Estados, tanto nuevos como viejos o mixtos, son las buenas leyes y las buenas armas: y como no puede haber buenas leyes donde no haya buenas armas, y donde hay buenas armas conviene que haya buenas leyes, dejaré para otro momento la discusión de las leyes y hablaré de las armas»<sup>65</sup>. También a este respecto tenemos una marcha teórica que reúne un rigor extremo en la profundización y el despliegue del tema de la potencia con ejemplos fragmentarios y a menudo casuales; estos últimos producen un horizonte antagonista respecto a la proyección de la virtud, una especie de espesor irresistible que se opone a ella.

Sigamos los dos desarrollos en sus cruzamientos. Maquiavelo parece hablar a veces de constitución en vez de poder constituyente cuando vincula leyes y armas. No cuando une virtud y «armas propias» (esto es, las armas del pueblo, el pueblo armado): en este caso el tercer término de la relación es sin duda el poder constituyente. En cambio, el problema nace cuando, por el contrario, verifica la relación fortuna-armas mercenarios-esclavitud («Italia era esclava y vituperada» por haberse encomendado a armas mercenarias) y concluye que «sin armas propias, ningún principado es seguro; al contrario, todo queda a merced de la fortuna, no habiendo virtud que en las adversidades lo defienda con fe»<sup>66</sup>, pero no saca deducciones definitivas de estas afirmaciones.

---

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

<sup>66</sup> *Ibid.*, XIII.

Por supuesto, las armas son un instrumento del poder constituyente; no solo son su cuerpo, sino también la prolongación de este. Las armas son la dinámica de la constitución del principado, no solo en tiempo de guerra, sino también en tiempo de paz, toda vez que organizan la ciudad y la preparan para la virtud. Y como la virtud es un principio absoluto, las armas son de este modo su figura absoluta.

Pero este es un razonamiento exacerbado que no logra sostener un nivel suficiente de argumentación. De hecho, a través del aislamiento del principio, Maquiavelo se niega a dar una respuesta al interrogante que ahora se torna fundamental: ¿para quién son las armas?, ¿para el príncipe o para el pueblo? ¿Cómo pueden «las armas propias» no ser armas democráticas? Aquí no solo se ha abandonado el «libro de las Repúblicas», se ha abandonado también la posibilidad de una alternativa democrática.

En efecto, Maquiavelo es presa de una especie de exasperación teórica que le empuja a aislar, continua y rigurosamente, su defensa del principio. Pero así los ejemplos deterioran el principio, en vez de sacar a la luz su alma. Volveremos ampliamente sobre estos problemas; por ahora subrayemos la insuficiencia de la demostración. Teniendo sin embargo presente, nos repetimos, que en el discurso de Maquiavelo la insuficiencia de la argumentación no atañe a la potencia del principio: tan solo ofrece una ilustración más violenta y casi feroz del mismo. Si regresamos al desarrollo global del «opúsculo», nos encontramos en realidad ante una superposición tal de planos de discurso que no podemos orientarnos si no retenemos el plan general: una voluntad de demostración que es también voluntad de potencia, un proyecto de asumir la historia desde el punto de vista genealógico, constitutivo, y de sobredeterminarla continuamente a través de una especie de *surenchère* [escalada], de dislocación progresiva y sobrecargada de la potencia. En su confusión, todo tránsito se da en un «orden prolijo»<sup>67</sup>, pero al mismo tiempo es un desgarrón en el camino de un experimento de sobredeterminación adicional.

¿Y ahora? ¿Puede el poder armado cerrar la crisis histórica y hacer positiva la mutación? No. Es preciso llevar más lejos el intento de sobredeterminación. El principio que no tiene fundamento sino en una operación absoluta efectuada sobre las alternativas de la vida y de la muerte no puede sino proyectarse cada vez más hacia adelante; el poder constituyente es ese ir más allá de todo límite, una voluntad que no se aplaca. El tiempo construido con arreglo a este ritmo es tan sobreabundante como inconcluso. Entonces, ¿no será esta definición del poder constituyente la base del concepto de lo político, pero también la causa y el signo de su crisis? ¿No se basan acaso en el mismo principio la dinámica y la crisis de lo

<sup>67</sup> Evidentemente nos referimos a Spinoza, *Ethica*, 1677, Parte IV, Apéndice, Introducción.

político? Hemos llegado al centro de *Il Principe*: su tema es la tragedia del poder constituyente. Pero una tragedia necesaria: «Habiéndome propuesto escribir algo útil para quienes puedan entenderlo, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad efectiva de la cosa, en vez de a la imaginación de la misma. Muchos se han imaginado repúblicas y principados de los que nunca se ha tenido noticia ni han existido realmente; porque tanta es la distancia entre cómo se vive y cómo se debería vivir que aquel que deja lo que se hace por lo que debería hacerse conoce antes la ruina que su propia supervivencia; porque un hombre que quiera hacer en todas partes profesión de bueno es inevitable que se hunda entre todos aquellos que no lo son. De ahí que para un príncipe sea necesario, si quiere mantenerse, aprender a poder no ser bueno, y serlo o no conforme a la necesidad»<sup>68</sup>. Una tragedia necesaria porque, como hemos visto, en la producción del Estado, en el desarrollo del principio constituyente, lo verdadero y el bien están ligados en un único nexo con la potencia, de tal suerte que su horizonte es siempre el de la potencia y la línea divisoria siempre es *a posteriori*, mientras que la acción es anterior, analítica, libre.

Así las cosas, ¿qué príncipe es loable? ¿El que posee todas las cualidades morales o, en cambio, el que sabe mantener de todos modos su Estado y su potencia? Al príncipe «le es necesario ser tan prudente que sepa huir de la infamia de los vicios que le arrebatarán el Estado y de los que no se lo arrebaten debe guardarse, si es posible; pero, no pudiendo, puede dejarse llevar por ellos sin demasiados escrúpulos. Y sin embargo no ha de preocuparse de incurrir en la infamia de aquellos vicios sin la cual difícilmente puede salvarse el Estado; porque, si se considera todo detenidamente, se encontrará alguna cosa que parecerá virtud y, siguiéndola, será su ruina; y alguna otra que parecerá vicio y, siguiéndola, consigue su seguridad y bienestar»<sup>69</sup>.

La contingencia de la acción, chocando con la necesidad de las condiciones, determina la tragedia de lo político, la tragedia de una complejidad irreductible. En estos capítulos centrales de *Il Principe*, Maquiavelo continúa describiendo insistentemente estas condiciones y acentuando los aspectos heterónomos y/o perversos<sup>70</sup>. Sin embargo, nos explica, el problema no consiste tanto en la complejidad en tanto que resultado como en la complejidad como dispositivo, en el hecho de que el ejercicio del poder se muestra siempre como ecuación de infinitas variables. Lo político se forma colocándose en el juego de estas variables y comprometiéndose en la elección de una u otra. «*De crudelitate et pietate; et ansit melius amari quam timeri, vel e contra*»<sup>71</sup>. «Se responde que se querría ser tanto lo uno

<sup>68</sup> *Il Principe*, XV.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, XVI.

<sup>71</sup> «De la crueldad y la clemencia; y si es mejor ser amado que temido», *ibid.*, XVII.

como lo otro; pero como es difícil que estén juntos, es mucho más seguro ser temido que amado, si se ha de renunciar a uno de los dos».

Así, pues, estamos ante el retrato definitivo de la naturaleza de lo político: «Debéis, pues, saber que hay dos géneros de combate: uno con las leyes, otro con la fuerza: el primero es propio del hombre, el segundo de las bestias; pero como el primero muchas veces no basta, conviene recurrir al segundo. Por lo tanto, para un príncipe es necesario saber servirse bien de la bestia y del hombre. Esta parte ha sido enseñada a los príncipes de forma oculta por los escritores antiguos; los cuales escriben cómo Aquiles y muchos otros de aquellos príncipes antiguos fueron confiados a Quirón el centauro, para que los custodiara bajo su disciplina. Y esto, tener como preceptor a uno mitad bestia y mitad hombre, no quiere decir sino que es preciso que un príncipe sepa servirse de una y otra naturaleza; y una sin la otra no puede perdurar».

«Siendo, pues, necesario para el príncipe saber servirse bien de la bestia, debe escoger el zorro y el león; porque el león no sabe defenderse de las trampas, y el zorro no sabe defenderse de los lobos. De ahí que tenga que ser zorro para conocer las trampas y león para amedrentar a los lobos. Aquellos que se limitan a servirse del león no han entendido la cuestión. Por lo tanto, un señor prudente no puede ni debe observar la fe jurada cuando esa observancia se vuelva en su contra y ya no subsistan los motivos que le llevaron a prometerla. Y si todos los hombres fueran buenos, este precepto no sería bueno; pero como son malvados y no la observarán contigo, por tu parte tú no has de observarla con ellos. Y nunca le faltaron a un príncipe motivos legítimos para disfrazar la inobservancia. De esto podrían darse infinitos ejemplos modernos y mostrar cuántas paces, cuántas promesas han terminado siendo inútiles y vanas por la infidelidad de los príncipes: y aquel que mejor supo servirse del zorro salió mejor parado. Pero es necesario saber disfrazar bien esa naturaleza, y ser un gran simulador y disimulador: los hombres son tan simples y obedecen tanto a las necesidades del momento que aquel que engaña encontrará siempre a alguien que se dejará engañar [...]».

«Un príncipe, y máxime un príncipe nuevo, no puede observar todas las cosas que hacen que a un hombre se le considere bueno, pues a menudo le es necesario, para mantener el Estado, obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad y contra la religión. Y sin embargo es preciso que tenga un ánimo dispuesto a tomar la dirección que los vientos de la fortuna y las variaciones de las cosas le ordenen, y, como dije más arriba, no apartarse del bien, mientras pueda, pero saber entrar en el mal si le es necesario»<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, XVIII.

Así, pues, la potencia del príncipe organiza la lógica del tiempo, pero lo hace sin alcanzar resultados concluyentes. La verdad es siempre y solamente una cuestión de hecho. La solidez de esa verdad es algo que se recorta en la totalidad del ser. Toda afirmación es negación. Pero la potencia consiste precisamente en ir más allá del límite, el cierre, el recorte. La tragedia se ha tornado ya en un principio dinámico, el concepto mismo del poder constituyente. La virtud construye el mundo, pero también su propio límite. En esto consiste la tragedia de lo político. La situación se define por este efecto, y ello implica su irresolubilidad: no hay manera de hallar una solución de lo político.

¿Tal vez a través del mito? Tampoco. En realidad, Maquiavelo podría ya poner fin aquí a *Il Principe*, ya nos lo ha dicho todo. Prefiere prolongar la demostración: de manera sistemática, desde el fundamento de lo político a la definición del gobierno, muy prolijamente, en efecto. En cuatro capítulos (XX-XXIII) vuelve a presentar las aporías de la fundación de lo político considerándolas en el ejercicio del poder. Pero ahora la contradicción se ha vuelto tan profunda que solo la dinámica constituyente, esa exasperada captura del tiempo, que todo lo alcanza, quemando cualquier otra determinación, solo, decimos, el motivo constituyente urde el texto. El elogio político de Fernando de Aragón («Al que casi se puede llamar príncipe nuevo, porque, de ser un rey débil, ha pasado a ser por fama y por gloria el primer rey de los cristianos»)<sup>73</sup> concluye precisamente con una especie de apología de la sobredeterminación del tiempo. «Y estas acciones tuyas nacieron de tal modo, una después de otra, que no dejó nunca, entre una y otra, espacio alguno para que los hombres de poder pudieran actuar tranquilamente en su contra». Todo intersticio temporal es cerrado por la virtud constituyente del príncipe nuevo.

Ahora bien, ¿no son precisamente, de nuevo, esa sobreabundancia de vida y de energía, esa pulsación indefinida, esa continua creación –al término de la tendencia lógica y de la tensión ética– lo que hace que el cuadro sea opaco, estimulando efectos de inversión? Como quiera que abordemos el texto, siempre nos encontramos dentro de estos vuelcos repentinos, dentro de esta impetuosa y casi irresistible incoherencia, y aún no sabemos qué es lo que la ha producido, puesto que nos vemos atraídos por la fuerza del principio constituyente que hemos venido descubriendo. Maquiavelo está preso en esta marcha como lo está el sujeto colectivo que se expone en *Il Principe* y con el cual el propio Maquiavelo se identifica.

De esta suerte, los tres últimos capítulos de *Il Principe* se tornan en un intento de huir del problema que se ha construido. El no funcionamiento de la teoría de *Il Principe* será atribuido al descalabro personal de los

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, XXI.

príncipes italianos, mientras que la irresolubilidad de la crisis del concepto de lo político será superada a través de un desplazamiento del discurso: el recurso al mito. Así, pues, en primer lugar, tenemos una declaración definitiva de contradicción y de fracaso: «*Cur Italiae principes regnum amiserunt*»<sup>74</sup>. El capítulo comienza con un elogio del «príncipe nuevo» y con un autoelogio de la enseñanza descubierta, revelada, aplicada por Maquiavelo. «Las cosas escritas más arriba, observadas prudentemente, hacen que un príncipe nuevo parezca antiguo, y le hacen de inmediato más seguro y más firme en el Estado que si llevara largo tiempo a su cargo».

Esta es la imagen del príncipe nuevo, del señor renacentista italiano, pero entonces por qué estos principios no han encontrado aplicación y por qué aquellos príncipes han sufrido la mutación y han salido destruidos de ella? La respuesta de Maquiavelo es bastante insatisfactoria: «Estos príncipes nuestros, que llevaban muchos años en su principado, no culpen a la fortuna por haberlos perdido, sino a su indolencia [...]». ¿Qué significa esa remisión a la falta de virtud personal? No cabe considerarlo en modo alguno una explicación. Preguntándose (extraña pregunta después de una insistencia tan prolongada en un método que premia únicamente la realidad de los hechos, Maquiavelo trata de circunscribir un ámbito de responsabilidad en el que la acción histórica pueda ser valorada de modo singular.

Llegamos, pues, al capítulo sobre el «libre albedrío»: «*Quantum fortuna in rebus humanis possit, et quomodo illi sit occurrendum*»<sup>75</sup>. De nuevo se superponen varios estratos de discurso. Ante todo una piadosa (o semipiadosa) respuesta, destinada a preservar el libre albedrío en esta enorme máquina del mundo; sin embargo, Maquiavelo concluye salomónicamente: «para que nuestro albedrío no quede extinguido, señalo que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que a su vez nos deja gobernar la otra mitad o poco menos». ¡Pues sí que es amable esta fortuna! Sobre todo si consideramos que es descabellada y caprichosa como «esos ríos torrenciales que, cuando se desbocan, inundan las llanuras, echan abajo árboles y edificios, arrancan la tierra de un lado y la llevan a otro; todo el mundo escapa de ellos, todos ceden ante su ímpetu, sin poder detenerlos en parte alguna». No obstante, Maquiavelo, con vacuo sentido común, propone, a pesar de haber entendido la radicalidad del conflicto que agita y construye lo político, que define como crisis, nuevas prescripciones acerca del modo en que la fortuna puede ser dominada.

La primera es que, incluso ante ríos muy impetuosos, en tiempos de calma es posible construir refugios y diques, o excavar canales para frenar su ímpetu. «De manera similar interviene la fortuna; la cual demuestra su

<sup>74</sup> «Por qué los príncipes de Italia perdieron sus reinos», *ibid.*, XXIV.

<sup>75</sup> «Cuánto puede la fortuna en las cosas humanas, y cómo cabe salirle al encuentro», *ibid.*, XXV.



potencia allí donde no hay una virtud ordenada para hacerle frente [...]». El segundo método es el de entrar en una relación con ella, como con una mujer, joven, hermosa y libre; en este caso, delante de la fortuna, «sugiero lo siguiente: es mejor ser impetuoso que respetuoso; porque la fortuna es mujer, y es necesario, si se quiere tenerla bajo nuestro dominio, pegarla y sacudirla. Y se ve que se deja vencer antes por estos que por aquellos que proceden con tibieza; y sin embargo, siempre, como mujer, es amiga de los jóvenes, porque son menos respetuosos, más feroces, y la dominan con mayor audacia». Este recurso argumentativo es impropio: de hecho, la relación entre virtud y fortuna no es dialéctica, ni la relación es recíproca o funcional. Maquiavelo había entendido mucho más acertadamente la naturaleza de esta relación en la carta precalvinista a Soderini<sup>76</sup>: no hay justamente ninguna dialéctica entre virtud y fortuna, sostenía allí, ni entre libertad y necesidad; hay tan solo una profundización tal de la voluntad de potencia que esta se proyecta hacia adelante en un estallido, que transforma radicalmente lo real, y pone en marcha un mecanismo irresistible. Una desutopía absoluta. Una ontología de la construcción radical. Una pulsación del ser al borde de la nada.

Pues bien, tras varios capítulos en los que el discurso ha girado en el vacío, ahora, en el último<sup>77</sup>, la montaña pare un ratón: «*Exhortatio ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam*». Ni que decir tiene que esa *Exhortatio* no parece escrita junto al resto del opúsculo<sup>78</sup>, sino más bien un par de años más tarde. Sin embargo, esta observación no modifica la sustancia de la cosa, puesto que la caída del razonamiento constitutivo ya se ha producido en torno al capítulo XVIII de *Il Principe*: de ahí en adelante, el discurso primero titubea, luego se deja arrastrar por la costumbre, ya sea banal (cap. XXIV) o en boga (cap. XXV). Cuando en el capítulo XXVI se presenta el mito para resolver el problema de la relación entre virtud y fortuna, cuando de ese modo toda la base metodológica de *Il Principe* es arrojada por la ventana, bueno, todo esto podría perfectamente haber sido escrito de corrido, a saber: en el ámbito del abandono estilístico y teórico que comienza en torno al capítulo XVII.

Pero examinemos de cerca el último capítulo de *Il Principe*: «Me parece —dice Maquiavelo— que convergen tantas cosas en favor de un príncipe nuevo, que no sabría decir qué otro tiempo fue más propicio que este [...]». ¿Reaparecerá la virtud itálica en este extremo de miseria y corrupción? ¿Volverá a levantarse Italia, hoy esclava, dispersa, sin jefe, sin orden,

<sup>76</sup> Véase *supra*, nota 52.

<sup>77</sup> *Il Principe*, XXVI.

<sup>78</sup> «Exhortación a redimir Italia y liberarla de los bárbaros». A propósito de este tema véanse las notas de S. Bertelli (ed.), Niccolò Machiavelli, *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., p. 10 y pp. 109 y ss.



vencida y despojada de todo, pisoteada por sus enemigos? El discurso se vuelve profético. Sí, el despertar será posible si los italianos vuelven a las armas: «Y en Italia no falta la materia en la que introducir todas las formas; aquí es grande la virtud en los miembros cuando se echa en falta en las cabezas». Este auspicio no solo es realizable formalmente, sino también materialmente; de hecho, añade Maquiavelo, cabe la posibilidad de superar los órdenes militares que han hecho tan fuertes a las infanterías suizas y españolas y constituir nuevos órdenes itálicos. «Se puede entonces, conocidas las carencias de una y otra de estas infanterías, organizar una nueva, que resista a los caballos y no tenga miedo de los soldados de infantería: lo que puede conseguirse con la producción de armas y la variación de los órdenes»<sup>79</sup>.

Operar de este modo será la dignidad del Príncipe nuevo, que es esperado como un redentor: será acogido con amor por las poblaciones, con sed de venganza contra el extranjero, con fe, piedad y lágrimas. «A todos repugna este bárbaro dominio». «Abrace pues vuestra ilustre casa [...]». Aquí la utopía vuelve a darse de bruces contra el suelo, la contradicción se revela. Porque aquí las armas o son las que hacen de la virtud poder constituyente y, por ende, son principio y potencia, o son las del monarca. No pueden ser una cosa y la otra. Maquiavelo ya lo había expuesto perfectamente en el centro del opúsculo, cuando la sobredeterminación del tiempo se armaba y construía un proyecto de libertad. Aquí la llamada a los Medici es falsa y retórica, como lo es la dedicatoria de *Il Principe*<sup>80</sup>, cuya escritura debe colocarse entre septiembre de 1515 y el mismo mes del año siguiente, los dos textos se remiten entre sí. Aquí Maquiavelo vuelve a ser un hombre que necesita ayuda, abandona el trato con los antiguos que le había llevado a investigar el fundamento y pasa a ponerse en su lugar la indumentaria del cortesano. El hechizo de un método que le había permitido confundir el sujeto científico con un sujeto colectivo, el pueblo y el príncipe, desaparece. «No quiero que se atribuya a la presunción que un hombre de condición baja e ínfima se atreva a discurrir y dictar reglas a los gobiernos de los príncipes; porque, del mismo modo que aquellos que dibujan los paisajes se ponen a ras de suelo para considerar la naturaleza de los montes y las elevaciones, y para considerar la de los bajos se ponen en lo alto de los montes, del mismo modo, para conocer bien la naturaleza de los pueblos hay que ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes, hay que ser popular»<sup>81</sup>. Esta cautela es contraria a la exaltación metódica del comienzo de *Il Principe*, a su introspección del poder. «Las frases bíblicas, el grito

<sup>79</sup> S. Bertelli ve justamente en estas consideraciones una referencia a *Dell'arte della guerra*, redactada entre 1519 y 1520.

<sup>80</sup> Para la datación de la «dedicatoria» véase R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., p. 400 y ss.

<sup>81</sup> *Opere*, II, p. 10.

petrarquesco» del final, a pesar de la opinión de Chabod<sup>82</sup>, no muestran el culmen del *pathos* de Maquiavelo, sino que revelan más bien el punto crítico, la fuga hacia el mito. Si no cabe duda de que *Il Principe* fue escrito de un tirón<sup>83</sup>, también es seguro que dispersa la energía del núcleo inicial, degradándola en el proceso sucesivo de escritura. Desde este punto de vista, no parece que algunos intérpretes disten de estar en lo cierto cuando atenúan las argumentaciones exclamativas de Chabod<sup>84</sup>.

Pero volvamos a la sustancia de nuestro razonamiento y del de Maquiavelo. Hemos visto que la intuición en Maquiavelo de un poder constituyente que funda el Estado innovándolo y que, por lo tanto, consiste en la fundación impropia que es resultado de una actividad radicalísima carente de presupuestos, está vinculada a las experiencias vitales del secretario florentino en la prehistoria de *Il Principe*. Hemos visto también que Maquiavelo, en la tragedia de su vida, se consagra a los *Discorsi* y siente la urgencia de interrumpir ese trabajo y de dar figura definitiva al concepto de poder constituyente. Así, pues, se trata de un concepto que está completamente vinculado a los presupuestos problemáticos de los *Discorsi*: desde este punto de vista *Il Principe* es una fórmula republicana, «el nuevo príncipe hace las repúblicas»<sup>85</sup>. Pero este comienzo está envuelto en contradicciones, contradicciones de la argumentación que revelan hasta qué punto los ejemplos ofrecidos están alejados, en general, de la esencia del proyecto; pero sobre todo está envuelta en contradicciones que atañen al principio. Que es incontenible. Pero que se topa siempre con nuevos límites. Es productivo, pero todo lo que produce se opone a él. La relación virtud-fortuna, tal y como es construida en *Il Principe*, se torna en una relación irresoluble. El principio constituyente no quiere ser un principio dialéctico, no se resuelve ni se supera, pero precisamente esto lo mantiene en una terrible precariedad. La precariedad de una potencia abierta sobre múltiples horizontes y nunca capaz de recapitularse, un proceso que se torna trágico.

---

<sup>82</sup> La interpretación que Chabod hace de *Il Principe*, aunque sea filológicamente adecuada y políticamente apasionada, es indicadora sin embargo de un cierto anacronismo (el nacionalismo de Maquiavelo) alimentado de distintas maneras pero propio de la escuela del Risorgimento, desde De Sanctis a Ercole y a Gramsci.

<sup>83</sup> Es sabido que la otra interpretación (según la cual *Il Principe* no fue escrito de improviso sino de forma meditada y seguramente al menos en dos ocasiones distintas y en dos bloques: el primero comprendiendo los primeros once capítulos y el segundo los quince capítulos siguientes) fue sostenida por Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Munich y Berlín, 1924 [ed. cast.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1983]. Chabod reacciona contra Meinecke.

<sup>84</sup> Felix Gilbert, «The Humanist Concept of the Prince and “The Prince” of Machiavelli», *The Journal of Modern History*, vol. 11, 1939, pp. 481 y ss.

<sup>85</sup> John Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, 1975, p. 198; *Il momento machiavelliano*, Bolonia, 1982 [ed. cast.: *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2008].

Maquiavelo percibe el problema: el principio constituyente, la potencia, son absolutos, en efecto, pero toda realización se les opone, quiere negar su carácter absoluto. Si lo absoluto desborda o se disloca, se topa sin embargo con la rigidez de lo constituido, la irracionalidad de lo constituido ante sí. Este es el problema del poder constituyente, este es el problema de la virtud del príncipe nuevo. Cada vez que la virtud se realiza descubre que está trabajando en la acumulación de algo que, cuando cobra fuerza, se opone a ella. Virtud-fortuna: la oposición es aún simple, elemental, pero su carga de violencia es enorme. La crisis de *Il Principe* se produce, en el interior del texto, cuando Maquiavelo, después de haber definido el principio, trata de medir la amplitud de su acción, su espectro dinámico. La capacidad de hacer actuar el tiempo desde su interior, de constituirlo, así como de sobredeterminarlo, debe ser armada, la virtud se hace poder constituyente en ese momento, toda vez que en la relación con las armas la virtud forma los ordenes sociales. Pero tampoco esto es suficiente: el tema del ejercicio del poder, del gobierno, pasa entonces a un primer plano, pero aquí se verifica de nuevo la imposibilidad de cerrar el principio, así como su crisis y su dialéctica, siempre pendiente de resolución y a menudo perversa.

Todo esto sería irrelevante si el principio constituyente no fuera el principio absoluto. En cuanto tal, no puede disfrazarse, ni con los ropajes del monarca, ni bajo la figura del mito. Cuando la crisis del principio apremia, lo absoluto no resuelto se presenta en la caricatura de los Medici. O en el pathos de una utopía patriótica impensable y literaria. No, esto es imposible para *Il Principe*. Lo absoluto de su principio busca una figuración absoluta. Solo el absoluto no es una utopía. El principio constituyente es absolutamente abierto, pero esa apertura no ha de confundirse con determinaciones que se basen en la esperanza o, peor aún, en la fantasía y el sueño. Solo los efectos sobre la realidad pueden nutrir lo absoluto. En cambio, la única decisión de *Il Principe* es esta pura indecisión en torno a lo absoluto.

## 2. La democracia como gobierno absoluto y la reforma del Renacimiento

*La interdependencia de Il Principe y de los Discorsi – Discorsi: Libro I, caps. I-XVIII – Entre Polibio y el principio de la desunión – Poder constituyente e «Istitutio populi»: Il Principe en los Discorsi – Discorsi: Libro I, caps. XVI-XX – Maquiavelo, profeta de la democracia – La multitud como lo verdadero – Discorsi: Libro II: el método de la virtud – La dialéctica entre virtud y fortuna – La virtud como sujeto colectivo – Las aporías del sujeto colectivo – Discorsi: Libro III, la democracia como gobierno absoluto – Un modelo negativo – La reforma del Renacimiento – De la dialéctica de las fuerzas al dispositivo de las pasiones – Virtud, armas, pobreza: cupiditas et amor – La multitud como sujeto.*

Así, pues, cuando Maquiavelo reanuda el trabajo sobre el «libro de las Repúblicas» (se trata ya de los *Discorsi sulla prima Deca di Tito Livio*, que completará entre 1515 y 1517)<sup>1</sup>, su pensamiento ya ha llevado a cabo el salto de cualidad que consiste en la elaboración del principio constituyente. Ahora puede aplicar su concepto a la teoría general de las formas de gobierno que había estado desarrollando, partiendo de Polibio, en los dieciocho capítulos escritos antes de la redacción de *Il Principe*.

¿Cómo se muestra este salto de cualidad? Se muestra en el hecho de que, a partir de los capítulos XVII-XVIII de los *Discorsi*, el principio constituyente anima la teoría de las repúblicas: la república se torna en el cuerpo del príncipe, la materia viva del poder constituyente. La crisis del discurso político que Maquiavelo había experimentado entre 1512 y 1513, tanto en la escritura del *Libro delle Repubbliche* como en su vida personal, es superada teóricamente.

La interpretación de la relación entre *Il Principe* y los *Discorsi* siempre ha sido objeto de disputa no solo por razones filológicas, sino también por motivos filosóficos y políticos. La tradición interpretativa italiana, insistiendo en la síntesis de las dos obras, en su participación en una sola línea de pensamiento, tiende preponderantemente a estipular la primacía de *Il Principe* y a exaltar el concepto de autonomía de lo político que, a partir de esa primacía, se encontraría en toda la obra de Maquiavelo<sup>2</sup>. Mientras que, la corriente interpretativa anglosajona, insistiendo más bien en la distinción o, para ser más exactos, en la

<sup>1</sup> Véase S. Bertelli (ed.), Niccolò Machiavelli, *Il principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., p. 109. Ténganse también presentes: Leslie J. Walker, «Introducción» a la traducción inglesa de los *Discorsi*, *Discourses*, 2 vols., Londres, 1950, vol. 1, pp. 40 y ss.; R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit., pp. 223 y ss.; G. Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, cit., pp. 194 y ss. y pp. 210 y ss.

<sup>2</sup> Como ya hemos recordado en la nota 82 de la sección precedente. En esta apología del primado autónomo de lo político se incluyen también los intérpretes recientes, de Gennaro Sasso a Mario Tronti (M. Tronti, *Il politico. Da Machiavelli a Cromwell*, Milán, 1980) que transforman la apología de lo «político-nacional» (tan querida por los intérpretes del Risorgimento) en apología de lo político *tout court*, de lo político de la *political science* contemporánea.

divergencia sustancial entre las dos obras, tiende a privilegiar los *Discorsi* por su tono republicano y por la idea de gobierno mixto que los atravesaría.

En cuanto a *Il Principe*, se trataría predominantemente —a juicio de los autores de esta tendencia interpretativa—<sup>3</sup> de una obra de circunstancias, cuando no se añade que se trata de una obra sustancialmente equívoca. A nosotros nos parece, a diferencia de cuanto sostienen ambas escuelas interpretativas, que la estrechísima interdependencia de *Il Principe* y de los *Discorsi*, lejos de determinar el abandono del principio republicano, implica, por el contrario, su exaltación. El carácter absoluto de lo político, inventado en *Il Principe*, cobra vida en la república: solo la república, solo la democracia es gobierno absoluto<sup>4</sup>. El hecho de que *Il Principe* sea una obra de circunstancias, nacida dentro de una experiencia sumamente particular, no aísla su concepto, sino que pone a disposición su intensidad excepcional para la construcción de la teoría de las repúblicas: Maquiavelo pone al príncipe al servicio del gobierno democrático.

Pero veamos cómo se desarrollan los primeros dieciocho capítulos del Libro I de los *Discorsi* y cómo precipita sobre ellos, como si hubiera sido convocado, el principio constituyente de *Il Principe*. El Libro I se abre afirmando la necesidad de «buscar aguas y tierras desconocidas» en el universo de lo político. ¿Cómo? A través de la imitación: mientras que en el arte y en la medicina se recurre «a los ejemplos de los antiguos», sin embargo esto no se hace «al organizar las repúblicas, mantener los Estados, gobernar los reinos, organizar las milicias y administrar la guerra, juzgar a los súbditos y acrecentar el imperio»<sup>5</sup>. Esta introducción no es retórica, porque devuelve inmediatamente la imitación a la naturaleza y esta a la pasión, es decir, permite proyectar la historia sobre el tejido de la antropología y afirmar desde el primer momento la emergencia del sujeto. La historia no se debe leer por placer, sino para actuar<sup>6</sup>. La llamada por el momento es formal, pero en breve no lo será, apenas se haya entrado en medio del discurso. Lo hacemos atravesando la teoría polibiana de las formas del Estado y a través de la verificación de su método de construcción del modelo romano.

<sup>3</sup> Felix Gilbert, «The composition and structure of Machiavelli's *Discorsi*», en *The Journal of History of Ideas*, 1953, vol. 14, núm. 1, pp. 136-156; Jack H. Hexter, «Seyssel, Machiavelli and Polibius VI: the Mystery of the Missing Translation», *Studies in the Renaissance*, vol. 3, 1956, pp. 75-96; Hans Baron, «The Principe and the Puzzle of the Date of the *Discorsi*», *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, vol. 18, 1956, pp. 405-428; además de la «Introducción» de L. J. Walker, *Discourses*, cit., y de J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit.

<sup>4</sup> Baruch Spinoza, *Tractatus Politicus*, 1677.

<sup>5</sup> *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Prefacio («Niccolò Machiavelli a Zanobi Buondemonti y Cosimo Rucellai – Salute»).

<sup>6</sup> Véase la referencia a lo antiguo en *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, *supra*. Cfr. R. T. Ridley, «Machiavelli and Roman History in the "Discourses"», *Quaderni di Storia*, vol. 9, 1983, p. 18.

*Discorsi*, capítulo II del Primer Libro<sup>7</sup>. El capítulo está dividido en dos grandes partes: la primera describe el ciclo de las repúblicas, esto es, parte de la definición aristotélica de las tres formas buenas y las tres formas malas de gobierno y examina su principio dinámico: cómo del principado se pasa a la tiranía; de la tiranía al régimen aristocrático y luego a la oligarquía y cómo finalmente triunfa la democracia que, sin embargo, reanuda el ciclo transformándose en anarquía. Estas metamorfosis se producen con arreglo a lógicas accidentales, a menudo casuales y sin embargo regulares. «Este es el círculo alrededor del cual giran y se han gobernado y se gobiernan todas las repúblicas». Sin embargo, ese círculo puede ser roto. En la segunda parte del capítulo, Maquiavelo se dedica a mostrar cómo en la constitución mixta romana, las tres formas buenas del gobierno pudieron ser separadas de la malignidad de sus contrarias y, de tal suerte, estabilizadas, unificadas, equilibradas. Roma es el triunfo de la constitución mixta. Desde luego, su historia constitucional nace de dos únicos actores, tan capaces de expresarse políticamente como de ser objeto de una síntesis: la monarquía consular y la aristocracia senatorial. Pero de inmediato surge la institución tribunicia que perfecciona la constitución romana, en la medida en que impone en ella la presencia del principio democrático. Así, pues, hasta aquí Maquiavelo es absolutamente polibiano. Pero la inserción del principio democrático –advierte Maquiavelo contra Polibio– no es banal: se trata más bien de una verdadera revolución, de tal suerte que la constitución, «permaneciendo mixta, hizo una república perfecta, a cuya perfección accedió gracias a la desunión de la Plebe y del Senado». Ciclo de las repúblicas, constitución mixta y luego el martillazo (¿qué tiene ya que ver con esto Polibio?) del principio de la desunión.

Los capítulos que siguen son, del III al X, una ilustración acabada del modelo democrático y de la función de la desunión en el mantenimiento de la libertad; del X al XV, una reivindicación de la religión como cemento constitucional de la ciudad y su exaltación como pasaje de lo político a lo antropológico, de lo racional a lo pasional, del análisis al programa.

Veamos los capítulos del III al X<sup>8</sup>. Si todos los hombres son malignos y pueden tornarse miserables, nos dice Maquiavelo, tanto más malignos serán los patricios cuando a ellos no se opone como contrafuerte la potencia de la plebe. De ahí nace una «república tumultuaria», en efecto, pero los tumultos producen «buen orden». «Aquel que examine detenidamente los fines de estos [los tumultos] no hallará que hayan dado lugar a exilio o violencia alguna perjudicial para el bien común, sino a leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública»<sup>9</sup>. De tal suerte que, concluye Maquiavelo, «los pueblos, aunque sean ignorantes, son capaces de verdad».

<sup>7</sup> *Discorsi*, I, p. 2.

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, pp. 3-10.

<sup>9</sup> *Ibid.*, I, p. 4.

¿Cómo comentar esta extraordinaria afirmación? ¿Qué queda aquí de Polibio? Pues queda todavía, y mucho, aunque el razonamiento ha comenzado a desplazarse. A pesar de que se reconoce al pueblo la capacidad de producir verdad y se le llama «guardia de la libertad»<sup>10</sup>, permanece el esquema del gobierno mixto y con este un cierto pesimismo y naturalismo, de origen polibiano, que impiden que la dimensión antropológica del análisis se transforme en puntal de la democracia. En los capítulos siguientes, aunque la referencia a Polibio parece haber desaparecido, el modelo polibiano de gobierno mixto continúa imponiéndose. El tumulto plebeyo, la iniciativa popular, defienden la libertad y constituyen la clave de lectura del progreso de las instituciones, pero han de leerse dentro del equilibrio de poderes. Así, pues, podemos observar con claridad que en estos capítulos el concepto de poder constituyente aún no ha sido construido por Maquiavelo. Y aun cuando Maquiavelo dinamiza la concepción polibiana e introduce la célebre distinción entre repúblicas tranquilas (como Esparta y Venecia) y repúblicas abiertas e imperiales (como Roma)<sup>11</sup>, no innova radicalmente, sino que se limita a perfeccionar el modelo de Polibio. La expansividad del modelo, esto es, el análisis de una república abierta y capaz de volcar hacia el exterior sus propios desequilibrios internos, no modifica la concepción polibiana del gobierno mixto<sup>12</sup>.

Cuando, después de estos capítulos sobre la desunión, Maquiavelo pasa a considerar la religión antigua y su función en la ciudad<sup>13</sup>, pone de manifiesto ambigüedades análogas que afectan a la vulgata polibiana. La religión es asumida por encima de todo como elemento común, como éter envolvente, en cuyo seno puede darse la desunión, pero siempre terminará positivamente gracias precisamente al vínculo religioso. «La religión como algo completamente necesario para mantener una civilización». «Si hubiera que someter a discusión a qué príncipe se debe más Roma, a Rómulo o a Numa, tiendo a pensar que Numa obtendría el primer puesto: porque donde hay religión se pueden introducir las armas con mayor facilidad, y donde hay armas y no hay religión, solo con dificultad se puede introducir esta»<sup>14</sup>. ¿De estas consideraciones se desprende la invectiva contra la religión cristiana, que es una verdadera religión de la corrupción y que ha dejado a los italianos «sin religión y condenados a ser miserables»!<sup>15</sup>

Hasta aquí Maquiavelo se ha mantenido completamente dentro de la tradición de Polibio, pero precisamente a través de estas últimas invectivas

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, I, p. 5.

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, p. 6.

<sup>12</sup> En los *Discorsi*, I, pp. 7, 8, 9 y 10 se continúa en este terreno.

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, pp. 11-15.

<sup>14</sup> *Ibid.*, I, p. 11.

<sup>15</sup> *Ibid.*, I, p. 12.



comenzamos a ver cómo se adentra más allá de esa influencia: porque la concepción de la religión y de la vida en Maquiavelo nunca podrá ser reducida a un elemento de funcionalidad y de subordinación al poder. Es también libre apasionamiento; es vida individual, gozada y esperada; es ruptura de las convenciones: la religión desborda lo sagrado en la misma medida en que la vida puede y debe desbordar lo convencional: «Aquel que viera nuestras cartas, honorable compadre, y viera la diversidad de las mismas, se extrañaría no poco, porque tal vez le parecería que somos hombres graves, dedicados a grandes asuntos, y que de nuestros pechos no puede salir pensamiento alguno que no contenga honestidad y grandeza. Pero después, pasando la página, le parecería que aquellos mismos, o sea nosotros, son personas leves, inconstantes, lascivas, dedicadas a asuntos vanos. Este modo de conducirse, por más que a alguno parezca digno de vituperio, a mí me parece digno de elogio; porque nosotros imitamos a la naturaleza, que es variada: y aquel que la imita no puede ser reprendido»<sup>16</sup>. Esta «materia que danza» está mucho más allá de Polibio y de su tradición.

Si ahora quisiéramos evaluar globalmente el grado de influencia del Libro VI de Polibio sobre la obra de Maquiavelo, la respuesta no es muy difícil: se trata de una influencia importante sobre los primeros 17-18 capítulos de los *Discorsi*, pero de una influencia que es más erudita y clasificatoria que filosófica. En efecto, a medida que consideramos la recuperación insistente y continua del modelo polibiano del gobierno mixto, advertimos también la profunda incomodidad de Maquiavelo a dejarse encerrar y retener en la *anakyklosis* y en el carácter profundamente pesimista de la doctrina polibiana<sup>17</sup>. Por otra parte, la idea de la constitución mixta está en la ideología del humanismo florentino: Maquiavelo puede haberla conocido a través de la obra de Leonardo Bruni, que construía el modelo del gobierno mixto más a partir de fuentes aristotélicas directas que de Polibio<sup>18</sup>.

Con independencia de cuáles hayan sido los canales que permitieron a Maquiavelo el conocimiento de Polibio<sup>19</sup>, lo cierto es que los mismos canales abrían otras vías para la solución de los problemas abordados. Llegamos así al nudo de la cuestión: cuando Maquiavelo, después de haber dado un reposo a su impaciencia teórica con el texto de Polibio, llega a

<sup>16</sup> A Francesco Vettori, 31 de enero de 1515, *Opere*, II, pp. 823-826.

<sup>17</sup> Sobre Polibio y el Libro VI de su obra véase Kurt von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A critical Analysis of Polibius Political Ideas*, Nueva York, 1954; Elpidio Mioni, *Polibio*, Padua, 1949; Frank William Walbank, *A Historical Commentary on Polibius*, 3 vols. Oxford, 1957-1979; Paul Pédech, *La méthode historique de Polybe*, París, 1964.

<sup>18</sup> Véanse las reflexiones de S. Bertelli en la «Introducción» ya citada, así como la bibliografía que cita sobre la discusión en torno a la influencia griega en Maquiavelo. En general, véase Sergio Bertelli y Piero Innocenti, *Bibliografia machiavelliana*, Verona, 1979.

<sup>19</sup> Arnaldo Momigliano, «La redécouverte de Polybe en Europe Occidentale» [1973], en *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, París, 1983, pp. 186-209.



plantear algunas cuestiones fundamentales: «Un pueblo corrupto, llevado a la libertad, difícilmente podrá mantenerse libre»<sup>20</sup>; «De qué modo, en las ciudades corruptas, se podría mantener un Estado libre, habiéndolo; o, no habiéndolo, organizarlo»<sup>21</sup>. Llegamos así a la interrupción de los *Discorsi* (o al momento en que deja de lado el proyecto del «libro sobre las Repúblicas»). Está claro que era imposible responder en términos polibianos a las preguntas que ahora se planteaba Maquiavelo. *Il Principe* inventa la nueva respuesta: el poder constituyente. Este es una *experientia crucis*, un momento de innovación teórica absoluta. Más allá y contra el método de Polibio, Maquiavelo construye otro que va de la estructura al sujeto, de la fenomenología descriptiva a la antropología natural, del gobierno mixto a la creatividad democrática. Los *Discorsi* se reconfiguran a partir de este nuevo movimiento conceptual, de tal suerte que el planteamiento polibiano queda definitivamente erradicado. La institución formal del poder precisa ahora de su contenido absoluto. En lo sucesivo, los *Discorsi* no serán sino la demostración de que el único contenido absoluto de la forma constituyente es el pueblo, de que la única constitución del Príncipe es la democracia. Una búsqueda de la «*istitutio populi*»<sup>22</sup>.

Para expresar ahora mismo el sentido de lo que decimos, permítasenos escrutar desde este momento, con impaciente indiscreción, el Libro III de los *Discorsi*, tanto en su comienzo y su conclusión como en los momentos en los cuales se corona el movimiento constructivo del pensamiento de Maquiavelo. Y, de hecho, vinculando la afirmación de que «si se quiere que una secta o una república viva mucho tiempo, es necesario que regrese a menudo a su principio»<sup>23</sup>, que abre el Libro III, con la que cierra el mismo libro: «Una república, para mantenerse libre, precisa todos los días de nuevas medidas: méritos por los cuales Quinto Fabio fue llamado Máximo»<sup>24</sup>, pues bien, aquí se pone plenamente de manifiesto toda la diferencia que *Il Principe* ha introducido en los *Discorsi*, refundándolos, porque aquí la concepción de la historia ya no tiene nada que ver con dimensiones polibianas o en cualquier caso cíclicas, porque aquí la relación entre principio y reforma es omnicompreensiva, y la desunión no exige técnicas de reequilibrio de los poderes sino que, por el contrario, encarna un motor que reabre continuamente la historia.

El proceso constitucional se ha tornado en un juego de sujetos productivos. La constitución mixta palidece y se disipa ante esta potencia productiva de los principios y de los sujetos. En lo sucesivo, el gobierno

---

<sup>20</sup> *Discorsi*, I, p. 17

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>22</sup> Corrado Vivanti, «Sur Machiavel», en *Annales ESC*, vol. 42, núm. 2, 1987, pp. 303-312.

<sup>23</sup> *Discorsi*, III, p. 1

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 49.

es exclusivamente aquello en que lo ha convertido el Príncipe nuevo: furor y orden, ímpetu de la virtud, capacidad creativa. El gobierno es un cuerpo combatiente. De esta suerte, la relación Polibio-Maquiavelo es, en los *Discorsi*, un proceso que, partiendo de una discusión inicial confusa y forzada, centrada en el ciclo de la constitución mixta, se agota en el transcurso de la obra, tan pronto como la influencia de *Il Principe* interviene sobre los *Discorsi*. El abandono de la teoría del ciclo conlleva el abandono de la constitución mixta. Es fundamental, en cambio, la emergencia de la afirmación del principio constituyente, que es todo aquello que inventa el Príncipe («El duque Valentino, cuya obra imitaría siempre, si yo fuera un príncipe nuevo [...]») <sup>25</sup>, así, pues, la historia no es padecida, los tiempos de la historia no son los de una condena, los de una repetición vacía y suicida. Al contrario, son los de la construcción, los de la creación.

Regresemos ahora a aquellos capítulos XVI-XX del Libro I de los *Discorsi* <sup>26</sup> en torno a los cuales tiene lugar la mutación del proyecto de Maquiavelo. Con cuánto esfuerzo vuelve a ponerse en marcha el discurso, sustrayéndose a la crisis teórica... De hecho, la transformación del punto de vista se construye dentro de la descripción de una condición de crisis del Estado que se ha vuelto endémica, inercial. Esta inercia de la crisis es asumida en la teoría a través de una consideración del tiempo histórico que la ha hecho material, sólida, envolvente: en este tiempo la corrupción de las costumbres y la degradación de las leyes pueden devenir irresistibles. Y, sin embargo, precisamente con el telón de fondo de este pesimismo histórico e institucional, heredado de la concepción polibiana, se tornan ahora posibles, porque son necesarias, la ruptura del tiempo, la sobredeterminación del Príncipe.

En los capítulos que siguen <sup>27</sup>, la tensión entre inercia histórica y residuo sedimentado institucional y, por otra parte, la iniciativa del príncipe, es llevada al extremo, toda mediación ha de ser rechazada, «los caminos de en medio [son] lo más dañino» <sup>28</sup>, solo compensan los medios radicales: «Son estos modos tan crueles y hostiles a todo vivir, no solo cristiano, sino humano; y todo hombre debe huir de ellos, y querer antes un vivir privado que ser rey causando tanta pérdida a los hombres; no obstante, aquel que no quiera tomar el primer camino del bien, si quiere subsistir conviene que entre en este mal» <sup>29</sup>. De tal suerte que, de manera completamente natural, llegamos a los capítulos sobre la dictadura romana <sup>30</sup> que constituyen, por así decirlo, el eje central del Primer Libro de los *Discorsi*.

<sup>25</sup> A Francesco Vettori, 31 de enero de 1514, carta citada en la nota 16.

<sup>26</sup> *Discorsi*, I, pp. 16-20.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 21-32.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 33-38.

De hecho, la dictadura clásica es estudiada, más que como institución, como resultante histórica de la desunión; y su análisis empieza a mostrar que la urgencia del acontecimiento, la decisión del príncipe, la necesidad y las voluntades de la multitud pueden encontrar una síntesis adecuada. El principio formal del mando, del poder, debe encarnarse. El principio polibiano del equilibrio y del gobierno mixto no puede más que llevarnos –y de hecho nos ha llevado– a una condición teórica e histórica completamente estática: en él todo se entumece, tanto las conciencias como las leyes, mientras que la realidad institucional queda degradada y la natural «dañada». Solo el principio opuesto, el principio del príncipe nos sustrae a esa condición, toda vez que vuelve a abrir la génesis de las constituciones, es la potencia que hace que revivan. La dictadura romana es el signo de ese tránsito creativo. De esta suerte, la desunión no puede ser retenida y bloqueada en el equilibrio de la constitución mixta, sino que ha de ser interpretada e innovada, continuamente, por un principio potente y dinámico.

La historia romana y, en particular, la historia de la lucha secular en torno a la ley agraria<sup>31</sup>, son el ejemplo formidable de la regla histórico-política que Maquiavelo está elaborando. Los aristócratas sostienen, dice Maquiavelo, que la lucha en torno a la ley agraria, que remite a los Gracos y a Mario y Sila, hasta llegar a Pompeyo y César, condujo al final de la libertad romana. Pero aunque es cierto que la conclusión de esta feroz lucha de clases, que imprimió su carácter a las instituciones romanas, condujo al final de la libertad, sin embargo es falso sostener que sin la lucha de clases se habría preservado: «Si la disputa de la ley agraria se prolongó trescientos años hasta llevar a Roma a la servidumbre, habría tardado mucho menos tiempo en acabar sierva si la plebe, con esta ley y con otros apetitos, no hubiera frenado siempre la ambición de los nobles». La plebe es la garantía de la libertad.

De aquí en adelante los *Discorsi* se tornan en una apología del pueblo, de la constitución de la libertad y, en definitiva, en una declaración explícita del carácter absoluto de la democracia como gobierno.

Así, pues, podemos resumir ahora el desarrollo del discurso de este Maquiavelo, profeta de democracia, en torno a algunos puntos principales. En primer lugar, el análisis de la república se dirige contra la tiranía, al objeto de demostrar que, para resistir, la democracia debe ser fuerte y armarse y que la dictadura no es temible para la libertad<sup>32</sup>. Como la profecía, como la esperanza, como el renacimiento, la democracia debe estar armada. Pero el arma principal y fundamental de la república es su pueblo: de esta suerte, el pueblo ha de mantenerse siempre vivo en la

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, I, p. 37.

<sup>32</sup> *Ibid.*, I, p. 39.

república, mientras que la constitución ha de ser respetada en la medida en que promueve la actividad del pueblo y su propia y continua renovación<sup>33</sup>. «Si aquellas ciudades que han tenido un origen libre, como Roma, tienen dificultades para encontrar leyes que las mantengan; a aquellas que surgen directamente de un estado servil, les resulta casi imposible»<sup>34</sup>: «[...] como se ve que sucedió en la ciudad de Florencia, la cual, por haber surgido bajo el imperio romano, y habiendo vivido siempre bajo el gobierno de otros, vivió un tiempo en la abyección y, sin pensar en sí misma: más tarde, cuando tuvo la ocasión de respirar, comenzó a crear sus ordenamientos; los cuales, por estar mezclados con los antiguos, que eran malos, no pudieron ser buenos; y así fue desenvolviéndose durante los doscientos años de los que se tiene una verdadera memoria, sin haber tenido nunca un Estado que le permitiera ser llamada propiamente una república»<sup>35</sup>. Este movimiento de pensamiento, que exalta la libertad del fundamento y el carácter absoluto del gobierno republicano, no deja de profundizarse: «Con qué facilidad se conducen las cosas en aquella ciudad en la que la multitud no está corrompida: y que, allí donde hay igualdad, no se puede hacer un principado; y allí donde no la hay, no se puede hacer república»<sup>36</sup>.

Quiere esto decir que, en estos últimos capítulos que construyen una verdadera síntesis republicana, en el centro de la consideración se coloca una constitución abierta que se tome en serio que todas las partes de la sociedad se transformen acordes a la finalidad de constituir un Estado: pero con la condición, última y fundamental, de que la máquina republicana se asiente sobre la igualdad. «Constituya, pues, aquel una república allí donde hay, o se ha creado, una gran igualdad; y, por el contrario, un principado allí donde hay una gran desigualdad; de lo contrario hará algo sin proporción y poco duradero»<sup>37</sup>. Así, pues, aquí la igualdad es condición de la libertad. ¿Podremos extrañarnos de que esa multitud que hasta ahora ha sido considerada periódicamente guardiana o garante de la verdad, sea finalmente descrita de nuevo ahora como «capaz de verdad»?<sup>38</sup>. «La multitud es más sabia y más constante que un príncipe»<sup>39</sup>. Esto ha de ser dicho y repetido, aunque vaya en contra de «la opinión común»: «Yo creo que el pueblo comete menos errores que el príncipe, y por ello cabe confiar más en él que en el príncipe».

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, I, p. 45.

<sup>34</sup> *Ibid.*, I, p. 49.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, p. 55.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, I, p. 4 (véase *supra*).

<sup>39</sup> *Ibid.*, I, p. 59.

El Maquiavelo democrático ya ha cobrado aquí su forma definitiva: cuánto odio, cuántas falsificaciones, cuántas negaciones de su honor y de su memoria merecerán en lo sucesivo estas páginas! Cuánto miedo ha provocado en los poderosos esta imagen, extremadamente radical de un pueblo capaz de verdad, de igualdad, organizado en sus asambleas, éticamente sostenido por la religión civil, capaz de armas y de victoria... Este pueblo es potente.

El capítulo que cierra el Libro I de los *Discorsi* —y que en este sentido anticipa el segundo— bajo el título anodino de «Cómo el consulado y cualquier otra magistratura se daba en Roma sin consideración a la edad»<sup>40</sup>, es en realidad la exaltación de la juventud y de su virtud, así como de su capacidad de arrastrar a la plebe a la aventura de la libertad, de ser fuerza de la multitud en la construcción de la gloria. La virtud del cónsul romano, y su juventud, están llamadas a exaltar la fuerza de la plebe en la construcción de la síntesis republicana. Y así termina el Libro I de los *Discorsi*, con la fuerte, explícita, insistente y reiterada reivindicación de la legitimidad del gobierno de la multitud —y por ende de la democracia—, como la mejor forma de gobierno. El discurso de *Il Principe* ha quedado definitivamente embebido en el de la democracia; el comienzo polibiesco —y la filosofía de la historia que le es implícita— son trastrocados: el mejor gobierno es la democracia y su realidad y concreción está garantizada por la determinación de los sujetos<sup>41</sup>. Su realidad y concreción es la historia de un sujeto.

Si en el Libro I de los *Discorsi* hemos asistido a la definición del sujeto como entidad colectiva —plebe, multitud, pueblo— ahora, en el Libro II de los *Discorsi*, para alcanzar un grado adecuado de realidad y concreción el sujeto deberá mostrarse como base dinámica de la producción histórica, como potencia. Mientras que en el Libro anterior nos hemos ocupado, dice Maquiavelo, «de las deliberaciones relativas a los asuntos internos de la ciudad hechas por los romanos, en este hablaremos de las relativas al aumento de su imperio que hizo el pueblo romano»<sup>42</sup>.

Si siguiéramos aquí un esquema triádico de exposición podríamos decir que estamos en el lugar de la afirmación: en efecto, mientras que en el Libro I la dialéctica entre virtud y fortuna y, en general, el principio de

<sup>40</sup> *Ibid.*, I, p. 60.

<sup>41</sup> Es completamente evidente que esta concepción de la subjetividad, a pesar de su implicación democrática, todavía es equívoca. Por un lado, tenemos una posible lectura «gramsciana» de la subjetividad, o sea una lectura que pretende poner de manifiesto las determinaciones populares, «democráticas» en sentido estricto; por otro, una posible lectura «republicana» (al estilo de Pocock, basada en las tradiciones anglosajonas de la interpretación de Maquiavelo), esto es, que pretende caracterizar la determinación democrática como mero realce de la ideología «civil». Para nosotros, como se verá, la única solución posible de este equívoco no consiste en reducirla, sino en exaltarla asumiendo la importancia de la subjetividad como aspecto problemático y como tendencia abierta del pensamiento maquiaveliano, abierta para él y para los siglos siguientes en la *translatio* de su pensamiento.

<sup>42</sup> *Discorsi*, II, «Prefacio».

la desunión, habían sido considerados centrales, en este Libro la virtud toma la delantera, tornándose en el principio crítico fundamental, de tal suerte que la trama teórica se desenvuelve a partir de ella. «Cuál fue la causa mayor del imperio que adquirieron los romanos, la virtud o la fortuna»<sup>43</sup>: la respuesta es un programa: fue la virtud, la prudencia de la virtud, el método de la virtud. La virtud promovida en el tiempo por un sujeto colectivo. Lo que hizo posible el imperio romano, la construcción de la gran fortuna de aquel pueblo, fue la virtud, la virtud que emana del vivir para el bien común: «Porque lo que hace grande a las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda ese bien común solo es observado en las repúblicas [...]»<sup>44</sup>.

Enfrente está la tiranía<sup>45</sup>. La tiranía, es decir, una forma global de dominación, feroz e intrusiva, penetrante como un hecho espiritual. ¿Religioso? ¿Qué tiene que ver la religión cristiana con la tiranía? La asociación de ideas no es casual; este capítulo de los *Discorsi* hace del análisis de la religión un momento central en la descripción del sujeto colectivo. Así, pues, la religión cristiana, que no es tiranía, pero permite la tiranía, no está contra la tiranía y ahoga la virtud. ¡En cambio, hasta qué punto podría ser construido y exaltado el carácter colectivo del sujeto virtuoso en la religión civil! En los tiempos antiguos, el sentido de la libertad encontraba su fuente en la religión pública y se confundía con ella. Era, la antigua, una religión destinada a la exaltación de lo colectivo, añadía «a la pompa y a la magnificencia de las ceremonias [...] el acto del sacrificio lleno de sangre y de ferocidad, matándose un gran número de animales; cuyo aspecto, siendo terrible, hacía a los hombres semejantes a él [...]». «Nuestra religión [por el contrario] ha glorificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos. Luego puso el sumo bien en la humildad, la abyección y en el desprecio de las cosas humanas [...] Y si nuestra religión exige que albergues fortaleza dentro de ti, quiere que estés más preparado para sufrir que para hacer un acto de fuerza. Este modo de vivir, pues, parece haber hecho débil al mundo, y haberlo entregado en manos de los hombres malvados; los cuales lo pueden manejar con seguridad, viendo que la totalidad de los hombres, con tal de ir al Paraíso, prefiere soportar sus golpes antes que vengarlos [...]». «Un mundo afeminado y un Cielo desarmado [...]».

<sup>43</sup> *Ibid.*, II, p. 1.

<sup>44</sup> *Ibid.*, II, p. 2.

<sup>45</sup> Véase a propósito de este tema *Hiéron ou le Traité sur la Tyrannie*, de Jenofonte, traducido y presentado por Leo Strauss, que sostiene que Maquiavelo no ha hecho distinción ninguna entre soberano y tirano. En el mismo volumen una aguda puntualización de Alexandre Kojève [ed. cast.: *Hierón*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1971]. Las discutibles tesis de Strauss han sido retomadas en sus *Pensées sur Machiavelli*, París, 1982 [ed. cast.: *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1964], uno de los ensayos menos afortunados del autor, por lo demás prodigioso historiador del pensamiento político.

Tal vez habría la posibilidad de interpretar nuestra religión como más acorde con la virtud que con la indolencia: pero no sucede así, de tal suerte que en nuestra época hay muy pocas repúblicas y ninguna de aquellas «tan fuertemente armadas y obstinadas en la defensa de su libertad», como fue el caso de Roma<sup>46</sup>. ¡Formidable capítulo! Bien común y religión pública constituyen al sujeto como virtud, como actividad colectiva y poderosa.

Sin embargo, llegados a este punto se ponen de manifiesto las necesidades de la exposición: mientras construyen la república, los *Discorsi* deben mostrar cómo son superados los obstáculos y cómo puede ser reformada la dura realidad efectiva. Y así resulta que, después de los capítulos I y II que, como hemos visto, están dedicados al método de la virtud y a la reformulación de la definición colectiva del sujeto, el Libro II desarrolla un método de exposición por alternativas, contraponiendo capítulos que muestran claramente la eminencia ontológica de la virtud y capítulos que, en cambio, tratan de las condiciones políticas de la fortuna: los primeros «republicanos» y los segundos argumentativos, instrumentales; los primeros «ideológicos» y los segundos «materiales». En concreto, a los capítulos I y II —que ya hemos considerado— se oponen los capítulos III y IV, que definen el tejido de la producción de efectos reales y concretos; y luego, por un lado, los capítulos X, XVI, XVII, XVIII, XX y algún otro —que insisten en el método de la virtud—; por otro lado, los capítulos IX, XI, XII, XIX, XXI y algún otro —que muestran hasta qué punto la producción de efectos constituye una sólida jaula. Solo a partir del inicio del capítulo XXII y hasta el final del Libro se realiza la unidad de los dos planteamientos y el sujeto colectivo se torna en el motor y la cifra de la objetividad, la virtud de los efectos producidos.

En este elenco falta el capítulo V: «De cómo la variación de las sectas y de las lenguas, junto con el accidente del diluvio y de la peste, extinguió la memoria de las cosas»<sup>47</sup>, y con razones fundadas: porque en él Maquiavelo se distancia del discurso que está haciendo y en esa digresión intenta caracterizar el flujo heraclíteo del devenir como experiencia de libertad. Experiencia absoluta de libertad, que subtiende el desarrollo de la historia; deseo de libertad, que recorre la constitución de los sujetos. Nosotros aparecemos siempre en la tierra virgen de la historia en el intento de reconstruir la virtud «en este cuerpo mixto de la humana generación»; sin embargo, podremos reconquistar la memoria y constituir la como virtud, solo si corremos el riesgo de habitar el límite extremo de la destrucción. Salvar la memoria de la humanidad es reinventarla, un poder constituyente. En este capítulo V del Segundo Libro sopla un gran viento

---

<sup>46</sup> *Discorsi*, II, p. 2.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 5.

del ser y de la destrucción, que plantea la posibilidad de libertad y de constitución sobre un fondo absolutamente negativo. Si no hubiera esta orilla de destrucción no existiría la posibilidad de afirmar la libertad como algo absoluto. Aislado, pero no menos relevante, este capítulo metafísico ofrece la dimensión de lo que está en juego.

Volvamos a nosotros. Así pues, siguiendo el orden de capítulos que hemos recordado, se desarrollan las argumentaciones de la virtud contra los efectos de realidad, es decir, se construye la potencia del sujeto en el Segundo Libro de los *Discorsi*. Cada vez más, a medida que avanzamos, tenemos la impresión de que los efectos de realidad y la fortuna, contra los cuales lucha la virtud, no son irresistibles ni invencibles. A veces, en los capítulos que van del X al XX, vivimos la experiencia de estar en el centro extático de un huracán que está extinguiéndose: lo que significa que, si la fortuna es sentida con toda su fuerza terrible y en la serie de elementos de inercia y de engaño que implica (o impone a quien quiera derrotarla), en el mismo momento se vislumbra que esa urgencia y ese violento impacto objetivo son contenibles. Lo que vivimos es una guerra: la virtud, para mostrarse potente, debe desestructurar los obstáculos que se oponen a ella.

La virtud es trabajo vivo, que paulatinamente puede destruir las tradiciones y el poder que se han consolidado contra la vida. No es casual que aquí en medio, por primera vez, se argumente de manera teórica lo que hasta ahora había sido tema de ejercicios prácticos<sup>48</sup> o discurso retórico y de incitación<sup>49</sup>: aquí, en cambio, se demuestra que la virtud puede ser potente, por medio de las armas, es más, que la virtud solo puede ser potente con armas. «El dinero no es el nervio de la guerra, como dice la opinión corriente [...] sino los buenos soldados: porque el oro no es suficiente para encontrar buenos soldados; pero los buenos soldados bastan para encontrar el oro»<sup>50</sup>. Esta inclinación, a veces ingenua, otras veces fanática, a menudo genial, siempre apasionada, que empuja a Maquiavelo a las armas y al discurso sobre las instituciones militares, es la transcripción de la necesidad de dar fuerza al sujeto colectivo. «Hasta qué punto los soldados de nuestro tiempo se diferencian de los órdenes antiguos». «Hasta qué punto se debe apreciar la artillería de los ejércitos en el tiempo presente; y si esa

---

<sup>48</sup> *Discorso dell'ordinare lo stato di Firenze alle armi* (*Opere*, II, pp. 684-690); *Discorso sopra l'ordinanza e milizia fiorentina* (*Opere*, II, pp. 690-694); *Provisioni della Repubblica di Firenze per istituire il Magistrato de' Nove Ufficiali dell'Ordinanza e Milizia Fiorentina. Dettata da Niccolò Machiavelli. Provvisione Prima per le Fanterie, del 6 dicembre 1506* (*Opere*, II, pp. 694-708). Estos escritos preceden y siguen a la creación de una administración encargada de las milicias florentinas cuyo canciller deviene Maquiavelo en diciembre de 1506. Maquiavelo redactará unas ordenanzas análogas para la caballería florentina en 1512: *Provvisione seconda per le Milizie a Cavallo, del 33 marzo del 1512*, *Opere*, II, pp. 708-715.

<sup>49</sup> En *Il Principe*: véase *supra* la sección 1 de este capítulo.

<sup>50</sup> *Discorsi*, II, p. 10.



opinión, que se tiene por universal, es cierta». «Cómo, según la autoridad de los romanos y según el ejemplo de la milicia antigua, se debe apreciar más la infantería que la caballería». «Qué peligro acecha al príncipe o a la república que se sirva de la milicia auxiliar o mercenaria»<sup>51</sup>: pues bien, es así como se abre paso la radicalidad de la refundación de la historia.

Así, pues, a partir del capítulo XXII del Libro II y hasta el final, el discurso concentra su curso de manera sintética, recuperando los elementos desestructurados y, en general, las condiciones objetivas, a fin de que se tornen en parte interna de la tensión del proyecto. La relación entre virtud y la producción de realidad y concreción resulta completamente invertida en términos de síntesis productiva. Ninguna maniobra desequilibrada en este cuadro, ni en el sentido de un objetivismo neutro (que podría esconder el abandono ante una realidad y concreción abominables), ni mucho menos en el sentido de un subjetivismo beato y del idealismo de la virtud. No, en absoluto: aquí los elementos relativos a los efectos de realidad y concreción, previamente descompuestos y analizados, son reconstruidos y llevados a formar parte de nuevos efectos de realidad, de los cuales la virtud misma es agente, toda vez que es virtud de un sujeto colectivo, es su potencia. Lo que significa que la virtud se organiza como producción de efectos de realidad y concreción, no como necesidad sufrida, como objetividad residual, sino como proyecto de una razón colectiva (así como de un cuerpo colectivo). «Afirmo, pues, de nuevo, que es sumamente verdadero, tal y como se ve en todas las historias, que los hombres pueden secundar la fortuna, pero no oponerse a ella; pueden tejer sus urdimbres, pero no romperlas. No deben, pues, abandonarse jamás; porque, no conociendo su fin, y como aquella se mueve por caminos oblicuos y desconocidos, siempre hay esperanza y, esperando, nunca deben abandonarse a pesar de los padecimientos que sufran»<sup>52</sup>. He aquí cómo funciona el proyecto, en él no hay dialéctica, no hay idealismo.

Sin embargo, siempre hay situaciones en las cuales la virtud no consigue constituirse como nuevo efecto de realidad: en los capítulos XXXI y XXXII, Maquiavelo enumera ejemplos de cómo la virtud se estrella contra los fraudes, las conjuras, las intrigas de los exiliados...<sup>53</sup> Pero, por regla general, el terreno transitable es el de la lucha de la virtud, proyecto de la potencia, poder constituyente. Si el texto del Libro II parece haber partido de una hipótesis, por así decirlo, demasiado avanzada —de tal suerte que acumula y, en el movimiento de la demostración, desecha hipótesis y ejemplos, a menudo de manera prolija, a veces confusamente, en este momento, sin embargo, consigue acercarse a una conclusión, un poco a

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 16, 17, 18, 20.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 31, 32.

tientas, pero no por ello con menor eficacia. Así se construyen los nuevos efectos de realidad de la virtud, y las dificultades de la argumentación muestran la dificultad del proceso constitutivo real.

Siempre queda la antigüedad para mostrarnos el camino ejemplar, para constituir el paradigma que podemos reconstruir a través de todas las dificultades de la historia. «Véase, por lo tanto, y por este discurso, y por lo que hemos repetido muchas otras veces en otros lugares, cuán diferentes son, por el modo de proceder, las repúblicas presentes, respecto de las antiguas. Por eso vemos, todos los días, pérdidas milagrosas y milagrosas conquistas. Porque, allí donde los hombres tienen poca virtud, la fortuna muestra más su potencia; y, toda vez que ella varía, suelen variar las repúblicas y los Estados; y seguirán variando, hasta que no surja alguien que ame tanto la antigüedad, que la regule [la virtud] de tal modo que ésta no tenga razones para mostrar, a cada giro diario del sol, de cuánto es capaz»<sup>54</sup>.

Así, pues, la fortuna puede ser modelada por la virtud, pero solo hasta el punto al que se ha desarrollado la lucha y la virtud ha triunfado. Existe la «buena fortuna»: la que nos hemos construido, la que la virtud ha impuesto como nuevos efectos de realidad. El discurso sobre la «desunión» del Libro I se ha tornado en discurso sobre la «lucha» en el Segundo, esto es, se ha subjetivado. En efecto, hasta aquí hemos asistido a un movimiento teórico que ha avanzado hasta llegar a identificar las dimensiones estructurales del sujeto colectivo, primero en términos de constitución propia, de dirección centrípeta del movimiento; luego en términos de expresión de la potencia. Primero la posibilidad de la potencia, luego su actualidad. Y este proceso es extremadamente impetuoso. Pero sin embargo no podemos olvidar el sentido de la crisis que subtiende todo el discurso.

El descubrimiento —en *Il Principe*— del principio constituyente, la aplicación de ese instrumento teórico a la cuestión del tiempo y de la democracia, a la crisis italiana y al movimiento de la virtud, proponen una solución pero no eliminan el problema. En Maquiavelo no se albergan en ningún momento ilusiones sobre la unidad dialéctica o metafísica de la virtud y la fortuna; en ningún caso el paradigma antiguo es nostalgia de una indiferenciada edad de oro, ideología o mito. Roma no es un mito: es un trozo de lo humano, un espacio y un tiempo que el ser humano ha arrebatado a la desgracia de toda historia no virtuosa. En todo caso, virtud y fortuna son, en sí mismas, elementos de una crisis insuperable, profunda, en sí y para sí, de una crisis que atañe a la constitución ontológica de lo humano. Sin ironía, podemos admitir que «la fortuna ciega las almas de los hombres cuando no quiere que se opongan a sus designios»<sup>55</sup>: sin embargo, heroicamente, podemos ser siempre visionarios.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 29.

Con esto llegamos al Libro III de los *Discorsi*. Más arriba<sup>56</sup>, hemos señalado el modo en que el discurso sobre la república democrática llega a definirse aquí en términos de gobierno absoluto. Ahora debemos afrontar con atención el estudio de estas páginas. Para hacerlo debemos recordar siempre que el paso de la definición de la constitución dualista del sujeto a la de la potencia de la subjetividad —que hemos seguido hasta aquí— también puede llevarnos a error, si no insistimos continuamente en el salto de cualidad que, entre tanto, se ha producido y que desde *Il Principe* se ha propagado a los *Discorsi*. Quiero decir con esto que el modelo de democracia construido aquí es un modelo moderno y potente.

Para aclarar bien el contexto, antes de afrontar la lectura del Libro III, confrontémonos con otra y más antigua descripción que Maquiavelo hace de la democracia, a saber, con la que da, alrededor de 1508, de las ciudades de la Magna [Alemania]<sup>57</sup>. «De la potencia de la Magna no debe dudar nadie, porque abunda en hombres, riquezas y armas». Ahora bien, esa riqueza deriva del hecho de que el gasto privado y público es bajísimo, y los alemanes tienen necesidades menores que los florentinos y los italianos. Hay además una situación de completa autarquía de su producción y de su consumo; producidas a precios bajos, sus manufacturas son competitivas en el exterior. «Y así disfrutaban de sus rudas vidas y su libertad». No quieren guerra, salvo si son «generosamente pagados» por hacerla; viven en comunidades libres. Estas ciudades no solo son enemigas de los príncipes, sino también de los «gentilhombres» —porque exigen una cierta igualdad en su seno — «de tal suerte que en su país no hay gente ni de un tipo ni del otro y disfrutaban, sin distinción alguna entre los hombres, aparte de las que corresponden a los magistrados, de una libre libertad». Con estos cimientos es impensable un Imperio unificado, de tal suerte que solo es posible un cierto ordenamiento contractual.

Sin embargo, ¿para qué sirve una «libre libertad» si sólo produce una «vida ruda»? Llegamos así al punto en el que aparece en los *Discorsi* una nueva concepción de la democracia: solo hay democracia allí donde haya poder constituyente. Por su parte, la comunidad alemana no es Estado, no es poder, no es príncipe, y por ende, a la luz de esto, esos ordenamientos ni siquiera son virtuosos. Esos ordenamientos deambulan en los márgenes de la modernidad, donde se dan fundamentaciones teológicas o contractuales del derecho, irrelevantes para la ciencia<sup>58</sup>. Por el contrario, esta solo puede

<sup>56</sup> Véase *supra*, en esta sección.

<sup>57</sup> *Ritratto delle cose della Magna, Opere*, I, pp. 755-761.

<sup>58</sup> Como se ha visto más arriba y en particular respecto a los escritos de 1503, Maquiavelo había madurado ya entonces un punto de vista completamente opuesto a toda teoría de la legitimación del Estado en términos contractuales o consuetudinarios. La mutación hace el poder, el carisma innova las instituciones: respecto a esta declaración fundamental no hay muestras de arrepentimiento, sino tan solo pruebas adicionales.

estudiar la virtud, el proceso genealógico de la constitución del poder: el poder constituyente de *Il Principe* se torna, en los *Discorsi*, en contenido de la democracia. Puede haber otros modelos de democracia, otros contratos de ciudadanía, pero presentan una intensidad degradada respecto a las características constituyentes de la democracia moderna. La democracia no es un medio-Estado: es un verdadero principado. La singularidad de este enfoque definitorio de Maquiavelo nunca podrá ser olvidada.

Y volvamos ahora a los *Discorsi*, Libro III<sup>59</sup>. «Si se quiere que una secta o una república viva por muchos años, a menudo es necesario devolverla a su principio»<sup>60</sup>: en su principio, en su acto constituyente, allí donde la virtud se ha vuelto efecto de realidad, reside la fuerza de la república. «Esta reducción a su principio, hablando de las repúblicas, se hace por accidente extrínseco o por prudencia intrínseca»; esto es, o a través de las reglamentaciones propuestas a tal fin, las estructuras institucionales del cambio, o a través de la obra de seres humanos y de la renovación del juego virtud-fortuna. «[...] en cuanto a las sectas –continúa Maquiavelo– vemos de nuevo que tales renovaciones son necesarias, si atendemos al ejemplo de nuestra religión; la cual, de no haber sido devuelta a su principio por San Francisco y Santo Domingo, estaría completamente agotada [...]. Así, pues, esta renovación ha conservado y continúa conservando esta religión».

La referencia del concepto de poder constituyente al de la reforma religiosa no es casual: el nexa con el discurso religioso y con la actividad de Savonarola retornará más adelante<sup>61</sup>. No es casual porque la intensidad del fundamento es la misma para la república y para la religión: atañe a la multitud y la constituye como posibilidad creativa, tanto de la república como de la comunidad religiosa. La laicización de la religión y la sacralización de la vida civil caminan de la mano<sup>62</sup>. A partir de aquí comprobamos que Maquiavelo juega en un terreno que no es fácil de definir. Tras haberse hecho sujeto colectivo y haber mostrado su potencia, la virtud se refina «con prudencia intrínseca», pasa de la experiencia de la objetividad a la experiencia de las pasiones, rearticula desde dentro virtud y efectos de realidad, y desde abajo los dispositivos que generan el proceso constituyente. Lo que se construye aquí no es el

<sup>59</sup> *Discorsi*, III. El razonamiento de Maquiavelo alcanza en este libro de los *Discorsi* su máxima fuerza: parece que en general la lectura maquiaveliana concuerda con estas afirmaciones.

<sup>60</sup> *Ibid.*, III, p. 1.

<sup>61</sup> *Ibid.*, III, p. 30.

<sup>62</sup> Desde este punto de vista resultan bastante dudosas todas las posiciones que, en el pensamiento moderno, consideran homogéneas la laicización de la religión y la desacralización de la vida civil. Son dudosas desde el punto de vista historiográfico y son ciertamente falsas desde el punto de vista de una fenomenología de lo político que quiera seguir el desarrollo y la crisis de la modernidad evitando las ilusiones posmodernas. Un ejemplo perfecto de esta incomprensión es el volumen de Giacomo Marramao sobre la desacralización del pensamiento metafísico de la modernidad.

Estado absolutista moderno<sup>63</sup>, esa degeneración habrá que dejársela a los antimaquiavelianos. Lo que se funda aquí es la república democrática, la forma constitucional de la multitud. Así, pues, la referencia a la reforma no es ambigua. Mucho menos ambigua será, a continuación, la combinación virtud-pobreza<sup>64</sup>. De hecho, aquí se reforma el Renacimiento y nadie muestra a ese respecto una pasión y un entusiasmo mayores que uno de sus hijos: Maquiavelo.

Así, pues, hemos entrado en el terreno de la dinámica constitucional de la potencia. Se habla, para empezar, de la vuelta al principio, al fundamento; sin embargo, resulta obvio que en el discurso está inscrita la apertura de un terreno nuevo, histórico, de una producción ontológica nueva, de un nuevo tejido de libertad. La libertad solo puede vivir en la medida en que se renueva; la libertad es el primer producto de la potencia.

¿Qué era el Renacimiento? Era el redescubrimiento de la libertad y con esta de la producción, de la virtud del construir, del inventar: al mismo tiempo, era el descubrimiento de la posibilidad y de la capacidad de acumular. Pero a través de la acumulación se construía la fortuna y la fortuna establecida de esta suerte se oponía a la virtud: la dialéctica se revelaba a través de la negatividad del resultado. La única posibilidad de resistir a esa perversión del desarrollo de la virtud y de su dialéctica es la fundación de un sujeto colectivo que se oponga a ese proceso, es decir, que trate de fijar, no la acumulación de la fortuna, sino la de la virtud. ¿Quién podrá hacerlo? Sólo en las formas de la democracia y del gobierno de la multitud será pensable ese proyecto.

La reforma del Renacimiento es la negativa a aceptar su dialéctica perversa y, por ende, la negativa a aceptar la dialéctica como forma del pensamiento y como conciliación de los antagonismos. No es cierto que entre el ser humano y el mundo haya una relación de conciliación, no conocemos esa benevolencia de lo real, antes al contrario: cada vez que actuamos corremos el riesgo de mudar la virtud en fortuna y tener que reconocer los efectos de realidad de esta última contra nosotros. ¿Cómo modificar el cuadro? ¿Cómo reformar el Renacimiento y la virtud misma? Responde Maquiavelo: no existe un círculo que reintegre virtud y fortuna, sólo existe la posibilidad de que la virtud ocupe el lugar de la fortuna y nada más. La virtud puede vencer o sucumbir: esta y ninguna otra es la alternativa que la constituye. Pero también su dignidad. La virtud es libertad. Así, pues, ¿cómo evitar que la expresión de la virtud sea aplastada? ¿Que sea pervertida o neutralizada?

---

<sup>63</sup> A. Negri, «Problemi di Storia dello Stato moderno. Francia 1610-1650», *Rivista critica di storia della filosofia*, vol. 2, 1967, pp. 182-220.

<sup>64</sup> *Discorsi*, III, p. 16.

Los capítulos que deberían dar respuesta a la cuestión son sumamente ambiguos. En efecto, la teoría de las pasiones es ambigua, no su definición genealógica, la insistencia sobre su capacidad de dar origen, sino su fenomenología, su descriptiva. De esta suerte, toda pasión se manifiesta como el derecho y el revés y el ejercicio de la virtud puede tornarse inhumano, cuando la *pietas* patria se torna en crueldad; en cuanto a la prudencia, por poner otro ejemplo, se revela como represión y castigo ejemplarizante, si la concepción del enemigo es totalitaria y obsesiva<sup>65</sup>.

Sin embargo, esa ambigüedad no revela una incoherencia, sino que revela más bien la dificultad de hacer lógico lo que es un juego de fuerzas y de contrapoderes. Veamos, por ejemplo, lo que Maquiavelo dice acerca de las conjuras<sup>66</sup>. Pues bien, la conjura es en sí misma un mal, una falta de producción de efectos de realidad respecto al valor de la paz, pero también puede ser, y a menudo lo es, la emergencia de la exigencia del cambio y de la necesidad de la reforma en una situación que, de lo contrario, estaría bloqueada. La conjura puede ser virtud que se presenta y se desarrolla como contrapoder. La conjura ha de ser rechazada cuando es posibilidad de tiranía. Pero cuando es virtud, o incluso cuando se limita a ser indicación de los eternos «altibajos» de los efectos de realidad esperados, cuando es en todo caso signo de apertura y dinamismo, entonces es bienvenida. La conjura es virtuosa cuando es democrática, porque la democracia siempre es virtuosa.

En realidad, la república se vale de la conjura cuando ha de ser instituida; una vez instituida, la república rechaza la conjura. La república rechaza la conjura justamente, si está organizada de tal suerte que permita la movilidad de los sujetos y la ductilidad de los tiempos de la reforma<sup>67</sup>. «Así, pues, se desprende de esto que una república tiene más vida y una buena fortuna más duradera que un principado; porque puede adaptarse mejor a la diversidad de las circunstancias, por la diversidad de los ciudadanos que en ella viven, de cuanto puede hacerlo un príncipe. Porque un hombre que esté acostumbrado a proceder de una manera no la cambia nunca, como se ha dicho; y resulta inevitable que, cuando cambian los tiempos, en discordia con su manera de proceder, termine hundiéndose»<sup>68</sup>.

Dicho esto, está claro que también el ejemplo de la conjura, uno entre tantos, es solo un discurso sobre la reforma de la libertad (que hace de ella una virtud colectiva y potente) de la que nos estamos ocupando ahora. De tal suerte que no es extraño que, a propósito de la virtud del príncipe, el discurso vuelva sobre la pobreza<sup>69</sup>. Referencia paradójica,

<sup>65</sup> *Ibid.*, III, pp. 2-5.

<sup>66</sup> *Ibid.*, III, p. 6.

<sup>67</sup> *Ibid.*, III, pp. 7-9.

<sup>68</sup> *Ibid.*, III, p. 9.

<sup>69</sup> *Ibid.*, III, p. 16.

interrogante dudoso. La pobreza: ¿qué puede decir al respecto un hombre del Renacimiento? Solo puede decir que el único medio para evitar la corrupción es la pobreza de los ciudadanos, que el único instrumento para defender la libertad es un ejército de hombres libres (otra cosa que no se puede comprar y que sin embargo la pobreza conserva). Que Maquiavelo, un hombre del Renacimiento, defienda una drástica reducción de las necesidades, costumbres espartanas, la lucha contra el lujo, etc., no puede dejar de sorprender. Dejará de sorprender cuando veamos que la pobreza traduce, lisa y llanamente, la lucha de la virtud contra la fortuna (¿podríamos añadir: la lucha del trabajo vivo contra el trabajo muerto?). Por otra parte, sin pobreza no hay espíritu de sacrificio ni posibilidad autónoma de armamento. La pobreza... no nos sorprendamos de esa insistencia de Maquiavelo. Después de haber sido un discurso sobre la potencia, su reivindicación de un ejército popular<sup>70</sup> es un discurso sobre las pasiones: la pobreza media potencia y pasiones. Pasiones de la libertad, experiencias de la virtud.

El discurso sobre las armas, sobre la organización y la gestión del ejército, así como sobre la utilización de la estrategia bélica, jamás resulta tan pertinente como en este caso. Esa unidad del espíritu en el armamento civil se ve aquí requerida lógicamente como momento de demostración del carácter absoluto de la democracia, pero también como momento puro de explicitación de la pasión de la multitud, de la unificación pasional de los muchos. La pobreza, como la desutopía, se coloca en el límite absoluto de libertad que es el vacío de posesión (lógica o práctica); pero precisamente por ello le es dado ser un elemento de la posibilidad de un nuevo príncipe, de una nueva urgencia y oportunidad de transformar lo real<sup>71</sup>.

De la dialéctica de las fuerzas, el discurso ha pasado a la dialéctica de las pasiones, al dispositivo que la potencia revela a través de las pasiones. Bien mirado, aquí estamos ante la reapertura de la perspectiva constitutiva, pero en otro nivel. De nuevo el principio de libertad es tenido en consideración, pero un principio de libertad concreta, y por ende la libertad que se constituye a través de las pasiones. Una teoría de las pasiones como dispositivos de la libertad; así, pues, aquí no hay nada de estoico y tampoco nada de cristiano. Las pasiones ni se dominan ni se controlan, se dejan avanzar hacia la construcción de lo real, de un nuevo real. Las pasiones solo pueden ser ordenadas por el principio de reforma, esto es, por un orden ético de las consecuencias que se forma en la materialidad, en el flujo de las consecuencias determinadas. Estamos completamente dentro: de la materia, de las pasiones; pero podemos desatar todo esto en una dirección de libertad. Con esfuerzo. A través de la construcción de los efectos de realidad.

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, III, pp. 10-15.

<sup>71</sup> *Ibid.*, III, p. 25.

¿Y entonces? Pongamos algún ejemplo. En las repúblicas siempre hay desunión; sobre la banalidad y sobre la regularidad natural de la desunión se desarrollan las pasiones; las pasiones generan desórdenes; «para desórdenes semejantes que nacen en las repúblicas no puede haber un remedio seguro, de donde se desprende que es imposible organizar una república perpetua, porque por mil vías inopinadas se provoca su ruina»<sup>72</sup>. Dicho esto, si bien es imposible una república perpetua, es posible la perpetuidad de su renovación, de su reforma. El principio de la fundación se torna en el de la refundación y la dinámica. La pasión es una trama material y profundamente inmersa en el tiempo, una trama que puede estremecer el tiempo y su inercia. Este punto –el de la inercia del tiempo y de su objetividad irreprimible– resulta crucial en la obra de Maquiavelo. Al igual que para otros hombres de su época y, por regla general, para cuantos fundaron la ciencia moderna, la necesidad/posibilidad de anular la inercia temporal es tan urgente como puede serlo la decisión misma de la investigación. Esta ruptura con la inercia del tiempo –incluso con la inercia que es formada por la virtud<sup>73</sup>– es una decisión fundamental de Maquiavelo.

La virtud no puede ser una pasión constructiva si no es *cupiditas et amor*, instinto natural y altísima condición ética y, como veremos más adelante, también racionalidad: no solo racionalidad instrumental, sino racionalidad compositiva y recompositiva, racionalidad que tiene la modulación pasional del continuo temporal, que sabe colocarse dentro de la liquidez del tiempo para actuar allí.

La última parte del Libro III de los *Discorsi* está completamente dedicada a mostrar cómo la virtud sabe y puede reconstruir la ciudad<sup>74</sup>. «Cómo ha de unificarse una ciudad dividida; y por qué no es cierta la opinión según la cual, para conservar las ciudades, hay que mantenerlas divididas»<sup>75</sup>. No por azar este capítulo responde a los capítulos del Primer Libro de los *Discorsi* que se planteaban el problema de la desunión democrática generada por la corrupción, así como de la imposibilidad de mantener la república en esas condiciones: ahí, alrededor de esos capítulos (que se planteaban las mismas cuestiones) se había producido la suspensión del *Libro delle repubbliche* y la posterior redacción de *Il Principe*<sup>76</sup>.

De esta suerte, aquí, en el Tercer libro, el mecanismo de la virtud, ya transformado por *Il Principe* y remodelado en el Libro I y II de los *Discorsi*, fijado como principio constituyente, se vuelve perfectamente claro. De capítulo en capítulo, la imagen de la república como síntesis de lo múltiple

<sup>72</sup> *Ibid.*, III, p. 17.

<sup>73</sup> *Ibid.*, III, p. 25.

<sup>74</sup> A partir de los *Discorsi*, III, pp. 24-25.

<sup>75</sup> *Ibid.*, III, p. 27.

<sup>76</sup> *Discorsi*, I, pp. 16-18; véase *supra*, p. 103 de esta edición.



y del uno, de fuerza armada hacia el exterior y de paz civil, de racionalidad como dominio del tiempo y de amor y pobreza como *cupiditas* civil que destruye la corrupción, pues bien, esa imagen se construye como esquema de la conclusión de los *Discorsi*. Y si el inicio del capítulo XXVII colocaba definitivamente la virtud como productora de unidad, como matriz de racionalidad recompositiva, los demás capítulos, desde aquí hasta el final de los *Discorsi*, desarrollan temáticas, positivas o negativas, que contribuyen a integrar ese núcleo temático. Así, pues, por un lado<sup>77</sup> un fuerte llamamiento a evitar que el ansia de defender la unidad civil de la república no se torne en base y pretexto para la tiranía... La mala fe, la hipocresía y la envidia alimentan la tiranía: hay que guardarse de las pasiones que producen la tiranía. Maquiavelo argumenta sobre la trama de las pasiones y sobre su ritmo temporal. La negatividad da paso a la positividad dentro de la temporalidad perversa y la inercia del poder, «porque no se puede aguardar mucho tiempo, la bondad no es suficiente, la fortuna cambia y la maldad no encuentra ninguna ofrenda que la aplaque»<sup>78</sup>; así, pues, solo el poder constituyente, solo el Príncipe, podrán decidir por la república.

El tema se ve reforzado de inmediato: se trata una vez más del discurso sobre las milicias<sup>79</sup>. De nuevo un discurso que muestra el dispositivo de la virtud en el momento en el que la multitud se hace unidad a través de la milicia y la democracia nace armada. El poder constituyente funda la ciudad y en la milicia se representa siempre como actividad, para que el cansancio y la inercia no supriman la libertad. Solo el poder constituyente, abierto, repetido, duradero, armado, constituye la república.

La virtud como tema-dispositivo de la unidad de la ciudad y de la multitud es desarrollada de nuevo –tras haber sido utilizada como motivo antitiránico y como *refrain* del armamento popular– para definir el gobierno absoluto<sup>80</sup>. En los capítulos XXXII-XXXVI del Tercer Libro de los *Discorsi* se discute la organización de las magistraturas, así como de las relaciones que mantienen entre ellas y las relaciones entre magistraturas y pueblo: pues bien, el esquema que gobierna aquí la discusión es el del juego de verdaderos contrapoderes. Solo de esa manera, es decir, cuando la desunión se ha hecho clave de las relaciones institucionales, puede formarse el gobierno absoluto: como gobierno democrático que no oculta las diferencias, sino que pide a los ciudadanos que reconstruyan siempre la unidad partiendo de las diferencias. El principio del carácter absoluto del poder es el de la multitud en acción. Una relación entre «furor y orden», entre *cupiditas* y racionalidad, entre innovación y consenso, que representa

<sup>77</sup> *Discorsi*, III, pp. 28-30.

<sup>78</sup> *Ibid.*, III, p. 30.

<sup>79</sup> *Ibid.*, III, p. 31.

<sup>80</sup> *Ibid.*, III, pp. 32-36.

la materia de la que está hecha la acción del Príncipe y, con mayor motivo, la de la república, «donde la virtud organizada usa su furor con los modos y con los tiempos oportunos y ninguna dificultad la envilece ni la hace desfallecer: porque las buenas disposiciones le reparan el ánimo y el furor, alimentados por la esperanza de vencer [...]», y todo esto, como es ahora evidente, no solo atañe a los ejércitos, sino sobre todo al orden democrático<sup>81</sup>. De esta suerte, atravesando otros problemas no secundarios de la arquitectura constitucional, del arte de la guerra y de la teoría de la virtud<sup>82</sup>, se llega al capítulo final: «Una república, para mantenerse libre, precisa todos los días de nuevas medidas: méritos por los cuales Quinto Fabio fue llamado Máximo»<sup>83</sup>.

Todos los días, nuevas medidas... Aunque en la racionalidad del fin que las justifica, estas fueran la destrucción de las tropas derrotadas o la represión ejemplarizante de la multitud (la represión de «bacanales y ceremonias de hechicería») [...]. En este comentario, la violencia del ejemplo no espanta, sino que, por el contrario, se devuelve a sí misma al principio. Y este es el poder constituyente, su continua apertura, su renovación, la posibilidad de mantener en acción a la multitud y el ejército. De esta suerte, se revela aquí el secreto de *Il Principe*, se ofrece aquí respuesta a las cuestiones del *Libro delle Repubbliche*, se muestra aquí el principio de reforma del Renacimiento: la libertad puede permanecer abierta y ser constructiva, oponerse al dominio tiránico y a la corrupción, a la iglesia y a la fortuna, solo si es el príncipe, si es el poder constituyente en acto. El príncipe es la democracia, esta es justamente la reforma del Renacimiento. El problema de Maquiavelo nunca será el de terminar con la revolución; para él, la constitución es la apertura, ininterrumpida, del proceso revolucionario de la multitud<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, III, p. 36.

<sup>82</sup> *Ibid.*, III, pp. 37-48.

<sup>83</sup> *Ibid.*, III, p. 49.

<sup>84</sup> Así, pues, la reforma del Renacimiento –y otros después de Benedetto Croce (Hiram Haydn, en su obra, hoy un clásico, *The Counter-Renaissance*, Nueva York, 1950), han dado cuenta de los contactos del pensamiento de Maquiavelo con el de reformadores religiosos como Lutero y Calvino– encuentra en ello un tránsito fundamental. Con formas distintas de las de los reformadores religiosos que son en Maquiavelo profundamente modernas, actuales. Con Maquiavelo empieza el otro camino de la metafísica moderna, el que conduce «más allá» de la modernidad, religiosa o idealista, pero en cualquier caso producto del capitalismo.

### 3. Ontología crítica del principio constituyente

*La inmanencia de la lógica y de los principios políticos – Ontologías regionales de lo político – Istorie fiorentine: la fundación del materialismo histórico – Conjeturas e hipótesis sobre la redacción y la formación del texto de las Istorie fiorentine – Istorie fiorentine: Libros V, VI, VII y VIII – Los primeros cuatro libros de las Istorie fiorentine – Ontología crítica del principio constituyente – Descomposición de la crítica y definición de la crisis – La catástrofe y la risa – Ejercicios cómicos – La obra maestra cómica: La Mandragola – Dell'arte della guerra: obra maestra crítica – La obra maestra mítica: La vita di Castruccio Castracani – «Todas las cosas acabarán en ruina [...]».*

Maquiavelo detesta a Savonarola, de buena gana se contrapone con ironía al «profeta desarmado» a lo largo de toda su obra. Ya en 1497, describe con desconfianza y antipatía los movimientos del fraile<sup>1</sup>: son los de un político que, temiendo ser atacado por la nueva Signoria, la amenaza, luego la halaga y trata de unirla a su acción contra el Papado. La diferencia que, ahora y más tarde, Maquiavelo señala respecto a Savonarola va más allá del desacuerdo sobre las finalidades: atañe a la lógica política de éste, una lógica política vieja, a su racionalidad instrumental; Maquiavelo no ve la posibilidad de atribuir a Savonarola la cualidad esencial del político nuevo, la capacidad constitutiva, la dimensión de la praxis.

Maquiavelo reconoce en Savonarola al cristiano, al humanista, pero el ideal de prudencia y de virtud que desarrolla sigue estando dentro de una tradición de finalismo y transcendentalismo que Maquiavelo ya no acepta<sup>2</sup>: ahora la prudencia política debe moverse entre los acontecimientos, no para discriminarlos con arreglo a finalidades externas, sino para racionalizarnos con arreglo al principio que los recorre. Paradójicamente, el transcendentalismo de Savonarola puede tener resultados perversos: ¿no reconoce acaso Maquiavelo en Savonarola al primero de los autores del «maquiavelismo», de la transcendencia de la razón de Estado? ¿También de aquella que se considera democrática?

<sup>1</sup> Carta a Ricciardo Bechi, 8 de marzo de 1497, *Opere*, II, pp. 759-762.

<sup>2</sup> «La razón de la prudencia presupone el orden de los fines [...]», Santo Tomás de Aquino, *Somme Théologique, La prudence*, 2ª ed., «Questiones 47-56», París, 1925 [ed. cast.: *Suma de teología*, Madrid, BAC, 1994]. Como veremos más adelante, sobre todo en lo que atañe a los escritos de 1500, Maquiavelo ha modificado completamente su comprensión de la prudencia, que entiende como una virtud inmanente al orden de las cosas.

Savonarola es quemado en la hoguera y Maquiavelo entra en la Secretaría florentina. Se mueve como embajador e inspector, aquí y allá. Le vemos, por ejemplo, en Pistoia en 1500<sup>3</sup> –al respecto relata cómo, viéndose obligados a intervenir para apaciguar las luchas intestinas, los florentinos caen en la trampa de su propia intervención y tienen que construir una verdadera fuerza de ocupación de la ciudad. ¿Qué otra cosa podía hacerse? La única racionalidad en la situación pistoies, frente a la confusa lucha intestina, medieval, ininterrumpida e implacable, es la fuerza de la república. También en 1500, Maquiavelo visita Francia por primera vez<sup>4</sup>. De nuevo una referencia a la prudencia: esta no es sabiduría de las cosas sabidas, ni sencillamente de las factibles, no es una estrella polar que permita atravesar las tormentas de lo real –antes bien, prudencia es la voluntad de saber y de poder, es (en este caso) la capacidad de adecuarse con iniciativa y dinamismo a los dispositivos de la vida de corte. Esta adherencia a lo real, cuyo resultado se presenta como dispositivo, es la primera característica de la lógica maquiaveliana. La virtud está a la espera de dispositivos reales que son revelados y contruidos por la voluntad de saber<sup>5</sup>.

Sin duda, las dimensiones y la profundidad de ese enfoque lo convierten en una operación ontológica. La voluntad de saber se presenta en Maquiavelo como un arranque productivo que penetra el ser, un saber en tensión para construir nuevo ser. En 1503, cuando Maquiavelo escribe *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, la relación que la lógica plantea entre saber y actuar y que se revela como ontológica, constitutiva, es ahora completamente consciente: el llamamiento a la acción de los romanos se torna en paradigma político, la ejemplaridad es considerada como un dispositivo ontológico<sup>6</sup>, es decir, que el comentario humanista de las obras antiguas es una lectura de ontologías regionales en las cuales se inscriben igualmente el saber y el actuar. En Maquiavelo la tradición humanista ha madurado extraordinariamente, las posiciones científicas ya se han desplazado de la moralidad a la política, de la política a la historiografía y, por último, a la ontología. La retórica y el uso de los ejemplos son

<sup>3</sup> *Ragguaglio delle cose fatte dalla Reppubblica fiorentina per quietare le parti di Pistoia*, *Opere*, II, pp. 671-674, redactada en 1500 o 1501; Maquiavelo había sido enviado por la Signoria a Pistoia tres veces durante 1500.

<sup>4</sup> *Prima Legazione alla Corte di Francia*, cit.

<sup>5</sup> Hay que subrayar aquí que en Maquiavelo puede leerse el origen de la teoría del «dispositivo» que, dilucidada en toda la extrema amplitud de su alcance epistemológico entre Nietzsche y Heidegger, Foucault y Deleuze, encuentra en las corrientes «alternativas» de la metafísica moderna (Spinoza, Marx) su proceso constitutivo. Esta consideración epistemológica es fundamental para la construcción del concepto de «poder constituyente».

<sup>6</sup> *Opere*, II, p. 676: «He oído decir que la historia es la maestra de nuestras acciones y en mayor medida de las de los príncipes y que el mundo siempre ha estado habitado de un mismo modo por hombres que siempre han tenido las mismas pasiones, y que siempre ha habido quien sirve y quien manda; y quien sirve mal a propósito y quien sirve de buen grado; y quien se rebela y quien es represaliado», *Dal modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*, cit.

arrebatados a la tradición de Marsilio Ficino, lo nuevo, el acontecimiento, el príncipe, son ahora cifra de originalidad<sup>7</sup>.

Cuando en 1512 Maquiavelo retoma la escritura del *Libro sulle Repubbliche* y luego *Il Principe*, este horizonte metodológico está definitivamente formado. Hasta los *Discorsi* este camino no hace más que profundizarse en el sentido de una ontología histórica constitutiva cobrando cada vez mayor destreza metodológica. En las cartas de 1514 a Vettori podemos poner de relieve la fase de conclusión de este proceso<sup>8</sup>. La disertación trata ahora de recorrer «el orden de las cosas» que se constituye a través de alternativas y superposiciones de campos de fuerza, pero la racionalidad del cuadro y por ende el sentido del orden de las cosas solo vienen dados con arreglo al punto de vista en el que nos colocamos, un punto de vista que es también un punto de fuerza. El Papado, en este caso —escribe Maquiavelo a Vettori, embajador florentino en Roma—, puede determinar trastornos de la situación mediante su intervención: pero esa eventualidad abre manojos de variables distintas y de alternativas inesperadas.

El modo de proceder con el lenguaje, en estas cartas, pone de manifiesto una organización que parte del ser histórico: se va al acontecimiento, a la construcción de la conclusión a través de una serie ininterrumpida de opciones alternativas, a la que sigue la exclusión de un término. Un método geométrico, sostenido por un lenguaje sumamente escueto. El orden de las cosas se muestra como producto de un actuar histórico y como determinación del acontecimiento. Lo que viene a decir que en el método de análisis reaparece el poder constituyente, dando unidad al campo histórico, imponiendo el sentido del orden de las cosas, tal y como había hecho ante las luchas sociales y en el análisis de la génesis del nuevo principado.

Llegamos así al Proemio de las *Istorie fiorentine*<sup>9</sup>, sin duda uno de los puntos más altos de la definición del método de Maquiavelo. Me he decidido a escribir una historia de Florencia desde los orígenes, nos dice (mientras que en un primer momento había pensado tratar tan solo el periodo que transcurre entre la hegemonía de los Medici en 1434 hasta los tiempos presentes), porque las historias existentes no tienen suficientemente en cuenta ni, en cualquier caso, describen lo bastante «las discordias civiles, las amistades íntimas, y los efectos que han nacido de ellas». Roma

<sup>7</sup> Delio Cantimori, «Rhetorics and Politics in Italian Humanism», *Journal of the Warburg Institute*, vol. 1, núm 2, 1937-1938, pp. 83-102; F. Gilbert, «Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origins of Modern Political Thought», cit., pp. 101-131, así como «Political Florentine Assumptions in the Period of Savonarola and Soderini», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 20, núm. 3/4, 1957, pp. 187-214 (en general véase F. Gilbert, *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Bolonia, 1964).

<sup>8</sup> A Francesco Vettori, 20 de diciembre de 1514, *Opere*, II, pp. 808-819 y 819-822.

<sup>9</sup> *Istorie fiorentine*, compuestas entre 1521 y 1525. El encargo para escribir las *Istorie* es del 5 de noviembre de 1520, de parte del cardenal Giulio de' Medici.

tuvo a los nobles contra la plebe y otro tanto tuvo Atenas, pero en Florencia el conflicto es universal, va en todas las direcciones y sentidos. Y aquí surge la paradoja o, para ser más exactos, lo que parece una paradoja pero en cambio es el corazón mismo del discurso de Maquiavelo: no hay nada que pueda demostrar la excelencia y la potencia de Florencia como el hecho de que no se hundiera bajo el peso de las disensiones, sino que hiciera de ellas la palanca de su progreso. «Así, pues, se me escapan las razones por las cuales hay que considerar que estas divisiones no son dignas de ser descritas en sus particulares»<sup>10</sup>.

Así, pues, la ontología histórica constitutiva se muestra como materialismo histórico. El orden de las cosas ha encontrado la acción, la disensión, en su base, como motor y sentido del proceso histórico. El ser está constituido por la praxis humana que se organiza en la desunión universal y, a través de la desunión, se descubre y se organiza el poder constituyente. Tras haber examinado hasta aquí, en la primera sección de este capítulo, cómo el poder constituyente se forma en medio de la mutación en tanto que descubrimiento de la posibilidad de sobredeterminar el tiempo; y tras haber descrito, en la segunda sección, cómo el carácter absoluto del poder constituyente solo puede encontrar un sujeto adecuado en la multitud y solo puede cobrar sustancia en una forma siempre abierta de gobierno democrático, ahora pongamos de manifiesto el materialismo de esta fundación, esto es, el aspecto que hace del pensamiento de Maquiavelo el principal antídoto de todo pensamiento de la pacificación de la historia, del antagonismo social, de toda negación del trabajo constitutivo de la ontología.

Pero ni la cosa es tan sencilla, ni el tránsito es directo. Así, pues, vale la pena profundizar el estudio acerca del modo en que Maquiavelo desarrolla estas conclusiones materialistas y del camino que recorre, no por curiosidad filológica, sino porque en ese tránsito salen a la luz la profundidad, densidad y extensión de las premisas metodológicas. Cuanto más complicada, más fructífera resulta la senda hacia el materialismo. Nos interesa analizar aquí las *Istorie fiorentine* al objeto de entender precisamente esta transformación final y tal vez también el esclarecimiento interno definitivo del discurso de Maquiavelo. A tal objeto y en este mismo contexto, nos veremos obligados a hacer una digresión.

Pues bien, como hemos visto, en el Proemio de las *Istorie*, Maquiavelo nos dice que en un principio había pensado en escribir la historia de Florencia a partir de 1434, fecha del regreso triunfal de Cosimo del exilio paduano, y que no fue hasta más tarde cuando decidió narrar la historia florentina desde el comienzo —como historia de la desunión universal— y mostrar esa desunión como clave de los procesos constitutivos y

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, «Proemio».

constituyentes. De esta suerte, la primera cuestión que espontáneamente nos surge es la siguiente: ¿no corresponderá esta confesión de indefinición del proyecto a una diferencia efectiva sobre los tiempos de redacción, lo que implicaría que los últimos cuatro libros (que comprenden precisamente la narración de los hechos ocurridos entre el regreso de Cosimo y la muerte del Magnífico) son anteriores a la redacción de los primeros cuatro? Disponemos de pocos datos para responder a esta pregunta.

El primer dato es completamente general: se refiere al tipo de solicitud que se hizo a Maquiavelo: «Escribir los anales, o sea, la historia de las cosas hechas por el Estado y ciudad de Florencia, desde el periodo que le parezca más conveniente, y en la lengua, latina o toscana, que mejor le parezca»<sup>11</sup>. Así, pues, nada impide que Maquiavelo comience su historia en uno u otro periodo. Como quiera que sea, tenemos ya las historias de Bruni y de Bracciolini para el periodo anterior a 1434; de ahí que para volver a escribir sobre ese periodo hay que tener algo nuevo que decir. Si nos atuviésemos tan solo al Proemio de las *Istorie* la respuesta sería fácil: ni Bruni ni Bracciolini han arrojado luz suficiente sobre las disensiones como clave de la extraordinaria historia de Florencia, sobre el conflicto como motor del proceso histórico, así que yo, Maquiavelo, me encargaré de esto conforme al nuevo método. De ser así, los cuatro primeros libros habrían sido escritos primero, partiendo del nuevo programa original. Ahora bien, en los últimos cuatro libros el nuevo método solo se aplica de modo parcial y equívoco. Para explicarnos mejor, consideremos el parágrafo 1 del Libro V de las *Istorie*<sup>12</sup>. El parágrafo ostenta el título programático y metodológico: «De las diferentes historias de los pueblos y de sus razones». Aquí se incluye un ensayo teórico que podría servir perfectamente de prólogo filosófico a los cuatro libros de la segunda parte de las *Istorie*. Un pequeño tratado de antropología o, para ser más exactos, de una antropología pesimista. «En la mayoría de las ocasiones, las provincias suelen, en su constante variación, pasar del orden al desorden, para luego pasar de nuevo del desorden al orden; porque, toda vez que la naturaleza no permite que las cosas mundanas se detengan, cuando estas llegan a la cima de su perfección tienen que descender porque ya no pueden subir más alto; y del mismo modo, cuando descienden y tocan fondo a causa de los desórdenes, tienen que subir por necesidad, puesto que no pueden seguir descendiendo: y de este modo siempre desde el bien se cae en el mal, y desde el mal se asciende al bien. Porque la virtud alumbra el sosiego; el sosiego la ociosidad; la ociosidad el desorden, el desorden la ruina; y del mismo modo de la ruina nace el orden: del orden la virtud; de esta la gloria y la buena fortuna»<sup>13</sup>. A este

<sup>11</sup> A Francesco del Nero, noviembre de 1520, *Opere*, I, p. 946. Pero confróntese con R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli*, cit.

<sup>12</sup> *Istorie fiorentine*, Libro V: «Dal ritorno di Cosimo de' Medici dall'esilio alla morte di Rinaldo degli Albizzi».

<sup>13</sup> *Istorie fiorentine*, V, 1.



inicio, más presocrático que polibiano, sigue una valoración ulterior: la de que Florencia había alcanzado a reproducir, si bien no la grandeza de su dominio, sí una potencia igual a la de los romanos, pero ahora está siendo arrastrada a un torbellino de desórdenes y ruina igual que los otros principados italianos, dado que todos ellos se han despreocupado del uso de las armas y han unido la vida civil con la corrupción y el engaño «de un modo desastroso». Así, Italia está volviendo a la servidumbre.

Retomando ahora el problema del orden de composición de las *Istorie*, podemos resaltar que, por una parte, el prólogo teórico (V, 1) tiene las características propias de un prefacio a las *Istorie*, pero que, por otra parte, si fuera así excluiría la novedad de método y concepción que reivindica el Proemio del Libro I. Así, pues, de estas consideraciones se podría concluir que es sostenible la hipótesis de que si el prólogo del Libro V y todo lo que se desarrolla en los Libros V, VI, VII y VIII no corresponden ni al método ni a la sustancia de lo que se ha dicho en el Proemio y de lo que se ha hecho en los Libros I, II, III y IV y, más aún, que se ajustan a la tradición mientras que, por el contrario, todo lo escrito y desarrollado entre los Libros I y IV constituye la verdadera innovación metodológica de las *Istorie*; pues bien, si todo esto es cierto, se podría desarrollar la hipótesis de que el primer grupo de libros es posterior a la redacción del segundo grupo, cuyo laborioso desarrollo ha interrumpido produciendo una innovación. Repitémoslo: en el primer párrafo del Libro V se expone una posición filosófica epicúrea y pesimista, una ambigua apología de Florencia, una concepción irracional del desarrollo histórico que, a continuación, dominan los desarrollos de la narración. Por el contrario, en los primeros cuatro libros, aunque sea sobre el fondo de cierto naturalismo pesimista, emerge una concepción crítica de la historia de Florencia, claramente estimulada ya por la metodología del materialismo histórico. Aquí triunfa una racionalidad histórica fundada sobre el poder constituyente de la multitud. Para concluir con esta digresión: me parece que se puede sostener razonablemente la hipótesis de que los Libros V, VI, VII y VIII han sido escritos en un momento distinto y posiblemente antes que los Libros I, II, III y IV; y esto porque mientras que el método de los primeros cuatro libros corresponde a un materialismo histórico maduro y definido, en los últimos cuatro libros Maquiavelo todavía está buscando este método<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Hasta aquí hemos hablado sin distinguirlos de los primeros cuatro libros. En realidad, está también el problema de comprender la colocación del Libro I («L'Italia dalla caduta dell'Impero romano al 1434») el más genérico y descuidado de la obra. Desde un punto de vista lógico, es decir, de acuerdo con los argumentos presentados hasta aquí, podría ser insertado tanto en el primer grupo como en el segundo bloque. Desde el punto de vista del estilo nada impide de hecho que el Libro I pueda ser colocado en cualquiera de los dos sitios, en lo que respecta a la calidad de la escritura y a la intensidad del proyecto. Solo un punto es interesante: la denuncia del Papado, aquel elemento «práctico-inerte» que si bien recorre todas las *Istorie*, aquí está elaborado con una fuerza singular y como trama fundamental de la lectura política de la historia de Italia. Por este motivo y por comodidad, en la exposición consideraremos el Libro I de las *Istorie* conjuntamente con el II, el III y el IV.



Así, pues, el camino de construcción de un método materialista que pueda confirmar en la historiografía la hipótesis de la ontología constitutiva es largo y difícil. Si seguimos las *Istorie* conforme a la hipótesis de lectura que hemos formulado antes, esto es, leyendo el segundo grupo de libros antes que los primeros, podremos ver cómo Maquiavelo se va liberando poco a poco de un estilo naturalista y coleccionista, de una lógica fragmentaria, para avanzar hacia un tránsito teórico nuevo. Sin embargo, no se trata solo de un estilo naturalista y recopilatorio: en estos mismos pasajes el contexto naturalista tiene una intención encomiástica que a Maquiavelo le resulta tan obligatoria cuanto desagradable. No podemos olvidar que el republicano Maquiavelo está describiendo la política de los Medici en el momento de su triunfo, o sea, el retorno de Cosimo, que este retorno se ha transformado en mito incluso para la mayoría de los florentinos<sup>15</sup> y, por último, que la fortuna pasada es tan actual que ahora los Medici siguen reinando en Florencia y que en Roma reina un Papa Medici (al que están dedicadas las propias *Istorie*)<sup>16</sup>.

La combinación de naturalismo y elementos encomiásticos es una figura típica del manierismo; en nuestro caso el cansancio del autor, su necesidad de dinero, tal vez su abandono a una deriva llena de sopor sirven de telón de fondo para esta combinación<sup>17</sup>. Aun así, hay que liberarse de todo esto, pero ¿cómo? Parece como si Maquiavelo estuviera persiguiendo y descubriera de nuevo unas verdades con las que ya se había familiarizado ampliamente en *Il Principe* y en los *Discorsi*. Sea como fuere, solo hacia el final de Libro VI empieza a superar, aquí y allá, las rémoras naturalistas y de detalle histórico de la narración: como por ejemplo en el párrafo 24<sup>18</sup>, cuando habla con gran simpatía del pérfido pero glorioso Francesco Sforza, o en el 28<sup>19</sup>, cuando recuerda la derrota que sufrió el de Aragón en Maremma a manos de los florentinos; y especialmente en el párrafo 29, cuando Maquiavelo relata la «conspiración humanista» de Stefano Porcari en Roma: aquí el realismo y una emoción intensa empiezan a conformar el juicio histórico. «Tal fin tuvo su plan. Y ciertamente alguno puede alabar sus intenciones, pero todos habrán de rechazar siempre su modo de proceder puesto que tales empresas, si en sí mismas, al pensarlas, tienen alguna

---

<sup>15</sup> E. Gilbert, «Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origins of Modern Political Thought», cit. Pero ya Giorgio Vasari, *Vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*, 1550; y *Ragionamenti del Signor Giorgio Vasari sopra le invenzioni da lui dipinte in Firenze nel Palazzo Vecchio con Francesco Medici allora Principe di Firenze*, 1588, en *Le opere di Giorgio Vasari*, 9 vols., edición de Gaetano Milanesi, Florencia, 1878-1885, vol. 7, p. 221 [ed. cast.: *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros tiempos*, Madrid, Cátedra, 2002] y sobre todo Ernst Hans Gombrich, «Renaissance and Golden Age», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 24, 1961, pp. 306-309.

<sup>16</sup> *Istorie fiorentine*, «Dedicatoria».

<sup>17</sup> Véanse a este respecto las abundantes cartas de Maquiavelo del periodo 1520-1525.

<sup>18</sup> *Istorie fiorentine*, VI, p. 24.

<sup>19</sup> *Ibid.*, VI, p. 28.

sombra de gloria, al realizarlas producen casi siempre un daño seguro»<sup>20</sup>. Así, pues, puede interrumpirse el tratamiento del detalle histórico y lo que lo interrumpe es la emoción intensa producida por la insurrección humanista. Aún en mayor medida, tanto estilística como teóricamente, lo hará la descripción de las «devastadoras tormentas» que recorren la Toscana en 1456: «apenas los hombres habían depuesto las armas, pareció como si Dios en persona hubiera querido empuñarlas. Tan tremendo fue el temporal huracanado que sobrevino por aquel entonces y que en Toscana causó destrozos jamás oídos hasta entonces y que parecerán realmente sorprendentes y bien dignos de recuerdo a quien los oiga en el futuro [...]. Pero por el momento Dios quiso solo que aquel aviso bastara para refrescar entre los hombres el recuerdo de su poder»<sup>21</sup>. Este pasaje es de una extraordinaria belleza literaria. La descripción de las tormentas va más allá del estilo de un Giorgione y no es habitual, por lo demás, encontrar en Maquiavelo descripciones naturales con esta potencia y amplitud. Pero este pasaje literario también tiene un efecto teórico principal: de un solo trazo se reactualiza aquí el naturalismo del Libro V pero para romperlo, para mostrar en el ejemplo que la historia no puede quedar encerrada en una continuidad tan plana como irracional, ni siquiera en la de un contexto natural. La propia naturaleza se rebela contra ello. De esta suerte, entre la insurrección humanista y las tormentas comienza a romperse de forma extraordinaria el viejo estilo y se reabre el sentido constituyente del proceso histórico.

Poco a poco se amplía el cuadro. Los Libros VII y VIII de las *Istorie* presentan mayor interés. Ahora quedan claras la fuga del tejido naturalista de la narración y la definición de algunos parámetros dinámicos del proceso histórico. Las «disensiones» aparecen como momentos causales del proceso histórico, pero ¿adónde lo llevan? El alma de esta historia todavía está dividida por el medio y las disensiones se aplacan pronto; en realidad el desarrollo histórico se organiza en dirección a un fin ideal, siendo épico y encomiástico el estilo que rige la demostración; se orienta hacia una historia de las instituciones (en el mejor de los casos) que se funda en el equilibrio político mediceo<sup>22</sup>.

El concepto de equilibrio es considerado como una estructura material de la constitución florentina y medicea, que puede ser dislocado sobre el horizonte de la independencia italiana. La demostración del concepto de equilibrio tanto en el interior de Florencia como en el paso a la escena italiana se extiende a lo largo de todo el Libro VII. Los capítulos centrales, que estudian la consolidación de poder de Lorenzo<sup>23</sup>, se resuelven en un

<sup>20</sup> *Ibid.*, VI, p. 29.

<sup>21</sup> *Ibid.*, VI, p. 34.

<sup>22</sup> *Ibid.*, VII, especialmente pp. 1-3.

<sup>23</sup> *Ibid.*, VII, pp. 17-19 y ss.

análisis del devenir institucional de esas dinámicas políticas. A lo largo de estos pasajes madura el cuadro teórico de las *Istorie*: el desarrollo histórico y el institucional empiezan a mostrarse verdaderamente como resultado de las disensiones. Para tomar la medida de cómo, finalmente, al inicio del Libro VIII se supera aquel cortísimo umbral más allá del cual nace en Maquiavelo una historiografía materialista y moderna, baste considerar la diferencia que hay entre la narración de la conspiración humanista de Milán en 1476, al final del Libro VII<sup>24</sup>, y la narración de la conjura de los Pazzi en los primeros capítulos del Libro VIII<sup>25</sup>.

La primera, empresa de unos «jóvenes infelices», solo puede ser objeto de conmiseración y blandida como crítica por parte de los príncipes tiranos que provocan tales insurrecciones; la segunda, la conjura de los Pazzi, se inserta por el contrario en un fenómeno profundo de modificación institucional, de reconfiguración de los poderes del principado. Aquí, por vez primera, están en juego no uno, sino dos poderes constituyentes, uno frente a otro que está armado. La narración de la conjura, que es interna al Estado de los Medici, se pone en relación con los acontecimientos de la laboriosa construcción del equilibrio italiano<sup>26</sup>. La conjura es un poder constituyente que intenta la refundación constitucional en el interior de la ciudad y la dislocación general de los poderes entre los principados italianos. Pero ante el movimiento de este motor de transformación, que posee un cuadro de referencia general así como la capacidad de sobredeterminar los tiempos del desarrollo de las acciones propias y ajenas, asciende otro movimiento formado de improviso por la insurrección popular a favor de los Medici: a la conjura de los grandes se opone la insurrección popular. La política de Lorenzo se presenta bajo estas disensiones, atravesándolas, construyendo su virtud con estos materiales. «[...] era elocuente y lleno de agudeza en discutir las cosas, sabio en resolverlas, rápido y decidido en conseguirlas [...] si se consideraba en él la vida voluptuosa y la grave, se veía que en él coexistían dos personas diferentes, fundidas de un modo casi imposible»<sup>27</sup>.

Volvamos ahora a los primeros cuatro libros de las *Istorie*, ahora podemos verificar con alto grado de probabilidad la hipótesis de que su redacción sea más tardía y más madura<sup>28</sup>. El Libro I, a pesar de ser el menos significativo, fija aun así una especie de horizonte histórico determinado, centrado sobre la función del Papado como motor de una dinámica práctico-inerte: aquí, justamente en torno al análisis del Papado en la historia de Italia, parece que se agudicen al máximo grado de intensidad histórica

<sup>24</sup> *Ibid.*, VII, p. 34.

<sup>25</sup> *Ibid.*, VIII, pp. 2-9.

<sup>26</sup> *Ibid.*, VIII, pp. 10-16.

<sup>27</sup> *Ibid.*, VIII, p. 36.

<sup>28</sup> Cfr. *supra*, en esta sección.

los parámetros de historia institucional que habíamos visto formarse en el Libro VIII. El crecimiento de la potencia papal genera el efecto de exasperar continuamente el desorden italiano y con ello determina una matriz autogenerativa de los procesos de disolución. El Papado «mantiene a Italia desunida y enferma»<sup>29</sup>. Una historia institucional de la división, ¡que intuición tan formidable!

Si se mira la historia de Italia hacia la mitad del siglo XV resultan palmarios los efectos últimos de la potencia disgregadora del Papado y de la miseria inducida: «príncipes ociosos» y «ejércitos totalmente envilecidos». Pero esta determinación práctico-inerte puede ser teóricamente invertida. Con el Libro II de las *Istorie*<sup>30</sup> pasamos de la historia de las instituciones y del precipitado histórico de las disensiones a una teoría dinámica de la desunión y de la lucha de clases. El esquema genérico se concreta en una perspectiva materialista en la cual la lucha social de las clases da el tono del desarrollo y forja las instituciones: la historia medieval de Florencia sirve de ejemplo a este esquema. En el Libro III, en relación a los Ciompi, el análisis materialista de las clases se profundiza y sigue haciéndose más específico; aquí los sujetos se identifican definitivamente: pueblo y plebe, pueblo rico y pueblo menudo, específicamente en el arte de la lana<sup>31</sup>. Pero lo que aquí es más interesante y lo que representa la *summa* del discurso político de Maquiavelo es el descubrimiento de que es imposible que en Florencia haya una constitución mixta. Aquí, a diferencia de Roma, la lucha de clases se profundiza de hecho hasta el punto de determinar la victoria absoluta del pueblo rico. De esta suerte se pierde la posibilidad de armar a la república; el pueblo menudo, la plebe, la multitud no pueden armarse porque representan la subversión que ha sido vencida. Así, pues, con el desarrollo moderno del mercado es imposible una constitución mixta<sup>32</sup>.

Por otra parte, también es imposible una constitución democrática radical: los motores del «tumulto» no consiguen convertirse en motores de la liberación. ¿Qué hacer? En el Libro IV Maquiavelo identificará como única posibilidad una vía intermedia, el camino de una ideología razonable: la vía que conduce a un poder y «a la virtud de un solo hombre» que ocupe el lugar de «las buenas leyes y las buenas ordenanzas»<sup>33</sup>. Así, los capítulos centrales del Libro IV mostrarán cómo se forma el dominio de la casa de los Medici<sup>34</sup> al derrotar a la nobleza y marginar definitivamente a la plebe. A través de los Medici el pueblo rico, la burguesía,

<sup>29</sup> *Istorie fiorentine*, I, p. 9.

<sup>30</sup> *Ibid.*, II, especialmente pp. 9-14 y 28.

<sup>31</sup> *Ibid.*, III, especialmente pp. 10-17.

<sup>32</sup> *Ibid.*, III, p. 1.

<sup>33</sup> *Ibid.*, IV, p. 1.

<sup>34</sup> *Ibid.*, IV, pp. 26-29, 31, 33

es reconducida ahora a la mediación. Su fortuna media la virtud. La «conjunción imposible de dos naturalezas distintas» que habíamos visto que se realizaba en la persona de Lorenzo, se muestra aquí como un extraordinario y precario milagro institucional.

Con esto llegamos a un punto central del pensamiento de Maquiavelo, a saber, al descubrimiento de que, aunque se den todas las condiciones para que lo ideal se convierta en real y la virtud se haga historia, tampoco en este caso se realiza la síntesis. Si algo de lo ideal se convierte en real, lo hace como «conjunción imposible», como caso extraordinario que el tiempo devorará en breve. De hecho, la ruptura es más real que la síntesis. El poder constituyente solo se realiza momentáneamente: tumultos, insurrección, príncipe. Para decirlo en términos modernos, el materialismo histórico de Maquiavelo nunca se torna en materialismo dialéctico. Nunca encuentra momentos de síntesis ni de superación. Antes bien, lo constitutivo es precisamente la ruptura.

La ontología del poder constituyente se presenta en Maquiavelo como principio crítico, como posibilidad siempre abierta: el proceso constitutivo se perfecciona en el propio proceso. El dolor y la fatiga propias del proceso constitutivo se acumulan. La virtud hace explotar y permite ver como innovación el retículo de humanidad que constituye dramáticamente la historia. Lo que hace fundamental el discurso de Maquiavelo en la historia del pensamiento político moderno no es solo el hecho de que por vez primera se muestre la potencia como voluntad y determinación de un proyecto de futuro<sup>35</sup>, sino sobre todo el hecho de que la relación entre voluntad y resultado, entre virtud y fortuna se vuelve absolutamente problemática. Solo la democracia radical, en la que el poder absoluto encuentra un sujeto absoluto, la multitud capaz de interpretarlo, podría desplegar íntegramente la virtud. Pero de no darse tales condiciones, la virtud es tan constitutiva como problemática. Se presenta como una potencia, pero como una potencia crítica. Construye ser, pero un ser que no se cierra. ¿Pero acaso no es este, justamente, el principio mismo de la democracia? Nosotros responderíamos positivamente a la pregunta. Pero en Maquiavelo las condiciones son otras: que la potencia constitutiva no se cierre no deriva de la fuerza de la multitud, de la medida o de la naturaleza de su proyecto, sino de los obstáculos que se le oponen. De la imposibilidad, aquí y ahora, para la *multitudo* de hacerse sujeto.

---

<sup>35</sup> Recordemos de nuevo sobre este tema las contribuciones fundamentales de D. Cantimori, «Rethorics and Politics in Italian Humanism», cit., y de F. Gilbert, «Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origins of Modern Political Thought», cit.: la potencia constituyente es síntesis de voluntad y de mito, de dispositivo y proyecto. El sustrato de esta concepción en Maquiavelo reside en la naturaleza especial y extraordinaria del naturalismo renacentista: cfr. de nuevo N. Badaloni, *Storia della filosofia*, cit., en la nota 9 de la primera sección de este capítulo. Pero Maquiavelo, aunque ha absorbido este naturalismo, va más allá de esta síntesis...

¿Pero qué ha ocurrido para que ahora desaparezca aquella construcción formidable que se había producido entre *Il Principe* y los *Discorsi*? O, al contrario, ¿por qué madura hacia una salida contradictoria? Lo que ha ocurrido es que, con las *Istorie*, el principio de la disensión desarrollado durante largo tiempo se ha convertido en principio de la lucha de clases. Esto ha insertado en la superficie de la historia la materialidad, más intensa, de la experiencia. Y aquí la virtud no se encuentra ya en el mismo plano que la fortuna —la fortuna se ha convertido en la barrera que hay que superar, en la acumulación de energía enemiga cuya materialidad hay que destruir. Hasta aquí Maquiavelo había desarrollado una teoría del dispositivo constitutivo, aquí tiene que definir una teoría del antagonismo determinado por la asimetría de la relación de fuerzas. En esta perspectiva, el dispositivo de la virtud tiene todas las de perder o, mejor dicho, es imposible proclamar su afirmación absoluta. ¿Habrà que dejar por ello de nombrar a la virtud? No, en todo caso sigue siendo el territorio de nuestra libertad. Y lo será hasta que el pueblo se haga príncipe<sup>36</sup> y lo absoluto del poder constituyente sea interpretado por la multitud<sup>37</sup>.

Un paréntesis sobre la fortuna, sobre su consistencia, sobre su fuerza, pero también sobre el horizonte de inestabilidad que su incidencia irresistible impone a la política y a la vida común, interviniendo no solo en sus momentos culminantes, sino también en sus intersticios. En el curso de su obra Maquiavelo se explaya a menudo sobre la fortuna, considerada a la vez como fuerza y como precariedad, especialmente cuando percibe que la alternativa virtud o fortuna se resuelve a menudo a favor de esta última. ¿Pero cómo puede la fortuna, siendo un producto, tornarse en causa? ¿Cómo puede devenir productiva esta deriva? Sucede. Esta desmesura, esta inversión —y, por qué no, esta perversión— producen efectos de realidad. No hay explicación, solo la tragedia es la trama de la experiencia propuesta por la fortuna.

Si no es posible explicarlo, ¿qué otra actitud es posible? A menudo este mundo es insensato. Pero si no es posible comprenderlo, al menos será posible reírse de él. El paréntesis sobre la fortuna se convierte en Maquiavelo en paréntesis sobre lo cómico. La cosa no tiene que sorprendernos: esta inversión, esta reflexión es típica del Renacimiento, es propia —como veremos— de la vitalidad de su edad juvenil. Así, pues, lo cómico: en general es un violento acercarse a lo sublime del poder (en todas sus acepciones: religioso, estatal, patriarcal...) y a su precariedad, es la confrontación imprevista entre la riqueza absoluta y la absoluta pobreza<sup>38</sup>. En Maquiavelo todo ello emerge bajo la forma del arte popular —y, como en este, lo cómico en él es a la vez el

<sup>36</sup> *Il Principe*, XXXIV y ss.

<sup>37</sup> *Discorsi*, II, *passim*.

<sup>38</sup> Sobre la cuestión de la «risa», véase A. Negri, *Il lavoro di Giobbe*, Milán, 1990, nota C y notas bibliográficas [ed. cast.: *Job, la fuerza del esclavo*, Buenos Aires, 2003].

producto de la crisis y el control de esta, un modo de comprender la mutación cuando somos dominados por ella. Como en el arte popular, el príncipe que no triunfa se convierte en una figura cómica. En este Maquiavelo, la extrema intensidad de la relación entre virtud y fortuna, entre poder constituyente y poder constituido, si no se convierte en drama, se convierte en comedia. Podría convertirse en épica popular o caballeresca, como en Boiardo o en Ariosto<sup>39</sup>: «[...] he leído los hechos de Orlando furioso, de Ariosto, y verdaderamente el poema es muy bello y en muchos pasajes es admirable»<sup>40</sup>.

Este no es el camino que emprende Maquiavelo: ya no le interesa el discurso sobre la virtud, ni siquiera hecho poesía o utopía; al contrario, le interesa el discurso sobre la deriva, sobre la precariedad, sobre la fortuna y su locura. Ríamos, pues, riámonos de nuestra virtud y sobre todo de su fortuna. El sentido de lo cómico desestructura (lo sublime, las definiciones enfáticas del poder e incluso el poder en cuanto tal). Un mundo popular y duro surge detrás de todas las obras de Maquiavelo y es en este punto, donde el poder constituyente se ha probado y ha salido derrotado de la prueba, en este punto la amargura se transmuta en comicidad: sentido del ridículo, lengua vernácula, aventura picaresca.

Mientras escribe las *Istorie* en el nuevo clima político florentino, Maquiavelo es llamado de nuevo a jugar un pequeño papel en la vida activa. Le vemos así en la «república de los zuecos»<sup>41</sup>, y sobre todo le vemos retomando su formidable capacidad epistolar, en esta ocasión, con Francesco Guicciardini<sup>42</sup>. Así, pues, se decía: la *virtus* bloqueada es *virtus* cómica, la *virtus* desafortunada hace reír. Pues bien, los intersticios del discurso político que ha sido interrumpido por el antagonismo enemigo y la fuerza constitutiva empujada a la crisis, pueden ser ocultados en su dureza e infelicidad por un manto de risa. Pero entonces, a decir verdad, no se ríe uno de la fortuna, sino de una virtud aminorada por la falta de fortuna.

Pero la fortuna ajena también es precaria: el discurso revolucionario expone en su retórica específica que al enemigo se le puede resistir, como vemos en Maquiavelo. Ahora, en plena derrota, el discurso bajo la forma de lo cómico asume los elementos más fuertes, desde el placer carnal a lo grotesco. Cuando la mutación queda fijada en la dimensión del infortunio, la catástrofe ha de ser convertida en risa. Así, pues, organicemos una «compañía de placeres»<sup>43</sup>: la ocurrencia elegante y los placeres carnales

<sup>39</sup> Véase E. Sanguinetti, recordado *supra*, nota 21 de la primera sección de este capítulo.

<sup>40</sup> A Ludovico Alemanni, 17 de diciembre de 1517, *Opere*, I, pp. 941-941.

<sup>41</sup> *Legazione al Capitolo dei Frati Minori a Carpi*, 1521, *Opere*, II, pp. 1085-1088.

<sup>42</sup> En el epistolario de Maquiavelo desde 1521 se encuentran cartas a Francesco Guicciardini, hijo de Luigi, que ya era amigo y corresponsal de Maquiavelo. Véanse especialmente las cartas a Guicciardini de 1521, *Opere*, pp. 946-952. Para una visión general, F. Gilbert, *Machiavelli e Guicciardini*, Turín, 1970.

<sup>43</sup> *Capitoli per una compagnia di piacere*, *Opere*, I, pp. 767-771, compuesta con seguridad en San Casciano después de 1514.



pueden constituir ahora el desahogo de un intelectual desarmado. *Belfagor* o *L'asino d'oro*<sup>44</sup> representan con extrema finura, en el mismo periodo, un conjunto de elementos vernáculos o de imaginaciones en las que lo grotesco ocupa el lugar de lo real.

¡En efecto, lo grotesco no es solo una forma de ver el mundo, es también un modo de defenderlo o de reconstruirlo en la derrota, un modo tanto más potente cuanto más profundo sea su arraigo en el estilo del gozo popular!<sup>45</sup>. Si la democracia y la *virtus* quedan bloqueadas en el terreno de la producción de efectos de realidad, las reinventamos en el terreno del gozo. Lo grotesco es un reino arrebatado a la fortuna. Otras civilizaciones nos han dejado historias de derrotas de la virtud, pero solo el Renacimiento ha transformado o, para ser más exactos, ha elevado la derrota llevándola al terreno de la comicidad. En esto reside, más allá de toda crítica de la modernidad, la potencia del Renacimiento: vive y desplaza al terreno de la vitalidad incluso el momento de su crítica y, de este modo, se nutre de nuevo de ella. A través de lo grotesco, el principio constituyente se salva incluso en la crisis. Pero ahora ya sabe la dificultad inherente a su ser clandestino. Reina la fortuna: ahora la definen la furia, la rabia, la vileza<sup>46</sup>. Ha dejado de ser el resultado de la virtud para ser solamente el elemento estático del orden burgués y la base de su reproducción, trabajo muerto.

En la frialdad de la comedia *Clizia* se esclarece más aún esta imagen de una fortuna ciega y vulgar<sup>47</sup>, en mayor medida cuanto más didácticamente se vincula la descripción de la fortuna y la de la virtud con la edad de los protagonistas: padre e hijo, viejo y joven, Nicómaco y Cleandro, divididos por el amor. De tal suerte que la fortuna está del lado de la vejez y la virtud del de la juventud. Trabajo muerto contra trabajo vivo, muerte contra vida.

<sup>44</sup> *Il demonio che prese moglie, ovvero Belfagor* fue escrito después de 1514, *Opere*, I, pp. 701-711. *L'Asino d'oro* (*Opere*, I, 815-849) es probablemente de 1517; se trata de ocho capítulos que tratan de una aventura en el bosque y en la gruta-castillo de la maga Circe. Véase Gian Mario Anselmi y Paolo Fazon, *Machiavelli, L'asino d'oro e le bestie*, Bologna, 1984. Ténganse también en consideración los *Canti Carnascialeschi* (*Opere*, I, pp. 871-879) compuestos de continuo entre 1514 y 1524: composiciones breves, centradas en la invitación amorosa, la incertidumbre del mañana y el placer de hoy... «Saber bajo» por antonomasia, pero florentino, sutilísimo y elegante...

<sup>45</sup> La referencia evidente, habida cuenta de lo dicho en el texto, es al análisis de Mijail Bajtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Turín, 1979 [ed. cast.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 2005], en particular la «Introducción» y el primer capítulo.

<sup>46</sup> *Capitoli in terza rima: Di Fortuna, a Giovan Battista Soderini* (*Opere*, I, pp. 857-862), compuesto después de 1514 y terminado en 1517. Entre los demás capítulos es particularmente importante el titulado «Di fortuna» por las temáticas teóricas que Maquiavelo propone en un buen lenguaje poético. Sobre la distinción humanista entre virtud y fortuna, cfr. Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*, 2ª ed., Bari, 1920, pp. 212 y ss. Desde el punto de vista iconográfico son fundamentales los dos artículos de Rudolf Wittkower, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, «Patience and Chance: The Story of a Political Emblem», vol. 1, núm. 2, 1937, pp. 171-177; y «Chance, Time and Virtue», vol. 1, núm. 4, 1938, pp. 313-321.

<sup>47</sup> *Clizia*, comedia en 5 actos, 1525, *Opere*, I, pp. 601-650.



Maquiavelo, que raramente exagera el tono de las caracterizaciones y de las contraposiciones en *Il Príncipe* y en los *Discorsi*, se vuelve extremista en estas comedias en las que las experiencias de la vida se miden en el plano de las pasiones y del deseo. El deseo es el elemento, la fuerza, el impulso positivo, es la virtud. El universal que define lo humano no lo atraviesa horizontalmente de igual manera, sino que insiste y se profundiza con arreglo a las edades del ser humano, con la juventud, con el deseo. La fortuna es el telón de fondo maldito de la deriva y de la inercia. El poder constituyente es poder joven, potencia y, aunque actualmente no pueda hacerlo, está predispuesto a oponerse al poder viejo, esto es, al poder a secas. La *Clizia*, una comedia muy elegante, desarrolla plenamente el concepto de una pasión baja y plena, bella y poderosa como la vida...

Maquiavelo se ha reconocido desde siempre en esta naturaleza. Ya antes de la desgracia había dicho a Luigi Guicciardini: «Para parecer vivo se me ocurren peroratas que les escribo a los Diez [...] y me preparo a gozar»<sup>48</sup>. Después de la desgracia el deseo se libera todavía más, reconociéndose como el único terreno en el que la potencia hace pie y encuentra fuerza, si no para construir, sí al menos para resistir. En este clima espiritual se entienden las confidencias hechas a Vettori, a lo largo de toda su correspondencia: confidencias sobre el amor por las mujeres jóvenes y bellas<sup>49</sup> y sus continuas referencias a la búsqueda del amor: «así, pues, he dejado los pensamientos sobre los temas grandes y graves; ya no me causa placer leer cosas antiguas ni razonar a propósito de las modernas; todas se han convertido en razonamientos dulces, por los que doy gracias a Venus y a toda Chipre»<sup>50</sup>. Aquí el deseo aparece para constituir la base de la vida y gobernar la *virtus* cómica que se agarra a la fortuna. La fortuna ha roto la tensión creativa del poder constituyente, esta ruptura queda registrada en el movimiento de las pasiones del ser humano y puede provocarle la muerte. Se trata de romper estos mecanismos de muerte y volver a descubrir el fundamento ontológico, vital, creativo, de un proceso que de lo contrario se ve tergiversado. El deseo, y solo el deseo, es el cimiento de la posibilidad de virtud. Y por ende lo es de lo cómico, si es cierto que siempre que la fortuna vence a la virtud, la virtud no puede por menos que reírse de la propia derrota.

Hay también dos comedias redactadas en torno a 1518: *Andria*<sup>51</sup> y otra absolutamente genial: *La Mandragola*. El tema de la primera comedia es banal: se trata de la historia de un matrimonio que no hay manera de celebrar y además está mal contada. Las fuentes y las referencias clásicas se superponen con pesadez y rigidez al desarrollo dramático que, con ello,

<sup>48</sup> A Luigi Guicciardini, 20 de noviembre de 1509, *Opere*, I, pp. 904-905.

<sup>49</sup> A Francesco Vettori, especialmente en las cartas de 1514.

<sup>50</sup> A Francesco Vettori, 3 de agosto de 1514, *Opere*, I, pp. 935-936.

<sup>51</sup> *Andria*, comedia en cinco actos, terminada probablemente antes de 1518, *Opere*, I, pp. 651-698.

pierde autonomía y originalidad. Con todo y con esto, también se pueden encontrar en ella acentos positivos en torno al tema de la pasión y el deseo, lo mismo que en *Clizia*. Acentos de la radicalidad humana que puede constituir lo real. Pero el hecho de que pueda no significa que lo haga, que lo consiga. Esta alternativa del poder y no poder hacer es el fundamento de *La Mandragola*, un juego metafísico sobre la potencia<sup>52</sup>.

Los personajes de la comedia están bien dibujados; después de haber tomado contacto con ellos nadie olvidará a Messer Nicia y al fraile Timoteo. La comedia desarrolla una apología del deseo sobre el claroscuro de sus personajes fortísimos. En esto se distingue la comedia del ejemplo clásico, porque en ella la pasión no está representada, sino más bien construida subjetivamente, desarrollada con gran intensidad psicológica. La maquinaria teatral está organizada por la pasión. Quiero decir que no nos encontramos, como ocurre en el modelo teatral clásico, ante un enredo prefabricado (una historia de amor juvenil contrariado) y tratado según la costumbre: aquí se entrecruzan la libertad de la invención y la intensidad de las pasiones y el enredo, las paradojas y la farsa se tornan más creíbles y eficaces en la representación teatral a medida que se enardecen las pasiones y los enfrentamientos se vuelven desesperados. La potencia penetrante del deseo que Maquiavelo consigue introducir en el texto de la *Mandragola*, constituye su elemento absolutamente original. Y esto significa que la máquina es producida por la pasión. La virtud se abre de nuevo, aunque sea en el límite de la descripción cómica de su crisis. El tono de la vida se descubre de nuevo en su potencia fundadora.

Qué tortuosa es la historia de Maquiavelo, aunque a fin de cuentas resulte lineal. Caído en desgracia, ha reconstruido el camino teórico que había descubierto en su experiencia activa: de la definición de la *virtus* como potencia ontológica pura al reconocimiento de su crisis, de la institución de un proceso constitucional absoluto a la identificación de las condiciones de su derrota en la lucha social de las clases. Al final Maquiavelo logra contemplar este desarrollo incluso con ironía. Y esta mirada no es inútil. En efecto, si se ha alcanzado un límite absoluto en el terreno del proyecto y de su incidencia real —razón por la cual podemos reírnos de él con amargura, sin embargo, a través de esta misma experiencia el discurso se ha desplazado del terreno del proyecto al de la imaginación, del terreno de la crisis al del testimonio ético, de nuevo, en definitiva, hacia una definición de lo verdadero que lo concibe en su genealogía, en la construcción de un punto de vista subjetivo.

Así las cosas, no es una casualidad que en el punto de partida del último periodo de trabajo teórico-político de Maquiavelo se encuentre, en torno

---

<sup>52</sup> *La Mandragola*, comedia en cinco actos, 1518, *Opere*, I, pp. 549-600.

a 1520, la joya que es *Dell'arte della guerra*<sup>53</sup>. Un diálogo en torno a uno de los temas más queridos por él y que, precisamente por la continuidad con que aparece en su obra, nos puede permitir apreciar la intensidad de la curva crítica de la ontología de Maquiavelo. ¿Cuántas veces no hemos replanteado en este texto el tema de las armas, de la democracia armada en la obra de Maquiavelo? Desde *Parole da dirli sopra la provisione del denaio* de 1502<sup>54</sup>, hasta la construcción de «I nuovi ufficiali dell'Ordinanza» —de los que Maquiavelo es nombrado canciller en 1506 y a los que dedica tres importantes escritos<sup>55</sup>— cuando trabajaba todavía con entusiasmo humanista en la construcción de las milicias republicanas; de las cartas a Ridolfi de 1504 y 1506 en las que, de modo terminante, se establece la división entre virtud y fortuna en función de la posesión o no de armas<sup>56</sup>, hasta las cartas a Vettori de 1513, en las que se exalta de nuevo el nexo entre las armas y la virtud pero para desenmascarar a los príncipes italianos y declarar con desesperación que nunca consiguen construir un ejército propio<sup>57</sup>; y luego, pasando por la exaltación humanista de *Il Principe* y los *Discorsi*, hasta los escritos de 1526, ahora de naturaleza técnica (con un estilo laico y limpio que corresponde a un deseo aplacado)<sup>58</sup> y a las reflexiones dedicadas a Francesco Guicciardini sobre las empresas militares de la Liga de Cognac<sup>59</sup>: en definitiva, a lo largo de toda su vida Maquiavelo ha vinculado el concepto de constitución política al de constitución militar. Esta sigue siendo, de nuevo, la base de *Dell'arte della guerra*.

De esta suerte, encontramos en el diálogo todos los elementos que forman parte de la memoria técnica de Maquiavelo, así como los que están vinculados a su vocación como reorganizador de un ejército patriótico acorde con las enseñanzas de los antiguos, en definitiva, los mismos elementos que habían sido desarrollados en las Ordenanzas republicanas. Y encontramos ahí también de nuevo su conocimiento sociológico de la ciudad y del condado y la urgencia de construir la defensa de esta a partir de la participación militar de todos los ciudadanos. Los preceptos se elaboran imitando a los antiguos: imitar las ordenanzas romanas significa concebir la milicia no como un arte o un oficio sino como una forma de la existencia cívica. «Contra la

<sup>53</sup> *Dell'arte della guerra*, 1520, *Opere*, II, pp. 471-664. «Proemio di Niccolò Machiavelli, cittadino e segretario fiorentino, sopr'al Libro dell'Arte della Guerra, a Lorenzo di Filippo Strozzi, patrizio fiorentino». El diálogo se desarrolla en los Jardines de Cosimo Rucellai, a los que se elogia; el protagonista es Fabrizio Colonna, general del rey católico, están presentes Zanobi Buondelmonte, Battista della Palla y Luigi Alamanni.

<sup>54</sup> *Opere*, II, pp. 679-684.

<sup>55</sup> Véase la nota 48 de la sección 2 de este capítulo, *supra*.

<sup>56</sup> Véase en particular la carta a Johannes de Rodulfis, 12 de junio de 1506, *Opere*, II, pp. 769-773.

<sup>57</sup> Véase en particular la carta a Francesco Vettori del 26 de agosto de 1513, *Opere*, II, pp. 800-805.

<sup>58</sup> *Relazione di una visita fatta per fortificare Firenze*, 1526, *Opere*, II, pp. 749-756.

<sup>59</sup> Cartas a Francesco Guicciardini de 1526, *Opere*, II, pp. 826-836 y 836-838, *Prima Legazione a Francesco Guicciardini, luogotenente del Papa*, diciembre de 1526, *Opere*, II, pp. 1089-1093, *Seconda Legazione* (*Opere*, II, pp. 1094-1106) de febrero, marzo y abril de 1627.

tan extendida corrupción de la época». Significa, en correspondencia con ello, considerar el ejercicio de las armas como un ejercicio que acompaña la vida. Ahora los jóvenes son invitados a actualizar las enseñanzas de los antiguos, inclusive en materia militar: «Digo que no quiero que perdáis fuerzas o tengáis desconfianza porque esta provincia parece que haya nacido para resucitar lo que ya está muerto, como se ha visto en la poesía, la pintura y la escultura»<sup>60</sup>. Los largos capítulos sobre la disposición del orden del día del ejército, sobre las marchas, sobre los alojamientos, sobre el modo de conquistar las fortalezas, están recorridos, en efecto, por otra tensión incansable: la de hacer renacer Italia por medio de las armas. Una Italia que ahora es «la vergüenza del mundo» con sus príncipes y por culpa suya, «pero los pueblos no tienen ninguna culpa, sino solo sus príncipes»<sup>61</sup>.

¿Qué hacer? ¿Qué decir?, ¿Cómo juzgar ese texto? ¿Por qué lo hemos presentado como un texto crítico? Por un lado, hay poco que especular sobre este *Dell'arte della guerra*. De hecho, el diálogo es una confirmación adicional del discurso de Maquiavelo sobre el poder constituyente. Lo que significa que, mediante su llamada a que los ciudadanos participen de forma universal y continua en armar a la república, Maquiavelo no hace sino confirmar su posición teórica sobre el problema de la legitimidad: lo esencial no es tener el título de la soberanía, sino ejercerla; no es la soberanía, sino la democracia constitutiva, el poder constituyente armado. Así, pues, aquí, en *Dell'arte della guerra*, la ontología del principio constituyente se vuelve a proponer de forma radical. En la tradición medieval la titularidad del poder es tan importante que cualquier desbordamiento de su ejercicio será considerado tiranía<sup>62</sup>. Lo mismo vale y valdrá para todas las teorías constitucionales de la división y el equilibrio de los poderes: también en este caso el ejercicio del poder solo se puede dar en un marco formal de titularidad<sup>63</sup>. Maquiavelo invierte completamente la relación. Pero atención: esto no rebaja y vulgariza el ejercicio del poder hasta convertirlo en una mera gestión, aquí el título nace del ejercicio del poder porque solo el poder constituyente puede construir lo universal. El título de gobierno lo construye la democracia, su carácter absoluto; su legitimidad la constituye el ejercicio democrático del gobierno. Y este ejercicio solo puede ser el de un poder armado<sup>64</sup>.

<sup>60</sup> *Dell'arte della guerra*, VII.

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

<sup>62</sup> Robert W. y Alexander J. Carlyle, *Il pensiero politico medievale*, Bari, 1959, vol. 1 y 2.

<sup>63</sup> Desde este punto de vista es muy difícil (como veremos más adelante) estar de acuerdo con la argumentación de J. A. G. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit. y en general con las interpretaciones anglosajonas del pensamiento de Maquiavelo, cuando proponen una continuidad atlántica (constitucional) de su pensamiento.

<sup>64</sup> En relación a la nota 48 de la primera sección de este capítulo, *supra*, podemos ahora recalcar la corrección de la posición de H. de Vries, *Essai sur la terminologie constitutionnelle chez Machiavel («Il Principe»)*, cit., cuando se niega a determinar la terminología de *Il Principe* y en general la terminología de Maquiavelo conforme a los esquemas de la tradición constitucional: por el contrario, los devuelve a una concepción de la potencia que resulta totalmente fundamental.

Y sin embargo, en segundo lugar, este razonamiento no agota *Dell'arte della guerra* y sobre todo no sintetiza su espíritu o lo hace solo parcialmente. En realidad, el diálogo no es solo la confirmación de la ontología constitutiva sino que es también el señalamiento de su crisis. Para mostrarlo es suficiente hacer ver que la insistencia en la denuncia de la corrupción (de los valores, de las costumbres, de las armas) ya no encuentra ahora en *Dell'arte della guerra* posible consuelo ni contrapeso, salvo los literarios. Aquí la imitación de los antiguos se propone más en términos de mito que como elementos capaces de transformarse en paradigma de acción. ¡Y aunque si se transformaran en esta no podrían producir nada más que otra conjura humanística desesperada!<sup>65</sup>.

En cuanto al esquema del tratamiento de la obra, a menudo resulta tedioso a pesar de su formidable escritura. En efecto, este *Dell'arte della guerra* anuncia las *Istorie* sin prever su resultado. Es una última tentativa de evitar el impacto frontal en la fractura de la ontología constitutiva de la que dan cuenta las *Istorie*, en un terreno más sensible y delicado: el de la lucha entre las clases. En *Dell'arte della guerra*, Maquiavelo encuadra en una actividad literaria y en un aura mítica la última calma antes de la tempestad. El desencanto todavía no se ha transformado en función científica, la crisis intenta restablecerse en la utopía.

No es una casualidad que precisamente al socaire de *Dell'arte della guerra* produzca la joya histórica y poética que es la *Vita di Castruccio Castracani*<sup>66</sup>. Un hombre virtuoso, un príncipe nuevo por antonomasia, el gran condotiero gibelino de Lucca y de la Toscana, el amigo de los emperadores, el senador romano de la democracia de Cola di Rienzo... Pero esta historia es sobre todo una historia militar. Está llena del rumor de las batallas y los grandes caballos armados. Se está dentro de los cuadros de Paolo Uccello, dentro de las mismas secuencias. Es formidable la descripción de las dos últimas victorias de Castruccio, la de Serravalle y la de San Miniato. La cercanía espiritual de Maquiavelo a la virtud militar y el entusiasmo por la presencia continua y cotidiana del pueblo en las empresas del príncipe se muestran en una forma poética suprema. La narración desemboca definitivamente en el mito.

Esta aparición del mito no es una solución sino el anuncio de un problema, mejor dicho, del problema, del único problema, el de reunificar virtud y fortuna y hacer valer para la multitud la radicalidad extrema del poder constituyente. Aunque podemos unificar la naturaleza y el arte

<sup>65</sup> Como la que se levantó contra los Medici en 1522. En el complot y en su represión se vieron envueltos los corresponsales literarios de *Dell'arte della guerra*: Buondelmonti, Alamanni y della Palla.

<sup>66</sup> *La vita di Castruccio Castracani da Lucca, descritta da Niccolò Machiavelli e mandata a Zenobi Buondelmonti e a Luigi Alamanni, suoi amici*, 1520, *Opere*, I, pp. 516-546.

al bajo nivel de la existencia en una potencia que alcance la intensidad del origen y en el punto exacto, en el vacío del que surge la expresión<sup>67</sup>, aunque podemos hacer emerger virtualmente de ese punto una potencia genealógica y constructiva, a pesar de todo el proceso se detiene. Y he aquí que, entre las sombras del mito, la crisis se expresa en toda su consistencia y amplitud y se vincula a la radicalidad del principio cada vez que éste trata de elevarse al carácter absoluto del sujeto.

El principio constituyente solo se torna en poder constituyente en la relación con un sujeto adecuado: lo hemos reconocido con frecuencia y en esto consiste la revolución esperada. Pero esta revolución todavía no es posible. Maquiavelo, en las *Istorie*, al replantearse el problema responderá que la lucha de clases no incluye todavía la universalidad, que la victoria de la burguesía destruye la democracia, que la fortuna aleja y oprime la virtud. Pero entonces, si eres partidario de la democracia, si estás con la multitud, ¿qué haces? Poco se puede añadir a lo que se ha dicho hasta aquí. Para poder mantener una posibilidad de conocimiento que no termine en el mito, tenemos que hacer a la crisis partícipe de nuestra ciencia. El futuro del principio constitutivo está garantizado por el hecho de que ha conocido la crisis. Solo cuando, más allá de la crisis, el poder constituyente encuentre de nuevo el carácter absoluto del sujeto, solo entonces se podrá dar respuesta al deseo de democracia. ¿En qué momento el proyecto democrático del poder constituyente se torna en una utopía? ¿En qué momento la ciencia cede ante el mito? Las *Istorie* lo han demostrado: cuando la lucha de clase de los proletarios florentinos debe rendirse ante la ideología razonable y la pacificación de los Medici. ¿En qué momento la crisis y la utopía volverán a abrirse al poder constituyente?

Entretanto, la situación internacional produce horizontes todavía más oscuros y feroces. Estamos ya en 1527 y las tropas imperiales caen sobre Italia<sup>68</sup>. Los príncipes italianos se extravían definitivamente, el Renacimiento ha terminado sin que sea haya producido la reforma que prometía. «Todo acabará en ruinas» exclama Maquiavelo —y comprendemos el horror de su afirmación, puesto que añade: «Amo a mi patria más que a mi alma»<sup>69</sup>. ¿Qué hacer? Esperar una próxima vez... «Cuando enloquece, al mulo joven hay que tratarlo al contrario que a los otros locos: puesto que a los demás locos se les ata, y yo quiero que lo dejes

<sup>67</sup> El diálogo sobre la lengua (*Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*, escrito en el periodo de San Casciano, en *Opere*, I, pp. 713-727) tiene más que ver con las posiciones metafísicas de Maquiavelo que con las disputas tradicionales sobre la lengua. Él defiende una concepción de la lengua como potencia, como momento creativo en un horizonte natural e histórico. La apología de la lengua florentina es un rechazo de toda pretensión de una lengua curial, purista, artificial, es una exaltación de la creatividad popular en la historia.

<sup>68</sup> Véanse de nuevo las dos *Legazioni a Francesco Guicciardini*, *supra*, nota 59 de este capítulo.

<sup>69</sup> A Francesco Vettori, 14 y 16 de abril de 1527, *Opere*, II, pp. 845-847.

libre [...] y que lo dejes ir adónde quiera a ganarse la vida y a librarse de la locura. El país es amplio, la bestia es pequeña, y así sin riendas [...]»<sup>70</sup>.

Tal vez nunca como en este momento estemos en condiciones de comprender lo que dice de Maquiavelo otro autor de la modernidad<sup>71</sup>, cuando afirma que no es el pensador del Estado moderno absoluto ni el teórico de un poder constituyente que quiera una constitución: es el teórico de la ausencia de todas las condiciones de un principio y de una democracia; de esa ausencia, de ese vacío Maquiavelo arranca, literalmente, el deseo de un sujeto y lo constituye como programa. En Maquiavelo el poder constituyente es esto: y nosotros ya lo sabemos tan bien que no le afecta ningún intento de negarlo —a pesar de que ha habido muchísimos—, ni ningún intento de ocultarlo, a pesar de que fueron muy eficaces.

Y Althusser añade esta observación: «[Cuando le leemos], Maquiavelo se apodera de nosotros como un olvido. Con aquella familiaridad extraña que, según dice Freud, es la propia de lo *refoulé* [reprimido]». Así, pues, el poder constituyente había encontrado en Maquiavelo su primera definición, absoluta e inevitable.

---

<sup>70</sup> A su hijo Guido Machiavelli, 2 de abril de 1527, *Opere*, I, pp. 967-968.

<sup>71</sup> L. Althusser, «La solitude de Machiavel», cit.

## EL MODELO ATLÁNTICO Y LA TEORÍA DEL CONTRAPODER

### 1. *Mutatio y anakyclosis*

*Mutatio y renovatio en la crisis renacentista: la gran narración – La traslatio del pensamiento maquiaveliano – Recepción del maquiavelismo en Francia... – ...y en Inglaterra – Harrington: «civis republicanus» – Oceana: una propuesta constituyente – Virtud y corrupción – Relectura de Polibio: la anakyclosis – Poder constituyente contra anakyclosis – Harrington y Hobbes – Reafirmación del materialismo histórico – Poder constituyente contra constitución gótica.*

La ontología constituyente participa de una mutación absoluta. Cuando Maquiavelo construye el concepto de poder constituyente, se mueve en un escenario de mutación: 1494, una mutación repentina y global, cuando Carlos VIII cae sobre Italia, y la independencia, la autonomía política y el equilibrio interno de un país que representa la economía-mundo serán puestos en tela de juicio durante siglos. Aquí nacen, con el conjunto de la problemática de Niccolò Machiavelli, los temas del pensamiento del Renacimiento maduro y crítico. La utopía maquiavélica camina de la mano de la profundización de la conciencia de la crisis. «La desilusión heroica con la que Maquiavelo contempla el enfrentamiento entre el ser humano y el destino» se resuelve en el mito<sup>1</sup>; un mito constituyente que presupone y quiere resolver una ontología de la crisis. Se trata de cosas ya conocidas, pero ahora, cuando empezamos a considerar la fortuna europea de Maquiavelo, no podemos olvidarlo de ninguna manera. Porque poder constituyente y ontología crítica se extienden conjuntamente, y lo harán cada vez más, en los largos caminos del Renacimiento (y de la revolución) en Europa.

---

<sup>1</sup> F. Gilbert, «Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origins of Modern Political Thought», cit., pp. 128 y ss. Pero véase por cierto Giuseppe Toffanin, *Machiavelli e il tacitismo*, Padua, 1921.



Pero esta historia, completamente laica, de un concepto filosófico y político (el poder constituyente) implica una historia compleja e inmersa en un tejido de determinaciones distintas y a menudo contradictorias, en las que resulta arduo orientarse. Algunos grandes intérpretes del Renacimiento<sup>2</sup> nos proponen adoptar *mutatio* y *renovatio* como la estela que permite entender y atravesar esta riqueza de determinaciones. Así, pues, ¿qué es *mutatio*, qué es *renovatio*? Ambos términos comprenden, con oscilaciones que llegan hasta la superposición recíproca, la percepción de la transformación radical del tiempo. Ambos términos ahondan en la tradición humanista su significado inicial; pero cuando la revolución humanista llega a su apogeo, el significado de tales términos va radicalmente más allá de la determinación inicial y se presenta como metáfora de un cambio social y de una renovación cultural de dimensiones ontológicas y, por lo tanto, de una metáfora del tránsito por el punto más alto de la crisis. Una crisis dramática: *mutatio* y *renovatio* quedan achatadas en la indistinción, toda vez que, como es el caso, no pueden dejar de entrelazarse semánticamente allí donde la mutación es catastrófica y la catástrofe es, solo ella, innovadora. De esta suerte, el nexa entre *mutatio* y *renovatio* va cargándose gradualmente de resonancias con un significado crítico cada vez mayor; y quien vive este nexa está implicado en una totalidad práctica cuyo síntoma es el malestar y cuyo mito es la producción, cuya condición histórica es la crisis, cuya revelación lingüística es el símbolo y cuya función ética es la profecía. Desde la invasión de Carlos VIII en 1494 hasta el Saqueo de Roma en 1527 todo acontecimiento histórico es leído en el contexto de este sentir simbólico y profético, difuso y dramático<sup>3</sup>.

Se ha insistido mucho en el hecho de que este tránsito crítico del Renacimiento está determinado por el devenir hegemónico de los movimientos religiosos, místicos y reformadores, de origen sectario, anticipación, en los países del sur de Europa, de los fermentos de aquella renovación que, en el norte de Europa, se hará explícita en poco tiempo con la Reforma. El caso de Savonarola en Florencia permitió recoger e ilustrar esta gran

<sup>2</sup> La referencia corresponde sobre todo a Konrad Burdach, «Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, vol. 32, 1910, pp. 594-646. Sobre este escrito, y sobre otras obras fundamentales de Burdach, cfr. Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, 1948; *Il Rinascimento nella critica storica*, Bolonia, 1969, pp. 431 y ss.; sobre el debate a este respecto, que involucra a Toffanin y Cantimori, véase *ibid.*, *passim*.

<sup>3</sup> Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford, 1969, pp. 345 y ss., pp. 354 y ss., pp. 359-374. Véase también Giampaolo Tognetti, «Note sul profetismo nel Rinascimento e la letteratura relativa», *Bollettino Archivio Muratoriano*, núm. 82, Roma, 1970. Finalmente, dos interesantes apuntes, publicados ambos en el *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, de Amnon Linder, «An unpublished "Pronosticatio" on the Return of Charles VIII to Italy», vol. 47, 1984, pp. 200-203; y de Jennifer Britnell y Derek Stubbs, «The Mirabilis Liber: its Composition and Influence», vol. 49, pp. 1986, 126-149.

narración<sup>4</sup>. A través de esta se ha querido ver pasar la continuidad de la tradición de Gioacchino da Fiore, o al menos la influencia de esa versión del milenarismo profético y del pensamiento político democrático del que se hicieran estandartes las corrientes joaquinistas del siglo XV<sup>5</sup>.

Así, pues, ¿se inscribe el par *mutatio-renovatio* en la tradición joquinista? No soy capaz de estimar cuánto de su primera inspiración joquinista permanece en la continua reaparición a través del siglo de esta conexión borrosa; tampoco puedo saber si y hasta qué punto fue importante el profetismo savonaroliano en el arraigo de esta fórmula ideológica en el centro de la cultura de aquella economía mundo que es la Florencia del Magnífico<sup>6</sup>; no obstante, con Maquiavelo estoy dispuesto a responder airadamente a esos frailes que se dedican a ser profetas profesionales «en esta nuestra ciudad, imán de toda la chusma del mundo»<sup>7</sup>. Dicho esto, lo cierto es sin embargo que solo en el juego de una concepción trágica de la historia presente y de una disposición heroica hacia el porvenir, del pesimismo en la consideración de la *historia rerum gestarum* [descripción histórica] y de la eticidad de la intervención en las *res gestae* [proceso histórico], de una fría conciencia de la destrucción del viejo mundo y de la voluntad profética de construir uno nuevo, solo estas ambivalencias, pues, nos permiten seguir la traslación del principio constituyente de Florencia a Europa. Porque en Europa van madurando gradualmente, en el transcurso de la revolución protestante, condiciones históricas y situaciones innovadoras análogas a las que habían vivido Florencia e Italia.

<sup>4</sup> Donald Weinstein, *Savonarola et Florence. Prophétie et patriotisme à la Renaissance* [1970], París, 1973. Este texto fundamental ha de integrarse con las contribuciones al estudio del pensamiento y del posicionamiento cívico de Savonarola de Delio Cantimori, «The Problem of Heresy: The History of the Reformation and of the Italian Heresies and the History of Religious Life in the first half of the Sixteenth Century. The Relation between two Kinds of Research» [1932], ahora en E. Crochane (ed.), *The Late Italian Renaissance, 1525-1630*, Londres, 1970, pp. 211-225; y «Sulla storia del concetto di Rinascimento» [1932], ahora en D. Cantimori, *Storici e storia*, Turín, 1970, pp. 413-462; Gregorio Spini, «Introduzione al Savonarola», *Belfagor*, vol. 3, 1948, pp. 414-428; J. H. Whitfield, «Savonarola and the Purpose of the Prince», *Modern Language Review*, vol. 44, 1949; y R. de Mattei, «Istanze politiche e sociali nel Savonarola», en *Studi in onore di Gaetano Zingali*, vol. 3, Milán, 1965, pp. 285-316; así como con la lectura que hacen de aquellos años de la historia florentina F. Gilbert, «Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origins of Modern Political Thought», cit., y Rudolf von Albertini, *Firenze dalla Repubblica al Principato*, Turín, 1970.

<sup>5</sup> De nuevo M. Reeves, «The Originality and Influence of Joachim da Fiore», *Traditio*, vol. 36, 1980, Nueva York, pp. 269-316.

<sup>6</sup> Donald Weinstein, «Critical Issues in the Study of Civic Religion in Renaissance Florence», Charles Trinkas (ed.), *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion*, Leiden, 1974, pp. 265-270; Nicolai Rubinstein, «The Beginnings of Political Thought in Florence. A Study in Medieval Historiography», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 5, 1942, pp. 198-227.

<sup>7</sup> A Francesco Vettori, 19 de diciembre de 1513, *Opere*, I, pp. 921-924.

No ha de parecer extraño que un concepto laico, fundamentalmente materialista y humanista, se difunda en términos culturales aliados a la religión: hasta aquí hemos visto cómo conceptos laicos se representan de forma religiosa<sup>8</sup>, de ahora en adelante podremos ver cómo conceptos de la tradición religiosa se convierten en conceptos completamente laicos. De esta suerte, en aquella misma Florencia atravesada por fermentos místicos, aunque el malestar del siglo se busca en formas proféticas, la religión, en cambio, se entrega a la ética, a los comportamientos seculares, se torna en religión de la cosa colectiva, pública: religión cívica, patriotismo<sup>9</sup>.

Precisamente cuando la crisis se agudiza la imagen de la ciudad se consagrará crecientemente en el mito. Un pasado reciente se torna en «la edad de oro»: la «era de Lorenzo» se propone como imagen mítica de la felicidad de los tiempos pasados y como modelo para el porvenir<sup>10</sup>. Partiendo de este mito se produce y se fortalece la religión cívica: el imaginario religioso se torna cada vez más laico, de manera irresistible e irreversible, mientras que los contenidos de la religión civil se confirman como absolutos. Todo esto tendría una importancia secundaria si esta mitología y esta práctica de la «religión cívica» no se hubieran difundido en toda Europa durante los siglos XVI y XVII bien como estructura de definición de una ética laica, bien como contenido de una proyección burguesa y progresiva de la política y del Estado<sup>11</sup>. La fortuna del modelo florentino se debe a su identificación con la revolución burguesa. El modelo florentino es el prototipo de sus fines, de sus crisis y de su fuerza de superación y desde el primer momento este esquema se vivió de esta manera y de esta manera volvió a proponerse<sup>12</sup>.

Volviendo a nosotros: Maquiavelo ha sido interpretado desde esta perspectiva. Allí donde es leído, es decir, donde las condiciones del desarrollo político permiten su recepción, donde la autoridad del Estado no es lo bastante fuerte como para impedir o mistificar su interpretación. *Il Principe*, los *Discorsi*, las *Istorie*, *Dell'arte della guerra* se tornan en textos de respaldo al nuevo mito progresivo, manuales de la renovación. En toda Europa, o

---

<sup>8</sup> Aquí valdría la pena seguir los estudios de la escuela de Warburg (sobre todo Fritz Saxl y Ernst H. Gombrich) sobre las simbologías proféticas en la gran pintura florentina: baste recordar M. Reeves, «The Originality and Influence of Joachim da Fiore», cit., pp. 434 y ss. que resume las problemáticas de Botticelli.

<sup>9</sup> Remitimos de nuevo a D. Weinstein, «Critical Issues in the Study of Civic Religion in Renaissance Florence», cit. y N. Rubinstein, «The Beginnings of Political Thought in Florence. A Study in Medieval Historiography», cit.

<sup>10</sup> Véase *supra*, nota 15 de la tercera sección del capítulo 2, donde se recuerdan a este respecto los escritos de Vasari y los estudios de Gombrich y Gilbert.

<sup>11</sup> J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit.: el volumen está dedicado, como indica el subtítulo –*Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*– a la demostración de esa tesis.

<sup>12</sup> R. von Albertini, *Firenze dalla Repubblica al Principato*, cit., y en general W. K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, cit.

al menos allí donde se ha abierto la revolución. La historia de la difusión de Maquiavelo es la historia de la difusión de cualquier texto o pensamiento revolucionario: o es aceptado como tal, en la potencia que expresa, o es saqueado, en razón de los elementos innovadores de conocimiento y práctica que contiene, y al mismo tiempo rechazado, mistificado y ocultado. La división se determina en torno al reconocimiento o la crítica del mito fundador, que es el del carácter absoluto de la fundación democrática del Estado, el de la fuerza absoluta del principio de la «desunión», del «tumulto», de la lucha.

De esta suerte, en Francia, país del antimachiavelismo o del maquiavelismo *tout court*, la elección se lleva a cabo de modo completamente explícito: lo que se rechaza en Maquiavelo es la libertad, la democracia, la crítica de la Iglesia, sin estos elementos Maquiavelo puede ser transformado perversamente en un teórico de la modernización absolutista del Estado. Frente a lo que por regla general sostienen los historiadores, a saber, que en Francia el conocimiento de Maquiavelo fue solo parcial<sup>13</sup>, lo cierto es que era conocido y estudiado en profundidad. Los *Discorsi* están ya traducidos entre 1544 y 1548; *Il Principe* aparece traducido en 1553, pero por encima de todo (a pesar de que la obra de Maquiavelo entrara en el Índice de libros prohibidos en 1559) conocemos una serie de comentarios (de Gentillet en 1576, de Bodin en ese mismo año, de Naudé en 1639 y de Machon en 1643)<sup>14</sup> que muestran, sin menoscabo de la distancia que adoptan ante el texto, un conocimiento extraordinario del pensamiento de Maquiavelo.

Así, pues, el problema no consiste en conocer, sino más bien en elegir: tomar partido en la disputa en torno a la ciencia de las repúblicas, inventada por Maquiavelo para explicar la conflictividad social y fundar la democracia política, y por ende preguntarse si esta puede ser aceptada y desarrollada, o bien debe ser adaptada, distorsionada y pervertida para extraer de ella los contenidos cognoscitivos que contribuyen al poder absoluto del Estado moderno absoluto<sup>15</sup>. En Francia se decide esta segunda alternativa. Maquiavelo se torna aquí un autor maldito. Otro tanto toca en suerte a los Medici, arrastrados por la maldición que golpea a los artífices de la matanza de San Bartolomé, al igual que pierde vigor el mito florentino frente a la refundación del Reino de Francia a través de las guerras de religión, las consiguientes represiones y los sucesivos compromisos. Maquiavelo, la religión civil, la *mutatio* y la *renovatio*, el gobierno

<sup>13</sup> Jean-Roger Charbonnel, *La pensée italienne au XVI siècle et le courant libertin*, París, 1919; Albert Cherel, *La pensée de Machiavel en France*, París, 1935; Charles Benoist, *Le machiavélisme après Machiavel*, París, 1936.

<sup>14</sup> Para la literatura se puede consultar la *Bibliographie internationale de l'Humanisme et de la Renaissance*, que se publica regularmente en la editorial Droz de Ginebra.

<sup>15</sup> Edmund B. Beame, «The Use and Abuse of Machiavelli: the Sixteenth Century French Adaptation (1500-1598)», *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, núm. 1, 1982, pp. 33-54.

democrático, desaparecen en esta difícil situación: estas referencias son utilizadas preferentemente como presupuestos de una teoría de la violencia, como apología de un poder constituyente sin sujeto. «El fin justifica los medios» es una frase que nace en Francia, y representa el verdadero compendio lógico del trastrocamiento «maquiavélico» de la enseñanza de Maquiavelo. En realidad, aquí el rechazo de Maquiavelo es total, e incluso cuando el absolutismo se vea obligado a conceder espacio a las formas mixtas de gobierno (en las mediaciones que llevará a cabo entre aristocracia, *noblesse de robe* [nobleza de toga] y burguesía naciente), el supuesto de partida no será el reconocimiento del conflicto social, sino la expresión de una ideología razonable del poder<sup>16</sup>.

La recepción del pensamiento de Maquiavelo en Inglaterra es completamente distinta<sup>17</sup>. El relativo retraso de las traducciones (que solo empiezan a abundar a principios del siglo XVII) se ve compensado por la frecuencia de la publicación en italiano de las obras de Maquiavelo en Inglaterra, donde el conocimiento de la lengua italiana está particularmente extendido entre la clase culta<sup>18</sup>. No obstante, la recepción es desde el principio republicana y progresiva. Se lee a Maquiavelo como el autor que introduce a la crítica del poder constituido, al análisis de las clases sociales, al concepto y a la práctica de la *militia* popular como poder constituyente. En la experiencia puritana estos elementos no solo son absorbidos entre los contenidos del programa político de reforma, sino que afectan también a las formas de la propaganda y la apología<sup>19</sup>. A diferencia de cuanto sucede en Francia, el mito maquiaveliano de la democracia y el realismo revolucionario no son reducidos a un conocimiento neutral de lo político, ni a las razones «libertinas» y conservadoras de construcción y apología del absolutismo<sup>20</sup>:

<sup>16</sup> A. Negri, «Problemi di Storia dello Stato moderno. Francia 1610-1650», cit.; y *Descartes político o della ragionevole ideologia*, Milán, 1970 [ed. cast.: *Descartes político o de la razonable ideología*, Madrid, Akal, 2008].

<sup>17</sup> Felix Raab, *The English Face of Machiavelli*, Londres y Toronto, 1964. Cfr. también la recensión de la obra de Raab por parte de J. G. A. Pocock, «“The Onely Politician”: Machiavelli, Harrington and Felix Raab», *Historical Studies: Australia and New Zealand*, vol. 3, 1966.

<sup>18</sup> Gian Napoleone Giordano Orsini en dos importantes artículos, «Elizabethan Manuscript Translations of Machiavelli's *Prince*», *Journal of the Warburg Institute*, vol. 1, núm. 2, 1937-1938, pp. 166-169, y «“Policy”: Or the Language of Elizabethan Machiavellianism», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 9, 1946, pp. 122-134, así como en *Bacone e Machiavelli*, Génova, 1936, y en la recopilación *Studi sul Rinascimento italiano in Inghilterra*, ha trabajado ampliamente sobre estos problemas. Véase asimismo Frances Yates, «Italian Teachers in Elizabethan England», *Journal of the Warburg Institute*, vol. 1, núm. 2, 1937-1938, pp. 103-116.

<sup>19</sup> Thomas Serrer Ross Boase, «The Medici in Elizabethan and Jacobean Drama», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 37, 1974, pp. 373-378. Véase también el viejo pero aún importante estudio de Edward Meyer, *Machiavelli and the Elizabethan Drama*, Weimar, 1897. Para la continuidad de la tradición maquiavélica y florentina, John M. Steadman, «Heroic Virtue and the Divine Image in Paradise Lost», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 22, núm. 1-2, 1959, pp. 88-105.

<sup>20</sup> Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1964.

antes bien, en este caso el mito también se ve llevado a la crisis, pero dentro de un plan opuesto, práctico, no cognoscitivo; revolucionario, no conservador. La crisis se produce en el mito, en ese mito cuya realidad práctica, intensidad religiosa y materialidad ética hemos comenzado ya a saborear. El puritanismo exalta la posibilidad de traducir la religión civil florentina en práctica de la vocación política. Antes de tornarse en una ascesis capitalista, el protestantismo radical se muestra capaz de ser ascesis política, arraigo del principio civil y descubrimiento de la *Beruf* [vocación] colectiva de lo político<sup>21</sup>.

En Inglaterra, Maquiavelo es el profeta de una relación entre virtud y fortuna que nunca llega a una conclusión final salvo en el mito, pero esta relación es, sin embargo, humana, irreducible, radical: es una práctica. Una práctica que, como la que se despliega en la religión entre libertad y gracia, debe ser recorrida incluso cuando se desconoce el final del camino. Lo que en Florencia se tornó en un elemento de una crisis irresoluble —a saber, la imposibilidad de hacer que «fortuna y virtud» funcionen en el mismo ámbito lingüístico<sup>22</sup>— se torna ahora en una hipótesis práctica de una fuerza y una apertura insospechadas. Imprevisiblemente, Maquiavelo se ve envuelto en la disputa sobre el «libre albedrío» y se ve envuelto de manera particularmente original y potente, porque es autor de una fe que puede comprender la predestinación; de una libertad que puede transformarse en necesidad; en el terreno de la práctica política<sup>23</sup>. La religión civil florentina es una religión del mundo, de la constitución política a través del movimiento del pueblo en las instituciones y en las armas: es religión porque implica la totalidad del ser humano; es civil porque asume la comunidad como sujeto; es religión civil porque representa un desplazamiento del conocimiento al plano de la voluntad y de la libertad<sup>24</sup>. De esta suerte, los elementos más profundos y originales del humanismo florentino<sup>25</sup> se renuevan dentro de

<sup>21</sup> En general, sobre este cuadro de problemas, además de los textos sobre el protestantismo político inglés a los que acudiremos posteriormente, téngase de nuevo presente la modalidad particular de la adopción de las temáticas renacentistas y humanistas en la cultura inglesa, tal y como la presenta Hiram Haydn, que abre y cierra su *The Counter-Renaissance*, cit., con dos capítulos dedicados al encuentro de la cultura isabelina con el Renacimiento italiano.

<sup>22</sup> Véase *supra*, nota 46 de la sección 3 del capítulo 2, y en particular los estudios de Wittkower.

<sup>23</sup> Remitimos de nuevo a B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, cit., a H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, cit., y a las tesis de F. Gilbert, quienes, estudiando la relación Maquiavello-Guicciardini, disciernen el carácter distintivo del pensamiento del primero en su «romanismo» científico, es decir, en una concepción racional del desarrollo histórico, más allá y a través de los accidentes de la praxis, siguiendo la trama de la historia romana.

<sup>24</sup> F. Gilbert, *Florentine Political Assumptions*, cit.

<sup>25</sup> A este respecto, resulta formidable el análisis llevado a cabo por Delio Cantimori sobre los «Dialoghi» de Antonio Brucioli, en su Delio Cantimori, «Rhetoric and Politics in Italian Humanism», *Journal of the Warburg Institute*, vol. I, núm. 2, 1937, pp. 83-102, toda vez que descubre y exalta el humanismo revolucionario. Con un sentido agudo de esta *humanitas* escribe también Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, 1955; *La crisi dell primo Rinascimento italiano*, Florencia, 1970.

una trama histórica completamente modificada; más tosca en sus elementos constitutivos, pero potente y rica en su expresión; revolucionaria en la vocación, mundial en su destino. Lo que Florencia conociera antaño –la consolidación de la «fortuna» y la ruinosa deriva de la «virtus»<sup>26</sup>– no se conoce aquí en Inglaterra: la virtud, la libertad, la *Beruf* se imponen y el horizonte de la fortuna y de la gracia permanecen completamente abiertos. Lo que ya sucediera en Francia –la irreversibilidad de la «fortuna» y la posibilidad de construir la «virtus» en simbiosis con el absolutismo– es rechazado aquí en Inglaterra: un rey será ajusticiado, la fortuna disipada y miles de virtudes podrán florecer. En Francia la virtud ya ha sido derrotada, expulsada, marginada; en Inglaterra se ha visto fortalecida por la reforma, la revolución y el ejercicio de la libertad. La virtud está representada por un pueblo en armas. La historia de la expropiación de la virtud por parte de la fortuna consolidada o, para ser más exactos, de la resolución contradictoria de la virtud misma como fortuna acumulada, que representa el destino y al mismo tiempo el drama del capitalismo naciente, su parábola ética inmediata y feroz: esta historia continúa completamente abierta en Inglaterra. Si corrupción es capitalismo y genealogía del Estado de la acumulación primitiva, en Inglaterra esta realidad continúa siendo problemática. Así, pues, si el tema de la corrupción de la virtud, esto es, el tema de la transformación de la fortuna en realidad independiente y antagonista respecto a la virtud se torna en un tema central, no lo hace como análisis de una cuestión de hecho, sino como crítica de una trayectoria que se ha producido en otro lugar, que aquí se entiende como deriva. La idea de mutación y de renovación se opone aún, con fuerza y esperanza, a la corrupción, a su idea, a su devenir. Esta lucha tiene el sabor puro del descubrimiento maquiaveliano de la potencia constituyente y de la virtud democrática.

James Harrington nace en esta Inglaterra de la virtud. «*Harrington was a classical republican and England's premier civic humanist and Machiavellian*»<sup>27</sup>. Se forma en la tradición de los Bacon y de los Raleigh, que habían transitado el mismo terreno: Inglaterra es aquí una república clásica

<sup>26</sup> F. Gilbert, «Bernardo Rucellai and the Orti Oricellari: A Study on the Origins of Modern Political Thought», cit.

<sup>27</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», *The Political Works of James Harrington*, Cambridge, 1977, p. 15 [«Harrington fue un republicano clásico así como el humanista cívico y el maquiaveliano más prominente de Inglaterra»]. Esta edición de las obras políticas de Harrington es la edición de referencia y trabajaremos sobre la misma. Existe una edición de las obras completas de Harrington al cuidado de John Toland publicada en 1699-1700. Nuevas ediciones en 1737 y 1758 y luego en el curso del siglo XVIII. James Harrington vivió entre 1611 y 1677. Participa en la Guerra Civil y se encuentra entre los nobles que entre 1647 y 1649 controlan al rey Carlos encarcelado. Toda la obra de Harrington se concentra entre 1656 y 1661 (salvo un pequeño escrito incompleto sobre *The Mechanics of Nature*, que es más tardío). El 28 de diciembre de 1661 Harrington es encarcelado bajo la acusación de conspiración. Tras su liberación de la Torre de Londres, cae en una grave crisis psíquica que le acompañará el resto de su vida.



y el ciudadano inglés un *civis republicanus*<sup>28</sup>. República-*Commonwealth*: ¿qué significa proclamar la virtud en este contexto? Significa afirmar que la república es el lugar donde la «desunión» se hace Estado, que la legitimidad del Estado se forma a través del reconocimiento y la organización de las emergencias que lo atraviesan; que la fuerza del Estado nace de la síntesis republicana de la virtud de sus ciudadanos, individuos y grupos.

La república, en la tradición del humanismo maquiaveliano, profundamente vinculado a la éticidad protestante, no puede ser sino «*the mixture or balance of three independently existing powers or virtues, those of the One, the Few and the Many*»<sup>29</sup>. El modelo tradicional de la monarquía inglesa, que precisamente en esos años vuelve a ser objeto de debate<sup>30</sup>, se ve aquí completamente sujeto a la crítica de la virtud. Si el secreto de la república es el mantenimiento de la relación activa entre estos poderes, esto podrá suceder porque estos son virtuosos o, para ser exactos, son la virtud misma. «*Every Commonwealth is a circle*» proclama Harrington, pero solo si el círculo es un círculo de virtud. Solo si la república recoge de su dinámica interna una fuerza expansiva cada vez más amplia. Así, pues, aquí vemos cómo se presenta ahora el poder constituyente: como un poder permanente en el espacio, continuo en el tiempo.

*Oceana*, la obra fundamental de Harrington, es publicada en 1656<sup>31</sup>. En ella se expone con claridad el conjunto de estos problemas, en un fase de reflexión sobre la revolución después de la ejecución del soberano. En ella la determinación se hace abstracción: de hecho, en este momento el

---

<sup>28</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 43 y ss., con referencia a Frances Bacon y Walter Raleigh. Sobre el primero, cfr. Mary Sturt, *Frances Bacon, A Biography*, Londres, 1932; sobre el segundo, cfr. Pierre Lefranc, *Sir Walter Raleigh, l'oeuvre et les idées*, Quebec, 1968. En todo caso, véase a este respecto sobre todo Christopher Hill, *The Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, 1965 [ed. cast.: *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*, Barcelona, Crítica, 1980], y sobre la lectura de Hill, Marco Cuaz, «Hill e l'interpretazione marxista della rivoluzione inglese», *Studi storici*, vol. 3, 1985, pp. 635-665.

<sup>29</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., p. 16 [«La mezcla o equilibrio de tres poderes o virtudes que existen independientemente, los del Uno, de los Pocos, y de los Muchos»]. Véase también Charles Blitzer, *An Immortal Commonwealth. The Political Thought of James Harrington*, New Haven, 1960.

<sup>30</sup> «His Majesties Answer to the Nineteen Propositions of Both Houses of Parliament» (de junio de 1642, redactado por Falkland y Colepeper por orden de Carlos I) ha sido publicado ahora por Corinne Weston, *English Constitutional Theory and the House of Lords, 1556-1832*, Nueva York y Londres, 1965, pp. 261-265. Véanse, en el volumen de Weston, además de los materiales del debate constitucional del momento, replanteado por la nueva formulación de la teoría de la «constitución mixta» propuesta por Carlos I, el análisis y la narración de las vicisitudes de este tipo de constitución. Para el primer periodo, que es el que nos interesa aquí, véanse pp. 9-43 y 44-86. Pero hay que tener presente este volumen en el curso de nuestra disertación también en los cap. IV y V, *infra*. De nuevo, en general, sobre la «constitución mixta», cfr. Ch. H. McIlwain, *Constitutionalism Ancient & Modern*, cit., y Wilfried Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart, 1980.

<sup>31</sup> J. Harrington, *The Political Works*, cit., pp. 155-359.



debate revolucionario alcanza una primera síntesis, yendo más allá de la impetuosidad que había animado los debates de Putney y la oposición entre el comunismo milenarista y la concepción tradicional de la propiedad. Aquí se afirma por primera vez el principio constitucional «*Power follows property*»<sup>32</sup>, esto es, el principio según el cual la virtud es al mismo tiempo producción y garantía de la propiedad y la república un sistema de libertades materialmente fundadas.

La «desunión» entre las estructuras de propiedad y los derechos sociales de los ciudadanos debe establecer en la constitución republicana la base y la forma de la unión de sus derechos políticos. La constitución debe determinar una situación en la que la virtud esté en condiciones de expresarse libre y continuamente, sin terminar siendo presa de la fortuna. La guerra, la anarquía, el regicidio, en los años 1648 y sucesivos: es preciso salir de ese profundo marasmo y del juego de las emergencias a que ha dado lugar. El poder constituyente es encomendado ahora al héroe bíblico, al *innovator*, al «profeta armado» que ha surgido en tales circunstancias: Harrington, en el ámbito del debate constituyente general, le presenta su contribución, *Oceana*, justamente, producto, proyecto y utopía de esta fase constituyente.

No es mi cometido reconstruir aquí los aspectos generales del debate que transcurre en aquellos años: otros lo han hecho excelentemente<sup>33</sup>. Antes bien, aquí lo esencial pasa por señalar la intensidad del clima constituyente. En este están presentes y activos todos los elementos que componen la nueva cualidad del maquiavelismo protestante: el maquiavelismo se ha transformado verdaderamente en religión cívica de un pueblo en armas, que reivindica la virtud como garantía de la república y la propiedad como su base material. A estas alturas, el «ejército de los Santos» ya no parece una representación lúgubre de ayatolismo cristiano en el periodo de la acumulación primitiva, sino una lúcida imagen de la fuerza más juvenil y gloriosa de la *renovatio*, de la disposición más vigorosa sobre la *mutatio*, que quieren penetrar lo real para hacer que de ellas surjan las nuevas garantías de la libertad<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> «El poder sigue a la propiedad»: sobre la fortuna de esta frase, cfr. C. Weston, *English Constitutional Theory*, cit., p. 71, que la recuerda citada hasta en John Adams.

<sup>33</sup> El trabajo de Pocock, tanto en *The Machiavellian Moment* como en la «Historical Introduction», por más que políticamente discutible, es filológicamente irreprochable, en particular a este respecto.

<sup>34</sup> Ernest Tuveson, *Millennium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley-Los Angeles, 1949; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 2ª edición, Nueva York, 1961 [ed. cast.: *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1997]; Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge (MA), 1965; [ed. cast.: *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*, Madrid, Katz, 2008]; y, de nuevo, del mismo Walzer, «Exodus 32 and the Theory of Holy War: The History of a Citation», *Harvard Theological Review*, vol. 61, núm. 1, 1968, pp. 1-14; y *Exodus and Revolution*, Nueva York, 1984.

Así, pues, y esta sigue siendo la pregunta fundamental, ¿cómo puede la virtud resistir a la fortuna y no ser reabsorbida en el mecanismo destructor de la corrupción? Solo podrá hacerlo volviéndose republicana: es decir, predisponiendo condiciones sociales y políticas que permitan a la libertad británica organizarse de manera real. De esta suerte, el equilibrio de los poderes, que constituye una garantía de libertad, ha de llenarse de contenidos sociales, esto es, basados en la propiedad. El maquiavelismo se representa aquí con su cara más realista. La libertad solo puede ser eficaz si arrostra las condiciones materiales de la república, de la vida civil. De tal suerte que la utopía maquiaveliana debe atravesar los regímenes de propiedad.

Lo que no había sido posible proponer en Italia, salvo en la forma emblemática del *Dell'arte della guerra*, o de manera crítica en las *Istorie*, es propuesto en Inglaterra: la libertad debe confrontarse conscientemente con sus condiciones materiales; la desunión de las fuerzas y de los sujetos, establecida con arreglo a la diferencia de las dimensiones de la propiedad, debe ser regulada conforme a una «constitución material» que en la diversidad haga que estos sujetos cooperen en pos de un único objetivo civil, hacia un acuerdo de las propiedades. Si el «ejército de los Santos» lleva al extremo la representación y la práctica de la religión civil del humanismo florentino, y si la concepción republicana recupera y absorbe la antigua tradición del «gobierno mixto» de los distintos órdenes, el maquiavelismo remite estos elementos al orden de la propiedad, materializa la evolución de las formas del Estado. Termina aquí la concepción medieval del Estado, y aunque permanece la idea de la constitución mixta, ha cambiado tanto que se asemeja a la imagen medieval como un buen oso vivo se asemeja a la constelación de la Osa Mayor. La concepción de la constitución mixta experimenta un cambio radical: se ha tornado aquí en una nueva máquina constituyente<sup>35</sup>.

Ahora tenemos que dar un paso atrás. Hasta aquí hemos considerado el principio republicano y constituyente como forma y articulación de la virtud, pero en la realidad política del período que estudiamos se presenta sobre todo como principio de resistencia y de oposición. Quiero decir que, en la Revolución Inglesa, el punto crítico del pensamiento no es utópico, meramente formativo y limitado al proyecto, sino por encima de todo revolucionario: antes de proponer, contrapone; antes de construir, destruye. Quiere decir esto que la paradójica historia de la virtud —conforme a la cual esta es el motor de toda riqueza y todo progreso, pero al mismo tiempo pone los cimientos de la corrupción de la riqueza y del bloqueo del progreso— debe ser explicada dentro de la contradicción y liberada por

---

<sup>35</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 15-42. Más ampliamente en *The Machiavellian Moment*, cit.

la contradicción. Así, pues, la contradicción se torna en problema. Ahora bien, desde el punto de vista de la historia de las ideas políticas (no en general, sino en la consistencia del debate inglés de la época) la contradicción es asumida a la par que expuesta en la filosofía de la historia de Polibio, de la que la teoría del gobierno de constitución mixta no es más que un caso especial.

No hace falta insistir aquí en la importancia central de la teoría de Polibio en el periodo que estudiamos; ya hemos visto cómo llega a conocerla Maquiavelo; ahora podemos comprender cómo su absorción en el maquiavelismo permite al sistema polibiano un éxito más profundo, extenso y rápido<sup>36</sup>. Pero probablemente sí vale la pena recordar la especificidad del esquema cíclico polibiano, es decir, cómo en la *anakyclosis* la teoría de las formas del Estado, las del uno, los pocos, los muchos, las buenas y las malas, de Platón y Aristóteles, es enunciada conforme a una ley inevitable de progreso y decadencia, que explica la tendencia de las formas de gobierno a degenerar en la corrupción<sup>37</sup>.

Monarquía y tiranía, aristocracia y oligarquía, democracia y olocracia: «he aquí el ciclo completo de los regímenes (*politeion anakyclosis*), he aquí el orden natural (*physeos oikonomia*), en función del cual los regímenes cambian y se transforman, hasta que regresan a su estado inicial»<sup>38</sup>. Por el contrario, he aquí el régimen romano: nace conforme a la naturaleza, pero después se desarrolla «en sentido inverso», a saber, una vez alcanzado el ápice de su propio desarrollo, en conformidad con la naturaleza, se configura de manera contraria a lo que la misma naturaleza habría querido<sup>39</sup>. Quizás anteceditos por el gran Licurgo, que actuó con sabiduría cuando dio su constitución a Esparta, los romanos, empujados solo por las adversidades, construyeron igualmente una constitución justa, «la organización política más hermosa de nuestro tiempo»<sup>40</sup>. Se entiende así la *Descriptio Republicae Romanae*<sup>41</sup>, esto es, la descripción de la constitución mixta romana, constitución del equilibrio y la moderación, constitución del control recíproco de las fuerzas y de los poderes.

<sup>36</sup> Véase *supra* notas 17 y 19 en la segunda sección del capítulo 2. Además, en lo que atañe a la fortuna de Polibio, cfr. Jacqueline de Romilly, «Le classement des Constitutions de Hérodote à Aristote», *Revue de Études Grecques*, tomo 72, 1959, pp. 81 y ss.; Thomas Cole, «The Sources and Composition of Polybius VI», *Historia*, vol. 13, 1964, pp. 440 y ss.; Gerhard Jean Daniël Aalders, *Die Theorie des gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam, 1968; Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, I, Berlín, 1973. Asimismo, han de tenerse en consideración las contribuciones al IX Congrès de l'Association G. Budé.

<sup>37</sup> Polibio, *Histoires. Livre VI*, texto editado y traducido por Raymond Weil y Claude Nicolet, París, 1977 [*Historias. Libros I, II y VI*, Barcelona, Planeta, 1997].

<sup>38</sup> Polibio, VI, 9, 10.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 9, 12-13.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 10, 12-14.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 11-18.

Polibio transforma la teoría de las formas del Estado en una teoría de la estructura del Estado: del Estado romano. La república se rige por el juego de los *checks and balances*<sup>42</sup>, también en su forma imperial. Y si bien es cierto que todas las cosas han de perecer, si es cierto que «para todo cuerpo, para una constitución o una acción hay siempre un desarrollo conforme a la naturaleza, y por ende un período de madurez (*akmé*), después un declive (*phthisis*), y en todo caso el periodo de la madurez llega a un apogeo, lo que de esta suerte verifica el principio conforme al cual se abre una diferencia entre los dos regímenes»<sup>43</sup>, entonces debemos comprender, sin embargo, el hecho de que la república romana, que está en la cúspide, se resista al declive. ¿Por qué? La ruina puede desprenderse de causas externas o internas: frente a las externas no podemos hacer nada, y no puede decirse que, a la larga, no terminen imponiéndose también en Roma. Pero respecto las causas internas de la degradación de los regímenes podemos afirmar inequívocamente que Roma se ha salvado de la misma porque su constitución –lo que depende de nosotros– se acerca a la perfección<sup>44</sup>.

Volvamos a Inglaterra. También en Londres, como en Roma, la crisis de la constitución antigua y la degradación del régimen mixto que durante un cierto tiempo defendió a los ciudadanos de la infelicidad y la irracionalidad del ciclo político, se han puesto ya de manifiesto. Ha surgido un poder constituyente nuevo para destruir, junto a la corrupción del Estado, el carácter cíclico de su destino, los reveses de la fortuna, la brutalidad de la *Tykhé*. Así, pues, el punto crítico de todo razonamiento político consiste en comprender cómo la ruptura de la *anakyclosis* puede provocar una verdadera *renovatio*, una experiencia capaz de erigir un sistema constitucional que no se vea arrastrado por el ciclo de la corrupción. No tiene mayor importancia lo que Polibio dijera, ni si su teoría correspondía o no a la fenomenología constitucional antigua, y a la constitución de Roma en particular: lo esencial es que el problema del poder constituyente ha vuelto a presentarse, a través de Polibio, como problema de la virtud y la libertad contra la corrupción de la fortuna<sup>45</sup>. A través de Polibio, pero sobre todo a través de Maquiavelo. Aunque Polibio volvió sin duda a colocar el discurso de la filosofía política ante la historia real de las constituciones, acercándolo por ende al movimiento de las pasiones, a la concreción de las necesidades, de los individuos y de los grupos, en la miseria y en la riqueza, Maquiavelo sin embargo nos mostró todo esto como lucha, como tumulto y como

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 15, 1.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 51-56.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 57-58.

<sup>45</sup> George Holland Sabine, *A History of Political Theory* [1937], Nueva York, 1951; *Storia delle dottrine politiche*, Milán, 1953, pp. 125-126 [ed. cast.: *Historia de la teoría política*, Madrid, FCE, 2000].

mecanismo de la desunión, como clave material y necesaria de la ruptura y de la recomposición de toda constitución política, incluso de la más perfecta.

Polibio introduce el movimiento constitucional en la objetividad histórica; Maquiavelo lo recupera para la subjetividad. De esta suerte, el debate se desplaza y Polibio es interpretado de una manera distinta, porque, mientras que una lectura rigurosamente polibiana no puede sino terminar equiparándose al modelo biológico, de tal suerte que corrupción y degradación se tornan en hado (sólo una absoluta casualidad podría despojar a este destino de sus características metafísicas *à la* Tucídides)<sup>46</sup>: Polibio por el contrario puede ser interpretado (y de muy distinta manera, como hemos visto) a través de Maquiavelo. Vemos entonces que la propia constitución mixta es un ámbito de rupturas, es al mismo tiempo trayecto y resultado de un poder constituyente múltiple y dinámico. La constitución mixta no crece de forma natural, ni está sometida al ciclo: entre todas las constituciones posibles es la única que es fruto de subjetividades agentes y su estructura identificable únicamente en las formas de su genealogía<sup>47</sup>. La constitución romana presenta la verdad del *verum ipsum factum* [la verdad es un resultado del hacer], esto es, la de un nexo subjetivamente realizado entre la historia y la institución: revela el espacio de lo político.

Harrington comprendió todo esto desde el comienzo de su actividad de teórico y de revolucionario. Gracias a esta perspectiva su obra nos resulta legible, dado que el nexo existente entre lo objetivo y lo subjetivo, pero sobre todo el entrelazamiento entre constitución formal mixta y constitución material de la propiedad, se tornan en elementos fundamentales. Así, pues, desde este punto de vista es cierto que Harrington está menos lejos de Hobbes de cuanto se suele afirmar<sup>48</sup>: ambos perciben que la componente espacial (la propiedad) y la temporal (la emergencia jurídica y constitucional) son determinantes en la formación de la síntesis política. Y también es cierto que, en lo que atañe a Polibio, Harrington y Hobbes expresan las mismas reservas fundamentales: para ambos una concepción constitucional del tipo *checks and balances* es estática y regresiva. En el capítulo 19 del *Leviathan*, Hobbes ataca duramente la tipología polibiana

<sup>46</sup> Para la argumentación biológica, véase R. Weil, «Notice» a la edición francesa, cit., del Libro VI de Polibio, en particular pp. 50 y ss.; para la interpretación *à la* Tucídides, F. W. Wallbank, *A Historical Commentary*, cit., vol. I, pp. 16-26. Ni que decir tiene que las dos interpretaciones pueden ser perfectamente compatibles.

<sup>47</sup> K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution*, cit., inclina sobre todo la interpretación de Polibio en este sentido: cf. pp. 60-65 y 388-397. En los «Addenda» a su obra, *A Historical Commentary on Polybius*, 3 vols., Oxford, 1957, 1967, 1979, vol. 3, pp. 774-776, F. W. Wallbank trata de mediar sus posiciones en discusión con las de von Fritz: propone una interpretación en términos de un vago hilozoísmo polibiano.

<sup>48</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., concuerda sobre este punto, en este momento de la evolución del pensamiento de Harrington.

y el modelo de la República romana<sup>49</sup> de manera sustancialmente homogénea respecto a cuanto podría haber dicho Harrington. Dicho esto, las direcciones de la crítica son sin embargo francamente opuestas.

En efecto, el rechazo hobbesiano del constitucionalismo desea y plantea la transcendencia del poder y atrapa lo social en las redes de su poder de mando. Por el contrario, la interpretación harringtoniana del constitucionalismo sacude lo social desde dentro y lo sustrae a la inercia fundamental impuesta por el mecanismo de los *checks and balances*; el poder constituyente es una tensión abierta, constituye un sistema permanentemente abierto. Pone en juego todos los equilibrios, cotejándolos con la subjetividad, con las pulsaciones subjetivas que atraviesan la materialidad de la constitución propietaria. El maquiavelismo inglés (tal vez como el propio Maquiavelo) pasa a través de la enseñanza polibiana no por razones filosóficas, ni por razones políticas (de hecho, rechaza tanto el fundamento biológico como el conservadurismo moderado de Polibio), sino sencillamente para exaltar las dimensiones y el tono materialistas de la ciencia política clásica. Ahora se trataba de cotejar y eventualmente contraponer esas dimensiones y ese tono con la ideología del «ejército de los Santos», y ello debía permitir la recuperación de aquel movimiento inagotable, de aquella esperanza plena, para hacer de ellos un elemento de equilibrio progresivo en la reforma (o, para ser más exactos, en la refundación) del Estado. Todo lo cual se lleva a cabo a través de un análisis de las condiciones materiales de la revolución y de los sujetos comprometidos con ella.

Así, pues, el problema de la constitución republicana tiende a ocultar de manera cada vez más clara el problema de sus condiciones materiales. Esto dependía del hecho de que, si «la edad de la apropiación» –abriéndose– imponía a todos los actores de la época la propia ética<sup>50</sup>, esto podía acontecer solo en la medida en que lo reprimido en esa génesis se pusiera sobre la mesa. ¿Por qué la virtud, en su desarrollo, va más allá de la libertad y se consolida como fortuna, como riqueza, como poder y como destino? ¿Por qué la democracia está siempre abierta a la corrupción? En este momento, el análisis del poder no consigue aún transformarse en lo que debería ser: anatomía de la economía política del capitalismo naciente, puesto que, en efecto, solo en ese plano se habría comprendido por qué la virtud se dejaba aplastar por la fortuna y la *mutatio* se veía arrastrada por

<sup>49</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651, caps. 17, 19, 20, 26, 29. Hobbes emprende el ataque a la constitución de la república romana fundamentalmente porque interpreta esta última con arreglo a la descripción polibiana de la «constitución mixta». Hobbes evita todo el problema fundamental de Polibio: el del nacimiento y la corrupción de la república.

<sup>50</sup> Crawford Braugh Macpherson, *Possesive Individualism*, Oxford, 1962; *Libertà e proprietà alla origine del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milán, 1973, introducción de A. Negri [ed. cast.: *Teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanella, 1979].

la *anakyklosis*. Aunque se echa en falta la crítica económica, asistimos sin embargo a la fundación de una nueva ciencia política que llega a adentrarse, no por azar, también en ámbitos reservados, hasta ahora intocables, como los de la propiedad, y en el análisis de la apropiación y la crítica a las clases apropiadoras. En esto consiste otra gran diferencia entre el pensamiento de Maquiavelo y el de Polibio: en el hecho de que en Maquiavelo la definición del contexto materialista es crítica<sup>51</sup>. Mientras que en Polibio la *anakyklosis* es instrumento de lectura y construcción de modelos, en Maquiavelo el análisis quiere ser la destrucción de continuidades y la fundación de libertades: al modelo biológico se contraponen siempre el de la desunión y la ruptura, y a la dialéctica naturalista de las formas del Estado, las determinaciones sobradamente concretas de la lucha de las clases. En Harrington este planteamiento maquiaveliano cobra aún mayor fuerza y relevancia. Las condiciones de la constitución republicana son completamente materiales.

En la próxima sección analizaremos estas determinaciones en su especificidad. Baste aquí subrayar la transformación de fondo, cualitativa, que se ha determinado con el traslado de Polibio desde Florencia al Atlántico: esta no es solo una ruptura con el modelo biológico, como ya sucediera en Maquiavelo; ni, más sutilmente, es solo ruptura con el modelo neoplatónico, que poco antes había blanqueado con esta especie de cal el antiquísimo edificio de la «constitución mixta» de cultura inglesa, ruptura que Harrington lleva a cabo sin reservas<sup>52</sup>. Lo que se determina es el verdadero cambio en profundidad del punto de vista, puesto que la ruptura se torna en el punto de partida, la clave para interpretar el proceso. Esta ruptura afecta decisivamente a la complejidad de las condiciones materiales de la sociedad. El humanismo civil se torna en un punto de vista y una metodología aplicados de forma general. En el sentido de una crítica que quiere y sabe ser transformadora.

Remontándose a los grandes horizontes teológicos y metafísicos que están detrás de la concepción de los regímenes políticos, debe reconocerse sin ambages que la perspectiva polibiana, fácilmente reducible a lo místico, es la de un mundo limitado considerado *sub specie aeterni* [desde el punto de vista de la eternidad], mientras que el mundo de Maquiavelo y Harrington está considerado desde el fondo de un espacio y un tiempo infinitos, el horizonte de una totalidad sin cierre. A partir de esta totalidad —que ya no es *anakyklosis* sino *renovatio*— se constituye el pensamiento

<sup>51</sup> Gérard Colonna d'Istria y Roland Frapet, *L'art politique chez Machiavel*, París, 1980, cap. III, «Machiavel lecteur de Polybe», pp. 135-205. Se trata de una presentación correcta y ordenada del problema (aunque con alguna que otra exacerbación de la argumentación).

<sup>52</sup> Ha insistido en el dato neoplatónico en toda la tradición polibiana F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, cit. En lo que atañe a la importancia del neoplatonismo en el desarrollo del pensamiento inglés, que supone casi una constante, continuamente presente y continuamente crítica, Ernst Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra* [1932], Florencia, 1947.



moderno, identificando en la ausencia de condiciones el fundamento del poder constituyente. El orden del desarrollo, que en la antigüedad clásica se presentaba, en la *anakyklosis* polibiana, objetivista e inmanente; que en la renovación patrística de la *anakyklosis* se presentaba subjetivista y trascendente, se resume aquí en un esquema constitutivo subjetivista e inmanente. La ruptura es la ley del desarrollo y es la virtud, inmersa en la materialidad del mundo, que siempre la provoca y determina sus resultados.

Solo en este punto cobra sentido el problema de cómo salvar la virtud de su contraefectuación, de la heteronomía de los fines, del pesado cierre que su propio desarrollo determina. La dialéctica del desarrollo capitalista, con sus resultados negativos inmediatos –que se afirman, sin embargo, dentro de un primer y formidable efecto de socialización productiva– se interpreta en sus manifestaciones externas y se identifica con ese concepto de corrupción que es signo de alienación del valor, de la negación de los procesos de socialización, de expropiación del producto de la virtud y por ende de construcción de una fortuna inamovible y mortificadora. No, no hay posibilidad de una «constitución mixta» en este terreno, no hay posibilidad de llamar libre a un régimen que hace de la acumulación y por ende de la corrupción, la clave de bóveda de la distribución del poder.

Así, pues, el poder constituyente nace en la historia atlántica como poder que se opone a la constitución gótica del capitalismo naciente, como contrapoder. En este tránsito de Florencia a Inglaterra no nos encontramos ante un cambio problemático, sino ciertamente ante una modificación sustancial de las dimensiones de la crisis y de la transformación, una modificación que implica limitaciones espaciales y temporales completamente específicas. En la experiencia atlántica, el poder constituyente interviene sobre una ontología crítica de dimensiones continentales y se desarrolla en un arco completamente desplegado de la composición de las clases sociales. Y aquí, como veremos, en estas dimensiones, se afirma su naturaleza de contrapoder. Aquí la mutación absoluta vivida por los demócratas florentinos se transforma en paradigma de la historia mundial. Aquí la elegancia ideológica humanista se confunde con el furor religioso puritano, y de esta monstruosa contaminación nacen las flores más hermosas<sup>53</sup>. De esta suerte, se cierra el círculo de la propuesta utópica y la *renovatio* se reconoce como poder constituyente concreto.

---

<sup>53</sup> La lectura que Pocock hace de este tránsito es completamente confusa, y resueltamente apolégica de un ideal republicano estadounidense que nos lleva a pensar bastante en la actualidad. Cfr. Cesare Vasoli, «The Machiavellian Moment: a Grand Ideological Synthesis», *Journal of Modern History*, vol. 49, núm. 4, 1977, pp. 661-670. Pocock ha escrito una larga «Introduzione» a la traducción italiana de su obra (*Il momento machiavelliano*, cit., publicada también en el *Journal of Modern History*, vol., 53, 1981, pp. 49 y ss.) en la que se defiende, de manera no demasiado convincente, de esta y de otras duras críticas, centradas sobre un hecho esencial: la linealidad ideal de la dialéctica de las posiciones históricas expresadas en su obra.



## 2. Harrington: el poder constituyente como contrapoder

*El problema de Oceana – Una alternativa revolucionaria contra el capitalismo naciente – Alternativas de la modernidad – La ley agraria como norma constituyente – De nuevo Hobbes y Harrington – La ley agraria como ordenamiento constitucional – Estructura y superestructura – Free-holders-in-arms como poder constituyente en acto – Ancient prudence and modern prudence – The Commonwealth of Oceana – El pueblo como contrapoder – La multitud como sujeto – Contrapoder y derecho de resistencia – La ocasión constituyente – Modernidad de Harrington – Harrington y Spinoza.*

*The Commonwealth of Oceana* se publica en 1656. Estamos en medio de la revolución. James Harrington participó en la guerra y entre 1647 y 1649 formó parte del grupo de nobles a los que fue encomendado el rey Carlos para su custodia en prisión. Harrington es un hombre del Renacimiento inglés y un hombre de la Guerra Civil. *Civis republicanus*. Ya hemos visto cuál tenía que ser, desde esta perspectiva, su orientación sobre lo real: una atención intelectual fundamental al modo en que la corrupción del imperio renace siempre y una dedicación práctica absoluta a la *renovatio* de la república.

Como otros hombres de su época, pero con extraordinaria lucidez, Harrington vive el entrelazamiento de las motivaciones espirituales y materiales de la revolución y entiende la íntima contradicción de las mismas, la que nace de la convivencia del proceso constitutivo de una constitución liberal y, frente a esta, la inagotable tensión (a veces subterránea, a menudo evidente) de una revolución social radical<sup>1</sup>. Harrington intenta resolver esta contradicción proponiendo una utopía, la constitución de Oceana: una utopía muy poco utópica, toda vez que no se trata de un proyecto fuera del tiempo, sino de un análisis realista de las tendencias en acto en Inglaterra y de sus consecuencias<sup>2</sup>. El análisis quiere además hacerse práctica inmediata, dar forma a lo real: la componente profética de la obra de Harrington es una manumisión de lo real<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Christopher Hill, *The World Turned Upside Down*, Londres, 1972 [ed. cast.: *Mundo trastornado: ideario popular extremista en la Revolución inglesa*, Madrid, Siglo XXI, 1983]; pero sobre todo «A Bourgeois Revolution?», en J. G. A. Pocock (ed.) *Three British Revolutions, 1641, 1688, 1776*, Princeton, 1980, pp. 109-139.

<sup>2</sup> Sobre esto insiste con mucha perspicacia J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 70 y ss. y *The Machiavellian Moment*, cit., pp. 317, 390. El carácter de «utopía», no platónica, sino «moderna», de la obra de Harrington queda demostrado por las referencias modernas de la teoría, por sus «modelos»: la tradición cívica florentina, el pensamiento de Bacon y Raleigh, y por último la recuperación del modelo veneciano (sobre esto cfr. *infra* en la tercera sección de este capítulo).

<sup>3</sup> La utopía de *Oceana* es, como observa de nuevo Pocock, («Historical Introduction», cit., pp. 72 y ss.), más milenarista y mesiánica que ideal y transcendental. Cfr. Ch. Hill, «A Bourgeois Revolution?», cit., y D. Weinstein, *Savonarola et Florence*, cit.

Así, pues, ¿cómo liberarse de la corrupción? En Harrington, el concepto de corrupción ha alcanzado ya un estatuto lógico completamente explícito. La corrupción ya no es la de la física antigua y sus posteriores traducciones histórico-naturalistas; tampoco es ya, sin más, la corrupción ético-política de Maquiavelo. En Harrington el concepto se vuelve económico-político. Esta conclusión se basa en el tema maquiaveliano de que las armas son la fundación de la ciudad, toda vez que la «corrupción» se deriva negativamente de esa fundación y de sus características democráticas: hay corrupción allí donde no hay armas populares que hagan de la virtud el bastión de la libertad contra la fortuna, contra la riqueza de los poderosos. Ahora bien, ¿cuál es la base de las armas? Es la tierra, es su propiedad. Desde este punto de vista se entiende de inmediato por qué la referencia de Harrington apunta a las posiciones radicales de la revolución, a las posiciones, sostenidas por los *free-holders-in-arms*, que preconizaban una redistribución socialista de la propiedad de la tierra.

Por otra parte, el *Dell'arte della guerra* pone los cimientos de la *Commonwealth of Oceana* y además predomina en ella una concepción materialista de las relaciones jurídicas y políticas que caracterizan las posiciones de las clases apropiadoras antes y durante la revolución. Según los intérpretes<sup>4</sup>, las fuentes de esta posición de Harrington son, además de Maquiavelo, la *History of King Henry the Seventh* de Francis Bacon y *The Prerogative of Parliaments* de Walter Raleigh<sup>5</sup>. Gracias a estas fuentes Harrington cobra conciencia del final del régimen medieval de la propiedad territorial y de las modificaciones que ya estaban en marcha antes de la revolución.

A partir de la Guerra de las Dos Rosas entre Enrique VII e Isabel, la estructura de la propiedad del mundo feudal se ve cada vez más sacudida habida cuenta de los enormes trasposos hacia la mediana y pequeña propiedad. De esta suerte, el mundo medieval y sus relaciones jurídicas, la *gothic balance* [equilibrio gótico], entraron en crisis. En efecto, no hay motivo para la tristeza: el *gothic balance* representaba la corrupción del mundo republicano romano: es el desarrollo y la consolidación de aquella corrupción. Pero los tiempos han cambiado y, siguiendo la tendencia histórica que la revolución acentuó de forma extraordinaria, ha llegado el momento de sobredeterminar

<sup>4</sup> Véase *supra*, cap. III, sección 1, nota 28.

<sup>5</sup> Ch. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londres, 1964, e *Intellectual Origins of the English Revolution*, cit. La obra de Hill, sobre todo en la década de 1960, resulta particularmente importante para el esclarecimiento de la posición intelectual en la que opera Harrington: fruto de una cultura precedente, sí, pero también y sobre todo producto de una «praxis» concreta y de masas que no puede comprenderse dentro de filiaciones puramente intelectuales. Sobre las polémicas suscitadas por el análisis de Hill y sobre la profunda continuidad de su pensamiento, desde el «marxismo clásico» de la década de 1940, a estas posiciones que insisten fuertemente en la «primacía de la praxis», cfr. el artículo citado de Marco Cuaz, «Hill e l'interpretazione marxista della rivoluzione inglese», que, sin embargo, parece subrayar a veces la evolución y el revisionismo del pensamiento de Hill en términos puramente metodológicos.

la salida del mundo gótico, de manera constituyente, a través de la imposición de una nueva ley agraria. Con esta se puede desplazar la propiedad y por ende el poder hacia los sujetos plebeyos. La ley agraria puede construir la democracia porque constituye la base de la misma. Es contrapoder en acto contra el *gothic balance*, contra la vieja constitución<sup>6</sup>.

¡Qué formidable anticipación de la ciencia política del materialismo moderno! ¡Qué excepcional insistencia en un argumento revolucionario! Porque, aunque tal vez sea verdad que Harrington extrajo de Bacon y Raleigh la conciencia de esta transformación histórica, lo cierto es que él la alimentó con las pulsiones que venían del movimiento revolucionario y que vivían impetuosamente en la sociedad inglesa. Resulta muy extraño que estas afirmaciones, tan inequívocamente materialistas, tan radicalmente revolucionarias, se hayan tornado en una especie de cabo de las tormentas de las polémicas en torno a la interpretación del pensamiento de Harrington.

Cabe preguntarse si esta insistencia de Harrington en la propiedad como base de la libertad y la perspectiva democrática que de ella deriva mantienen un vínculo con la revuelta antifeudal y con la construcción de un modelo capitalista<sup>7</sup>. Y se responde negativamente al interrogante. Harrington no entraría en polémica contra el orden gótico desde un punto de vista burgués, sino que estaría más vinculado a una concepción naturalista, precapitalista y aristotélica de la libertad y de la propiedad. «La economía de Harrington, más que capitalista, [sería] una *economica* en sentido griego, un *ethos* de la gestión doméstica, a la que la *crematística*, o el arte de la adquisición, debía estar subordinada». Debo decir que no me convencen en absoluto estas interpretaciones que parecen logomaquias, que tienen la intención de desplazar la argumentación harringtoniana sobre un terreno categorial abstracto y sobre itinerarios históricos dudosos. Con independencia de la concepción que Harrington tuviera de la ciencia económica, no cabe duda de que piensa que el poder depende de la propiedad y que era preciso dar la vuelta a la forma en la que esta dependencia organizaba la nación. Esta posición era seguramente revolucionaria, estaba seguramente muy cerca de las aspiraciones de los *Levellers* y hacía que la *ancient prudence*<sup>8</sup> se tradujera en la democracia radical. ¿Era esta acaso una posición que anticipaba la revolución capitalista? Cabe dudar, aunque es difícil pensar que la revolución pudiera prescindir de esta clase de hombres

<sup>6</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 43-76; *The Machiavelian Moment*, cit., *passim*.

<sup>7</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», pp. 56 y ss. (contra las interpretaciones de Tawney, Macpherson, Hill). Véase también *The Machiavelian Moment*, cit., pp. 396-398.

<sup>8</sup> *Oceana*, pp. 161 y ss. (de aquí en adelante las citas de las obras de Harrington, que corresponden a la edición citada de J. G. A. Pocock, en la nota 27 de la sección primera de este capítulo, se indicarán de esta manera).

y libertades<sup>9</sup>. Por otra parte, el concepto de propiedad que Harrington propone no es nuevo, se remonta al siglo anterior, en el que se advierte que la virtud, las armas y el traspaso progresivo de la propiedad son fenómenos relacionados entre sí e insertos en el nuevo proceso de redistribución del poder. De esta manera se rompe la *anakyclosis*, porque la propiedad se define aquí como espíritu de apropiación y por ello se torna en fundamento de la república y de su expansividad<sup>10</sup>.

En realidad, Harrington es un revolucionario, pero no es un anticipador del capitalismo; es un hombre moderno que concibe la revolución como alternativa al capitalismo naciente. No podremos entender jamás a Harrington hasta que no nos neguemos a adjetivar el sustantivo «propiedad», toda vez que el concepto de propiedad no es genérico, es concepto de una propiedad que se organiza en un régimen colectivo, una propiedad tendencialmente igualitaria y socialista. De hecho, la ley agraria no es solo una norma de redistribución de la propiedad privada individual: de este principio fundador extrae una dirección constitucional, un principio ordenador. La *Commonwealth* es un sistema constitucional en el que las relaciones de propiedad son socializadas y cuya legitimidad se desarrolla con arreglo al ritmo de esa socialización. Así, pues, considerar la ley agraria por separado, aislarla en el mecanismo institucional que la organiza, reconocer que, aislada, esa concepción de la propiedad es «precapitalista» —todo esto es, en definitiva, una necedad o, dicho de otra manera, es apología de puntos de vista ideológicos externos a la investigación<sup>11</sup>.

De hecho, la concepción harringtoniana de la propiedad es una concepción tendencialmente socialista, que se coloca en el límite de la pulsión apropiadora y que solo se explica en ese límite. No es «precapitalista» quien en medio de una crisis histórica de enormes dimensiones toma partido por los que quieren destruir el orden feudal. Desde este punto de vista Harrington está, pues, con los capitalistas. Pero en ningún caso es posible confundirle con ellos, porque él está de parte de la virtud contra la fortuna; porque él, como Maquiavelo, quiere romper la dialéctica perversa que, en la batalla común contra el orden gótico, entrelaza virtud y fortuna. La concepción harringtoniana de la propiedad es una concepción tendencialmente socialista. Es una concepción ya moderna que se niega a dejarse encerrar en la jaula del desarrollo capitalista, sino que pretende ir más allá de este límite impuesto.

---

<sup>9</sup> Ch. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, cit., e *Intellectual Origins of the English Revolution*, cit.

<sup>10</sup> Desde este punto de vista, la interpretación que C. B. Macpherson, *Possesive Individualism*, cit., pp. 191-224, da del pensamiento de Harrington, resulta aceptable en muchos aspectos. De todas maneras, discutiremos *infra* acerca de esta lectura.

<sup>11</sup> En su lectura de la obra de Harrington en *The Machiavellian Moment* y en la «Historical Introduction», nos parece que Pocock cede a ese peligro interpretativo, tal vez parcialmente corregido en *Three British Revolutions: 1641, 1688, 1776*, cit.

Contra *Oceana*, Matthew Wren publica en 1657 sus *Considerations* al objeto de garantizar, con la paz social, el vigor de los contratos...<sup>12</sup>. La polémica apuntaba sobre todo contra las posiciones rigurosamente laicas que Harrington exponía en sus escritos: pero detrás de esta superficie aparece el objetivo de la obra de Wren, justamente el de garantizar los contratos y a tal objeto pide a la monarquía absoluta y al poder teológico (la Iglesia) una sobredeterminación coercitiva. La democracia de Harrington sería peligrosa porque no permite la seguridad de los contratos y por ende socava el desarrollo económico. Sobre esta polémica de Wren se apoya la acusación a Harrington de colocarse en posiciones reaccionarias. Pero de nuevo hay que decir que los argumentos de Wren (y de quienes sostienen su polémica) no son convincentes: ¿puede acaso Wren (y Hobbes, como no tardaremos en comprobar) aspirar al monopolio de la *renovatio* económica y política del siglo?

Sus posiciones, que aspiran a la maximización de la ganancia y a la búsqueda de las condiciones políticas de esa transición, representan una de las características del nacimiento del capitalismo inglés en el siglo XVII. Harrington se opone a ese resultado. ¿Su posición es contra la modernidad o es, por el contrario, una posición alternativa a este concepto de modernidad?<sup>13</sup>. Aquí es necesaria una atención metodológica extrema para expulsar del cuadro histórico las concepciones apoloéticas —cueste lo que cueste— del desarrollo capitalista. Con esta cautela será entonces posible identificar las diferencias, las anomalías, las posiciones de lucha que recorren el siglo<sup>14</sup>. Harrington es una de estas diferencias, la singularidad de su enfoque de lo social y lo político es irreducible. Su filosofía podrá tornarse en una filosofía de la derrota: pero es igualmente cierto que no es una filosofía política amaestrada por el poder. Aquí se construye un paradigma constituyente de una originalidad absoluta, *dentro* de la modernidad y *contra* la afirmación del capitalismo. El principio maquiva-eliano de lo político encuentra un esclarecimiento adicional: las grandes

<sup>12</sup> Matthew Wren, «Considerations Upon *Oceana*», 1657. J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 77 y ss., utiliza la obra de Wren para demostrar, frente a la lucidez de este autor, que quiere una monarquía absoluta que permita la seguridad de los contratos y garantice la solución de los conflictos de interés, el retraso de Harrington, en tanto que ideólogo de relaciones constitucionales clásicas. Esta argumentación es utilizada aquí sobre todo contra Macpherson. Véase también *Il momento machiavelliano*, cit., pp. 31 y ss., del vol. I de la edición italiana.

<sup>13</sup> Ch. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, cit., e *Intellectual Origins of the English Revolution*, cit., *passim*. El propio Pocock, en *Three English Revolutions: 1641, 1688, 1776*, cit., se ve obligado a dar espacio a esa hipótesis.

<sup>14</sup> Aquí hay que asumir la metodología del último periodo de Hill, la del «mundo del revés». No hace falta recordar cuánto debe esta metodología a la innovación aportada por E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* [1963], cit. Sobre el punto de vista subjetivo, en la historia de los movimientos sociales y de las luchas populares o, dicho de otra manera, sobre la inducción pluralista, sobre la metodología de los *agencements*, etc., véase A. Negri, *Macchina tempo*, cit., cap. 5, «Sul metodo della critica storica», pp. 85 y ss.

conmociones apropiadoras de la lucha entre las clases hacen el derecho y el Estado; el principio constituyente nace entre estas luchas, buscando en ellas la máxima expresión de la virtud.

Así, pues, legislación es dar forma a la *Commonwealth*. En *The Art of Lawgiving*, un libro publicado en 1659, inmediatamente después de la muerte de Cromwell<sup>15</sup>, Harrington cree que el momento está maduro para introducir la ley agraria en el sistema político. El poder constituyente se define aquí como un poder excepcional, que innova radicalmente el derecho vigente a través de la modificación radical de sus condiciones sociales. «*Legislation remains a quasi-divine art of infusing form into matter*» [«La legislación no deja de ser un arte cuasi divino que consiste en infundir forma a la materia»]. Aquí, los distintos aspectos del poder constituyente son definidos gradualmente y reunidos en una concepción creativa. «*Formation of government is the creation of a political creature after the image of a philosophical creature, or it is an infusion of the soul or faculties of a man into the body of a multitude*»<sup>16</sup>. Lo que significa que, en caso necesario, la ley agraria puede ser subjetivada, hacerse ánimo y praxis de una multitud y expresarse de tal suerte como poder constituyente. Es un momento de gran potencia creativa que afecta profundamente a la física política.

Nos encontramos de nuevo en ese gran baño de cultura renacentista que la obra de Harrington nos muestra una y otra vez: un materialismo creativo, una tensión humanista radical y potente<sup>17</sup>. La identificación, en definitiva, de *mutatio* y *renovatio*. El poder constituyente no se revela aquí, como sucede por el contrario en Maquiavelo, en la *historia rerum gestarum*, quiere ser *res gestae*. Asimismo, se presenta como expresión general de creatividad política. No solo se aplica a las sociedades en las que el problema de la propiedad de la tierra es fundamental, sino también «[...] *in such cities as subsist most of trade and have little or no land, as Holland or Genua, the balance of treasure may be equal unto that of the land in the cases mentioned*»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *The Art of Lawgiving*, pp. 599-704.

<sup>16</sup> *A System of Politics*, pp. 833-854: «La formación de un gobierno es la creación de una criatura política conforme a la imagen de una criatura filosófica, o es una infusión del alma o de las facultades de un hombre en el cuerpo de la multitud». J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., p. 120.

<sup>17</sup> Tal es el naturalismo creativo mostrado por *The Mechanics of Nature*, texto escrito por Harrington después de su estancia en prisión y probablemente después de la crisis psíquica que le afectó. No hace falta dar aquí referencias precisas: basta referirse en general a las influencias del naturalismo renacentista, tal y como lo hemos visto a la obra en Maquiavelo y en muchos otros autores.

<sup>18</sup> *Oceana*, p. 165. «[...] en aquellas ciudades que viven principalmente del comercio y que tienen poca tierra o ninguna, como Holanda o Génova, la estructura del tesoro puede ser igual a la estructura de la tierra en los casos que hemos mencionado». Bastaría este pasaje para hacernos comprender hasta qué punto la «ley agraria», lejos de ser identificable con viejos esquemas clasistas del constitucionalismo prerrenacentista, nos introduce de lleno en la era del individualismo posesivo y desbarata de tal suerte la polémica de Pocock contra Macpherson.

En resumen, el poder constituyente se basa en una ley de igualdad que devuelve toda fortuna al equilibrio de las virtudes, que disuelve todo bloque de la libre expresión de la libertad productiva.

Desde este punto de absoluta ruptura surge la capacidad de dar forma a la *Commonwealth*, de dar espíritu a su estructura (*fábrica*); desde este punto de radical conciencia de sí se eleva el principio de libertad—organizado por la ley agraria— contra toda forma de poder de mando que se oponga a la misma. El principio de libertad se torna en principio constituyente manifestándose por encima de todo como contrapoder y luego como poder formativo. El poder constituyente de Harrington es un poder revolucionario que busca la expresión de su potencia. No solo es un principio radical, sino también una máquina constitutiva. Así, pues, ahora se trata de analizar la complejidad del entrelazamiento de estos elementos dinámicos.

Harrington nos sumerge de inmediato en la antigüedad: existe una *ancient prudence* que es propia de los romanos hasta la caída de la república; esta consiste «en el imperio de las leyes y no de los hombres»; fue destruida por el embrutecimiento de las costumbres y de los reinos en la época de la decadencia y de las invasiones bárbaras; y esta última situación produce una consecuencia espuria, la *modern prudence*<sup>19</sup>. ¿Queda algún vestigio de la *ancient prudence* en los tiempos modernos? ¿hay alguna verdad que podamos renovar en el terreno político? Maquiavelo ya intentó encontrarlos: de hecho, es «*the only politician of the later ages*»<sup>20</sup>. Siguiendo esta estela y apoyándose en la enseñanza de los antiguos en general, puede ahondarse en el análisis polibiano de los regímenes y adoptar la misma conclusión a la que llegaron Polibio y Maquiavelo: «*The doctrine of the ancients*» es que el gobierno mixto es la mejor entre las formas del poder. Conforme a la *ancient prudence* el poder no se basa, pues, en la mera fuerza sino en la autoridad, en la fuerza transfigurada de la autoridad. Ahora bien, ¿cómo se integran fuerza y autoridad en el poder? A través de la ley agraria. «Si el pueblo entero posee tierras [...] de tal suerte que ningún otro, solo o colectivamente, dentro de los confines de los Pocos, o sea la Aristocracia (*within the compass of the Few or Aristocracy*), pueda ganar más peso que ellos (*overbalance them*), el imperio es entonces una república (a *Commonwealth*)»<sup>21</sup>. De esta suerte, la única legalidad posible es la que se basa en el contrapoder de la multitud, en un contrapoder que se basa en la propiedad de más de la mitad de la tierra disponible. El tumulto maquiaveliano se ha tornado aquí en garantía de legalidad.

<sup>19</sup> *Oceana, ibid.*; «The Preliminaries, showing the Principles of Government», en particular pp. 161-163.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 162. «[es] el único político de los últimos siglos».

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 164.



*Ancient prudence* - gobierno mixto - ley agraria: en el discurso de Harrington establecer esa relación se traduce en Maquiavelo contra Hobbes. Maquiavelo es el republicano que impone, a través de la *ancient prudence*, «el imperio de la ley» contra la *modern prudence* y «el imperio de los hombres» que teoriza Hobbes. Maquiavelo representa el derecho, Hobbes es la fuerza. Por supuesto, la ley debe ser defendida por la espada, y en esto Hobbes tiene razón: pero no cuando la espada se convierte en un principio trascendental. Antes bien, la espada, como quiere Maquiavelo, solo puede ser empuñada por la nación entera, por su milicia<sup>22</sup>. La espada ha de empuñarla siempre el pueblo, porque el poder reside en el pueblo. El pueblo es la fuerza que autoriza la ley.

El principio de autoridad surge de la vida misma, íntegra y compleja, de un pueblo: la vida de la república es como la vida de un organismo humano, un alma y un cuerpo, razón y pasión que se equilibran y se gobiernan. El alma es la virtud, la república debe hacer que prepondere la virtud en tanto que alma del cuerpo. Pero el principio de la virtud es la razón, el dominio colectivo de la razón sobre el cuerpo: y de esta suerte, como resultado de este proceso, nace la ley. El alma de una nación, o de una ciudad, es su virtud, y por ende la ley. La libertad es libertad en la ley, bajo la ley<sup>23</sup>. La anticipación kantiana de esta exaltación de la libertad y de su expresión autónoma en la legalidad no debieran confundirnos: aquí entra en acción una cultura renacentista de un tono materialista fuerte y franco. No por azar en estas páginas se repite constantemente el ataque contra Hobbes y su pretensión de que la libertad solo puede ser fundada (y limitada) partiendo de una fuente trascendental<sup>24</sup>. No, la ley y la libertad se fundan materialmente en la ley agraria.

Ahora bien, partiendo de la ley agraria, debemos remontar hasta la constitución del Estado: del hecho al derecho, de la constitución material de las relaciones de propiedad y de clase a la constitución formal, de la estructura a la superestructura. La estructura *–or balance–* es la relación material de las clases, la superestructura *–or agrarian law–* es el dinamismo constitutivo de la constitución y la posición de sus reglas<sup>25</sup>. La ley agraria es una verdadera ley constitucional, constituye un ordenamiento jurídico que no solo garantiza, sino que refuerza y reproduce el ordenamiento de la constitución

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 169 y ss.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 170, 173.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 180. Véase también pp. 164, 181, 204 y *passim*. El término *superstructure* es utilizado por Harrington para indicar el conjunto de la máquina jurídico-institucional. La *structure* parece ser, a pesar de los muchos equívocos léxicos e imprecisiones, el fundamento natural del equilibrio de la propiedad, esto es, el fundamento consciente de la *agrarian law*. También los términos *overbalance* y *overpower* son utilizados a veces de forma equívoca, pero en general indican respectivamente el efecto de la preponderancia del poder aristocrático en el mecanismo de la representación y en el de la propiedad.



material. Y este es el primer aspecto. Pero hay otro: la ley agraria no sólo reproduce la base material de la libertad, sino que la reproduce de forma expansiva, participativa. Recordemos que la corrupción vence a la virtud no solo porque las modernas relaciones de propiedad rompen la igualdad de las relaciones naturales, sino también y sobre todo porque sobre tales cimientos las relaciones de autoridad se consolidan perversamente, se fijan, se hacen eternas, contra la participación y el movimiento de la multitud.

Por tal motivo, en la superestructura la ley agraria deberá combinarse, para evitar estos efectos, con una ley de rotación en el ejercicio del poder, con una ley maquiaveliana de reapropiación del tiempo<sup>26</sup>. De ahí las definiciones sintéticas de la ley agraria: «*An equal Commonwealth is such an one as is equal both in the balance or foundation and in the superstructures, that is in her agrarian law and in her rotation*»<sup>27</sup>; «*An equal agrarian is a perpetual law establishing and preserving the balance of dominion by such a distribution that no one man or number of men within the compass of the few or aristocracy can come to overpower the whole people by their possession in lands*»<sup>28</sup>; «*As the agrarian answereth unto the foundation, so doth rotation unto the superstructures*»<sup>29</sup>.

El principio de la rotación es, pues, importantísimo porque permite que la república continúe, y que la democracia participativa goce de una forma expansiva. Los períodos de rotación deben ser breves, convenientes: deben impedir prórrogas de la magistratura que puedan conducir a la ruptura de la «vida y del movimiento natural de la república». Asimismo, el principio de la rotación hace libre el voto, en el sentido de que vincula al electo con el elector sin otras obligaciones que no sean las de la recíproca defensa de la libertad, en el respeto de las reglas. Elección y rotación, *ballot and rotation*, son conceptos que Harrington reduce a la unidad. «*An equal Commonwealth [...] is a government established upon an equal agrarian law, arising into the superstructures or three orders, the senate debating and proposing, the people resolving, and the magistracy executing by an equal rotation through the suffrage of the people given by the ballot*»<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 180 [«Una República igual es aquella que es igual tanto en la estructura o los fundamentos como en las superestructuras, es decir, en su ley agraria y en su rotación»].

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 181 [«Una ley agraria igual es una ley perpetua que establece y preserva la estructura del poder mediante una distribución tal que ningún nombre o grupo de hombres perteneciente a los pocos o aristocracia puede superar a todo el pueblo gracias a su posesión de las tierras»].

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 181 [«Mientras que la ley agraria corresponde a los fundamentos, la rotación lo hace a las superestructuras»].

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 181 [«Una República igual [...] es un gobierno basado en una ley agraria igual, que se presenta como las superestructuras, o los tres órdenes, donde el senado debate y propone, el pueblo decide, y la magistratura ejecuta mediante una rotación igual mediante el sufragio del pueblo emitido mediante elección»].

No puede pasar desapercibido que aquí el *balance* social ya se ha transformado linealmente en la concepción de los tres poderes: senado, pueblo (o «*auctoritas patrum, iussum populi* [la autoridad del Senado, el mandato del pueblo]») y magistratura ejecutiva, esto es, que la monarquía mixta ha generado una república donde domina la división de los tres poderes. Esto ha sucedido a partir de la consolidación del pueblo como verdadero poder constituyente, esto es, como contrapoder, límite fundamental de un uso aristocrático o absolutista de la constitución mixta.

Los tres órdenes, senado-pueblo-magistratura, proceden del orden tradicional pero son modificados en la expresión del poder popular. La superestructura no sólo depende de la estructura, sino que debe depender de esta: el orden descriptivo se ha vuelto orden prescriptivo, de tal suerte que la estructura condiciona cualitativamente la superestructura. Al responder a las objeciones de aquellos que, aunque aceptan el gobierno republicano, no creen que el pueblo pueda constituir su base, y denuncian la fragilidad de esta presunción teórica, concluyendo que en todo caso es necesario sobredeterminar y defender el frágil poder popular mediante la dictadura de un hombre (la garantía del régimen de las leyes, como por otra parte sucediera en el caso de la dictadura romana), respondiendo así a estos objetores, Harrington expone nueva y vigorosamente su propia posición<sup>31</sup>. Aun cuando, como en Roma o Inglaterra, haya un hombre, fundador o refundador de la constitución y de la república, así y todo esta debe mantener su naturaleza, debe constar de los tres órdenes del régimen mixto, y debe estar sometida a la norma constitucional material de división ecuánime de la propiedad. Así, pues, la ley agraria es una ley constitucional de pleno derecho: pone la base material de la república y predispone los instrumentos destinados a consolidarla y reproducirla.

Pero la ley agraria carecería de eficacia —es decir, la relación entre estructura y superestructura tendría un valor nulo— si el pueblo no actuara desde dentro de ese tránsito como un verdadero poder constituyente, «poder de legitimación» en acto, en movimiento. La ley agraria, en cuanto que es ejercida por el pueblo, propietario de al menos la mitad del territorio nacional, y por ende por el pueblo en armas, constituye una democracia semidirecta, completamente original por la conexión que establece entre principio de apropiación y división de los poderes, así como entre elecciones, rotación y funcionamiento de los poderes del Estado: en este conjunto se definen y entrecruzan los conceptos de representación y responsabilidad<sup>32</sup>. De esta suerte, en este mecanismo reconocemos un fortalecimiento del concepto de poder constituyente: en efecto, la constitución es materialmente establecida

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 182-185.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 185-187.

por un contrapoder, el poder constituyente se define por un contrapoder, un contrapoder que rompe con las limitaciones tradicionales de la propiedad y a partir de esta ruptura organiza la capacidad constituyente. Con esto se lleva a cabo la republicana y maquiaveliana «reducción a los principios», como restitución de las ciudades a la virtud que destruye la fortuna.

Así, pues, se entiende que *Oceana*, lejos de ser solo una obra de derecho constitucional, es sobre todo un texto de intervención y polémica política. Nos conviene seguir este entrelazamiento de lo político y lo constitucional, porque nos introduce en la base de los dispositivos genealógicos del derecho público moderno. Ahora bien, existe una segunda parte de la *Commonwealth of Oceana*: en ella «*I shall endeavour to show the rise, progress and declination of modern prudences*»<sup>33</sup>.

Hemos señalado ya cómo Harrington definió la *modern prudence* —en cuanto corrupción de la *ancient*— remitiéndose al análisis histórico de la evolución de la monarquía inglesa de Lord Bacon y de Raleigh<sup>34</sup>: ahora el análisis es perfeccionado. La antigua prudencia se ha visto arruinada por la sucesión de los conquistadores del territorio de Oceana, por la imposición del sistema feudal, a cuyo través el orden del conquistador se torna en orden de la propiedad<sup>35</sup>. A continuación, Harrington describe el proceso que lleva a la disolución del ordenamiento moderno: este proceso se bosqueja bajo el rey Juan, pero se desarrolla sobre todo entre los reinados de Enrique VII y Enrique VIII, quienes persiguiendo la necesidad de subordinar a la nobleza feudal, hacen posible que el poder monárquico comience de hecho a exaltar la pequeña propiedad y la burguesía de los burgos<sup>36</sup>. De este modo se inicia un proceso que va más allá de los criterios de la *modern prudence*: el intento monárquico de debilitar a la nobleza no consigue construir el absolutismo regio, sino que, por el contrario, predispone las condiciones de la república. «*Oceana, or any other nation of no greater extent, must have a competent nobility, or is altogether incapable of monarchy. For where there is equality of estates, there must be equality of power; and where there is equality of power, there can be not monarchy*»<sup>37</sup>.

Tenemos aquí un finísimo análisis de la acción de Enrique VIII e Isabel a la hora de destruir el orden moderno, desde el expolio de las abadías católicas a la sucesiva venta de las tierras. En cuanto a Isabel («*who convert(ed) her*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 188. Pero en general J. Harrington, «The Second Part of Preliminaries», pp. 188-207: «Me esforzaré en mostrar el ascenso, progreso y declive de la prudencia moderna».

<sup>34</sup> Cfr. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit., pp. 26-27 y *passim*.

<sup>35</sup> *Oceana*, pp. 191-196.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 196-201.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 201 [«Oceana, o cualquier otra nación que no la supere en extensión, debe tener una nobleza competente, o es absolutamente incapaz de tener una monarquía. Allí donde hay igualdad de haciendas, debe haber igualdad de poder; y donde hay igualdad de poder, no puede haber monarquía»].

*reign, through the perpetual love tricks that passed between her and her people, into a kind of romance»*)<sup>38</sup>, abre una verdadera lucha contra la nobleza, de tal suerte que la crisis de la ley agraria feudal alcanza aquí su máxima intensidad. Aquí es necesario subrayar que la crisis del modelo gótico no solo afecta al régimen de apropiación, sino que, contra la voluntad de los reinantes, termina afectando al régimen mismo y al modo de gobierno.

Llegamos así a un primer punto fundamental. Al objeto de entender sus implicaciones formales, comparemos una vez más la *ancient prudence* con la *modern prudence*. Como hemos visto, ambas descansan en una forma específica de ley agraria; por consiguiente, ambas representan la superestructura de una condición social específica. Ambas, en definitiva, son movidas por un mismo mecanismo inmanente. Las razones de la disolución tanto de la prudencia antigua como de la moderna están vinculadas a la dinámica de los regímenes de apropiación, esto es, en el caso antiguo, a la transformación de la propiedad común en conquista feudal, y por ende al desequilibrio del régimen de apropiación; en el caso moderno, a la redistribución de la propiedad de las tierras y al debilitamiento de la aristocracia y de la monarquía. Esta es, sin embargo, la diferencia: la crisis de la *modern prudence* devuelve al principio, esto es, a la república, a la democracia y al poder constituyente. El materialismo histórico de Harrington es una ciencia de las constituciones acompañada de una elección política. La pasión y la imaginación democráticas pasan a un primer plano. En *Oceana*, Harrington propone «*to follow fancy in the fabric of the Commonwealth*», mediante la reavivación y la utilización de la *ancient prudence*<sup>39</sup>.

Sabemos ahora qué es esta *fancy* que actúa en la producción de la república: es contrapoder, es subjetividad social, es imaginación democrática. Pocock, último editor de *Oceana*, subraya precisamente que no hay un equivalente moderno de la riqueza de la *fancy* renacentista<sup>40</sup>. Sin embargo, no le habría sido difícil reconocer en el pensamiento del siglo XVII equivalentes fuertes y expresivos, como –lo comprobaremos en breve– la *imaginatio spinoziana*. Pero este reconocimiento de equivalentes solo es posible siempre que se entienda la función constitutiva de la *fancy*, de la imaginación, es decir, su envergadura ontológica. Y por esa misma razón, en el terreno que estudiamos, la caracterización republicano-democrática de la *fancy*, su capacidad de ser poder constituyente de la *multitudo*. *Fancy*, imaginación, no son mediaciones de lo concreto y lo abstracto, no son funciones epistemológicas; por el contrario, son funciones ontológicas y constitutivas. Pasando del

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 198 [«que convierte(ió) su reinado, mediante los incesantes actos de seducción que se intercambiaban ella y su pueblo, en una especie de romance»]. Pero véase también, en *The Art of Lawgiving*, cit., *passim*.

<sup>39</sup> *Oceana*, pp. 208-209 [«seguir la imaginación en la estructura de la república»].

<sup>40</sup> Nota de J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit., p. 208.

pensamiento al ser, de la filosofía a la política, de las funciones individuales a las colectivas, *fancy*, imaginación no son sino poder constituyente<sup>41</sup>.

A partir de aquí, y bajo esta base metódica, se desarrolla la descripción de *The Model of the Commonwealth of Oceana*<sup>42</sup>, seguido a su vez de *The Corollary*<sup>43</sup>. Comentar estas páginas puede resultar inútil y superfluo. En efecto, la máquina constitucional descrita se asemeja a una gran construcción barroca en la que los elementos polémicos y constructivos están mezclados en un baño retórico. Los análisis son prolijos, el modo de exposición sumamente abstracto, la atención a los detalles de la construcción constitucional tiene algo de maniático y a menudo no produce más que contradicciones y nos deja con las manos vacías. No obstante lo dicho, no está de más añadir que esta obra es a pesar de todo una fundación revolucionaria y que esa maraña argumentativa, tan expuesta a la polémica cotidiana y a sus fútiles necesidades, está pese a todo organizada a partir de algunos puntos de ataque o tendencias fundamentales. Veámoslos.

El primero es metódico: «*In the institution or building of a Commonwealth, the first work can be no other than fitting and distributing materials*»: pero el material es el pueblo y sus divisiones, todo se articula, todo se funda y configura con arreglo a este eje<sup>44</sup>. El método es materialista y como tal permanece, en toda su radicalidad. Defendiendo su obra a finales de aquel mismo 1656 frente a los opositores teológicos, en *Pian Piano*<sup>45</sup> Harrington, pese a desarrollar (sobre todo en los capítulos V, VI y VII) una amplia fenomenología de los efectos útiles de la enseñanza religiosa entre el pueblo, sigue negándose sin embargo a considerar la religión como *fundamentum imperii* e insiste, por el contrario, en el hecho de que la autoridad y los ordenamientos constitucionales y jurídicos son creados solo por el «equilibrio de la propiedad» y que, a fin de cuentas, el poder constituyente del pueblo se basa en este. Se puede y tal vez se deba hacer una apología de la república en el marco de la enseñanza bíblica, pero solo si se entiende que esa enseñanza no es contradictoria con la verdadera recomposición política, la que lleva a cabo el pueblo reapropiándose de la propiedad y reivindicando esta como base material de la república. «Equilibrio de la propiedad» y no «equilibrio constitucional»:

<sup>41</sup> Sobre el tema de la imaginación en la filosofía del siglo XVII, y en particular sobre la imaginación en aquel contemporáneo de Harrington que es Spinoza, cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., *passim*.

<sup>42</sup> *Oceana*, pp. 210-340.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 341-359.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 212-214 [«En la institución o construcción de una república, el primer cometido no puede ser otro que el de ajustar y distribuir los recursos materiales y de población con los que cuenta»].

<sup>45</sup> *Pian Piano. Or Intercourse, between H. Ferne, doctor in Divinity, and J. Harrington, Esq., Upon occasion of the doctor's Cansue of the Commonwealth of Oceana*, pp. 369-387. Volveremos sobre este texto más adelante. No obstante, téngase en cuenta su carácter defensivo, lo que no deja de tener consecuencias teóricas.

el segundo sigue al primero, el segundo es lógica y ontológicamente subsiguiente respecto al primero<sup>46</sup>.

En segundo lugar, se desarrolla la construcción constitucional. Se trata de un proceso que va, en el terreno superestructural, de la constitución de los grupos sociales a la de los tres órdenes, de los órdenes a las magistraturas civiles y militares y todo esto en conexión indisoluble con lo que viene dado en el terreno estructural, que es reordenado entre parroquias, centurias y tribus<sup>47</sup>. Se trata de un ordenamiento concebido en la forma de Clístenes, de acuerdo con lo que nos refieren los antiguos, pero renovado según los esquemas del gobierno mixto. La descripción minuciosa de las formas en las que el pueblo debe organizar el gobierno de la comuna —de la división de los individuos en el pueblo a su recomposición en grupos que ejercen distintas funciones— expresa adecuadamente el espíritu del proyecto harringtoniano. Su sentido político es esclarecido y subrayado continuamente por la relación entre arraigo social y expresión democrático-republicana de todas las formas constitucionales. El poder constituyente es siempre actualidad.

Llegamos así al momento en el que la organización del pueblo en el territorio (conforme a las tres divisiones jerárquicas que conocemos) da lugar a la organización del poder soberano, es decir, a la proclamación de las leyes fundamentales que atañen a la propiedad y a la organización del Estado: se trata de la ley agraria, que sostiene el equilibrio del poder, y de la ley electoral, que regula la representación y la rotación. Es «la instauración de las leyes fundamentales en Oceana, esto es, del centro de esta república [*Commonwealth*]»<sup>48</sup>. Este es el tercer momento de la exposición. Aquí la integración recíproca entre la ley agraria y la ley electoral o, para ser más exactos, la interioridad de una respecto a la otra, son totales<sup>49</sup>. De esta suerte, comunismo y libertad, propiedad y derecho, multitud y soberanía están sistemáticamente vinculados, de tal suerte que resulta ya imposible separarlos. En esta no-separación consiste el motor de libertad que produce todo el sistema de Harrington.

<sup>46</sup> Repárese en que, en su lectura de la obra de Harrington, Pocock dice exactamente lo contrario.

<sup>47</sup> *Oceana*, pp. 214-228.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 241. Harrington, cuando aborda el tema de las leyes electorales, se inspira en las que están en vigor en la República de Venecia. Cfr. su escrito breve, *The Manner and Use of the Ballot*, pp. 361-367, de 1656, complemento directo de *Oceana*, donde se describe el método veneciano de elección y selección de los magistrados. En general, sobre la relación de Harrington con el «mito veneciano», cfr. Nicola Matteucci, «Machiavelli, Harrington, Montesquieu e gli "Ordini" di Venezia», *Il pensiero politico*, 1970, vol. 3, núm. 3, pp. 337-369; J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 68-69 y *passim*; *The Machiavellian Moment*, cit., pp. 285, 300-303; Renzo Pecchioli, *Dal mito di Venezia all'ideologia americana*, Venecia, 1983. Sobre la importancia del modelo veneciano, cfr. de todos modos *infra* en la sección 3 de este capítulo.

A partir de aquí, después de afirmar tan claramente la unidad interior entre la ley agraria y la ley electoral, y haber colocado esta síntesis en el centro de su proyecto, Harrington puede interesarse de nuevo por los contornos del mismo y tratar así por separado las parroquias, las centurias y las tribus. Y he aquí cómo se forman los órganos soberanos de Oceana, su Parlamento<sup>50</sup>. Este consta de un Senado y un «pueblo». Desde este momento la discusión es inherente a la constitución de los cuerpos soberanos y de las magistraturas en general. La pedantería de la descripción de los mecanismos institucionales, reglamentarios, etc., no impide advertir, en todo momento, la intención de Harrington de restablecer el equilibrio e impedir que se rompa por cualquier motivo, en todos los niveles del ordenamiento. La formalización jurídica de la máquina institucional no oculta en ningún momento el armazón político-constitucional ni la importancia de la continua expresión del poder constituyente<sup>51</sup>.

Después del Senado, Harrington trata de la asamblea soberana por antonomasia, el «pueblo»<sup>52</sup>. Estas páginas no son más que una apología del pueblo y de la multitud. Asamblea soberana y armamento del pueblo se revelan como el elemento central de la investigación de Harrington. «La multitud es más sabia y constante que un príncipe»: Harrington repite esta frase de Maquiavelo<sup>53</sup> y la repite insistiendo en la función constituyente que con tanta profundidad ha recibido de él. El que aquí surge es un Maquiavelo absolutamente positivo, constructivo, sin matices y su fuerza teórica está intacta. Es el pueblo el que gobierna: —*«the unity of government consist in such a form which no man can have the will, or having the will can have the power, to disturb»*<sup>54</sup>: nadie, ni rey, ni dictador, ni aristócrata, puede sustituir al órgano democrático del poder. El pueblo funda el poder y constituye la soberanía: rompe la *anakyklosis* y sobredetermina el gobierno mixto. Aquí se describe una democracia absoluta, una república radical, a partir de un único principio: el del poder popular, y por ende el de la imposibilidad de traspasar la base de la soberanía a cualquier otro lugar que no sea el pueblo<sup>55</sup>.

Al término de este razonamiento, Harrington propone algunas disposiciones constitucionales transitorias. En efecto, entre el *Epitome of the*

<sup>50</sup> *Oceana*, pp. 245 y ss.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 245-266: sobre el Senado.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 166-281.

<sup>53</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., I, p. 58. Véase *supra*, cap. 2, sección 2.

<sup>54</sup> *Pian Piano*, p. 379. «La unidad del gobierno consiste en una forma tal que nadie pueda tener la voluntad, o teniendo la voluntad pueda tener el poder, de perturbarla».

<sup>55</sup> Véase en *Oceana*, pp. 169-172 y *passim*, las argumentaciones que tratan acerca de la teoría del alma y del cuerpo, y sobre su simbiosis, en las instituciones políticas. Se ha señalado que estas tomas de posición empujan a Harrington a un naturalismo más bien ingenuo, y le colocan en la tradición del derecho natural. Esta lectura parece olvidar el carácter fuertemente constructivo del naturalismo de Harrington, un carácter que amalgama su naturalismo con la filosofía antigua y renacentista antes que con la figura mortecina de la tradición iusnaturalista.



*Whole Commonwealth*<sup>56</sup> y *The Corollary*<sup>57</sup> trata las modalidades con arreglo a las cuales el arconte Olphaus Megaletor debería dejar el poder para permitir que se instauren los nuevos ordenamientos de Oceana. De esta suerte, el discurso es devuelto a la actualidad política. Oceana es un proyecto pergeñado en el transcurso del ciclo revolucionario y ahora, más allá del reino de Cromwell, busca su maquiaveliana «ocasión». Se trata de llevar el proyecto ideal a la batalla política, de realizarlo. Y la batalla política no desaparece. En los dos años posteriores a la publicación de *Oceana* las polémicas son encendidísimas. Ya hemos recordado la polémica de Wren y de los teólogos, donde se articulan el nuevo espíritu capitalista y la vieja sobredeterminación clerical del poder<sup>58</sup> contra la modernidad anticapitalista y democrática de la propuesta de Harrington. Este no se contenta con responder, contraataca cada vez más. Entre los últimos escritos de 1656 – sobre todo *Pian Piano*– y *The Prerogative of Popular Government* de 1658<sup>59</sup>, el tono ha cambiado: en 1656, inmediatamente después de la redacción de *Oceana*, está centrado en la defensa; en 1658 es polémico y constructivo. En esta atmósfera el sentimiento de la ocasión cercana se asocia a la reivindicación cada vez más fuerte y explícita del poder constituyente popular. Las formalidades y las divagaciones retóricas de los textos precedentes quedan aquí netamente superadas.

«*The voice of people is the voice of God*»<sup>60</sup>. Los clericales, à la Wren o à la Hobbes, no conseguirán arrebatar al pueblo la dignidad de la fundación de la ley y de la constitución de la legalidad. Solo en la república se da «gobierno de la ley» contra «gobierno de los hombres»: monarquía y aristocracia son «gobierno de los hombres», capaces tan solo de corromperse. En ese bando se encuentra la *multitudo*, la totalidad del pueblo<sup>61</sup>. La ley es una expresión normativa –así procede Harrington en su demostración– que es producida por la voluntad de un agente social, de un *mover*. Ahora bien, «*the mover of will is interest*»: y aquí es preciso aclararse. Porque o el interés es de los pocos o de uno: y entonces es interés egoísta, incapaz de transformarse en ley; o el interés emana de la «*will of whole people, coming up to the public interest (which is none other than common right and justice, excluding all partiality or private interest)*»: en tal caso «*[it] may be truly called the empire of laws and not of men*».

<sup>56</sup> *Oceana*, pp. 333-338.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 341-359.

<sup>58</sup> Véase J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 77-99 y pp. 128 y ss.

<sup>59</sup> «The Prerogative of Popular Government», pp. 389-566.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 390-393.

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 400-404.

\* «[...] el motor de la voluntad es el interés»; «[la] voluntad de todo el pueblo, que se eleva al interés público (que no es sino el derecho y la justicia comunes, que excluye toda parcialidad o interés privado)»; «puede ser llamado a ciencia cierta el imperio de las leyes y no de los hombres» [N. del T.].



Pareciera que aquí la ilusión democrática se trueca en utopía. No es así. La reafirmación del interés público y de la voluntad general de la multitud no da paso a la demonización de los intereses particulares y de sus propias dinámicas; sino que da paso al intento de describir de manera abierta la organización y la articulación de la multitud. El concepto mismo de *balance* cobra aquí significados y extensión nuevos porque se presenta no como modelo de un sistema formado, sino como clave ordenadora de un dinamismo siempre abierto. La relación materialista que constituye el equilibrio de poder es una relación vital. «*A political is like a natural body [...]*»<sup>62</sup>.

Este cuerpo vive, y su dinamismo no tiene nada que ver con definiciones iusnaturalistas ni puede ser reducido a equilibrios estáticos, inherentes a la estructura de las cosas<sup>63</sup>. El criterio científico y el constitucional caminan juntos. El *balance* es en definitiva la forma del poder constituyente, una pulsión siempre abierta en el interior del Estado, de la república. El sujeto que forma la legalidad continúa formándola y custodiándola. Este poder constituyente nunca olvida su naturaleza de contrapoder. Si no se le concede la posibilidad de expresarse, puede recurrir a la sedición. Si se le concede la posibilidad de expresión, sostiene el poder con su propia fuerza militar. Partiendo de su propia fuerza, expresa la salvaguardia positiva y negativa de la *Commonwealth*.

En *The Prerogative of Popular Government*, entrando en polémica con el *Prevaricator-Wren* y respondiéndole en el terreno de los ejemplos bíblicos al que se había desplazado el ataque, Harrington produce una profundización de los temas de *Oceana*. Entre estos, el problema de la revolución y de la apropiación a través de la revolución<sup>64</sup>; el tema de la construcción del interés público en términos democráticos<sup>65</sup>; la reducción del *jus circa sacra* al poder político<sup>66</sup>; la reivindicación de las condiciones, excepcionales pero reales, de la sedición<sup>67</sup>; la insistencia en la propuesta de una articulación estrechísima entre ley agraria y ley electoral (de la rotación)<sup>68</sup>, etc. Sin embargo, aunque el objetivo de la discusión sea demostrar la coherencia entre la enseñanza de *Oceana* y el de las Sagradas Escrituras («*Now, the balance of government through out the Scripture being of three kinds and no other, the balance of Oceana is exactly calculated unto the most approved way, and the clearest footsteps of God in the whole history of the Bible [...]*»)<sup>69</sup>, desde

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 485 [«Un cuerpo político es como un cuerpo natural [...]»].

<sup>63</sup> De nuevo, en este punto, debe rechazarse la interpretación de Pocock que confunde el naturalismo renacentista y el realismo de Harrington en la tradición iusnaturalista.

<sup>64</sup> «*The Prerogative of Popular Government*», pp. 404-412.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 413-419.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 423-431.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 451-458.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 458-495.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 463 [«Ahora bien, el equilibrio del gobierno de acuerdo con la Escritura es de tres tipos y de ninguno más, el equilibrio de Oceana se calcula exactamente del modo que cuenta con la mayor aprobación y siguiendo del modo más riguroso los pasos de Dios en toda la historia de la Biblia»].

luego no es el único efecto de la obra. Esta ha caracterizado en lo sucesivo el terreno de la construcción constitucional como creativo. El concepto maquiaveliano de poder constituyente parece remontar aquí del abismo de un arraigo democrático que ahora resulta inaferrable (y que se había disuelto en el mito) para alcanzar un grado de materialidad suficientemente reconocible. Y por lo tanto un terreno material en el que la creatividad del poder constituyente puede ponerse a prueba. La democracia, la república y la revolución son posibilidades reales; la creatividad les atañe no como utopía, sino como práctica determinada. La creatividad es el concepto que unifica la multitud haciendo de ella sujeto.

Pero no ha de decirse que esta subjetividad es puramente simbólica: es, por el contrario, concretísima, representación popular, participación, expresión democrática. Todo lo cual se expone con nitidez en el *Second Book, or A Political Discours concerning Ordination*<sup>70</sup>, de 1658. Harrington se opone a aquellos que consideran que el ordenamiento sacerdotal es un derecho sagrado y no político. Pero el aspecto teológico del discurso es completamente secundario, el aspecto fundamental es el que reduce la ordenación a la elección, la gracia a la representación, lo sagrado a lo civil. Esta metamorfosis material está fuertemente subjetivizada. La ordenación religiosa en la historia sagrada –sostiene Harrington– es siempre un momento de democracia. Por el contrario, la elección no democrática del clero es un arma política del absolutismo.

Conviene no olvidar lo siguiente: allí donde la ordenación no es democrática, carece del valor sagrado que solo la *ecclesia* le atribuye. La ordenación no democrática tiene vigor legal en una realidad de siervos o de esclavos, entre los judíos en cautividad, pero no puede darse en otro lugar. Solo el consenso democrático puede ser base de representación, tanto en lo sagrado como en lo laico. Por lo demás, la elección de los magistrados se apoya en este fundamento. «*Whatever in nature or in grace, in Church or in State, is chosen by man according unto the will of God, is chosen by God, of whom is both the will and the deed*»<sup>71</sup>. Nos encontramos aquí de nuevo dentro de la ideología del ejército de los Santos y de nuevo podemos volver a percibir aquella formidable pulsión que es propia de la religión civil republicana, no menos religiosa por más que sea laica y republicana. La multitud es el pueblo de Dios. La relación sagrada es una relación constitucional.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 499-566. «The Second Book, or a Political Discourse concerning Ordination, against Dr. H Hammond and Dr. L. Seaman, and the authors they follow» es publicado aparte, aunque en el cuadro previsto por el título y por la introducción del «Book I» de «The Prerogative of Popular Government». Sobre las obras de Hammond y Seaman, cfr. *ibid.*, p. 480, véanse las notas de Pocock.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 538 [«Todo, en la naturaleza o en la gracia, en la Iglesia o en el Estado, es escogido por el hombre de acuerdo con la voluntad de Dios, es elegido por Dios, de quien es tanto la voluntad como el acto»].

Pero precisamente por ello, en esta multitud que se muestra como *ecclesia*, el sujeto es caracterizado jurídicamente en la medida en que lo es no solo políticamente, sino también sagradamente. Los sujetos, los ciudadanos, son esencias sagradas. Los magistrados son su clero, sus sacerdotes, en la medida en que son sus representantes.

De esta suerte, el tema ordenación-representación muestra, en un paso constitucional adicional (el de la definición de los sujetos-ciudadanos-representantes), la extrema densidad del proyecto constituyente. El representante es restituido, a través de lo sagrado, a una capacidad expresiva originaria, pero al mismo tiempo su elección es devuelta por completo a la actividad de la *ecclesia*, de la multitud. La subjetivación del poder constituyente se muestra en condiciones de democracia. Radicalmente.

Nada tiene entonces de azaroso que en el mismo 1658, en otro opúsculo polémico (*The Stumbling-Block of Disobedience and Rebellion*)<sup>72</sup>, Harrington recupere la reivindicación calvinista del derecho de resistencia y la recupere ampliando las dimensiones de su uso legítimo: a saber, que no sea atribuible solo a las magistraturas medias-bajas sino directamente a las asambleas populares. La resistencia forma parte del poder constituyente; es por lo tanto un derecho-deber atribuible a todo magistrado así como a todo ciudadano. En particular, la desobediencia y la rebelión contra un monarca son siempre legítimas cuando pasan a través de la multitud. El propio poder parlamentario (no cuesta verlo a estas alturas) no nace sencillamente como producto de el *balance* agrario y como su transfiguración institucional, sino como producto de la subjetivación del poder constituyente, como organización positiva del derecho de resistencia. Resuena aquí de nuevo la función constituyente del pensamiento radical protestante, la pulsión formativa de la acción monarcómaca. Con esto Harrington no abandona el realismo de su análisis: estas discusiones son momentos polémicos que presentan sobrados elementos positivos a la par que proyectan la continuación de la revolución y su profundización democrática. Precisamente en este mismo 1658 Harrington propone, en *Brief Directions*<sup>73</sup>, un modelo de gobierno popular sumamente realista, identificando sin grandes oropeles las necesidades de la nación.

La subjetivación de la concepción del poder constituyente se perfecciona también en un sentido distinto. En 1658 muere el Lord Protector. Llega, pues, el momento de aferrar la «ocasión», de impulsar aún más a fondo el poder constituyente hacia una plena expresión de maquiaveliana potencia. En 1659, Harrington publica una serie de escritos, en gran parte polémicos,

---

<sup>72</sup> «The Stumbling Block», pp. 567-577. Véanse las notas históricas de Pocock.

<sup>73</sup> «Brief Directions showing how a fit and perfect Model of Popular Government may be made, found or understood», pp. 579-581.

pero con motivos –sobre todo en *The Art of Lawgiving*– de gran importancia constructiva<sup>74</sup>; en ellos se desarrolla el concepto de poder constituyente en la integridad de sus determinaciones, condensadas ahora en una figura subjetiva. Con esto concluye el arco de la definición del poder constituyente. El canon republicano está formado. En el espíritu materialista de la definición se recoge una concepción democrática del ser humano y de la multitud. La libertad arraiga en las condiciones materiales que permiten su ejercicio. El concepto de poder constituyente rechaza toda idealización: se configura como contrapoder, como capacidad de responder constantemente a una ocasión histórica, expresa potencia y siempre está en relación con la innovación, impidiendo de tal suerte la inversión del curso histórico. Expresándose, el poder constituyente ofrece un poco más de ser a la historia.

Con esto, el pensamiento político de Harrington viene a colocarse en la corriente central de la filosofía política de la Edad Moderna. No un utópico, no un polemista democrático derrotado, no un defensor de una sociedad estática o de un constitucionalismo bloqueado en la repetición del orden tradicional: por el contrario, Harrington es un autor que, aunque anticipado por Maquiavelo, desarrolla una operación político-teórica de una enorme apertura. Lleva a cabo la fusión de una teoría de las formas de gobierno con una teoría de las funciones del Estado, y pone todo esto en contacto con una teoría de las clases sociales apropiadoras. Monarquía, aristocracia y democracia son articuladas con las funciones ejecutiva, jurisdiccional y legislativa: el conjunto es sometido a las reglas de la lucha de clases. Desde este punto de vista, Harrington funda una teoría del Estado y de la lucha de clases que constituye una rejilla insuperable en el pensamiento moderno anterior a Marx. Pero esto no es todo: esta fusión de elementos distintos es gobernada por un poder constituyente que es fuerza activa, base y continua reproducción del sistema de poder. Del mismo modo que el corazón produce circulación y equilibrio en el cuerpo humano, el poder constituyente produce circulación y equilibrio en el cuerpo político.

Harrington introduce con esto en la ciencia política de su tiempo un elemento constructivo que hace su trabajo superior al de Hobbes<sup>75</sup>. Al atomismo metafísico del segundo, se oponen por parte de Harrington todas las

---

<sup>74</sup> Además de «The Art of Lawgiving», pp. 599-704; «Politica» (pp. 705-725), de nuevo contra Wren; «Pour Enclouer le Canon» (pp. 735-745 y 748-753); dos «Discourses» en defensa de la libertad de conciencia (pp. 735-745 y 748-753); otro escrito polémico contra Mr. Rogers, sobre la oligarquía (pp. 755-760); y por último «Aphorisms Political» (pp. 761-779), una recopilación de 120 aforismos (en la segunda edición: la primera contenía solo 76) que reúnen de forma sencilla todos los temas que había estado desarrollando en este 1659. Véanse las notas históricas de Pocock.

<sup>75</sup> James Cotton, «James Harrington and Thomas Hobbes», *Journal of the History of Ideas*, 1981, vol. 42, núm. 3, pp. 407-421, resume brillantemente el tema de la discusión entre los dos autores, insistiendo sobre todo en la superioridad de la filosofía harringtoniana del «cuerpo» respecto al mecanicismo de Hobbes. La filosofía de la *Commonwealth* de *Oceana* se basa en este naturalismo constructivo, harveyano.

articulaciones modernas de una concepción dinámica de lo político: el análisis de Harrington no solo atañe al poder, sino también a la potencia; no solo a las relaciones de producción, sino también a las fuerzas productivas. Harrington se beneficia frente a Hobbes de un método materialista dinámico, que no se limita a identificar la determinación, sino también la dinámica del sistema. Esta atención dinámica le permite expresar una idea contradictoria del desarrollo del Estado moderno, de fundar sobre esa contradicción la posibilidad de la democracia, nada de lo cual está previsto en las admoniciones de Hobbes. De tal suerte que Hobbes termina siendo un apologeta de su mundo («*The best writer in this day in the world*»), ironiza Harrington)<sup>76</sup>, mientras que la problemática de Harrington estará presente en todas las articulaciones de la modernidad y del desarrollo del Estado moderno.

Definiendo como contrapoder material el poder constituyente, Harrington profundiza el punto de vista de Maquiavelo. El poder constituyente como príncipe, como pueblo que se torna en príncipe tomando las armas, es en Maquiavelo un proceso que atraviesa la lucha y la desunión, y al mismo tiempo una potencia que se alimenta de estas; es una estructura que se construye entre compromisos y equilibrios de fuerza y una pasión que impulsa el movimiento más allá de la decadencia, la tiranía y la inercia de la corrupción. Sin embargo, Maquiavelo se detiene aquí. Harrington supera este límite materializando fuertemente el poder constituyente. Pero en él el poder constituyente no se ve desubjetivado; tampoco pierde intensidad su definición en lo que atañe a la lucha y la desunión, ni se pierde el sentido de la historia y de sus «ocasiones»: no encontramos nada de esto.

Al el contrario: materializándose, el poder constituyente se torna en una máquina constructiva de relaciones sociales y jurídicas, y el *balance* no es un artilugio para transformar en necesidad jurídica un orden preconstituido, sino un motor para alterar ambos horizontes, continuamente. La república es una «fábrica» del poder, «la multitud es más sabia y constante que el príncipe»<sup>77</sup>, las estructuras constitucionales son un proceso de creación continua. El radicalismo maquiaveliano de la concepción de lo político y del principio constituyente se torna en Harrington en un método genealógico, y la potencia construye un horizonte ontológico, acumula la libertad. En la relación Maquiavelo-Harrington encontramos un poco de la relación Spinoza-Maquiavelo.

No sorprenderá entonces que Spinoza y Harrington coincidan en sus polémicas, en épocas no tan distintas, contra las mismas tendencias científicas que, tanto en la ciencia natural como en la política, hicieran del atomismo el frente insuperable para la potencia constitutiva. La polémica

<sup>76</sup> «The Prerogative of Popular Government», p. 423.

<sup>77</sup> Cfr. *supra*, nota 53 de este capítulo.

de Harrington contra Wren y las Good Companies de Oxford<sup>78</sup> antecede a la de Spinoza contra Oldenburg y la naciente Royal Society<sup>79</sup>. Unos niegan la potencia de la multitud, los otros la exaltan: y en esto Harrington está sin ambages del lado de Spinoza. Es más, como para Maquiavelo, su particular sensibilidad política y constitucional le lleva, en una relación ideal con el autor del *Tractatus politicus*, a ser más profundo que este en el análisis del mecanismo inmanente y dinámico de constitución de la república democrática. Ciertamente, Harrington no llega siquiera a rozar la intensidad metafísica de la definición spinoziana de lo político, pero aquí esto no es lo importante. Lo importante es señalar que el poder constituyente se presenta en Harrington con una imagen y una fuerza que le hacen parecerse a la potencia spinoziana y que esta semejanza permite arrimar el nombre del autor inglés al de todos los autores que, insistiendo en el materialismo y la democracia, construyen la vía maldita de la metafísica política moderna que conduce de Maquiavelo a Marx<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> «The Prerogative of Popular Government» está destinada («Epistle Dedicatory», p. 390, pero véanse también pp. 390-393) a la confutación de las críticas y de la ironía de las *Good Companies* tras las cuales se esconde Wren. *Good Companies*: tal vez el «círculo de los virtuosos» (*circle of virtuosi*) de Oxford, la naciente Royal Society, donde la *Commonwealth* de Harrington parece haber suscitado impertinencias críticas, insinuaciones, etc.

<sup>79</sup> B. Spinoza, *Epistulae*. Véase mi *L'anomalia selvaggia*, cit. Oldenburg, referente de Spinoza, forma parte de esos círculos.

<sup>80</sup> Me refiero a las tesis fundamentales de mi *L'anomalia selvaggia*. No hace falta repetir aquí que considero este «poder constituyente» como una especie de prolongación de los análisis que allí he precisado sobre el desarrollo de la metafísica política moderna.

### 3. El motor constituyente y el obstáculo constitucionalista.

*Críticas y límites – Del principio a la máquina constituyente – La derrota de Harrington – Descendencias y evoluciones diversas del pensamiento de Harrington – Una teoría para la insurrección – The Art of Lawgiving – La dimensión ontológica del principio constituyente: entre derrota y latencia – Las armas de la democracia – Harrington contra el constitucionalismo – El Terremoto inglés y la constitución de la corrupción – Poder constituyente contra contractualismo.*

Se ha ironizado mucho sobre la ingeniería constitucional de Harrington. Sabine ha llamado «placer infantil» a esa especie de manía que le lleva a fijar días, horas y minutos de cada operación institucional, cargada además de una increíble minuciosidad procedimental<sup>1</sup>. Se puede añadir que, aun dejando de lado el aspecto más evidentemente inútil del artificio constitucional, hay elementos más serios que pueden llevar a sospechar de la certeza de considerar a Harrington uno de los padres del concepto de poder constituyente. Baste considerar a este respecto el formalismo extremo de algunos de sus análisis<sup>2</sup> y el verdadero fetichismo con el que estudia y propone los modelos electorales, y el veneciano en particular<sup>3</sup>. Baste asimismo observar cómo la relación entre poder constituyente y desarrollo de la forma constitucional, premia a menudo a la segunda sobre el primero. Esto se advierte en particular cada vez que el modelo veneciano aparece para sostener el aparato constitucional de Harrington.

El mito de Venecia (como se ha subrayado con argumentos concluyentes)<sup>4</sup> actúa en Harrington con la misma fuerza con la que influyera en otros utópicos el mito de la ciudad platónica: es un verdadero tema de ciencia ficción política, el momento en el que la *Gesellschaft* [sociedad] es vivida como *Gemeinschaft* [comunidad]. Para Harrington, Venecia es un ángel artificial, tal y como, para Hobbes, Leviathan es un demonio artificial.

<sup>1</sup> G. H. Sabine, *History of Modern Political Theory*, cit.; *Storia delle dottrine politiche*, cit., pp. 399-408.

<sup>2</sup> Por ejemplo *Oceana*, pp. 281-332 («*de judiciis*», pp. 281-287; sobre los equilibrios de la nación, pp. 287-300; sobre la educación de la juventud, pp. 300-317; sobre la organización de las provincias, pp. 317-332); «The Prerogative of Popular Government», *passim*.

<sup>3</sup> «The Manner and Use of the Ballot».

<sup>4</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 68-69. Pero véase en general las obras citadas en la nota 49 de la sección anterior. Además William James Bouwsma, *Venice and the Defence of Republican Liberty: Renaissance in the Age of Counter Reformation*, Berkeley, 1968; *Venezia e la difesa della libertà repubblicana. I valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, Bolonia, 1977 (y la recensión de Renzo Pecchioli, *Studi Veneziani*, vol. 13, 1971, pp. 693-708); Sergio Bertelli, Nicolai Rubinstein y Hugh Smith Craig, *Florence et Venice, Comparisons and Relations*, vols. I y II, Florencia, 1979; Robert Finlay, *Politics in Renaissance Venice*, Londres, 1980; Philippe Braunsstein y Christian Klapisch-Zuber, «Florence et Venise, les rituels publics à l'époque de la Renaissance», *Annales ESC*, vol. 38, núm. 5, 1983, pp. 1110 y ss.



¿Cuál es el coste de esta utilización mítica? A veces, el de asentar el principio de la constitución formal (con las rígidas figuras de sus mecanismos electorales, de las rotaciones y de sus cierres aristocráticos) en menoscabo del principio constituyente fundador.

Otros intérpretes, insistiendo en el desequilibrio entre ingeniería constitucional y principio constituyente —desequilibrio que favorece claramente a la primera sobre el segundo— han calificado de «aristotélico» el contexto ideal del proyecto de Harrington<sup>5</sup>. Este se configuraría con arreglo a la hegemonía del concepto de equilibrio sobre el de movimiento, de la ley natural sobre la ley política, de la forma de superestructura sobre la estructura fundante, de tal suerte que el equilibrio y las leyes de representación formarían una rejilla naturalista y formal del proyecto. Aquí Harrington se distinguiría radicalmente de las posiciones de Ireton y de los *Levellers*, habida cuenta justamente de que en él la forma constitucional prepondera sobre la unidad constituyente del movimiento democrático armado<sup>6</sup>. Por último, otros autores, apostando por esta especie de descomprensión y degradación formalista del discurso constituyente, han aprovechado la ocasión para devolver el pensamiento de Harrington a la tradición del constitucionalismo británico —una deriva necesaria y, de acuerdo con estos autores, fundamentalmente positiva en su desarrollo. Harrington constitucionalista, antes que democrático; Harrington tradicionalista, antes que revolucionario<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Sobre todo Josef Bohatec, *England und die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*, Munich, 1956, pp. 117 y ss.; y «James Harrington. Ein Beitrag zu dem Einfluss von Aristoteles auf die englische Publizistik der Menschenrechte», *Philosophia Reformata*, vol. 18, Ámsterdam, 1953, pp. 13-31. En efecto, en «The Prerogative of Popular Government», pp. 458-473, hay una amplia referencia a Aristóteles, en el curso de un razonamiento que tiende a establecer las reglas transcendentales del funcionamiento de la «ley agraria». Harrington responde positivamente a la cuestión de este modo: si no hay ley agraria expresa, ¿hay algo análogo que funciona en todo régimen político? Pero esta argumentación, lejos de significar una formalización de la ley agraria, en los términos del naturalismo aristotélico, es sencillamente un respaldo lógico a la afirmación del carácter histórico determinado de la *modern prudence*. Y no hay que dejarse engañar por la referencia aristotélica frente a la constancia del razonamiento histórico de Harrington.

<sup>6</sup> Josef Bohatec, en las obras citadas, tiene no obstante el mérito de haber entendido con mucha precisión otros puntos del pensamiento de Harrington, y en particular haber definido bien la relación estructura-superestructura y la componente naturalista (*à la Harvey*) de su naturalismo.

<sup>7</sup> En el fondo, esta es la tesis fundamental de Pocock. Esta interpretación parece solidaria del método utilizado por este autor, con su hermenéutica deconstruccionista, que constituye los cimientos, además de su trabajo, también del de Quentin Skinner. De Skinner hay que recordar por supuesto los dos volúmenes de la *Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, 1978, y el *Machiavelli*, Oxford, 1981 [ed. cast.: *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 2008]. Sobre la compenetración entre método e investigación, entre planteamiento teórico y línea ideológica, Pocock da un testimonio explícito en su «Introducción» a *Il momento machiavelliano*, cit., pp. 17 y 43. Para la discusión de la tesis de Skinner, y en general sobre la orientación metodológica de su escuela, cfr. James Tully (ed.), *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, 1988. Un posicionamiento crítico inteligente respecto al método y a los resultados de la investigación de Pocock, es el de Francesco Fagiani, «La storia del “discurso político” inglese dei secoli XVII e XVIII entre “virtù” e “diritti”», *Rivista di storia della filosofia*, vol. 3, 1987, pp. 481-498. El texto conservador por antonomasia de J. G. A. Pocock, que sigue como patrón para los desarrollos posteriores, es *The Ancient Constitution and the Feudal Law: English Historical Thought in the XVII Century*, Cambridge, 1957. Aquí, sobre Harrington, en términos esenciales, pp. 128 y ss.



Refiero todo esto por deber de información; sin embargo, me parece que estas posiciones interpretativas son falsas y que los límites del discurso de Harrington no pueden en ningún caso ser utilizados para la negación del principio constituyente, de su originalidad y de su capacidad expresiva radical. Porque, aunque los límites existen (formalismo veneciano, fetichismo constitucional, mecanicismo legal), estos no ahogan el principio constituyente, sino que muestran tan solo las dificultades que encuentra para funcionar como principio fundador, además de como motor de la constitución. El principio constituyente en Harrington no es solo la repetición de la maquiaveliana voluntad de potencia que la multitud expresa; en Harrington (y en esto va más allá de Maquiavelo) el principio constituyente quiere ser también la máquina de esta potencia.

Aquí, en este progreso teórico, se acumulan los límites, aquí y solo aquí. Pero, se objeta<sup>8</sup>, el equilibrio de Harrington no destruye, sino que conserva las clases, dentro de un condicionamiento recíproco. Esta objeción es al mismo tiempo cierta y no cierta: cierta porque aquí el proceso político está basado de un modo realista en la delimitación del tránsito revolucionario, y por ende en el reconocimiento de las clases existentes; es falsa porque esas determinaciones de clase nunca se dan por definitivas, ni temporalmente, ni a la luz de la utopía, sino como elementos constitutivos o, para ser más exactos, sujetos de un juego de contrapoderes. Repárese en esto: se trata de un juego que solo se puede jugar si los *free-holders-in-arms* poseen ya el 51 por 100 de la tierra. ¿Y entonces? Entonces, el equilibrio de Harrington es una máquina que obtiene energía del poder constituyente, de un principio revolucionario afirmado. Su capacidad formativa es completamente evidente. Cuanto caracteriza y hace importante el pensamiento de Harrington es precisamente el hecho de haber medido sus fuerzas en ese tránsito que conduce desde el principio a la estructura constitucional. Con esto no se niegan los límites de la realización del proyecto, pero tampoco se infravalora el compromiso de Harrington de someterlos a la prueba de la realidad histórica, de verificar sus consecuencias en el meollo de las luchas revolucionarias y del desarrollo de la democracia inglesa.

Así, pues, Harrington quiere fijar el principio constituyente como forma formante del ordenamiento constitucional, quiere construir una máquina que garantice continuamente, y a todos los niveles, la reproducción del poder constituyente. ¿Por qué no lo consigue? Llegados a este punto, la respuesta solo puede ser esquemática, aunque abordemos distintos problemas. Y la primera observación es que el proyecto de Harrington se coloca en el límite de la tensión constructiva del movimiento revolucionario. En 1658, después de la muerte del Lord Protector, Harrington intenta, a través de la repetición

---

<sup>8</sup> Josef Bohatec, *England und die Geschichte der Menschen- und Bürgerrechte*, cit., pp. 117 y ss.

y de la elaboración cada vez más políticamente caracterizada de su proyecto, volver a aferrar la «ocasión», pero el proceso revolucionario ha terminado, la constitución tradicional es recuperada, y Carlos II sube al trono en 1661. La alianza entre *gentry* y *yeomanry* llega también a su fin. En cuanto a la burguesía, en el Interregno intenta hacer avanzar a pesar de todo las condiciones constitucionales de una reanudación de la acumulación originaria<sup>9</sup>.

La segunda observación es que en estos mismos años comienza a crearse una fuerte infraestructura de la revolución industrial, mediante un traspaso cada vez más acelerado de capital del campo a las ciudades. Todo esto conducirá a la nueva alianza entre *gentry* y burguesía productiva —alianza en la que se basará la *Glorious Revolution* de 1688 y, a partir de ese momento, la nueva organización del Estado y de la economía inglesa en la hegemonía absoluta de la forma monetaria<sup>10</sup>. Lo que significa que, tras la muerte del Lord Protector, la constitución material —la que presidiera el desarrollo revolucionario— se ve sometida a una fortísima tensión y llega finalmente a la ruptura: y si aquí nace una nueva constitución, esta registra relaciones de clases totalmente modificadas. El principio constituyente de Harrington no consigue hacerse constitución, es derrotado. Las fuerzas y las alianzas, las determinaciones materiales a partir de las cuales fue concebido no se cumplen. Harrington es derrotado.

Sobre esa derrota revolotean los cuervos. Harrington fue derrotado porque su pensamiento estaba vinculado al pasado<sup>11</sup>; porque no comprendió la dinámica del capitalismo financiero naciente<sup>12</sup>; porque no abrazó la modernidad<sup>13</sup>. ¡Cuánto le cuesta morir al historicismo y sus insulsos «*vae victis!*»! Resulta mucho más correcto señalar que la derrota de Harrington, como todas las derrotas políticas de una impetuosa lucha de clases, no tiene nada de predeterminado ni de merecido: es la derrota de un modelo de sociedad apropiadora frente a otro modelo; de un modelo tendencialmente socialista frente a un modelo tendencialmente liberal<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> C. B. Macpherson, *Possesive individualism* cit., en particular pp. 193 y ss., p. 197, pp. 208 y ss., pp. 213 y ss., pp. 222 y ss. No es preciso hacer referencia aquí a la bibliografía general sobre la revolución inglesa, de Tawney a Hill, de Trevor Roper a Stones, que se da por conocida. Sobre la interpretación marxista, Bruno Bongiovanni, «Tra storia e storiografia, Karl Marx e la rivoluzione inglese», *Quaderni di storia*, vol. 9, núm. 18, 1983, pp. 85-119. Para diferentes aspectos del movimiento revolucionario e institucional, con referencia a la bibliografía más reciente, véase C. S. L. Davies, «Les révoltes populaires en Angleterre (1500-1700)», *Annales ESC*, vol. 24, núm. 1, 1969, pp. 24-60; Lawrence Stone, «L'Angleterre de 1540-1880. Pays de noblesse ouverte», *Annales ESC*, vol. 40, núm. 1, 1985, pp. 71-94; Bernard Cottret, «Le Roi, les Lords, et le Communes. Monarchie mixte et états du Royaume en Angleterre (XVI-XVIIe siècles)», *Annales ESC*, vol. 41, núm. 1, 1986, pp. 127-150.

<sup>10</sup> Peter George Muir Dickson, *The Financial Revolution in England. A Study in Development of Public Credit, 1688-1756*, Londres, 1967; John Harold Plumb, *The Growth of Political Stability in England, 1660-1730*, Londres, 1967.

<sup>11</sup> Véase *supra* nota 7 de este capítulo.

<sup>12</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 100 y ss.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 128 y ss.

<sup>14</sup> C. B. Macpherson, *Possesive individualism*, cit., lugares citados en la nota 9 *supra*.

Cierto es que en *Oceana*, la concepción del dinero es mísera, por usar un eufemismo. Respondiendo a Wren, que le ataca en este terreno, Harrington no consigue acercarse a una concepción original y adecuada del dinero. Piensa que solo puede tener funciones excepcionales, y que por lo demás está subordinado a la propiedad de la tierra. La usura y la mediación bancaria son igualmente infravaloradas, criticadas, rechazadas, fundamentalmente incomprendidas. Sobre los Medici y sobre el rey de España, potencias financieras donde las haya, Harrington ironiza...<sup>15</sup>. ¿Cabe concluir a partir de esto que Harrington era completamente ajeno a la nueva concepción del tiempo y de lo político que produce la «revolución gloriosa»?<sup>16</sup>. Desde luego que no, y lo demuestra el hecho de que el principio constituyente harringtoniano no es, por más que derrotado, un principio muerto.

Pocock nos ha ilustrado prolijamente sobre su evolución inmediata, cuando nos cuenta como, con el triunfo de la *Glorious Revolution* y con la nueva alianza del poder con una hegemonía burguesa, la «doctrina harringtoniana» se coloca en un terreno completamente nuevo, en el sentido de que se torna en la teoría de la *gentry* vinculada a la renta de la tierra (*landed interest*), oponiéndose así a la teoría burgués-capitalista de la *gentry* vinculada al interés monetario (*monied interest*). A juicio de Pocock, en el curso de cincuenta años la teoría progresista de la propiedad se torna en ideología reaccionaria, frente a la configuración productiva impuesta por el nuevo orden monetario. «Lo que cabe llamar doctrina neoharringtoniana ya no se dirige contra un ordenamiento feudal en crisis, sino contra un Estado burocrático que paga salarios; no contra el pasado sino contra la modernidad. Mientras que Harrington pensaba en el rey y el Parlamento como tradiciones obsoletas, frente a la revolución de los propietarios, sus herederos y sucesores pensaron en movilizar a los parlamentarios contra el rey y los ministros, invocando una revuelta de propietarios contra estructuras demasiado modernas»<sup>17</sup>.

Pero junto a la evolución inmediata de la descendencia harringtoniana, es decir, de los efectos de una derrota que terminan (como sucede a menudo) en una ridícula falsificación y en una inversión de los principios originales de una revolución, junto a estos efectos inmediatos están las secuencias más largas de la influencia del pensamiento de Harrington, tal y como sucede con los demás revolucionarios ingleses del siglo XVII. La continuidad del concepto de poder constituyente, del de *militia* y de pueblo en armas, de contrapoder permanente, se da a través de una reproducción

---

<sup>15</sup> J. Harrington, «The Prerogative of Popular Government», pp. 404-412.

<sup>16</sup> Son sumamente importantes los apuntes de Pocock a este propósito: *Politics, Language and Time: Essays in Political Thought and History*, Nueva York, 1971. Véase en este texto la importante bibliografía presentada sobre la modificación de la concepción del tiempo determinada por la revolución financiera.

<sup>17</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., p. 133.

ideal y material, de movimiento y de doctrina, que no tardaremos en encontrar en el curso de nuestra historia del poder constituyente<sup>18</sup>.

Si la victoria de un modo de producción aplasta la alternativa o transfigura y modifica su expresión teórica, esto no significa que la alternativa, y el deseo que la une a la propuesta revolucionaria sean a su vez aplastados. Antes bien, frente a la firmeza de la nueva constitución, el poder constituyente se renueva a su vez. La historia nunca queda intacta, inmóvil, acabada. Si el título del poder ya no son los títulos de propiedad de la multitud; si las armas del pueblo son expropiadas y reorganizadas en el poder de mando capitalista; si el poder ejecutivo nombra y domina al popular, todo esto derrota a aquel poder constituyente tendencialmente socialista que Harrington teorizara, en el momento, pero no puede anularlo. Aquel viejo principio constituyente se hace clandestino, pero vive, se acumula y se renueva, determina desasosiego civil e insubordinación política, busca nuevos espacios. La constitución capitalista vive con el temor perenne de un principio constituyente que se vuelve gradualmente alternativo. Incluso desde el punto de vista formal sobrevienen dificultades para la constitución capitalista: porque la constitución debe recurrir a ese principio derrotado y negado para que su máquina se reproduzca. Como nos ha mostrado el análisis del pensamiento jurídico sobre el poder constituyente, la negación de su potencia bloquea también la renovación de su máquina (o, para ser más exactos, la pone en tela de juicio, y remite su principio de renovación a instancias cada vez más incontroladas e imprevisibles).

Como quiera que sea, Harrington no quiere saber nada de todo esto. Entre 1660 y 1661, cuando la derrota de la revolución comienza a configurarse, Harrington pasa a la militancia insurreccional. No cambia el discurso, cambia el tono, cambia el público. Un público para la insurrección. Harrington es consciente ahora de que la sociedad de sus lectores se cierra y que la militancia se plantea contra un enemigo triunfante. En este clima nacen los dos escritos de 1660: *The Rota* y *The Ways and Means*<sup>19</sup>. En ambos se repiten los viejos principios del gobierno democrático y del modelo del

<sup>18</sup> Ch. Hill, *The World Turned Upside Down*, cit.; *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, cit.; *Intellectual Origins of the English Revolution*, cit., y demás trabajos citados del autor, y en general la literatura sobre la «revolución de los Santos» que hemos recordado. En lo que atañe a los discípulos en Estados Unidos, cfr. Theodore Dwight, «Harrington and his Influence upon American Political Institutions», *Political Science Quarterly*, vol. 2, 1987, p. 1 y ss., así como los clásicos Zera Silver Fink, *The Classical Republicans*, Evanston, 1945; Carolin Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Harvard y Cambridge, 1959; y Jack Richon Pole, *Political Representation in England and the Origins of the American Republic*, Londres, 1966.

<sup>19</sup> «The Rota, or a Model of a free State or Equal Commonwealth» y «The Ways and Means, whereby an equal and lasting Commonwealth may be suddenly introduced and perfectly founded», en *The Political Works of James Harrington*, cit., pp. 807-821 y pp. 823-826 respectivamente. En ese mismo año de 1660 Harrington publica «A Letter unto Mr Stubbe», en defensa de *Oceana*, pp. 827-831.

Estado libre e igual en las cuatro divisiones: civil, religiosa, militar, provincial. No hay ninguna modificación fundamental del proyecto. ¡Pero qué fuerte incitación ética a la resistencia, qué exaltación del poder constituyente que se hace insurreccional! El motor constituyente es empujado al máximo en el momento en que menos poder tiene. Pero esto no significa que su principio ande errado ni que su arraigo sea irreal. Por el contrario, la derrota muestra mejor al enemigo, la derrota no es irresistible. Arrestado en 1661, acusado de conspiración, brutalmente interrogado en la Torre de Londres, desbaratado por una crisis psíquica, Harrington ya no volverá a decirnos nada más<sup>20</sup>.

Sin embargo, precisamente en ese intervalo temporal que va de la redacción de *Oceana*, y de los libros polémicos que la defienden, hasta la preparación de la fase insurreccional (antes, pues, de que esta se organice entre 1660 y 1661), encontramos explicado ese pensamiento que continúa el proyecto de Harrington yendo más allá de los tiempos de la derrota. Me explico mejor: los textos de 1659, es decir, los que están comprendidos entre la definición del proyecto en 1656 y el llamamiento insurreccional de 1660-1661, son textos que programan una perspectiva política que va más allá de los límites del proyecto. De esta suerte, en *The Art of Lawgiving* de 1659, el punto central de la argumentación consiste en la distinción entre gobierno justo y gobierno injusto<sup>21</sup>. «*The art of lawgiving is of two kinds; the one (as I may say) untrue, the other true. The untrue consisteth in the reduction of the balance unto arbitrary superstructures, which requireth violence, as being contrary to nature. The other in the erecting necessary superstructures, that is, such as are conformable unto the balance or foundation; which, being purely natural, requireth that all interpositions of force are removed*»<sup>22</sup>.

El gobierno injusto es aquel que usa la violencia y el abuso para sobre-determinar el equilibrio natural, es decir, para establecer un *overbalance*. La violencia se opone aquí a la naturaleza. Sin embargo, esta oposición no se da y la naturaleza es respetada cuando la base material del equilibrio permite (naturalmente) un desarrollo de la superestructura pacífico e igual. La constitución material de la igualdad debe dominar la constitución formal: en este caso la violencia es eliminada. El materialismo del planteamiento teórico está marcado en este caso por el reflejo de justicia, es decir (y esto

---

<sup>20</sup> Cfr. «The Examination of James Harrington», pp. 855-859. Probablemente de 1661. Se trata de la reconstrucción de los interrogatorios (hecha directamente por Harrington) a los que ha sido sometido en la Torre de Londres. Harrington se defiende de la acusación de complot.

<sup>21</sup> «The Art of Lawgiving», pp. 599 y ss.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 603 [«El arte de legislar es de dos tipos; uno (permítaseme decirlo así) falso, el otro verdadero. El falso consiste en la reducción del equilibrio a superestructuras arbitrarias, que requieren violencia por ser contrarias a la naturaleza. El otro, dado que erige superestructuras necesarias, es decir, adecuadas al equilibrio o el fundamento, que es puramente natural, requiere la eliminación de toda interposición de fuerza»].

impide cualquier connotación iusnaturalista de estas páginas), por el deseo que la multitud produce. Positivamente, esto es, como deseo de igualdad; negativamente, esto es, como resistencia contra la violencia.

Así, pues, el poder constituyente es la sucesión de dos operaciones: la fijación del *balance*, en primer lugar; y luego la construcción de superestructuras adecuadas. «*If the balance or state of property in a nation be the efficient cause of government, and, the balance being not fixed, the government [...] must remain inconstant or floating, then the process in formation of a government must be first by fixation of the balance, and next by erecting such superstructures as to the nature thereof as necessary*»<sup>23</sup>. Pero esto no es suficiente. A la fundación, a la construcción de superestructuras, el poder constituyente añade acto seguido un poder de reestructuración social. Lo que significa que, después de haber pasado de lo material a lo formal, la potencia se repliega sobre sí misma, en el terreno social común que es el único referente de todo el proceso. Tras haber sido construido en lo social, lo político construye a su vez lo social. Lo político construye lo social a través de la definición de los ordenes de la sociedad<sup>24</sup> y sobre todo a través de la organización de la *militia*<sup>25</sup>. El poder constituyente aumenta en profundidad, formando sujetos y asociaciones, funciones ordenadoras y pueblo en armas. Lo que aquí se toca es una verdadera función ontológica. *The Art of Lawgiving* no solo representa, como hemos dicho más arriba, el momento de síntesis entre desarrollo del análisis estructural y emergencia de los sujetos; representa asimismo un fondo teórico en el terreno ontológico, e imagina una transformación sobre lo real que no puede ser degradada por la derrota.

Es cierto cuanto se ha observado al respecto, a saber, que esta insistencia en los elementos ontológicos corre el riesgo de disolver el horizonte constitucional de Oceana: el Canon agotaría la *Commonwealth*<sup>26</sup>. Pero esto es solo parcialmente cierto. Porque en el Canon continúa, se reproduce, revive (con independencia de las condiciones) la *Commonwealth*. Los opúsculos polémicos de Harrington, que se suceden en aquel 1659<sup>27</sup>, tratan en su totalidad sobre la nueva problemática, que es la de la latencia del poder constituyente, la de su capacidad de resurgir de las cenizas de su derrota, podríamos añadir. Una latencia que es presencia continua

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 609 [«Si el equilibrio o estado de propiedad en una nación debe ser una causa eficiente de gobierno y si ese equilibrio no se halla establecido, el gobierno [...] permanecerá inconstante o flotante, y así el proceso de formación del mismo debe resolver primero la fijación de ese equilibrio y después erigir superestructuras adecuadas a la naturaleza y por ello necesarias»].

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 621.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 682-685. Para introducir los problemas de la *militia*, cfr. John R. Western, *The English Militia in the XVIII Century. The Story of a Political Issue, 1660-1802*, Londres, 1965.

<sup>26</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 100-127.

<sup>27</sup> Véanse los escritos citados en la nota 74, *supra*, sección 2 de este capítulo, a los que se añade otro breve escrito polémico: «Valerius and Publicola», dedicado a la polémica contra Stubbe.

y discreta, proposición ininterrumpida de transformación e innovación por parte de la multitud. Aquí encontramos en Harrington, con enorme fuerza, una recuperación de la ascética protestante en su dimensión más radical y asimismo más teológicamente fundada: Harrington concibe el poder constituyente como fondo sagrado del movimiento de la *renovatio*, como posibilidad siempre abierta del proceso revolucionario.

¿De una revolución derrotada? ¿Pero hasta qué punto, hasta cuándo? Ya hemos visto cómo la división entre potencia y violencia, donde la primera afirma el orden social del equilibrio y la otra la perturba, se ha tornado en clave de la redefinición harringtoniana del *balance*, en discriminación de su efectividad, e incluso en afirmación de la necesidad de orientarla. Ahora bien, en el último periodo de su actividad Harrington escribió un *System of Politic*<sup>28</sup>, imperfecto pero importante. Se establece en este una clara contraposición entre el tema de la potencia y el de la violencia: pero la violencia ya no es algo positivo, real en cualesquiera circunstancias; sino que es privación. La violencia es privación de ser<sup>29</sup>. Así, pues, la violencia no encuentra sitio en el paradigma de Harrington: violencia es privación de *Commonwealth*, es absolutamente la forma negativa del poder. En este abismo se precipitan todas las clasificaciones de las formas de gobierno que no partan del punto opuesto: del poder constituyente. En este abismo son ontológicamente destruidas las definiciones aristotélicas, así como el esquema cíclico de la *anakyklosis* polibiana. Por el contrario, los procesos formativos de lo político y los igualmente formativos que lo político despliega en lo social, determinan un exceso de ser, son divinos<sup>30</sup>. He aquí, pues, cómo el poder constituyente, más allá de su propia derrota temporal, puede vivir como latencia que atraviesa un mundo en el que han triunfado la violencia y la innaturalidad de relaciones sociales injustas, un mundo carente de ser y de lo sagrado, un mundo que por lo tanto será destruido por el renacimiento del poder constituyente de la multitud. De nuevo Maquiavelo es recuperado aquí como referencia fundamental<sup>31</sup>, pero de nuevo nuestro pensamiento no puede, frente a esta emergencia ontológica, dejar de acudir también al pensamiento político de Spinoza.

Recapitemos y preguntémosnos: ¿ese concepto de «latencia», que parece tan significativo, no es en realidad la representación de un proyecto,

<sup>28</sup> «A system of Politics, Delineated in short and easy Aphorisms, Published from the Author's own Manuscript», 1661 (tal vez), pp. 833-854.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 836.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 837.

<sup>31</sup> Aunque Maquiavelo es ahora considerado más «médico» que «príncipe», *ibid.*, p. 854: «Corruption in government is to be read and considered in Machiavel, as diseases in body are to be read and considered in Hyppocrates» («La corrupción en el gobierno ha de leerse y considerarse en Maquiavelo tal y como son leídas y consideradas las enfermedades del cuerpo en Hipócrates»).



no solo derrotado, sino también definitivamente agotado? Para responder a la pregunta será necesario que volvamos a colocarnos en la realidad histórica: en efecto, solo en esta podrá entenderse el sentido de la utopía (tanto su agotamiento como su remanencia ontológica). Si el discurso se centra sobre los herederos y sucesores de Harrington, advertiremos sin embargo la ambigüedad de su vocación. Pocock nos ha expuesto prolijamente una parte<sup>32</sup>; Hill, junto a otros, nos han mostrado la otra<sup>33</sup>. Pocock ha mostrado que la concepción republicana de Harrington se tornaba tan retórica y abstracta como para poder ser utilizada en otros contextos lingüísticos; mientras que Hill nos ha mostrado que el republicanismo, aun derrotado, aun reducido a pasión impotente, continúa viviendo y reproduciéndose, difundiéndose y profundizándose. De esta suerte, la utopía está en el primer lado, la pasión en el segundo.

La utopía es ambigua. Esta se reorganiza en torno a las consignas de «propiedad, milicia y antigua constitución», pero resulta incapaz de plantear estos temas como indicio de una alternativa constitucional. Cuando seguimos el debate y la polémica política que sostuvieron los inmediatos herederos de Harrington, a cargo de los Shaftesbury, los Marvell, los Nedham, los Neville<sup>34</sup>, la utopía se revela en la desesperada separación entre la petición constitucional y la nueva realidad social, la utopía se revela como déficit de comprensión de las transformaciones de lo real. Es un error histórico, ya no es una anticipación del futuro. El comienzo de la época de la acumulación financiera del capital industrial, que en Inglaterra se abre en la segunda mitad del siglo XVII, destruye en realidad todos los puntos de referencia del cuadro teórico-político que Harrington y sus contemporáneos preveían. Se lleva a cabo un gigantesco proceso de abstracción del trabajo y de abstracción de su equivalente en términos monetarios y políticos nuevos<sup>35</sup>. En su estricta determinación, el pensamiento de Harrington revela sus ambigüedades. Propiedades, armas y vieja constitución significan cada vez menos. Entre individuo y multitud ya no se encuentran mediaciones materiales concretas. El harringtonismo, en cuanto saber político determinado, en cuanto operatividad revolucionaria, es expulsado del curso histórico. Las extraordinarias inversiones de significado y la atracción que le arrastra a una verdadera «heteronomía de los fines» se tornan en su destino.

---

<sup>32</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 128-158; *The Machiavellian Moment*, cit., pp. 415 y ss.

<sup>33</sup> Ch. Hill, *The experience of defeat. Milton and some Contemporaries*, Londres, 1984.

<sup>34</sup> J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit., sobre Shaftesbury, pp. 406-420; sobre Marvell, pp. 408-420; sobre Nedham, pp. 379-384; sobre Neville, pp. 417-421.

<sup>35</sup> Alfred Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per la teoria della sintesi sociale*, Milán, 1977 [ed. cast.: *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, Barcelona, El Viejo Topo, 1980].



Pero no podemos pasar por alto el segundo aspecto que resta en el pensamiento constituyente de Harrington. Que también prevé, en su derrota, el grado de reestructuración de las relaciones sociales que ha llevado a cabo y recupera, de su propia tradición, elementos polémicos y reconstructivos que tienen eficacia en el intrincado debate que atraviesa la reconstrucción del Estado británico: por ejemplo, en la construcción del disenso contra la reforma de las «armas» y su configuración como «ejército regular» (*standing army*)<sup>36</sup>. Se trata de elementos de proyecto a largo plazo y de batalla radical. En efecto, no se trata de oponerse sencillamente a la construcción del *standing army*, sino de reafirmar que el ejercicio de las armas y la definición de la democracia son lo mismo: el antimilitarismo nace aquí como instrumento polémico, mientras que la democracia se define como fin en sí mismo. El problema consiste en arrebatar las armas al rey para dárselas al pueblo; consiste en oponerse a una organización del Estado basada en la expropiación de los sujetos, en la alienación de las armas y por ende en la transformación de los sujetos en súbditos. Algenor Sidney, Milton, Winstanley y más tarde John Toland, Andrew Fletcher y otros<sup>37</sup> están en esta línea. Ciertamente es que su resistencia es ardua y a menudo se ve reducida a una apología heroica y residual del individuo expropiado (que asume figuras de expresión deístas y proféticas), pero no obstante en este pensamiento se reconoce otra fuerza esencial: la potencia constituyente, que vive, *latiendo*, la dimensión íntegra de esta resistencia e intenta convertirse de nuevo en esperanza, con plena autonomía.

Así, pues, aunque hay utopía en el pensamiento de Harrington y de sus seguidores, y aunque esta utopía es aplastada por una implacable reestructuración de la sociedad, sin embargo, a través de ella, continúa viviendo —y, por añadidura, se forma de manera cada vez más completa— una pulsión popular que se encamina a la definición de la revolución y de la constitución democráticas. Aquí el harringtonismo ya no es utopía, sino un nuevo espíritu constituyente que emerge de la derrota y de la pasión de renovación y fundación democrática. Aunque no nos corresponde seguir aquí la historia de las ideas y de los pensadores revolucionarios de finales del siglo XVII en Inglaterra, podemos reconocer sin embargo que, más allá de las aberraciones religiosas y utópicas que recorren algunos escritos, vive

<sup>36</sup> Sobre la «standing army controversy», J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., pp. 138 y ss. Pero cfr. además de la obra de J. R. Western, *The English Militia in the XVIII Century: The Story of a Political Issue, 1660-1802*, cit.; Lois G. Schwoerer, *No standing Armies: the anti-army controversy in XVII Century England*, Baltimore, 1972; y Lawrence D. Cress, «Radical Whiggery on the Role of the Military: Ideological Roots of the American Revolutionary Militia», *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, núm. 1, 1979, pp. 43-60.

<sup>37</sup> G. H. Sabine, *Storia delle dottrine politiche*, cit., pp. 408 y ss.; pp. 412 y ss.; James Connif, «Reason and History in Early Whig Thought», *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, núm. 3, 1982, pp. 397-416; Paulette Carrive, *La pensée politique d'Algenon Sidney*, Paris, 1989; y por supuesto Ch. Hill, *Milton and the English Revolution*, cit.

en ellos, en cada uno de ellos así como en su conjunto, una confianza formidable en la posibilidad de reconstruir las relaciones sociales y políticas, producto de una revolución democrática permanente desde abajo, operada por la multitud<sup>38</sup>. Aquí el principio constituyente se revela como motor no de construcción sino de revolución, latencia de un fortísimo potencial de destrucción y al mismo tiempo de transformación del estado presente de cosas. Esto es el poder constituyente, el legado harringtoniano, que ya en estos años atravesará el Atlántico, estableciéndose en los espacios vírgenes de la América colonial.

Estas reflexiones sobre la fortuna y destino del pensamiento de Harrington pueden permitirnos la reanudación del análisis de su significado en un terreno ya desplazado respecto a la interpretación literal, así como respecto a las corrientes fundamentales de su interpretación. Cabe afirmar ahora que la determinación histórica del principio constituyente en Harrington se posiciona directamente contra la tradición constitucional inglesa. Harrington y sus compañeros (sobre todo Nedhan y Neville) se esfuerzan entre 1656 y 1661 en oponerse a esa forma de gobierno que había sido prevista en la *His Majesty's Answer to the Nineteen Propositions of Parliament*<sup>39</sup>. Estas redefinen el poder constituyente como poder revolucionario, como contrapoder democrático, que es expresado, contra la monarquía mixta, por la democracia *pure and unmixed* del *New Model Army*<sup>40</sup>. Aunque, al mismo tiempo, intentan usar el esquema de la monarquía mixta como red de relaciones de contrapoder y como terreno en el que la dialéctica entre forma del Estado, forma del gobierno y relaciones sociales de poder podía volver a ser constitucionalmente dinamizada: es el poder constituyente, sin embargo, el que desde esta perspectiva sigue siendo central y exclusivo.

La derrota se determina en este terreno: cuando el constitucionalismo es reconocido definitivamente como enemigo de la democracia, cuando la dialéctica se torna en antagonismo. Solo el principio democrático habría podido ser principio de construcción constitucional. Cuando, en la segunda mitad del proceso revolucionario, en el Termidor inglés, entre el Interregno y la *Glorious Revolution*, la máquina gótica vuelve a ponerse en funcionamiento al servicio del nuevo poder financiero<sup>41</sup>, no solo se debe subrayar, como hacen los intérpretes, la insuficiencia del pensamiento de Harrington, la limitación de su concepto de poder en tanto que simplemente vinculado a las nociones antiguas de libertad y virtud<sup>42</sup>, sino más

<sup>38</sup> Ch. Hill, «A Bourgeois Revolution?», cit., pp. 109-139.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*, nota 30 de la primera sección de este capítulo.

<sup>40</sup> C. Weston, *English Constitutional Theory*, cit., pp. 9-43 y 44-86.

<sup>41</sup> Ch. Hill, *Saggi sulla rivoluzione inglese* [1957], Milán, 1971.

<sup>42</sup> J. G. A. Pocock, «Historical Introduction», cit., p. 145.

bien señalar cómo a cuenta de ese proceso el constitucionalismo tradicional aparece definido por la noción de «corrupción».

El proyecto harringtoniano choca con la constitución en cuanto que factor de corrupción. La constitución mixta es la constitución de la corrupción. Las alternativas maquiavelianas de libertad y fortuna, virtud y corrupción son desplazadas en Harrington hasta esta altura de la perspectiva. En la constitución mixta la libertad siempre está separada del poder y la propia historia harringtoniana muestra al final que la democracia está obligada a separarse del constitucionalismo. La ilusoria confianza de Harrington en poder usar el terreno de la constitución mixta como ámbito de expresión del contrapoder, no evidencia tan sólo la derrota sino la conciencia de que el proyecto democrático únicamente puede llevarse a cabo lejos de esta limitación institucional. La constitución es el obstáculo absoluto del poder constituyente, de la democracia. Si Harrington, tácticamente y con gran sagacidad, intentó plantear el poder constituyente dentro de una red que la revolución había debilitado, después de la derrota comprende sin embargo que sólo la reivindicación absoluta, salvaje y separada de la democracia puede reconstruir la virtud y la gloriosa prudencia antigua. En esta comprensión consiste el legado del pensamiento de Harrington.

La marca de su permanencia y de su efectividad histórica no puede ser vista simplemente en el movimiento atlántico de la ideología democrática hacia los Estados americanos. Permanece presente, como contradicción latente e incancelable, en la historia del pensamiento constitucional occidental, a ambos lados del Atlántico. Tal vez la marca más característica de esta amenaza inminente la tengamos cuando se estudia el paso del pensamiento político desde la tradición polibiana a las teorías del contrato, esto es, a las teorías que en la exaltación de la «competencia», del consenso voluntario, de la transformación lineal del hecho en derecho, pretenden sobre todo eliminar de la concepción de lo político cualquier elemento antagonista<sup>43</sup>.

En esta articulación Locke representa la marca de orden y el elemento fundamental de restauración, del mismo modo que, sobre esa articulación, Spinoza representa el elemento antagonista, de rechazo del contrato y por ende de replanteamiento del tema de la democracia como multitud en movimiento<sup>44</sup>. Aquí el contractualismo inventa su propuesta de fundación del Estado moderno y en este sentido la contradicción entre Locke y Hobbes es

<sup>43</sup> L. Stone, «The results of the English Revolution in the XVII<sup>th</sup> Century», citado en J. A. G. Pocock, *Three British Revolutions: 1641, 1688, 1776*, cit., pp. 23-108, denuncia claramente estas direcciones de investigación, a la par que exalta la potencia de la trasferencia americana de las temáticas revolucionarias.

<sup>44</sup> Cfr., por un lado, los ensayos recogidos en Giuseppe Duso (ed.), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bolonia, 1987; por el otro, me permito remitir de nuevo a mi *L'anomalia selvaggia*, cit., sobre todo allí donde se muestra el carácter contradictorio de la idea de contrato frente al sustrato metafísico-ontológico de la filosofía de Spinoza.

mínima si la comparamos a la que les contraponen al pensamiento democrático de Harrington y Spinoza. En efecto, para estos últimos la democracia es el único gobierno absoluto, puesto que condensa en unidad la libertad de todos y considera a la luz de la igualdad las pasiones de todos los sujetos. Por el contrario, el contractualismo está convencido de que la socialización del ser humano y su transformación en ciudadano solo puede comprenderse dentro un mecanismo de cierres y de obstáculos. El *pactum societatis* es limitado y en cualquier caso reorganizado por el *pactum subjectionis*. En Locke el poder constituyente es reducido a un poder residual, de resistencia, de tal suerte que el conjunto de mecanismos constitucionales se torna en un cuadro de divisiones y límites, predispuesto a mantener la igualdad de los derechos en la desigualdad de las posesiones, a instaurar por ende el aislamiento de la virtud frente a la consolidación de la fortuna<sup>45</sup>.

Con el compromiso político que se establece entre *gentry* y burguesía industrial y financiera a partir de la restauración de 1661 hasta la Revolución Gloriosa, la alianza democrática en favor de la cual se esforzara Harrington no se cumple y con ella se apaga la posibilidad de un discurso constituyente. En la vieja constitución, ahora renovada, empiezan a vivir las nuevas dimensiones de la apropiación capitalista, lo gótico vuelve a forjarse en ellas. En cambio, se pierden el espíritu democrático y el carácter absoluto de la virtud republicana. Harrington introdujo en Inglaterra el humanismo republicano del Renacimiento italiano. Pero aquí también, como sucediera en Italia, vence el enemigo: la corrupción, es decir, la fortuna y la acumulación capitalista que se oponen a la virtud y la aplastan. Sin embargo, la virtud, el poder constituyente, la gran exigencia de la democracia radical existieron como principio y como esperanza; se extendieron en los espíritus, afectaron profundamente a nuevas formas de existencia civil, experimentaron en sus carnes la crisis y se armaron con nuevas armas. Esto es lo que el maquiavelismo de Harrington expresaba de manera irreductible, poniendo por primera vez el materialismo al servicio de la libertad de la multitud. Y esta virtud sobrevive a su derrota política como poder constituyente, como motor constituyente, como hipótesis de máquina para la liberación; vive en la historia moderna, *underground*, preparada para reaparecer allí donde vuelva a presentarse la revuelta democrática.

---

<sup>45</sup> Véase la «Introduction» de Peter Laslett a la edición de John Locke, *Two Treatises of Government*, 2ª edición, Cambridge, 1967. Por otro lado, considérese también Maurice J. C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford, 1967 [ed. cast.: *Constitucionalismo y separación de poderes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007].



## LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA EN LA CONSTITUCIÓN ESTADOUNIDENSE

### 1. Poder constituyente y «frontera» de la libertad

*La libertad y su espacio: la frontera – Un nuevo concepto de democracia: el espacio de la multitud – Teoría del poder constituyente en los años de la revolución: John Adams – Democracia y «representación virtual» – La revolución democrática americana – Comitiae militiae: el poder constituyente revolucionario – Paine y Jefferson – La declaración de Independencia y la declaración de los derechos – La invención constituyente – Las nuevas relaciones estadounidenses: la escuela progresista y la escuela del excepcionalismo – Karl Marx sobre las nuevas relaciones estadounidenses – Principio constituyente y «segunda naturaleza» de la libertad.*

Hay una imagen que domina el discurso de Edmund Burke cuando presenta, el 22 de marzo de 1775, su moción para la conciliación con las colonias<sup>1</sup>: la imagen de unos americanos que son empujados por las malversaciones del gobierno inglés y por su amor a la libertad más allá de los montes Apalaches y convertidos allí, en las inmensas llanuras, en «tártaros», «pero tártaros ingleses, que vuelcan sobre vuestras fronteras desguarnecidas una caballería fiera e irresistible»<sup>2</sup>. Espacios inmensos y amor irrefrenable por la libertad percibe en este enfoque el hombre que en 1756 publicó una investigación sobre lo sublime<sup>3</sup>: pero al lado está el político que pone de manifiesto un realismo extremo: «Deberemos gobernar América conforme a esta naturaleza y estas circunstancias, y no con arreglo a nuestra imaginación, ni a ideas abstractas del derecho ni a meras teorías generales de

<sup>1</sup> Edmund Burke, «Discurso nel presentare la sua mozione di conciliazione con le Colonie, 22 marzo 1775», *Scritti politici*, trad. italiana al cuidado de Anna Martelloni, Turín, 1963, pp. 69-147 [ed. cast.: *Revolución y descontento: selección de escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008].

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 98-99.

<sup>3</sup> E. Burke, *Inchiesta sul bello e il sublime*, Palermo, 1985 [ed. cast.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Madrid, Alianza Editorial, 2010].

gobierno; el recurso a las cuales me parece en las circunstancias presentes solo un poco más sensato que la locura más completa [...]»<sup>4</sup>.

¿Queremos continuar cerrando sus puertos, imponiéndoles tasas que no aceptan, impidiendo su comercio e incluso intentando que los esclavos se subleven contra Virginia? Significa no haber comprendido que en América «a partir de estas seis fuentes principales: descendencia, forma (popular) de gobierno, religión en las provincias septentrionales y costumbres en las meridionales, educación, lejanía física respecto al centro de gobierno [imperial], a partir de todas estas causas ha ido creciendo un intrépido espíritu de libertad, que el incremento de la riqueza no ha hecho sino aumentar más aún»<sup>5</sup>. «Al objeto de demostrar que los americanos no tienen derecho a su libertad, nos esforzamos todos los días en subvertir las máximas que preservan el espíritu íntegro de nuestra libertad [...] atacamos y vilipendiamos aquellos sentimientos por los que nuestros antepasados derramaron su sangre»<sup>6</sup>. La rebelión está presente, los inmensos espacios americanos constituyen su zona de influencia o retaguardia: ¿será la Constitución inglesa capaz de medirse en estos espacios, de enfrentarse a esa naturaleza? Burke comprende desde el principio el carácter expansivo de la revuelta americana y responde positivamente a la pregunta: «Así, pues, mi idea, sin considerar si se tratará de prodigar como derecho o conceder como favor, consiste en hacer al pueblo de nuestras colonias partícipe de nuestra constitución»<sup>7</sup>. Así, pues, a juicio de Burke la Constitución inglesa es compatible con los espacios americanos.

Es sabido que el gobierno de Su Majestad británica no aceptará esta propuesta. Pero el problema planteado por Burke sigue siendo fundamental: la Constitución y su espacio en el espíritu y en la historia de la Revolución Americana, el poder constituyente y su espacio. Se trata de una ruptura importante del esquema polibiano de la sucesión de los tiempos históricos de las constituciones: ya no el control del tiempo, sino la expansión en el espacio se torna en el horizonte del poder constituyente y la perspectiva de la constitución. Las batallas y las alternativas políticas asumen la organización del espacio como objeto específico. El «fin de la política clásica», sobre el que han insistido tantos críticos contemporáneos<sup>8</sup>, consiste esencialmente en este tránsito.

<sup>4</sup> E. Burke, «Discurso nel presentare la sua mozione di conciliazione con le Colonie, 22 marzo 1775», cit, p. 77.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 96-97

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>8</sup> Gordon Stewart Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, Chapel Hill, 1969, p. 562, 600-615, y *passim*; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit., p. 523 y ss. Desde este punto de vista, resulta fundamental la obra de Bernard Baylin, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge (MA), 1967 [ed. cast.: *Los orígenes ideológicos de la Revolución norteamericana*, Madrid, Tecnos, 2012]; *The Origins of American Politics*, Nueva York, 1970.

La idea misma de pueblo se modifica totalmente mediante esta inserción del inmenso espacio en su concepto: porque si el pueblo, por un lado, se presenta como un ente indiferenciado, por otro, es visto como un conjunto de actividades individuales, comunitarias, políticas, que se despliegan en una dimensión expansiva, en un territorio indefinidamente atravesable. Al considerar el pueblo como una masa indiferenciada, se superaba con ello el presupuesto «clasista» de la política clásica y de la tradición polibiana, que consideraba unívoca la relación entre estratificaciones de clase y formas del gobierno; al considerar el pueblo como una actividad desplegada en el territorio y por ende como posibilidad indefinida de diferenciación en la expresión del poder, se superaba con ello el prejuicio clásico residual que veía siempre en el pueblo, en última instancia, una materia última y plasmable. El nexo de la *polis*, el concepto de participación directa y activa en la vida política, todo esto salta por los aires: el ciudadano político es aquel que, recorriendo los grandes territorios, se los apropia, los organiza, los conduce a una unidad federativa, garantizando a través de la actividad de la apropiación la convergencia general encaminada a la constitución de la nación.

Burke no erraba cuando, buscando la mediación con las colonias, insistía en el sentido tártaro de la libertad que allí reinaba, una libertad que solo cobra sentido en aquella dimensión espacial específica. Cuando recorremos la historia de la refundación americana de la libertad es preciso no perder de vista esta circunstancia. Olvidarlo, olvidar esa dimensión salvaje de la libertad americana, lo sublime que la caracteriza, tiene por efecto el cierre formalista (y potencialmente pesimista) de Tocqueville o, peor aún, la empalagosa utopía expansiva de Hanna Arendt, que olvida, en la tormenta de la Guerra Fría, que la expansión, cuando termina el espacio salvaje, se traduce en expansionismo e imperialismo<sup>9</sup>.

Ahora bien, ¿en qué consiste este espacio, esta nueva realidad, este concepto expansivo, esta voluntad indomable? De nuevo Burke nos ayuda a comprenderlo: el espacio es el ámbito de una fuerza expansiva. Burke lo dice negativamente: «Me inclino mucho más a favor de una conducta prudente que al uso de la fuerza, considerando la fuerza como un instrumento no solo odioso, sino insuficiente para mantener sometido a nosotros un pueblo tan numeroso, tan activo, tan dado a multiplicarse y tan dinámico como éste»<sup>10</sup>. El límite fundamental al uso de la fuerza –aparte de otros, obvios, ya enumerados– es que «la fuerza reduce su objetivo», lleva a concentrarse en un fin exclusivo que no es adecuado a la potencia del sujeto que ha de ser reprimido; y esta potencia consiste en el talante o disposición

<sup>9</sup> Sobre las interpretaciones de Tocqueville y de Hannah Arendt, a propósito de la Revolución Americana, volvemos en detalle *infra*, a lo largo de este capítulo.

<sup>10</sup> E. Burke, «Discurso nel presentare la sua mozione di conciliazione con le Colonie, 22 marzo 1775», cit., p. 86.



de ánimo y en el carácter de las colonias americanas, en ese amor tártaro de la libertad «que es su rasgo característico y que distingue el conjunto»<sup>11</sup>.

Todo lo que Burke dice negativamente, los rebeldes americanos lo dicen positivamente. El espacio es la expresión de la libertad, pero de una libertad muy concreta, de una libertad harringtoniana basada en la propiedad, en la apropiación, en la expansión colonizadora.

«El poder sigue siempre a la propiedad [...] el equilibrio del poder en una sociedad acompaña siempre al equilibrio en la propiedad de la tierra»<sup>12</sup>. El espacio es fundador del poder porque es concebido como apropiación, como expansividad, en resumen, como «frontera» de la libertad, lugar en el que la potencia de los ciudadanos se hace poder, síntesis de una actividad positiva indicada a cada ciudadano como lugar de poder<sup>13</sup>. El espacio es el destino de la libertad americana y al mismo tiempo el reencuentro con sus orígenes, la nueva *Canaan*: a saber, una *Wilderness*, una «primera» naturaleza sobre la cual puede forjarse la libertad esto es, la «segunda» naturaleza norteamericana<sup>14</sup>.

El espacio es el lugar de las masas americanas, renovadas a su vez por una libertad que será garantizada por la propiedad, la apropiación y el nuevo derecho. No podría haber una modificación más profunda del concepto de poder: este se torna completamente abstracto porque se adecua a una masa distribuida en un espacio enorme; pero al mismo tiempo, es completamente concreto porque se apoya en los intereses individualizados de esta masa, en su inserción singular en el territorio en términos de apropiación de hecho que debe tornarse en propiedad de derecho. El espacio es el horizonte constitutivo de la libertad americana, de la libertad de los propietarios.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>12</sup> Véase Michael Kammen, «The Meaning of Colonization in American Revolutionary Thought», *Journal of the History of Ideas*, vol. 31, pp. 337-358 y del mismo autor, en todo caso, *People of Paradox: An Inquiry concerning the Origins of American Civilization*, Nueva York, 1980 y, sobre todo, *A Machine that would go of itself. The Constitution in American Culture*, Nueva York, 1987, que hemos tenido particularmente presente en nuestra investigación.

<sup>13</sup> Élise Marienstras, *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, cit., pp. 142-146, 203-207. De É. Marienstras véase también *Les mythes fondateurs de la nation américaine. Essai sur le discours idéologique aux États-Unis à l'époque de l'Indépendance, 1763-1800*, París, 1976. Sobre el desarrollo del pensamiento y de las prácticas radicales en el curso de la Revolución Americana, véase Alfred F. Young (ed.), *Dissent: Explorations in the History of American Revolution*, Chicago, 1968; Pauline Maier, *From Resistance to Revolution. Colonial Radicals and the Development of American Opposition to Britain*, Nueva York, 1972; John Shy, *A People Numerous and Armed: Military Struggle for American Independence*, Londres y Nueva York, 1976; John M. Murrin, «A Roof Without Walls. The Dilemma of National Identity», *Beyond Confederation*, Chapel Hill, 1987.

<sup>14</sup> Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind*, 3ª edición, Yale y Nueva York, 1982. Véase É. Marienstras, *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, cit., pp. 345-350, con amplia bibliografía.

En el preciso momento en el que la utopía harringtoniana se hace realidad, se constituye bajo una imagen completamente renovada del poder. Los sujetos de lo político son ahora masas de libres apropiadores; el problema consistirá en organizar las relaciones, no con los expropiados, sino entre los apropiadores. La dimensión maquiaveliana de lo político, en este horizonte, se afirma de manera primordial: devuelve lo político a la ontología espacial de la apropiación; pero al mismo tiempo esta dimensión es negada, porque se eliminan todos los caracteres de urgencia, de conflictividad y de crisis que lo político había registrado en sí mismo, en su génesis misma. De hecho, el espacio es también el lugar del desplazamiento de los conflictos.

Así, pues, la república expansiva será aquella que sepa desplazar los conflictos hacia la frontera, una frontera de apropiación, siempre abierta. La libertad tiene en este momento una frontera que es lisa y llana apertura ininterrumpida. El sueño, el drama americano y la historia de su Constitución quedarán vinculados en lo sucesivo a esta perspectiva: la perspectiva de la frontera, ahora como frontera *de* libertad, mañana como frontera *hacia* la libertad; hoy como espacio abierto, obstáculo que hay que superar, mañana como cierre, como límite fijado definitivamente. La sociedad política americana nace a partir de esta alternativa: al principio es una alternativa inacabada, tal vez ni siquiera formulable lógicamente... ¿pero después? ¿Cómo podrá el tártaro hacerse ciudadano? ¿Cómo podrá cerrarse el espacio manteniendo la libertad?

No obstante, los revolucionarios y constituyentes americanos no abordan inmediatamente estos problemas. El poder constituyente americano nace a partir de esta base espacial, de este nuevo concepto, ya completo, como Minerva de la cabeza de Júpiter. Lo que está en juego no es la problemática del concepto, sino su interpretación, su orientación y su organización. Incluso el hombre más alejado de esta nueva sensibilidad intelectual y política, aquel John Adams al que Wood considera con razón «atrapado en la Ilustración»<sup>15</sup>, se ve profundamente afectado por ello, al menos en los *Thoughts on government* de 1776<sup>16</sup>, que constituye su obra más profundamente inmersa en la lucha política por la independencia. Lo que John Adams discute no es la potencia de la multitud sino su calidad, no su virtud, sino la posibilidad de su corrupción. Ese pesimismo de fondo, que revelará sus orígenes de clase y la defensa exasperada del privilegio aristocrático respecto a la democracia naciente en la *Defence of American Constitution* de 1787<sup>17</sup>, y

<sup>15</sup> G. S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, cit., p. 567.

<sup>16</sup> *The Works of John Adams*, 10 vols., edición de Charles F. Adams, Boston, 1953, vol. 4, pp. 193-200.

<sup>17</sup> *Ibid.*, vols. IV, V, VI. El título completo de la obra es: *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America, Against the Attack of M. Turgot, In His Letter to Dr Price, Dated 22. March. 1778, in Three Volumes*. Véase de todos modos John R. Howe Jr., *The Changing Political Thought of John Adams*, Princeton, 1996.

que en consecuencia alineará los argumentos a favor de un constitucionalismo «mixto» de tradición polibiana y británica<sup>18</sup>, tiene en los *Thoughts* únicamente la función de poner en guardia contra el proyecto utópico de dictadura parlamentaria (el monocameralismo, constituido por aquel entonces en Pensilvania, por ejemplo) y de restitución a lo político de las diferencias de lo social.

«La asamblea debe ser en miniatura la representación exacta del pueblo en general. Debe pensar, sentir, razonar y actuar como este». La representación es un proceso que, de abajo arriba, de la elección directa a la indirecta, consigue configurar un ejecutivo que a su vez está estructurado por funciones complejas de control. Sólo de esta manera podrán defenderse las minorías; sólo de esta manera se permitirá que estas continúen alimentando aquella «virtud» que debe ser la base del gobierno. Y a tal objeto, tienen una importancia equivalente a las garantías constitucionales una serie de medidas sociales, como el servicio militar universal; la organización de una enseñanza común general a favor de los pobres; la adopción de leyes suntuarias a favor de la sobriedad de las costumbres, etc. En la Constitución de Massachussets, Adams intenta llevar a lo concreto su proyecto político, de nuevo no limitando el principio de la soberanía popular, sino componiéndolo con un sistema complejo de representación de los intereses sociales y de filtrado político<sup>19</sup>.

¿Tienen razón los críticos de Adams cuando atacan los *Thoughts* en la misma medida que su *Defence of American Constitution*, cuando reconocen en el conjunto del pensamiento de Adams, incluso en el periodo revolucionario, una amarga nostalgia aristocrática de la que las precauciones y los filtrados de los *Thoughts*, así como la adhesión explícita al modelo de «constitución mixta» de la *Defence* no serían más que expresiones homólogas?<sup>20</sup>. No es esto lo que resulta de un análisis atento.

La filosofía política de los *Thoughts* está más cerca de la Décima carta de *The Federalist* que de cualquier tradición británica, desde el punto de vista de la búsqueda de las garantías contra las fracciones y la corrupción de la voluntad popular: es mucho más blackstoniana de cuanto se pueda imaginar, toda vez que establece la unicidad de la sociedad política como fuente de toda soberanía. Por otra parte, tampoco encontramos rastro en

<sup>18</sup> G. S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, cit., pp. 567-592; Richard Buel, *Securing the Revolution, 1789-1815*, Ithaca, 1972; Dick Howard, *La pensée politique de la Révolution américaine*, París, 1986, pp. 166-172.

<sup>19</sup> Robert J. Taylor (ed.), *Massachussets, Colony to Commonwealth, Documents of the Formation of Its Constitution, 1775-1780*, Nueva York, 1961.

<sup>20</sup> Véase G. S. Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, cit.; J. R. Howe Jr., *The Changing Political Thought of John Adams*, cit.; D. Howard, *La pensée politique de la Révolution américaine*, cit.

Adams de aquel principio de «representación virtual» que quería representar, en el Parlamento inglés, la voluntad y el interés de la nación. «El Parlamento –dice Burke– no es un congreso de embajadores de diferentes intereses antagonistas [...] es la asamblea deliberativa de *una* nación y actúa en virtud de *un* interés, el del conjunto»<sup>21</sup>. Corporaciones e imperio estaban incluidas en este concepto de representación orgánica, verdadera bestia negra de los insurrectos americanos<sup>22</sup>. Y sin embargo se trata de un concepto profunda y esencialmente unido a la definición del Estado moderno, a su génesis y a su ciencia. De hecho, desde este punto de vista no hay diferencias reales ni modificaciones en la definición de la soberanía y de la representación entre Rousseau y Burke<sup>23</sup> ni, como veremos en breve, entre Hegel y Hamilton<sup>24</sup>. Por el contrario, Adams está inserto en la nueva sensibilidad política, en aquella que, a través de la espacialización del concepto de poder, lo remite a una dinámica inacabada y progresiva de experiencias constitutivas. La constitución del cuerpo político de esta libertad es el producto de un poder constituyente dinámico e ilimitado. Adams se introduce en esta tendencia como pesimista, sus *Thoughts* son tal vez una expresión preliminar toda vez que muestran la frontera como límite, antes que como obstáculo que ha de ser superado. Pero incluso en la importancia que se concede a la negatividad, Adams está más unido a los nuevos teóricos americanos (o, si se quiere, atrapado en su red) que a Burke, incluso a los «extremistas» que, como Thomas Young, representante de Vermont, piensan que «el pueblo constituyente» puede atribuir perfectamente a las asambleas legislativas «un poder supremo delegado», pero solo conservando para el pueblo mismo la potencia de expresar en toda ocasión «un poder supremo constituyente», verdadera potencia de control del gobierno y de una dinámica constitutiva progresiva del pueblo<sup>25</sup>.

Nos encontramos aquí en pleno proceso constituyente, el proceso revolucionario democrático en cuyo seno la libertad se configura como frontera. «La revolución democrática vivió dos años [...] no después de la *Declaración de independencia*, sino antes [...]. La independencia es el cierre del episodio democrático de la revolución»<sup>26</sup>. Tal vez esta rígida delimitación temporal corresponda a la verdad. Siempre, no obstante, que no se olvide que el triunfo de la ideología nacionalista y la recuperación por parte de las elites

<sup>21</sup> Para los orígenes de la concepción de la «representación virtual» y para las citas de Burke, cfr. Jack Richon Pole, *Political Representation in England and the Origins of the American Republic*, Berkeley, 1971.

<sup>22</sup> Para la discusión estadounidense *ibid.* y É. Marienstras, *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, cit., pp. 163 y ss.; D. Howard, *La pensée politique de la Revolution américaine*, cit., pp. 76 y ss.

<sup>23</sup> G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, cit.

<sup>24</sup> Lewis Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment*, Florida, 1987, pp. 258-263.

<sup>25</sup> Willi Paul Adams, *The First American Constitution*, Chapel Hill, 1980, pp. 65 y *passim*.

<sup>26</sup> É. Marienstras, *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, cit., p. 240.

políticas del proceso revolucionario no significan el agotamiento del pensamiento democrático. La práctica de una democracia sumamente radical, vivida entre 1775 y 1776, no puede ser menospreciada. Por más que vencido, el movimiento democrático impone un proceso continuo y general de mediación a las elites *whigs*. La relación entre instituciones espontáneas y gobierno, entre pueblo en armas y ejército continental, se ha estudiado tan ampliamente que nos puede mostrar en términos completamente adecuados la ambigüedad dinámica de la situación<sup>27</sup>. Una dinámica que es, de forma extraordinaria, la del poder constituyente en general. Tal vez es posible que el término «poder constituyente» la hayan inventado los revolucionarios americanos, como hemos recordado en otro lugar<sup>28</sup>: es cierto que por primera vez en la historia moderna nos encontramos ante un proceso tan complejo, tan masivo y al mismo tiempo contenido en un tiempo breve; tan potente y rápido, tan eficaz, como inacabado en su acción.

El paso de la resistencia a la revolución, del asociacionismo a la constitución de los cuerpos políticos, de los *comitia* a las representaciones continentales, de las *militiae* a los ejércitos: todo esto se entrelaza en un clima político en el que las prescripciones ideológicas y las pulsiones materiales empujan rápidamente hacia resultados irreversibles y con fuerza irresistible hacia determinaciones radicalmente innovadoras. El espíritu constituyente es ante todo radical. La revolución democrática, con independencia de que sus orígenes fueran religiosos o sociales, es el motor del poder constituyente. En estas cuestiones políticas y sociales, religiosas y jurídicas se entrelazan y se tornan en un motivo de innovación total. Todas las relaciones son puestas en tela de juicio, todo se ve sacudido desde las profundidades. A decir verdad, las *mobs* y las *associations* tienen aquí la misma función reveladora que los *comitia* maquiavelianos y harringtonianos, la misma que después corresponderá a los *clubs* franceses y a las masas y los consejos de los *Soviet* de la revolución rusa. Lo fundamental es la ruptura de la jerarquía del poder existente, del orden social antiguo y, al mismo tiempo, la formación del proceso revolucionario en tanto que proceso de constitución de nueva subjetividad. Estas son la juventud y la esencia de lo político.

Sirvámonos de ejemplos relativos a la insurrección armada. El «pueblo en armas» no es solo una cuestión de organización militar, sino que representa también un nuevo orden constitucional. El acto de reclutamiento de las milicias por parte de cada una de las colonias es considerado como acto de «poder constituyente». De esta suerte, imprevisible, inesperado,

<sup>27</sup> Véanse las obras recordadas *supra* en la nota 13 de este capítulo. De particular importancia resulta el trabajo de P. Maier, *From Resistance to Revolution. Colonial Radicals and the Development of American Opposition to Britain*, cit., en lo que atañe a la función de los *mobs/comitia*.

<sup>28</sup> Véase nota 41, *supra*, capítulo 1, sección 2.

repentino, el proceso de protesta y resistencia se transforma en un momento de innovación. Dudo que en lo que atañe a este giro puedan teorizarse sin más, tal y como hace Bagehot, los procesos positivos que llevan el «diferencial social» de la protesta a hacerse hegemónico –tengo más bien la impresión de que la innovación se desprende de la radicalidad de la decisión, de las «armas» o, para ser más exactos, del hecho de que la expresión de los intereses esté dispuesta a la alternativa extrema de la guerra. Solo sobre la radicalidad del rechazo, cuando llega a tocarse la nada, se forma el poder constituyente. Esto es revelado en cualquier caso por la radicalidad del dispositivo que la revolución pone en marcha: no sólo una nueva forma del Estado, sino la constitución de una nación. Un espacio nuevo es dado al mundo, y en primer lugar a sus ciudadanos. El «retorno a los principios» (de una fiscalidad justa, de una representación justa) que animaba la protesta, descubre ahora la naturaleza creativa de un nuevo principio. Una entidad abstracta se torna real, una naturaleza es apropiada hasta convertirla en una segunda naturaleza.

Partiendo de estos presupuestos, después de haber insistido en la radicalidad democrática y en la innovación ontológica, hay un tercer elemento que caracteriza el poder constituyente americano: su incidencia en lo imaginario. Un verdadero y propio dispositivo profundo encuentra expresión aquí. La organización de la lucha revolucionaria no sólo está unida radicalmente a los intereses, no sólo expresa y consolida en nuevas formas lo abstracto nacional, antes bien, abre una transformación del ser humano que es transformación de su esfera interior, de su capacidad imaginativa, de su voluntad de potencia. La virtud ahora puede proponerse una frontera inagotable, frontera de la libertad, como potencialidad de un hombre nuevo. Lo que la potencia constituyente ofrece a los ciudadanos, a los nuevos ciudadanos, es un poder progresivo, una progresividad formativa. El acto fundador es sumamente radical: destruye la memoria, crea nuevas organizaciones y órdenes, construye mitos funcionales. El poder constituyente se revela como facticidad ontológica.

Paine y Jefferson son los que mejor expresan, en su momento, este concepto de poder constituyente y esta imagen de la frontera de la libertad. *Common Sense*, de Thomas Paine<sup>29</sup> tiene en 1776 el efecto de una bomba. «He aquí nuestra época», contra la edad de la corrupción, la nueva esperanza americana; América es la «tierra prometida» y su causa es la de la humanidad. La sociedad es capaz de autorregularse cuando no está sometida a reglas ajenas a sus principios. Este estado de naturaleza ha de ser reconstruido, constituido en república. En este la democracia radical

---

<sup>29</sup> Thomas Paine, *Le sens commun-Common Sense*, ed. bilingüe, introducción y traducción de Bernard Vincent, París, 1983 [ed. cast.: *El sentido común y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1990].

representa la única forma en la que es posible el contrato entre los ciudadanos. El hecho de que este libro sea ahora prácticamente ilegible, por la llana simplicidad del estilo, por la obviedad de las argumentaciones, así como por la erudición bíblica de la que está atestado, no puede arrebatarnos la capacidad de comprender la fascinación que ejerció en sus contemporáneos. El liberalismo se presentaba como una revolución radical. Como tampoco la lectura de la Constitución de Pensilvania<sup>30</sup>, inspirada por Paine y que hoy puede parecernos una mera constitución que incita a una amplia participación popular, puede hacernos olvidar la naturaleza revolucionaria de su génesis y de su espíritu, génesis directamente vinculada a la lucha de clase contra la oligarquía local y espíritu radical en la declaración de los derechos y en la definición de los criterios de representación (rotación, duración anual de los mandatos, control popular continuo, principio del control constitucional).

Así, pues, lo que aquí interesa subrayar son la cualidad y la intensidad del hecho constituyente que Paine expresa, articulándolo con la ilustración de la radicalidad democrática del proceso de formación del nuevo Estado y con el intento de arraigar socialmente la innovación. Thomas Jefferson no es, desde luego, un actor secundario en esta primera fase del proceso constituyente. En su *Summary View of the Rights of British America* de 1774<sup>31</sup>, el objetivo de la polémica es el principio de la «representación virtual». Si acaso la validez de esta institución pudiera ser imaginada, sostiene Jefferson de una manera completamente blackstoniana, su ámbito de eficacia solo podría darse en referencia a la soberanía del rey y no a la parlamentaria: la unidad del Imperio pasa por la corona y no por el Parlamento. Los Estados americanos no tienen nada que ver con la representación virtual de otras ciudades inglesas, de las corporaciones y de los «burgos podridos». La autonomía americana es irreductible. Ahora bien, la originalidad de esta primera toma de posición de Jefferson consiste en el hecho de que el argumento jurídico concibe ya la prefiguración del acontecimiento constituyente. En la modernidad y en la elegancia de la argumentación jurídica se introduce ya la afirmación revolucionaria: el derecho precede a la constitución; la autonomía vive antes de su formalización. El Tártaro funda la libertad en la experiencia de su propio derecho.

Cuando se encomiende a Jefferson la redacción de la *Declaración de independencia*<sup>32</sup>, se sabe lo que hará: atribuir vigorosa y sólidamente toda

---

<sup>30</sup> D. Howard, *La pensée politique de la Révolution américaine*, cit., pp. 176-186. La lectura que Eric Foner hace de la Constitución de Pensilvania en *Thomas Paine and Revolutionary America*, Oxford, 1976, es radicalmente distinta.

<sup>31</sup> Julian P. Boyd (ed.), *The Papers of Thomas Jefferson*, Princeton, 1950, vol. 1, pp. 121-134.

<sup>32</sup> John M. Head, *A Time to Rend. An Essay on the Decision for American Independence*, Madison, 1968.



legitimidad de gobierno a la soberanía popular, al consenso democrático directo, entendido como expresión de derechos que anteceden a toda constitución. Como expresión permanente del poder constituyente<sup>33</sup>. La relación nunca interrumpida entre la finalidad política del texto –esto es, la declaración de independencia de las colonias americanas– y su forma constituyente –esto es, la declaración de los derechos democráticos– hace excepcional el acontecimiento e implacable la repercusión de la escritura en la síntesis radical de la protesta y de la resistencia, de la innovación constitucional y de la dimensión de proyecto político. Según un análisis formal el texto se divide en cuatro partes: una primera de definición de los derechos fundamentales; una segunda de denuncia de los atropellos de la Corona inglesa contra las colonias americanas; una tercera de argumentación retórica destinada a demostrar la buena fe de los pueblos americanos; y una cuarta que comprende la declaración formal de independencia. Pero la distinción formal no resiste la lectura, porque en cada una de estas partes se recuperan y vuelven a proponerse como motivación los temas que en las demás partes son adoptados como objeto del razonamiento, de tal suerte que nos encontramos ante una argumentación circular, en la que el primer y último sostén es la voluntad constituyente originaria.

La Declaración de los derechos es breve: «Nosotros creemos que las siguientes verdades son evidentes por sí mismas: que todos los hombres han sido creados iguales; que el Creador les ha dotado de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad, y la búsqueda de la felicidad. Que para salvaguardar tales derechos, los hombres se han dotado de gobiernos que derivan su justa autoridad del consenso de los gobernados; que cada vez que una determinada forma de gobierno llegue a negar tales fines, el pueblo tiene el derecho de modificarla o abolirla, instituyendo un nuevo gobierno que asiente sus cimientos sobre estos principios, estructurando sus poderes de la manera que les parezca más adecuada para garantizar su seguridad y su felicidad». Así, pues, se enumeran aquí: (a) el derecho a la vida; (b) el derecho a la libertad; (c) el derecho a la búsqueda de la felicidad; (d) el derecho al gobierno consensuado y democrático; (e) el derecho de resistencia y de revolución; (f) el derecho a la expresión del poder constituyente<sup>34</sup>.

En la segunda parte de la *Declaración de Independencia* se enumeran veintisiete atropellos cometidos por el rey contra el pueblo americano. Cada uno de los atropellos denunciados revela, en la formulación, un aspecto de los

<sup>33</sup> Carl Lotus Becker, *The Declaration of Independence* [1922], Nueva York, 1956; Lance Danning, *The Jeffersonian Persuasion*, Ithaca, 1977; Garry Willis, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*, Garden City, 1978; Joyce Appleby, *Capitalism and a New Social Order: The Republican Vision of the 1790's*, Nueva York, 1984.

<sup>34</sup> De nuevo hay que remitir sobre todo a Carl Lotus Becker. No es casualidad que Becker, además de ser un formidable intérprete de la *Declaración de Independencia*, sea el inspirador de la escuela «progresista» en la historiografía de la Revolución y de la Constitución americanas; véase *infra*.



derechos fundamentales que han sido enunciados: la motivación jurídica del atropello hace concreta e histórica la definición abstracta del derecho fundamental. De esta suerte, el derecho a la vida está determinado por el hecho de que no puede ser dejado «a merced de invasiones del exterior o de revoluciones internas»; que, por el contrario, debe estar garantizado por leyes de población, de naturalización, de estímulo de la colonización; por nuevas distribuciones ordenadas de tierra; que no puede ser puesto en peligro por la presencia de ejércitos permanentes y de flotas de guerra, acuartelados en los territorios americanos y defendidos por legislaciones de emergencia; y mucho menos destruido de hecho por piraterías, devastaciones, incendios, asesinatos; y, por último, por las despiadadas guerras indias promovidas por el soberano.

En cuanto al derecho a la libertad, este se concreta en la capacidad de los pueblos de instituir un poder judicial, independiente del arbitrio exclusivo del soberano, ejercido a través de jurados libres, y ello en el territorio nacional; por la capacidad de los pueblos de controlar su administración pública, evitando que se burocratice y malgaste el dinero público; por el hecho de mantener el poder militar en un terreno inferior y subordinado al poder civil: el rey se ha olvidado de hacer todo esto, es más, ha actuado contra estos derechos fundamentales. Otro tanto se aplica al derecho a la búsqueda de la felicidad. Este derecho consiste positivamente en el ejercicio del comercio, en el poblamiento del país, en la disposición de las autoridades a respaldar estas y otras políticas sociales, necesarias y favorables para el bien público, y a menudo de importancia inmediata. En este terreno el rey ha oscilado entre un sabotaje permanente y una represión despiadada.

El derecho al gobierno consensuado y democrático ha sido conculcado a su vez en todas sus determinaciones: la de ejercer «el derecho de representación en el seno de las asambleas legislativas, un derecho inestimable para ellas y temible solo para los tiranos», un derecho natural, este, que en ausencia de instituciones el pueblo puede, debe y ha ejercido directamente; la de obedecer exclusivamente a una jurisdicción inherente a las constituciones y leyes de las que se han dotado los ciudadanos; la de imponer tributos solo de forma consensuada; la de establecer desde los cimientos las formas y los poderes del gobierno; la de legislar con independencia. El derecho a la resistencia y a la revolución se concreta como deber y necesidad allí donde atropello y violencia nieguen la expresión de los demás derechos aquí enumerados, y sobre todo cuando lo que se pone en tela de juicio es el derecho a la vida.

Este derecho a la revolución es un derecho negativo, destinado a la destrucción del adversario y al mantenimiento de las bases naturales de la supervivencia: pero es también un derecho positivo, en el sentido de que se abre a la voluntad constituyente. «Es innegable que la prudencia aconsejará

no derrocar a los gobiernos, ya establecidos desde hace mucho tiempo, por motivos fútiles y transitorios y que, en consecuencia, la experiencia ha demostrado que la humanidad es más bien propensa a padecer todo lo padecible antes que hacerse justicia aboliendo las formas a las que está acostumbrada. Pero cuando una larga serie de abusos y agravios, todos tendentes inevitablemente al mismo fin, delata el designio de reducirla a un estado de completa sumisión, entonces es su deber, además de su derecho, derrocar a tal gobierno, dotándose de nuevas garantías para la propia seguridad futura».

La tercera parte de la *Declaración de Independencia* expone la buena fe americana, una buena fe encarnada por el recurso a la justicia; por una tradición de alianza y amistad con la patria inglesa; por una reiterada y humilde tentativa de hacer desistir al Rey y al Parlamento británicos de la política emprendida. Todo esto solo ha merecido una serie de continuas y graves provocaciones. «Así, pues, debemos rendirnos ante la necesidad que impone nuestra separación, y considerarlos también a ellos, al igual que al resto de la humanidad, enemigos en la guerra y amigos en tiempo de paz. Habríamos podido constituir con ellos un pueblo grande y libre; pero una alianza de grandeza y libertad, al parecer, no es adecuada a su dignidad. Y sea así, entonces, como ellos han querido: el camino hacia la felicidad y la gloria se ha abierto para nosotros; lo recorreremos sin ellos y nos someteremos a la necesidad que reclama nuestra eterna separación». Aquí el concepto de poder constituyente se torna en el concepto de una necesidad; en esta se resumen, en tanto que motivaciones, la argumentación de los derechos fundamentales y la exposición de un nuevo imaginario constructivo. El poder constituyente es un camino que recorrer. En la última parte de la *Declaración de Independencia* se empieza la andadura. Los derechos fundamentales empiezan a ser materializados de forma autónoma, en un compromiso contractual que establecen entre sí los estados que se han declarado independientes, tanto en la guerra como en la paz. De esta suerte, la *Declaración de Independencia* se revela como acto del poder constituyente.

Regresemos entonces a la definición del poder constituyente. Este se determina aquí, en la *Declaración de Independencia*, como limitación del espacio de la legitimidad británica y se especifica como nueva frontera de la libertad americana. Un espacio ya ampliamente poblado por la actividad democrática radical que está detrás e inspira estas páginas y por la imaginación, a partir de estos presupuestos, de un movimiento del poder constituyente que antecede a toda constitución. Es un denso movimiento de ruptura y de innovación, no una función distinta en la continuidad de la historia jurídica, política e ideológica de los Estados. «La separación eterna» define un espacio completamente nuevo, un espacio que la

actividad democrática del pueblo ya ha empezado a llenar de vida nueva, de libertad y felicidad. Jefferson expresa en esta *Declaración* un elemento fundamental en la historia del concepto de poder constituyente: éste se presenta como capacidad de construcción de un espacio completamente nuevo, de un espacio redefinido por lo político, conquistado en una operación de fundación de la emancipación política: en términos universales, Jefferson recoge en su vivacidad inmediata el proceso que había empezado a ponerse en marcha entre el Primer (1774) y el Segundo Congreso continental (1775) a través de las Asociaciones para el boicot, las abundantes experiencias de autogobierno, el armamento popular, las nuevas experimentaciones desde abajo de gestión administrativa, jurídica y económica de los estados y la reapropiación del poder por parte del pueblo armado.

Corresponde a los apologetas del «liberalismo eterno» formular conjeturas sobre la relación que esto pueda tener con las mortecinas ideologías lockeanas de la libertad e incluso con las más astutas, pero no menos abstractas concepciones escocesas del sentido común<sup>35</sup>. Aquí se formaban conjuntamente una nación y un Estado, un espacio y una sociedad política<sup>36</sup>: una situación teóricamente imprevisible e imprevista. Si Maquiavelo profundizó en lo político hasta aferrar, en el margen de la nada, el principio de su realidad constitutiva; si Harrington materializó esa realidad creativa en la relación de contrapoder; aquí Jefferson inventa la dimensión espacial del acto constitutivo, mostrando que lo político posee radicalidad creativa en todas sus dimensiones.

El poder constituyente americano arroja en el espacio indefinido la radicalidad absoluta del poder que Maquiavelo entendiera como ruptura del tiempo cíclico. De este modo se constituyen conjuntamente el concepto de emancipación y el de sociedad política. La sociedad política emancipa a los individuos, haciéndoles ciudadanos y apropiadores de un espacio indefinido. De esta suerte, la temática harringtoniana de la liberación puede ser integrada en términos positivos: una vez que se ha librado de la Corona británica, una vez que se ha constituido el espacio americano, la liberación ya no tiene porqué ser un momento de separación, sino que se consuma plenamente en la emancipación política, en la promoción de los ciudadanos, en la libertad de perseguir el objetivo de la felicidad en los espacios de la nación. De esta suerte, la experiencia democrática de la revolución encuentra en la *Declaración de Independencia* la característica expansiva del poder constituyente. Hacia la frontera, siempre más allá de la frontera, la democracia consolida su programa.

---

<sup>35</sup> Staughton Lynd, *Intellectual Origins of American Radicalism*, Harvard y Cambridge, 1982, esclarece no obstante los distintos sentidos del «lockeanismo» en la Revolución Americana.

<sup>36</sup> É. Marienstras, *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, cit., pp. 294 y ss.

Cabe pensar que, redactando la *Declaración de Independencia*, Jefferson revelase ya lo que posteriormente sería su programa político: un populismo democrático, no demagógico, fuertemente impregnado de la teoría de la soberanía popular a la par que respetuoso con la Constitución liberal y aristocrática redactada en 1787, convencido de que el espacio podría equilibrar el proyecto de emancipación política y el problema de la liberación social.

Autores contemporáneos han llamado a todo esto el «compromiso jeffersoniano»<sup>37</sup>. Pero no se trata de un compromiso: se trata del proyecto de las «nuevas relaciones estadounidenses», como las llamará Marx. Se trata de una hipótesis operativa; sobre la frontera tártara de la libertad estadounidense podrá constituirse una socialidad nueva y rica<sup>38</sup>. Es una hipótesis real, es lo nuevo del poder constituyente estadounidense: algo que recorre por dentro la revolución política, mostrando en el borde del espacio nacional la posibilidad de la ampliación del poder y de las libertades sociales: un sustituto, por supuesto, pero considerablemente eficaz, del concepto tradicional de la revolución social. ¿Es también una ilusión? ¿Una ilusión cargada de efectos destructivos? Volveremos sobre este punto y, más adelante, intentaremos dar respuesta al interrogante<sup>39</sup>. Baste decir por el momento que las contradicciones potenciales del proyecto jeffersoniano distan mucho de encontrar un momento de ruptura no solo a finales del siglo XVIII, sino también durante un buen trecho del XIX. La larga polémica que hasta la década de 1960 ha dividido la historiografía de la revolución entre la «escuela progresista» y la «escuela del excepcionalismo estadounidense» no tiene razón de ser: ambas escuelas eran resueltamente apoloéticas, cada una proyectaba sobre el pasado americano su juicio sobre la revolución presente o, para ser más exactos, el auspicio o el rechazo de una nueva revolución<sup>40</sup>. Y por más

<sup>37</sup> Samuel Bowles y Herbert Gintis, *La démocratie postlibérale. Essai critique sur le libéralisme et le marxisme*, París, 1988.

<sup>38</sup> Frederick Jackson Turner, *The Frontier in American History*, Nueva York, 1920; *La frontera dans l'histoire des États Unis*, París, 1953 [ed. cast.: *La frontera en la historia americana*, Madrid, Castilla, 1961]; Henry Nash Smith, *Virgin Land: The American West as Symbol and Myth*, Cambridge (MA), 1950; William H. McNeill, *The Great Frontier, Freedom and Hierarchy in Modern Times*, Princeton, 1983.

<sup>39</sup> Véase *infra*, en la sección 3 de este capítulo.

<sup>40</sup> Para la escuela progresista (sobre la cual volveremos de todos modos más adelante) es evidente la remisión a la obra fundadora de Charles Austin Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution*, Nueva York, 1913 (pero hay numerosas ediciones posteriores, véase Nueva York, 1960, que es la que utilizamos) [ed. cast.: *Una interpretación económica de la Constitución de los Estados Unidos*, Buenos Aires, Ediciones Arayú, 1953]; Forrest McDonald, *We, the People: The Economic Origins of the Constitution*, Chicago y Londres, 1958, lleva a cabo el ataque más duro contra esta obra, resumiendo, con motivo de la discusión acerca de algunas cuestiones de hecho, el espíritu antirradical y contrarrevolucionario impuesto ya entonces por la cultura de la Guerra Fría. A este clima está vinculada también la caracterización de la Revolución Americana en *On Revolution*, de Hannah Arendt. Un «repaso» de orden histórico y factual, contra McDonald, desde el punto de vista de la tradición progresista, en Staughton Lynd, *Class Conflict, Slavery and the United States Constitution*, Nueva York, 1967. Volveremos sobre las escuelas del «excepcionalismo estadounidense» y de la «nueva síntesis republicana» en torno a aquellos aspectos que no hayan sido discutidos.

que nuestra simpatía esté profundamente del lado de aquellos autores progresistas que sintieron la necesidad de encontrar en la revolución de la décadas de 1770-1780 el apremio para profundizar el debate democrático en el primer ventenio del siglo XX, es verdaderamente difícil abrazar tesis que consideran que, en el curso de la revolución americana, el conflicto fue más importante que el consenso y el despliegue y la acumulación de las luchas de clase más decisivo que el acontecimiento de la independencia.

Por otra parte, los conservadores de la Guerra Fría que, utilizando como bandera la afirmación de Tocqueville: «Los Estados Unidos nacieron libres», piensan que «la revolución política» fue suficiente para satisfacer a hombres fuertes y resueltos a hacerse, no solo con la libertad, sino también con la propiedad, así como a llenar su estómago y responder a sus propios intereses: en fin, también en este caso está claro que se entra en el registro de la pura ideología. En realidad, la revolución social está dentro de la revolución americana, en la medida en que constituye su borde; está contenida en el concepto de revolución política, toda vez que los conceptos de pueblo soberano y de poder constituyente están trazados en el espacio continental. Toda vez que, asimismo, el concepto de propiedad ha cambiado profundamente en este caso y, lejos de representarse con arreglo a la tradición jurisprudencial inglesa, es definido en términos de apropiación y exaltado como producto directo del trabajo. Así, pues, no tiene nada de azaroso, como ha demostrado Marienstras<sup>41</sup> y como ya hemos subrayado, que en las décadas de 1770-1780, con una misma voz, tanto Adams como Jefferson desarrollaran en detalle estos argumentos: esto pone de manifiesto que el espacio americano modifica todo concepto, hasta tal punto que la «propiedad» se presenta precisamente como actividad irrenunciable para la «búsqueda de la felicidad». Asimismo, esta especificidad estadounidense debe empujarnos a reconocer que la afirmación, tan extendida en Europa a finales del siglo XVIII, y sobre todo reiterada por Turgot, según la cual la revolución americana es el producto de la Ilustración y de la revolución europea, en la globalidad fundadora e innovadora de todas sus dimensiones sociales y políticas<sup>42</sup>, es un mito antes que una realidad: la revolución americana no podía demostrar nada, no podía consumir nada, porque era algo distinto.

Era rigurosamente algo distinto. Lo señala, con la potencia de escritura que le es propia, Karl Marx. Estudiando un economista estadounidense, un tal Carey, Marx<sup>43</sup> nos dice que éste «es el único economista norteamericano

<sup>41</sup> É. Marienstras, *Nous, le peuple. Les origines du nationalisme américain*, cit., pp. 202-206.

<sup>42</sup> R. Koselleck, *Kritik und Krise*, cit.; *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna, 1984, pp. 184 y ss., y pp. 234-236.

<sup>43</sup> Karl Marx, «Bastiat und Carey», en *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953, pp. 842-848 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*: (borrador), 1857-1859, Madrid, Siglo XXI, 1976].

original. Procede de un país en el que la sociedad burguesa no se ha desarrollado a partir del sistema feudal, sino que ha comenzado por sí misma; en el que esta no se presenta como el resultado perdurable de un movimiento que se remonta a varios siglos atrás, sino más bien como punto de partida de un nuevo movimiento; en el que el Estado, a diferencia de todas las formaciones nacionales precedentes, ha estado subordinado desde el principio a la sociedad burguesa, a su producción, y nunca ha podido plantear la pretensión de perseguir un fin autónomo; en el que, finalmente, la propia sociedad burguesa, uniendo las fuerzas productivas de un viejo mundo al inmenso territorio natural de un nuevo mundo, se ha desarrollado en dimensiones y con una libertad de movimiento hasta ahora ignoradas, ha superado con creces todo lo que se había hecho en el pasado para someter las fuerzas de la naturaleza, y en el que, por último, los antagonismos de la sociedad civil misma se presentan solo como momentos transitorios»<sup>44</sup>.

Carey tiene conciencia de todo esto: de ahí que contraponga las relaciones de producción estadounidenses, que percibe, desde su punto de vista, como sumamente libres y que considera «normales y eternas», a las relaciones de producción inglesas, limitadas, perversas, desvirtuadas por el pasado. «Relaciones estadounidenses contrapuestas a relaciones inglesas: a esto se reduce su crítica [de Carey] de la teoría inglesa de la propiedad de la tierra, del salario, de la población, de las disputas de clase, etc. En Inglaterra la sociedad burguesa no existe en estado puro, no se corresponde con su concepto, no es adecuada a este. ¿Cómo podían ser los conceptos de los economistas ingleses sobre la sociedad burguesa la expresión verdadera, límpida, de una realidad que ellos no conocían?». El espacio, el gran espacio estadounidense es el presupuesto de todo ello. «En la universalidad *yankee* de Carey, Francia y China están a la misma distancia. Él es siempre el hombre que vive en el Pacífico y al mismo tiempo en el Atlántico»<sup>45</sup>. Las relaciones estadounidenses consisten en esto, y en esto consiste la fortísima innovación que imprimen a la historia del ser humano. La emancipación política comprende las relaciones sociales y desarrolla el tema de la liberación dentro de estas relaciones: a saber, donde la libertad tiene siempre una frontera que franquear, un espacio que recorrer.

Edmund Burke tenía razón cuando advertía a sus colegas parlamentarios. Por su parte, Jefferson nos ofrece, mejor que nadie, una imagen poderosísima de la expansividad del poder constituyente estadounidense. De esta suerte, la dimensión fundadora del poder constituyente, que Maquiavelo colocara en la conquista radical de la voluntad sobre el tiempo, y que Harrington asentara en la materialidad del contrapoder —planteando

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 844-845.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 848.

de tal suerte, uno y otro, el poder constituyente como acto ontológicamente constitutivo— en Estados Unidos se amplía al espacio, lo atraviesa, lo reinventa. El poder constituyente está destinado, llegado este punto, a constituir «una segunda naturaleza» en sentido estricto: una nación, en este caso, la estadounidense, que se extiende entre los dos océanos, un inmenso territorio por construir. El poder constituyente estadounidense plantea la libertad como frontera, como su frontera. Y la frontera histórica de los estados americanos como obstáculo que ha de ser constantemente superado para dar cada vez más libertad a sus ciudadanos.

El poder constituyente estadounidense funda un derecho que antecede a cualquier constitución, es la forma configuradora de relaciones sociales dinámicas, que se reconocen como tales y que ni siquiera están obligadas, como dice Paine y como a veces sugiere Jefferson, a convertirse en constitución. Quieren tener eficacia, pero una eficacia universal en un espacio en el que el autogobierno no creará conflictividad, sino que expresará consenso, nuevos ordenamientos dinámicos y abiertos. ¿Utopía religiosa, profetismo de una iglesia de santos, o ansia de apropiación y violencia de hombres que tratan de liberarse de las persecuciones y de la miseria? Todo ello y nada al mismo tiempo. Todo esto si atendemos a las motivaciones del proceso, en las que se asocian elementos religiosos, ideológicos, e impulsos de lucha de clases y pulsiones de interés; nada, si atendemos a la dinámica del proceso que ve cómo esta síntesis contradictoria de motivaciones se hace núcleo duro de una lucha por la independencia que contiene en su seno la expresión más elevada, conocida hasta ahora, del poder constituyente. Constituyente de una nueva sociedad de hombres libres.

## 2. *Homo politicus* y máquina republicana

*De la revolución a la Constitución: salir del peligro – The Federalist y la ciencia política de la constitución – La reforma del poder constituyente – La obra de The Federalist – La hegemonía de lo político y de la democracia – La constitución como organismo y la reconstrucción de lo social – Recomposición de la soberanía – La abstracción del poder – Más allá de la «constitución mixta» – Las jaulas de la democracia – El poder contra la potencia – Espacio público y emancipación política: de nuevo sobre Arendt y Habermas – La dinámica autoritaria del mecanismo constitucional – El «genio» del sistema – República contra democracia – Contra la Declaración de los derechos – La extinción del poder constituyente en la práctica de los «poderes implícitos».*

El *homo politicus* que la Revolución Americana ha ido formando es desde luego uno de los cimientos de la Constitución estadounidense, pero dentro de una relación de fuerzas y de una disposición institucional profundamente modificadas. Si el *homo politicus* de la revolución comprende lo social en lo político, como espacio abierto y libertad de la frontera, el *homo politicus* de la Constitución está ahora sometido a una máquina institucional que pone límites precisos a la libertad, tutelando su expansividad pero garantizándola dentro de una máquina jurídica que es un límite insuperable. ¿Cómo se llega, desde la revolución democrática y la *Declaración de Independencia*, al repliegue del pensamiento y de la práctica política en la Constitución? ¿Cómo se accede a la relativa inflexión de la originalidad y la potencia del poder constituyente estadounidense? ¿Por qué y cómo se reestructura el espacio de la libertad y se forma su máquina?

Sabemos cuáles fueron las polémicas que, en el breve transcurso de una década, condujeron a la victoria de los federalistas, a través de la superación de los litigios de los estados confederados y a través de la primera elaboración de un proyecto constitucional (fundamentalmente en términos de política del territorio y de la ciudadanía) por parte de la propia Confederación<sup>1</sup>. En el periodo que precede inmediatamente a la Constitución, de nuevo las rivalidades entre los estados, las dificultades de armonización de las políticas comerciales y sobre todo las revueltas sociales imponen la necesidad de ir más allá de los «artículos» de la Confederación. Aunque no se quiera exagerar la importancia de la revuelta

---

<sup>1</sup> Edward S. Corwin, «The Progress of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of Philadelphia Convention», *American Historical Review*, vol. 30, 1925, pp. 511-536; Merrill Jensen, *The Articles of Confederation*, Madison, 1963; Jackson Turner Main, *Political Parties before the Constitution*, Nueva York, 1974; Jack Norman Rakove, *The Beginnings of National Politics*, Nueva York, 1979. Cfr. También André Kaspi, *Révolution ou Guerre d'indépendence? La naissance des États-Unis*, París, 1972.



de Shays en Massachussets –sobre la que sin embargo Madison reflexionó larga y dramáticamente en la décima carta de *The Federalist*<sup>2</sup>– es evidente que ya se acumulan demasiados momentos de crisis: razón por la cual se extiende ampliamente entre la clase dirigente la convicción de la «incapacidad de la presente Confederación para mantener la Unión».

Pero surge aquí antes que nada un nuevo elemento imprevisible: el profundo pesimismo que nace de la constatación de la disgregación interna a la que puede conducir el nuevo sentido de libertad que la revolución había plasmado. Que se confirma con el temor de que, *rebus sic stantibus*, esta disgregación produzca efectos o respuestas despóticas. El sexto número de *The Federalist* es ejemplar a este respecto, cuando insiste en el hecho de que los disensos entre los estados son inevitables mientras no haya una autoridad superior que pueda actuar para su superación, al margen de las ambiciones locales; y lo es también el número veintiuno, dominado por la urgencia de formular el principio con arreglo al cual una Federación puede intervenir para hacer frente a los intentos de mayorías turbulentas y usurpadoras. Debe haber instrumentos constitucionales que puedan obligar a «toda posición afortunada que quiera erigir su propia tiranía sobre la ruina del orden y de la ley» para que no perjudique a los demás. «La situación tumultuosa de la que, por el momento a duras penas, ha conseguido salir Massachussets, nos muestra hasta qué punto este tipo de peligros no son puras fantasías. ¿Quién puede decir cuáles habrían sido los resultados de los últimos desórdenes de los que ha sido el teatro, si los descontentos hubieran sido dirigidos por un César o un Cromwell? ¿Quién puede prever el efecto que un régimen dictatorial, instaurado en Massachussets, habría podido tener sobre la libertad de New Hampshire o de Rhode Island, de Connecticut o de Nueva York?».

El pesimismo es intrínseco al espíritu constitucional y se arraiga en la contradicción entre «la estabilidad y la energía, esenciales para el gobierno» y «el sagrado respeto debido a la libertad y a la forma republicana». ¿Cómo alcanzar la conciliación?<sup>3</sup>. La contradicción reside en el «genio [mismo] de la libertad republicana», que «requiere que no solo todo poder derive del pueblo, sino que aquellos a los que este poder es confiado permanezcan sometidos al pueblo gracias a la corta duración de sus cargos; y que incluso durante este período la confianza no recaiga en unos pocos, sino en muchos. Por el contrario, la estabilidad requiere que aquellos en los que recae el poder sigan siendo los mismos durante un largo período». «No menos arduo ha sido desde luego el cometido de trazar una justa línea divisoria entre la autoridad del gobierno central y la de los gobiernos de los estados».

<sup>2</sup> Pero también los números 6-8 y 21. Citamos *The Federalist* de acuerdo con la edición italiana al cuidado de Gaspare Ambrosini, *Il federalista*, Pisa, 1955. Véase en esta obra la bibliografía fundamental así como todas las notas relativas a la atribución de los ensayos.

<sup>3</sup> *Ibid.*, nota 37.

¿Cómo conciliar las contradicciones? *The Federalist* no alberga dudas sobre el hecho de que las contradicciones no pueden ser superadas, pero pueden sin embargo tornarse funcionales. No existe una forma preconstituida de solución para estos problemas. A este respecto, nuestra jurisprudencia es tan deficitaria como nuestra sociología. Pero es innegable que la sabiduría y el genio de la libertad consisten precisamente en asumir estas contradicciones irresolubles como terreno del ejercicio constitucional. «¿Nos extrañaría acaso que, bajo la presión de todas estas dificultades, la Convención se hubiera visto obligada a emprender alguna desviación de la estructura científica y de la simetría regular que un teórico de talento se habría visto llevado, después de un estudio abstracto del argumento, a atribuir a una Constitución ideada en su estudio y en su fantasía? Lo que causa verdadera sorpresa es que hayan podido superarse tantas dificultades, y con una unanimidad que ha sido tan inaudita como inesperada. Es imposible para un hombre honesto reflexionar sobre estas circunstancias sin compartir la estupefacción. Y es imposible para un hombre de alma piadosa no advertir en ello el dedo de la Mano divina que tan a menudo y con tanta evidencia se extiende para ayudarnos en las fases críticas de la revolución». El pesimista se ha tornado ahora en optimista, pero modificando el punto de vista, exaltando la posibilidad de regular el poder constituyente. En efecto, está claro que el pesimismo atañe a la democracia, mientras que el optimismo atañe a la constitución de la república, esto es, el encajonamiento del espíritu democrático y la domesticación del poder constituyente. El *homo politicus* de la revolución debe someterse a la máquina política de la constitución; el individuo, en vez de en el espacio libre de la frontera, tiene obligaciones en el de la constitución.

*The Vices of American political System* de James Madison<sup>4</sup> es, desde este punto de vista, un texto sumamente importante y lo es mucho más porque, a diferencia de Alexander Hamilton, el otro gran autor de *The Federalist*, Madison no es un monárquico: es un verdadero republicano, que terminará estrechamente vinculado, con el tiempo, al jeffersonismo. Ahora bien, en ese libro Madison ataca el localismo y sobre todo el constitucionalismo corporativo. A una sociología de la pluralidad y de la relevancia de los intereses, asocia una ciencia política irreductible a la primera: la ciencia política solo puede mantenerse sobre la mediación de los intereses sociales, es autónoma porque la acción política es autónoma. Así, pues, la constitución debe ser un eje central de mediación política, de filtrado, equilibrio, control y compromiso de los intereses sociales. Todo puede ser aceptado por una república, salvo que se dé un carácter absoluto a un interés particular. Es evidente que, partiendo de estos presupuestos, la «monarquía mixta» queda completamente fuera de juego. No hay intereses constituidos que antecedan a la constitución ni tampoco estratos sociales concreta y

<sup>4</sup> Gaillard Hunt (ed.), *The Writings of James Madison*, 9 vols., vol. 3, Nueva York, 1913.

específicamente vinculados a la figura de la representación. El compromiso y la mediación no se dan entre sujetos preexistentes, sino entre sujetos que la constitución construye en su trayectoria<sup>5</sup>.

Los paradigmas de la ciencia política clásica se presentan aquí completamente modificados. Nos encontramos en particular ante una reforma espectacular del concepto de poder constituyente: este es absorbido, hecho propio por la constitución, transformado en un elemento de la máquina constitucional. Se torna en máquina constitucional. El poder constituyente experimenta aquí un verdadero cambio de paradigma. Sin embargo, no sirve de nada determinar este cambio en el «tiempo largo» de la ideología atlántica: ya hemos visto que, en esta dimensión, los conceptos de democracia y libertad se presentan de manera nueva respecto a la tradición inglesa y a las fuentes florentinas, y que el poder constituyente, en el período democrático de la revolución americana, resulta particularmente reconocible<sup>6</sup>.

Lo que llegado este punto se torna esencial es determinar el cambio en el «tiempo breve», a saber: entender las razones por las cuales el poder constituyente estadounidense, que en el período democrático adecuaba su potencia maquiaveliana y harringtoniana a las nuevas relaciones americanas, cambia aquí de naturaleza y transforma la libertad, la traslada de su significado de participación activa en el gobierno a un significado negativo —el de una acción, o de un goce del propio bien, bajo la égida de la ley<sup>7</sup>. No nos equivoquemos: nunca, ni en el período democrático ni en el constitucional, el concepto de pueblo presenta en Estados Unidos los rasgos característicos de la «voluntad general»<sup>8</sup>, sino que el descubrimiento fundamental que había constituido la esencia cognitiva y práctica del poder constituyente estadounidense y de su concepto de pueblo había sido, en cambio, la «voluntad de todos»: la idea de una representación múltiple y de un tejido difuso de voluntades particulares que en su expansión solo encontraban un límite en la frontera. Desde esta perspectiva, el federalismo es un elemento dinámico de una intensidad fortísima, mientras que su figura espacial se refleja y repercute en una figura funcional, en la hipótesis, verificada por primera vez, de una red de poderes horizontales

<sup>5</sup> Lance Gilbert Banning, *The Quarrel with Federalism: A Study in the Origins and Character of Republican Thought*, tesis doctoral, Washington DC, 1972; Morton Gabriel White, *The Philosophy of American Revolution*, Oxford, 1978; Garry Wills, *Explaining America: The Federalist*, Garden City, 1981.

<sup>6</sup> A este respecto, remitimos a las obras citadas de Bailyn, Wood y Pocock.

<sup>7</sup> Sobre la polémica que se ha desarrollado alrededor de las tesis de Pocock, cfr. la introducción italiana a la traducción de *The Machiavellian Moment*. Véase además, «Republic, Virtue, Liberty, and the Political Universe of J. G. A. Pocock», en John H. Hexter, *On Historians*, Cambridge (MA), 1979, pp. 255-303.

<sup>8</sup> «Ni los federalistas ni sus críticos recurrieron a Rousseau y a su pensamiento como instrumento de análisis»: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit.; *Il momento machiavelliano*, vol. II, p. 860. Cfr. También Paul Merrill Sperlin, *Rousseau in America, 1760-1809*, Alabama, 1969.

y dinámicos, a través de cuyo ejercicio el poder constituyente permanece abierto permanentemente. Ahora bien, en el tiempo breve, en los diez años de la unión confederal, esta idea de poder constituyente es sometida a la crítica. Y la Constitución nace de su perturbación. «El paso del republicanismo al liberalismo» no se lleva a cabo atravesando el Atlántico<sup>9</sup>, sino en la travesía del breve período de la Confederación<sup>10</sup>. Por supuesto, la idea de que el alma de la República no es la Constitución, sino la frontera, seguirá viva —el espíritu jeffersoniano vivirá durante un largo periodo en su pureza y en su potencia— pero, midiéndose con la constitución y con la serie opuesta de los principios constitucionales, se verá empujado a revelarse a su vez como contradictorio: lo veremos más tarde<sup>11</sup>.

Así, pues, regresemos al análisis de la modificación del principio constituyente. Siguiendo la discusión de *The Federalist*<sup>12</sup> esto resultará evidente. Resulta baldío insistir en la importancia práctica de *The Federalist*: baste recordar a este respecto un apunte de Jefferson ya en 1790: «En lo que atañe a la economía política, considero la *Riqueza de las naciones* de Adam Smith la mejor obra: para la ciencia constitucional, el volumen de Montesquieu *El espíritu de las leyes* se ha hecho merecedor del crédito general. Contiene en verdad un gran número de verdades políticas, pero también un número igual de herejías, de ahí que el lector debe estar constantemente alerta [...] El pequeño volumen de Locke sobre el gobierno es perfecto para lo que se propone. Pasando de la teoría a la práctica, no hay mejor volumen que *The Federalist*»<sup>13</sup>.

Ahora bien, la primera revolución en la revolución está contenida en los números nueve (de Hamilton) y diez (de Madison) y consiste en la explícita redefinición de lo político. La Unión es expuesta «como salvaguardia interna respecto a las facciones y a las insurrecciones», pero qué es la Unión, qué es lo político que la afianza? La respuesta a la pregunta nace de una constatación: «las causas de las facciones no pueden ser eliminadas; es necesario por ende limitarse a encontrar remedios apropiados para limitar los efectos de las mismas»<sup>14</sup>. «El gran objeto de nuestra investigación deberá ser precisamente cómo salvaguardar el interés público y el bien de cada uno frente al peligro de una facción semejante, sin menoscabo, por otra parte, del espíritu y de la práctica democráticas»<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Remito aquí a las críticas de Cesare Vasoli a la obra de Pocock, que ya hemos recordado.

<sup>10</sup> Así, pues, la tesis de Ch. A. Beard, *An Economic Interpretation of the Constitution*, cit., sigue siendo fundamentalmente válida. Como confirmación véase sobre todo el trabajo de Jackson Turner Main, citado en la nota 1 de esta sección.

<sup>11</sup> Véase *infra*, en la sección 3 de este mismo capítulo.

<sup>12</sup> De nuevo sobre *The Federalist*, además de los textos señalados en las notas 2 y 5 de esta sección, cfr. George Mace, *Locke, Hobbes and The Federalist Papers*, Carbondale (IL), 1979.

<sup>13</sup> *The Writings of Thomas Jefferson*, cit., vol. 8, pp. 31-32.

<sup>14</sup> *The Federalist*, cit., núm. 10, p. 60.

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

Así, pues, lo político, la sociedad política son la condición de la superación de los efectos de las facciones, son la constitución de un lugar en cuyo seno las causas de las facciones, esto es, los intereses y las ideologías, se tornan en elementos, no de ruptura sino de participación. «El primer cometido de la legislación moderna es, justamente, la reglamentación de estos intereses variados y de sus interferencias recíprocas, lo que implica un cierto espíritu de partido, hasta en la explicación de las actividades comunes de la administración corriente»<sup>16</sup>. Todo es político porque de lo contrario no habría sociedad. Y de esta suerte lo político, la sociedad política, son la máquina que ordena, y reordena, los intereses, que interviene en los conflictos, representa, juzga, orienta.

La democracia, pues, no es suficiente. Legitima el origen del poder, pero debe ser a su vez organizada en el poder. De esta suerte, la representación es necesaria pero igualmente necesaria es su funcionalización en la máquina del poder. Aquí la democracia estadounidense se distingue de la democracia «vulgar», dominada por la ilusión de que los principios de la representación directa, de la rotación, del control popular, del poder constituyente siempre activo, no conduzcan a la catástrofe, ofreciendo a las facciones el mejor de los terrenos. Así, pues, aquí la democracia estadounidense se hace democracia republicana: «Una república, y con esto quiero referirme a un sistema político en el que opere el sistema de la representación, abre distintas perspectivas y ofrece el remedio que estamos buscando. Así, pues, examinemos los puntos en los que se distingue de una pura democracia, y no nos costará comprender ya sea la naturaleza del remedio, ya la mayor eficacia que la Unión no dejaría de proporcionarle. Los dos grandes elementos de diferenciación entre una democracia y una república son los siguientes: en primer lugar, en el caso de esta última, hay una delegación de la acción gubernamental a un pequeño número de ciudadanos elegidos por los demás; en segundo lugar, puede extender su influencia sobre un mayor número de ciudadanos y sobre un mayor espacio territorial»<sup>17</sup>. Sin embargo, para que una república exista y al objeto de que los peligros de una dictadura –también de una dictadura democrática o de la mayoría– puedan ser evitados, son precisas otras garantías.

De esta suerte, el juego democrático del poder debe ser depurado a través de una multiplicidad de lugares de gobierno, la máquina constitutiva de la sociedad política debe garantizar su funcionamiento a través de la división de los poderes. «Sin embargo, la ciencia política, como muchas otras ciencias, ha avanzado todavía más allá. Estamos ahora en condiciones

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 62.

de comprender adecuadamente el fundamento de algunos principios que nuestros padres ignoraban completamente o conocían bastante mal. La distribución ordenada del poder en distintas ramas; la introducción de frenos y de poderes compensadores del poder legislativo; la institución de tribunales compuestos de jueces inamovibles mientras observen buena conducta; la representación del pueblo en el poder legislativo, mediante la elección de diputados por parte de este; todas estas cosas representan descubrimientos recientes, o que han realizado gran parte de su camino hacia la perfección en tiempos modernos. Y son todos medios, y medios poderosísimos, a cuyo través se podrá afirmar la excelencia del gobierno republicano y podrán reducirse e incluso evitarse sus imperfecciones»<sup>18</sup>.

Lo que resulta impresionante por encima de todo, en esta primera aproximación a la Constitución estadounidense, es la verdadera *traslatio* del poder constituyente que aquí se ha llevado a cabo. Por primera vez, este no es concebido como algo que funda la constitución, sino como gasolina de su motor. El poder constituyente ya no es un atributo del pueblo, de aquel pueblo libre y capaz de reinventar su libertad en los grandes espacios americanos y a través de la apropiación— de aquel pueblo que Burke nos describiera; el poder constituyente se ha tornado en un modo de la sociedad política: esta forma el pueblo a través de la representación, a través de la división de los poderes, a través de todos los engranajes de la máquina constitucional. El *homo politicus* es redefinido por la constitución, sin constitución ya no hay poder constituyente<sup>19</sup>.

Pero esto no es todo. La máquina, después de haber funcionado como filtro y selección de los intereses populares, se pliega sobre sí misma y se muestra como organismo. En efecto, basta recuperar los pasajes de *The Federalist* ya citados para ver cómo la división de los poderes y el sistema de los controles no representan solo un conjunto de garantías, sino que constituyen también una dinámica de concurrencia, una competencia entre poderes que se organiza a través y en nombre del conjunto complejo de operaciones constitucionales. Un organismo que tiene una vida propia: capacidad para el gobierno de «ampliar la órbita» de su propia acción en relación a las necesidades que encuentra<sup>20</sup>. Al proceso lineal de la competencia de los poderes se añade aquí el fenómeno rizomático de la afirmación y desarrollo de los «poderes implícitos», determinados y contruidos por la actividad misma de gobierno.

<sup>18</sup> *Ibid.*, núm. 9, pp. 50-51.

<sup>19</sup> La distinción entre república como democracia representativa, indirecta, y democracia como democracia y poder directos del pueblo, es expuesta con radicalismo en *The Federalist*, primero por Hamilton en los núms. 1 y 9, luego por Madison, en los núms. 10 y 37, y finalmente la distinción es recuperada por Hamilton en el num. 70. Siempre sobre esta distinción véase también Madison en el núm. 14.

<sup>20</sup> *The Federalist*, cit., núm. 9, p. 51.

Más tarde, en el transcurso de la discusión de *The Federalist*, en el número treinta y uno, Hamilton afirmará: «Un gobierno debe tener, en sí mismo, toda la autoridad necesaria para el pleno desempeño de las tareas que le han sido encomendadas y para una plena realización de los cometidos que le son requeridos, sin que tenga que ser sometido a control alguno que no venga dictado por la preocupación del bien de la nación y de los propósitos del pueblo»<sup>21</sup>. Llegado este punto, el poder constituyente se torna en una modalidad del poder organizado, es definido como dimensión que da la forma al gobierno de la sociedad política.

Así, pues, el poder constituyente no solo es definido por la constitución, sino que se ve reducido a un elemento formal del gobierno. El hecho constituyente originario queda confinado en la *Declaración de Independencia*, asumido como un patrimonio y ahora su potencia es interpretable solo como poder de gobierno. Así que sin constitución, fuera de la constitución, fuera de la máquina constitucional y del organismo de gobierno, no hay poder constituyente.

Ahora bien, ¿qué hay fuera de la Constitución? ¿Solo facciones e irracionalidad? La retórica de *The Federalist* se volvería roma y contraproducente si se quedara exclusivamente en estos primeros argumentos. Al mismo tiempo que a la operación de *traslatio* del poder constituyente del pueblo a la máquina constitucional, asistimos entonces a un intento de recuperación y recomposición de todo aquello que la teoría y la práctica constitucionales habían excluido o pasado por alto hasta ahora: el espacio americano, la expansividad de la libertad y de la democracia. La temática federalista constituye el terreno de choque entre el principio de gobierno republicano y el poder constituyente que continúa viviendo fuera de la Constitución. Madison se da cuenta de ello sin dificultades. Acumula razones en contra del conflicto: «un régimen republicano puede abarcar un número mucho mayor de ciudadanos que un régimen democrático; y precisamente esta circunstancia explica que las posibles maniobras de las facciones hayan de suscitar menos temor en el primer caso que en el segundo»<sup>22</sup>. «Así, pues, el remedio que la República ofrece para los males más típicos del régimen republicano reside en la extensión y en la estructura de la Unión. Y nuestro contento y orgullo de ser republicanos debe corresponderse con la salvaguarda y el fortalecimiento en nosotros mismos de nuestras convicciones federalistas»<sup>23</sup>. No obstante, él sabe perfectamente que el problema arrojado por la ventana del edificio republicano, expulsado de los engranajes de la máquina constitucional, vuelve a entrar por la puerta del federalismo y a través de la libertad y la acción política de todos

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, núm. 31, p. 202.

<sup>22</sup> *Ibid.*, núm. 10, p. 63.

<sup>23</sup> *Ibid.*, núm. 10, p. 65.



aquellos que, en los estados, en la frontera, sienten el poder constituyente estadounidense como atmósfera de su libertad.

Así, pues, se hace necesaria una mediación. Madison, en el número 39 de *The Federalist*, echa mucha agua al fuego de la definición del gobierno republicano: «Así, pues, ¿cuáles son los caracteres distintivos del gobierno republicano? [...] Si nos remontamos, buscando un criterio de definición, a los distintos principios en los que se han basado las distintas formas de gobierno, podemos definir como república, o al menos atribuirle este nombre, a un gobierno que deriva todos sus poderes directa o indirectamente de la gran masa del pueblo, y que es administrado por personas que conservan su cargo de modo precario y por un periodo limitado, siempre que observen una buena conducta. Es *esencial* que un gobierno de este tipo derive de la gran masa de la sociedad, y no de una parte irrelevante de la misma, o de una clase privilegiada»<sup>24</sup>. De acuerdo, y ahora, ante la Constitución que se propone para su aprobación, ¿cómo garantizar estas cualidades democráticas del gobierno republicano? ¿Cómo garantizarlas, después de haberlas subordinado a la máquina constitutiva de la sociedad política, después de que el poder constituyente haya sido expropiado en esta dirección, después de que el gobierno se haya presentado como organismo?

El contrapeso democrático se encuentra en el federalismo. La Constitución republicana deberá someterse al federalismo, establecer con el federalismo un compromiso que la afecte profundamente en su integridad. El compromiso de la Constitución nacional con el federalismo es el compromiso del republicanismo con la democracia; allí donde el poder constituyente se presentara como democracia en los amplios espacios de la frontera. «Así, pues, la Constitución propuesta no es ni una Constitución nacional en sentido estricto, ni una federal, sino una combinación de ambas. En sus bases es federal, y no nacional; en las fuentes de las que derivan los poderes ordinarios del gobierno es en parte federal y en parte nacional; en la dinámica de estos poderes es nacional, y no federal; de nuevo, en su extensión es federal y no nacional; y, por último, en el método de introducir enmiendas por parte de la autoridad no es ni plenamente federal ni plenamente nacional»<sup>25</sup>.

Si, atendiendo a la historia no podemos, frente a estas afirmaciones de Madison, dejar de rendirnos a la fuerza que, en la ambigüedad del redactado constitucional, reduce la democracia al abrigo de un gobierno potente cuya norma es la autoreproducción, desde el punto de vista teórico no se puede dejar de denunciar el proceso ulterior de expropiación del poder constituyente de las masas que el sucederse del dictado constitucional

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, núm. 39, p. 257.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 263.



expresa coherentemente. De esta suerte, el pueblo, como masa de individuos, como multitud en el nuevo espacio que el poder constituyente democrático y revolucionario había definido –o, para ser más exactos, había inventado científicamente como nombre propio de una realidad nueva– se ve aquí anulado, reinventado como sociedad política, como elemento de una segunda naturaleza prefigurada y producida por el gobierno republicano. La «ciencia política» de Madison y de Hamilton es ciencia política de la «segunda naturaleza», de la desontologización del poder constituyente y de lo político popular.

De esto se desprenden algunas consecuencias fundamentales. Por encima de todo a propósito del tema de la organización de la fuerza. Los números 23-29 de *The Federalist*, redactados por Hamilton, argumentan con extrema dureza contra quienes niegan el derecho que la Federación tiene a un ejército regular permanente. El tema ya había sido abordado en los números 8, 16, 22, pero de manera retórica, planteando el problema del *standing army* como una controversia, acentuando la dirección a favor de la resolución defendida por *The Federalist*, como si se tratara de algo obvio. Cuando el debate afecta a su centro, ya no hay espacio para la retórica. Entonces la polémica contra los adversarios de que la Federación tenga un ejército permanente se desarrolla en términos funcionales –la necesidad de una fuerza para la defensa externa y sobre todo para la «defensa interna» de la Unión– y en términos garantistas, contra el abuso del ejército federal por parte de quien sea. Marginalmente se admite el derecho a la *militia*, bajo determinadas condiciones, en el número 29. Pero el concepto clave es uno solo: la decisión sobre el uso de la fuerza corresponde al poder central.

Así, pues, nos encontramos en un punto en el que se resuelven las ambigüedades que todavía quedaban en lo que respecta a la relación república-democracia. Los Estados Unidos se construyeron a partir del rechazo de la delegación en lo que atañe al uso de las armas y ahora asistimos a la anulación de este baluarte del poder constituyente, de este elemento fundamental de la democracia estadounidense. El rechazo de la participación activa de los ciudadanos en el armamento de la nación; la afirmación de la delegación en materia de armas es la afirmación del monopolio del poder. Aquí se lleva a cabo sin ambages el vuelco de la posición democrática. De esta suerte, se va mucho más allá del propio compromiso republicano-federalista y se modifica, imponiéndole una nueva valencia, el proyecto constituyente de la sociedad política. Dado que el monopolio de la fuerza física define la soberanía en términos tradicionales, aquí se arrebató incluso la última ilusión democrática, devolviendo el republicanismo a la concepción absoluta del Estado. En cuanto a la argumentación que permite mantener la milicia, representa una lisa y llana perfidia jurídica. La milicia, esto es, el proyecto de encuadrar a la nación en armas –se dice–,

es un proyecto dañino y carente de todo realismo: pero contingentes de milicia bien adiestrados siempre pueden ser útiles, ¡y en cualquier caso la milicia podrá constituir un antídoto para cualquier ejército permanente que quiera representar una amenaza para la libertad! La amenaza para la libertad es suscitada constantemente en *The Federalist*, para construir, progresivamente pero cada vez con mayor seguridad, una nueva soberanía.

Los números 30-36 de *The Federalist* nos muestran cómo se desarrolla esta nueva y formidable deducción, destinada a reconstruir el más tradicional de los conceptos de soberanía: en ellos se discute el poder general de fijar los tributos<sup>26</sup>. «El dinero es considerado, no sin razón, el principio vital de todo cuerpo político, el que sostiene su vida y sus movimientos, y el que le permite desempeñar sus funciones más esenciales»<sup>27</sup>. La argumentación es obvia, ya que solo la autonomía impositiva permite al Estado central ejercer su propia fuerza y sus propios derechos con independencia<sup>28</sup>. Pero la retórica es mucho más significativa. En efecto, proclama en voz alta: hay demasiada democracia en esta América independiente; si no se la derrota ahora, en el momento de la *traslatio* del poder constituyente, ya no podrá ser derrotada. «Así, pues, toda vez que en el régimen republicano la fuerza siempre estará de parte del pueblo, y toda vez que existen buenas razones para suponer que los gobiernos estatales podrán siempre contar, al menos en línea general, con una influencia más amplia sobre la opinión pública, la conclusión sería que una eventual disputa de este tipo (sobre los impuestos) acabaría con toda probabilidad en menoscabo de la Unión, y por ende es bastante más probable que cada uno de los miembros arrolle al gobierno federal, antes que al contrario»<sup>29</sup>. Tampoco tiene nada de azaroso que a este respecto se discutan y organicen principal y extensamente los «poderes implícitos» (cuya figura ya hemos examinado), que permiten una definición cada vez más amplia del poder central (como organismo) y de sus funciones necesarias.

Para completar el cuadro, va realizándose<sup>30</sup> aquí, de manera definitiva, la transformación de la constitución «mixta», de polibiana y atlántica memoria, en constitución moderna –allí donde la división de la soberanía ya no se vincula a la constitución corporativa y clasista de lo social, sino al proceso formal de sus propias estructura y organización. No creo rebasar los límites de mi investigación al subrayar la coincidencia entre la parte fiscal y financiera de la constitución y este tránsito de modernización. Aquí el «dinero» desempeña la función de dirección y de organización que en el poder constituyente democrático de la primera fase revolucionaria era

<sup>26</sup> *Ibid.*, núms. 30-36.

<sup>27</sup> *Ibid.*, núm. 30, p. 195.

<sup>28</sup> Véase también, *ibid.*, los núms. 12 y 21 sobre el impuesto indirecto, etc.

<sup>29</sup> *Ibid.* núm. 31, pp. 204-205.

<sup>30</sup> *Ibid.* núm. 32 y ss.

desempeñado por la «frontera». Desde luego, en estos ensayos Hamilton lleva a cabo su aprendizaje para el futuro gobierno del Banco de América<sup>31</sup>. Pero es más importante el rigor de las homologías que aquí se forman, entre dinero y competencias, entre competencias implícitas y competencias concurrentes: la constitución es admitida en el reino de la circulación monetaria. El organismo en el que se inspira Hamilton es el de la «poderosa abstracción» del dinero, el de su circulación y sus pulsaciones. Desde este punto de vista, él es verdaderamente un hijo de Europa, no del pensamiento de la Ilustración, sino de aquella Inglaterra que, al término de la *Glorious Revolution* reorganiza el poder en torno al capital financiero.

En estos ensayos se lleva a cabo una profundización adicional del cierre del sistema conceptual de la «constitución mixta» dentro de la artificialidad abstracta del nuevo formalismo constitucional. Tres temas –la supremacía política<sup>32</sup>, las competencias concurrentes de los poderes paralelos<sup>33</sup>, la relación entre impuestos y representación<sup>34</sup>– constituyen los objeto de discusión de una verdadera síntesis dialéctica en la que se suceden afirmación (la centralidad de los impuestos); negación (la pluricentralidad de su decisión y su ejecución); y síntesis (a saber, la centralización con legitimidad popular de todo el mecanismo): así, pues, un buen procedimiento hegeliano para hacer del poder constituyente una fuerza del espíritu, una potencia completamente asimilada a la constitución, motor fundamental e independiente. El punto de vista de la centralización y el mecanismo constitucionalmente autorregulado se ensayan también en los números de *The Federalist* dedicados a comentar jurídicamente la diferencia entre las competencias de los estados y las de la Federación<sup>35</sup>. Se elucida la teoría de los dos ordenamientos constitucionales, reafirmando sin embargo la supremacía de la Federación como fuerza dirimente de todo conflicto. De esta suerte, ya se ha puesto en marcha el motor constitucional, o sería mejor decir que avanza sin dilación. La obra maestra del traspaso del fundamento constituyente del pueblo a la Constitución se ha llevado completamente a cabo ya al término de la primera parte (los primeros 51 números) de *The Federalist*.

De este modo, ya solo queda responder a los objetores, insistiendo siempre en la fuerza del motor constitucional. ¿Hay objetores que creen que la Constitución de la Unión destruye la separación de los tres poderes y que en cualquier caso representa una amenaza para su equilibrio? No es cierto, responden nuestros autores. La separación de los poderes definida

---

<sup>31</sup> A este respecto resulta fundamental Gerald Stourzh, *Alexander Hamilton and the Idea of Republican Government*, Stanford, 1970. Véase también Albert Furtwangler, *The Authority of Publius. A Reording of The Federalist*, Ithaca, 1984.

<sup>32</sup> *The Federalist*, núm. 33.

<sup>33</sup> *Ibid.*, núm. 34.

<sup>34</sup> *Ibid.*, núms. 35-36.

<sup>35</sup> *Ibid.*, núms. 41-46.

por la Constitución es lisa y llanamente la de Montesquieu y esta doctrina, lejos de determinar la separación de los poderes como algo absoluto, los considera, por el contrario, rivales<sup>36</sup>. «A lo largo del último ensayo se ha intentado demostrar cómo el principio de la división de los poderes del que se discute no establece que los sectores legislativo, judicial y ejecutivo deban estar completa y rigurosamente separados uno de otro. Ahora me propongo esclarecer<sup>37</sup> hasta qué punto no es posible, en la práctica, conservar esa distinción que el principio impone, si los sectores no están tan conectados y son tan interdependientes que se pueda garantizar a cada uno de ellos el control constitucional sobre los demás».

Así, pues, el equilibrio de los tres poderes pasa por su control recíproco, casi como si se tratara de una conspiración entre los poderes para cumplir los fines constitucionales. Sin embargo, se pueden dar conflictos entre los poderes. ¿Cómo resolverlos? Es del todo evidente que las normas de la constitución escrita no pueden ser suficientes, de por sí, para resolver los conflictos. ¿Pero acaso lo sería un continuo recurso al pueblo? *The Federalist*, combinando, como siempre en estos casos, consideraciones sociológicas y consideraciones de derecho, valora el recurso al pueblo como un clásico «efecto perverso» de la democracia, la inserción de un *virus* democrático en el organismo republicano. El rechazo de la democracia es fuerte, insistente, reiterado, subrayado y por otra parte completamente coherente con la estructura misma de la constitución. «Así, pues, ¿a qué expediente deberemos recurrir para llevar a la práctica el necesario reparto de poder entre los diversos sectores del sistema constitucional, tal y como postula la constitución? La única respuesta que cabe dar es que, puesto que todos los remedios externos parecen inadecuados, se debe eludir esa deficiencia proyectando la estructura interna del sistema constitucional de tal suerte que cada parte pueda constituir, en cuanto tal y en relación con las demás, el medio apropiado para contenerlas dentro de los límites constitucionales que les han sido asignados»<sup>38</sup>.

Un mecanismo interno, un sistema de *checks and balances*, un sistema de control recíproco de distintas autonomías. Este criterio formal y dinámico se apoya en las mismas leyes que constituyen la naturaleza humana: «[...] ¿qué es el propio gobierno sino el análisis más poderoso de la naturaleza humana? Si los hombres fueran ángeles no haría falta ningún gobierno. Si los ángeles gobernarán a los hombres, todo control externo o interno sobre

<sup>36</sup> *Ibid.*, núm. 47. Para esclarecer el problema de la influencia de Montesquieu, además de Garry Wills, *Explaining America*, cit., véase el libro fundamental de William B. Gwyn, *The Meaning of the Separation of Powers: An Analysis of the doctrine from its Origin to the Adoption of the U. S. Constitution*, Nueva Orleans, 1965.

<sup>37</sup> *The Federalist*, núm. 48.

<sup>38</sup> *Ibid.*, núm. 51, pp. 349-350.

el gobierno se volvería superfluo. Pero la gran dificultad surge cuando se organiza un gobierno de hombres que habrán de dirigir a otros hombres: en primer lugar, se deberá poner al gobierno en condiciones de controlar a los propios gobernantes y por ende obligarlo a autocontrolarse»<sup>39</sup>.

Toda la Constitución debe ser leída a la luz de esta consideración y sometida a este esfuerzo de interpretación. Y toda vez que en el régimen republicano los órganos legislativos son los más fuertes, se dividirán en dos ramas que puedan controlarse mutuamente. «En la república federal de Estados Unidos sucede que el poder al que el pueblo renuncia se divide en primer lugar en tres sistemas constitucionales distintos, y luego, en el ámbito de cada uno de estos se divide de nuevo en diversos sectores y órganos. De ahí la doble garantía de libertad para el pueblo. En efecto, los diversos gobiernos se controlarán entre sí y al mismo tiempo se autocontrolarán»<sup>40</sup>. Y luego, en lo que atañe a la defensa de las minorías, ¿cómo llevarla a cabo? Hay dos vías: una consiste en contraponer la sociedad, en cuanto tal, al gobierno, en concebir la sociedad como un contrapoder. Pero esta vía es tan precaria como peligrosa. Cabe concebirla en una monarquía constitucional, no en la República estadounidense. Por el contrario, la segunda vía es la adoptada en los Estados Unidos de América y es la vía del pluralismo: «En efecto, sucede aquí que mientras toda la autoridad procede de la sociedad y responde a esta, esa sociedad está dividida en tantas partes y se compone de tantos intereses distintos y de tantas categorías distintas de ciudadanos, que los derechos de los individuos, esto es, de la minoría, no correrán riesgos graves de verse injustamente atropellados por una mayoría. En un régimen de libertad, las garantías de los derechos civiles serán las mismas que las que salvaguardan los derechos religiosos. Aquí se identificarán en una multiplicidad de intereses y allí en una multiplicidad de confesiones. El grado de seguridad dependerá, en uno y otro caso, del número de intereses y de confesiones: y esto, cabrá suponer, dependerá a su vez de la extensión del país y del número de ciudadanos dirigidos por el mismo gobierno»<sup>41</sup>.

El círculo de la demostración constitucional se cierra así con una paradoja, dado que el *homo politicus*, que es construido por la Constitución, se ha tornado ahora en el referente sociológico de la misma, que es un referente sociológicamente tan sólido que no admite fuera de sí mismo otra realidad (esto es, fuera de la figura construida por la Constitución). La constitución no solo ha absorbido el poder constituyente, sino también el sujeto del poder constituyente. El círculo se cierra. Si en Inglaterra la constitución que sucediera a la *Glorious Revolution* comenzó a transformar, a finales del siglo XVII, la constitución mixta de las clases en constitución

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 353-354.

de las distintas funciones de gobierno, aquí –un siglo después– el genio republicano lleva a cabo un milagro adicional: tras haber anulado en la constitución a los sujetos que la habían hecho nacer, restituye a la sociedad meros productos constitucionales, individuos jurídicos. A lo largo de este proceso de transformación solo se ha olvidado una cosa: la capacidad creativa de los sujetos, de los grupos, de las clases. La potencia había dado paso al poder y en la constitución no quedaba ni rastro de ella.

Pero las constituciones son algo vivo, y en mayor medida lo es el poder constituyente de los pueblos ¡y el formalismo o, si se quiere, el genio republicano nunca conseguirán someter a la democracia! De esta suerte, las contradicciones de la «ciencia política» que trabaja en la constitución, y las de la constitución misma, aparecerán también en la continuación del análisis de *The Federalist*. Contradicciones no estáticas, sino dinámicas, que arrojan una sombra de insolvencia sobre el positivismo exacerbado de los constitucionalistas y reabren espacios para el trabajo de la democracia.

Pero antes de regresar a esas contradicciones, tratemos de comprender por qué esta Constitución estadounidense, esta «máquina que puede moverse por sí sola», suscita tanta fascinación en el pensamiento contemporáneo precisamente en la figura de su genealogía compleja y formal. Por qué, tal y como se dice<sup>42</sup>, aquí se construye el «espacio político» de la democracia. Aquí lo político, y en este caso lo político democrático, encuentran los títulos de nobleza que lo alejan de su chata equiparación con lo social. La máquina constitucional americana es apreciada en tanto que máquina que produce y expande cada vez más el espacio político como dimensión constitutiva del *homo politicus*. De esta suerte, lo político constitucional se torna en una especie de transcendental de la razón, en un lugar libre en el que puede constituirse la libertad colectiva. Nos libera de todo sometimiento a lo social y de todas las pasiones que nos impiden dominarlo.

Siendo realistas, lo político y su espacio son la única posibilidad que se concede a la expresión de lo social. «La idea central de la Revolución Americana es la fundación de la libertad, es decir, la fundación de un cuerpo político que garantiza el espacio en el que la libertad puede operar»<sup>43</sup>. Fuera de este espacio político, lo social solo tiene voz como violencia y anarquía: las consecuencias son conocidas. La gran diferencia de la Revolución Americana y la especificidad de su constitución consisten precisamente en este acto consciente de trascender lo social –la conciencia es tan fuerte que lleva a formar una capacidad constitutiva más real que lo

---

<sup>42</sup> H. Arendt, *On Revolution*, cit.; *Essai sur la révolution*, cit., pp. 25-81. El arendtismo de los contemporáneos puede ser apreciado en primer lugar en la literatura sobre los «derechos humanos» que, sobre todo en Francia, ha arreciado en los años del neoliberalismo.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 181.

social, una máquina formadora de la sociedad encuadrada en lo político. A través de lo político la sociedad es restituida a la libertad, a una libertad organizada. La fuerza de la imagen arendtiana consiste en el énfasis en la diferencia entre la Revolución (y la Constitución) Americana y las demás revoluciones: en la primera entran en acción la libertad como fundación, la razón y la paciencia como virtudes constitutivas, el deseo como horizonte; en las segundas, triunfan los procesos indefinidos de la compasión, del resentimiento, de la liberación y del terror; en la Revolución Americana el espacio cristalino de la verdad, en las demás revoluciones la dramaturgia de la práctica. En definitiva, para terminar y para ir más allá de la poesía, lo que Arendt nos dice es que el elemento fundamental de la Constitución estadounidense es la unión entre el poder constituyente y el poder constituido en la emancipación de lo político.

Como ya ha señalado Habermas<sup>44</sup>, esta tesis recupera en su integridad la tesis marxiana de la «emancipación de lo político» burgués, tal y como fue elaborada en los escritos comprendidos entre *La cuestión judía* y *La ideología alemana*, pero invirtiendo su signo de valor. Lo que significa que aquí, en Hannah Arendt, la cosustancialidad entre lo político y lo burgués, la linealidad entre la superación del conflicto social y su superación en términos de libertad, constituyen una dimensión ontológicamente insuperable y un horizonte epistemológicamente necesario. La desmitificación marxiana del tránsito de lo social a lo político está dada la vuelta, mostrada como afirmación de libertad. Mientras que Marx desmitifica para construir una praxis revolucionaria, Arendt construye una praxis sin sujeto así como el ideal de esa praxis. En esta apología metafísica de la Constitución estadounidense podemos reconocer la confluencia entre la tradición kantiana del Estado de derecho y la polémica nietzscheana contra la democracia. Podemos sobre todo identificar aquí un esfuerzo formidable para consolidar la ilusión de que el liberalismo puede constituir sentido y totalidad, fundación y límite de la comunidad humana. ¡Qué enorme precio se cobra esa ilusión! Existe otro realismo en la tradición occidental del pensamiento político, el que vincula la democracia al espíritu constituyente y la libertad a sus condiciones sociales. Este realismo no permite reducir las constituciones a máquinas que producen la realidad política, sino que quiere preservar el intercambio entre sujetos sociales e instituciones constitucionales, entre historia política y maquinaciones jurídicas.

Por otra parte, si no se acepta este terreno abierto y esa irreductibilidad del poder constituyente al poder constituido resulta imposible explicar las grandes construcciones jurídicas de las edades moderna y contemporánea. ¿No resulta completamente falaz el punto de vista de Arendt cuando intenta

---

<sup>44</sup> En los ensayos que ya hemos recordado.



superar esa determinación real? Es lo que piensa a su vez Habermas<sup>45</sup>, cuya insistencia en la diferencia y en la singularidad de la Constitución estadounidense no le lleva a negar su carácter fundamentalmente ideológico. También la Revolución Americana consiste en un proceso de comprensión filosófica de la revolución burguesa, en la que un derecho natural espontáneo y optimista busca su traducción en derecho positivo. Esto marca su especificidad y sus límites; esto prepara la crisis del acontecimiento que ya se afirma con la «revolución de 1800» –en el democratismo social de Jefferson– una revolución reabierta que ya comienza de nuevo a exaltar la dialéctica entre el espíritu democrático de las masas y el papel activo del Estado, al objeto no obstante de determinar la libre Constitución del mercado.

Estas ambigüedades y la posibilidad de resultados distintos están presentes en la segunda parte de *The Federalist*. Lo que significa que, cuanto más salimos de la ideología, cuánto más de cerca aborda el análisis cada una de las instituciones, en mayor medida se tornan inestables la autosuficiencia y autocentralidad de la Constitución. Resulta evidente que las mayores dificultades tenían que presentarse con el tema de la representación (y de la Cámara de Representantes)<sup>46</sup>. Y, en efecto, aquí la máquina constitucional, para continuar funcionando conforme a las reglas, debía presentarse como máquina sociológica de selección de una representación adecuada a la Constitución. De donde se desprenden una serie de preocupaciones suscitadas por la irrupción de dinámicas democráticas que se muestran insensibles respecto al proyecto general del bloque constitucional. ¿Cómo resistir al poder de los diputados? ¿Cómo resistir a una organización de la opinión pública que se tornará cada vez más exigente y compleja? ¿Cómo hacer compatibles las exigencias (factuales) de los electores que se oponen a las de la Unión, tanto en materia de impuestos como en muchos otros campos? Por supuesto, aquí se elaboran reglas electorales censitarias, que vinculan la capacidad contributiva a la electoral; aquí se insertan en la teoría de la representación algunas limitaciones concretas en lo que atañe a los esclavos, en beneficio exclusivo de sus propietarios; aquí se reafirma la generalidad de la función representativa y se fija un número de representantes que no debe estar subordinado al aumento demográfico de la nación. Pero, aunque importantes, estos son elementos empíricos: la garantía debe estar más arriba, en un lugar más seguro.

Y de nuevo se reafirma fuertemente la supremacía de la Constitución sobre la misma capacidad política del poder de los representantes. «Pocos países parecen haber comprendido y haber aplicado la distinción tan fundamental, que Estados Unidos ya ha asumido plenamente, entre una

---

<sup>45</sup> Véase sobre todo el ensayo «Die Geschichte von den zwei Revolutionen», en J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1987.

<sup>46</sup> *The Federalist*, núms. 52-61.



Constitución que es determinada por el pueblo y que no puede ser cambiada por los órganos constitucionales, y una ley votada por los órganos representativos y que por ende puede ser modificada por estos»<sup>47</sup>. «Allí donde no exista ni pueda instituirse una Constitución soberana, incluso respecto a los órganos constitucionales, no era posible intentar adoptar garantías constitucionales similares a las adoptadas en los Estados Unidos»<sup>48</sup>.

Pero esta constante elevación del nivel de la garantía no resuelve nada, ya que la contradicción sigue ahí, empíricamente dada, empíricamente pendiente de solución. ¿Cómo superarla? De nuevo se recurre a la retórica: «Si nos preguntáramos qué puede disuadir a la Cámara de Representantes de llevar a cabo discriminaciones legales a favor de sí misma o de una determinada categoría de la sociedad, yo respondería lo siguiente: el genio de todo el sistema; la naturaleza misma de una legislación justa y constitucional y, sobre todo, el espíritu atento y viril que mueve al pueblo de Estados Unidos, un espíritu que nutre a la libertad y que, viceversa, es alimentado por esta»<sup>49</sup>. ¿De nuevo el «genio del sistema», el romanticismo de Hamilton! En efecto, nada es tan duro e impenetrable por el genio del sistema como la libre representación. En la situación estadounidense siempre se podrá trabajar y poner en marcha las condiciones de una renovación sin rupturas de la clase política republicana: pero cuando el problema nace en este plano, la ilusión de que la máquina constitucional pueda funcionar también directamente como máquina de selección sociológica queda hecha pedazos. El proceso sociológico de lo político funciona con tiempos distintos de los de la máquina constitucional. El espíritu constituyente, el deseo de democracia están siempre al acecho. El espíritu político estadounidense se venga del espacio constitucional.

Esto resulta particularmente evidente en los números de *The Federalist* que tratan del Senado, esto es, de la representación de los estados<sup>50</sup>. Estos números presentan una formidable apología de la centralización de las funciones del Estado federal, en el lugar en el que está situado el órgano que debería ser representativo de la más amplia descentralización de la Unión. A tal objeto se define un espacio constitucional específico que corresponde al Senado, así como una función específica de garantía constitucional que deberá ejercer este último. El gobierno de la federación de los estados, el control de la política exterior, el *impeachment* del presidente y de los demás órganos, el control de la burocracia, este es el lugar eminente asignado al Senado. De esta suerte, la contradicción entre dispositivo constitucional y funciones representativas se ve llevada al límite.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, núm. 53.

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

<sup>49</sup> *Ibid.*, núm. 57, p. 389.

<sup>50</sup> *Ibid.*, núms. 62-66.

Al Senado estadounidense, representante de los estados, se le confieren las máximas funciones de la Unión, funciones casi ejecutivas, exaltadas por su representación pluriestatal. Aquí se pone en marcha una gigantesca operación transformista: la determinación «espacial» de la soberanía termina en función eminente de representación de una «sólida conciencia nacional». Las argumentaciones al respecto siguen el hilo ya consabido y reiterado de las razones de seguridad contra las facciones y las insurrecciones, de las razones de la estabilidad de los contratos y del espíritu empresarial. El Senado es el depósito de un ordenamiento republicano que, reunificando las aristocracias de cada uno de los estados, querría estatuir la superación definitiva de las contradicciones entre representación funcional y fuerza democrática de las masas. Sin embargo, tal vez aquí la solución republicana haya exigido demasiado: al cabo de medio siglo la crisis y la Guerra de Secesión pondrán de manifiesto la insostenibilidad de este proceso de centralización, en la forma exasperada que ha cobrado hasta entonces. Los números de *The Federalist* sobre el Senado rezuman resentimientos y miedos: el espíritu constituyente, las masas libres y democráticas que viven el nuevo espacio americano son su enemigo. El Senado estadounidense quiere ser la máquina de la más profunda estabilidad del sistema, el Termidor constitucional de la Revolución Americana. El poder constituyente vive contra él como si fuera una amenaza permanente, un espectro que ha de ser eliminado. En el Senado se anula definitivamente la frontera de la libertad americana: por una ironía sublime, la definición de ese cierre corresponde al órgano constitucional «espacial».

Pero precisamente en el punto extremo de la relación salen a la luz todos los elementos de contradicción y ruptura. Cuando los «convencionales» y *The Federalist* afrontan el tema del poder ejecutivo y luego el del poder judicial, parece como si se vieran obligados, ahora, a dar impulso al proceso de legitimación de una construcción constitucional que tenían entre manos, más rica en incongruencias y contradicciones, en mistificaciones y represiones que en una aplicación coherente del «espíritu científico», como pretendían en un principio. Con este impulso se acentúan cada vez más los estímulos encaminados a la centralización.

El tema «poder ejecutivo»<sup>51</sup>. ¿Cuáles son, en el caso que nos ocupa, los bienes políticos que hay que tutelar y promover? De nuevo la cantinela de siempre: la estabilidad, la eficacia, la oportunidad, la independencia respecto a las facciones, la capacidad de producir programa... Debemos poner fin a la revolución, hace falta un rey, parece que lo estuviéramos oyendo. Pero las objeciones son innumerables. «Existe sin duda alguna la idea, abrazada por no pocos, conforme a la cual un ejecutivo fuerte puede

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, núms. 67-77.

entrar en conflicto con el espíritu de la Constitución republicana. Los ilustrados partidarios de este tipo de gobierno deben por lo menos esperar que esa suposición se vea despojada de todo fundamento; toda vez que estos nunca podrían admitir su validez sin condenar también, al mismo tiempo, sus propios principios»<sup>52</sup>. Sin embargo, «la energía del ejecutivo representa una característica principal del buen gobierno. Es una cualidad esencial para proteger a la comunidad de ataques procedentes del exterior; e igualmente esencial para garantizar una aplicación constante y uniforme de las leyes; para proteger la propiedad contra las conjuras tiránicas que a veces impiden el curso regular de la justicia; para salvaguardar la libertad contra las maquinaciones y los ataques de la ambición, de la facción y de la anarquía»<sup>53</sup>.

Todos los peligros que han sido enunciados respecto a la formación y la constitución de los órganos de representación vuelven a presentarse, *a fortiori*, cuando se habla de la figura del rey-presidente. Ahora bien, si con arreglo a los principios que informan un gobierno democrático, deben superarse muchos inconvenientes en la constitución de los órganos legislativos ¿por qué reintroducir tales consideraciones en la formación del ejecutivo? Resulta superfluo y perjudicial. El ejecutivo no puede ser sino único. Toda alternativa resultaría ineficaz y destruiría el espíritu mismo de la constitución que, en el juego complejo de los poderes republicanos, exige un punto de centralización y de garantía absoluta, un punto de decisión y de eficacia absolutas. Finalmente el rey está desnudo, habría que exclamar aquí. Se consume la obra de centralización que recorre de abajo a arriba la Constitución. Una lógica apremiante cierra, en los tiempos de la síntesis ejecutiva, los intervalos remanentes que se habían dejado a la democracia. Una pura y estricta determinación del poder cierra cualquier resquicio al devenir democrático y a las potencias populares. Una especie de espíritu jacobino se pone aquí al servicio de una especie de Termidor institucional. Todo esto es expresado y validado por *The Federalist* con un lenguaje ilustrado en el que los ejemplos extraídos de la historia antigua y las definiciones de la virtud y de la corrupción se alternan, en tanto que motivos repelentemente retóricos, con las conclusiones de la racionalidad instrumental.

Aquí da lo mejor de sí el Hamilton que en los años inmediatamente posteriores disparará a quemarropa sobre la Revolución Francesa<sup>54</sup>. Los poderes del ejecutivo son analizados detalladamente y reforzados en todos los sentidos frente a eventuales objeciones: el poder de veto; el mando de las fuerzas militares y navales; el poder de conceder la gracia; el poder de firmar tratados; el poder de efectuar nombramientos; las cuestiones de competencia con el Senado y el poder de intervención sobre el Congreso, etc. A

<sup>52</sup> *Ibid.*, núm. 70, p. 477.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 478.

<sup>54</sup> Véase a este respecto la obra de R. Buel, *Securing the Revolution, 1789-1815*, cit.

estas alturas, la majestad de la función presidencial no es una mera imagen sino una calificación precisa. ¡Y todo esto es anegado por un mar de palabras de democracia y de invocaciones republicanas! A los ciudadanos que preguntan por qué la Convención no ha votado una *Declaración de derechos*, Hamilton responde que tales declaraciones, nacidas como contratos entre el rey y el pueblo, «no pueden ser introducidos en las constituciones que descansan expresamente sobre el poder del pueblo y que son aplicadas por los representantes directos y servidores de este»<sup>55</sup>. Y añade con leguleya hipocresía: «Yo no me quedaría ahí, sino que me atrevería a afirmar que la *Declaración de derechos*, habida cuenta de la discusión al respecto, no solo resulta superflua para la Constitución que se nos propone sino que podría llegar a resultar peligrosa para la misma. De hecho, presentaría diversas alusiones a poderes que no están contemplados en ella y de esta suerte ofrecería cómodos subterfugios a quien deseara reivindicarlos. En efecto, ¿por qué, si no, declarar ilegítimas algunas acciones para las cuales no existe el poder correspondiente? En efecto, ¿por qué declarar que la libertad de prensa no debe ser limitada si no se asigna ningún poder apropiado para limitarla? Por supuesto, no consideraré que una declaración de este tipo asigne poderes de limitación de la libertad de prensa, pero resulta obvio que ofrecería un pretexto plausible para reivindicar tales poderes a individuos ya propensos a acogerse a usurpaciones. Estos podrían sostener, con un atisbo de razón, que no se puede imputar a la Constitución el error de considerar que haya cometido el disparate de expresarse contra el abuso de un poder que no ha asignado y que, por lo tanto, la declaración acerca de la libertad de prensa implicaba, como es obvio, que al gobierno central debía serle otorgado el poder de decretar normas que la disciplinaran. Sirva esto de ejemplo de los numerosos agarraderos que abandonarse a un desmedido entusiasmo respecto a las *Declaraciones de derechos* podría proporcionar a la teoría de los poderes implícitos»<sup>56</sup>. Así, pues, con el mismo espíritu se podría decir —dando la vuelta al argumento— que es mejor no hablar de los poderes implícitos porque la máquina constitucional, así como las competencias atribuidas al ejecutivo en particular, contienen ya prácticamente la posibilidad de esa expresión: lo no dicho está implícito. De esta suerte, entre retórica y sobreentendidos, el molino republicano tritura al *homo politicus* estadounidense.

Pero aún hay algo de lo que el *homo politicus* no ha sido expropiado: de su capacidad constituyente, ya no como resultado sino, precisamente, como actividad, como potencia que siempre vuelve a plantearse; ya no como lucha pasada, por la independencia, en la revolución, sino como posibilidad siempre presente, actual. Esta es la última contradicción que

<sup>55</sup> *The Federalist*, núm. 84, p. 589.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 590-591.

debe resolver *The Federalist*; es la última energía que debe absorber. La guerra que emprende *The Federalist* contra el poder constituyente y contra la revolución democrática es siempre una guerra de anexión: también para esta última *Anschluss* se proponen instrumentos institucionales adecuados. A este respecto, resultan ejemplares los números sobre el poder judicial<sup>57</sup>.

¿Qué es el poder judicial? Antes que nada es la gran bisagra móvil del devenir institucional. Une y hace posible la competencia entre los poderes, interviniendo en caso necesario con motivo de eventuales conflictos, reequilibrando sistemáticamente los poderes conforme al dictado fundamental de la constitución. A tal objeto, se ha de garantizar profunda y vigorosamente la autonomía del poder judicial y la independencia de los jueces. «Una constitución rígida requiere con particular importancia que los Tribunales de justicia sean absolutamente independientes»<sup>58</sup>, porque el poder judicial es en sí mismo el poder más débil y porque, al mismo tiempo, es el fiel de la balanza del proceso constitucional. En segundo lugar, el poder judicial es el guardián de la constitución. «Ningún acto legislativo contrario a la constitución puede ser válido»<sup>59</sup>. «La interpretación de las leyes incumbe precisa y específicamente a los Tribunales. En efecto, una constitución es, y así debe ser considerada por los jueces, una ley fundamental. Así, pues, corresponde a estos precisar sus verdaderos significados, así como las consecuencias específicas de todo acto procedente de los órganos legislativos. Si en algún momento se verificara que hay una divergencia irremediable entre la ley constitucional y la ordinaria, naturalmente se deberá dar preferencia a aquella a la que estamos vinculados por una obligación superior; dicho de otra manera, se deberá dar preferencia a la constitución frente a la ley ordinaria; y a la voluntad del pueblo mismo frente a las voluntades de los delegados del pueblo. Por otra parte, esta conclusión tampoco implica en modo alguno que el poder judicial sea superior al legislativo. Presupone tan solo que los poderes del pueblo son superiores a ambos; y que allí donde la voluntad del poder legislativo, manifiesta en la ley, llegara a entrar en contradicción con la del pueblo, expresada en la constitución, los jueces deberán mostrar obediencia a esta última antes que a la primera. Deberán basar sus decisiones en las leyes fundamentales y no en las que no son fundamentales»<sup>60</sup>.

En tercer lugar, el poder judicial está dotado de capacidad de dirección política: esta deriva del hecho de que su intervención encaminada a garantizar los derechos individuales y contra eventuales actitudes facciosas de los ciudadanos «influirá, más de lo que muchos prevén, en la

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, núms. 78-83.

<sup>58</sup> *Ibid.*, núm. 78, p. 532.

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

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 533.

orientación de nuestros gobiernos»<sup>61</sup>. Esta capacidad de dirección política derivará además de la continuidad de la producción jurisprudencial de los Tribunales, de la necesaria laboriosidad en la construcción y acumulación de ese saber. Pero la capacidad de dirección política se ve enaltecida sobre todo por las competencias que corresponden al poder judicial en lo relativo al ejercicio jurisdiccional sobre las leyes que atañen a la aplicación de las normas constitucionales, o en caso de conflictos entre dos estados o bien en los conflictos que afectan a la relación entre individuos y Estado<sup>62</sup>. Con esto llegamos a un punto determinante: en la Constitución estadounidense el poder judicial resuelve dinámicamente las ambigüedades que la máquina constitucional pone de manifiesto en la rigidez que constituye su garantía. El poder judicial funda e innova moviéndose como elemento dinámico de la realización constitucional. Se atribuye continuamente una especie de poder constituyente que muestra la «fuerza política» global de la constitución. En este sentido, el poder judicial resuelve por su cuenta el problema de los «poderes implícitos» del gobierno federal<sup>63</sup> que con arreglo a la Constitución habían sido considerados, por un lado, como una deriva y un desbordamiento peligroso a los que debía poner coto el positivismo jurídico; por otro lado, como clave necesaria del desarrollo institucional, adecuación de los medios a los fines y del sistema de normas a las exigencias del devenir histórico. El poder judicial asume y enaltece por sí mismo la explicitación de un poder constituyente que no puede ser refrenado en las mallas de una constitución rígida.

Se trata de un engaño y de una ficción. En realidad, la máquina se apropia aquí del último terreno en el que todavía podía producirse innovación directa por parte del *homo politicus*. La emancipación política da sus frutos maduros: no ha quedado nada de la socialidad y la universalidad de lo político expresado por el movimiento revolucionario. La incansable centralización de la Constitución ocupa un lugar exclusivo y total del que excluye al poder constituyente.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 537.

<sup>62</sup> *Ibid.*, núm. 80.

<sup>63</sup> Antes de las sentencias *Mac Culloch v. Maryland* (1819) y *Gibbons v. Odgen* (1824), que afirman y desarrollan la teoría de los «poderes implícitos» atribuidos al gobierno federal. Véase Alessandro Levi, «La teoría hamiltoniana degli «*implied powers*» della Costituzione», *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, vol. 6, 1951, pp. 492 y ss.

### 3. Crisis del acontecimiento e inversión de la tendencia

*La contradicción de los paradigmas – El legado teórico de la experiencia estadounidense del poder constituyente – Tocqueville y el acontecimiento como crisis – El análisis de la Constitución estadounidense – Un liberalismo desesperado – Un punto límite: John Caldwell Calhoun – El principio constituyente como principio absoluto – Poder constituyente y revolución permanente – Las tres respuestas a la definición del poder constituyente como crisis – Hamilton y la inversión dialéctica del principio – De la frontera al imperialismo – El pluralismo de Madison – La novedad radical del poder constituyente estadounidense.*

El número final de *The Federalist*<sup>1</sup> contiene una referencia importante a Hume por parte de Hamilton, una referencia que es un homenaje a la verdad que nace de la experiencia. Pero cabría añadir sin ambages: de la experiencia en la medida en que implica creer en la correspondencia entre lo racional y lo real. La filosofía escocesa se presenta aquí como romanticismo, como presuposición de la revolución idealista que organiza la experiencia en la función transcendental de la razón. No está de más subrayar la densidad de la referencia hamiltoniana porque aquí indica las razones de su alejamiento respecto a la posición de Madison. En efecto, para este último, la referencia a la filosofía escocesa se hace en términos más iusnaturalistas que humeanos, más éticos que idealistas, y la opción, común a los dos autores, en favor de una poderosa imaginación constitutiva, conserva en Madison la referencia a la problematicidad del sujeto ético<sup>2</sup>. La distinción no es irrelevante: muestra hasta qué punto la subsunción del poder constituyente en el acontecimiento constitucional revela de inmediato una ambigüedad importante, capaz de provocar crisis. Suponiendo que gobernar constitucionalmente signifique estructurar el campo de acción de los sujetos y admitiendo que de ser así el sujeto ya no es un elemento contrapuesto sino uno de los primeros efectos del poder, queda abierta no obstante la cuestión relativa a la consistencia de los dos polos, el constitucional y el subjetivo. Ahora el cristal está agrietado desde el principio.

<sup>1</sup> *The Federalist*, núm. 85.

<sup>2</sup> Véase sobre todo, a este respecto, Douglass Adair, *Fame and the Founding Fathers*, Nueva York, 1974; G. Willis, *Explaining America*, cit.; y, por supuesto, las posiciones de Baylin y de Wood, que hemos recordado en detalle. Adair y Willis insisten en la influencia de la filosofía escocesa, contra las posiciones que solo consideran importante la referencia a la tradición atlántica del Country Party. Sobre el conjunto de la polémica, resulta útil Herbert J. Storing, *What the Anti-The Federalists were for*, Chicago y Londres, 1981. Textos clásicos sobre el pensamiento escocés y sobre sus influencias en Istvan Hont y Michael Ignatieff (eds.), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge, 1983.

Sin embargo, lo que nos interesa no son los detalles del progresivo distanciamiento ideal y político entre los dos autores de *The Federalist*<sup>3</sup>. Nos interesa más bien la contradicción entre los paradigmas, la dinámica de su separación y de la contraposición que comienza a surgir aquí. A grandes rasgos, cabría decir que a la Constitución se contraponen de inmediato la *Declaración de derechos*. De hecho, el problema no tarda en llegar al extremo: se trata de decidir si el alma de la República es la Constitución o la frontera. La alternativa es material antes que filosófica. Los últimos diez años del siglo están atravesados por la progresiva toma de conciencia de la alternativa. El debate sobre la Revolución Francesa se encarga de esclarecer y de profundizar las posiciones<sup>4</sup>.

El problema consiste en decidir si la democracia está gobernada por un sujeto constitutivo que trata de organizar su propia libertad en el movimiento, en lo social, hacia el límite de lo posible, o si por el contrario la virtud de este sujeto termina en el juego de los intereses, en la legitimación simbólica, en el círculo del comercio. *Homo politicus* u *homo mercator*<sup>5</sup>. Sabemos que el impulso progresivo se afirma a partir de la presidencia de Jefferson en 1800, que la temática de la frontera se vuelve cada vez más importante en los treinta años posteriores, hasta la presidencia de Jackson, cuando el triunfo del paradigma expansivo abrirá nuevas temáticas e impondrá nuevos problemas<sup>6</sup>. Pero no es este el lugar para seguir el desarrollo histórico: lo que debemos recuperar y colocar en el centro del análisis es el concepto de poder constituyente, para comprender la formidable fuerza y al mismo tiempo las profundísimas mistificaciones que vive en la experiencia constitucional estadounidense.

Ahora bien, la formidable fuerza del principio constituyente estadounidense es su inmersión en el espacio y en las masas, son su carácter ilimitado y lo irresistible de su avance. El viejo constitucionalismo de origen medieval, con independencia de cuál sea la acepción en la que el pensamiento reaccionario le atribuye continuidad<sup>7</sup>, es eliminado. Mientras que en aquella tradición el constitucionalismo es una teoría del gobierno limitado,

<sup>3</sup> Cfr. a este respecto, además de las obras sobre el pensamiento de Hamilton y Madison que hemos citado, R. Hofstadter, *The Idea of a Party System*, cit. y W. Chambers, *Political Parties in a new Nation*, cit.

<sup>4</sup> R. Buel, *Securing the Revolution, Ideology in American Politics, 1789-1815*, cit.

<sup>5</sup> Conforme a la alternativa formulada tanto por Arendt como por Pocock.

<sup>6</sup> Además de los textos de Turner y de Marienstras que ya hemos citado frecuentemente, véase Felix Gilbert, *To the Farewell Address: Ideas of American Foreign Policy*, Princeton, 1970 (2ª edición); Lloyd C. Gardner, *A Different Frontier*, Chicago, 1966.

<sup>7</sup> Además del texto de N. Matteucci, «Machiavelli, Harrington, Montesquieu e gli "Ordini" di Venezia», cit., que constituye su caricatura extremista, nuestra referencia se remite a la tradición medieval-constitucionalista constituida por las obras de Charles Howard MacIlwain, Edward Samuel Corbin, B. Fletcher Right, Carl Joachim Friedrich, Friedrich August von Hayek, Giovanni Sartori.



aquí el principio constituyente es ilimitado; mientras que en la primera el concepto de legalidad disipa cualquier hecho normativo originario, que cualifica el ordenamiento, aquí el poder constituyente es materializado por la capacidad expansiva de determinar nuevos ordenamientos; mientras que, por último, en aquella tradición y en sus apologetas, el constitucionalismo es Estado político que se opone a Estado social, aquí el poder constituyente hace de la socialidad expansiva el único lugar de fundación de lo político.

El poder constituyente estadounidense construye una ontología de la potencia constitutiva de las masas, en el espacio. Funda, no la modernidad, sino la actualidad del poder constituyente. Pero, por otra parte, el poder constituyente se ve sometido en Estados Unidos a un extraordinario esfuerzo de contención y de mistificación. *The Federalist* es el documento supremo de esta tendencia, pero no pone fin al problema sino que lo exacerba conduciéndolo al extremo. La especificidad de la «excepción» estadounidense deriva de esta exasperación del poder constituyente. Repárese en lo siguiente: los tres modelos que atraviesan la génesis de la Constitución (el hamiltoniano, el de Jefferson y la mediación de Madison), no obstante sus diferencias, constituyen una retícula en la que el poder constituyente se presenta siempre con la capacidad extremadamente novedosa de no quedar atrapado. La limitación de la participación política prescrita por Hamilton; el multiplicador republicano imaginado por Jefferson y el pluralismo de Madison interaccionan críticamente y en todo caso determinan situaciones abiertas de compromiso constitucional<sup>8</sup>. Utilizando otros términos, se podrá decir que durante un largo período la «constitución material» excede a la constitución formal, que el principio constituyente y su determinación de libertad y de igualdad logran en cada momento materializarse y romper la envoltura constitucional. El iusnaturalismo de Paine y Jefferson no puede encerrar la positividad de su concepto en la estrecha dimensión, pesimista y positivista, del sistema constitucional. Por así decirlo, las garantías jurídicas y los límites económicos de la libertad y de la igualdad están siempre sometidos a una presión y este dinamismo se torna en un motor de formación, no de una constitución política centrada sobre sí misma y alejada de lo real, sino de una sociedad expansiva y reformista<sup>9</sup>. Este es el legado teórico del caso estadounidense. La irrecuperabilidad de la potencia del principio constituyente determina desde el primer momento, sincrónicamente, la crisis del acontecimiento constitucional, de tal suerte que esa crisis se torna en el verdadero paradigma político estadounidense.

<sup>8</sup> S. Bowles y H. Gintis, *La démocratie postlibérale*, cit., han ilustrado en detalle las alternativas del modelo constitucional estadounidense en lo que atañe a los temas de la participación.

<sup>9</sup> J. Habermas, *Diritto naturale e rivoluzione*, cit., y E. Topich, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, cit., son sin duda los autores que mejor han abordado este concepto.

«El ejemplo más perfecto de Estado moderno es Estados Unidos», dice Marx en *La cuestión judía*. Podemos añadir: porque el esfuerzo extremo de producir la emancipación política de la sociedad burguesa exaspera su contradicción, nos entrega el acontecimiento como crisis.

En la historia del constitucionalismo y de las teorías políticas de la democracia, esta crisis siempre ha sido sentida, por los grandes y no por los apologetas, como el elemento fundamental del acontecimiento constitucional estadounidense. Y, antes de Marx, por Tocqueville. «La totalidad del libro que leeremos fue escrito bajo la impresión de una especie de *terror religioso* producido en el ánimo del autor ante la visión de esa *revolución irresistible* que desde hace siglos supera cualquier obstáculo y a la que aún hoy vemos avanzar en medio de las ruinas que ella misma produce»: la revolución de la igualdad, esto es, la revolución de la democracia. Los últimos setecientos años de la historia europea están dominados por esto, por este proceso irreversible<sup>10</sup>. La irreversibilidad es, pues, también irresistible, el depósito ontológico de una historia atravesada por luchas, a menudo caracterizadas por la casualidad, pero que han determinado el destino de las sociedades. De esta suerte, el análisis de las constituciones formales debe aventurarse dentro de la constitución material. «De esto se desprende que la revolución democrática se ha desarrollado y ha operado *dans le matériel de la société*, sin que en las ideas, en las leyes, en los hábitos y en las costumbres aconteciera el cambio que habría sido necesario para que la revolución hubiera resultado útil. De esta suerte, tenemos una democracia en la que ha menguado aquello que debería atenuar sus vicios y hacer que aparecieran sus beneficios naturales; y ya podemos discernir los males que produce, mientras seguimos siendo incapaces de conocer los bienes que puede traernos consigo».

Tocqueville no tarda en volver sobre esta apostilla de la «Introduction» a *De la démocratie en Amérique*: «El Estado social es por lo general el producto de un hecho, a veces lo es de las leyes, y en la mayoría de los casos de estas dos causas juntas; pero una vez que existe, puede ser considerado en sí mismo como causa primera de la mayor parte de las leyes, de las costumbres y de las ideas que regulan la conducta de las naciones. Lo que no produce, lo modifica. Así, pues, para conocer la legislación y las costumbres de un pueblo, es preciso comenzar por el estudio de su *état social*»<sup>11</sup>. ¿Qué nos sugiere el estudio del *État social* en la época de la democracia? Que todo límite impuesto a la libertad, que todo contrapoder tradicional al movimiento de las masas es suprimido. La tendencia hacia la igualdad destruye las viejas libertades: ¿destruirá también la libertad *tout court*, introducirá la

<sup>10</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, «Introduction», cit.

<sup>11</sup> *Ibid.*, Libro I, cap. II.

tiranía? De ahí Estados Unidos como problema: «Hay un país en el mundo en el que la gran revolución social de la que hablo parece haber alcanzado prácticamente sus límites naturales; se ha llevado a cabo de manera sencilla y fácil o, para ser más exactos, se puede decir que este país ve los resultados de la revolución democrática que se desarrolla en nuestro país sin haber tenido precisamente esas revoluciones». De ahí los Estados Unidos como tendencia: «He de confesar que en América he querido ver más de lo que hay en América; que en ella he buscado la imagen de la democracia misma, de sus tendencias, sus caracteres, sus prejuicios, sus pasiones; he querido conocerla aunque solo fuera para saber al menos qué podemos esperar o temer de ella»<sup>12</sup>.

A partir de este poderosísimo sentido de la anticipación democrática estadounidense Tocqueville expresa el elemento más original y característico de su análisis del desarrollo de la democracia: la Constitución estadounidense es la constitución de una crisis que ve cómo la libertad se transforma en igualdad y que la igualdad interrumpe e invierte la tendencia hacia la libertad. El genio de Tocqueville consiste en ir al fondo del problema, es decir, en concentrarse sobre el hecho de considerar la libertad estadounidense en términos jeffersonianos y de concebir, en la crisis del acontecimiento, la inversión de su tendencia. En Tocqueville no hay ninguna mojigatería constitucionalista, sino el sentimiento de una tragedia que el acontecimiento democrático trae consigo, como aventura y como un destino igualmente irresistibles. Ciertamente Tocqueville está más cerca de Nietzsche o de Burckhardt que de la religión del constitucionalismo, ¡mientras sus intérpretes actuales fingen no verlo y en cualquier caso no quieren saber nada al respecto! El estudio de una sociedad democrática no revolucionaria no acentúa su optimismo liberal, sino que ahonda su pesimismo histórico y sociológico; en Tocqueville la revolución no es la corrupción del principio democrático, sino una aceleración de su destino; la sociedad democrática no es solo frágil, inerte y conformista, sino que por ese mismo motivo está dotada de una extraordinaria potencialidad de despotismo<sup>13</sup>. A este respecto no hay más que remitirse a aquellos *Souvenirs*<sup>14</sup> en los que, después de haber analizado aquella «sociedad sin fanáticos», aquel mundo aburrido y vacío que es la Francia de Luis Felipe, Tocqueville reacciona como si estuviera ante una consecuencia necesaria cuando los obreros parisinos toman las armas en junio de 1848 y, atónito, considera las consecuencias materiales de lo que sin embargo había

<sup>12</sup> *Ibid.*, «Introduction».

<sup>13</sup> A diferencia de cuanto sostiene François Furet en «Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*», en François Châtelet, Olivier Duhamel y Évelyne Pisier (dirs.) *Dictionnaire des oeuvres politiques*, París, 1986, pp. 821-833.

<sup>14</sup> A. de Tocqueville, *Souvenirs*, París, 1964 [ed. cast.: *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Trotta, 2005].

previsto dolorosamente, la expansividad y la capacidad de penetración de la acción revolucionaria, de su impulso democrático y feroz hacia la igualdad<sup>15</sup>. Así, pues, la crisis del acontecimiento está implícita en su principio; la democracia estadounidense, no revolucionaria, contempla la crisis del acontecimiento, de una manera no menos propia, sino, por el contrario, mucho más característica que las sociedades democráticas revolucionarias.

Pero examinemos el curso del razonamiento. Así comienza Tocqueville: «La gran ventaja de los estadounidenses consiste en haber llegado a la democracia sin haber tenido que sufrir revoluciones democráticas y en haber nacido iguales en vez de haber llegado a serlo»<sup>16</sup>. Ni que decir tiene que esta dimensión originaria trae consigo, sin duda, algunas consecuencias: «En las sociedades democráticas la *sensualité du public* ha cobrado una cierta *allure* [marcha] moderada y tranquila, a la que todas las almas están obligadas a adaptarse [...] De esta suerte bien podría establecerse en el mundo una especie de *matérialisme honnête*, que no corrompería las almas, sino que las ablandaría y terminaría apagando sin revuelo todas sus pasiones»<sup>17</sup>. Pero esta situación, este bienestar, son «inquietos». El sosiego es mantenido gracias la Constitución, pero los mismos medios que la Constitución utiliza para el bien común imprimen en la sociedad una movilización igualitaria que conduce a resultados opuestos.

Llega el momento del análisis de la Constitución estadounidense y de su funcionamiento. El enfoque tiene una frescura digna de los «padres fundadores». En las «nuevas relaciones estadounidenses», en la democracia desplegada sobre la frontera, espontánea y expansiva, se reconoce la fuerza genética de la Constitución, la soberanía popular desbordante, la potente máquina garantista de los contrapoderes erigidos tanto en la judicatura como en el sistema federal. Otro contrapoder eficaz consiste en la prensa, fenómeno nuevo y esencial, esfera de libertad garantizada por la inmediatez de la información y de la eventual protesta. Pero esto no es suficiente: la descentralización administrativa; la difusión de los tribunales populares; la fuerza de las religiones; la extensión de la enseñanza y el sentido común populares; la ética protestante –todo esto forma un firme y verdadero soporte de la democracia. El análisis de Tocqueville, sobre todo en el Libro I de la *De la démocratie en Amérique*, abarca todas las relaciones sociales e ilustra con acentos extraordinarios, dignos de una modernísima *Wissensoziologie* [sociología del conocimiento], las determinaciones culturales de la democracia. La idea de progreso; el estadounidense: más técnico que sabio; el espíritu y los fundamentos morales de la producción industrial; técnica y sociedad: el arte monumental; la literatura sometida a la

<sup>15</sup> *Ibid.*, Parte II, sobre todo en las páginas dedicadas a la revolución de junio de 1848.

<sup>16</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., Libro II, cap. 10.

<sup>17</sup> *Ibid.*, Libro II, cap. 12.

prueba de la democracia; lengua y lenguaje en los regímenes democráticos, etc. Toda vez que la omnipotencia de la mayoría democrática y el dominio de la opinión pública podrían desbordarse y determinar una tiranía colectiva, un sistema de contrapoderes socialmente fundados y socialmente consolidados traza un vigoroso cerco de garantías, un límite insuperable<sup>18</sup>.

Sin embargo, este formidable ejercicio de democracia segrega venenos. Cuanto más se afirma la igualdad, más se generaliza la indiferencia política. Cuanto más se exalta la movilidad de las fortunas, más se banalizan las virtudes. Cuanto más se convierte el dinero en el elemento fundamental en la caracterización del individuo o en la estratificación de la sociedad, más se resquebraja la democracia. En esta situación se revela la crisis sin resolver del acto fundador de la democracia estadounidense (así como de todas las demás democracias modernas). En la democracia, frente a los nuevos poderes que nacen en la sociedad, se vuelve cada vez más difícil identificar nuevos contrapoderes políticos. De esta suerte, la idea «sencilla» de un poder único y central se torna en una tendencia irresistible. «En toda nación, la noción de una *potencia intermediaria* (entre los cuerpos sociales, entre la ley y el ciudadano) se oscurece y se anula. La idea de un derecho inherente a determinados individuos desaparece rápidamente del espíritu de los hombres; la idea de un *derecho omnipotente* (y, por así decirlo, *único*) de la sociedad se dispone a ocupar su lugar. Estas ideas arraigan y crecen en la medida en que las condiciones tienden a igualarse y los hombres a parecerse cada vez más; la igualdad hace que surjan y ellas a su vez aceleran los progresos de la igualdad»<sup>19</sup>.

En todas partes triunfan las ideas de «unidad, ubicuidad, omnipotencia del poder social», surge «la imagen de un poder único, simple, providencial y creador». «Los poderes de intermediación desaparecen». Aquí está la decadencia del espíritu: «El amor por la tranquilidad pública es a menudo la única pasión política [...] que se vuelve cada vez más activa y potente a medida que todas las demás se anulan y mueren [...]». No la anarquía, sino el absolutismo democrático; no el desarrollo irrefrenable de las pasiones, sino una homogeneidad pasiva de todos: estas son las previsiones nietzscheanas de Tocqueville<sup>20</sup>. Un poder inmenso y tutelar, paternal, se despliega «absoluto, pormenorizado, regular, precavido y dulce» sobre hombres iguales, parecidos e impotentes. «Una servidumbre regulada, dulce y pacífica», «un compromiso entre despotismo administrativo y soberanía del pueblo»: imagen horrible de una horrible esclavitud. Sometimiento, pérdida del nervio de las pasiones. La libertad introducida en la esfera política es destruida en la esfera administrativa<sup>21</sup>. De esta suerte, la crisis del acontecimiento democrático implica la inversión de la tendencia.

---

<sup>18</sup> Cfr. sobre todo los caps. 2-9 de la Parte I de *De la démocratie en Amérique*, cit.

<sup>19</sup> *Ibid.*, Parte IV, en los capítulos 28, 29, 30, 31.

<sup>20</sup> *Ibid.*

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

¿Es posible bloquear ese proceso? ¿Es posible mantener «una vida política activa dentro de un cuerpo social bien equilibrado»? ¿Cómo salvar de una crisis inevitable la Constitución estadounidense y cualquier otra constitución democrática? ¿Cómo sellar un compromiso institucional entre libertad e igualdad, entre poder constituyente y poder constituido, que, si permanece abierto, conduce necesariamente a la catástrofe? La paradoja toquevilliana consiste en que, partiendo de premisas jeffersonianas, busca una solución hamiltoniana del problema de la democracia. Una solución entendida como definición de una «nueva aristocracia» que bloquee el desarrollo ruinoso del individualismo, de la libertad y de la igualdad. Una nueva aristocracia que, incrustándose en medio de la dinámica social e institucional, consiga ejercer una función de montaje y mediación. El asociacionismo social, su gran difusión en Estados Unidos, pueden permitir esta solución: ahora bien, ¿el extraordinario desarrollo industrial, el nacimiento de nuevas desigualdades y de nuevas clases permitirán su permanencia y su eficacia política? Es muy probable que no. De ahí que una nueva aristocracia tenga que ser buscada y consolidada en el plano político y esta es su prescripción: «imponer al poder social límites extensos pero visibles e inmóviles; conceder a los particulares determinados derechos y garantizar su disfrute incontestado; conservar para el individuo la escasa independencia, fuerza y originalidad que le quedan [...] Derrotar la corrupción que la democracia y el poder social imponen»<sup>22</sup>. El final de *De la démocratie en Amérique* está dominado por un liberalismo desesperado, a la par que ineficaz y ligeramente ridículo. En realidad, se trata del sentido del fracaso y de la crisis del acontecimiento. Esta anotación crítica, instalada sobre una fenomenología optimista y abierta de la democracia en América: esto da sentido al discurso de Tocqueville y no las melifluas apologías de su sentido de la libertad o una definición ilusoria de su obra como obra maestra de un constitucionalismo triunfante.

Así, pues, en nuestra terminología podremos llegar a la siguiente conclusión a propósito de Tocqueville: hace inconmensurables e incapaces de fusionarse el espíritu constituyente y la Constitución estadounidenses. Tiñe esta crisis en términos pesimistas y la generaliza como telón de fondo de la vida de las instituciones políticas contemporáneas. Al mismo tiempo, Tocqueville entiende la importancia para la época del nuevo concepto de poder constituyente que la Revolución Americana ha expresado, así como la crisis de la Constitución de la Unión, en tanto que máquina que intenta articular la democracia con el liberalismo y su Estado. Queda un hecho: que ese irresistible poder constituyente es una provocación irresistible de desequilibrio, inquietud, rupturas históricas. En lo que atañe a la solución, ésta no podrá ser desde luego la tristemente auspiciada por Tocqueville.

---

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

Si los estadounidenses han nacido libres, si el poder constituyente ha obrado aquí de forma pura, lo que podrá dar sentido y medida a la sucesión de las formas institucionales futuras no será un sucedáneo del *ancien régime*, aquel ideal aristocrático más o menos equilibrado. Antes bien, aquí, en la realidad histórica y en la sucesión de los acontecimientos, se verá paradójicamente verificado otro apunte precioso y espantoso de Tocqueville: «Por otra parte, entre las costumbres democráticas y las costumbres militares hay relaciones ocultas que solo la guerra descubre [...]»<sup>23</sup>. En efecto, la guerra será el primer modo de manifestación de la crisis del constitucionalismo estadounidense. Y no habremos de esperar muchos años para que, con estas formas, se abra esa crisis: en el primer cincuentenario de la entrada en vigor de la Constitución.

Hay un personaje extraordinario que teoriza esta crisis: John Caldwell Calhoun<sup>24</sup>. No es fácil esclarecer si su pensamiento es «una especie de misa negra intelectual», como querría el democrático Hofstadter<sup>25</sup>, o si Calhoun es «el Marx de la clase patronal», como ha sugerido el excelente analista del sur estadounidense que es Genovese<sup>26</sup>. La verdad es que Calhoun, actuando desde dentro de la Constitución, elabora una interpretación económica y jurídica de la misma que le conduce a afirmar «el derecho constitucional de los estados a intervenir, al objeto de proteger sus intereses reservados». La relación entre Unión y estados es puesta radicalmente en tela de juicio, del mismo modo que es puesta en tela de juicio la relación entre poder constituyente y poder constituido. Calhoun se ve empujado a llevar a cabo su intervención a raíz de la acumulación de las cuestiones sin resolver que agitan la vida de los Estados Unidos e interpreta los intereses de los estados del sur. Interviene en primer lugar en el debate sobre las tarifas aduaneras que benefician a los estados industriales del norte y su política proteccionista; y luego sobre los problemas de la esclavitud y de la frontera.

Su principio ético es que es injusto para todos lo que es injusto para alguien. Por lo tanto, un sistema de aranceles que favorezca el proteccionismo del Norte es injusto para todos. De donde se desprende el desarrollo de su interpretación constitucional, pues la Constitución no representa, nos dice, la hipostatización de un interés (o de una voluntad) general, sino la resultante de un conjunto de intereses antagonistas, «concretamente [...]

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, Parte III.

<sup>24</sup> John Caldwell Calhoun, *Disquisizione sul governi y Discorso sul governo e la Costituzione degli Stati Uniti*, traducción de introducción de Michele Surdi, Roma, 1986 [ed. cast.: *Disquisición sobre el gobierno*, Madrid, Tecnos, 1996]. Estos textos fueron escritos por Calhoun entre 1845 y 1850. Sobre Calhoun, además de la importante «Introduzione» de Michele Surdi, a la que recurrimos copiosamente en las páginas que siguen, véase la biografía de Charles M. Wiltse, *John Caldwell Calhoun*, 3 vols., Nueva York, 1968.

<sup>25</sup> Richard Hofstadter, *La tradizione politica americana*, Bolonia, 1960, pp. 64-88.

<sup>26</sup> Eugene D. Genovese, *The World the Slaveholders made*, Nueva York, 1971, p. 182.



compone los estados en una comunidad solo en la medida de sus intereses comunes y les deja el carácter de comunidades distintas e independientes en lo que atañe todos los demás intereses, trazando con consumada destreza la línea de separación»<sup>27</sup>.

Una medida resulta inconstitucional en cuanto viola el plano constitutivo originariamente acordado por los intereses antagonistas. De resultas de ello, se pone en movimiento un sistema de autotutela de intereses autónomos. De esta suerte, el derecho de interpretación por cada estado particular se configura desde el primer momento como «derecho de resistencia»; un derecho de resistencia que, sin embargo, es interpretado como remedio constitucional a la violación del derecho originariamente constituido, con una función de restauración, interna y no alternativa al sistema. El antagonismo económico debe trasladarse a la controversia constitucional (¿cómo no recordar a Harrington?). Cada uno de los estados tiene el derecho de ejercer el poder de «anulación» (un poder de invalidación de los actos federales que hizo aprobar Jefferson en las asambleas de Virginia y de Kentucky antes de 1800), y ese ejercicio no puede confundirse con la secesión. La autotutela no puede poner al estado que la ejerce en la situación de Estado externo a la Federación.

Aunque solo sea en última instancia, la secesión representa, no obstante, una prolongación del derecho constitucional a la autotutela. Sin embargo, por otra parte, el derecho a gobernar de la mayoría no es compatible de forma uniforme con el mantenimiento de los equilibrios constitucionales. De hecho, se pueden distinguir dos tipos de mayoría: el primero es la mayoría absoluta o numérica; el segundo es la mayoría concurrente o constitucional: «aquí la mayoría no se calcula respecto al conjunto, sino respecto a todas las clases y todas las comunidades de la que este se compone, obteniendo el asentimiento autónomo de cada uno de los intereses, de tal modo que se constituye con la contribución de todos»<sup>28</sup>.

La diferencia entre poderes constituyentes y poderes legislativos consiste en el hecho de que los primeros exigen mayorías concurrentes, y los segundos mayorías absolutas. Razón por la cual el sistema federal se sostiene esencialmente «con respecto al mantenimiento de la supremacía de la Constitución sobre la mayoría legislativa», es decir, sobre la preponderancia del pacto constitucional originario sobre el bloque de los intereses mayoritarios. Ahora bien, ¿qué sucede cuando por una serie de motivos (la política de aranceles, la política de la frontera, la polémica contra la esclavitud) se alteran radicalmente las relaciones de fuerza que están sosteniendo el pacto constitucional? La destrucción del equilibrio constitucional originario

<sup>27</sup> John Caldwell Calhoun, citado por M. Surdi, «Introduzione», cit, p. 7.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 13.



legítima la secesión como forma extrema de autotutela. Al objeto de evitar esta última consecuencia, la única posibilidad consiste en recurrir a un compromiso. Si, en efecto, la Constitución no es sino un conjunto de compromisos (por más que ordenado jerárquicamente), la solución de una situación de desequilibrio radical solo puede darse mediante una renegociación global de toda la estructura del acuerdo. De lo contrario, se impone el conflicto o en el mejor de los casos el surgimiento de una fórmula dilatoria del conflicto mismo.

No cabe duda de que la figura del poder constituyente que surge aquí recupera algunos elementos fundamentales y radicales de la experiencia revolucionaria americana del nuevo orden democrático. Por otra parte, esta se presenta como franca negación del uso del instrumento contractual: el consenso no es un contrato, sino una fundación radical. Por nuestra parte, repitiendo el adagio de Marx, no queda más que añadir: ¡a veces es útil ir a la escuela de los reaccionarios!

Sin embargo, objetan los federalistas: «¿Qué tiene de riguroso basar el Estado en la fuerza y en la providencia, como hacía De Maistre, y luego crear una serie de artefactos constitucionales que habrían hecho titubear hasta el mismo Sièyes? ¿Qué tiene de coherente demoler el estado de naturaleza de Locke y formular luego una teoría de los derechos de las minorías que prácticamente nos devuelve al mismo Locke?»<sup>29</sup>. Aquí las referencias históricas son dudosas. En todo caso, las cosas son más complicadas. El entrelazamiento (que se verifica en Calhoun) entre un constitucionalismo gobernado por un racionalismo férreo y, por otra parte, el abandono del iusnaturalismo contractualista del que estaban impregnados los padres de la Constitución (¡un verdadero parricidio el de Calhoun!), este entrelazamiento, en definitiva, no solo es capaz de contradicción: puede producir también un mecanismo constitucional específico. Y en este caso, un mecanismo constitucional cuyos cimientos son la preponderancia de los poderes constituyentes (el acto constitutivo) sobre los poderes legislativos y al mismo tiempo la distinción jerárquica entre la mayoría concurrente y la mayoría absoluta.

Cuando, a través del poder constituyente, organizamos una situación de soberanía, dice el «reaccionario» Calhoun, no renunciamos al poder constituyente. Este no es alienable por parte del poder constituido. La Constitución es un pacto: pero un pacto entre intereses constituyentes es siempre un compromiso entre posiciones que pueden volver a tornarse hostiles. Está en la naturaleza del compromiso constituyente unir los opuestos, no anularlos. En consecuencia, para poner un único ejemplo fácilmente compartible, es evidente que la Constitución no puede ser modificada a través del recurso a

<sup>29</sup> Louis Hartz, *La tradizione liberale in America*, Milán, 1960, p. 155.

la mera mayoría aritmética, porque para modificarla es preciso una mayoría capaz de reformar la relación con la plenitud del poder constituyente y por ende una mayoría sumamente cualificada o, dicho de otra manera, la unanimidad. En todo caso, cuando no haya una mayoría de este tipo, el poder de rescisión del pacto se ve reactualizado por esto mismo, porque el poder constituyente, inalienable, aparece en este punto como poder negativo, como poder de delimitación del acuerdo, como poder de resistencia.

Paradójicamente, con la disolución del pacto se define la plenitud del poder constituyente (así como el conjunto de sus determinaciones genéticas, empezando por el derecho de resistencia, a través del ejercicio del contrapoder, hasta llegar a la expresión de los derechos fundamentales): un poder negativo muestra aquí su potencia.

«Como quiera que sea, la función normal del poder constituyente no deja de ser la conservación del pacto acordado mediante el poder de veto, el cual representa a su vez el extremo constitucional del *continuum* interposición-retirada. De esta suerte, se explica la contradicción aparente de un poder negativo que desempeña un papel esencialmente conservador: el papel constitucional de la soberanía no consiste en promover la unidad, sino en mantener en equilibrio la diversidad. La referencia a la función conservadora del poder constituyente nos permite también resolver la dificultad representada por la configuración “interna” de la soberanía»<sup>30</sup>.

Ahora bien, si así están las cosas, ¿cómo es posible el acuerdo? ¿Por qué no se viene abajo a cada obstáculo? Sencillamente porque, en lugar de utilizar automatismos, los intereses encuentran razonable constituirse en mayoría con arreglo a un cálculo económico de afinidad, componiendo un sistema de pesos y contrapesos basado en agregaciones más o menos estables.

¡Extraño «reaccionario» este Calhoun! En efecto, contra toda la tradición reaccionaria, niega que los acuerdos puedan determinarse con arreglo a la referencia a una solidaridad originaria orgánica. En él no hay nada de romántico, nada de burkeano. Antes bien, la Constitución se forma y se realiza solo en la contradicción que siempre se reabre entre intereses constituyentes y necesidades de autoconservación del cuerpo social. ¿Es muy distinta esta concepción constitucional de la concepción progresiva prevista por la Carta de Pensilvania, que pretendía la institucionalización permanente del poder constituyente? Desde luego que no. Tampoco es distinta de la de los *philosophes* que pensaban que una generación no estaba obligada a respetar las decisiones constitucionales de la generación anterior.

---

<sup>30</sup> Cita en M. Surdi, «Introduzione», cit., p. 33.

Pero esto no es suficiente. El reaccionario Calhoun se opone también al contractualismo respecto al punto central, básico, que borra cualquier potencialidad revolucionaria de las teorías del contrato y que consiste en plantear, absolutamente, el sometimiento como transcendencia, es decir, como resultado necesario de la asociación. Rompe la unidad teleológica de la progresión de los contratos y de tal suerte liquida –al modo del racionalismo radical– el contractualismo. Restaura un punto de vista radicalmente apropiativo, en sentido harringtoniano, mientras que la constitución caracterizaba en términos legales, y por ende burgueses, al *homo politicus*, reduciéndole a *homo mercator*.

Partiendo de estos supuestos, «el interés, para tener una relevancia constitucional, debe poseer el derecho negativo típico, el derecho de veto que representa el instrumento primordial de una conservación del pacto. En lo que atañe, pues, al sistema el poder negativo legitima el interés y no viceversa, del mismo modo que la constitución identifica las partes del pacto ponderando su disputa. De esta suerte, no se dan determinaciones «sociológicas» de los intereses y sus agregados, ya sean clases o Estados: su identidad se deduce de sus interacciones conflictivas, de la titularidad del poder negativo, «el poder de impedir o anular la acción del gobierno, con independencia de su definición, veto, interposición, invalidación, control o equilibrio de los poderes, que es lo que en los hechos establece la constitución»<sup>31</sup>.

El «espacio político», hamiltoniano o madisoniano, queda así fuera de juego, pero partiendo de los elementos constitutivos del proceso constituyente estadounidense, de la hipótesis de la permanencia de una capacidad política fundadora, que se renueva continuamente a través de la integración conflictiva. «El proceso de racionalización (del poder) consiste en el mecanismo del compromiso institucional»<sup>32</sup>. Y esta afirmación es llevada al extremo, en el sentido de que «la anticipación de la guerra civil constituye el único criterio racional, no solo de la construcción, sino también de la conservación del orden constitucional, toda vez que ese mismo orden encuentra en el conflicto su ley universal y su causa próxima»<sup>33</sup>. El orden y el derecho solo se pueden fundar sobre el conflicto, sobre la continua competencia entre intereses opuestos. Estos se construyen continuamente en un proceso que está autorizado por la titularidad del poder negativo por parte de los sujetos en competencia: de esta suerte el orden se desarrolla, una vez eliminada toda posibilidad de atropello recíproco, de bloqueo del proceso, y por ende se ve impulsado a establecer equilibrios siempre nuevos. No hay pacto sin espada. El poder negativo permite que se realice el positivo. El poder negativo es la condición de posibilidad de la constitución, entendida como procedimiento constituyente.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 40.

De este modo, la tregua, el compromiso y la competencia permiten el proceso constitucional. Deben darse esquemas de acuerdo, que nunca serán formales; si se presentan como formales, lineales y autopoiéticos, son hipócritas e inviables. La desunión es la base del orden. Todo esquema de acuerdo es material, el poder constituyente es coextensivo a la constitución, porque esta última no es sino la suma de los actos eficaces expresados por los poderes constituyentes y recogidos en una empresa de compromiso. El equilibrio de las fuerzas no es una forma que el poder imprime al conflicto social, sino el resultado de los conflictos sociales. La tregua del conflicto no es más que un momento de la fisiología constitucional. Más bien al contrario, lo orgánico es la expresión continua de las potencias constituyentes<sup>34</sup>. La anarquía y la guerra civil solo pueden ser conjuradas de este modo y solo bajo esta figura la democracia es su antídoto.

Reaparece aquí el poder constituyente en su forma originaria. Pero lo hace, se objeta, al servicio de un orden esclavista. Objeción ridícula e hipócrita. ¿Acaso no se fundaba toda la Constitución estadounidense en el orden esclavista? ¿Acaso no estaba destinada a esconder o hacer desaparecer el problema mismo?<sup>35</sup>. Y precisamente solo una nueva experiencia constituyente, en términos de contrapoder, una experiencia y una lucha paradójicamente calhounianas, permitirán al pueblo afroamericano conquistar no la libertad formal, sino la capacidad económica y política de sentarse entre los pueblos de la Federación. Así, pues, el poder constituyente reaparece en su forma originaria, pero al precio de la ruptura de la Unión. El riesgo y el precio no eliminan el problema, que es el planteado por el poder constituyente y por su nacimiento, como determinación positiva, de una esencia negativa, de liberación; por un poder constituyente que no puede abjurar de su arraigo en el derecho de resistencia y de revolución.

Desde este punto de vista, el poder constituyente se representa una vez más como poder de revolución permanente. No excluye el proceso de institucionalización, excluye su rigidez; por el contrario, asume como enemiga la imposibilidad de plantear la totalidad institucional como objeto de la propia crítica. Si se quiere entender el poder constituyente en su concepto, debe serlo en este punto: su carácter irresistible, la imposibilidad de contenerlo. El liberalismo juega con fuego cuando asume la legitimidad del proceso constituyente pero quiere encerrarlo, con formas más o menos dinámicas, en el sistema de la legalidad. Haciéndolo, la constitución excluye el poder constituyente, salvo para volver a proponerlo debidamente transfigurado en su interior en la práctica de los «poderes

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>35</sup> Además de É. Marienstras, *Les mythes fondateurs de la nation américaine*, cit., véanse a este respecto S. Lynd, *Class Conflict, Slavery and the U. S. Constitution*, cit.; y William M. Wiecek, *The Sources of Antislavery Constitutionalism in America, 1760-1848*, Ithaca, 1977.

implícitos» y en la actividad jurisdiccional. Pero esta fútil y despotenciada repetición no evita el hecho de que el poder constituyente reaparezca ante la constitución como potencia desplegada y hostil.

¿Cómo responder a este desafío? Tenemos de nuevo las tres respuestas: de Hamilton, de Jefferson y de Madison. Ya las hemos visto en la positividad funcional que, pese a todo, determinan en su entrelazamiento, esto es, habíamos dicho que, convergiendo, el sentido del Estado de Hamilton, el multiplicador jeffersoniano y el pluralismo madisoniano terminan haciendo del desacoplamiento crítico entre principio constituyente y sistema constitucional una «obra abierta» contradictoria, en la que la crisis del acontecimiento puede mostrarse como dinámica funcional del conjunto<sup>36</sup>. Pero aquí también queremos ver hasta qué punto estas posiciones pueden, cada una por sí misma o todas juntas, determinar resultados negativos, verdaderas inversiones de la tendencia. Si Tocqueville ve cómo el destino catastrófico de la democracia llega a atravesar incluso el sistema sociopolítico estadounidense, y si Calhoun ve en la guerra la única posibilidad de resurgimiento del poder constituyente, no menos negativas son las consecuencias que, en la crisis del poder constituyente y en su degenerada representación política, podemos distinguir analizando el pensamiento de los Padres Fundadores. En sus diferentes tendencias, lleva a absolutizaciones extremas, que en cada ocasión surgen como momentos de pervertida resistencia contra toda emergencia del poder constituyente.

Hacia tiempo que se sospechaba que el hamiltonismo forma parte de la familia dialéctica en la teoría del Estado, pero solo en tiempos recientes se ha percibido, mediante una lectura intensiva de Hegel y una lectura extensiva de Hamilton, hasta qué punto es una adquisición hegeliana la convicción de Hamilton de que el Estado es una máquina para construir la sociedad civil, un lugar de actos que hacen trascender ordenadamente la empiria política, una obra que revela la sociedad civil como conjunto de los contratos, de la moralidad, de la familia, de la religión y de la ética dentro del predominio de la ley<sup>37</sup>. Esta forma Estado representa la perfección de la sociedad civil y del desarrollo histórico. La dialéctica aparece aquí como la clave de interpretación más adecuada del constitucionalismo liberal y este, no por azar, llega a su conclusión con la apología del Estado. La idea de la libertad se encarna en el Estado y excluye todo proyecto de liberación. Que el ápice de la identificación entre Estado y sociedad civil no se coloque en el mecanismo de reproducción de este sino a través de su relación con aquella, en el mecanismo de reproducción ordenada de los dos momentos, no destruye el hegelianismo sino que nos lo devuelve en

<sup>36</sup> En este sentido, hay que recordar siempre la obra de M. Kammen, *A Machine that would go of itself*, cit.

<sup>37</sup> L. Hinchman, *Hegel's Critique of Enlightenment*, cit., pp. 258-263.

su figura más madura y refinada<sup>38</sup>. Mientras los derechos de libertad sean integrados por el Estado, la liberación y el poder constituyente quedan por esa misma razón excluidos de la vida política. De donde se desprende una forma autocentrada de la forma del Estado, su configuración autónoma e independiente: ¡hasta qué punto volvió a ser europeo este Estado americano nacido sin embargo de la *Declaración de los derechos del homo politicus* en los grandes espacios del nuevo continente!

Un destino no menos perverso toca en suerte al democratismo jeffersoniano. Completamente proyectado sobre la frontera y sobre el concepto expansivo de la libertad, retumba al comienzo de los grandes ecos de un continente que ha de ser conquistado. La historia inicial del jeffersonismo es la historia de la liberación de una multitud enorme de hombres y mujeres, una historia inaudita de apropiación heroica de los espacios. Sin embargo, también aquí se pone de manifiesto la contradicción: esta se encuentra en el descubrimiento de la finitud del espacio que se creía infinito. De nuevo, en el hecho de que la apropiación acontece en términos de libertad y no de liberación. Se revela en la circunstancia de que aquí el principio constituyente se agotaba en su movimiento, pasando de apropiación a propiedad, de espíritu de conquista a imperialismo. No lloramos por los indios, cuya civilización y cuya independencia salvaje son sacrificados a la libertad. En esto distinguimos solo el síntoma de una heteronomía de efectos más universal, el síntoma de una revolución bloqueada en su concepto, de un proceso de liberación que se torna en proceso de destrucción, de un principio de libertad que se torna en principio de opresión.

Max Weber ha descrito satisfactoriamente los procesos de «heterogénesis de los fines» planteándolos, en su sociología explicativa de la historia política, como uno de los puntos críticos más fuertes contra cualquier filosofía de la historia<sup>39</sup>. Aquí estamos frente a una de las demostraciones más claras de la teleología invertida de los conceptos históricos. De hecho, aquí el poder constituyente no es negado, sino embrutecido en un desarrollo que abjura de su génesis. La configuración imperial de la Constitución estadounidense nace de una inversión radical de paradigmas, que se desarrolla, inconscientemente, en el interior de la redundancia abstracta del principio de libertad y del individualismo posesivo. Una inversión de paradigmas que afecta totalmente al significado de la Constitución estadounidense,

<sup>38</sup> La referencia más sencilla aquí es al estudio hegeliano del *Reformbill* de 1831: cfr. G. W. F. Hegel, *Scritti politici*, Turín, 1972, pp. 262 y ss. [ed. cast.: *Sobre el proyecto de reforma inglés*, Madrid, Marcial Pons, 2005]. En efecto, aquí la filosofía del derecho se confronta con el modelo constitucional inglés y con su reforma democrática, demostrando la capacidad de absorber tanto uno como la otra.

<sup>39</sup> Para un balance bibliográfico de estas temáticas en Max Weber, cfr. mi «Studi su Max Weber», *Annuario bibliografico di filosofia del diritto*, Milán, 1967, pp. 427-459.

alejándola definitivamente de sus orígenes universales y revolucionarios, es decir, del poder constituyente que la creara.

Tampoco es más feliz el resultado de la tercera variante constitucional, la pluralista de Madison. En esta, el poder constituyente queda reducido a una mera figura de la sociedad: es clave política solo en la medida en que se identifica con los problemas de integración nacional y, al mismo tiempo, con los del metabolismo social. Este pluralismo recorre como un hilo rojo la historia de la constitución del espacio estadounidense en un Estado continental y caracteriza muchas de sus figuras más específicas y curiosas<sup>40</sup>. Ahora bien, ¿con qué efectos? Queda limitado a lo social, por supuesto, a lo social interpretado como algo diverso y consistente, como algo plural y activo, pero no en menor medida separado y discriminado de lo político. De esta suerte, la hermosa unidad de la Constitución queda en cierto modo dividida en dos: por un lado, el pluralismo social; por el otro, la unidad y autonomía de lo político, su continuidad independiente y su autocentralidad, su inercia discriminatoria y su repetición integracionista. De esta suerte, la sociedad estadounidense solo podrá reproducirse a través de la integración y el metabolismo social en la medida en que determine siempre de nuevo discriminaciones y jerarquías sociales, así como exclusiones temporales, eficaces y dolorosas, hasta llegar a la lisa y llana exclusión racial.

Así, pues, las tres variantes de la crisis del acontecimiento constituyente representan, en sí mismas, tres resultados negativos, y en cualquier caso tres figuras de una única inversión de la tendencia abierta por la Revolución Americana y que está implícita en el significado originario del poder constituyente que en ella se expresa. Sin embargo, este último era un concepto sustancialmente calcado, en una dimensión espacialmente expansiva, del concepto maquiaveliano de poder constituyente. Junto a la radicalidad maquiaveliana, contenía la igualdad como principio fundador. En el proceso de constitucionalización, el principio constituyente estadounidense es derrotado, es condenado a la regresión. Su espacio se rompe, se le arrebató la universalidad; en la multitud un amargo destino de soledad y de individualismo forzado es prescrito al sujeto. La América constitucional ya no es un ideal: es el símbolo de un proyecto circunscrito, no logrado, irrealizable. La Constitución es una máquina que, para evitar la guerra interior, elige una y otra vez el culto del Estado, el imperialismo, o la división y la explotación social como alternativas de reproducción, igualmente feroces e intercambiables.

---

<sup>40</sup> Olivier Zunz, «Genèse du pluralisme américain», *Annales ESC*, vol. 42, núm. 2, 1987, pp. 429-459.

Sin embargo, el poder constituyente que vivieron la Revolución y la *Declaración de derechos* es lo más radical que ha conocido la historia moderna de los pueblos. No podemos olvidarlo nunca. Aquella idea de poder constituyente ha alcanzado una intensidad que solo imaginara un pequeño judío holandés, en la metafísica política más importante de la modernidad. Una libertad que nacía de la apropiación, que se expandía en la multitud, que potencialmente se expandía en la igualdad<sup>41</sup>.

Los individuos mantenían su singularidad interior, es más, esta aumentaba cuanto más entraban en la comunidad. El optimismo ético era el equivalente de la positividad de lo social, a medida que la sociedad se hacía sociedad política. El destino común era construido en la alegría de la expresión de la libertad, mientras que la apropiación era la forma de la expansión de la sociedad. Este carácter spinoziano de la libertad estadounidense es un principio constituyente universal, es la declaración filosófica preventiva de una libertad constituyente irresistible. Ni Locke ni Hume –que tal vez estén detrás de las variantes de la Constitución y de su interpretación más o menos represiva– están en la raíz del principio constituyente estadounidense. El hilo secreto que lo constituye es el que forma la metafísica política de Spinoza, un hilo que se construye en el movimiento sectario protestante como reforma del Renacimiento y que recorre la gloriosa aventura de todas las minorías libertarias surgidas de la dramática crisis del Renacimiento.

La frontera de la libertad, la posibilidad colectiva de la potencia, el sentido de la apropiación como expresión de la singularidad y figura del trabajo vivo: estos son los contenidos irresistibles del poder constituyente estadounidense. Sus perversiones, las traiciones padecidas, el bloqueo constitucional, las interpretaciones desviadas no lo suprimen, sino que lo relanzan. Ahora bien, en Estados Unidos la ruptura radical, que luego se hizo inercial, del espíritu constituyente con la Constitución está marcada por un hecho originario: el mantenimiento de la esclavitud y en general la cuestión de los «afroamericanos»<sup>42</sup>. Esta ruptura de color es también una ruptura conceptual: es la ruptura de la universalidad del concepto de libertad e igualdad. Razón por la cual no tiene nada de azaroso que cualquier crisis constitucional estadounidense importante esté marcada por la reanudación del espíritu constituyente por parte del pueblo afroamericano, desde la Guerra de Secesión hasta la década de 1960. De esta suerte, atravesando y quebrantando la Constitución y las máquinas políticas, el principio constituyente revive siempre y se presenta como escándalo de la libertad y, al mismo tiempo, como la única solución de su crisis. A partir de

---

<sup>41</sup> Permítaseme remitir una vez más a mi *Anomalia selvaggia*, cit., para insistir en la formidable innovación de paradigma que Spinoza introduce en la historia del concepto de democracia.

<sup>42</sup> Véase *supra*, nota 35.



estas bases, habiendo atravesado una historia tan larga y perversiones tan enormes, habiendo mantenido la capacidad de nutrir de nuevo su deseo, el poder constituyente estadounidense sigue vivo. Probablemente, la próxima revolución estadounidense no se detendrá en la mitad del camino.

## REVOLUCIÓN Y CONSTITUCIÓN DEL TRABAJO

### 1. Enigma rousseauiano y tiempo de los *sans-culottes*

*La temporalidad de las masas – El poder constituyente de la nueva temporalidad – De lo político a lo social – El rousseauismo de las masas – Del tiempo político al tiempo de trabajo – ¿Qué es la igualdad? – Rousseau: fundamento y división de poderes – Rousseau: voluntad general y representación – La paradoja individualista del rousseauismo – La solución práctica al enigma rousseauiano – La Declaración de los derechos como producción del sujeto constituyente – La igualdad y sus diferencias – La propiedad frente a la igualdad – La soberanía y sus diferencias – El poder constituyente como vivencia revolucionaria – El sujeto constituyente y sus diferencias – El fracaso jacobino.*

Hay algo que ni siquiera las interpretaciones más reaccionarias, más regresivas, más continuistas pueden borrar en la Revolución Francesa entendida como acontecimiento: su temporalidad. Me refiero a su repercusión temporal, a su ritmo temporal, a la dimensión de la «mutación» que –real o imaginaria– es con todo la determinación más esencial de su movimiento. La Revolución Francesa tiene una temporalidad indeleble, todo su curso es una secuencia de acontecimientos, su característica –tanto para sus defensores como para sus enemigos– es temporal. La «palabra» temporal ocupa tanto a sus protagonistas como a sus adversarios: el tiempo constituyente, frente a *l'ancien régime* o frente al «nuevo orden»; «empezar» o «terminar» la revolución, o incluso las dos cosas una dentro de la otra, pero ambas dentro el tiempo. Veinte años de investigaciones en la historia social y cultural, asentadas en la «larga duración» del siglo XVIII (o en la inmemorable continuidad de la institución nacional francesa) no han logrado borrar la «corta duración» de los episodios revolucionarios, su radical intensidad innovadora, en su entrelazamiento y en su dramática concatenación<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Olivier Betourné y Aglaia Hartig, *Penser l'histoire de la révolution française*, París, 1989, pp. 83 y ss.

La concepción del poder constituyente de Maquiavelo reaparece, en su temporalidad esencial, justamente en el país en el que siempre había sido un extraño, un enemigo o un pretexto doctrinal<sup>2</sup>: frente a esto, aquí vuelve a proponer una concepción de la fundación absoluta, o una transformación radical del tiempo de la constitución. Después de la revolución, escribe Tocqueville, «*le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans le ténébre*»<sup>3</sup>. Una exclamación verdadera y desesperada, aunque el revolucionario habría visto en esas tinieblas la luz de la razón y la creatividad de la acción. El revolucionario habría elogiado esa ausencia de memoria. «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*»<sup>4</sup>, pero precisamente de esa negación del pasado nace el desafío de la nueva temporalidad. Este tiempo maquiaveliano de la mutación, del acontecimiento y de la fundación puede ser calificado de las más diversas maneras, pero está ahí para determinar el inicio de la forma contemporánea del poder constituyente.

Máxime cuando esta reaparición del tiempo maquiaveliano se ve modificada por un elemento fundamental: la revolución es el tiempo de las masas. Es el tiempo de la multitud, de las muchedumbres revolucionarias parisinas, de la movilización de masas, de los *sans-culottes*<sup>5</sup>. Ni la mentalidad colectiva ni las determinaciones naturalistas del comportamiento gregario explican las muchedumbres revolucionarias: es el tiempo del proceso revolucionario, urdido con necesidades y utopías, con intereses y discursos, con voluntad de potencia y dinámica política<sup>6</sup>. El tiempo de la revolución es el tiempo del pueblo parisino, de su miseria y de su imaginación, el tiempo de los *sans-culottes*<sup>7</sup>. Sobre esta realidad temporal la historia

<sup>2</sup> Véase *supra*, *passim*. Véase también y sobre todo lo que digo sobre la recepción de Maquiavelo en el pensamiento francés del renacimiento del siglo XVII en mi obra *Descartes político*, cit, pp. 164-165, donde hago referencia a obras de Procacci, Garin, Busson, Lenoble, Meinecke, von Albertini y otros. Para una actualización de la bibliografía, que no modifica nuestro juicio, véase la edición del *Discours contre Machiavel* de Innocent Gentillet, al cuidado de Antonio d'Andrea y Pamela D. Stewart, Florencia, 1974; así como los artículos de algunos especialistas como K. T. Butler, H. Ingman y L. A. McKenzie, en los anuarios del *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, en la *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* y en el *Journal of History of the Ideas*.

<sup>3</sup> A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cit., vol. II, cap. VIII, p. 336 [«Cuando el pasado ya no esclarece el porvenir, el espíritu camina entre tinieblas»].

<sup>4</sup> René Char, citado por H. Arendt, *On Revolution*, cit. [«Nuestro legado no viene precedido de testamento alguno»].

<sup>5</sup> Albert Soboul, *Précis d'histoire de la révolution française*, París, 1962. Sobre Soboul y sobre el movimiento de las masas en la revolución, véanse las notas siempre tan cuidadosas de O. Betourné y A. Hartig, *Penser l'histoire de la révolution française*, cit., *passim*. Véase también A. Soboul, «Classes populaires et rousseauisme sous la Révolution», *Annales historiques de la Révolution française*, núm. 5, especial 1963. Más tarde volveremos en detalle sobre este último artículo.

<sup>6</sup> Georges Lefebvre, «Foules révolutionnaires», *Études sur la Révolution française*, París, 1963, pp. 371-392.

<sup>7</sup> En este punto están de acuerdo posiciones tan sumamente distintas como las de Daniel Guérin, *La lutte de classes sous la Première République, 1793-1797* [1946], 2ª edición, 2 vols., París, 1969, [ed. cast.: *Lucha de clases en el apogeo de la Revolución Francesa (1793-1795)*, Madrid, Alianza Editorial, 1985] y la de Bronislaw Baczko, *Comment sortir de la Terreur: Thermidor et la Révolution*, París, 1989, en particular pp. 314 y ss. De D. Guérin véase también *La Révolution française et nous*, Bruselas, 1969 [ed. cast.: *La Revolución Francesa y nosotros*, Madrid, Villalar, 1977].

termina y vuelve a empezar, la obsesión por el tiempo penetra pasiones y razonamientos, ocupa espacios y provoca dinámicas. El tiempo de la revolución es un absoluto, el absoluto maquiaveliano de una voluntad de potencia que se construye en el origen.

Después de Maquiavelo, el concepto de poder constituyente se ha desarrollado en el espacio: como contrapoder en la teoría harringtoniana y en la práctica de los revolucionarios ingleses; como frontera de la libertad en el nuevo mundo americano. En la Revolución Francesa reconquista el terreno de la temporalidad, un terreno ya reconstruido como espacio público, y por ende un territorio temporal de las masas. El poder constituyente recalca el carácter absoluto de su principio desarrollándose temporalmente, expresando una potencia que se desgrana en la temporalidad. Pero esta temporalidad ya es espacial: en el asalto al poder constituido queda comprendida la revuelta en la producción frente a las determinaciones espaciales de la esclavitud del trabajo. Las masas no pueden dejar de expresar esta unidad de proyecto. Hoy resulta banal denunciar la subsunción marxista de los tiempos de la Revolución Francesa en un modelo general de la revolución<sup>8</sup>: sin embargo, esta denuncia justa no resta verdad a la densidad de la temporalidad específica de la revolución, del movimiento de las masas, de su reacción en lo político y en lo social. Es una temporalidad implacable que, aunque no tiene nada de finalista, sí avanza sin embargo dentro de una incesante concatenación de la resistencia y de la ofensiva, dentro de lo político y de lo social, hacia el objetivo de una democratización cada vez más profunda. Un tiempo y un espacio que se manifiestan como el abismo de la democracia. Pero el abismo de la democracia es la definición misma del poder constituyente. Y es tal porque el poder constituyente es una esencia material que se asienta y se renueva, indistintamente, sobre la totalidad de lo político y de lo social, aquí por lo menos, donde su madurez empieza a expresarse.

Así lo advierten primero los contrarrevolucionarios, luego los moderados y finalmente las minorías extremistas y utopistas. Desde la toma de la Bastilla a las jornadas insurreccionales de Germinal, en todo el curso revolucionario de las masas, la temporalidad se encamina a la realización íntegra, absoluta, en lo político y en lo social del proceso democrático. Las masas consideran la democracia como absoluto, político y social; el poder constituyente como un procedimiento absoluto en lo político y en lo social. El salto de cualidad de lo político a lo social, de lo social en lo político, es una profundización que las masas, actuando en el tiempo, imprimen necesariamente al principio constituyente a través de una práctica radical. En el ejercicio del poder

---

<sup>8</sup> A partir de François Furet, *Penser la Révolution française*, París, 1978 [ed. cast.: *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Petrel, 1980].

constituyente y en la construcción de la democracia las masas empiezan a hacer salir a la luz toda su experiencia de crítica de la sociedad. Sitúan el programa de liberación, política y social, en esta producción política. Cuando el poder constituyente renace en Francia, lleva consigo todas las dimensiones sociales del principio, ya constituido en su modernidad y las impregna con su temporalidad específica.

A los ojos de la burguesía, el principio simplemente degenera. ¡Los nuevos bárbaros han entrado en acción! Cuando Mallet du Pan —«solo él» nos dice Baczko<sup>9</sup>— advierte este carácter inédito, esta novedad inaudita de la revolución, hace un llamamiento de unidad a todos los Estados y, sobre todo, a los políticos para poner fin a este impugnación de la civilización, a este movimiento que, en su proceso, termina siendo «otro»<sup>10</sup>. En 1790 Mallet du Pan es el único que advierte este desafío —después de algunos años, al principio de Termidor, en las jornadas del 12 de Germinal y del primero de Pradeal del Año III toda la Convención acepta el desafío en términos terroristas y destructivos<sup>11</sup>. «Pan y Constitución de 1793», piden los insurgentes: la crítica social y la constitución democrática se han unido definitivamente. Los bárbaros han vuelto, Termidor reacciona.

«El pueblo —escribe Quinet— me pareció más terrible que en ninguna otra época de la revolución. Infundió miedo incluso a sus amigos. Fue el momento más atroz». Michelet habla «de una ebriedad terrible, de una extraña sed de sangre» y cita, con aprobación, las palabras de Carnot: «Fue el único día en el cual el pueblo me pareció feroz»<sup>12</sup>. Aquí el juicio, siempre ambiguo, sobre las muchedumbres parisinas da a su vez un salto de cualidad: los observadores burgueses y los historiadores empiezan a expresar su odio de clase.

La Revolución Francesa, que había sido una expresión radical del poder constituyente democrático, se ha convertido en este punto en una revolución diferente. Cuanto más encerrada quede su temporalidad en un nuevo ordenamiento termidoriano, más intentará romper la jaula y desarrollarse ahora como movimiento de liberación social, proletario. Resulta difícil interpretar la Revolución Francesa desde el punto de vista de las luchas de las clases, pero lo cierto que al desarrollarse, conforma los nuevos sujetos políticos de la lucha de clases: burguesía y proletariado<sup>13</sup>. La lucha de clases no es su origen, sino su resultado.

<sup>9</sup> B. Baczko, *Comment sortir de la Terreur: Thermidor et la Révolution*, cit., p. 325.

<sup>10</sup> Jacques Mallet du Pan, *Considérations sur la nature de la Révolution de France, et sur les causes qui en prolongent la durée*, Londres, 1793. Sobre Mallet du Pan, véase el trabajo de Nicola Matteucci, *Jacques Mallet du Pan*, Nápoles, 1957.

<sup>11</sup> A este respecto, sigue siendo fundamental Evgenii Viktorovich Tarle, *Germinal et Prairial*, Moscú, 1959. De los trabajos recientes, véase Georges Rudé, *La foule dans la Révolution française*, París, 1989.

<sup>12</sup> Citado por B. Baczko, *Comment sortir de la Terreur: Thermidor et la Révolution*, cit., p. 325.

<sup>13</sup> Esta conclusión está fuertemente reafirmada a través del análisis de las dificultades de la interpretación en la obra ya citada de Betourné-Hartig.

¿Dónde se escondía esta potencialidad? ¿Acaso sale a la luz y se afirma a partir del desarrollo del poder constituyente? Todo parece demostrarlo. La Revolución Francesa es un camino en el cual, a través de una temporalidad específica, la revuelta frente a *l'ancien régime* empieza, poco a poco, a indicar la lucha proletaria contra el trabajo para luego ponerla plenamente de manifiesto. La temporalidad de los comportamientos de masas, su progresión, conducen e insisten en acometer un nuevo contenido fundacional y una nueva alternativa: el trabajo o su crítica, la organización burguesa de su emancipación o la liberación proletaria del trabajo. La universalidad del principio constituyente se hace materialidad crítica, universalidad concreta del trabajo o contra el trabajo. El tiempo es el tejido en el que tiene lugar esta concreción.

No es difícil vislumbrar esta transformación o, para ser más exactos, esta traslación de la radicalidad del principio constituyente a lo social, siguiendo el orden de las representaciones ideológicas: es suficiente con seguir el uso que las masas hacen del rousseaunismo político. La difusión del pensamiento de Rousseau, la fortuna de sus obras, las formas amplias y sutiles de esta difusión han sido ampliamente estudiadas<sup>14</sup>. Pero lo que aquí interesa subrayar es el modo en que, en el tiempo de la revolución, el «vago rousseaunismo» de los comienzos se va precisando, como la ideología del poder constituyente y de la soberanía popular contenida en el concepto de «voluntad general» se convierte en una práctica subversiva que lleva a instalar en la crítica de la sociedad la reivindicación de una constitución democrática<sup>15</sup>. Ahora bien, el concepto mismo de «voluntad general», es decir, el fundamento del poder constituyente como principio democrático, es adoptado por las masas populares a la par que puesto en crisis.

Mientras que para la burguesía la «voluntad general» es el fundamento abstracto de la soberanía, que indica genéricamente al pueblo como sujeto del poder, para los *sans-culottes* la soberanía reside directamente en el pueblo, en su carácter histórico concreto, no como principio sino como

---

<sup>14</sup> Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française, 1715-1787*, 4ª ed., París, 1947, *passim*. Anotaciones útiles en *Rousseau et la philosophie politique, Annales de philosophie politique*, núm. 5, París, 1965, sobre todo en los artículos de H. Barth e I. Fetscher. Resulta fundamental la contribución de Albert Soboul, sobre la que volveremos dentro de poco. Véase además François Furet y Denis Richet, *La Révolution française*, vol. I, París, 1965, pp. 295 y ss. [ed. cast.: *La Revolución Francesa*, Madrid, Rialp, 1988]; B. Baczko, «Lumières et utopies», *Annales ESC*, vol. 26, 1971, pp. 355-386; y «Le contrat social des français. Sieyès et Rousseau», en K. M. Baker (ed.), *The French Revolution and the Creation of the Modern political Culture*, Oxford, 1987, vol. 1, pp. 493-513. Sobre el pensamiento político de Rousseau en general siempre es útil la lectura de Judith N. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, 1969.

<sup>15</sup> A. Soboul, «L'audience des Lumières sous la Révolution, Jean-Jacques Rousseau et les classes populaires», en Pierre Francastel (ed.), *Utopie et institutions au XVIII siècle*, París, 1963, pp. 280-303.

práctica. En el Año II de la Revolución la transformación del principio de abstracto a concreto se ha llevado prácticamente a cabo: la soberanía popular asume un carácter «imprescriptible, inalienable, indelegable».

La *Declaración de los derechos* de 1793 reconoce el derecho a la insurrección como aplicación extrema de la inalienabilidad de la soberanía popular: un derecho público subjetivo; y los estratos populares se lo toman al pie de la letra, como individuos y como masas. El choque interpretativo se desarrolla dentro del debate político y en la vida del movimiento. Toda la clase política —en este caso girondinos y montañeses están codo con codo— afirma que la soberanía, aunque pertenece al pueblo, le pertenece en la medida en que el soberano es uno e indivisible, «un ser puramente metafísico, es decir, la expresión de la voluntad general». Por el contrario, «para los *sans-culottes* el soberano no tenía nada de metafísico, era de carne y de sangre, era el pueblo que ejercía él mismo sus derechos en las asambleas de sus secciones»<sup>16</sup>. Titularidad y ejercicio de la soberanía: la vieja separación escolástica era retomada por los políticos, pero negada por los estratos populares. ¿Pero qué significaba la negación de esta separación y la pretensión del ejercicio directo de la soberanía si no la expresión del carácter absoluto del poder constituyente? ¿Qué otra cosa sino la voluntad de que el poder constituyente estuviera unido temporalmente a la existencia y a la continuidad de los movimientos populares y a su capacidad de expresión política? La ambigüedad de Rousseau queda desmistificada, la soberanía popular se resume en la temática y la práctica del ejercicio del poder; no solo del contrapoder, sino de la universalidad de su irradiación. Como dicen los burgueses y los políticos, la ruptura no podía ser más «feroz»<sup>17</sup>.

Sin embargo, esta ruptura no se traduce aún en la preponderancia de la temática del trabajo: ni en el sentido de que su organización burguesa tenga que ser concebida como la clave de la sociedad política, ni en el sentido opuesto, es decir, que la sociedad política tenga que intervenir para modificar el antagonismo de la organización social del trabajo. ¿Qué es lo que efectúa esta profundización de la crítica? La respuesta es: la ruptura, en el terreno del trabajo, es llevada a cabo por el desarrollo mismo del poder constituyente de las masas, en la medida en la que se niega a ser transformado en poder constituido; antes bien, quiere seguir existiendo como poder constituyente, como ejercicio de este poder. Aquí la temporalidad del poder constituyente resulta fundamental. En cuanto ejercicio del poder, descubre poco a poco el proyecto del adversario y se enfrenta al mismo: este consiste en codificar de forma abstracta la superación de un orden constitucional inadecuado para sostener el desarrollo de la burguesía,

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>17</sup> B. Baczkó, *Comment sortir de la Terreur: Thermidor et la Révolution*, cit., pp. 158 y ss.

destruir *l'ancien régime* y establecer constitucionalmente el ordenamiento social del trabajo.

Aquí el poder constituyente de las masas encuentra el tiempo de la burguesía, esto es, la organización del tiempo de la jornada laboral, como su obstáculo. La productividad del poder, su ordenamiento económico y su potencia social se manifiestan sobre esta articulación: para los unos y para los otros, para la burguesía y para el proletariado, porque, ambos están construyéndose antagónicas conciencias de clase sobre esta conciencia de la temporalidad, en el curso de la revolución y cuanto más avanza el conflicto<sup>18</sup>. Así, pues, el tiempo se contrapone a las masas parisiñas como un límite. El tiempo es finito. El tiempo tiene que ser el de la repetición de la jornada laboral. Sin embargo, este bloqueo del tiempo aumenta la conciencia de las masas: las conduce de la política a la sociedad, de la crítica del poder a la crítica del trabajo. Las masas responden al bloqueo del tiempo con aceleraciones imprevistas y formidables, aceleraciones que en todas las ocasiones rebasan el obstáculo y desplazan el límite hacia adelante. La ruptura del tiempo afecta y recubre cada vez más el espacio social —lo rompe y trata de invertirlo. Ubicadas en la temporalidad, estas aceleraciones del movimiento revolucionario de las masas revelan la voluntad de romper el tiempo social, el tiempo del trabajo.

El carácter social del poder constituyente de las masas en la Revolución Francesa, la crítica del trabajo que a través de este proceso se introduce como elemento central en la historia contemporánea provienen de la temporalidad vivida, de la *Erlebnis* y del gusto por el ejercicio directo del poder constituyente. El *self-making* del proletariado no se descubre ni se realiza en los contenidos de la revolución burguesa, ni a través de su radicalización, sino a través del ejercicio concreto, práctico, continuo del poder constituyente. El hambre, el dolor, el deseo, el movimiento y las luchas organizan el descubrimiento de la crítica del trabajo<sup>19</sup>. A través de la aceleración del tiempo revolucionario, se construye la idea de un tiempo como potencia, esto es, de un tiempo «otro». De un tiempo como potencia, es decir, el descubrimiento de un espacio político definido por la titularidad y por el ejercicio del poder soberano. De un tiempo otro, es decir, el descubrimiento de un espacio social atravesado por la potencia, ordenado por esta y configurado conforme a las instancias de la liberación. El tiempo de los *sans-culottes* da un vuelco a la concepción del espacio político, toda

<sup>18</sup> Sobre la relación entre las concepciones y prácticas del tiempo con la construcción de la conciencia antagonista me permito remitir a mi «La costituzione del tempo. Prolegomeni», en *Macchina tempo*, cit. pp. 253 y ss. Desde otro punto de vista, véanse las anotaciones de Stefan Breuer, «Oltre Foucault: verso una teoria della società disciplinare», *Rivista italiana di sociologia*, vol. 28, núm. 4, 1987, pp. 259 y ss.

<sup>19</sup> B. Bongiovanni, *Tra storia e storiografia: Marx e la rivoluzione inglese*, cit., pp. 93 y ss., hace buenas observaciones al respecto.



vez que lo define no como espacio de representación, sino como lugar del ejercicio de masas del poder; no como espacio constituido y fijo, sino como espacio continuo del poder constituyente. En la continuidad del poder constituyente, y en su nombre, el espacio social se superpone al político. La novedad que la Revolución Francesa introduce en la teoría del poder constituyente consiste en la reapropiación práctica de su temporalidad, una temporalidad que rompe con toda discontinuidad y/o separación de lo político y que, por lo tanto, introduce el poder constituyente en el terreno de la sociedad, de su organización; lo pone como principio de crítica del trabajo<sup>20</sup>.

Una vez más, nos encontramos aquí frente a Rousseau. De hecho, la crítica del trabajo se presenta, inicialmente, como reivindicación de la igualdad. Ahora bien, ¿qué es la igualdad rousseauiana? Es por encima de todo una declaración de igualdad política que alude al carácter deseable de la igualdad social, en cierto modo presuponiéndola, y por ende desencarnando la igualdad social y haciendo de ella una cuestión ideal y en cualquier caso destemporalizada. Apoyándose fielmente en estos presupuestos, la burguesía busca y encuentra en Rousseau las bases de su construcción jurídica. ¿Por qué extraña paradoja, por el contrario, la concepción rousseauiana de la igualdad puede, al mismo tiempo, convertirse en elemento de un movimiento de masas cuya característica fundamental es la transformación de la pretensión de igualdad formal en exigencia de igualdad social? ¿Cómo puede la temporalidad del poder constituyente encerrar en su movimiento esta sustancial modificación de los objetivos revolucionarios?

Si consideramos el pensamiento de Rousseau en sí mismo la paradoja de las interpretaciones corre el riesgo de provocar un enigma teórico. Pero no debemos asustarnos. En efecto, el movimiento de masas revolucionario socava con paciencia los conceptos rousseauianos, transformando su recepción en innovación hermenéutica, el uso en un nuevo proyecto. Este esfuerzo gira en torno a tres conceptos: el de poder constituyente, el de representación y el de, más bien ambiguo por parte de Rousseau, la división de poderes. Introduzcámonos en la lectura que las masas hacen de Rousseau a través del último de esos conceptos.

---

<sup>20</sup> En nuestra opinión, resulta evidente que las interpretaciones clásicas del materialismo histórico (*à la* Sohn-Rettel, *à la* Borkenau, etc.) que retienen la renovación revolucionaria de la crítica del tiempo dentro de parámetros de transformación objetiva —en este caso monetarista— son completamente inadecuadas. El tiempo descubierto por el movimiento revolucionario no es una forma de modernización, sino una forma de insubordinación y de revuelta. A las interpretaciones materialistas clásicas se referirán entonces, y no sin motivo, las críticas más agudas del materialismo histórico (y los esfuerzos por neutralizar su potencial subversivo) que encontramos hoy en los diferentes autores en la senda de Pocock o Elster.

Cuando en el Libro III del *Contrato social*<sup>21</sup> Rousseau distingue el poder legislativo del ejecutivo efectúa una distinción puramente terminológica que deriva de Montesquieu y de Locke. Dice Rousseau que lo primero es la voluntad y lo segundo la fuerza. En realidad, para Rousseau no existen sino soberanía y gobierno<sup>22</sup>. El poder soberano es algo absolutamente superior a la distinción entre los dos poderes. La soberanía es, en efecto, un ejercicio del poder legislativo, pero solo porque este último está incluido en la totalidad de aquella, en la dimensión de la voluntad general. Si se quiere hablar desde el principio del poder soberano en general, este viene definido en Rousseau como «ejercicio de la fuerza para imponer una voluntad, es una constitución ejecutiva de la legislación»; en cuanto al poder constituyente, en una primera aproximación, no es sino un poder soberano exclusivo, en la forma de una temporalidad continua. Dicho esto, se puede avanzar en el análisis de la unidad de los dos poderes, que puede ser positiva o negativa. Positiva, cuando el legislativo domina al ejecutivo; negativa, cuando el legislativo se deja someter por el ejecutivo. La negatividad de esta segunda situación es tan grave que puede permitir la ruptura del pacto social mismo<sup>23</sup>. Así, pues, hay que evitar la supremacía del ejecutivo sobre el legislativo. La debilidad del segundo con respecto al primero depende del hecho de que el ejecutivo tiene la fuerza y detenta la permanencia en la continuidad del ejercicio del poder. En cambio, el poder legislativo no posee directamente la fuerza y tiene la capacidad de expresarse solo de manera intermitente. De esta suerte, hay que imponer la supremacía del legislativo a través de instrumentos constitucionales adecuados –dicho de otra manera, a través de su ejercicio permanente o, para ser más exactos, a través de un ejercicio permanente del poder constituyente. Rousseau afirma el derecho del pueblo a cambiar su legislación e incluso su constitución, porque no hay «ninguna ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni siquiera el contrato social»<sup>24</sup>. «*En tout état de cause* –añade– un pueblo siempre es dueño de cambiar sus leyes, aunque fueran las mejores»<sup>25</sup>. Los dos poderes están reunidos en el legislativo, el legislativo es siempre poder constituyente. Al final, la continuidad del poder constituyente pasa por la reapropiación de la representación: «Desde el instante en que el pueblo está legítimamente reunido en asamblea como cuerpo soberano, cesa toda jurisdicción del gobierno, se suspende el poder ejecutivo y

<sup>21</sup> Seguimos la edición de Bertrand de Jouvenel, Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, París, 1978 [ed. cast.: *El contrato social*, Madrid, Istmo, 2004].

<sup>22</sup> Robert Derathé, «Les rapports de l'exécutif et du législatif chez Rousseau», *Annales de philosophie politique*, núm. 5, cit., pp. 153-169. Sobre este tema véase también la entrada de Rousseau, «Économie politique», en *L'Encyclopédie* [ed. cast.: *Discurso sobre la economía política*, Madrid, Tecnos, 2001].

<sup>23</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, cit., III, cap. 10.

<sup>24</sup> R. Derathé, «Les rapports de l'exécutif et du législatif chez Rousseau», cit., p. 166.

<sup>25</sup> J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, cit., I, cap. 7; II, cap. 2.

la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, porque donde se encuentra el representado no hay más representante»<sup>26</sup>.

No cuesta entender cómo este cuerpo ideológico podía ser utilizado, de manera fuerte y activa, en el desarrollo del proceso revolucionario por parte de las masas. Pero no por eso desaparecen los enigmas. En efecto, todo se basa, a pesar de las contradicciones rousseauianas, en la «voluntad general». Este último concepto negaba la construcción del poder constituyente que hemos visto en la misma medida en que la permitía. De hecho, la voluntad general era un concepto antiguo, forjado fuera de la temporalidad, es más, definido en contraposición a la temporalidad. Su naturaleza abstracta era indeleble. Mientras estuviera bajo la tutela de la voluntad general, el poder constituyente permanecía prisionero de una esencia intemporal. De nuevo la paradoja de Rousseau, esto es, la paradoja de un pensamiento que nutre una concepción inmediata y radical del poder constituyente, solo en la medida en que afirma al mismo tiempo la omnipotencia de un poder soberano abstracto. Esta paradoja se torna insostenible sobre todo cuando la temporalidad del poder constituyente llega a ser la clave de una transferencia de los conceptos de libertad e igualdad desde lo político a lo social. ¿Cómo puede, preguntémoslo otra vez, un pensamiento abstracto y generalizador, una hipóstasis metafísica (como es la voluntad general) ser apropiado y transformado tan radicalmente por una práctica política de masas que quiere instaurar social y políticamente la igualdad real?

Por otra parte, esta paradoja no atañe tan solo a Rousseau. Es propia de toda la relación entre la filosofía progresiva de la Ilustración con la revolución, con la temporalidad del poder constituyente que esta última practica. Diderot, en la entrada «Droit naturel» de la *Enciclopedia*, ya lo había expuesto detalladamente: «Las voluntades particulares son sospechosas; pueden ser buenas o malas; pero la voluntad general es siempre buena, no ha engañado nunca, no engañará jamás». La voluntad general es «acto puro del entendimiento que razona, en el silencio de las pasiones, acerca de lo que el hombre puede exigir de su semejante y de lo que su semejante tiene el derecho de exigirle»<sup>27</sup>. Acto puro del intelecto: he aquí la voluntad general que constituye, en una continuidad ininterrumpida, el contenido de la soberanía moderna, esto es, el concepto de una mediación indirecta y trascendental que se sustrae a las determinaciones singulares de la existencia. De los iusnaturalistas renacentistas a los filósofos de la Contrarreforma, y luego de los jacobinos al Kant girondino y

<sup>26</sup> *Ibid.*, III, cap. 14.

<sup>27</sup> Véase Paolo Comanducci (ed.), *L'Illuminismo giuridico*, Bologna, 1978, pp. 89 y ss.

a la fundación del derecho público constitucional contemporáneo, esta transfiguración metafísica de la acción constitutiva de las masas, de las singularidades colectivas en un trascendental formal y abstracto constituye un paradigma inquebrantable<sup>28</sup>.

Este es el otro aspecto de la solución al enigma Rousseau y representa su faceta burguesa. Una solución a menudo despótica, como la ambigua y astuta inteligencia de un Benjamin Constant podría subrayar pronto: «Los partidarios del despotismo pueden sacar una enorme ventaja de los principios de Rousseau. Yo conozco a uno de ellos que, al igual que Rousseau, partiendo del supuesto de que una autoridad ilimitada reside en el conjunto de la sociedad, supone luego que esta es traspasada a un representante de esta sociedad, a un hombre que él define como la especie personificada, la reunión individualizada»<sup>29</sup>.

Pero volvamos a nosotros, a la paradójica relación del rousseaunismo con las masas. El enigma se agranda si abordamos otro aspecto del pensamiento y de la influencia de Rousseau: su insistencia protorromántica en la espontaneidad de la conciencia. Se encuentran ejemplos de esta en la *Nouvelle Héloïse*, cada vez que los personajes consiguen escapar de los prejuicios y de los errores; en el *Emile*, evidentemente; en la apología de la conciencia que constituye el final (y el fin) de la *Profession de foi du Vicaire savoyard*; «pero encontramos también su aplicación en el *Contrat social*, no solo en la doctrina del soberano que “por el simple hecho de existir, es lo que tiene que ser” (I, 7), sino también en la teoría de la voluntad general que es “*toujours droite*” [siempre justa] y que “*reste*” [permanece] siempre “*pour somme des différences*” [por la suma de las diferencias] (II, 3). Y Julie resume su espíritu describiendo así la verdadera virtud: “*soyez ce que vous êtes*” [sed lo que sois] (*Nouvelle Héloïse*, IV, 12)»<sup>30</sup>.

¿Qué sucede una vez llegados a este punto? Sucede que la ya compleja dialéctica entre voluntad general y representación directa se conecta a una fenomenología de la espontaneidad, totalmente individualista, y se ajusta a ella. De este modo, la solución trascendental de la voluntad general consigue imponerse en la lucha en torno a la interpretación de Rousseau, puesto que el estatuto lógico individual precede como presupuesto a la constitución de la voluntad general «formal» y puede por ende presentarse como base de esta en términos de normatividad jurídica.

La espontaneidad de la conciencia es la sensibilidad prerromántica de la conciencia individual, su sustancia está encerrada en la individualidad.

<sup>28</sup> I. Fetscher, *Annales de Philosophie politique*, cit., pp. 62-63.

<sup>29</sup> Benjamin Constant, *Réflexions sur les constitutions et les garanties*, 1818, «Appendice».

<sup>30</sup> Bernard Rousset, «La philosophie de Rousseau et la question de la directivité», *Cahiers des Archives de Philosophie*, París, 1980, pp. 152-153.

El individuo solo puede expresarse más allá del individuo dando un salto (y se trata de un salto mortal) hacia la voluntad general y su carácter absolutamente abstracto. Una vez más una paradoja. Precisamente esta introducción protorromántica de la sensibilidad y de la pasión en el conjunto teórico parecía demostrar la capacidad de Rousseau de comprender la temporalidad densa del ritmo de la historicidad y de la política. Sin embargo, esta nueva pasión se encierra en el individuo, abrumada por este. La voluntad general se torna en un desplazamiento transcendental de la voluntad de singularidades cada vez más escindidas. La temporalidad de las conciencias individuales –y su espontaneidad– van ahora en sentido contrario al de la temporalidad constitutiva de las masas revolucionarias. Lo político, en Rousseau, se construye como alienación. No es algo distinto de lo que encontramos en Hobbes, pero todo esto se produce en la ambigüedad y en un juego irresoluble de elementos contradictorios. En todo caso, aquella igualdad social que la igualdad política parecía presuponer en la constitución de la voluntad general se ve aquí destruida: como actores últimos quedan los individuos.

Así, pues, ¿es un enredo, un colosal *qui pro quo* este intento de las masas de utilizar a Rousseau en el curso de la revolución? Tal vez. En todo caso se trata un enigma teórico. Y un enigma solo puede tener una solución práctica. Eso es lo que ocurre.

Rousseau es adoptado por las masas porque su concepción del poder constituyente, aislada de su teoría, permitía en la práctica, es más, incitaba a enfrentarse a toda línea constitucional que hiciera de la desigualdad social un elemento esencial de la organización del Estado. Y puesto que la desigualdad social está representada, en la tradición gótica, en el principio de separación de los poderes, se entiende que Rousseau fuera adoptado como inspirador constitucional de la oposición a Montesquieu, en cuyo pensamiento se reconocía justamente «una toma de partido favorable al orden feudal»<sup>31</sup>. La separación de poderes es la desigualdad social, la sociedad de *l'ancien régime* que se opone a la unidad social y política del poder constituyente revolucionario<sup>32</sup>. De esta suerte, por medio de una decisión práctica que proviene de la polémica y de la lucha, Rousseau, sin serlo, se torna en la vía de paso teórica de la igualdad política a la igualdad social, del mismo modo que Montesquieu era, y lo era de verdad, la vía de paso teórica constitucional de la desigualdad social a la desigualdad política, el sistematizador continental de la teoría gótica de la división de las clases

<sup>31</sup> Louis Althusser, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, París, 1959, pp. 11-27 [ed. cast.: *Montesquieu. La política y la historia*, Barcelona, Ariel, 1979].

<sup>32</sup> Charles Eisenmann, «L'esprit des lois et la séparation des pouvoirs», en *Melanges Carré de Marberg*, París, 1933, pp. 190 y ss., y «La pensée constitutionnelle de Montesquieu», *Recueil Sirey. Bicentenaire de l'esprit des lois*, París, 1952, pp. 133-160.

en la separación de los poderes<sup>33</sup>. «*Il faut, par la disposition des choses, que le pouvoir arrête le pouvoir*» [«Se hace necesario, por la disposición de las cosas, que el poder ponga freno al poder»], decía Montesquieu.

Ahora bien, ¿qué poder? ¿Qué «disposición de las cosas»? El positivismo histórico de Montesquieu era lo bastante profundo para permitirle considerar naturales las divisiones sociales y orgánicamente solidarios los poderes que estas expresaban, siguiendo la estela de Menenio Agripa. Mientras que el pensamiento constitucional de la burguesía se adaptará a esto (Declaración de 1789, Artículo XVI: «*Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution*»)<sup>34</sup>, el pensamiento constituyente democrático lo excluye radicalmente. He aquí, pues, un motivo que explica la apología de Rousseau en el transcurso de la revolución. Un motivo fundamental en el cual está completamente implícito el traslado de la igualdad política a la igualdad social. De esta suerte, el rousseaunismo es una forma léxica y una imagen prospectiva, en las que el movimiento de masas encuentra la oportunidad de hacer avanzar su propio proyecto. Poco importa la fidelidad a la teoría, lo importante es encontrar en ella estímulos polémicos que permitan pasos fundamentales hacia adelante.

¿Nos sorprenderemos ahora ante al juicio de Benjamin Constant sobre Rousseau y sobre las posibilidades despóticas de su pensamiento? Seguramente no, toda vez que, conociendo el liberalismo de Constant<sup>35</sup>, reconoceremos que su decisión también es práctica —y que el juicio sobre Rousseau imita el que ofrece sobre el libre movimiento de las masas revolucionarias. Constant comprende (y se opone al hecho de) que el pensamiento de Rousseau está atravesado por la perentoria temporalidad de las masas, por su capacidad de destruir no solo el despotismo político, sino también el social, por la necesidad —que recorre y madura en este movimiento— de pasar de la crítica de la política a la crítica de la sociedad, de la crítica del trabajo a la perspectiva de la liberación. La temporalidad del movimiento revolucionario se plantea en estos términos: igualdad política frente a desigualdad social; igualdad social frente a desigualdad política.

<sup>33</sup> Es evidente que si en Montesquieu el principio de la separación de poderes es un «principio puramente negativo», no lo es en la historia constitucional revolucionaria, a diferencia de cuanto considera Michel Troper, *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, París, 1980.

<sup>34</sup> «Toda sociedad en la que no esté asegurada la garantía de los derechos, ni se haya establecido la separación de los poderes carece cabalmente de constitución». Para los textos de las *Declaraciones*, véase Ch. Fauré (ed.), *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, cit. Sobre la cuestión que discutimos sigue siendo fundamental la referencia a Robert Redslob, *Die Staatstheorie der französischen Nationalversammlung von 1789*, Berlín, 1912, pp. 110 y ss.

<sup>35</sup> Paul Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine*, vol. 2, París, 1966; Pasquale Pasquino, «Siyèès, Constant e il governo dei moderni. Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica», *Filosofia politica*, vol. 1, núm. 1, 1987, pp. 77-98.

Rousseau se torna en la vía de paso práctica de esta dinámica, de la crítica a lo político a la crítica de la sociedad, y de ésta a la crítica del trabajo.

Con una fuerza igual y de signo contrario la burguesía verá —en este tránsito de la revolución— la necesidad de concentrarse en la codificación del trabajo, en el aislamiento terrorista de su crítica y en el desplazamiento del tema del ordenamiento del trabajo fuera de toda implicación democrática. En este tránsito, y desde este punto de vista opuesto y extremo, Rousseau se torna en el partidario exclusivo de la voluntad general. Una abstracción de la sociedad que se torna en cuerpo soberano, la reducción de la multitud al uno: al uno del poder contra y por encima de la multitud de las potencias. La referencia y la recuperación que, de Kant a Hegel, el idealismo alemán hará de este Rousseau<sup>36</sup> representan la conciencia desarrollada de la necesidad de arrebatar a las masas el uso de su pensamiento y de poner de manifiesto, frente a esto, el contenido ideológico de la voluntad general, su abstracción y la capacidad de sufrir manipulaciones a las que estaba abierto. ¿Una interpretación arbitraria, una abominable falsificación? No puede afirmarse esto: más bien nos encontramos otra vez frente a la ambigüedad de Rousseau, frente a la imposibilidad de resolver teóricamente el enigma y por ende ante la decisión práctica de decidir tendenciosa y unilateralmente acerca del sentido de su pensamiento. De esta suerte, la voluntad general se torna en voluntad de la nación: no la democracia, sino la nación o la república pasan a ser los paradigmas del nuevo orden. Y del poder constituyente, de su temporalidad incomprensible, de su deslizarse impetuoso hacia la totalidad de la libertad, social y política, se hará un objeto reprimido o un producto del poder constituido.

Al igual que en la Revolución Americana, también en la Francesa la *Declaración de derechos* es fundamental. Sin embargo, en la Revolución Francesa tenemos la ventaja de tener, no una, sino varias declaraciones y de poseer una serie de proyectos que, lejos de llegar a su fin con la Declaración de 1789, se prolongan y hacen sentir la presencia de una durísima lucha en curso hasta las Declaraciones de 1793 y de 1795, la de los jacobinos y la del Termidor: una capa freática que alimenta diferentes manantiales<sup>37</sup>. Las analogías, las identidades y las diferencias de las declaraciones serán sumamente importantes para comprender de qué forma, con el tiempo, el radicalismo democrático del poder constituyente logra profundizarse y confrontarse cada vez más intensamente con el poder opuesto —el de la burguesía, expresado en formas más o menos liberales— y cómo, para ambos, el tema de la igualdad, de su afirmación o de su crítica, llega a ser cada vez más central.

<sup>36</sup> Joachim Ritter, *Hegel et la révolution française*, París, 1970. He discutido ampliamente la relación entre el rousseauismo y el pensamiento alemán en la génesis de la filosofía del idealismo absoluto en mi obra *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padua, 1958.

<sup>37</sup> Ch. Fauré (ed.), *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, cit., «Présentation», p. 35.



Ahora bien, si empezamos a analizar las tres declaraciones, parece importante, ante todo, aclarar las similitudes de sus estructuras. La primera similitud es formal, entendiendo por esto que los representantes en la Declaración de 1789, o el pueblo en las otras dos, proclaman en la carta de los derechos un conjunto de reglas generales que configuran por anticipado la vida social y su constitucionalización. ¿Cuál es el valor de estas reglas desde el punto de vista formal? Las discusiones a este respecto, tanto desde el punto de vista lógico<sup>38</sup> como en el terreno histórico<sup>39</sup> y en el constitucional<sup>40</sup>, están todavía abiertas. A nosotros no nos interesa seguirlas. Limitémonos a señalar el carácter esencial de la referencia constituyente. En las tres Declaraciones, las proposiciones formuladas no son tanto la representación del esquema de un proyecto constitucional, como la conformación del armazón del poder constituyente. Esto es así tanto en la Declaración de 1789, donde el sujeto constituyente desentraña la trama de su diseño con el proceder de un «alma bella», como en la de 1793, donde el sujeto constituyente es definido en una relación antagónica con el enemigo, así como en la de 1795, donde se hace hincapié en la relación intrínseca entre derecho y deberes de los ciudadanos.

Así, pues, en cada Declaración el problema fundamental es el de la producción del sujeto constituyente. Lo constituyente «formal» se ve sometido a un trabajo de singularización, de concreción política. Como hemos venido señalando anteriormente, el enigma o, si se quiere, el enredo del rousseaunismo hace sus primeros ensayos. El sujeto constituyente, dentro del proceso mismo de su producción, encuentra que la estabilidad de un código iusnaturalista, determinado por la presuposición de la voluntad general, se opone a su capacidad de configuración. Es fácil darse cuenta de que aquí, de esta suerte, se superpone un contenido burgués a la forma constituyente. En cada una de las declaraciones los principios de la libertad, de la seguridad y de la propiedad se afirman de manera homogénea pero, por otro lado, en cada una de las declaraciones la voluntad general es el nuevo objeto formal al que es trasladado el poder constituyente, expropiado de su radicalidad de masas y expuesto como mera fundación de los derechos individuales.

1789, Art. II: *«Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la*

<sup>38</sup> Véase sobre todo *Théorie des actes de langage, éthique et droit*, edición al cuidado de Paul Amselek, París, 1986.

<sup>39</sup> Para la bibliografía esencial a este respecto, desde Georg Jellinek a Émile Boutmy, pasando por Carré de Malberg, además de los textos ya citados *supra*, en el cap. I de este trabajo, cfr. Guillaume Bacot, *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, París, 1985.

<sup>40</sup> Para la problemática jurídica más general, cfr. A. Negri, *La forma Stato*, cit., cap. 1, «Il lavoro nella Costituzione».



*propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression*». 1793, Art. II: «*Ces droits sont l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété*». 1795, Art. I: «*Les Droits de l'Homme en société sont la liberté, l'égalité, la sûreté, la propriété*»<sup>a</sup>.

Esto en lo que atañe a la formulación de los derechos fundamentales. En lo que atañe a su sobredeterminación a través de la voluntad general, comprobamos de nuevo una semejanza sumamente profunda.

1789, Art. VI: «*La loi est l'expression de la volonté générale; tous les citoyens ont le droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation; elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les Citoyens étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places ou emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents*». 1793, Art. IV: «*La loi est l'expression libre et solennelle de la volonté générale; elle est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse; elle ne peut ordonner que ce qui est juste et utile à la société; elle ne peut défendre que ce qui lui est nuisible*». 1795, Art. VI: «*La loi est la volonté générale, exprimée par la majorité des citoyens ou de leurs représentants*»<sup>b</sup>.

No basta en ningún caso detenerse en subrayar este enredado contexto de definiciones. En efecto, partiendo de estas similitudes, y tal vez gracias al enredo que constituyen, se distinguen las diferencias entre las Declaraciones, diferencias que nos llevan inmediatamente a los temas que caracterizan el poder constituyente en la Revolución Francesa. Estas diferencias atañen a dos problemas: el de la igualdad y el de la caracterización del sujeto, ambos en relación con la definición del poder constituyente. De esta suerte, el primer grupo de diferencias atañe a la articulación del derecho de libertad y el de sociedad, es decir, el contenido mismo de la voluntad general. Este lleva directamente al tema de la igualdad, es decir, a la paradoja de la igualdad política, a la cual puede seguir o no la igualdad social. En este terreno, las *Declaraciones* articulan, ante todo, la definición de igualdad. Mientras que en 1789 el concepto todavía no se había vuelto problemático, de tal suerte

<sup>a</sup> 1789, Art. II: «El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Esos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión». 1793, Art. II: «Esos derechos son la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad». 1795, Art. I: «Los derechos del Hombre en sociedad son la libertad, la igualdad, la seguridad y la propiedad».

<sup>b</sup> 1789, Art. VI: «La ley es la expresión de la voluntad general; todos los ciudadanos tienen el derecho de contribuir personalmente, o mediante sus representantes, a su formación; esta debe ser la misma para todos, tanto cuando protege como cuando castiga. Puesto que todos los Ciudadanos son iguales a sus ojos, son igualmente admisibles para todas las dignidades, puestos o empleos públicos, con arreglo a su capacidad, y sin otra distinción que la de sus virtudes y sus talentos». 1793, Art. IV: «La ley es la expresión libre y solemne de la voluntad general; es la misma para todos, tanto cuando protege como cuando castiga; no puede ordenar sino lo que es justo y útil a la sociedad; no puede prohibir sino lo que le es dañino». 1795, Art. VI: «La ley es la voluntad general, expresada por la mayoría de los ciudadanos o de sus representantes».

que, con una ingenuidad rousseauiana, el Artículo I proclama: «*Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits; les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune*»; en 1793, a la afirmación genérica: «*Tous les hommes sont égaux par nature et devant la loi*» (Art. III), le siguen una serie de normas operativas, Art. V: «*Tous les citoyens sont également admissibles aux emplois publics. Les peuples libres ne connaissent d'autres motifs de préférence, dans leurs élections, que les vertus et les talents*»; Art. XVIII: «*Tout homme peut engager ses services, son temps; mais il ne peut se vendre ni être vendu; sa personne n'est pas une propriété aliénable. La loi ne reconnaît point de domesticité; il ne peut exister qu'un engagement de soins et de reconnaissance, entre l'homme qui travaille et celui qui l'emploie*»; Art. XXI: «*Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler*»; Art. XXII: «*L'instruction est le besoin de tous. La société doit favoriser de tout son pouvoir les progrès de la raison publique, et mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens*»; Art. XXIII: «*La garantie sociale consiste dans l'action de tous pour assurer à chacun la jouissance et la conservation de ses droits; cette garantie repose sur la souveraineté nationale*»; Art. XXIX: «*Chaque citoyen a un droit égal de concourir à la formation de la loi et à la nomination de ses mandataires ou de ses agents*»; Art. XXX: «*Les fonctions publiques sont essentiellement temporaires; elles ne peuvent être considérées comme des distinctions ni comme des récompenses, mais comme des devoirs*»<sup>c</sup>. Así, pues, se trata de una serie de normas operativas que rompen con la ambigüedad rousseauiana y avanzan en el camino de la determinación concreta de la igualdad social.

El espacio político se torna en espacio social, el poder constituyente identifica el espacio social como el terreno directo de su actividad. El concepto de lo político se vuelca completamente sobre el terreno social. 1793, Art. XXXIV: «*Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de*

---

<sup>c</sup> 1789, Art. I: «Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos; las distinciones sociales solo pueden basarse en la utilidad común»; 1793, Art. III: «Todos los hombres son iguales por naturaleza y ante la ley»; Art. V: «Todos los ciudadanos son igualmente admisibles para los empleos públicos. Los pueblos libres no conocen otros motivos de preferencia, en sus elecciones, que las virtudes y los talentos»; Art. XVIII: «Todo hombre puede contratar sus servicios, su tiempo; pero no puede venderse, ni ser vendido; su persona no es una propiedad alienable. La ley no reconoce ninguna servidumbre; no puede haber más que un contrato de asistencia y de reconocimiento entre el hombre que trabaja y el que le emplea»; Art. XXI: «Las ayudas públicas son una deuda sagrada. La sociedad debe la subsistencia a los ciudadanos desgraciados, ya sea proporcionándoles trabajo, ya asegurando los medios de existencia a quienes no están en condiciones de trabajar»; Art. XXII: «La enseñanza es una necesidad de todos. La sociedad debe promover con todo su poder los progresos de la razón pública, poniendo la enseñanza al alcance de todos los ciudadanos»; Art. XXIII: «La garantía social consiste en la acción de todos para asegurar a cada cual el disfrute y la conservación de sus derechos; esa garantía se basa en la soberanía nacional»; Art. XXIX: «Todo ciudadano tiene un derecho igual de contribuir a la formación de la ley y al nombramiento de sus mandatarios o sus agentes»; Art. XXX: «Las funciones públicas son esencialmente temporales; no pueden ser consideradas como distinciones ni como recompensas, sino como deberes».

*ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé*<sup>d</sup>. La igualdad no es un concepto abstracto, sino un terreno que ha de ser atravesado. El concepto transcendental de la voluntad general es invertido y el poder constituyente se plantea como potencia social. El derecho de sociedad completa y perfecciona el derecho de libertad. Si un ser humano está oprimido, si sufre, no hay libertad.

Algún intérprete ha querido considerar la igualdad de 1793 como el triunfo de la compasión<sup>41</sup>, cuya es la responsabilidad del desprecio de una multitud que no quiere ser vulgo, de un poder constituyente que no quiere ser burguesía, de una libertad que no quiere límites. De hecho, lo que resta vulgaridad a este concepto es su destino histórico, la imposibilidad de arrebatar la definición de la libertad y de la igualdad del terreno de la sociedad en los siglos venideros. Aquí se plantea, de una vez por todas, la irreversibilidad de la definición del poder constituyente en el terreno social. En lo sucesivo la única opción para sus adversarios será ofrecerle resistencia.

La Declaración de 1795 intenta limitar los efectos de este proyecto por primera vez. Aunque se afirma la igualdad (*«L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. L'égalité n'admet aucune distinction de naissance, aucune hérédité de pouvoirs»*, Art. III)<sup>e</sup>, aunque se reafirma la seguridad como «resultado del concurso de todos para asegurar los derechos de cada uno» (Art. IV), aunque la inalienabilidad de la persona es garantizada de nuevo (Art. XV), sin embargo el orden de la igualdad y de la seguridad son devueltos a la norma de la propiedad. Art. V: *«La propriété est le droit de jouir et de disposer de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie*. No obstante, dentro de esta reacción algo ha pasado: el punto de referencia se ha desplazado del terreno abstracto de la voluntad general al terreno concreto del derecho y del orden de la propiedad. El avance del poder constituyente en la sociedad obliga a que la propia reacción ponga de manifiesto la discriminación social sobre la que se funda.

Henos aquí, por consiguiente, ante otra serie de argumentaciones relativas a la soberanía, argumentaciones que son articulaciones del tema de la disolución del enigma de la voluntad general. En 1789 el concepto de soberanía se ofrece en su integridad rousseauiana, aunque mezclado con el de nación: *«Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans*

<sup>d</sup> 1793, Art. XXXIV: «Hay opresión contra el cuerpo social cuando uno solo de sus miembros está oprimido. Hay opresión contra cada miembro cuando el cuerpo social está oprimido».

<sup>41</sup> H. Arendt, *On Revolution*, cit.

<sup>e</sup> 1795, Art. III: «La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, tanto cuando protege como cuando castiga. La igualdad no admite ninguna distinción de nacimiento, ninguna herencia de poderes».

<sup>f</sup> 1795, Art. V: «La propiedad es el derecho de gozar y de disponer de los propios bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria».

*la nation: nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément»* (Art. III)<sup>g</sup>.

En 1793 la ruptura es limitada pero significativa. Se vuelve a afirmar el principio («*La souveraineté réside dans le peuple; elle est une et indivisible, imprescriptible et inaliénable*», (Art. XXV); «*Aucune portion du peuple ne peut exercer la puissance du peuple entier*», Art. XXVI, pero, al mismo tiempo, la inmediatez de la acción constituyente limita el principio («*mais chaque section du souverain assemblée doit jouir du droit d'exprimer sa volonté avec une entière liberté*», Art. XXVI)<sup>h</sup>.

La reacción de 1795 es radical: «*La souveraineté réside essentiellement dans l'universalité des citoyens*» (Art. XVII); «*Nul individu, nulle réunion partielle de citoyens ne peut s'attribuer la souveraineté*» (Art. XVIII); «*Nul ne peut, sans une délégation légale, exercer aucune autorité, ni remplir aucune fonction publique*», (Art. XIX); «*Chaque citoyen a un droit égal de concourir, immédiatement ou médiatement, à la formation de la loi, à la nomination des représentants du peuple et des fonctionnaires publics*» (Art. XX); «*Les fonctions publiques ne peuvent devenir la propriété de ceux qui les exercent*» (Art. XXI)<sup>i</sup>.

Pero de nuevo esta reacción se ve obligada a moverse en un terreno diferente del de la voluntad general, es decir, en el terreno de una reconstrucción social de la desigualdad que recupera los temas del constitucionalismo inglés, la temática de la representación y de los contrapoderes socialmente organizados y consecuentemente definidos: «*La garantie sociale ne peut exister si la division des pouvoirs n'est pas établie, si leurs limites ne sont pas fixées, et si la responsabilité des fonctionnaires publics n'est pas assurée*» (Art. XXII)<sup>j</sup>. Para responder a lo nuevo los hombres del Termidor se refugian en lo antiguo, pero de una u otra manera se ven obligados a atravesar lo nuevo. De nuevo se desajusta la relación entre libertad e igualdad, entre derechos políticos y derechos sociales, entre poder constituyente y voluntad general, en un sentido opuesto a la Constitución de 1793, pero con otra tanta fuerza explosiva.

<sup>g</sup> 1789, Art. III: «El principio de toda soberanía real reside esencialmente en la nación: ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer autoridad alguna que no emane expresamente de aquella».

<sup>h</sup> 1793, Art. XXV: «La soberanía reside en el pueblo; es una e indivisible, imprescriptible e inalienable»; Art. XXVI: «Ninguna porción del pueblo puede ejercer el poder del pueblo entero»; «pero cada sección del soberano reunido debe gozar del derecho de expresar su voluntad con plena libertad».

<sup>i</sup> 1795, Art. XVII: «La soberanía reside esencialmente en la universalidad de los ciudadanos»; Art. XVIII: «Ningún individuo, ninguna reunión parcial de ciudadanos puede atribuirse la soberanía»; Art. XIX: «Nadie puede, sin una delegación legal, ejercer ninguna autoridad, ni desempeñar ninguna función pública»; Art. XX: «Cada ciudadano tiene un derecho igual de contribuir, inmediata o mediatamente, a la formación de la ley, al nombramiento de representantes del pueblo y de los funcionarios públicos»; Art. XXI, «La funciones públicas no pueden convertirse en propiedad de aquellos que las ejercen».

<sup>j</sup> 1795, Art. XXII: «La garantía social no puede existir si no se establece la división de poderes, si sus límites no quedan fijados, y si la responsabilidad de los funcionarios públicos no es asegurada».

Llegados a este punto se presenta una nueva articulación de la relación entre igualdad y libertad: atañe a la participación y el control de la Administración<sup>42</sup>. Aquí el carácter significativo de las diferencias y de las articulaciones es menos explosiva y menos productora de elementos de contraposición sustancial. De hecho, el principio del control sobre la Administración y de la responsabilidad de los administradores incide solo indirectamente sobre el problema de la soberanía, mientras que se ve afectado directa y prácticamente por cada una de las concepciones de la misma. Pero este no puede ser motivo para infravalorar el problema: las prácticas administrativas están fuertemente caracterizadas por las concepciones divergentes de la soberanía, de tal suerte que sus rasgos distintivos, sutiles en la teoría, se vuelven enormes cuando se ejerce la administración. Así, pues, podríamos seguir esta secuencia teórico-práctica de investigación y obtener de ella indicaciones útiles para el sentido de nuestra investigación. Ahora bien, ¿por qué hacerlo, cuando la temática propuesta por el segundo grupo de diferencias entre las distintas Declaraciones de derechos nos espera y puede permitirnos llegar al corazón de los problemas?

Así, pues, el segundo grupo de diferencias entre las *Declaraciones* atañe directamente a la subjetividad del poder constituyente en cuanto actividad que se desarrolla en el tiempo. Si la igualdad es el tiempo abstracto de la voluntad general que se ve devuelto a la concreción de los sujetos históricos, la subjetividad del poder constituyente es la vivencia de estos últimos. La vivencia del tiempo revolucionario, la vivencia de la transformación y del tránsito de la idea a lo concreto y, en lo concreto, de la pasión a la imaginación productiva. Aquí es deliberadamente roto el enigma rousseauiano: si no se puede resolver el rompecabezas desde el punto de vista teórico, más vale destruirlo en la práctica. ¿Un cortocircuito perverso? Lo comprobaremos más tarde, ya que tendremos que decidir si se trata de eso o, por el contrario, de una decisión ética radical. Ahora aparece la subjetividad temporal; el tiempo del acontecimiento es el de su aparición. La *Declaración* de 1789 no se enfrenta al problema, permanece en la indistinción entusiasta del movimiento, sin identificar el problema ni mucho menos encontrar una solución. Solo el tiempo de los *sans-culottes*, del poder constituyente en acto plantea el problema y su solución. Es lo que sucede en 1793: el tema planteado está al orden del día. Se construye el derecho de resistencia como principio práctico que es consecuencia del desarrollo del poder constituyente.

El proceso lógico de constitución tiene la evidencia del proceso temporal y la necesidad de su potencia. Una primera constatación: «*La loi doit protéger*

---

<sup>42</sup> Véase la *Declaración* de 1789, Arts. 13-17; *Declaración* de 1793, Arts. 20, 24; *Declaración* de 1795, Arts. 10-14, 16.

*la liberté publique et individuelle contre l'oppression de ceux qui gouvernent*» (Art. IX). Una primera consecuencia: «*Tout acte exercé contre un homme hors des cas et sans les formes que la loi détermine, est arbitraire et tyrannique; celui contre lequel on voudrait l'exécuter par la violence a le droit de le repousser par la force*» (Art. XI). «*Ceux qui solliciteraient, expédieraient, exécuteraient, signifieraient ou feraient exécuter des actes arbitraires, sont coupables et doivent être punis*» (Art. XII). Sin embargo, aquí todavía estamos en el terreno del derecho constituido, el poder constituyente está latente. En el artículo XXVI la tensión explota, el poder constituyente sale de la latencia, se organiza y se ve conducido a figura subjetiva: «*Que tout individu qui usurperait la souveraineté soit à l'instant mis à mort par les hommes libres*» (Art. XXVII)<sup>k</sup>.

A partir de aquí se muestra la subjetividad revolucionaria: «*Les délits des mandataires du peuple et de ses agents ne doivent jamais être impunis. Nul n'a le droit de se prétendre plus inviolable que les autres citoyens*» (Art. XXXI), hasta la definición del principio: «*La résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme*» (Art. XXXIII); «*Il y a oppression contre le corps social, lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé*» (Art. XXXIV); «*Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs*» (Art. XXXV)<sup>l</sup>.

Está claro que el principio de resistencia y de insurrección no solo es negativo: aquí la libertad se ha vuelto sustancia productiva. Se ha articulado definitivamente, instalada en la igualdad. El sujeto que se ha constituido se enfrenta a los problemas del tiempo: es un sujeto colectivo capaz de moverse en el tiempo. Su capacidad constituyente es continua: «*Le droit de présenter des pétitions aux dépositaires de l'autorité publique ne peut, en aucun cas, être interdit, suspendu ni limité*» (Art. XXXII); y es absoluta: «*Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois les générations*

---

<sup>k</sup> 1793, Art. IX, «La ley debe proteger la libertad pública e individual contra la opresión de los que gobiernan»; Art. XI: «Todo acto ejercido contra un hombre fuera de los casos y sin las formas que la ley determina, es arbitrario y tiránico; aquel contra el cual se querría ejecutarlo mediante la violencia tiene el derecho de rechazarlo mediante la fuerza»; Art. XIII: «Quienes solicitaran, despacharan, firmaran, ejecutaran o hicieran ejecutar actos arbitrarios son culpables, y deben ser castigados»; Art. XXVII: «Todo individuo que usurpara la soberanía ha de ser ejecutado enseguida por los hombres libres».

<sup>l</sup> 1793, Art. XXXI: «Los delitos de los mandatarios del pueblo y de sus agentes no deben quedar nunca impunes»; Art. XXXIII: «La resistencia a la opresión es la consecuencia de los demás derechos del hombre»; Art. XXXIV: «Hay opresión contra el cuerpo social cuando uno solo de sus miembros está oprimido. Hay opresión contra cada miembro cuando el cuerpo social está oprimido»; Art. XXXV: «Cuando el gobierno viola el derecho del pueblo, la insurrección es, para el pueblo y para cada porción del pueblo, el derecho más sagrado y el deber más indispensable».

*futures*» (Art. XXVIII)<sup>m</sup>. La temporalidad se descubre como fundamento anterior a la subjetividad. El poder tiene que ser devuelto a esta temporalidad radical. Una temporalidad abierta, continuamente revolucionaria. Una condición ontológica de revolución como condición de constitución. Aquí el concepto moderno de poder constituyente se abre plenamente, para no ceder nunca más su concepto.

Sin embargo, se objeta, esta pretensión de renovación del poder constituyente, de generación en generación, no era tan nueva. Ya estaba presente, por ejemplo, en la constitución de Pensilvania<sup>43</sup> y en los ideólogos de la Ilustración, sobre todo en Condorcet<sup>44</sup>. ¿Cómo se puede pretender que sea tan radical y significativa? Se puede por una razón fundamental: porque fue percibida como tal. La Constitución del año III pone en práctica todos los medios para evitar que sea posible la mera reminiscencia de la democracia revolucionaria, constituyente. Esta última pasa a ser el mal. El concepto moderno de constitución, ese concepto preparado para devorar el poder constituyente, para no dejar rastro de la temporalidad constituyente, se construye sobre este contraposición, sobre este rechazo de la temporalidad y de su carácter constitutivo. Las constituciones sucesivas a la de 1793 son todas constituciones forjadas no sobre el principio del carácter constitutivo, sino sobre el de la contrarrevolución.

Así, pues, los termidorianos son los primeros en reaccionar ferozmente en este terreno. El poder constituyente, como derecho de ejercicio permanente del carácter constitutivo de las masas, es su pesadilla y su terror. Cuando nos encontramos ante la afirmación: «*Ceux qui sollicitent, expédient, signent, exécutent ou font exécuter des actes arbitraires, sont coupables et doivent être punis*» (1795, Art. IX), estamos, a pesar de la identidad léxica entre este artículo y otros con la *Declaración* de 1793, frente a una completa inversión del discurso: porque quien se ve afectado por la sanción es aquí, inmediatamente, el movimiento constituyente, el derecho de resistencia. Art. XVII: «*La souveraineté réside essentiellement dans l'universalité des citoyens*»; Art. XVIII: «*Nul individu, nulle réunion partielle de citoyens ne peut s'attribuer la souveraineté*»; Art. XIX: «*Nul ne peut, sans une autorisation légale, exercer aucune autorité, ni remplir aucune fonction publique*»<sup>n</sup>:

<sup>m</sup> 1793, Art. XXXII: «El derecho de presentar peticiones a los depositarios de la autoridad pública no puede, en ningún caso, ser prohibido, suspendido o limitado»; Art. XXVIII: «Un pueblo siempre tiene el derecho de revisar, reformar y cambiar su Constitución. Una generación no puede someter a sus leyes a las generaciones futuras».

<sup>43</sup> Véase *supra*, cap. IV.

<sup>44</sup> Ch. Fauré (ed.), *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, cit., pp. 37-41, 305-307.

<sup>n</sup> 1795, Art. IX: «Aquellos que soliciten, despachen, firmen, ejecuten o hagan ejecutar actos arbitrarios, son culpables y deben ser castigados»; Art. XVII: «La soberanía reside esencialmente en la universalidad de los ciudadanos»; Art. XVIII: «Ningún individuo, ninguna reunión parcial de ciudadanos puede atribuirse la soberanía»; Art. XIX: «Nadie puede, sin una autorización legal, ejercer ninguna autoridad, ni desempeñar ninguna función pública».



todos estos artículos esclarecen la negación del derecho de resistencia y de la dinámica del poder constituyente, de la manera más radical y feroz. Hasta tal punto de que en la *Declaración* de 1795 se le da la vuelta al discurso acerca del poder constituyente, que pasa a ser el discurso acerca de los «deberes» de los ciudadanos: una pálida recuperación del deber de obediencia que propone toda teoría contractualista al objeto de asegurar la obligación política. Este completo trastrocamiento horroriza, llega a límites paradójicos; sin ninguna ironía muestra la obligación política como alienación exigida y convencida: «*Les obligations de chacun envers la société consistent à la défendre, à la servir, à vivre soumis aux lois, et à respecter ceux qui en sont les organes*»; «*Nul n'est bon citoyen s'il n'est bon fils, bon père, bon frere, bon ami, bon époux*»; «*Nul n'est homme de bien, s'il n'est franchement et religieusement observateur des lois*»; «*Celui qui viole ouvertement les lois se déclare en état de guerre avec la société*»; «*Celui qui, sans enfreindre les lois, les élude par ruse ou par adresse, blesse les intérêts de tous ; il se rend indigne de leur bienveillance et de leur estime*»; (1795, *Devoirs*, Artículos III, IV, V, VI, VII)<sup>o</sup>.

El trastrocamiento es total y completo. El buen orden público no se basa en la creatividad de las masas, sino en su obediencia. El espacio político ocupa el lugar del espacio social. El rompecabezas rousseauiano se resuelve en una fría imagen de universalidad impotente. La matriz conservadora social empieza a organizar explícitamente la reacción política: «*C'est sur le maintien des propriétés que reposent la culture des terres, toutes les productions, tout moyen de travail, et tout l'ordre social*» (1795, *Devoirs*, Art. VIII). La reacción pide que el poder constituyente de las masas acepte el tiempo de la contrarrevolución. Activamente: «*Tout citoyen doit ses services à la patrie et au maintien de la liberté, de l'égalité et de la propriété, toutes les fois que la loi l'appelle à les défendre*» (1795, *Devoirs*, Art. IX)<sup>p</sup>.

Así, pues, el tiempo de los *sans-culottes* resuelve el enigma rousseauiano. Este no deja de ser un enigma teórico: pero los *sans-culottes* lo resuelven en la práctica. Para sí mismos y para todos los demás. Lo que significa que en el tiempo de los *sans-culottes* el poder constituyente encuentra su madurez positiva y que la reacción en la Revolución Francesa y en los siglos venideros encontrará su definición propia, específica, contra este tiempo

<sup>o</sup> 1795, *Devoirs*, Art. III: «Las obligaciones de cada uno hacia la sociedad consisten en defenderla, servirla, vivir sometido a las leyes, y en respetar sus órganos»; Art. IV: «No es buen ciudadano aquel que no es buen hijo, buen padre, buen hermano y buen esposo»; Art. V: «No es hombre de bien aquel que no observa franca y religiosamente las leyes»; Art. VI: «Aquel que viole las leyes se declara en estado de guerra con la sociedad»; Art. VII: «Aquel que, sin infringir abiertamente las leyes, las elude por astucia o habilidad, lesiona los intereses de todos: se hace indigno de su benevolencia y de su estima».

<sup>p</sup> 1795, *Devoirs*, Art. VIII: «El cultivo de las tierras, todas las producciones, todo medio de trabajo y todo el orden social se basan en la conservación de las propiedades»; Art. IX: «Todo ciudadano debe sus servicios a la patria y a la conservación de la libertad, de la igualdad y de la propiedad, todas las veces que la ley le llame a defenderlas».



de los *sans-culottes*. El tiempo de los *sans-culottes* pone de manifiesto las alternativas del poder, las tensiones utópicas y las represiones que vivirán, unas contra otras, en los tiempos venideros. Con un punto final: de ahora en adelante el poder constituyente lo define todo, incluso para sus adversarios. El poder constituyente viene antes. Viene antes incluso de la reacción, obliga a esta a modelarse conforme a aquel, conforme a la productividad de las masas. De ahora en adelante el *ancien régime*, en todas sus formas renovadas, será siempre gótico y antiguo. Las perversiones modernas del poder totalitario se pueden explicar solo partiendo de esta pérdida definitiva de autonomía del pensamiento burgués frente al revolucionario, del poder constituido frente al poder constituyente.

Una última observación sobre el papel de los jacobinos en la articulación que representan la aparición del poder constituyente y su dinámica en el curso de la gran Revolución Francesa. Los jacobinos por su parte no advierten en absoluto la intensidad del problema. Para ellos se convierte en un problema resuelto: la igualdad se da como continuidad de la libertad, los derechos políticos son el sustrato de los sociales. Los jacobinos no perciben el rompecabezas que mantiene estos términos realmente separados: son considerados linealmente y unificados mediante un salto mortal de la razón. Para Robespierre y Saint-Just el poder constituyente es una expresión directa de lo social que sin contradicción se encarna en lo político<sup>45</sup>. No resulta extraño que Robespierre se considere a sí mismo «antimaquiaveliano»<sup>46</sup>, sosteniendo que la moral se identifica plenamente con lo político y que existe una sola política de la virtud, ¡y del corazón! No es extraño porque, en términos moralistas, aquí se dice exactamente lo mismo que se proponía en términos lógicos: la continuidad normal entre la libertad y la igualdad.

Así, pues, llevan razón los estudiosos que, analizando el jacobinismo, se preguntan por qué «la producción de la palabra maximalista» cobra en ellos un papel tan fundamental y por qué el poder constituyente es definido por ellos en términos negativos como contraposición al enemigo: esto es así porque el tiempo constituyente queda reducido a una palabra que se presenta como «símbolo de la voluntad del pueblo»<sup>47</sup>; porque el poder constituyente no puede ser definido por ellos como producción, como lucha para construir un mundo nuevo, sino que es sencillamente

---

<sup>45</sup> Georges Labica, *Robespierre. Une politique de la philosophie*, París, 1990, pp. 35 y ss., pp. 59 y ss. [*Robespierre. Una política de la filosofía*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005]; Miguel Abensour, «Saint-Just», en F. Châtelet, O. Duhamel y É. Pisier (dirs.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, cit., pp. 711-725.

<sup>46</sup> Maximilien Robespierre, «Discours du 18 floréal. An II», *Textes choisis*, París, 1974, vol. I, p. 160.

<sup>47</sup> F. Furet, *Penser la Révolution*, cit. pp. 74-5. En términos generales, sobre Furet, véase Roger Chartier, «Une relecture politique de la Révolution française», *Critique*, núm. 382, 1979, pp. 261-272; pero ya hay anticipaciones críticas contra su metodología en M. Vovelle, «L'élite ou la mensonge des mots», *Annales ESC*, vol. 29, 1974, pp. 49-72.

la revelación de una unidad orgánica subyacente que la revolución restaura. Los jacobinos son en realidad los únicos –contra los girondinos y contra el movimiento de masas, aunque en frentes opuestos– que consideran indiferente la temporalidad revolucionaria. Están convencidos de que las exigencias políticas y sociales expresadas en el curso de la revolución forman parte de una única trama. Se toman en serio los aspectos formales de la Constitución, que se expresa en las palabras «voluntad general, nación, igualdad, libertad, hermandad». Viven lo abstracto constitucional. Su pureza y su probidad son ideales morales tan tenues como ideas, tan desesperadas como su separación de la vida de las masas.

La tragedia jacobina consiste en no ver el tejido sobre el cual estallaba el enigma rousseauiano: para los jacobinos solo existía la solución trascendental del enigma, y esta solución la consideraban como una divinidad. La producción de la palabra maximalista, a falta de una radicalidad de inmersión en la lucha, se torna en una función sacerdotal. En el choque con lo real son esclavos de una violencia que no comprenden y que no pueden evitar. Para los jacobinos, y en cualquier caso para sus jefes, la revolución y el poder constituyente no son una temporalidad constitutiva en cuyo interior los enigmas son disueltos en la práctica, desplazando así los planos de su solución: para ellos la temporalidad es un horizonte conmemorativo de la restauración de la virtud antigua.

Cuando Michelet nos dice: Robespierre ya no es solo un dictador, se ha convertido en un papa, se olvida de añadir: un papa de las ideas, un papa de la voluntad general, algo más abstracto y frágil que un papa romano. La temporalidad de la Revolución Francesa, por más enigmática que la consideremos, se vengará de esto: del hecho de que los sacerdotes jacobinos estén fuera de la temporalidad de la revolución y del poder constituyente de la multitud.

## 2. La constitución del trabajo

*Sieyès y la constitución del trabajo – El 51 por 100 de Harrington – Contra la constitución inglesa – La representación del trabajo – Neutralización del poder constituyente – El gobierno representativo de la división del trabajo y la idea de nación – De nuevo sobre los límites del poder constituyente – La revancha de la constitución inglesa – Sieyès: un concepto moderno de trabajo – Una obra maestra de la dialéctica – Marx y la lectura de la constitución del trabajo – La igualdad, la emancipación política y la práctica revolucionaria – Reconstrucción del sujeto constituyente – Poder constituyente como revolución permanente – El tiempo de la constitución y el tiempo de las masas – Temporalidad y subjetividad – El poder constituyente como antítesis del Estado – Un sujeto adecuado para el proceso constituyente.*

A la temporalidad de los *sans-culottes* se opone la constitución del trabajo. Allí donde los primeros buscan, Sieyès encuentra<sup>1</sup>. Mientras que para los primeros el poder constituyente es una apertura, una búsqueda, un proceso, para el segundo es un hecho consumado, la epifanía de un sujeto que reduce el mundo social y político a su imagen y semejanza, que ejerce su propia norma. ¿Qué es el tercer estado?, se pregunta Sieyès<sup>2</sup>. Lo es todo, no representa nada, quiere-debe convertirse en algo. Ese algo es una totalidad. Esto es así porque el tercer estado es una nación completa, porque organiza y soporta todo el trabajo social. El tercer estado incluye en sí mismo todas las características que, en términos económicos, forman una nación, abarca todas las actividades productivas, es en sí libre y próspero. Sin embargo, el tercer estado está excluido del poder de mando político y le ha sido usurpada toda función de representación. Por consiguiente...

Antes de abordar las consecuencias, subrayemos que, en el debate acerca del poder constituyente, Sieyès es el primero en introducir el trabajo como tema exclusivo. La definición de tercer estado es una definición económica

---

<sup>1</sup> Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?*, edición al cuidado de Roberto Zapperi, Ginebra, 1970 [ed. cast.: *¿Qué es el tercer estado?*, Madrid, Alianza Editorial, 2012]; E. J. Sieyès, *Écrits politiques*, edición al cuidado de Roberto Zapperi, París, 1985 [ed. cast.: *Escritos y discursos de la Revolución*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007]. Sobre Sieyès, además de los textos ya citados de Pasquale Pasquino, y teniendo como base el trabajo fundador de Paul Bastid, *Sieyès et sa pensée*, París, 1939, nueva ed. 1970, ténganse presentes también Roberto Moro, «L'arte sociale e l'idea di società nel pensiero politico di Sieyès», *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, vol. 45, núm. 2, 1968, pp. 226-266; Colette Clavreul, *L'influence de la théorie de Emmanuel Sieyès sur les origines de la représentation en droit public*, tesis doctoral, París, 1982; Stefan Breuer, «Nationalstaat und "pouvoir constituant" bei Sieyès und Carl Schmitt», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 70, 1984, pp. 495-517; Jean-Denis Bredin, *Sieyès*, París, 1988. Importantes referencias a Sieyès en Rolf Reichardt (ed.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Munich, 1985, *passim*.

<sup>2</sup> E. J. Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers état?*, cit., pp. 118 y ss.

y sobre este contenido económico se plasman los demás conceptos, desde el de nación al de representación, desde el de poder constituyente al de poder constituido<sup>3</sup>. Sieyès representa la sociedad como «un conjunto laborioso, unido y compacto», que se basa en el trabajo social organizado por la burguesía y cuyo desarrollo se ve «obstaculizado por la contradicción entre el trabajo y las funciones públicas, totalmente usurpadas por la aristocracia»<sup>4</sup>. Sieyès considera la sociedad actual como una sociedad comercial moderna en la que se desarrollan funciones complejas, ricas de mediaciones e interferencias políticas: la aristocracia usurpa este poder de mediación<sup>5</sup>. Así, pues, la indignación frente a esta usurpación económica es la clave de lectura fundamental para la definición, así como para la propuesta reformadora del tercer estado<sup>6</sup>.

Sin embargo, es importante subrayar que, aunque la descripción de la sociedad es rica en mediaciones, no lo es otro tanto la imagen global del tercer estado: antes bien, esta imagen es singularmente atemporal; no se trata tanto de transformar como de restaurar un orden del trabajo ya existente, preconstituido, naturalmente justo<sup>7</sup>, que la aristocracia domina sin formar parte del mismo.

De este modo, la idea de una constitución del trabajo hace su entrada solemne en la historia, pero en términos estáticos, *à la Montesquieu*, con arreglo una perspectiva más jurídica que sociológica<sup>8</sup>. Aun en las intervenciones más precisas que Sieyès hará sobre este tema en el curso de la revolución, se confirma esta característica de su punto de vista. En Sieyès el concepto de trabajo es siempre un concepto conservador, sostenido por una concepción de la propiedad que resulta intocable para el poder revolucionario. Defiende la intangibilidad de los diezmos y la inalienabilidad de la propiedad, se muestra partidario del afrancamiento de las tierras y de la extensión de la propiedad ciudadana. En el concepto de trabajo de Sieyès y en la reivindicación de su valor fundador, no hay ninguna referencia al concepto de clase y de lucha de clases<sup>9</sup>.

Aunque nos resulta útil para impedir indebidas asimilaciones de su pensamiento al de los liberales de la edad de la Restauración (Guizot y

<sup>3</sup> P. Pasquino, *Sieyès, Constant e il governo dei moderni*, cit.; C. Clavreul, «Sieyès», en F. Châtelet, O. Duhamel y É. Pisier (dirs.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, cit, pp. 747-757.

<sup>4</sup> R. Zapperi, «Introduction» a *Qu'est-ce que le tiers état?*, cit., p. 19. Como un complemento útil de esta edición véase, del mismo Zapperi, *Per la critica del concetto di rivoluzione borghese*, Bari, 1978.

<sup>5</sup> P. Pasquino, *Sieyès, Constant e il governo dei moderni*, cit., *passim*.

<sup>6</sup> J.-D. Bredin, *Sieyès*, cit., pp. 81 y ss.

<sup>7</sup> Pierre Macherey, «Une nouvelle problématique du droit: Sieyès», *Futur antérieur*, núm. 4, 1990, pp. 29 y ss.

<sup>8</sup> R. Zapperi, «Introduction», cit. p. 10.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 38, 41, 43.

Mignet, sobre todo), esta aclaración en lo que atañe a la concepción del trabajo de Sieyès no puede sin embargo hacernos olvidar la profundidad de la inserción del trabajo como clave de la comprensión del mundo político y de su consideración como trama del poder constituyente. ¿Qué ha sido hasta ahora el tercer estado?, continúa Sieyès. Nada. Si lo que produce una nación es una ley común que, partiendo de la organización social del trabajo, instaura una representación adecuada, en Francia no existe nada parecido. Los Estados Generales están basados en un criterio de representación injusto, es decir, que no corresponde al orden social y que sobrevalora las minorías de forma desproporcionada, escandalosamente. Así, pues, ¿qué pide el tercer estado? Llegar a ser algo. Pide que sus representantes no sean virtuales sino reales, quiere que el número de representantes del tercer estado sea igual al de los otros dos estados, quiere que los votos de los Estados Generales se hagan por cabeza y no con arreglo al estamento. Aquí termina la parte panfletaria de *Qu'est-ce que le tiers état?* de Sieyès: con esta petición más que legítima y sin embargo moderada: que se dé un poco más de poder a quien socialmente lo es todo. Que se dé representación al trabajo.

¿Qué podemos decir? La fuerza de la obviedad cobra aquí una eficacia cartesiana. Pero también resalta al extremo la característica conservadora de la propuesta. Es preciso cambiar el sistema de representación para mantener intacto el orden y el tejido económico-social de la nación y hacerlo funcional. El tema del trabajo entra en el debate constitucional moderno como un tema conservador. El problema de Sieyès consiste construir una sociedad política moderna que represente correctamente y no haga mella en las estructuras económico-sociales del país. La fuerza radical del poder constituyente es sustraída *ab imis* [desde los cimientos] a su dimensión conformadora de lo social.

El enigma rousseauiano es elevado a hipóstasis, presupuesto como tal: lo que significa que es liberado preventivamente de la tentación de convertir la igualdad política en igualdad social y es exaltado en su opacidad teórica. La temporalidad del poder constituyente, que debía por encima de todo poner en crisis el enigma rousseauiano, no es ni siquiera vislumbrada. «Es evidente que la demagogia de Sieyès, confrontada con la situación social de Francia, que había llegado al límite del punto de ruptura, no podía sino alimentar las fortísimas tensiones subversivas presentes sin ofrecer ninguna posibilidad seria de mediación política»<sup>10</sup>.

Dicho eso, ¿cómo se desarrolla, no obstante sus limitaciones, el concepto de poder constituyente en Sieyès? ¿Cómo se organiza la representación en su pensamiento?

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 63 [«Lo que ha intentado el gobierno, y lo que los privilegiados proponen en favor del Tercero»].

El capítulo IV del *tercer estado* («*Ce que le gouvernement a tenté, et ce que les privilégiés proposent en faveur du Tiers*»)<sup>11</sup> consta de siete secciones: en las cinco primeras se discuten las propuestas que los gobiernos han hecho hasta ahora para pacificar las protestas del tercer estado. Se trata de propuestas inaceptables, a menudo de auténticas trampas, de *pièges* y engaños. ¿Cómo cabe imaginar que el tercer estado pueda caer en ellas? Las dos últimas secciones<sup>12</sup> abordan una propuesta mucho más consistente: «*On propose d'imiter la Constitution anglaise*». Imitar la constitución inglesa significa, para el caso, introducir una Cámara Alta. ¿Pero con qué fin? ¿De qué serviría? ¿Para representar a la parte más privilegiada de la nobleza? ¿Pero acaso la nobleza y el clero no están ya de todas formas representados, y sin la pérdida de sus privilegios, en la Cámara de representantes?

El único objetivo de esta propuesta consiste en reafirmar, sea como sea, una constitución representativa de los estamentos sociales. Este es el único significado de la referencia a la constitución inglesa. Frente a esto, en cualquier caso, «una Cámara de los Comunes no puede estar compuesta por diferentes estamentos [...] Es una idea monstruosa». Pero es mucho más monstruoso un proyecto de bicameralismo siempre que su idea consista en sobredeterminar la constitución de los estamentos. «Las diferencias que evidenciamos (respecto a una constitución realmente representativa) no pueden ser más reales. Una nación que responde a la figura de los estamentos no tendrá nunca nada que ver con una nación *una*».

Así, pues, aunque la propuesta tenga cada vez más partidarios, la idea de una Cámara Alta es inaceptable. Nunca jamás podrá llegarse a una mediación entre una «constitución de estamentos» y una «constitución de representación». Así, pues, apartémonos del espíritu de imitación: no nos llevará a buen puerto. Sobre todo si tenemos en cuenta que la constitución británica no solo es inaceptable e inimitable sobre la cuestión del bicameralismo: lo es en sí misma. No es imitable porque –todo el párrafo 7 de este capítulo está dedicado a su crítica<sup>13</sup>– la Cámara Alta es «un monumento de superstición gótica»; porque la representación nacional, dividida en las tres figuras del rey, de la Cámara Alta y de la Cámara de los Comunes, es mala en los tres elementos. ¿Qué sentido tiene dividir la capacidad legislativa entre tres actores? Solo una elección libre y general puede instaurar un poder legislativo nacional.

Antes que como «expresión de la simplicidad de un orden bueno», la complejidad constitucional inglesa (ante cuya historia hemos de mostrar nuestros respetos, pero al mismo tiempo cuesta entender en que consiste su

<sup>11</sup> E. J. Sieyès, *Qu'est-ce que c'est le tiers etat?*, cit, pp. 153-176.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 166-176.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 171-176.

valor) se muestra como «un andamiaje de precauciones frente al desorden». Al fin y al cabo, los únicos elementos que hacen de la constitución inglesa una buena constitución para los ingleses, son aquellos que se introdujeron en la misma procediendo directamente de lo social, como la antiquísima regla de ser juzgados solo por sus propios pares, o como el conjunto de convenciones que impiden la formación de un ejército permanente que pueda amenazar la libertad. La constitución británica es un producto antiguo, del siglo XVII: no conoce la Ilustración, no conoce la ciencia. «La verdadera ciencia del estado de la sociedad no data de hace mucho. Durante mucho tiempo los seres humanos construyeron cabañas antes de levantar palacios. Y a nadie se le escapa que la arquitectura social no puede dejar de tener un progreso aún más lento, a pesar de que este sea más importante que cualquier otra ciencia: en efecto, en su progreso no cabe esperar ningún estímulo por parte de déspotas y aristócratas».

Así, pues, apliquemos la ciencia. «*Ce qu'on auroit dû faire*»<sup>14</sup>. Si en una nación libre existen diferencias de juicio con respecto a la constitución, se tiene que acudir a la misma nación. No a los notables, no a las viejas potencias, sino a la nación. ¿De qué forma? A través de la expresión de un «gobierno ejercido por procuración», a través de «una voluntad común representativa». Repárese en esto: a pesar de que los representantes no detentan la totalidad del poder de la nación, pueden sin embargo ejercer una parte del mismo. Esta parte, en tanto que proyección y porción de la gran voluntad común nacional, es plena e ilimitada en cuanto a su cualidad. Sin embargo, en su cantidad parcial la voluntad común es ejercitada como comisión, aunque en la misma esté efectivamente presente el poder de la nación. He aquí un primer producto de la ciencia: aquí queda disuelto el mandato imperativo, mientras que la distinción entre cualidad y cantidad de la representación entra en juego para separar al representante del representado. Habida cuenta de esta definición de la representación, que inmediatamente la pone al amparo de toda interpretación extensiva del poder constituyente y de la posibilidad de prefigurar a partir del mismo no una organización del trabajo, sino de la democracia, Sieyès aplica sus esfuerzos al problema de la división de las normas, que distingue en constitucionales, es decir, directivas, ordenadoras de la máquina constitucional, y puramente legislativas o normativas.

Las dos funciones hunden sus cimientos en poderes diferentes: el primero es extraordinario, esto es, el poder constituyente; el segundo es ordinario, es decir, el poder constituido. La diferencia es cualitativa: en efecto, el segundo poder actúa con arreglo a las normas del derecho positivo, mientras que el primero, el poder constituyente, actúa con arreglo al

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp.177-191 [«Lo que habría debido hacerse»].

derecho natural. El poder constituyente tiene que producir la constitución política de la sociedad y ponerla en justa relación con la nación misma. El poder constituyente es el representante de la nación. Es su expresión inmediata. He aquí un segundo producto de la ciencia: la nación está antes que nada, al igual que el derecho natural, cuyo único intérprete es la nación. Así, pues, el poder constituyente produce las leyes fundamentales que activan los cuerpos legislativos y ejecutivos previstos por la constitución. De esta suerte, la constitución es el medio, la máquina para producir leyes y gobierno. La precedencia de la nación es total, por supuesto, y sería ridículo querer considerar la nación como algo sometido a la constitución: «la nación se forma a través únicamente del derecho natural. Por el contrario, el gobierno no puede sino pertenecer al derecho positivo».

La voluntad nacional no es legal, pero la encontramos en el origen de toda legalidad. Así, pues, el poder constituyente es «un cuerpo de representantes extraordinarios... [que] no necesita estar cargado con la plenitud de la voluntad nacional; solo necesita un poder especial, para estos casos raros; que reemplaza a la nación misma en su independencia de todas las formas constitucionales». He aquí, pues, el tercer producto de la ciencia, la síntesis entre limitación del principio de representación y el carácter ilimitado de su acción, al servicio del trabajo.

«*Ce qui reste à faire*»<sup>15</sup>. El tercer estado tiene que tomar la iniciativa. Este no es un estamento, sino que es la nación. Es capaz de expresar el «nuevo poder especial para regular ante todo el gran asunto de la constitución». Es capaz de anular todos los privilegios que se oponen al orden del trabajo, a una sociedad liberada. Quiere una Asamblea que ejerza el poder constituyente a partir de una elección general, sin privilegiados, de una asamblea de la nación.

Aquí se ha constituido una máquina de guerra formidable. Hasta ahora la hemos visto en funcionamiento, explícitamente, contra el privilegio y la usurpación. Ahora tenemos que verla en funcionamiento, de una forma igualmente explícita, contra todas las fuerzas sociales que se oponen —o podrían oponerse— a la instauración del orden del trabajo. Se trata de comprobar, en definitiva, que aquí no solo se teoriza la revolución del tercer estado, sino que se organiza una contrarrevolución preventiva frente a todo posible atentado al nuevo orden.

Volvamos con este propósito al concepto de representación política. Este es, en Sieyès, un concepto esencialmente vinculado a la «división del trabajo». De hecho, una articulada y compleja división del trabajo distingue la sociedad moderna —sociedad comercial establecida sobre

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 192-218. [«Lo que queda por hacer»].



una adecuada estructura social— de la sociedad antigua: en esta última la simplicidad y la inmediatez de las relaciones sociales podían permitir la democracia. El «concurso mediado» es típico en cambio del «gobierno representativo»<sup>16</sup>. La mediación es el elemento fundamental de las sociedades comerciales complejas y el gobierno representativo es en ellas la única forma de gobierno legítimo. El «poder constituyente» en cuanto tal solo es válido si es poder representativo: de esta suerte hay un «poder comitente», que hay que distinguir tanto del «poder constituyente» como del «poder constituido».

El poder constituyente y el poder constituido son siempre poderes representativos; en cambio, el poder comitente es el pueblo entendido como el conjunto *singulatim* [uno por uno] de los ciudadanos activos. La representación distingue la «re-pública» y la «re-total»<sup>17</sup>. No causa sorpresa que haya podido verse aquí, por parte de algún intérprete, el surgimiento de algo más que el concepto de «voluntad general», una especie de vaga dilatación de la rousseauniana «voluntad de todos», casi una anticipación desmistificadora de esta<sup>18</sup>. Pero la desmistificación es solo defensiva. Vale para introducir elementos naturalistas y medias aritméticas en la configuración de la soberanía y, sobre todo, para introducir criterios rígidamente selectivos en la formación de la representación: selecciones con criterios de fiscalidad, de cultura... El cuerpo electoral comienza a ser una corporación abierta de propietarios, a organizarse como un sistema complejo que refuerza criterios de selección censitarios. Sieyès llega incluso a reintroducir el *pactum subjectionis*, que Rousseau había expulsado de la tradición de la teoría contractual. De esta suerte, una tortuosa combinación de representación y de gobierno santificaba el poder de una asamblea de notables y excluía la participación popular de las masas. ¿Es este un desarrollo realista del pensamiento de Sieyès, un distanciamiento consciente respecto a la utopía rousseauniana de la voluntad general? No, todo esto no representa más que un episodio de la racionalidad instrumental y un momento típico de su proceso de organización dentro de la ideología política de la burguesía: en efecto, Sieyès concedía a la asamblea de notables aquella soberanía absoluta que emanaba de la voluntad general de Rousseau. De esta suerte, el juego de cubiletes en el que se basa toda la concepción moderna de la representación se consumaba: la soberanía democrática, la idea de poder constituyente se tornaban en elemento de legitimación de formas de gobierno limitadas y escindidas<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> P. Pasquino, *Sieyès, Constant e il governo dei moderni*, cit., y C. Clavreul, «Sieyès», cit., y *L'influence de la théorie de Emmanuel Sieyès sur les origines de la représentation en droit public*, cit.

<sup>17</sup> P. Pasquino, *Sieyès, Constant e il governo dei moderni*, cit.

<sup>18</sup> R. Zapperi, «Introduction», cit., pp. 44-81.

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

¿En qué se convierte, en este punto, el concepto mismo de nación? Aunque es cierto que la nación continúa subsistiendo, por encima de otras caracterizaciones, como idea-base de referencia, su concepto queda sin embargo definitivamente duplicado a través del mecanismo de la representación. De la categoría de cuerpo social a la de sujeto jurídico. Lo que significa que, después de haber vaciado el concepto rousseauiano de voluntad general de toda posibilidad de arraigo democrático, después de haber llevado a cabo esta reducción a través de la construcción de un mecanismo representativo que reproduce como un calco la división del trabajo, Sieyès lleva a cabo el último golpe de prestidigitación: transforma la representación en un absoluto jurídico, en sede exclusiva –aunque todavía no en fuente exclusiva– de la soberanía. Aunque el carácter absoluto de los poderes constituidos queda excluido, en principio y solo en grado mínimo, en razón de una eventual y en cualquier caso problemática permanencia del poder constituyente, sin embargo aquí la soberanía nacional es concebida de forma totalmente invertida respecto a todo mecanismo de fundación: de hecho, el principio electivo (el principio del trabajo y de su división) la atraviesa, la constituye y la legitima en exclusiva. El principio electivo se propone como el fundamento único y último de la legitimidad del ejercicio del poder y como única y exclusiva práctica jurídica de lectura de la sociedad<sup>20</sup>. Un principio electivo subordinado a las normas y a las urgencias de la división social del trabajo. Fuera de estas condiciones no existe más que una *démocratie brute*.

Así, pues, desde esta perspectiva el poder constituyente no solo se torna en un poder extraordinario, sino también en un poder que pone límites, límites dirigidos ante todo a sí mismo. Más allá de estos límites es un poder *sans force*. En este juego complejo, el contrato de asociación se subordina dinámicamente a una regla de sujeción. Se entiende perfectamente por qué, considerando estos resultados del pensamiento de Sieyès, los intérpretes han podido afirmar que su idea del poder constituyente, que comenzó siendo rousseauiana, se vuelve gradualmente heredera de Montesquieu: «Sieyès desarrolla la terminología de Montesquieu partiendo de una idea de Rousseau»<sup>21</sup>. Hay que añadir que la terminología se impone sobre la ideología.

<sup>20</sup> P. Pasquino, *Il concetto di nazione e i fondamenti del diritto pubblico della rivoluzione: Emmanuel Joseph Sieyès*, manuscrito. Sobre este tema véase la discusión desarrollada en el cap. I de este trabajo, *supra*. En términos generales, sobre los temas aquí comentados, véase además del clásico de Karl Loewenstein, *Volk und Parlament*, Munich, 1922, Udo Steiner, *Verfassungsgebung und verfassungsgebende Gewalt des Volkes*, Berlín, 1966; y Peter Häberle, «Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes in Verfassungstaat», *Archiv für öffentliche Recht*, vol. 112, 1987, pp. 54-92.

<sup>21</sup> E. Zweig, *Die Lehre vom "pouvoir constituant". Ein Beitrag zum Staatslehre der französischen Revolution*, cit., p. 38.

A partir de esto se entiende también que la evolución del pensamiento de Sieyès esté completamente encaminada a establecer límites adicionales y a poner obstáculos sucesivos a la expresión del poder constituyente<sup>22</sup>. Cuando en la constitución del Directorio termidoriano el principio de elección se desarrolle de tal suerte que «los electos elijan a sus electores», se podrá decir finalmente que la doctrina del tercer estado ha celebrado sus fastos. Con coherencia, con rigor. A partir de este momento la representación ya no podrá a su vez sino «descansar sobre el principio racional de la división del trabajo que, aplicado a la política, exige que esta sea considerada una actividad especializada, que se deja en manos de personas cultas y competentes que disponen de tiempo y de medios para consagrarse a ella»<sup>23</sup>. El concepto de poder constituyente vuelve a entrar en juego, en el proyecto de Sieyès del año III, como caricatura de sí mismo: queda delegado a una «*jury* constitucional», es decir, a una instancia representativa encargada de velar por la continuidad de las instituciones y de volver a imponer, si fuera necesario, el dominio de la legalidad contra todo intento de renovación del criterio de legitimación y de ejercicio del poder soberano<sup>24</sup>.

¿Qué queda a estas alturas de las polémicas y de las diferencias, en las que se insistía con tanto vigor, en contra del mecanismo constitucional británico? Sieyès, como otros ilustrados<sup>25</sup>, se había opuesto desde 1789 a la constitución inglesa y ya hemos visto con qué virulencia. En realidad, a partir del año III, el discurso se invierte, se recupera la inspiración de Jean Louis de Lolme y de su *Constitution de l'Angleterre*<sup>26</sup>. El espacio político es pensado de nuevo en términos constitucionalistas clásicos, es decir, en términos de separación y equilibrio de los poderes, de autocentralidad del sistema representativo y dentro de un formalismo que lleva a cabo sistemáticamente la recomposición de la estructura constitucional. La selección de los electores a partir del censo y de criterios culturales no será sino la última consecuencia de este enorme cambio de ruta.

¿Por qué ocurre esto? Desde el punto de vista de la causa eficiente, no cabe duda de que el movimiento de las masas y su singularísima concepción del poder constituyente determinan este tránsito e imponen a la clase dominante la deriva del concepto. Sin embargo, desde el punto de vista

<sup>22</sup> Véanse también las obras citadas de Bastid, Bredin y especialmente G. Lefebvre, «Sieyès», *Études sur la Révolution française*, cit., pp. 149-156.

<sup>23</sup> B. Baczko, *Comment sortir de la Terreur: Thermidor et la Révolution*, cit., p. 342.

<sup>24</sup> Véase las obras citadas de Bastid, Bredin, Baczko.

<sup>25</sup> En 1789 se publicó en Londres y en París una *brochure* titulada *Examen du gouvernement d'Angleterre comparé aux Constitutions des États-Unis*, atribuida al estadounidense William Livingsston, que contiene amplias y numerosas notas de Condorcet, du Pont de Nemours, Ganvin Gallois, que critican el punto de vista anglófilo sostenido por los monárquicos.

<sup>26</sup> Jean-Louis de Lolme, *Constitution de l'Angleterre ou état du gouvernement anglais*, Amsterdam, 1771 (y otras muchas ediciones). Véase el artículo de Pierre-Laurent Assoun sobre J.-L. Lolme en F. Châtelet, O. Duhamel y É. Pisier (dirs.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, cit., pp. 472- 477.

formal ese tránsito y esa deriva no habrían sido posibles si la idea de constitución elaborada hasta entonces no correspondiera tan fielmente con la idea de la sociedad económica y de la organización del trabajo.

La idea de Sieyès, nunca discutida, nunca sometida a la crítica, pero siempre desarrollada implícitamente, es que el espacio político es la organización de un espacio social, y por ende de una temporalidad determinada y de un modo de producción específico. La imaginación constitucional registra la dinámica social. El pensamiento de Sieyès está siempre atravesado por esta sólida competencia entre la constitución y la imagen de la sociedad, como si la primera tan solo tuviera que sacar a la luz las normas implícitas y las tendencias latentes en la segunda. Desde este punto de vista, la constitución de Sieyès es la superestructura directa de la sociedad comercial del primer *essor* [desarrollo] capitalista, que hace del orden del trabajo su cimiento exclusivo. Aquí cabe apreciar el enorme paso adelante que el pensamiento constitucional da con Sieyès, puesto que hace del trabajo el centro del debate y de la construcción constitucional. Así, pues, no causa sorpresa que Sieyès perciba como algo central el enfrentamiento entre revolución y constitución del trabajo. En efecto, también la revolución pone el trabajo en el centro de su discurso y de su movimiento, porque así lo impone en lo sucesivo la conexión entre lo social y lo político. Para todo el mundo: para Sieyès así como para sus adversarios. Y toda vez que la sociedad, al igual que la economía, están separadas a raíz del concepto de trabajo y de la realidad de su organización, y están separadas con arreglo al ritmo de su división, el enfrentamiento se determinará sobre este punto: se trata de decidir quién es hegemónico en el mundo del trabajo.

Una vez definido el trabajo como el valor ordenador de la constitución, la lucha se abrirá en lo social. Aquí se cruzan de forma antagonista el tiempo del trabajo y el tiempo de la revolución. Si el tiempo del trabajo está encerrado en la constitución, la revolución intentará mantenerlo abierto. La identificación del trabajo como tejido constitucional propio permite ahora aclarar algunas dificultades que nos habían entregado el estudio de la temporalidad de las masas y su difícil referencia a la voluntad general. En efecto, la centralidad del trabajo unifica lo que la constitución y la temporalidad revolucionaria desarrollan por lados antagónicos. Pero al mismo tiempo, contemporáneamente, la centralidad del trabajo separa potencias distintas, que se definen alrededor del trabajo.

Sieyès nos ha introducido en un verdadero espectáculo dialéctico. En el tiempo, en el trabajo, «el movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, como *el hacer de la una*, pero este hacer de la una tiene la doble significación de ser tanto su hacer como *el hacer de la otra*, pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella misma». Así describe este

tránsito un gran testigo dialéctico<sup>27</sup>. Y continúa: «Así, pues, la relación de las dos autoconciencias se halla constituida de tal modo que *dan fe* de sí mismas mediante una lucha a vida o muerte». La centralidad que Sieyès ha dado al trabajo plantea el punto de discriminación de los opuestos. La constitución del trabajo se abre a la temporalidad de los *sans-culottes* como a una experiencia extrema de vida y de muerte.

Si en la primera parte de este capítulo hemos visto cómo la temporalidad de los *sans-culottes* hacía pedazos el enigma rousseauiano, aunque siguiera siendo su prisionera, aquí vislumbramos la posibilidad formal de que aquella misma temporalidad se oponga directamente a la constitución del trabajo querida por Sieyès. La temporalidad de los *sans-culottes* se nos presenta finalmente como un proyecto de liberación que recorre, invirtiendo su sentido, el constitucionalismo de Sieyès: esto se hace posible por la centralidad del trabajo, y es impuesto por un antagonismo que, habida cuenta de este grado de desarrollo del principio constituyente, no podía dejar de abrirse entre proyecto de liberación y proyecto de constitucionalización del trabajo.

Ahora bien, ¿qué es esto sino la reactualización, asentada en el trabajo, de aquella oposición que Maquiavelo encontrara en la temporalidad, entre tiempo constituido y tiempo constituyente? ¿Qué es esto sino la reactualización de la concepción spinoziana de la potencia, ahora asentada en el trabajo, y encaminada en su totalidad al proceso de su liberación? La historia proletaria de la Revolución Francesa no necesita recurrir a las cantinelas acerca del «radiante porvenir» para descubrirse como historia de una potencia liberadora. Le basta basarse en sí misma, en la recuperación del pasado de las revoluciones humanísticas y en la historia del poder constituyente, en los enriquecimientos sucesivos que lleva a una síntesis. Corresponde a Sieyès el mérito de haber llevado la contradicción de la voluntad general al terreno del trabajo; desde este punto de vista, Sieyès es realmente un «segundo Rousseau». Y si la temporalidad de las masas rompió el enigma rousseauiano, ahora se encarga de llenar esta brecha con los contenidos de la liberación del trabajo.

En este terreno no confrontamos con la lectura marxiana de la Revolución Francesa, una lectura que se apoya constantemente en la temporalidad de Maquiavelo y de los *sans-culottes* para oponerla al tiempo del poder constituido, de la constitución del trabajo. «La obra de Marx sobre la Revolución Francesa puede ser encuadrada en tres grandes períodos, que corresponden a tres “maneras” diferentes, sucesivas, que nacen de los mismos materiales y de su repetida reorganización, pero que varían en relación

---

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología dello spirito* [1807], Florencia, 1970, vol. I, pp. 154, 157 [ed. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-textos, 2009].

con la evolución de su pensamiento y de las circunstancias históricas. El Marx feuerbachiano, que trata el Estado burgués y moderno con arreglo al modelo de la alienación religiosa, en la aparente estabilidad de la monarquía de Julio, da paso al Marx materialista que explica la misma como puro producto de la dominación social de los intereses burgueses, en los años en los que se asiste al renacimiento del fenómeno revolucionario. Por último, el Marx de *El capital* no deja de interrumpir su meditación sobre la historia inglesa y sobre los secretos del capitalismo para interpretar y volver a interpretar la inestabilidad de las formas del Estado en la Francia de la burguesía desde 1789 a 1871»<sup>28</sup>. Furet subraya además que Marx nunca confundió 1789 con las sucesivas revoluciones del siglo XIX, considerando la primera «el acontecimiento que de una manera u otra alteró el fundamento y la estructura del Estado, mientras que los diferentes regímenes del siglo XIX tan solo cambian las formas de organización de los poderes y los equilibrios políticos»<sup>29</sup>.

Ahora bien, ¿qué es entonces lo que dice Marx, y por qué nos parece que podemos asumir su interpretación como clave de lectura de la temporalidad de los *sans-culottes*? ¿Qué es lo que unifica y a la vez opone radicalmente a Marx y Sieyès? A diferencia de lo que opinan algunos críticos<sup>30</sup>, la interpretación marxiana del fenómeno revolucionario francés –del acontecimiento y de la estructura– es homogénea y continua, en los diferentes periodos en los que se despliega. Para Marx, la Revolución Francesa no es una revolución cualquiera, no es ni siquiera una revolución que pueda explicarse, sencillamente, mediante materialismo histórico (como por ejemplo la inglesa)<sup>31</sup>. El arquetipo revolucionario francés consiste en el hecho de que plantea el tema de la mediación entre lo social y lo político, establece el concepto de poder constituyente, introduce la problemática del «partido» (esto es, del sujeto que vive y efectúa el paso de lo social a lo político). A Marx no le interesan tanto las causas de la revolución como comprender el modo en que esas causas objetivas se han configurado en la subjetividad, el modo en que los movimientos de las masas se han vuelto creativos. Si se nos permite una pequeña paradoja, podría decirse que el punto de vista marxiano no resulta legible en los términos de Furet, el historiador, sino en los de Foucault, el genealogista de la subjetividad.

<sup>28</sup> F. Furet, *Marx et la révolution française*, París, 1986, p. 115.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>30</sup> La lectura de Furet es ambigua: en efecto, aunque cabe aceptar su propuesta de leer la interpretación de Marx, en distintos periodos, con arreglo a distintas «maneras», sin embargo estas «maneras» no rompen la interpretación de Marx, que es fundamental y lineal.

<sup>31</sup> F. Furet, *Marx et la révolution française*, cit., pp. 62-64, 74-78. Pero véase *supra* lo que hemos dicho a propósito de esto al analizar la relación de Marx con la Revolución Inglesa en el capítulo 3 de nuestro trabajo.

En *La cuestión judía* y en *La sagrada familia* de 1844, el problema se plantea desde el primer momento como problema de la identificación del «espacio político» o de la «situación pública», creados por la Revolución Francesa: ahora bien, este espacio político —que es también el espacio social de los movimientos y de las luchas— celebra en la llamada «emancipación política» la fuerza de la hegemonía burguesa, y lo hace con el semblante del «poder constituyente». ¿Por qué y cómo se llevan a cabo el *déplacement* y la hipóstasis jurídica del poder constituyente en la apología del *statu quo* social? ¿Cómo se va desde la insurrección y la puesta en tela de juicio de todos los fundamentos del Estado a la reconstrucción del «estado presente de cosas» y a su exaltación jurídica? A nosotros no nos interesa tanto poner aquí de manifiesto el tema de la alienación política y la crítica de los derechos universales del hombre en cuanto formas de emancipación política contrapuestas a la liberación social, al comunismo: son temas conocidos y relativamente secundarios para nuestra investigación. Por el contrario, nuestro interés consiste en entender los nexos subjetivos de estos procesos, la franca reducción del tema político al tema social, del análisis filosófico-político al materialismo histórico.

Cuando Marx habla de la emancipación política, habla de ella como de un enorme progreso, lo que critica es la nueva mediación civil que este progreso ha determinado, y la critica en la forma específica que esta ha cobrado en la Revolución Francesa<sup>32</sup>. Aquí Marx no construye la solución de los problemas relativos al entrelazamiento entre poder constituyente y poder constituido, entre sociedad y Estado, sino que construye las categorías de la síntesis revolucionaria singular de los mismos y por ende la posibilidad de su crítica práctica. Dicho de otra manera, aquí el tema de la «igualdad» no es adoptado sin más como una cuestión crítica, pero puede llegar a serlo si, justamente, la igualdad se desarrolla fuera de la ideología, fuera del enigma que la constituye, como una esencia que se ha vuelto antagonista entre las polaridades del trabajo y del derecho. Marx plantea la solución del enigma rousseauiano en el terreno de la práctica revolucionaria, del mismo modo que Sieyès lo planteara en el terreno de la práctica constitucionalista.

En *La ideología alemana* la crítica regresa al sujeto, y por ende la crítica de la «emancipación política» se vuelve aquí real. En *La cuestión judía* y en *La sagrada familia* todavía estábamos dentro de la crítica estructural, antes de la cesura subjetiva que hace de Marx un pensador de la modernidad<sup>33</sup>. Ahora, en *La ideología alemana*<sup>34</sup>, la división del trabajo constituye el presupuesto de la crítica: la poderosa abstracción del Estado y su figura

<sup>32</sup> K. Marx y F. Engels, *La sacra familia* [1844], cit., caps. 4 y 6.

<sup>33</sup> Sobre cómo pensar la «cesura crítica» y el paso de Marx a la madurez de su pensamiento me permito remitir a mi obra *Marx oltre Marx*, cit.

<sup>34</sup> K. Marx y F. Engels, *L'ideologia tedesca* [1845-1847], cit.



constitucional son expuestas a partir de la crítica de la división social del trabajo. ¿Acaso Sieyès hacía algo distinto? Solo cambia el punto de vista. En efecto, Marx se sitúa desde el primer momento en el punto de vista del poder constituyente, de una universalidad temporal que se torna en poder: su concepto de poder constituyente se asienta en la zona intermedia entre sociedad y Estado, entre movimiento e institución, que no puede ser superada, ya que si se produjera esa superación, se daría como un espejismo y un freno «general» del movimiento real.

El poder constituyente se muestra, pues, como comunismo: «Para nosotros no es un *estado de cosas* que tenga que ser instaurado, un *ideal* al que la realidad tendrá que adaptarse. Llamamos comunismo al *movimiento real* que abole el estado de cosas presentes. Las condiciones de este movimiento resultan de las premisas ahora existentes». Abordamos aquí un primer elemento importante: la Revolución Francesa no ha de abordarse como revolución del trabajo, sino como revolución «burguesa» del trabajo; asume la división del trabajo para exaltarla en cuanto tal; este es el movimiento de su obra constitucional, un movimiento encaminado a bloquear la liberación de las fuerzas sociales explotadas en la esclavitud de la división del trabajo. El movimiento real se opone a este bloqueo; esa resistencia es un poder que transforma la base sobre la que se dan la división del trabajo y su constitución. Esta resistencia, este movimiento, esta potencia son poder constituyente. Un poder social, abierto, dinámico, instalado en la temporalidad. Se reconoce un sujeto capaz de poder constituyente: el proletariado.

Este se presenta en primer lugar como «clase universal»: «una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista, conciencia que, naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta»<sup>35</sup>. Esta se presenta en lucha contra la burguesía: «Las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas productivas son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado del proceso de aquellas fuerzas, encuentra su expresión idealista-*práctica* en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria está necesariamente dirigida contra la clase que hasta ahora ha dominado»<sup>36</sup>. El proletariado, en definitiva, se presenta como temporalidad radical: «En todas las anteriores revoluciones se ha dejado intacto el modo de actividad y solo se ha tratado de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, mientras que la revolución comunista está dirigida contra

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, B, 3.

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



el *modo* anterior de la actividad, suprime el *trabajo* y abole la dominación de todas las clases al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, a la que no reconoce como clase y que expresa ya de por sí en el seno de la sociedad actual la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc.»<sup>37</sup>; y precisamente por eso como sujeto revolucionario: «Tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para el éxito de la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que solo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; y que, por consiguiente, la revolución no solo es necesaria porque la clase dominante no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases»<sup>38</sup>. Así, pues, en ningún otro lugar se expone de mejor manera la fuerza fundadora del poder constituyente: «El comunismo se distingue de todos los movimientos anteriores en que echa por tierra la base de todas las relaciones de producción y las formas de relación que hasta ahora han existido y por primera vez aborda de un modo consciente todas las premisas naturales como creación de los hombres anteriores, despojándolas de su carácter natural y sometiénolas al poder de los individuos unidos. Su organización es, por lo tanto, esencialmente económica, es la creación material de las condiciones de la unión. Lo existente que crea el comunismo, es precisamente la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos, en cuanto este algo existente no es, sin embargo, otra cosa que un producto de las relaciones anteriores de los individuos mismos»<sup>39</sup>.

De aquí en adelante la definición de la subjetividad histórica, es decir, temporal y evolutiva, de la fuerza constituyente, así como la radicalidad de su obra de fundación no hacen más que profundizarse. En la *Miseria de la filosofía*: «Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado una situación común para esta masa, intereses comunes. Así, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí misma. En la lucha [...] esta masa se une, se constituye como clase para sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política [...] La existencia de una clase oprimida es la condición vital de toda sociedad fundada en el antagonismo de clases. La emancipación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente la creación de una sociedad nueva. Para que la clase oprimida pueda

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

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

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

liberarse es preciso que las fuerzas productivas ya adquiridas y las relaciones sociales vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de otras. De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la vieja sociedad. ¿Quiere esto decir que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, traducida en un nuevo poder político? No. La condición de la emancipación de la clase obrera es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición de la emancipación del tercer estado, del estamento burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los estamentos. En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo; y no existirá ya un poder político propiamente dicho, pues el poder político es precisamente la expresión oficial del antagonismo dentro de la sociedad civil. Mientras tanto, el antagonismo entre el proletariado y la burguesía es la lucha de una clase contra otra clase, lucha que, llevada a su más alta expresión, implica una revolución total. Por cierto, ¿puede causar extrañeza que una sociedad basada en la *oposición* de las clases llegue, como desenlace último, a la *contradicción* brutal, a un choque cuerpo a cuerpo? No se diga que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay jamás movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social. Sólo en un orden de cosas en el que ya no existan clases ni antagonismo de clases, *las evoluciones sociales* dejarán de ser *revoluciones políticas*»<sup>40</sup>.

En *Revolución y contrarrevolución en Alemania* la constitución de la subjetividad y la definición del proceso de «revolución permanente» como «poder constituyente», alcanzan una altísima primera expresión. Llegan a una síntesis, por un lado, la reafirmación de la universalidad del proletariado y, por otro, la percepción histórica del movimiento real. Las revueltas proletarias de Germinal del Año III y del junio parisino de 1848 se convierten en el símbolo de una revolución permanente constitutiva, o de un poder constituyente permanente, que forman la trama de la historia del siglo XIX. «El movimiento de la clase obrera nunca es independiente, nunca es de un carácter exclusivamente proletario a menos que todas las fracciones diferentes de la burguesía y, particularmente, su fracción más progresiva, la de los grandes fabricantes, haya conquistado el poder político y rehecho el Estado según sus demandas. Entonces se hace inevitable el conflicto entre el patrono y el obrero y ya no es posible aplazarlo más; entonces no se puede seguir entreteniéndolo a los obreros con esperanzas ilusorias y promesas que jamás se han de cumplir; el gran problema del

---

<sup>40</sup> K. Marx y F. Engels, *Miseria della filosofia* [1847], Roma, 1949, Parte II [ed. cast.: *Miseria de la filosofía*, Madrid, Edaf, 2004].

siglo XIX, la abolición del proletariado, es al fin planteado con toda claridad»<sup>41</sup>. «Pero todas las revoluciones tienen por destino que la unión de las diferentes clases, que siempre es en cierto grado una condición necesaria de toda revolución, no puede subsistir por mucho tiempo. Tan pronto como se conquista la victoria contra el enemigo común, los vencedores se dividen, forman distintas bandas, y vuelven las armas los unos contra los otros. Precisamente este rápido y pasional desarrollo del antagonismo entre las clases en los viejos y complicados organismos sociales hace que la revolución sea un agente tan poderoso de progreso social y político; y precisamente ese continuo y rápido crecer de los nuevos partidos, que se suceden en el poder durante esas conmociones violentas, hace que la nación recorra en cinco años más camino del que recorrería en un siglo en circunstancias ordinarias»<sup>42</sup>.

En Marx, la constitución del trabajo —que, desde la Revolución Francesa en adelante, se torna en las constituciones del siglo XIX en el elemento central de la definición del Estado moderno— se abre así a una alternativa inmanente y continua, caracterizada por la apertura siempre nueva del poder constituyente. El tiempo es la dimensión fundamental de este poder constituyente. Esta temporalidad se ve espoleada en dos sentidos: extensivamente, esto es, en el sentido de la permanencia del proceso revolucionario y constituyente; e intensivamente, en el sentido de un proceso que, a través de aceleraciones, momentos de crisis y de ofensiva, lleva a su madurez los contenidos mismos del poder constituyente encaminándolos a horizontes de consistencia práctico-teórica, de consolidación de la conciencia colectiva y de sus condiciones de libertad, cada vez más universales<sup>43</sup>. El tiempo de las masas hace el poder constituyente.

El desarrollo posterior del pensamiento marxiano sobre el poder constituyente no hace sino profundizar este tránsito, integrando cada vez más la síntesis entre temporalidad y subjetividad. En *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte esta relación alcanza su máxima tensión*. «Durante los años de 1848 a 1851, la sociedad francesa asimiló, y lo hizo mediante un método abreviado, por ser revolucionario, las enseñanzas y las experiencias que si la evolución hubiera seguido un desarrollo normal, lección tras lección, por decirlo así, habrían debido preceder a la revolución de febrero, para que esta hubiese sido algo más que un estremecimiento en la superficie. Hoy, la sociedad parece haber retrocedido más allá de su punto de partida; en realidad, lo que ocurre es que tiene que empezar por crearse el punto de

<sup>41</sup> K. Marx y F. Engels, «Rivoluzione e controrivoluzione in Germania (1851-1852)», *Il 1848 in Germania e in Francia*, Roma, 1948, p. 17.

<sup>42</sup> *Ibid.*, cap. V.

<sup>43</sup> B. Bongiovanni, *Fra storia e storiografia*, cit; también del mismo autor, «Karl Marx e il giacobinismo», *Annali del mondo contemporaneo*, núm. 1, Florencia, 1984.

partida revolucionario, la situación, las relaciones, las condiciones, sin las cuales no adquiere la revolución moderna un carácter serio»<sup>44</sup>.

Temporalidad y subjetividad se acercan de tal manera, llegado este punto, que el principio constitucional, en cuanto poder opuesto a la potencia constituyente, parece consistir esencialmente en una función muda y atemporal: la burguesía siente esta impotencia, está atenazada por el terror de esta situación, por su alejamiento de la vida del poder constituyente; de tal suerte que, aunque es cierto que «en la república burguesa, que no ostentaba ni el nombre de los Borbones ni de los Orléans, sino el nombre del *capital*, habiendo encontrado [los funcionarios del capital] la forma de gobierno bajo la cual podían dominar *conjuntamente*»<sup>45</sup>, también era cierto que «su instinto les advertía de que, aunque la república había coronado su dominación política, al mismo tiempo socavaba su base social, ya que ahora tenían que enfrentarse a las clases sojuzgadas y tenían que luchar contra ellas sin ningún género de mediación, sin poder ocultarse detrás de la corona, sin poder desviar el interés de la nación mediante sus luchas subalternas intestinas y con las luchas contra la monarquía [...]». «Era un sentimiento de debilidad que les hacía retroceder temblando ante las condiciones puras de su dominación de clase y suspirar por las formas más incompletas, menos desarrolladas y precisamente por ello menos peligrosas de su dominación»<sup>46</sup>.

El poder constituyente en su vitalidad, el contenido progresivo que de suyo tenían las así denominadas libertades e instituciones burguesas, atacaban el dominio político de la burguesía por el hecho de que, sencillamente, el sujeto constituyente mantenía abierta en la temporalidad su propia acción. De esta suerte, el régimen parlamentario, el régimen del «poder constituido» se torna en el «reino de la inquietud», azuzada hasta el extremo de la impotencia y de la negación. «Excomulgando como herejía “socialista” lo que antes ensalzaba como “liberal”, la burguesía confiesa que su propio interés le impone esquivar el peligro de su gobierno propio, que para poder mantener la tranquilidad en el país, antes que nada tiene que imponer calma a su parlamento burgués; que para mantener intacto su poder social tiene que quebrantar su poder político; que los individuos burgueses solo pueden seguir explotando tranquilamente a otras clases y disfrutando apaciblemente de la propiedad, la familia, la religión y el orden bajo la condición de que su clase sea condenada con las otras clases a la misma nulidad política; que, para salvar la bolsa, hay que renunciar a la corona, y que

<sup>44</sup> K. Marx, «Il 18 Brumario di Luigi Bonaparte» [1852], *Il 1848 in Germania e in Francia*, cit., p. 260.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 285.

la espada que había de protegerla tiene que pender al mismo tiempo sobre su propia cabeza como la espada de Damocles»<sup>47</sup>.

La catástrofe de la libertad se presenta como destino allí donde haya habido ruptura del nexo constitutivo entre poder y potencia. Una catástrofe que no es solo el triunfo de la dictadura bonapartista, sino la crisis de la forma misma del Estado constitucional. En la urgencia extrema y continua de oponerse a la potencia constituyente revolucionaria y de contrastarla constitucionalmente, «todo interés *común* se desvincula de la sociedad, y se contrapone a ella como interés *general*, superior, se sustrae a la iniciativa individual de los miembros de la sociedad y se convierte en objeto completamente *independiente*»<sup>48</sup>.

Reflexionando sobre el curso del pensamiento constitucional de Marx, es necesario subrayar que resulta verdaderamente extraña la pretensión de distanciar las consideraciones filosóficas y estructurales de *La cuestión judía* y de la crítica de la emancipación política de aquellas que aquí relatamos sobre la naturaleza subjetiva, dinámica y antagonista del análisis del proceso histórico: la «manera» distinta del procedimiento marxiano confirma la tesis filosófica, mientras que la crítica histórica la expone —esto es, la demuestra<sup>49</sup>.

De aquí a los escritos sobre la Comuna de París el tránsito es lineal y definitivo. En estos escritos el poder constituyente se pone definitivamente de manifiesto con todas sus características: como poder de ruptura, esto es, como poder de refundación radical de la organización social; como poder expansivo, es decir, como movimiento imparable que añade a los efectos sincrónicos de la ruptura los efectos diacrónicos de la continuidad, de la capacidad ininterrumpida de creación de formas; como revolución permanente y por ende como procedimiento de la libertad y la igualdad.

En cuanto al primer punto: «La clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal como está, y a servirse de ella para sus propios fines»<sup>50</sup>. En conformidad, Engels puede comentar: «La Comuna tuvo que reconocer desde el primer momento que la clase obrera, al llegar al poder, no puede seguir gobernando con la vieja máquina del Estado; que, para no perder de nuevo su dominación recién conquistada, la clase obrera tiene, de una parte, que barrer toda la vieja máquina represiva utilizada hasta entonces contra ella, y, de otra parte, precaverse contra sus propios diputados y funcionarios, declarándoles a todos, sin excepción, revocables en cualquier momento [...]»<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 300

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 348

<sup>49</sup> Véase *supra*, nota 30 de este capítulo.

<sup>50</sup> K. Marx, «La guerra civil en Francia», en *Il Partito e l'Internazionale*, Roma, 1948, pp. 129-206; «Indirizzo al Consiglio Generale dell'Associazione Internazionale», III.

<sup>51</sup> *Ibid.*

En cuanto a la segunda característica del poder constituyente, su expansividad, la insistencia de Marx es continua: «La antítesis directa del Imperio fue la Comuna. El grito de “República social”, con el que la revolución de febrero fue anunciada por el proletariado de París, no expresaba más que el vago anhelo de una República que no solo acabase con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase. La Comuna fue la forma positiva de esta República»<sup>52</sup>.

Sobre estos cimientos se desarrolla la tipología marxiana del poder constituyente expansivo: «Como es lógico, la Comuna de París había de servir de modelo a todos los grandes centros industriales de Francia. Una vez establecido en París y en los centros secundarios el *régimen* comunal, el antiguo gobierno centralizado tendría que dejar paso también en las provincias a la autoadministración de los productores»<sup>53</sup>. La unidad nacional tenía que recomponerse más tarde a través de un sistema de cámaras representativas: pero «todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obligados por el *mandat impératif* (instrucciones formales) de sus electores». «No se trataba de destruir la unidad de la nación sino, por el contrario, de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, independiente y situado por encima de la nación misma, de la cual no era más que una excrescencia parasitaria». «La variedad de interpretaciones a que ha sido sometida la Comuna y la variedad de intereses de los que ha sido expresión demuestran que era una forma política fundamentalmente expansiva, a diferencia de las formas anteriores de gobierno que habían sido todas unilateralmente represivas. He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un *gobierno de la clase obrera*, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo». «Sin esta última condición, la constitución de la Comuna habría sido una imposibilidad y una impostura. La dominación política de los productores es incompatible con la perpetuación de su esclavitud social. Por lo tanto, la Comuna había de servir de palanca para extirpar los cimientos económicos sobre los que descansa la existencia de las clases y, por consiguiente, la dominación de clase. Con la emancipación del trabajo todos se convierten en trabajadores y el trabajo productivo deja de ser un atributo de clase»<sup>54</sup>.

Por último, la dinámica del principio constituyente no puede concluir: «La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantar par *décret du*

---

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

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

*peuple* [por decreto del pueblo] [...] La clase obrera no tiene que realizar ningún ideal, sino simplemente liberar los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno [...]. «La gran medida social de la Comuna fue su propia existencia, su labor. Sus medidas concretas solo podían expresar la línea de conducta de un gobierno del pueblo por el pueblo»<sup>55</sup>.

La revolución es permanente, la constitución es un procedimiento, la liberación del trabajo es un proceso. Este proceso continuo, que distingue de forma tan radical las posturas marxiana de las de los anarquistas y de todos los insurreccionalistas, es la base ontológica del concepto de poder constituyente en Marx. En la polémica contra Bakunin, Marx exclama: «El *political movement* de la clase obrera tiene como último objetivo, claro está, la conquista del *political power* para la clase obrera y para este fin es necesario, naturalmente, que la *previous organization* de la *working class*, nacida en su propia lucha económica, haya alcanzado cierto grado de desarrollo. Pero, por otra parte, todo movimiento en el que la clase obrera actúa como clase contra las clases dominantes y trata de forzarlas *with pressure from without* [presionando desde fuera] es un *political movement*»<sup>56</sup>. Habría podido añadir: es un *constituent movement*. Así, pues, la radicalidad, la expansividad, la continuidad y la permanencia del poder constituyente son las características de una potencia que, instalada en el trabajo, lo libera. Sieyès y Marx se contraponen en el mismo terreno, el de la constitución del trabajo. El problema de la constitución del trabajo se muestra en el choque entre estas dos posiciones, inmersas en la misma materia. Con puntos de vista opuestos. Sin embargo, el enigma de la Revolución Francesa queda contenido aquí, en este tránsito desde el rompecabezas rousseauiano a esta nueva oposición: entre trabajo dominado y trabajo liberado, entre trabajo constituido y trabajo constituyente.

---

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

<sup>56</sup> *Ibid.*, «Carta a Bolte», del 29-XI-1871.

### 3. Terminar la revolución

*El doble sentido de la consigna: terminar la revolución – Desplazamiento ontológico del principio constituyente – Los reaccionarios entran en acción: Edmund Burke – Naturaleza contra estadística – Derechos reales contra igualdad – Ontología reaccionaria del principio constituyente – Democracia y demagogia – Una obra revolucionaria contra la revolución – Reforma contra revolución – La modernidad de Burke – Poder constituyente y paradigma romántico. – Poder constituyente y filosofía del espíritu absoluto – La temporalidad constitutiva de Tocqueville – El signo catastrófico de la temporalidad – La lectura trágica del poder constituyente – Un nuevo terreno de definición para el poder constituyente.*

El tiempo de la Revolución Francesa domina incluso su terminación. El uso activo y pasivo del verbo «terminar» están en juego: término como realización, término como clausura, el «poder constituyente» se conceptualiza en torno a estas variantes: debe ser llevado a término o debe terminar de producir sus efectos. La consigna del acto de insurrección de los *Egoux* es «llevar a término la revolución». «La revolución no ha terminado, porque los ricos se apropian de todos los bienes y mandan de forma exclusiva, mientras que los pobres trabajan como esclavos, languidecen en la miseria y no son nada en el Estado», tal es la premisa<sup>1</sup>. Por otra parte, «llevar a término la revolución» es también el tema de los Termidorianos («¿Cómo pueden las circunstancias actuales poner término a la revolución?», se pregunta lúcidamente Mme. de Staël<sup>2</sup>. Y Benjamin Constant añade: «*La propriété et les talents, ces deux raisons raisonnables d'inégalité parmi les hommes vont reprendre leurs droits*»)<sup>3</sup>. «Llevar a término» la revolución es, en los dos casos, actuar sobre su tiempo: dilatarlo o reducirlo, expandirlo o cerrarlo. Y en ambos casos el tiempo no es un elemento abstracto, es el tiempo del trabajo, que se libera, o es el tiempo de la propiedad que se confirma; tiempo abierto o tiempo consolidado.

Solo la Revolución Francesa introduce el concepto de poder en la temporalidad concreta de la vida social y solo ella hace del tiempo una potencia constitutiva, radicalizando la alternativa entre la dimensión revolucionaria del trabajo y la dimensión conservadora de la propiedad. En el

<sup>1</sup> D. Guérin, *La lutte des classes sous la Première République, 1793-1797*, cit, vol. 2, p. 379, y referencias, p. 568.

<sup>2</sup> B. Baczkó, *Comment sortir de la Terreur: Thermidor et la Révolution*, cit., p. 305 (Mme. De Staël, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution*, edición crítica, Ginebra, 1979) [ed. cast.: *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1993].

<sup>3</sup> P. Bastid, *Benjamin Constant et sa doctrine*, cit., vol. 2, p. 702 [«La propiedad y los talentos, las dos razones lógicas de la desigualdad entre los hombres, van a imponer de nuevo sus reales»].



límite del proceso revolucionario esta alternativa permanece abierta, completamente indecisa, a la historia extraordinaria de estas dos posiciones. De ahí la excepcionalidad histórica del momento de la Revolución Francesa: sus actores entraron en ella vestidos como antiguos romanos y salieron vestidos de burgueses o con monos de trabajo de obrero; penetraron en ella pensando como ilustrados y fueron expulsados como revolucionarios modernos o como nuevos conservadores, con posiciones ambiguas entre el historicismo y el reformismo. Aquí el poder constituyente se conjuga con la historia *—res gestae*, devenir histórico, temporalidad concreta, abierta o cerrada— porque en cualquier caso se había producido una transformación general, una especie de subsunción gigantesca de los seres humanos europeos en un destino nuevo y común, dentro del cual cobraban actualidad opciones nuevas y alternativas. La *Declaración de los derechos del hombre* surge en esta temporalidad y —aunque quiera verse en ella el inicio de la época del individualismo— se configura rápidamente como una dimensión común paradójicamente angosta. La cooperación o los privilegios cobran una nueva figura, la producción y la medida se convierten en las características alternativas del momento histórico<sup>4</sup>. Pero es cierto que el descubrimiento de la socialidad es la caracterización fundamental de la Revolución Francesa y el rasgo que la distingue de las revoluciones precedentes, pero esta socialidad está configurada o, por así decirlo, constituida por la temporalidad colectiva. Los sujetos se definen dentro de esta temporalidad: ahora no solo nacen, viven y mueren: se abren a lo colectivo e incluyen en su principio de individuación el futuro y los deseos y esperanzas que abriga sobre él. O bien, por el contrario, alimentan su principio de individuación con el pasado, con su repetición viscosa, con la tradición y con la voluntad de renovarla.

El poder constituyente se agita entre estas dos alternativas. Su temporalidad constitutiva es llevada hacia la esperanza y hacia toda la gama de posibilidades que abre el futuro, hacia la producción de nuevas riquezas y de nueva humanidad; o bien es devuelta a la historia, como principio supremo de un devenir que se hunde en el pasado, en las precondiciones necesarias de lo existente; y su producción del presente solo se da partiendo del pasado. Después de haber atravesado la Revolución Francesa, el poder constituyente ya no es el mismo concepto sobre el que habíamos reflexionado anteriormente, porque se ha convertido en el principio de una temporalidad constitutiva tan profunda que sus características formales (y tal vez incluso las materiales) serán elementos que caracterizan el sentido del devenir histórico. Esto significa que el principio constituyente es revolucionario si se mantiene abierto, pero es reaccionario y conservador

---

<sup>4</sup> Me permito remitir de nuevo a mi trabajo sobre estas alternativas del proceso constitutivo del tiempo histórico, *Macchina tempo*, cit., cap. 13.

si se cierra. Apertura o cierre determinan el sentido sustancial del principio constituyente. Al término de la Revolución Francesa, la apertura del momento significa revolución permanente y revolución comunista; su cierre significa liberalismo o, peor aún, reacción. Pero el tejido histórico ha cambiado; la inserción en el tiempo histórico tiene efectos omnilaterales: de esta suerte, incluso lo reaccionario será distinto, se nutrirá de una nueva espiritualidad, el aura teórica será en cualquier caso distinta e irreducible. Aunque la revolución deba terminar, el poder constituyente sigue ahí, permanece. Sucede como si la historia hubiese revelado un substrato nuevo, un plano ontológico en el que la productividad humana anticipase el devenir concreto, forzándolo o viéndose bloqueada en el intento.

Con la Revolución Francesa el poder constituyente se torna en una potencia histórica, ontológicamente estable, históricamente versátil. Todos lo reconocen como tal, incluso los reaccionarios y, *a fortiori*, los revolucionarios. En efecto, esta transformación fundamental surge en la oscura conciencia de que tiempo y productividad son dimensiones de una única sustancia, el trabajo. La oscuridad del presupuesto no oculta la claridad de las conclusiones y no es casualidad que, como veremos enseguida, la «dialéctica del amo y del siervo» (y sus referencias directas al trabajo y a su organización capitalista) constituyan en Hegel a una reflexión sobre la Revolución Francesa<sup>5</sup>. Así, pues, la dimensión genérica de la socialidad se hace específica cuando la referimos, en la Revolución Francesa, al poder constituyente como figura del trabajo. Siervo, amo. *Égaux*, termidorianos. La explotación y el dominio. El poder constituyente proyecta su sombra de un modo definitivo sobre la teoría del poder como práctica de la organización y de la división social del trabajo.

Por otra parte, la teoría jurídica del poder constituyente nace en esta articulación. La conciencia de que sus acciones son inherentes y sus efectos relevantes sobre la totalidad del ordenamiento es, desde el principio, lo bastante clara como para instigar a la exclusión del poder constituyente del ámbito de las categorías jurídicas. O, para ser más exactos, para confinarlo en un territorio neutro en el cual las acciones y los efectos se vuelven aleatorios y extraordinarios<sup>6</sup>. Se declara la omnipotencia del poder constituyente con el único fin de contraponerla a la omnipotencia del ordenamiento, de tal suerte que cuando una está presente la otra no puede estarlo. El poder constituyente es tratado con el mismo rasero que el trabajo, aceptando que precondicione el ordenamiento para poder así ordenarlo completamente. En esta maraña, «llevar a término» la revolución significa, desde luego, elegir –en lo que atañe al sentido del poder constituyente– pero sin olvidar,

<sup>5</sup> Es obligado remitir aquí a la lectura clásica de Alexandre Kojève.

<sup>6</sup> Cfr. *supra*, cap. 1 de este libro.

aun cuando quiera reprimirse su eficacia, su extraordinaria presencia y su incontenible actividad. *Quod factum infectum fieri nequit* [«Lo que ha sido hecho no puede ser deshecho»]. O todavía mejor, *hic Rhodus, hic salta* [«Aquí está Rodas, salta aquí»].

Llegados a este punto, queda claro que todo nuestro interés se dirigirá a los reaccionarios, a los que quieren terminar con la revolución porque, paradójicamente, desde el punto de vista de la teoría del poder constituyente ellos muestran mejor, no solo la nueva figura del concepto, sino también la imposibilidad de suprimirlo, muestran el hecho de que se ha convertido en un elemento fundamental de la teoría política de la modernidad. En la disección reaccionaria del principio constituyente, el poder constituyente de la Revolución Francesa muestra mejor que nunca la intensidad de su eficacia revolucionaria.

Desde este punto de vista, la obra de Edmund Burke domina el cuadro. Su grandeza deriva del hecho de que escribe en 1790, al inicio de la revolución<sup>7</sup>, pero habla de ella como si ya la hubiese recorrido y se aprestara a concluirla. Todavía lleva peluca pero ya habla la lengua de la burguesía. El político que se hiciera célebre por su apoyo a la Revolución Americana, emprende el ataque de la Revolución Francesa<sup>8</sup>. ¿Cuál es el objeto de su ataque? La abstracción metafísica del concepto de libertad. Está bien que la idea de libertad, finalmente, haya aparecido en Francia, pero atención: «la potencia de la libertad es como la de un gas que se libera violentamente [...]»; debe ser confrontada con la realidad y regulada por la naturaleza para que no se pierda en lo abstracto.

La libertad es poder, es principio constituyente. Ahora bien, ¿de qué? ¿Y cómo? De hecho, la Revolución Francesa aparece como desprecio de lo real. Formula un principio constituyente que es fundación democrática de la legitimidad, expansión omnilateral del derecho de resistencia, afirmación del autogobierno democrático y por ende de la identidad democrática de la titularidad y del ejercicio del poder. Esta radicalización democrática del poder constituyente se enfrenta a la historia. La experiencia inglesa lo demuestra. En efecto, el principio de legitimidad democrática se ejerce contra las instituciones inglesas, verdaderas instituciones de la libertad. Partiendo de la democracia, la institución misma de la monarquía es puesta

<sup>7</sup> E. Burke, «Riflessioni sulla rivoluzione francese e sulle deliberazioni di alcune società di Londra ad essa relative: in una lettera destinata ad un gentiluomo parigino» [1790], y «Ricorso dai nuovi agli antichi *whigs*, in conseguenza di alcune recenti discussioni in Parlamento, relative alle riflessioni sulla Rivoluzione francese» [1791], E. Burke, *Scritti politici*, cit., respectivamente pp. 149-443 y 445-479. En general, sobre el pensamiento de Burke, además de los textos que citaremos luego, cfr. Carl B. Cone, *Burke and the Nature of Politics*, Kentucky, vol. 2, 1964; Michel Ganzin, *La pensée politique d'Edmund Burke*, París, 1972; Marilyn Butler (ed.), *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy*, Cambridge, 1984.

<sup>8</sup> Véase el capítulo 4 de este libro.

en tela de juicio y, con ella, el sistema de gobierno basado en la costumbre y en la tradición jurisprudencial.

La Revolución Inglesa de 1688 puso las cosas en su sitio, poniendo fin a la «pequeña desviación temporal» constituida por la revolución de 1648. La Gloriosa Revolución es la restauración de una constitución basada en la tradición, cuyo emblema es la monarquía hereditaria. En esto consiste el fundamento histórico, y por ende natural, de la libertad. En cuanto al derecho de resistencia, niega el contrato originario. Ese contrato no se puede romper. La pretensión de que la libertad pueda sustituir a los soberanos, aunque fuera debido a su mala conducta, es sumamente pernicioso. Mina radicalmente el principio mismo de la soberanía y pone radicalmente en tela de juicio la certidumbre del derecho. Asimismo, el principio del gobierno democrático es sumamente pernicioso; su afirmación es abstracta, mientras que las libertades concretas son un privilegio hereditario de todos los ciudadanos, igual que lo son las instituciones. La historia crea las instituciones de la libertad, en feliz conformidad con la naturaleza. «Todas las reformas que han tenido lugar hasta ahora han surgido de un principio de reverencia por lo antiguo», mientras que, por el contrario, «el espíritu de innovación es en general el resultado de un temperamento egoísta y de horizontes limitados». «Por ello el sistema político inglés» –en cuanto está fundado y desarrollado históricamente– «está en justa correspondencia y simetría con el orden del mundo».

¿Qué conclusión cabe sacar de esto? Que todo lo que los franceses han hecho en su Revolución va contra el espíritu de la historia y que, en consecuencia, es «contra natura». De ello solo pueden derivarse desgracias, errores y crímenes que acarrearán la destrucción incontenible de las estructuras del Estado<sup>9</sup>. Y en efecto esto es lo que ocurre. «Conspiraciones, masacres, asesinatos, a algunos les parece un precio mezquino por conseguir una revolución». En Francia triunfa el terror de las bayonetas y de los linchamientos *à la lanterne*. La Asamblea no es libre, sino que está chantajeada por el extremismo. «La Asamblea no es más que un órgano que trata de recitar la farsa de las deliberaciones, pero con la escasa decencia que le permite la falta de libertad». Toda Europa se ve arrastrada a este abismo en el que la violencia sustituye al derecho, la voluntad del vulgo a la historia de las instituciones. La Europa del abolengo y de las costumbres honradas es arrastrada al torbellino de la vulgaridad. «Todo ha cambiado» al ritmo de la revolución. El abolengo deja el paso a la estadística. «En este nuevo orden el rey no es más que un hombre [...] y la mujer no es más que un animal». «Triunfan los principios de la filosofía mecánica». «El hecho es que las grandes conmociones pueden destruir las costumbres y las opiniones, pero no la fuerza bruta del poder: esta fuerza encontrará muy pronto otros apoyos, aún peores». Sin los viejos cimientos, se abre camino al despotismo y al

<sup>9</sup> E. Burke, *Scritti politici*, cit., pp. 158-200.

terror<sup>10</sup>. ¡Detengamos a los nuevos bárbaros! ¡Levantemos las banderas de la naturaleza contra la filosofía!

¿Qué nos enseña la naturaleza? Que el orden social debe ser conforme a ella. Por encima de todo debe ser conforme a los «derechos reales», determinados por la convención originaria y por la costumbre. Estos derechos, atribuidos originariamente, no se pueden modificar. Son un dato, un *a posteriori* sagrado e inviolable; si son sustituidos con nuevos derechos abstractos se destruirá la estructura misma de la sociedad. Hay que ponerse de acuerdo respecto a un mínimo principio antropológico, si se quiere penetrar en la complicada naturaleza del ser humano y en la compleja estructura de la sociedad. Ahora bien, si esto es así, las simplificaciones son defectuosas y delictivas. Los derechos reales ocupan una zona intermedia de la esencia y de la historia humana como mediaciones que atraviesan al mismo tiempo la identidad humana y la estructura de la sociedad<sup>11</sup>.

Llegados a este punto, vale la pena hacer una primera pausa en la reflexión e intentar comprender el singular enfoque de Burke al tema del poder constituyente. Se coloca directamente en la indistinción entre naturaleza e historia, lo que permite que su hermenéutica jurídica se asiente en una ontología natural y que su polémica contra los derechos abstractos (y contra el poder específico que los constituye) se vuelva violenta sin ignorar por ello la importancia del principio. Lo que significa que Burke se sitúa en el terreno del principio constituyente y de su temporalidad y niega a este, desde el punto de vista de la conservación, exactamente lo mismo que le niegan, desde el punto de vista de la transformación, los revolucionarios franceses radicales: la pretensión de constituir un «espacio político», libre e inmaculado frente a lo social. Si la libertad es expansiva, nos dice Burke repitiendo el lema de su intervención sobre la Revolución Americana, la voluntad política, la fuerza y la violencia no lo son.

Desde esta perspectiva, el poder constituyente no es un principio político, sino un principio ontológico. La singularidad del enfoque burkeano consiste en la inversión del principio del poder constituyente, que es colocado en un terreno ontológico<sup>12</sup>. Lo mismo que querían los revolucionarios radicales franceses. Pero la ontología no está vacía, sino que registra un sistema de orden en la sociedad que es la organización y la división del

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 229-250.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 222-229.

<sup>12</sup> ¿Hay aquí un retorno a la tradición aristotélica como pretende Peter J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law*, Ann Harbor, 1958? ¿Y a la escuela del derecho natural en términos escolásticos? ¿No se trata más bien de una variación sobre el tema del neoplatonismo profundo de las clases cultas inglesas, tan característico del pensamiento no académico? Si pudiéramos llevar a cabo una investigación más amplia sobre este problema me gustaría seguir esta línea. En todo caso, Burke rompe tajantemente con el pensamiento político de la burguesía vencedora y se mueve contra sus dos variantes, la hobbesiana y la lockeana.

trabajo. Los «derechos reales» han de ser llamados por su nombre, y el derecho real que garantiza de modo fundamental la libertad se llama derecho de propiedad. Derecho de propiedad, «cuya esencia característica reside en la desigualdad». En cambio, en la nueva Constitución francesa el valor-faro de la propiedad está tendencialmente subordinado a los valores de la igualdad: y ello puede acabar destruyendo la libertad y todos los valores que se basan en la propiedad<sup>13</sup>.

Abordamos aquí el núcleo de los problemas más interesantes puestos de manifiesto por Burke en su polémica y en la subyacente metodología ontológica. ¿Cuáles son los derechos reales que se basan en la propiedad y que realizan su síntesis con la libertad? Por encima de todo, la propiedad de la tierra. Este es el fundamento sagrado del orden jurídico y de la organización social del trabajo. No sorprende que aquella camarilla filosófica, aquel verdadero complot de intelectuales y especuladores que fue la *Gran Enciclopedia*, se volviera en su contra<sup>14</sup>. Por el contrario, la propiedad de la tierra es la base insustituible de la Constitución, de toda constitución posible<sup>15</sup>. «Estamos plenamente decididos a mantener una institución eclesiástica, una institución monárquica, una institución aristocrática y una democrática, cada una dentro de sus límites actuales, sin expandir las prerrogativas de una parte o de otra». «Es verdad que la sociedad es un contrato, pero un contrato de un orden superior [...]. Se puede justificar el recurso a la anarquía solo en caso de una suprema necesidad, de una necesidad no escogida sino que escoge, más importante que ninguna deliberación, pues no admite deliberación ni exige pruebas»<sup>16</sup>. Así, pues, el principio de propiedad, y por ende el principio de desigualdad, constituye el verdadero poder constituyente de los ordenamientos. Se trata de un principio de orden superior. Pero la Revolución Francesa se levanta contra este principio. Pretende la ruptura, un poder constituyente *ex novo*, predica la discontinuidad del orden del Estado y el fin de los contratos de propiedad. «Pocos conquistadores bárbaros han perpetrado nunca una revolución tan terrible del concepto de propiedad»<sup>17</sup>. La polémica se transforma en invectiva: su objetivo es la confiscación de los bienes nobiliarios y eclesiásticos. La Revolución Francesa es el órgano de una completa desestructuración radical del derecho.

La secuencia de la argumentación de Burke es formidable: en efecto, en ella se esclarece el polémico concepto de abstracción que ha usado desde el principio, —primero, justamente, en términos ideológicos, ahora en

<sup>13</sup> E. Burke, *Scritti politici*, cit., pp. 212-215.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 284-286.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 212-215, 253-280, 286-300, 343-347 y *passim*.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 253-280

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 286-300.

términos políticos y económicos. ¿En efecto, qué ocurre cuando se destruye la base real del derecho? Que es sustituida abstractamente, esto es, con medios abstractos, monetarios, sobre el papel. Estos valores abstractos sustituyen a los verdaderos, la violencia ocupa el lugar de la legitimidad. El dinero media en la confiscación. A partir del principio revolucionario de la confiscación se crea una nueva secta, más peligrosa que los anabaptistas de Münster, formada por hombres que lo depositan todo en la comuna monetaria para repartirse porciones despóticas que no tienen legitimación o, para ser más exactos, lo hacen a partir de la legitimidad del dinero, de la abstracción, de la violencia de la apropiación<sup>18</sup>.

En poco tiempo las consecuencias serán evidentes. ¿Qué es el nuevo gobierno de Francia? «Pretende ser una democracia pura, pero pienso que se está transformando en una oligarquía perjudicial e innoble»<sup>19</sup>. Lo que multiplica el carácter abstracto de la sociedad francesa: la confiscación da paso a un principio de tasación inicuo<sup>20</sup> y a una figura de representación sin responsabilidad<sup>21</sup>, multiplicadores perversos de una oligarquía carente de moral. Abstracta, irresponsable, perversa. Odio, desdén, ironía y lucidez se unen en esta polémica que llega a presentir la distorsión burguesa, y más tarde liberal y termidoriana, del poder constituyente revolucionario. La premonición se exaspera con la previsión de una tendencia terrorista y dictatorial que la revolución, en tales condiciones, no podrá dejar de producir.

Si «la democracia siempre tiene en sí misma la tendencia a convertirse en una tiranía de partido», con el tiempo esta tendencia aparecerá en mayor medida en la Revolución Francesa. Todos los elementos que hoy forman la cohesión de la nación contienen en germen las razones de su inevitable descomposición. Las confiscaciones son el primer elemento y se apoya en la inconvertibilidad de la moneda; en estas condiciones se forma una nueva clase dirigente, que será necesariamente una «oligarquía financiera». «Y así, vuestros legisladores, los primeros en todo, son también los primeros en haber fundado un Estado basado en los juegos de azar, infundiéndoles este espíritu, como si fuera un soplo de vida» [...] «pocos conocen las reglas del juego» [...] «la industria está destinada a morir de inanición».

El segundo elemento de cohesión reside en la superioridad de París sobre la nación, pero esto destruye las distintas nacionalidades y superpone al cuerpo diverso de Francia una fuerza unificadora abstracta, poderosa y terrible. El tercer elemento de cohesión constitucional está representado por el poder supremo de la Asamblea, por su omnipotencia. El poder

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 215 y pp. 334-343.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 300-312

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 365, y después pp. 419-439.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 377.



ejecutivo, el ejército y el poder judicial dependen de ella. De esta suerte se suprime toda independencia de los poderes y se elimina todo control recíproco; la justicia, por encima de todo, recibirá un golpe mortal, mientras puede advertirse ya el embrión de un «ejército político», de una democracia militar... ¿Quién se opondrá a ella?<sup>22</sup>. Así, pues, tanto el nuevo orden burgués como la nueva medida de la riqueza y del poder son abstractos: la merecida consecuencia de esta abstracción y de este vacío de fundamentación es la ruina que habrá de llegar.

leyendo estas afirmaciones, no hemos de pensar que nos encontramos frente a una polémica radicalmente antiburguesa por parte de Burke: su punto de vista no lo es, salvo lo que corresponde al ataque contra la evolución del poder constituyente en la Revolución Francesa. En el fondo no ataca a la burguesía —aunque desde luego su punto de vista es aristocrático—, sino al poder constituyente abstracto al que la burguesía francesa encomienda su éxito<sup>23</sup>. Este es el lugar para una segunda pausa en la reflexión sobre el poder constituyente. En efecto, tenemos que reconocer de nuevo que la polémica burkeana, lejos de colocarse fuera de la temática del poder constituyente, denuncia su lógica histórica perversa cuando este, separándose del fundamento histórico, no solo produce la esfera separada «de lo político», sino también la esfera privada «de lo económico». Cuando sustituye la dimensión de lo social por la voluntad del Estado y construye en este sus intereses particulares. Incluso desde este punto de vista Burke entiende la naturaleza histórica profunda del principio constituyente, tal y como la habían interpretado los revolucionarios radicales, pero intentando, con una polémica invertida, reintroducirlo en las dimensiones reales del desarrollo histórico y social.

En Burke encontramos una crítica de lo político y de lo económico y de sus entrelazamientos recíprocos que, sin anticipar la crítica marxiana, justifica sin embargo aquella invitación de Marx a «aprender de los grandes reaccionarios». Lo que no deja de causar impresión es que en la «obra revolucionaria sobre la revolución» que son las *Reflections*<sup>24</sup>, el discurso nunca se reduce a hacer la apología del viejo orden feudal, como ocurre con Mallet du Pan o con Joseph de Maistre. Incluso la apología burkeana de la constitución inglesa y hasta las páginas más infames en defensa de la propiedad de la tierra recuperan, invirtiéndolo, el registro del «acontecimiento

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 377-413.

<sup>23</sup> C. B. Macpherson, *Burke*, Oxford, 1980, ha sostenido —y creo que con bastante verosimilitud— que la concepción jerárquica de la sociedad expuesta en las *Reflections* convive con la concepción individualista de las relaciones de mercado, que se expresa en sus intervenciones sobre la política social. Lo que significa que, en lo que atañe al control de la naciente clase obrera, Burke quiere encomendarse a las fuerzas de la historia antes que a la intervención del Estado.

<sup>24</sup> Novalis, *Fragmente*, 1789, en Jacob Baxa, *Gesellschaft und Staat im Spiegel der deutschen Romantik*, Jena, 1927, p. 184.



revolucionario» y padecen la fascinación del poder constituyente. Para Burke nunca se trata de negarlo, sino de «terminar la revolución», de devolver el poder constituyente al tiempo de la historia, al que era «su» tiempo de la historia.

Desde esta perspectiva, las *Reflections* de Burke presentan un método, el método de la «reforma». Por primera vez, el discurso sobre la reforma se opone al discurso sobre la revolución. Y esto ocurre en términos totalmente nuevos: es decir, el poder de reforma se instala en la misma dimensión que el poder constituyente: «un proceso lento, en muchos casos casi imperceptible [...]», «un proceso lento pero constante», «energía fecunda»...<sup>25</sup>. No nos dejemos inquietar por estas palabras que, en los siglos posteriores, han cobrado un significado banal y mistificado. Aquí Burke piensa en modificaciones insertas, por supuesto, en el marco de su concepción del mundo y de la organización social de la división del trabajo. El proceso de las reformas debe atravesar la naturaleza del hombre y esta es compleja; debe constituirse en el terreno intermedio entre la naturaleza y la historia; puede realizarse a través de la hermenéutica jurisprudencial y la modificación progresiva de la organización administrativa. A nadie se le escapa hasta qué punto esta perspectiva puede ser reaccionaria y hasta qué punto está dirigida efectivamente contra el acontecimiento revolucionario; pero es inteligente y se inserta en una ontología de la historia que es la misma a la que aspira la revolución. Para Burke, terminar la revolución no significa olvidarla. En consecuencia, empuja el poder constituyente hacia un horizonte histórico: es la invención del romanticismo<sup>26</sup>. La innovación histórica se opone a la voluntad revolucionaria, pero ambas nacen en el seno del acontecimiento revolucionario y de sus alternativas. Con Burke se atribuye al poder constituyente la cualidad histórica, la temporalidad constructiva que había buscado incesantemente la fracción más adelantada del movimiento revolucionario. Los opuestos se encuentran en esta identificación del acontecimiento como origen. Desde el punto de vista del poder constituyente, terminar la revolución es descubrir su nueva configuración, la de una potencia inserta en el proceso histórico, la productividad constitucional del trabajo social. Que Burke exponga la potencia del trabajo social en la forma de la división del trabajo, mientras que los revolucionarios más avanzados y consecuentes la planteen en forma de liberación de la explotación, no cambia la ubicación del concepto. El poder constituyente es el lugar del trabajo social —en esto ambos están de acuerdo. Burke alcanza a ver el nexo ontológico entre constitución, trabajo y temporalidad tal como había sido vivido en el movimiento de las masas

<sup>25</sup> E. Burke, *Scritti politici*, cit., pp. 347-373.

<sup>26</sup> Como es sabido, esta es la tesis expuesta por Friedrich Meinecke en su obra *Die Entstehung des Historismus* [ed. cast.: *El historicismo y su génesis*, Madrid, FCE, 1982], a propósito de la cual me permito remitir a mi *Saggi sullo Storicismo, Dilthey e Meinecke*, Milán, 1959. Véase también Roger Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, París, 1961.

revolucionarias. Burke percibe aquí el punto liminar, ontológicamente decisivo, de la definición del poder, que a su juicio representa también la solución del enigma rousseauiano. «Hume me dijo que había aprendido de Rousseau en persona el secreto de sus principios de composición. Ese observador agudo, aunque excéntrico, se había dado cuenta de que para impresionar e interesar al público hay que mostrarle algo maravilloso y que lo maravilloso que la mitología pagana produjera con tanta fecundidad había perdido su efecto hacía ya mucho tiempo. Que los gigantes, los magos, las hadas y los héroes de cuento que les habían sucedido habían perdido a su vez la porción de credulidad de que habían gozado en su época, y que ahora lo único que le quedaba al escritor era valerse del único tipo de maravillas que todavía podía crearse, capaces por lo demás de producir efectos más grandes que nunca, aunque de manera distinta, a saber: lo maravilloso que es connatural a la vida, a las costumbres, a los caracteres y a las situaciones extraordinarias, de los que nacen efectos nuevos e imprevistos en la política y en la moral. Creo que si Rousseau todavía viviera y estuviera en uno de sus intervalos de lucidez, se quedaría asombrado al ver el frenesí con el que sus discípulos ponen en práctica sus ideas, unos discípulos que, en sus paradojas, solo son imitadores serviles y que incluso en su profesada incredulidad muestran una fe implícita»<sup>27</sup>. Lo fantástico y maravilloso es, justamente, el principio constituyente. De Rousseau, resuelto en la práctica de sus imitadores, a Burke, inventor de un nuevo horizonte en el que el principio constituyente termina la revolución, tornándose en principio del propio devenir histórico.

Llegados a este punto no parecerá inoportuna, sino más bien exacta y, como de costumbre, lisa y llana, la afirmación de Leo Strauss según la cual en Burke lo que «podría parecer un retorno a una concepción antiquísima del bien y de lo ancestral, resulta ser en realidad un anuncio de Hegel»<sup>28</sup>. Esto es precisamente lo que no comprende Thomas Paine. Sus *Rights of Man*<sup>29</sup>, que nacen en Francia durante el año de 1790, pero que solo se convierten en el libro dedicado a responder al nuevo historicismo reaccionario después de la publicación de las *Reflections* de Burke, no entienden en absoluto, a pesar de su increíble éxito, el significado revolucionario de la obra de Burke. La contraposición de los derechos a la historia resulta desvaída, la reivindicación del democratismo americano es débil e ineficaz ante la potencia del proceso revolucionario francés.

Reivindicar la revolución en términos de derecho es intención piadosa y retórica vacía ante la potencia de sus efectos. Ante las catástrofes, las

<sup>27</sup> E. Burke, *Scritti politici*, cit., p. 355.

<sup>28</sup> Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, París, 1954 [ed. cast.: *Derecho natural e historia*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000].

<sup>29</sup> Th. Paine, *Les Droits de l'Homme*, cit., nueva ed., París, 1987. Sobre Paine, véase *supra*, capítulo 4.

guerras, el mecanismo de las confiscaciones. La reivindicación misma del poder constituyente como poder permanente y el ejemplo de Pensilvania para la aplicación de este poder, son presa fácil del escarnio de Burke: en lo sucesivo, la temática de la Revolución Americana se ha vuelto distinta e irre recuperable, el espacio político se ha convertido en espacio ontológico, la extensión de la transformación ha dejado paso a la intensidad de la misma. ¡Qué diferencia tan increíble! A Burke, viejo amigo de Paine y defensor de la Revolución Americana, le cabe el mérito de haberlo reconocido con toda la fuerza polémica que sabía introducir en el reconocimiento<sup>30</sup>. Así, pues, terminar la revolución es asumirla, no simplemente en la vicisitud constitucional llevada a cabo por Termidor, sino en su esencia histórica, en aquella radicalidad suya que atañe a la organización del trabajo. Burke comprende anticipadamente esta nueva característica del poder constituyente, su temporalidad, la subversión del tiempo que inaugura. Después, será Tocqueville el que avance en este terreno de análisis, haciendo del tiempo revolucionario su objeto de estudio exclusivo y dramático.

Pero antes de discutir sobre él y con él, intentemos comprender cómo la temática «terminar la revolución» funda una nueva cultura que recobra el principio constituyente dándole la vuelta. Esa inversión se lleva a cabo en Alemania, país de conquista. Ya Leo Strauss hablaba de Hegel como un producto del historicismo de Burke. Pero Hegel es un resultado, el resultado de un trabajo breve pero intensísimo, destinado precisamente a transformar el poder constituyente en principio histórico productivo. Es el resultado de un formidable periodo de aceleración teórica, un periodo germánico que anticipa un movimiento análogo que en los otros países europeos se producirá en las primeras décadas del siglo XIX formando un paradigma: el paradigma de la subsunción del poder constituyente. Consideremos por ejemplo a von Gentz, traductor alemán de Mallet du Pan y de Burke<sup>31</sup>. En este caso, como en Novalis, aunque de manera fundamentalmente distinta respecto a teóricos puramente contrarrevolucionarios como Rehberg o Brandes, la polémica contra la Revolución Francesa se desarrolla en términos totalmente historicistas<sup>32</sup>. Lo que la revolución atribuye al movimiento, Gentz lo atribuye a la dinámica ética del «espíritu del pueblo». La ética contra la revolución y por ende el obrar simbiótico y popular contra el actuar voluntarista y de masas. El principio constitutivo no es puesto en tela de juicio, antes bien, es exaltado, promovido, desarrollado. Lo que se pone en tela de juicio es la subjetividad

<sup>30</sup> Sobre esta polémica, véase la citada antología de Burke, al cuidado de Marilyn Butler. Asimismo, Patrick Thierry, «De la révolution américaine à la révolution française. Paine, Burke et les droits de l'homme», *Critique*, núm. 481-482, 1987, pp. 476-505.

<sup>31</sup> He estudiado con detalle estas traducciones y las posiciones de von Gentz en mi *Alle origini del formalismo giuridico*, cit., pp. 341-346.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 329 y ss.; A. Negri, *Stato e diritto nel giovane Hegel*, cit., pp. 188 y ss.

del acontecimiento, la dinámica materialista que representa su devenir de masas. El principio constituyente es reducido a la *Bildung des Geistes* [educación del espíritu], a *Bildung des Volkes* [educación del pueblo]. El tema revolucionario es reconducido a la creatividad ontológica y es atacado sólo en este lugar. Pero el desplazamiento es más importante que la crítica<sup>33</sup>.

Si Burke ha escrito una obra revolucionaria contra la revolución, las páginas del comentario de Gentz son dignas del original inglés<sup>34</sup>: porque son análogas en su traslado de la polémica contrarrevolucionaria sobre el principio del poder constituyente en tanto que máquina ontológica de la fundación histórica. También en Gentz, como en Burke pero aún en mayor medida, la acción profunda de la constitución histórica atraviesa toda la sociedad y en particular la organización del trabajo. El carácter productivo del trabajo se torna en principio constituyente, llevándose consigo la totalidad de las condiciones sociales de la potencia productiva y reproductiva. Los contenidos del poder constituyente revolucionario son combatidos en el terreno y en toda la extensión en la que se aplican: contra la libertad se reivindica el principio de autoridad como dimensión ética; contra la igualdad se reclama la necesidad de la sociedad clasista del trabajo; el verdadero fundamento de la sociedad es el orden, que es también la finalidad de la misma, o sea, la reproducción ordenada de las condiciones del orden. El gesto reformista es muy fuerte en esta perspectiva, porque el orden no es un principio abstracto, sino la forma del proceso histórico, la determinación de su dinámica. El ideal ético kantiano se ha tornado en fuerza histórica.

Hegel lleva esta nueva conciencia política a las cumbres de la filosofía del espíritu. Hegel hace del principio constituyente una modalidad esencial si no única y exclusiva del proceso histórico. Hegel asume el enigma rousseauiano y lo descifra íntegramente en el marco de la voluntad general, del traslado de la potencia del pueblo al poder del soberano. Pero este proceso es un trabajo, el trabajo del espíritu y el trabajo productivo, el trabajo de la dialéctica y el trabajo de las masas populares definidas históricamente. Entre los escritos de juventud, la *Phänomenologie* y la *Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho] Hegel emprende progresiva e impetuosamente este proyecto<sup>35</sup>. Por sí mismo, el trabajo es constitutivo, pero es preciso domarlo. Su sustancia constituye el fundamento

---

<sup>33</sup> Este es el lugar fundamental de la génesis del historicismo romántico, conforme a la intuición de Friedrich Meinecke (sobre el cual véase mi trabajo antes citado). En este punto las corrientes de la Ilustración se cruzan con la modernidad en Alemania y abren la vía a la especificidad de la filosofía alemana de principios del siglo XIX.

<sup>34</sup> A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico*, cit., pp. 345 y ss: en ese trabajo he reconstruido el sentido de la experiencia de von Gentz para el pensamiento alemán contemporáneo, recordando los rasgos fundamentales de su recepción.

<sup>35</sup> A. Negri, «Rileggendo Hegel, filosofo del diritto», Fulvio Tessitore (ed.), *Incidenza di Hegel*, Nápoles, 1970, pp. 251-270.

de la civilización humana, pero la «necesidad y el trabajo, elevados a esta universalidad, constituyen por sí mismos [...] un enorme sistema de comunidad y de dependencia recíproca, una vida de aquello que ya está muerto que sigue moviéndose, que se agita a ciegas en su movimiento, de modo elemental, en un sentido o en otro y que, como una fiera gigantesca, debe ser constantemente sujeta y domada»<sup>36</sup>. El sometimiento y el dominio, esta recuperación de lo «absolutamente rudo» en el movimiento de conciliación del espíritu, son las formas de la lectura hegeliana del «terminar la revolución».

La libertad se hace sustancial al reconocer el proceso que hace del trabajo constituyente el ser necesario del espíritu. El Estado ha de ser restaurado porque es el fin necesario inmanente del movimiento constitutivo y de todas sus figuras: las de la sociedad civil burguesa (frente a los círculos del derecho privado y del bienestar privado, de la familia y la sociedad civil, el Estado es, por un lado, una necesidad externa y su fuerza superior, a cuya naturaleza se subordinan tanto sus leyes como sus intereses, los cuales dependen de ella; pero, por otro lado, es el fin inmanente de todos ellos y encuentra su propia fuerza en la unidad del propio objetivo final universal y de los intereses particulares de los individuos, en el hecho de que estos tienen obligaciones con el Estado, en la medida en que, al mismo tiempo, tienen también derechos)<sup>37</sup>, pero sobre todo es el fin necesario de las figuras del movimiento histórico, del proceso constitutivo, que la filosofía y el saber político deben asumir para vivir gracias a él: «Solo la filosofía puede saber cuál es la constitución verdadera. Incluso sin revoluciones violentas se producen grandes transformaciones políticas, cuando un cierto modo de pensar se ha convertido en conciencia universal; las instituciones se derrumban, desaparecen no se sabe cómo y, llegado ese punto, todos se resignan a perder el derecho de que habían gozado hasta entonces. Pero el gobierno debe darse cuenta de que ha llegado el momento de la innovación; si en vez de esto, ignorante de lo que es la verdad, sigue agarrado a las instituciones del momento, se pone a defender normas vivas pero no esenciales frente a lo que es esencial (y lo que es esencial está contenido en la idea), entonces es derrocado por el espíritu que avanza y la disolución del gobierno conlleva la disolución del pueblo: surge un nuevo gobierno o bien la supremacía corresponde al gobierno antiguo y, con este, a lo inesencial»<sup>38</sup>. De esta suerte, parece que la historia llega a su conclusión y que el principio constituyente llega a su término.

<sup>36</sup> G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, vol. I, Leipzig, 1932, p. 239 [ed. cast.: *Filosofía real*, Madrid, FCE, 2006].

<sup>37</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, 1821; *Lineamenti di filosofia dell diritto*, Bari, 1965, p. 219 [ed. cast.: *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000].

<sup>38</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlín, 1825-1826; *Lezioni sulla storia della filosofia*, Florencia, 1944, vol. II, p. 256.

Ahora bien, ¿es posible verdaderamente cerrar y determinar esa temporalidad? Una vez que ha sido llevada a tal profundidad ontológica, una vez que el poder constituyente ha sido transformado en una potencia histórica, ¿pueden quedar verdaderamente comprendidos en un movimiento ordenado? Tocqueville dará una respuesta negativa, radicalmente negativa, a estos interrogantes. Desde este punto de vista, *L'ancien régime et la Révolution* es una obra doblemente revolucionaria: en primer lugar porque Tocqueville, como Burke, nos da una interpretación historicista y contrarrevolucionaria del poder constituyente; y en segundo, porque ataca radicalmente el historicismo e intenta reducir el principio constituyente a categoría del pensamiento negativo. Tocqueville trabaja sobre la percepción de la temporalidad, pero su temporalidad está ligada, sin posibilidad de desgajarla de ahí, al acontecimiento y el acontecimiento es una encarnación de lo negativo que lleva al abismo, al abismo insensato de la modernidad.

Veamos estos dos episodios teóricos en el interior del análisis histórico de Tocqueville. El primer episodio es historicista: un historicismo sumamente moderno encarnado en la conciencia de la eficacia histórica de los grandes sistemas, no solamente constitucionales sino administrativos. Los tres libros de *L'ancien régime et la Révolution*<sup>39</sup> combinan de forma excepcional la hermenéutica histórica y la sociología de las instituciones. Tocqueville es el Max Weber del siglo XIX<sup>40</sup>. En efecto, del fondo de la historia francesa, de su medievalismo, surge el aparato administrativo de la centralización real que se introduce con una fuerza irresistible entre los viejos poderes, suplantándolos sin destruirlos, acompañando las reglas de la eficacia con las de la legitimidad. *Machiavelli redivivus*<sup>41</sup>.

En ningún otro lugar salvo en la Francia del *ancien régime* se habían constituido progresivamente la tutela administrativa de los intereses, la justicia administrativa, la igualdad del tratamiento jurídico de los sujetos, determinando una plenitud excepcional de poder social. Pero la muerte del *ancien régime* se desprende precisamente de esa creatividad. En efecto, a través de la centralización administrativa ha acentuado los procesos de definición y de separación de las clases sociales, el entumecimiento que lleva a convertirse en casta (en particular de la aristocracia); esa misma evolución, en definitiva, ha bloqueado el dinamismo social y político que había contribuido a crear, el dinamismo que constituye la libertad.

<sup>39</sup> A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, ed. al cuidado de Jacob Peter Mayer, París, 1967 [ed. cast.: *El antiguo régimen y la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2012].

<sup>40</sup> Raymond Aron, *Les grandes étapes de la pensée sociologique*, París, 1967 [ed. cast.: *Las etapas del pensamiento sociológico*, Madrid, Tecnos, 2004].

<sup>41</sup> El procedimiento de Tocqueville recuerda sensiblemente el de Maquiavelo del *Rapporto sulle cose della Francia* [1510] (véase *supra*, cap. 2).

En el siglo XVIII surge la contraposición, cada vez más poderosa, entre la capacidad emprendedora y centralizadora del Estado y las determinaciones políticas de su poder de mando (agotadas en el proceso evolutivo). Entonces se abre el proceso revolucionario, cuando la gran revolución administrativa del *ancien régime* y el régimen de igualdad jurídica basado en la virtud chocan con la generalización de las demandas de libertad e igualdad, con la exigencia democrática. Lo viejo, en cuyo seno se había manifestado lo nuevo, ha de ser anulado; lo nuevo ha de reproducirse ahora anulando su génesis. Los privilegios y los derechos feudales resultan odiosos para el pueblo porque en Francia, más que en ningún otro lugar, la máquina administrativa (legitimada por los mismos poderes viejos) había determinado una abundancia de poderes sociales, que ahora son reivindicados: este producto de lo antiguo es la revolución. Una fuerte causalidad histórica sostiene la argumentación de *L'ancien régime et la Révolution*, una causalidad multilínea que no cae en la paradoja de la heteronomía de las finalidades históricas, sino que analiza, por el contrario, cómo estas se unifican, se articulan y estallan en la revolución.

Los sujetos se perfilan sobre esta vasta trama histórica, sobre todo el sujeto esencial y central que en Tocqueville es la aristocracia. Ella es la garantía de la libertad, porque su existencia es antigua y la antigüedad de su función la faculta para ejercer social y políticamente un auténtico contrapoder constitucional en defensa de la libertad de todos (no obstante su participación en lo político se haya debilitado progresivamente). La razón de ello estriba en que el fundamento de la aristocracia es la virtud y por ende la base de un orden de valores para lo social, de una verdadera religión civil, que concretamente permite que la sociedad se transforme en comunidad, en patria, más allá (y por delante) de los valores abstractos que han venido predominando en la sociedad actual. A fin de cuentas, porque la aristocracia es un cuerpo intermedio de la sociedad, y por lo tanto es la garantía de su diversidad y de su pluralismo. Hasta aquí el historicismo de Tocqueville, un historicismo muy sociológico y sin embargo totalmente capaz de comprender en el tiempo largo el carácter constructivo del poder constituyente. Aquí se lleva a cabo, como en Burke, la recuperación de la temporalidad ontológica del principio revolucionario. Se podría decir que hasta aquí Tocqueville adapta Burke a la especificidad del desarrollo constitucional francés.

Pero en esta articulación el razonamiento se invierte y la fenomenología del poder constituyente se enriquece de forma sustancial. La aristocracia, que era el punto medio y axiológico del desarrollo constitucional francés, es vencida por la revolución: la democracia se afirma. El tiempo largo de la ontología choca dramáticamente y de forma decisiva con el tiempo breve del acontecimiento. «*Au milieu des ténèbres de l'avenir on peut déjà découvrir trois vérités très claires*» [«En medio de las tinieblas del porvenir cabe



descubrir tres verdades muy claras»]. La primera es que todos los hombres de nuestra época están siendo empujados por una fuerza desconocida (en cuya regulación o aminoración cabe confiar, pero en modo alguno en su derrota) que, a veces lenta y otras vertiginosamente, les encamina a la destrucción de la aristocracia. La segunda verdad es que, entre todas las sociedades del mundo, las que tienen más dificultades para evitar el gobierno absoluto son justamente aquellas en las que la aristocracia ya no existe o ya no puede existir. Por último, la tercera verdad es que en ninguna otra sociedad el despotismo puede producir más daños que justamente en este tipo sociedad –socavadas por el principio de igualdad– toda vez que ello favorece todos los vicios sociales que las sociedades que han destruido la aristocracia albergan «como principios naturales».

Cuando los hombres ya no están vinculados entre sí por relaciones de casta, de clase, de corporación, de familia, tienden a un «estrecho individualismo» que anula toda virtud pública. «El despotismo, en vez de luchar contra esta tendencia, la vuelve irresistible, dado que extirpa de los ciudadanos toda pasión común, toda necesidad mutua, toda necesidad de entenderse, toda ocasión de actuar en común; eso amuralla, por así decirlo, a las ciudadanos en su vida privada. Y si ya tendían a quedarse al margen, los aísla; se enfrían las relaciones recíprocas; eso los congela...»<sup>42</sup>. La revolución rompe el eje de la balanza que mantenía en equilibrio libertad y autoridad. Libera las potencias destructivas del individualismo, del dinero, las potencias subversivas ligadas a la igualdad, proyectándolas en una subversión que solamente el despotismo puede bloquear.

La democracia genera un estado insostenible de precariedad y de aleatoriedad de valores y de comportamientos. En lo sucesivo, la inevitabilidad del proceso histórico choca con una inestabilidad permanente de sus resultados. Si el proceso constitucional de centralización ha creado las condiciones revolucionarias, la revolución ha lacerado el tiempo largo de la estabilidad y no ha reconstruido condiciones análogas. Ha precipitado la historia en el tiempo breve abierto a la potencia de la multitud. La temporalidad es, en general, constitutiva del poder constituyente. Ahora bien, lo que cambia no es el enraizamiento temporal del poder constituyente, sino la cualidad del mismo: el tiempo largo se enfrenta al tiempo breve; la memoria, al presente; la tradición, a la subversión. El tiempo breve es ahora la dimensión insustituible de la historia.

En el signo negativo que la temporalidad cobra en Tocqueville, se descubre finalmente el poder constituyente en su modernidad. El signo negativo de Tocqueville es la cualidad del poder constituyente de las masas revolucionarias más radicales. Tocqueville no sabe dar respuesta a la pregunta

---

<sup>42</sup> A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, cit., «Avant-propos».



de cómo «terminar la revolución»: da una primera definición del poder constituyente como temporalidad intensiva y acortada, como conjunto de alternativas, como temporalidad imparabile. En consecuencia, solo el despotismo puede resistir al poder constituyente, a la democracia.

Así, pues, con Tocqueville, se abre un episodio trágico en la definición del poder constituyente; un episodio largo y consistente en la historia de las ideas políticas del siglo XIX. Encontramos aquí una comprensión de la relación irresistible entre el poder constituyente y la democracia radical y una retirada, angustiada, ante esta tendencia social. Nace aquí, en el terreno jurídico, aquel enredo teórico, que hemos subrayado a menudo, según el cual la definición del ordenamiento jurídico y constitucional debe excluir o supeditar minuciosa, formal e inconsecuentemente el poder constituyente. Aquí, con la interpretación reaccionaria de la Revolución Francesa empieza a tomar cuerpo una interpretación catastrófica de la modernidad. Sin duda, Tocqueville está más cerca de Nietzsche que de los autores de *The Federalist*. Mientras que en la historiografía de la Revolución Francesa de autoría francesa Tocqueville aparece arrastrado a la fuerza como autor de una apología del liberalismo, a pesar de su cansancio y de su desencanto<sup>43</sup>, sería más correcto, por el contrario, emparentarle con las corrientes historiográficas que, de Burckhardt a Dilthey y a von Sybel, hacen de esa Revolución un elemento trágico de la consideración de la modernidad<sup>44</sup>.

Sin embargo, profundizando y desarrollando estas últimas lecturas, interpretándolas y dándoles la vuelta, vemos aparecer en la obra de Tocqueville un nuevo espacio de inteligencia del concepto: una nueva definición del poder constituyente que le resulta irresoluble en la medida misma de su novedad. Un poder que, difundándose entre la multitud, da paso a la tarea de la unificación de la titularidad y del ejercicio de la soberanía; que devuelve el concepto de soberanía a la actividad de las masas, laicizándolo, arrebatándolo a la separación, constituyéndolo como gobierno de los sistemas desde abajo; y de su creación duradera, humanizando el poder, viéndolo como dimensión temporal, actividad resolutive de temporalidad múltiple. Lo que la aristocracia pudo hacer —unificar,

---

<sup>43</sup> Toda la historiografía francesa contemporánea que se remite a o está influenciada por las posiciones de François Furet y por la línea dominante actual en la escuela de los *Annales* va en este sentido. Una posición crítica inteligente es la mantenida por Denis Berger y Michelle Riot-Sarcey, en *Le gai renoncement, Futur antérieur*, número especial 1, París, 1991.

<sup>44</sup> Todavía no se ha escrito un «Nietzsche-Tocqueville». Sin embargo, la historia de la historiografía contemporánea podría encontrar en esta referencia un asidero seguro para esclarecer hasta qué punto la crítica de la modernidad ha atravesado profundamente la historiografía moderna. No tenemos en mente una especie de «*Zerstörung der Historiographie*» [asalto a la historiografía], una especie de doblete de la «*Zerstörung*» luckacsiana; al contrario, planteamos una nueva reflexión que pueda hacer que emerja el sentido constructivo de la desutopía moderna en tanto que constitutiva del progreso capitalista.

agrupar y desarrollar las funciones múltiples del poder como actividad social mediadora— lo tenía que hacer ahora la multitud. La temporalidad se ha dado la vuelta: el escándalo protagonizado por las masas en el curso de la revolución, la temporalidad progresiva del acontecimiento, tienen que ser reconocidos ahora como condición permanente; un horizonte inevitable e insustituible. La capacidad constructiva de la historia se eleva ahora al problema de la temporalidad específica del acontecimiento y esto devuelve al sujeto la capacidad constructiva. El historicismo de Tocqueville abre un nuevo frente de interpretación. Su pesimismo no sustituye a la apertura y la esperanza de la experiencia americana anterior, sino que se limita a concretarla en la nueva situación: en efecto, aquí el tiempo se opone al espacio, y si en la democracia jeffersoniana todos los juegos parecían posibles, en el tiempo de la democracia europea todos los problemas vuelven a plantearse. El pesimismo de Tocqueville no es más que la superficie tenue de una inteligencia que plantea los problemas del futuro.

No hay nada en el conjunto de su pensamiento que pueda aludir a una exasperación irracionalista, inmovilista y reaccionaria de la función de la aristocracia, que pueda indicar un eternización de esa función. Nada que le aproxime o que lleve a pensar en su discípulo Gobineau<sup>45</sup>. En este último, la exaltación de la aristocracia se convierte en principio absoluto. La aristocracia es transformada en fuerza natural, en raza. «La religión cristiana es ineficaz e impotente, el budismo es moralmente perverso, el patriotismo es una monstruosidad producida en tierras de Canaan, el derecho y la justicia son puras abstracciones, el arte un seductor y una prostituta, la compasión por los oprimidos y la piedad por los pobres, ilusiones sentimentales; la lista está completa, es el triunfo del nuevo principio»<sup>46</sup>. Pero tampoco cercanía alguna a las nuevas teorías del «espacio político liberal»<sup>47</sup>. Y esto al menos por dos razones. La primera es que en Tocqueville no existe una teoría del espacio político tal como la entienden los contemporáneos, esto es, como un espacio de la representación escindido del de la sociedad o, para ser más exactos, articulado con este con arreglo a las exigencias de la mediación política. Las tenues anticipaciones que *La démocratie en Amérique* había producido en este sentido se han invertido completamente (pero también y sobre todo se han desarrollado y de tal suerte se han integrado a la nueva tendencia)

<sup>45</sup> A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, vol. 9, «Correspondance Tocqueville-Gobineau», París, 1959.

<sup>46</sup> Ernst Cassirer, *Il mito dello Stato* [1946], Florencia, 1959, p. 127 [ed. cast.: *El mito del Estado*, Madrid, FCE, 1985]; Philippe Raynaud, «Gobineau, essai sur l'inégalité des races humaines», en F. Châtelet, O. Duhamel y É. Pisier (dirs.), *Dictionnaire des oeuvres politiques*, cit., pp. 278-282.

<sup>47</sup> Me parecen completamente insatisfactorias, bajo distintos aspectos, las posiciones expresadas por Jacob Peter Mayer, *Tocqueville*, París, 1948; François Furet, «Tocqueville est-il un historien de la Révolution française?» y «Naissance d'un paradigme: Tocqueville et le voyage en Amérique», publicados respectivamente por *Annales ESC*, núm. 25, 1970, pp. 434-451 y núm. 39, 1984, pp. 255 y ss.; y Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, París, 1985.

en *L'ancien régime et la Révolution*, donde el Estado administrativo es visto ya como máquina constitutiva de una sociedad democrática presa de la contradicción.

En Tocqueville el aislamiento del Estado no es una garantía para la sociedad civil, sino el motor de una contradicción, cada vez más profunda, entre la necesidad del poder de mando y las consecuencias de los procesos igualitarios. En segundo lugar y *a fortiori*, en Tocqueville no existe la idea de un espacio político «liberal», porque la democracia, lejos de determinar la libertad, la mezcla con la igualdad, le arrebatada su dinámica esencial y de tal suerte fragiliza al mismo tiempo la sociedad. Mientras que el concepto de democracia es separado del de revolución desde el punto de vista de su génesis, es emparentado con el concepto despotismo en el análisis de su tendencia.

Ya en *La démocratie en Amérique* la democracia es descrita como límite de la despolitización de la sociedad civil, como triunfo de un conformismo generalizado. Cuando más tarde la organización del Estado atraviese las modificaciones administrativas del *ancien régime* y las convulsiones revolucionarias, su destino quedará inevitablemente encomendado a una tragedia insoluble, a la alternativa entre dos máquinas igualmente destructivas, la revolución o el despotismo, que conviven y son complementarias en el concepto mismo de democracia. Llegados a este punto, «terminar la revolución» es un sinsentido trágico. El viaje de Tocqueville en la temporalidad termina en la catástrofe.

Esto no mengua en absoluto la grandeza de Tocqueville. Al contrario. Con su proceder vuelve a abrir el problema del poder constituyente que la línea interpretativa historicista –desde Burke hasta los románticos y Hegel– había intentado neutralizar en el tiempo largo o pacificar en el proceso dialéctico. Tocqueville innova metodológicamente la concepción del tiempo constituyente llevándola a una contradicción antagonista. Y puede hacerlo porque percibe a la vez, en ese tiempo, la dimensión larga de la constitución del orden social del trabajo y la dimensión intensiva del tiempo democrático de las masas, del tiempo-revolución. Nos entrega en su escisión el enigma rousseauiano que domina, de principio a fin, toda la historia de la Revolución Francesa. Nos lo entrega después de haberlo visto en las mil facetas de un espejo hecho añicos. Nos lo entrega sin ahorrarnos el ruido de la fractura. Así, pues, en Tocqueville se nos vuelve a plantear a modo de conclusión el largo desarrollo del principio constituyente en la forma de la síntesis y de una nueva problemática, desde la temporalidad indistinta de la *virtus* de Maquiavelo al contrapoder de los revolucionarios ingleses, desde el espacio político americano al enraizamiento ontológico en la productividad del trabajo social típica del pensamiento revolucionario francés.

La intensidad del análisis es extraordinaria. Esta provoca el desplazamiento definitivo del concepto más allá de la posibilidad de una síntesis entre el ser y el movimiento, plantea la cuestión en este terreno de interrupción. Llegados a este punto, el poder constituyente podría presentarse como el concepto no solo de una crisis histórica, sino también de una crisis metafísica. Lo que significa que ya no parece posible una síntesis conceptual si el concepto de poder no se plantea en el mismo plano que el del constituir, y si el concepto dinámico del constituir no modifica adecuadamente el ser del poder. Así, pues, ya no tendremos un poder y una constitución, sino una constitución del poder, un ser único del poder y de la constitución, un tiempo único, una potencia y solo una potencia.

Esta es la pregunta que planteará el pensamiento negativo a lo largo de todo el siglo XIX. Este desplazamiento metafísico del concepto se deriva de la inserción de la temporalidad en la definición, así como, por otra parte, se desprende del hecho de que sólo la temporalidad nos da la comprensión de las nuevas condiciones productivas en las que se desenvuelve el trabajo social. En el terreno metafísico, temporalidad significa productividad y productividad significa trabajo. Tocqueville pone de manifiesto como crisis conceptual el enorme desplazamiento metafísico que la Revolución Francesa, sus «hombres constituyentes», pero sobre todo el movimiento de las masas, habían provocado, vivido históricamente, debatido y padecido. La revolución por una constitución del trabajo resulta ser irrealizable: precisamente porque el poder constituyente, en el intento de realizarse, había sido trasladado al terreno de la temporalidad e instalado en un nuevo sustrato ontológico: ambos ponían de manifiesto una nueva dimensión metafísica. Y con esta «terminar la revolución» será siempre, de ahora en adelante, algo imposible.



## EL DESEO COMUNISTA Y LA DIALÉCTICA RESTAURADA

### 1. El poder constituyente en el materialismo revolucionario

*Poder constituyente y capitalismo moderno – La lectura marxiana del problema – Violencia-acumulación-derecho: la línea vencedora en la modernidad – Un Marx hobbesiano – Incidencia estructural de la relación de acumulación – El mundo disciplinario – Cooperación, luchas, derecho: la línea alternativa de la modernidad – El poder constituyente como antagonismo – La constitución materialista del sujeto constituyente – El método del antagonismo – De la posibilidad formal a la lucha revolucionaria – El comunismo como poder constituyente en acto – Dinámicas y horizontes del poder constituyente.*

El capitalismo moderno lleva a su madurez el concepto de poder constituyente, construyéndolo como una fuerza que penetra toda la sociedad, como continuidad de un poder social que absorbe y configura todos los demás poderes y el estatal en primer lugar. En el capitalismo moderno todas las características del poder constituyente, que un largo proceso histórico había venido formando, se ven poderosamente agrupadas y reorganizadas. Su arraigo ontológico, su función de contrapoder social, su dimensión espacial y la continuidad de su acción temporal, todo esto se convierte en la figura de un poder constituyente que la fuerza moderna de la industria distribuye entre los actores del mercado y los sujetos sociales, haciendo de cada uno un protagonista y del capital colectivo el Licurgo de un proceso constitutivo del mundo radical, prepotente y continuo. El mundo, la sociedad, el Estado son construidos *ex novo*, o son remodelados o transformados de manera radical.

En el capitalismo moderno el poder constituyente se muestra como potencia social sin mediación. El arco histórico del desarrollo capitalista no es más que un continuo proceso de subsunción de la sociedad en el capital, desde la acumulación originaria a la sociedad «posindustrial», un proceso en el que el capital se construye como trama de toda relación, como clave de conexión de todo dispositivo, como finalidad de toda iniciativa. Y, a la vez, el

desarrollo capitalista es diseminación de poderes en la sociedad productiva, constitución de una red dialéctica, que siempre puede o debe ser devuelta a la unidad, a su recharacterización en el poder de mando. Solo partiendo de aquí puede concebirse el concepto moderno de poder constituyente.

Por otra parte, solo puede ser liberado en esta actualidad capitalista, en esta totalidad de lo moderno. Así, pues, nada tiene de azaroso que quien revela esta figura, esta estructura y esta naturaleza del capitalismo moderno, Karl Marx, muestre de la manera más radical cómo el poder constituyente atraviesa de manera contradictoria aunque continua esta gigantesca máquina. Después de Marx ya solo se podrá decir que en la sociedad del capital tiene el poder quien detenta, en el día a día, el poder constituyente.

Ahora bien, en sus denominados escritos históricos y políticos no encontramos la concepción marxiana del poder constituyente en el desarrollo capitalista; en estos, con bastante frecuencia, la subjetividad marxiana es la del militante revolucionario y el deseo comunista se fragiliza en la utopía y en la propuesta política inmediata, siguiendo las huellas de los movimientos de las masas<sup>1</sup>. El poder constituyente moderno es estudiado por Marx en *El capital*. En esta obra afronta, a un mismo tiempo, el arcano de la violencia originaria constitutiva del ordenamiento social y político, que es un doble problema abierto, por un lado, a la identificación de la violencia fundadora y, por otro, a su función ordenadora.

Marx hace de la crisis que constituye el concepto de poder constituyente (como concepto abierto sobre lo social y que concluye en lo político, de manera perenne) la piedra angular de la lectura del proceso histórico, la epistemología ontológica de los sistemas sociales y el esquema de las alternativas de las formas de Estado. El poder constituyente es en Marx la relación dinámica entre el poder y la cooperación, la línea progresiva sobre la cual se establecen síntesis sucesivas, de los sujetos a las luchas, de la cooperación al poder de mando, del poder de mando a la crisis y de la crisis a la revolución. Todo esto está instalado en la materialidad de la historia, con arreglo a una metodología a partir de la cual, por encima de cualquier otro punto de vista, podemos acceder a una ilustración del concepto de poder constituyente. En el conjunto del razonamiento, el poder constituyente se mostrará como síntesis de necesidad y de libertad, como punto práctico en el que los conceptos tradicionales del pensamiento político —el de la fuerza y el del contrato, el del dominio y el del consenso, el de la innovación y el de la cooperación, el de la hegemonía y el de la revolución— entran en discusión, presentando toda la trama de las alternativas de la modernidad.

---

<sup>1</sup> Véase lo que decíamos en el capítulo 5, *supra*.

Entramos en este punto en el corazón del razonamiento de Marx. Este nos presenta el esquema del concepto de poder constituyente a través de dos series o esquemas lógicos, que van desde la acumulación al derecho, uno mediado por la violencia y otro mediado por la cooperación. La acumulación es el estado originario —dinámico y no idílico— en el que se forma la sociedad moderna; el derecho y el Estado son el resultado del proceso. En el medio están las modalidades de desarrollo, a veces separadas, a veces entrelazadas, o —para ser más exactos— siempre conectadas de forma dialéctica aun en su diferencia. La crisis es la relación y la alternancia de la violencia y de la cooperación; el concepto de potencia constituyente reside en esta relación y en esta alternancia. Pero la dialéctica no niega la diferencia: de ahí que nos sea posible seguir las dos series en su relativa separación.

Así, pues, en primer lugar, la línea acumulación-violencia-derecho. Aquí el poder constituyente es el ejercicio originario de la violencia por parte de la clase dominante. Estamos en el centro del «misterio de la acumulación originaria»<sup>2</sup>: ese «pecado original» que la economía política lleva en su seno. Estamos en el epicentro de la revelación de la «violencia» como fenómeno propio de la acumulación capitalista. La violencia ha puesto en marcha el mecanismo de la acumulación. «En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio y el robo: en una palabra, la violencia». La economía política es la única que no lo reconoce. «En la economía política, tan apacible, desde tiempos inmemoriales ha imperado el idilio. El derecho y el “trabajo” fueron desde épocas pretéritas los únicos medios de enriquecimiento, siempre a excepción, naturalmente, de “este año”. En realidad, los métodos de la acumulación originaria son todo menos idílicos».

El capital ha venido conquistando por medio de la violencia las condiciones del desarrollo «capitalista», condiciones alcanzadas con la polarización del mercado de las mercancías: por un lado, el trabajador «libre»; por el otro, las condiciones de realización del trabajo. «La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción. Aparece como “originaria” porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo». La violencia es, por lo tanto, el dato constante del proceso, violencia que se determina en la fundación y el mantenimiento de la alienación del trabajador. «El punto de partida del desarrollo que dio origen tanto al trabajador asalariado como al capitalista, fue el sojuzgamiento del trabajador. La etapa siguiente consistió en un cambio de forma de ese sojuzgamiento, en la transformación de la explotación feudal en

---

<sup>2</sup> Karl Marx, *Il capitale*, Libro I, Sec. VII, cap. 24, pp. 171-174. Aquí y en lo sucesivo nos referimos a la traducción italiana de *Il capitale*, 8 vols., Roma, Rinascita, 1956 y ss., siguiendo este método de citación [ed. cast.: *El capital*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1998].



explotación capitalista». Pero la violencia no es solo el punto de partida. El poder constituyente es un proceso que funda nuevas instituciones sociales y nuevas condiciones de ciudadanía y que, mientras tanto, transforma y hace funcional todo lo que toca, ya sea viejo o nuevo: «La expropiación de los bienes eclesiásticos, la enajenación fraudulenta de las tierras fiscales, el robo de la propiedad comunal, la transformación usurpatoria, practicada con el terrorismo más despiadado, de la propiedad feudal y clásica en propiedad privada moderna, fueron otros tantos métodos idílicos de la acumulación originaria. Esos métodos conquistaron el campo para la agricultura capitalista, incorporaron el suelo al capital y crearon para la industria urbana la necesaria oferta de un proletariado enteramente libre»<sup>3</sup>.

La violencia es el dato constituyente, dato y continuidad, hecho y organización, eficacia y validez. Empieza a revestirse de formas jurídicas en el preciso momento en el que se ejerce con mayor intensidad –adopta o se despoja de «títulos jurídicos»<sup>4</sup>. Cuando después, una vez se ha producido la expropiación, la acumulación se pone a prueba en una primera «organización» del capital del nuevo modo de producción, entonces la ley –expresión directa de la violencia revolucionaria de la burguesía– cobra una forma preeminente. «La burguesía naciente necesita y usa el poder del Estado para “regular” el salario, esto es, para comprimirlo dentro de los límites gratos a la producción de plusvalor, para prolongar la jornada laboral y mantener al propio trabajador en el grado normal de dependencia. Este es un momento esencial de la llamada acumulación originaria»<sup>5</sup>. Así, pues, la violencia constituye el instrumento funcional entre la acumulación y el derecho, y no tiene escrúpulos de presentarse con formas jurídicas o, para ser más exactos, de hacer del derecho un elemento subsidiario de la acumulación.

La violencia se instala como dueña y señora entre la alienación directa del productor y la organización del modo de producción: exalta el derecho y la ley como instrumentos de choque en la fase genética del capital; luego, una vez consolidadas las nuevas condiciones, la violencia cede el protagonismo al derecho. Deja de ser inmediata, se torna en costumbre.

La coerción sorda de las relaciones económicas pone su sello a la dominación del capitalista sobre el obrero. [...] Los distintos momentos de la acumulación originaria se distribuyen ahora, en una secuencia más o menos cronológica, principalmente entre España, Portugal, Holanda, Francia e Inglaterra. En Inglaterra, a fines del siglo XVII, se combinan sistemáticamente en el sistema colonial, en el sistema de deuda pública

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, VII, cap. 24, p. 192.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 181-183 y ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 196.

y en los sistemas impositivos y proteccionistas modernos. Estos métodos, como por ejemplo el sistema colonial, se fundan en parte sobre la violencia más brutal. Pero todos ellos recurren al poder del Estado, a la violencia concentrada y organizada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones. La violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica<sup>6</sup>.

El poder constituyente se ha tornado en poder constituido, en una especie valor medio de la violencia, que es la sobredeterminación de toda relación social<sup>7</sup>.

Así, pues, esta es la primera serie: la violencia se ha constituido aquí como centro de todo poder y de todo derecho y *a fortiori* como expresión del poder constituyente. Hay aquí un Marx hobbesiano, que define el derecho como superestructura inmediata de la violencia, como el proceso de su refinamiento, como el misterio revelado del derecho. El razonamiento se desarrolla desde este punto originario, pero siempre en el interior de esta serie que sitúa la violencia en el centro de la dinámica constitutiva del derecho. La violencia fabrica el derecho, pero el derecho —en tanto que violencia fabricada— se pliega sobre lo real, sobre la historia, sobre el espacio y el tiempo del mundo. Desde luego, «la ley es el producto de las relaciones materiales de producción» y no se puede, «partiendo de la perspectiva de la ilusión jurídica», pretender que «las relaciones de producción sean producto de la ley» (sarcásticamente añade Marx: «Linguet arrojó por la borda, en una sola frase, el quimérico “*Esprit des lois*” de Montesquieu: “*L’esprit des lois, c’est la propriété*” [El espíritu de las leyes es la propiedad]»<sup>8</sup>.

Desde luego, es absurdo proceder como hace Proudhon: este

comienza extrayendo su ideal de justicia, la «*justice éternelle*» [justicia eterna], de las relaciones jurídicas correspondientes a la producción de mercancías, con lo cual, dicho sea de paso, aporta la consoladora prueba para todo burgués filisteo de que la forma de la producción de mercancías es tan eterna como la justicia. Luego vira en redondo y pretende modelar, con arreglo a ese ideal, la producción real de mercancías y el derecho real correspondiente a ésta. ¿Qué opinaríamos de un químico que, en vez de investigar las leyes que efectivamente rigen la asociación y disociación de la materia, y en lugar de resolver sobre la base de las mismas determinados problemas, explicara esa composición y descomposición por las «ideas eternas» de la «*naturalité*» [naturalidad]

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>7</sup> *Ibid.*, III, V, caps. 22 y 23.

<sup>8</sup> *Ibid.*, I, VII, cap. 23, p. 64.

y la “*affinité*” [afinidad]? Cuando se sostiene que la “usura” contradice la “*justice éternelle*” [justicia eterna] y la “*équité éternelle*” [equidad eterna] y la “*mutualité éternelle*” [reciprocidad eterna] y demás “*vérités éternelles*” [verdades eternas], ¿sabemos algo más acerca de ella que lo que sabían los Padres de la Iglesia cuando aseguraban que contradecía la “*grâce éternelle*” [gracia eterna], la “*foi éternelle*” [fe eterna], la “*volonté éternelle de Dieu*” [voluntad eterna de Dios]<sup>9</sup>.

Olvidar que la violencia y la dominación son las fuerzas constitutivas del ordenamiento es ilusorio e hipócrita, es encomendarse al «pomposo catálogo de los derechos humanos inalienables»<sup>10</sup>. «La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. ¡Libertad!, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la fuerza de trabajo, solo están determinados por su libre voluntad. Celebran su contrato como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. ¡Igualdad!, porque solo se relacionan entre sí en cuanto poseedores de mercancías e intercambian equivalente por equivalente. ¡Propiedad!, porque cada uno dispone solo de lo suyo. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa solo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su egoísmo, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados. Y precisamente porque cada uno solo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omnisciente, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo»<sup>11</sup>. Y sobre este tema podríamos continuar y seguir el hilo de la indignación de Marx<sup>12</sup>.

Dicho esto, en el desarrollo capitalista el proceso se profundiza, este derecho construido en la violencia se pliega sobre lo real. La violencia sigue dominando cada vez más, incluso con respecto a la transformación de las condiciones originarias de la acumulación. En el desarrollo capitalista, «la ley de la apropiación o ley de la propiedad privada, ley que se funda en la producción y circulación de mercancías, se torna, obedeciendo a su dialéctica propia, interna e inevitable, en su contrario directo. El intercambio de equivalentes, que aparecía como la operación originaria, se falsea hasta tal punto que los intercambios ahora solo se efectúan en apariencia, puesto que, en primer término, la misma parte de capital intercambiada

<sup>9</sup> *Ibid.*, I, I, cap. 2, pp. 98-99.

<sup>10</sup> *Ibid.*, I, III, cap. 8, pp. 329-330.

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, II, cap. 4, pp. 193-194.

<sup>12</sup> Véase sobre todo *ibid.*, III, V, cap. 21 pp. 9, 15-18, 19, 28.

por fuerza de trabajo es solo una parte del producto de trabajo ajeno apropiado sin equivalente, y en segundo lugar su productor, el obrero, no solo tiene que reintegrarla, sino que reintegrarla con un nuevo excedente. Así, pues, la relación de intercambio entre el capitalista y el obrero se convierte en nada más que una apariencia correspondiente al proceso de circulación, en una mera forma que es extraña al contenido mismo y que no hace más que mistificarlo. La compra y venta constantes de la fuerza de trabajo es la forma. El contenido consiste en que el capitalista cambia sin cesar una parte del trabajo ajeno ya objetivado, del que se apropia constantemente sin equivalente, por una cantidad cada vez mayor de trabajo vivo ajeno». En resumen: «Originariamente, el derecho de propiedad aparecía ante nosotros como si estuviera fundado en el trabajo propio [...]. La propiedad aparece ahora, de parte del capitalista, como el derecho a apropiarse de trabajo ajeno no retribuido o de su producto; de parte del obrero, como la imposibilidad de apropiarse de su propio producto. La escisión entre propiedad y trabajo se convierte en la consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partía de la identidad de ambos»<sup>13</sup>.

Así, pues, esta violencia que fabrica el derecho se presenta como fuerza real y estructural, es decir, como fuerza constitutiva. Lejos de reducirse a ser forma de un proceso, se despliega y fructifica en la relación real que los seres humanos establecen entre sí en la producción. Produce los productores.

Dentro del proceso de producción, el capital se convierte en mando sobre el trabajo, esto es, sobre la fuerza de trabajo que se pone en movimiento a sí misma, o sea sobre el propio obrero. El capital personificado, el capitalista, vigila que el obrero ejecute su trabajo como es debido y con el grado de intensidad adecuado. El capital se convierte, asimismo, en una relación coactiva que impone a la clase obrera la ejecución de más trabajo del que prescribe el estrecho ámbito de sus propias necesidades vitales. Y en cuanto productor de laboriosidad ajena, en cuanto succionador de plustrabajo y explotador de fuerza de trabajo, el capital excede en energía, desenfreno y eficacia a todos los sistemas de producción precedentes basados en el trabajo forzado de todos. [...] La simple transformación del dinero en un cierto número de factores objetivos del proceso de producción, en medios de producción, convierte a estos últimos en títulos jurídicos y en títulos de poder sobre el trabajo ajeno y su plustrabajo<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, I, VII, cap. 22, pp. 27-28. Pero véase también *ibid.*, I, VIII, cap. 24, p. 209; cap. 25, p. 225; III, V, cap. 27, pp. 125-128.

<sup>14</sup> *Ibid.*, I, III, cap. 9, pp. 338-339.

La violencia inmediata de la explotación, la superestructura jurídica se tornan en violencia mediata y en ordenamiento desde el interior del proceso productivo. La ley —esto es, la forma de la violencia— se torna en máquina, es decir, en procedimiento permanente del ordenamiento, en innovación constante y en rígida disciplina<sup>15</sup>.

Desde el mundo de la violencia soberana hemos entrado en el mundo penetrante y consuetudinario de la disciplina. La relación capitalista constituye no solo la ley sino un mundo nuevo. Cambia a los seres humanos, aumenta su productividad, los socializa: se impone como estructura de su existencia<sup>16</sup>. La transformación de la violencia en estructura, de la superestructura jurídica en ordenamiento histórico e institucional, se profundiza cuanto más se desarrolla el modo capitalista de producción. En esta transformación la violencia no desaparece, sino que se organiza, se torna cada vez más en violencia ordenadora y transformadora de lo real.

Aun cuando al ingresar al proceso de producción ese capital fuese propiedad adquirida a fuerza de trabajo personal por su empleador, tarde o temprano se convierte en valor apropiado sin equivalente, en concreción material, ya sea en forma dineraria o de otro tipo, de trabajo ajeno impago [...]. El obrero mismo, por consiguiente, produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como poder que le es ajeno, que le domina y le explota, y el capitalista, asimismo, produce constantemente la fuerza de trabajo como fuente subjetiva y abstracta de riqueza, separada de sus propios medios de objetivación y realización, existente en la mera corporeidad del obrero; en una palabra, produce al trabajador como asalariado. Esta constante reproducción o perpetuación del obrero es la *conditio sine qua non* de la producción capitalista». En definitiva, «el proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción no solo produce mercancías, no solo produce plusvalor, sino que produce y reproduce la relación capitalista misma: por un lado, el capitalista, por el otro, el asalariado<sup>17</sup>.

La acumulación es la conquista del mundo de la riqueza social. Al expandir la masa del material humano explotado, dilata el dominio directo e indirecto ejercido por el capitalista<sup>18</sup>.

A la reproducción capitalista de la sociedad corresponden formas de violencia cada vez más profundas y estructurales. El poder de mando capitalista, en su violencia expropiadora originaria, vive en tanto que potencialidad latente del ordenamiento, en tanto que elemento constitutivo de sus efectos de realidad.

<sup>15</sup> *Ibid.*, I, V, cap. 14.

<sup>16</sup> *Ibid.*, y también I, VI, caps. 16 y 17.

<sup>17</sup> *Ibid.*, I, VII, cap. 21, pp. 7-8, 13-15, 17, 22.

<sup>18</sup> *Ibid.*, I, VII, cap. 22, p. 37.

El carácter social antagónico de la riqueza material –su antagonismo con el trabajo como trabajo asalariado– se halla ya expresado, aparte del proceso de producción, en la propiedad del capital en cuanto tal. Pues bien, este aspecto desglosado del propio proceso capitalista del que es un resultado constante y, por lo tanto, eterna premisa, se expresa en el hecho de que el dinero, y del mismo modo la mercancía, están en sí y por sí, de modo latente, potencial, en el capital; en el hecho de que pueden ser vendidos como capital y de que, en esta forma, representan un poder de apropiarse trabajo de otros, son, por lo tanto, un valor que se valoriza. De ello resulta claro que esta relación constituye el título y el medio para la apropiación del trabajo ajeno, y no un trabajo cualquiera dado como contrapartida por parte del capitalista<sup>19</sup>.

La violencia originaria se ha vuelto titularidad en el mismo momento en que, viviendo de esta totalidad, ya no es originaria. De esta suerte, el misterio de la relación entre poder constituido y poder constituyente, con el que se rompen la cabeza los constitucionalistas, es resuelto por Marx, al menos en primera instancia, en esta primera serie constitutiva.

Pero esto no es todo; en la totalidad de la captura capitalista de la sociedad, en la omnipotencia de su poder constituyente están incluidos el tiempo y el espacio, su generalidad y la percepción que del mismo tienen los seres humanos. En efecto, la valorización del capital acontece siempre en la dimensión temporal de la «presencia», aunque «el tiempo de producción constituya siempre un exceso sobre el tiempo de trabajo». Este exceso se convierte en [tiempo de] «latencia» del capital productivo en la esfera de la producción, pero siempre en función de su darse como efecto de realidad en la «presencia». Esta «latencia», esta inactividad relativa, constituye siempre una condición del fluir ininterrumpido del proceso de producción: «Durante el tiempo de circulación el capital no opera como capital productivo y por lo tanto no crea ni mercancía ni plusvalor»; pero sigue estando ahí, «latente», esperando ansiosamente el momento en el que volverá a ser productivo, el momento en el que se realizará la metamorfosis de «latencia» a «presencia». Por eso es constante «la tendencia de la producción capitalista a acortar lo más posible el exceso del tiempo de producción sobre el tiempo de trabajo»: lo que el capital no puede soportar es la limitación de su proceso de valorización<sup>20</sup>. Esta aceleración del tiempo hacia la presencia es como la prueba de la totalidad del acto constitutivo originario, su reaparición como la presencia de una impaciente avidez de reducirlo todo al fundamento.

El capital industrial es el único modo de existencia del capital en el cual no solo la apropiación de plusvalor, o en su caso de plusproducto,

<sup>19</sup> *Ibid.*, III, V, cap. 21, p. 27. Pero véase también VI, p. 47.

<sup>20</sup> *Ibid.*, II, I, cap. 5, pp. 127-134.

sino al mismo tiempo su creación, es función del capital. Por eso condiciona el carácter capitalista de la producción; su existencia implica la del antagonismo de clase entre capitalistas y asalariados. En la medida en que se apodera de la producción social, se trastruecan la técnica y la organización social del proceso laboral y, con ellas, el tipo económico-histórico de la sociedad. Los otros tipos de capital que aparecieron antes que él, en medio de condiciones de producción social pretéritas o en decadencia, no solo se subordinan a él y se transforman en el mecanismo de sus funciones de acuerdo con él, sino que únicamente se mueven sobre su base y, por lo tanto viven y mueren, se mantienen y caen con esta base<sup>21</sup>.

Así, pues, el espacio mismo es reorganizado por el Moloch capitalista y su respiración se adecua al ritmo de la voluntad invasora de apropiarse de todo. De esta suerte, la serie acumulación-violencia-derecho, que define la primera figura del poder constituyente, se da en su totalidad y en la fuerza y la complejidad de sus efectos.

Pero el proceso del poder constituyente del capital no solo es radical, es antagonista, es alternativo. Allí donde la violencia manda, allí, en ese mismo punto, en el mismo espacio y en el mismo tiempo, se abre otro proceso: el de la «cooperación» y su hacerse sujeto antagonista. Todos los pasos que la serie acumulación-derecho nos ha mostrado como algo construido por la violencia, pueden ser recorridos críticamente desde otro punto de vista: el de la cooperación. En efecto, la cooperación es, en sí misma, una fuerza esencialmente productiva. Su posición es inmediatamente constitutiva.

Si hacemos abstracción del nuevo potencial de fuerza que surge de la fusión de muchas fuerzas en una fuerza global, el mero contacto social genera, en la mayor parte de los trabajadores productivos, una emulación y una peculiar activación de los espíritus vitales (*animal spirits*), que acrecientan la capacidad individual de rendimiento de tal modo que una docena de personas, trabajando juntas durante una jornada laboral simultánea suministran un producto total mucho mayor que doce trabajadores aislados cada uno de los cuales laborara doce horas, o un trabajador que lo hiciera durante doce días consecutivos. Obedece esto a que el hombre es por naturaleza, si no, como afirma Aristóteles, un animal político, en todo caso un animal social<sup>22</sup>.

Y, añade Marx, «en la cooperación planificada con otros, el obrero se despoja de sus trabas individuales y desarrolla la capacidad propia de su especie». Ahora bien, la eficacia productiva de la cooperación crece con su complejidad, el contacto asociativo se vuelve tanto más productivo cuanto

<sup>21</sup> *Ibid.*, II, cap. I, 1 p. 60.

<sup>22</sup> *Ibid.*, I, IV, cap. 11, pp. 23-26.

más complejas se vuelven las condiciones de la producción con respecto al volumen de los medios de producción, con respecto a la masa de los sujetos cooperativos y con respecto al grado general de evolución social<sup>23</sup>.

Con el desarrollo capitalista la fuerza del trabajo productivo asociado aumenta más allá de toda medida hasta confundirse con la actividad social misma... Pero de esto hablaremos más tarde. Lo que interesa aclarar desde el principio es de qué forma el desarrollo de la potencia constitutiva de la cooperación se afirma frente al capital y frente a la serie específica en la que este había construido derecho. A modo de conclusión: cómo la cooperación abre dinámicas constitutivas que se oponen a la relación violencia-derecho. Marx insiste en el hecho de que inicialmente la cooperación es constituida por el capital:

el cuerpo actuante del trabajo es en la manufactura una forma de existencia del capital [...] la fuerza productiva resultante de la combinación de los trabajos se presenta por lo tanto como fuerza productiva del capital. La manufactura propiamente dicha no solo [por lo tanto] somete a los obreros, antes autónomos, al mando y a la disciplina del capital, sino que además crea una gradación jerárquica entre los obreros mismos<sup>24</sup>.

Marx ve que esta tendencia se realiza sobre todo en el sistema de la gran industria:

La subordinación técnica del obrero a la marcha uniforme del medio de trabajo y la composición peculiar del cuerpo de trabajo [...] crean una disciplina cuartelaria que se perfecciona hasta constituir un régimen fabril pleno y que desarrolla completamente el trabajo de supervisión ya mencionado con anterioridad y por lo tanto, a la vez, la división de los obreros entre obreros manuales y capataces, entre soldados rasos de la industria y suboficiales industriales. [...] El código fabril en el cual el capital formula, como un legislador privado y conforme a su capricho, la autocracia que ejerce sobre sus obreros sin que en dicho código figure esa división de poderes de la que tanto gusta la burguesía, ni el sistema representativo, aún más apetecido por ella, no es más que la caricatura capitalista de la regulación social del proceso laboral, que se vuelve necesaria al introducirse la cooperación en gran escala y el empleo de medios de trabajo colectivos, principalmente de la maquinaria. La libreta de castigos, en manos del capataz, reemplaza al látigo del negrero. Todas las penas, naturalmente, se resuelven en multas en dinero y descuentos del salario, y la sagacidad legislativa de los Licurgos fabriles hace que la transgresión de sus leyes les resulte más lucrativa, si cabe, que el acatamiento de las mismas<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 27-33.

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, IV, cap. 12, p. 60.

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, IV, cap. 13, pp. 130-132. Pero véase también I, IV, cap. 12, pp. 56-59.



En consecuencia, la cooperación misma, en cuanto sujeta al dominio del capital, parece convertirse en algo independiente y concentrarse, en el poder de mando, contra la cooperación concreta de los obreros y su potencia productiva. Sin embargo, esta dialéctica del capital no da ninguna solución, es más, se vuelve más contradictoria e insostenible a medida que aumenta la complejidad de la cooperación. En efecto, si el poder de mando es una característica históricamente anexa al trabajo asociado, de tal suerte que las cosas se presentan como si el *contractum subjectionis* procediera del *contractum unionis*, sin embargo, en el sistema capitalista esta relación se configura de forma específica y revela históricamente su propio contenido antagonista. Haciendo independiente y autónomo el poder de mando y por ende la esfera jurídica, del mismo modo que el proceso de socialización de la producción, el capital exaspera la relación, determina su condición de ruptura, prepara la liberación de la cooperación del carácter capitalista antagonista<sup>26</sup>.

Hasta aquí seguimos estando en el terreno de la posibilidad, un terreno sumamente importante pero limitado, y que solo atañe parcialmente a la temática del poder constituyente. De hecho, parece como si la fuerza productiva vinculada a la cooperación solo pudiera liberarse como copia negativa de la capacidad capitalista de organizarla: la suya es una potencia de ruptura, más revolucionaria que constituyente. Este no es el único terreno del análisis marxiano. Por otra parte, en el preciso momento en el que se desarrolla el antagonismo de las relaciones incluidas en el capital hasta el límite de la ruptura, Marx investiga efectivamente la fisiología propia del sujeto obrero o, para ser más exactos, los mecanismos a cuyo través la cooperación productiva se hace sujeto político y su potencia productiva poder constituyente. Esto ocurre, como es sabido, en las páginas en las que se estudian las luchas contra la duración excesiva de la jornada laboral, con el objetivo de reducirla, y en las que se analiza la *Factory Act*<sup>27</sup>; en ellas Marx empieza a desarrollar este tema. Poder de mando y cooperación laboral, capitalista colectivo y obrero colectivo se presentan uno frente a otro: cada uno expresa su derecho. «Derecho frente a derecho».

Hemos visto lo que es el derecho para el capitalista. ¿Qué es el derecho de los obreros? Es un intento de reapropiación contra la expropiación, es la pretensión de que la organización de la producción puede plantearse a través de la cooperación, la igualdad, la inteligencia. Es la idea de que la potencia productiva no puede ser alienada, sino que por el contrario debe transformarse en poder constituyente, continuamente abierto y desarrollado. «Si suponemos en vez de una sociedad capitalista, una comunista, en primer lugar desaparece por completo el capital dinerario,

<sup>26</sup> Véase en general *ibid.*, III, V, cap. 23, pp. 59-67.

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, III, cap. 8 y IV, cap. 13.

con todo lo que conlleva: toda la esfera de la abstracción normativa, la mistificación jurídica y por ende también los disfraces de las transacciones que se operan por intermedio de aquel. El problema se reduce, simplemente, a que la sociedad tiene que calcular por anticipado cuánto trabajo, medios de producción y medios de subsistencia puede emplear sin perjuicios de ningún tipo en ramas como por ejemplo el tendido de vías férreas, que por un período relativamente prolongado, no suministrarán ni medios de producción, ni medios de subsistencia, ni efecto útil de ningún tipo, pero retiran de la producción global anual trabajo, medios de producción y medios de subsistencia. En la sociedad capitalista, por el contrario, donde la racionalidad social se hace valer única e invariablemente *post festum*, pueden y tienen que producirse sin cesar grandes perturbaciones»<sup>28</sup>. Sin embargo, esta idea de planificación aún es pobre. El poder constituyente, visto por el lado de la cooperación, parece desplegarse entre la rebelión y una utopía calcada de una extrema racionalización planificada del proceso productivo.

Sin embargo, dentro de estos límites del análisis y del proyecto hay algo más que rebelión y utopía. Lo que se empieza a percibir aquí es el carácter absoluto del momento cooperativo como base de la producción y de la constitución, base conjunta y exclusiva. El poder constituyente no se interpreta solo en la totalidad de las relaciones de la producción, espaciales y temporales, y por lo tanto como síntesis del poder de mando, ni es considerado únicamente como mera radicalidad fundadora, ya que estas constituyen la filosofía y las prácticas del capitalismo, cuyo cambio radical, pero en un plano formal, no es suficiente. El poder constituyente es concebido como cambio total del «sentido» capitalista del proceso, y este cambio total disuelve su dialéctica y libera la potencia de la cooperación. El poder constituyente se torna en el absoluto originario de expresión de una comunidad productiva, afanosamente constituida pero capaz, una vez llegada a este punto, de desarrollarse libremente. El contenido utópico, a partir de esta nueva base, se diluye en el análisis del proceso económico, se torna por así decirlo en una hipótesis de investigación materialista. ¡Y esta nueva forma de plantearse funciona! De esta suerte, el residuo del análisis de Marx de las luchas relativas a la duración de la jornada laboral y de la *Factory Act*, el residuo fuerte, consiste en la indicación de un nuevo proceso constitutivo, planteado no dentro sino fuera de la dialéctica del capital, instalado en la autonomía de la cooperación, es decir, en la subjetividad de la clase obrera. Lejos de presentarse como posibilidad indeterminada de ruptura y como vaga proyección utópica, el poder constituyente basado en la cooperación se torna en una fuerza material. «Únicamente la rebeldía de

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, II, II, cap. 16, p. 332.

la clase obrera, cada vez más y más enconada, obligó al Estado a reducir por la fuerza la jornada laboral [...]»<sup>29</sup>.

Esta explica que, sin paradoja alguna, encontremos en las partes más estrictamente económicas de *El capital* el esbozo de la nueva teoría del poder constituyente y la definición de las condiciones formales del proceso antagonista que se desprende de la cooperación. Lejos de resolverse en la fijación de los equilibrios de la producción –que ha sido durante mucho tiempo el criterio de los intérpretes<sup>30</sup>–, Marx analiza en realidad la relación entre producción y reproducción como un proceso en el cual los sujetos (capital y trabajo) no solo están separados dialécticamente (y por ende reunidos), sino que progresivamente se separan cada vez más, contraponiéndose. El ciclo del capital global, en sus transformaciones, «no es el resultado de un desplazamiento meramente formal, perteneciente al proceso de circulación, sino de la verdadera transformación que han sufrido, en el proceso de producción, la forma de uso y el valor de las partes constitutivas del capital productivo»<sup>31</sup>. Lo que significa que, en referencia al «capital global y a su producto-valor», «la reconversión de una parte del valor del producto en capital, el ingreso de otra parte en el consumo individual de la clase de los capitalistas, así como de la clase obrera, conforman un movimiento dentro del valor mismo del producto, valor que es resultado, a su vez, del capital global; y este movimiento es no solo reposición de valor, sino también de materia, y por tal motivo está tan condicionado por la interrelación de los componentes de valor del producto social como por su valor de uso, su figura material»<sup>32</sup>. Todo esto significa que, lejos de encerrarse en sí mismo, el proceso dialéctico se abre y sus elementos constitutivos alcanzan una plena autonomía.

En otro lugar, siguiendo con el análisis de este aspecto, Marx había dicho:

En esta circulación el capital se expele de sí mismo constantemente en cuanto trabajo objetivado, para asimilarse la fuerza de trabajo, el aire que necesita para vivir. En lo que respecta al consumo del obrero, tal consumo solo reproduce una cosa, el obrero mismo como capacidad viva de trabajo. Como esta reproducción de sí mismo es condición para el capital, el consumo del obrero se presenta de manera directa como reproducción no del capital, sino de las relaciones bajo las cuales el capital es capital [...] en la medida, empero, en que el capital es relación y, precisamente, relación con la capacidad viva de trabajo, el consumo del obrero reproduce esa relación<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid.*, I, IV, cap.13, p. 114.

<sup>30</sup> Véase sobre esto en mi libro *La forma Stato*, cit., pp. 306 y ss.

<sup>31</sup> *Il capitale*, II, I, cap. 3, p. 100.

<sup>32</sup> *Ibid.*, II, III, cap. 20, pp. 52-53.

<sup>33</sup> *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, cit.; *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Florencia, 1970, vol. II, pp. 366-367 (a partir de ahora citado como *Grundrisse*). En general, sobre los *Grundrisse* y su interpretación, véase mi *Marx oltre Marx*, cit.

Este tránsito indica justamente la posibilidad formal de la autonomía de la cooperación del trabajo vivo. Cuando le toca definir la posibilidad formal, Marx añade:

Así, pues, la manera en que los distintos componentes del capital social global, del cual los capitales particulares son solo partes constitutivas que funcionan de manera autónoma, se sustituyen recíprocamente en el proceso de circulación, tanto con respecto al capital como con respecto al plusvalor, no resulta de los meros entrelazamientos de las metamorfosis de la circulación mercantil, entrelazamientos que son comunes a los procesos de la circulación de capital y a toda otra circulación de mercancías, sino que requiere otro modo de investigación<sup>34</sup>.

«Otro modo de investigación», que aferre las dinámicas separadas de los sujetos antagonistas, que no se limite a revelar las condiciones de su separación, sino su realidad. Y puesto que ya hemos comprobado lo que esto significa en el terreno del poder de mando, ahora es el momento de analizarlo en el terreno de la cooperación. Aquí el poder constituyente es el del trabajo vivo que quiere sustraerse a la expropiación y busca el goce para sí mismo, en cuanto cooperación, en cuanto trabajo vivo social. Este proceso de autovvalorización se presenta como tensión insaciable encaminada al disfrute, que quiere librarse del bloqueo que la objetivación capitalista trata siempre de imponer y que, dentro de esta ruptura, dentro de este proceso, se constituye. El antagonismo, que tiene su fundamento en la relación de explotación, pero que no se agota ni mucho menos en esta, abre nuevas vías de constitución: «la forma más extrema de alienación en la que, en la relación entre capital y trabajo asalariado, se presenta el trabajo, la actividad productiva, con respecto a sus propias condiciones y a su propio producto, es un punto de tránsito necesario, y por ende contiene ya en sí misma, solo que de forma aún invertida, cabeza abajo, la disolución de todos los presupuestos limitados de la producción, es más, crea y produce los presupuestos incondicionados de la producción y, por lo tanto, todas las condiciones materiales para el desarrollo total, universal de las fuerzas del individuo»<sup>35</sup>.

Así, pues, llegados a este punto, dentro de la estructura teórica de la crítica de la economía política el análisis puede recuperar la fenomenología de la lucha de clases y ver cómo su proceso constitutivo pasa de la posibilidad formal a la ruptura del proceso de dominio, a la expresión abierta de la subjetividad constitutiva de masas. Aquí el análisis marxiano se hace definición directa del poder constituyente. Cuando resulta que la producción capitalista llega a producir «el individuo social que se presenta

<sup>34</sup> *Il capitale*, II, I, cap. 4, p. 121.

<sup>35</sup> *Grundrisse*, II, pp. 149-150.

como gran pilar de sostén de la producción y de la riqueza», entonces en el desarrollo de su constitución este se convierte en el elemento explosivo que «hará saltar por los aires esta base», esto es, la capacidad capitalista de volver a unificar y de regularizar en la simultaneidad represiva el antagonismo de los sujetos. «Cuanto más se desarrolla esta contradicción, más se pone de manifiesto que el crecimiento de las fuerzas productivas ya no puede estar ligado a la apropiación de plustrabajo ajeno, sino que la masa obrera misma debe apropiarse de su plustrabajo»<sup>36</sup>. El poder constituyente es aquel que en la cooperación libera el trabajo vivo social de todo dominio, es la constitución de esta liberación. Desarrollándose, esta liberación se llena de contenido: un contenido productivo, el trabajo vivo, y por ende un proceso no tautológico y siempre creativo.

Creativo, por encima de todo, en el sentido de la creación de crisis, como hemos visto. Pero esta crisis que los procesos de socialización y de concentración del capital determinan necesariamente es a su vez creativa<sup>37</sup>. El concepto de poder constituyente es siempre el concepto de una crisis, y el elemento creativo de la liberación reside en la apertura de la crisis y en la crisis de las realidades involucradas, de la objetivación del poder, de la explotación, de la expropiación. El trabajo vivo es de suyo este concepto de crisis y de constitución: el trabajo vivo es poder constituyente que se opone al poder constituido y es, por lo tanto, apertura incesante de nuevas posibilidades de libertad. El poder constituyente determina, con arreglo al ritmo del trabajo vivo, un espacio: el de la cooperación social, impulsada hasta la redefinición comunista de todas las actividades y de todas las interdependencias. Asimismo, determina un tiempo, el tiempo abierto de la destrucción de la explotación y del desarrollo de la liberación.

El trabajo social vivo ocupa el lugar de la mise en forme capitalista de la totalidad social, se torna en el protagonista absoluto de la historia. Se lleva a cabo un cambio radical: todo lo que el poder constituido codifica, el poder constituyente lo libera. Pero ni este cambio ni esta libertad se caracterizan como movimiento entre homólogos: no hay ninguna homología, ningún vuelco mecánico, ninguna libertad negativa en este cambio de sentido de la historia. Este cambio radical no es algo que ocurra entre homólogos, aunque sean opuestos; es un cambio radical que libera fuerza creativa, que ya no define al opuesto como negativo, sino solo como residuo. La dialéctica ha terminado. En Marx, el poder constituyente es el movimiento real del comunismo.

<sup>36</sup> *Ibid.*, II, p. 405.

<sup>37</sup> Sobre el concepto de crisis en Marx, cfr. mi «Marx sul ciclo e la crisi» en Sergio Bologna, Luciano Ferrari Bravo, Antonio Negri *et al.*, *Operai e Stato*, Milán, 1971, pp. 191 y ss. [ed. cast.: «Marx sobre el ciclo y la crisis», *Los libros de la autonomía obrera*, Madrid, Akal, 2004] En este texto analizo las posiciones de Marx sobre el concepto de crisis, prestando una atención particular al concepto de crisis ligado al comportamiento de la tasa de beneficio.

Sabemos lo difícil que es encontrar en Marx una definición exhaustiva de comunismo. En su metodología materialista, la única anticipación que se permite es la que se mueve con arreglo al ritmo de la tendencia y por ende en el rechazo más radical de la utopía y en la búsqueda, dentro del movimiento real, de los límites del desarrollo capitalista. Esto explica la prudencia marxiana en la definición de comunismo, pero nos ayuda al mismo tiempo a entender que este no es más que una actividad. Una actividad, y por ende una apertura, un acto práctico radical, que une la libertad con el deseo, el deseo con la socialidad y la socialidad con la igualdad. Así, pues, aquí la teoría del poder constituyente se torna en la teoría de una práctica de liberación, del desear, de la socialización, de la igualdad. Una práctica tan intensa como la de la ruptura en Maquiavelo; tan socialmente arraigada como la del contrapoder harringtoniano; tan extendida como la práctica americana del espacio; tan formadora como el tiempo de las masas de la Revolución Francesa, tan potente, por último, como lo es el poder constituido, aquella inversión completa del poder constituyente en una práctica de expropiación y de objetivación que el capitalismo moderno nos ha mostrado.

Marx culmina un ciclo histórico de definición del poder constituyente y lo hace sin ilusión alguna sobre el poder constituido: convoca al poder constituyente a ser una potencia completamente libre del poder. «Todos los cambios políticos no hicieron más que perfeccionar esta máquina [del Estado] en lugar de destruirla»<sup>38</sup>. «El comunismo es el movimiento real que destruye el estado de cosas existente»<sup>39</sup>. Entre estas dos proposiciones se plantean el sentido nuevo del poder constituyente y su reducción a actividad social consciente, innovadora, libre e igualitaria. ¿Pero no era esta la tendencia profunda que siempre había recorrido la investigación del concepto en las distintas épocas y en los diferentes episodios que hemos estudiado? Marx es la culminación de esta búsqueda, su exposición coherente. El concepto de poder constituyente es la práctica de la liberación. Marx elimina del concepto todos los aspectos despotenciados que las vicisitudes históricas habían incrustado en él, lleva el concepto de poder constituyente a instalarse en la ontología creativa del ser. Con Marx el poder constituyente se establece en la dimensión del trabajo vivo, como productor de ser y de libertad.

Pero dejemos las cosas claras. Cuando se habla del poder constituyente como trabajo liberado no se coquetea con posturas idealistas que llevan la distinción entre potencia y poder al espacio de la subjetividad pura o de la pura objetividad<sup>40</sup>. El problema marxiano es materialista, lo es ontológicamente y por ende el nexo entre potencia y poder, entre

---

<sup>38</sup> K. Marx, *Il '48 in Francia e in Germania*, cit., p. 173.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*.

<sup>40</sup> Me parece que el trabajo teórico de la izquierda comunista durante la década de 1930, el que remite en particular a las obras de aquel periodo de Georg Lukács y de Karl Korsch, cae en esta trampa.

poder constituyente y modo de producción, entre proceso de liberación y horizonte institucional nunca se interrumpe. La subjetivación marxiana del poder constituyente es objetiva, la paradoja materialista consiste en enraizar continuamente, sin posibilidad de interrupción, el sujeto en la actividad material. La observación metodológica no deja de tener consecuencias fundamentales. En el materialismo, ser significa concebir el poder constituyente como una práctica determinada, ya sea de destrucción o de creación; significa enfrentarse a las condiciones y al espesor determinado por las secuencias históricas. La idoneidad de la definición marxiana en el tema del poder constituyente nos viene dada por el hecho de que su subjetivación tiene lugar en el ámbito de la crítica del trabajo, de la actividad colectiva y persistente que constituye y construye la realidad terrenal de lo existente. La subjetivación marxiana del poder constituyente no lo aleja de lo real, sino que muestra todo lo real como producción o, para ser más exactos, como continua bifurcación de la potencia y del poder, en un ámbito que es totalmente material.

Pero el argumento decisivo que garantiza a la vez el materialismo irreductible de la concepción marxiana del poder constituyente y su potencia creativa es su operación de reducción de lo social y lo político. Reducción irresistible, inquebrantable. La insuficiencia de las definiciones de poder constituyente que han precedido a la marxiana siempre se ha puesto de manifiesto con la aparición de lo «político» como espacio relativamente independiente de lo «social». Que esto resulte inconcebible en Marx no solo se debe a que en él el concepto de «trabajo» es una esencia que no admite separaciones, sino porque el mundo humano solo cobra forma en la interacción de lo social y lo político. Una interacción que la separación de lo político respecto a lo social intenta romper. La separación de lo político es una operación idealista, es una ruptura política, es un momento de explotación y expropiación. En la precisa medida en la que el capital termina envolviendo a la sociedad entera bajo su poder de mando económico-político, esta pequeña verdad materialista (que el poder constituyente es una actividad social y política que no admite distinciones ni separaciones entre ambos términos) cobra toda su necesaria importancia. Los movimientos sociales de la clase, antes y después de Marx, han dado ejemplos extraordinarios de esta verdad fundamental. Lo que ha caracterizado la historia contemporánea no ha sido la «invención de lo social» por parte del Estado, sino el «self-making of the working class»<sup>41</sup>.

Toda la historia moderna se ha caracterizado por el carácter inseparable de lo social y lo político en el ejercicio del poder constituyente por parte de las clases subordinadas. Ni un solo episodio de la rebelión que durante siglos

---

<sup>41</sup> Me remito aquí al varias veces citado *The Making of the English Working Class*, de E. P. Thompson.

ha enfrentado el capital y la clase proletaria ha salido indemne de este proceso común de lo social y lo político que ha impuesto la clase proletaria. Con una violencia adecuada a la importancia de la apuesta, que no es otra cosa que la hegemonía definitiva del poder constituyente, del trabajo libre creativo, que es la extinción de lo político como categoría separada. El poder constituyente no elimina lo político, hace que viva como categoría de la interacción social allí donde tiene que vivir, esto es, en el conjunto de las relaciones sociales de los seres humanos, en la densidad de la cooperación. El materialismo marxiano se afirma en esta supuesta utopía del «fin de lo político», que es solo su reconducción al poder constituyente, y del poder constituyente al trabajo vivo; que es denuncia de la mistificación que suponen todas las concepciones que quieran ofrecer imágenes distintas y categorías formalmente independientes de lo social y de lo político. La categoría de lo político, como independencia o como «autonomía relativa», solo se esgrime para bloquear, ordenar y dominar la omnipotencia del trabajo vivo: la categoría de lo político forma parte del poder constituido.

La madurez del concepto marxiano de poder constituyente en tanto que basado en la cooperación y el trabajo vivo social se muestra con mayor intensidad (y siempre desde esta perspectiva de la indistinción de lo social y lo político) cuando se considera su acción en la tendencia del desarrollo capitalista. En esta (que es la actualidad que vivimos) la subsumición capitalista del trabajo social y de toda la sociedad es un hecho consumado. Pero esto significa que la vida social se ha vuelto inmediatamente productiva, que el reino del trabajo coincide con el de lo político, que los derechos económicos y los derechos sociales se identifican en toda concepción de la ciudadanía.

Si la política clásica configuraba lo político con arreglo a los estamentos sociales; y si la política moderna lo configuraba con arreglo a la representación, en la época posindustrial la política solo puede configurarse como universalidad de las relaciones sociales de cooperación: tanto lo social que dominaba lo clásico, como lo político que dominaba la modernidad han llegado a su fin; se impone entonces la indistinción sociopolítica de la ciudadanía. Esta identificación del trabajo vivo y de la ciudadanía interpreta la tendencia marxiana y la agudiza: el poder constituyente se torna cada vez más en un derecho subjetivo público de todo ser humano. Un poder constituyente realizado por igual tanto en el terreno socioeconómico como en el político, sin que uno pueda proclamar su hegemonía sobre el otro. Pero de esto hablaremos más tarde<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup>Véase *infra*, capítulo 7 de este trabajo.



## 2. Lenin y los soviets: el compromiso institucional

*Poder constituyente y soviets – La valoración leninista de las experiencias consejistas – El partido como portador exclusivo del poder constituyente – El choque con la realidad: 1905 y demás – El soviets revolucionario – Democracia obrera y democracia insurreccional – La ambigüedad política de la relación partido-soviet – La elección leninista del soviets – Rosa Luxemburg y Trotsky acerca de los soviets – El compromiso leninista en 1917 – Las Tesis de abril – El dualismo de poder y la solución revolucionaria – El soviets como forma superior de Estado – Poder constituyente y poder constituido – El poder constituyente como aprendizaje – El movimiento debe siempre superarse.*

Cuando el tema del poder constituyente se topa con la práctica revolucionaria de Lenin, se produce una primera limitación sustancial del planteamiento de Marx. La relación entre el soviets de las revoluciones de 1905 y 1917 y el poder constituyente de las masas se plantea como algo problemático, unas veces elaborado en términos polémicos y otras veces abierto de forma innovadora, para terminar enclaustrado en la perspectiva de la dictadura del partido. En toda esta experiencia leninista prepondera de todos modos la apertura (no obstante contradictoria) del tema del poder constituyente por encima del cierre sectario y burocrático que será característico del posleninismo. Así, pues, es importante seguir esta experiencia crucial. Lenin y los soviets: nos sitúa ante a una serie de primeras soluciones a los problemas que plantean no solo la Revolución Rusa, sino toda la historia del sistema industrial moderno<sup>1</sup>.

Ahora bien, en su análisis del soviets, Lenin adopta antes que nada un punto de vista histórico. La tradición de las luchas proletarias presenta un gran número de experiencias consejistas. Directamente expresados por la clase explotada, arraigados en ella y organizados en formas radicalmente democráticas, fruto de la lucha revolucionaria, los consejos habían marcado el momento más alto de la organización proletaria en las fases más agudas de la lucha revolucionaria. En particular, la tradición ofrecía al menos tres modelos típicos de organización sovieta: el consejo como órgano de dirección de la lucha revolucionaria (los consejos de soldados en la Revolución Inglesa); el consejo como representante de los intereses del proletariado en la estructura del poder burgués republicano (la Comisión del Luxemburgo de 1848); el consejo de la Comuna como «clase organizada en poder estatal». El análisis y la proyección ideológica de los teóricos socialistas había adoptado esta casuística como campo de experimentación:

---

<sup>1</sup> A. Negri, *La fabbrica della strategia. 33 lezioni su Lenin*, Milán y Padua, 1976 [ed. cast.: *La fábrica de la estrategia. 33 lecciones sobre Lenin*, Madrid, Akal, 2004].

no causa sorpresa que el momento consejista de la gestión de masas de las luchas fuera exaltado en el populismo anarquista hasta llegar a la utopía del «federalismo de las barricadas», mientras que la tradición proudhoniana, hurgando en el radicalismo democrático de los consejos, reencontraba el fundamento y la honra de la ideología pluralista.

En cuanto a Marx, la ironía simplifica inmediatamente el problema apuntando a la vanidad de una institucionalización de los consejos y, en general, de un autogobierno proletario en el mundo de la producción capitalista: la Comisión del Luxemburgo le parece lo que es, «una sinagoga socialista»; el proyecto de una organización democrática del trabajo es sencillamente el soporte de la organización capitalista del trabajo, todo ello no es al fin y al cabo más que una prueba de inmadurez y de impotencia política<sup>2</sup>. Sin embargo, en las mismas páginas llega ya a definir la relación entre lucha de la clase obrera y movimiento político del capital: más allá del efecto misticador de la institución reformista, queda el hecho de que el proletariado había conseguido «arrancársela como concesión a la burguesía»; los obreros «impusieron» la república burguesa y «la república de febrero se vio obligada a proclamarse república rodeada de instituciones sociales». El resultado es liquidado en el preciso momento en que el proletariado logra imponerlo, para tornarse gradualmente en sustancia del reformismo del capital.

Para el proletariado esta institución ya no es en lo sucesivo más que el terreno desde el cual relanzar la lucha obrera a un nivel más avanzado. «[...] Nuestro interés y nuestra tarea consiste en hacer permanente la revolución hasta que se vea descartada la dominación de las clases más o menos poderosas, hasta que el proletariado conquiste el poder del Estado, hasta que la asociación de los proletarios se desarrolle y no solo en un país, sino en todos los países dominantes del mundo, en proporciones tales, que cese la competencia entre los proletarios de estos países, y hasta que por lo menos las fuerzas productivas decisivas estén concentradas en manos del proletariado»<sup>3</sup>. De esta suerte, solo desde esta perspectiva podrá justificarse el redescubrimiento marxiano del poder consejista. Y la historia de la Comuna confirma la hipótesis: «He aquí su verdadero secreto: la Comuna fue, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política finalmente

<sup>2</sup> K. Marx, «Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850», K. Marx y F. Engels, *Il 48' in Germania e in Francia*, Roma, Rinascita, 1948, pp. 150-152.

<sup>3</sup> K. Marx y F. Engels, «Indirizzo al Comitato Centrale della Lega dei Comunisti», K. Marx y F. Engels, *Il partito e l'Internazionale*, cit., pp. 91-92 [ed. cast.: «Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas», en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1980].

descubierta para llevar a cabo la emancipación económica del trabajo»<sup>4</sup>. Lo que significa que el poder revolucionario de la clase obrera se configura en la continuidad de la lucha y solo en esta, en tanto que producto de la misma: ninguna condescendencia frente a las posiciones utopistas, sino exaltación de los consejos como organizaciones de lucha en el proceso permanente de la revolución obrera y como primera figura del gobierno revolucionario de la clase.

La interpretación leninista de la tradición consejista repite, integra y confirma el discurso marxiano. Pero la verdad de la interpretación marxiana no es adoptada por Lenin de un modo doctrinario: su validez teórica tiene que ser afirmada y probada a la luz de aquel singular pragmatismo revolucionario que, presuponiendo la investigación científica de las condiciones específicas del movimiento revolucionario en Rusia, quiere que la lección teórica de los clásicos sea ilustrada con una serie de determinaciones estratégicas y tácticas.

Ahora bien —y estas son las palabras de Lenin después de 1905 «[...] la singularidad de la Revolución Rusa consiste en esto: en lo que atañe a su contenido social era una revolución democrático-burguesa, pero en lo que atañe a los medios de lucha era una revolución proletaria. Era democrático-burguesa porque el objetivo por el que combatía, sin los medios adecuados y sin poderla alcanzar con sus propias fuerzas, era la república democrática con su jornada laboral de ocho horas y con la confiscación de los vastos latifundios en posesión de la nobleza: medidas todas ellas que en gran parte ya habían sido conseguidas por la revolución burguesa en la Francia de 1792 y 1798. Por otro lado, la revolución rusa era también proletaria, no solo porque el proletariado fue la fuerza activa y de vanguardia del movimiento, sino porque se utilizó un método característico de lucha proletaria, la huelga, que constituía el instrumento principal de sublevación de las masas y el medio de lucha más utilizado en el desarrollo fluctuante de los acontecimientos».

Así, pues, por un lado tenemos una situación económica extraordinariamente atrasada que «hace inevitable una revolución burguesa»; por otro, tenemos un grado igualmente extraordinario de madurez política y de combatividad del proletariado que hace posible su función hegemónica en el curso de la revolución. La posición leninista sobre la revolución en Rusia fue caracterizándose en la continua confrontación de estos dos términos, y por ende también la posición sobre la organización revolucionaria de la socialdemocracia. Ciertamente, los objetivos revolucionarios (habida cuenta del grado de desarrollo del capital ruso) de una gestión radicalmente democrática

---

<sup>4</sup> K. Marx, «La guerra civile in Francia», en K. Marx y F. Engels, *Il partito e l'Internazionale*, cit., p. 181.

del capital pueden ser asumidos por el proletariado y, bajo su dirección, por la clase obrera. Pero solo con la condición de que su partido sea «independiente» y su dirección «hegemónica». Esta condición transfigura el carácter de la premisa analítica plejanoviana y liquida sus residuos economicistas. La afirmación menchevique acerca del carácter necesariamente burgués de la fase revolucionaria en curso, las correspondientes deducciones programáticas en lo que atañe al tipo de organización política del proletariado ruso, las implicaciones acerca de la función democrática que correspondería, en la república burguesa conquistada, a las organizaciones proletarias, todo esto sucumbe a la definición leninista de la relación entre revolución democrática y lucha obrera y por la correspondiente definición de la estructura y de las tareas del partido. De hecho, el interés de la clase obrera solo está ocasionalmente, aunque necesariamente, vinculado al objetivo de una revolución democrático-burguesa; razón por la cual hay que garantizar que la función «sustitutiva» que se ha desempeñado pueda ser superada lo antes posible en las etapas sucesivas de su camino hacia el comunismo. Como ya sucediera en Marx, la relación entre determinación objetiva del movimiento y significado general de la lucha revolucionaria se resuelve completamente a favor del segundo elemento. Y la lucha teórica y práctica de Lenin, insistiendo y tratando de imponer en la práctica a la socialdemocracia rusa estos objetivos y sus correspondientes condiciones organizativas, tiene este significado. En ella resurgen en su integridad las indicaciones contenidas en el mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas<sup>5</sup>.

Un planteamiento de este tipo del problema estratégico y organizativo del movimiento revolucionario en Rusia cobra implicaciones directas cuando Lenin se enfrenta al problema de las organizaciones de masas, es decir, a los problemas relativos a aquellas formas de organización de las alianzas que, conforme al proyecto de la revolución democrática, son premisas indispensables para el desarrollo del movimiento, mientras no comprometan sino que, por el contrario, favorezcan el desarrollo ininterrumpido de la lucha hacia objetivos más avanzados. Ahora bien, las organizaciones de masa, al igual que todo el movimiento, tendrán que estar dirigidas por la socialdemocracia revolucionaria, y esta tendrá que desecharlas en la medida en que a su vez los objetivos democráticos de la revolución vayan realizándose y superándose en el movimiento. Allí donde esto no sea posible, la socialdemocracia renegará de la función que tales organismos logren ejercer, aunque sean de masas y populares; su destino

---

<sup>5</sup>Vladimir Ilich Lenin, «Prefazione alla seconda edizione» de *Lo sviluppo del capitalismo in Russia, Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1956, vol. III, pp. 8-12; pero sobre todo los escritos polémicos y de intervención en la lucha interna de partido antes del estallido de la primera revolución rusa: «Las tareas de los socialdemócratas rusos», 1898; «¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento», 1902; «Un paso adelante, dos pasos atrás (La crisis de nuestro partido)», 1904.

inevitable, una vez sustraídos a la acción permanente de la lucha obrera y a la dirección de su vanguardia, consistirá en agregarse al desarrollo del capital, en convertirse, en el mejor de los casos, en instrumentos útiles de reforma interna. De ahí la actitud de Lenin desde el principio, unas veces suspicaz y otras ferozmente polémica; de ahí la agria denuncia de todas las formas de organización de masas que tienden a institucionalizarse fuera del proceso revolucionario y que por ende subordinan a unos fines organizativos, que la socialdemocracia asume solo provisionalmente, los fines permanentes y reales del movimiento de clase.

Los soviets tampoco son una excepción. En efecto, aunque desde su primera aparición son calificados correctamente por Lenin como organizaciones de masas, democráticas, y por más que sean «mil veces más democráticas que la democracia burguesa», su función será valorada con arreglo a los criterios estratégicos y tácticos generales de la socialdemocracia revolucionaria. De esta suerte, el soviet podrá ser exaltado como instrumento de lucha proletaria y en este sentido el discurso leninista irá prefigurando gradualmente la organización de la dictadura del proletariado, al menos en la medida en que los soviets puedan ser hegemonizados por la organización independiente de la clase obrera. Pero si estos instrumentos, original y radicalmente democráticos, se sustraen al proyecto de la «revolución hasta el final»; si fuerzas revisionistas tienden a hacer que funcionen en el interior de la dialéctica política del capital —al menos en la medida en que tales fuerzas tengan éxito en su tentativa—, entonces se desencadena la polémica de Lenin encaminada a desmistificar estos organismos, proponiendo la sacrosanta alternativa sectaria: o liquidación del soviet como instrumento reformista o su conquista para el movimiento como momento de la organización revolucionaria<sup>6</sup>. Desde el principio está claro que el concepto de poder constituyente es interpretado por Lenin en términos jacobinos y que la legitimidad de su práctica queda atribuida exclusivamente al partido. La polémica marxiana en favor de la «revolución permanente» se ha convertido, sin solución de continuidad, en apología del partido como único titular del poder constituyente. Pero en la historia las cosas discurren de otra manera. Veamos cómo.

Los soviets son inventados por la clase obrera en lucha durante la revolución de 1905.

En realidad, pueden señalarse muchos precedentes de su organización en la historia de la clase obrera rusa. De hecho, habida cuenta del carácter fragmentario e inorgánico y de la fuerte y continua represión autocrática,

---

<sup>6</sup>V. I. Lenin, «La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky», *Opere scelte*, Roma, 1972, vol. II, pp. 342 y ss.; pp. 394 y ss. [ed. cast.: *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, *Obras escogidas*, 3 vols., Moscú, Editorial Progreso, 1985]

los movimientos de la clase obrera rusa habían sido fundamentalmente espontáneos ya desde la primera oleada de la industrialización en la década de 1870. Sin embargo, la masificación de las luchas durante la segunda oleada industrial a partir de 1895 modifica sustancialmente las características espontáneas del movimiento y lo reestructura, en la masificación, imponiéndole formas necesarias de autoorganización. Razón por la cual en esta fase nacen a menudo comités de huelga y cajas obreras de resistencia: ya en 1885 se registra en Tver, en la fábrica textil Morozov, un comité de huelga organizado de forma estable; cabe fechar en 1895 la primera aparición del consejo de Ivanovo Voznesensk, en la zona textil alrededor de Moscú. La formación de nuevos soviets en 1905 será considerada la fecha oficial de su nacimiento. Así, pues, los soviets de 1905 hunden sus raíces en una larga tradición de lucha y de las correspondientes experiencias de la clase obrera rusa y quedan caracterizados por esta: si «la historia de la revolución rusa es la historia de las huelgas rusas de masas»<sup>7</sup>, la génesis de los soviets está también dentro de este tipo de lucha, lo que permite recuperar —además de la indistinción entre elementos económicos y políticos, a través de la circulación y sucesión de formas siempre renovadas de gestión, en una estructura política que va definiéndose gradualmente— la eficacia unificadora del proceso continuo de la lucha obrera revolucionaria. Esto no significa que 1905 no represente el momento del verdadero nacimiento del sovietsmo ruso. De hecho, solo ahora la generalización de la lucha en un periodo corto, su carácter inmediatamente político (al menos a partir de octubre), las formas insurreccionales que adquiere, liberan al soviets del carácter excepcional de las experiencias anteriores, y le asignan una figura definitiva en un dinamismo fundamentalmente expansivo.

No hace falta recordar aquí las diferentes fases de la lucha revolucionaria que crece ininterrumpidamente desde enero hasta octubre-diciembre. La acción insurreccional, que se había afirmado predominantemente en Moscú y en sus alrededores, donde nacen precisamente entre mayo y julio los soviets de Ivanovo-Voznesensk, de Kostroma y los de los tipógrafos de Moscú, se extiende a las demás zonas y en octubre se vuelca sobre Petersburgo, donde se constituye el día 13 del mismo mes el soviets local. «El consejo de los diputados obreros se formó para responder a una necesidad objetiva, generada por el conjunto de circunstancias del momento: era necesario disponer de una organización que disfrutara de una autoridad indiscutible, libre de toda tradición, que reagrupara a primera vista la muchedumbre diseminada y sin conexión; esta organización tenía que ser el primer punto de confluencia para todas las corrientes revolucionarias en el seno del proletariado; tenía que tener iniciativa y al mismo tiempo

---

<sup>7</sup> Rosa Luxemburg, *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften*, Hamburgo, 1906, p. 32 [ed. cast.: *Huelga de masas, partido y sindicatos*, Madrid, Siglo XXI, 1974].

tener la capacidad de controlarse por sí misma, de forma automática; lo esencial era poder hacer que surgiera en veinticuatro horas»<sup>8</sup>. Reconocido por la clase obrera petersburguesa que se suma a la huelga que fue proclamada de inmediato, el soviets de Petersburgo asume la guía del movimiento revolucionario. En Petersburgo el soviets se amplía a todos los delegados de las fábricas de la capital, es reconocido por los sindicatos no obreros y por las diferentes secciones de la socialdemocracia; en el país el ejemplo petersburgués estimula la constitución de soviets en las principales ciudades, expande y unifica el movimiento en todas partes. En Siberia nacen los primeros soviets de soldados<sup>9</sup>.

De esta suerte, los soviets, organismos obreros de masa, formados por delegados responsables y revocables, constituyen el centro de la organización revolucionaria en la última fase insurreccional. Hacen suyas las consignas de la socialdemocracia: «jornada laboral de ocho horas y asamblea constituyente» y libran su batalla democrática con instrumentos proletarios. De esta suerte, la ambigüedad de la relación entre objetivos inmediatos de reforma democrática y rechazo revolucionario radical –que la espontaneidad obrera trae siempre consigo– se ve típicamente representada en el soviets, producto directo, justamente, de la espontaneidad obrera; tampoco podía ser de otra manera, habida cuenta de los objetivos democráticos que imponía el grado de desarrollo capitalista, aunque a veces ni siquiera eran radicalmente tales. Por otra parte, la forma del autogobierno obrero, aun siendo insurreccional, es necesariamente ambigua mientras persistan las instituciones y el poder de la burguesía, o tenga a su disposición amplios márgenes de reformismo, como era inevitablemente el caso en la situación de retraso de desarrollo del capitalismo ruso.

De hecho, la forma insurreccional no es suficiente para garantizar la eficacia del instrumento organizativo si el contenido de la reivindicación continúa colocado dentro de los márgenes, no tanto de las posibilidades inmediatas de concesión del poder burgués, como del propio desarrollo necesario de este. La ambigüedad de los soviets termina expresándose de modo ejemplar en el hecho de que eran al mismo tiempo órganos de lucha insurreccional y órganos de autogobierno interno del proletariado: las iniciativas y las resoluciones del soviets de Petersburgo son muy significativas a este respecto. Pero, por otra parte, el destino de los soviets pende precisamente de la solución de esta ambigüedad. En efecto, de la preeminencia que se dé a un momento u otro se desprenden diferentes programas revolucionarios, en tanto que la

<sup>8</sup> Leon Trotsky, *Millenovecentocinque*, Milán, 1948, p. 131 [ed. cast.: *1905. Resultados y perspectivas*, París, Ediciones Ruedo Ibérico, 1971].

<sup>9</sup> El estudio más reciente y riguroso sobre los soviets es sin duda: Oskar Anweiler, «Die Rätebewegung in Russland, 1905-1931», *Studien zur Geschichte Osteuropas*, vol. V, E. J. Brill, 1958. Hemos tenido en cuenta este trabajo en todo momento [ed. it.: *Il movimento dei consigli in Russia 1905-1931*, Bari, 1972].



exaltación de un aspecto o de otro de la estructura y de las funciones de los soviets responde a premisas analíticas diferentes.

Cabe dudar de que en la formación de los soviets, incluso en el caso del de Petersburgo, haya influido la consigna menchevique de la «autogestión revolucionaria», aunque fuera de modo completamente secundario; pero lo cierto es que hacía tiempo que esa consigna había sido ventilada y recibido una amplia difusión (Conferencia menchevique de abril de 1905), adecuada como era a la definición de los objetivos estratégicos y tácticos de aquella fracción. El carácter atrasado del capitalismo ruso tenía que retraer al proletariado de la conquista inmediata, total o parcial, del poder: esta era la argumentación de fondo. No quedaba más opción que aprovechar la situación para «construir y reforzar el partido de clase», obtener condiciones que permitieran su libre desarrollo y construir por ende –en las articulaciones de las estructuras sociales y estatales del capital– una articulación análoga de instancias de lucha revolucionaria<sup>10</sup>.

Resulta evidente el papel predominante que desempeñaba en este esquema la idealización de la estrategia de la socialdemocracia alemana, así como la influencia teórica que esta ejercía en el menchevismo; pero además en la definición de la estrategia menchevique resultaba determinante el tipo de relación –establecida conforme a una identificación casi mecánica– entre el crecimiento de los elementos subjetivos y objetivos del proceso revolucionario, entre el cómputo, indudablemente correcto, de las condiciones materiales y el registro de los movimientos de clase, totalmente subordinado al primero y además excesivamente escéptico. Desde este punto de vista, la maduración de las condiciones materiales económicas para el paso al socialismo conllevaba una maduración paralela y mecánica de las fuerzas subjetivas: la socialdemocracia tenía precisamente que registrar y seguir este proceso. Si había que hablar de «dictadura del proletariado», era en el sentido de «dictadura de la mayoría», de la «enorme mayoría del pueblo». Pero de lo que se trataba era de estar a la espera de la situación: prepararla significaba tan solo garantizarse que tras el derrocamiento de la autocracia zarista se darían las condiciones para un crecimiento político autónomo del proletariado en sus organizaciones autónomas de partido y sindicales, crecimiento encaminado a determinar el paso al socialismo, paso democrático, mayoritario, mientras que fuera pacífico era entonces todavía algo secundario.

Para este plan, así les parecía a los mencheviques, los soviets iban de maravilla. Precisamente en ellos se prefiguraba un proceso difuso de organización democrática de base fundado en el momento de máxima tensión revolucionaria, en la lucha contra la autocracia, de tal suerte que, rebasado este límite,

<sup>10</sup> Julius Martov y Theodor Dan, *Geschichte der russischen Sozialdemokratie*, Berlín, 1926, pp. 110 y ss.



podían confirmar la hipótesis adoptada con todo el prestigio y la fuerza que les daba haber determinado la primera etapa revolucionaria. En estos años, la exaltación de la Comuna como «dictadura de la mayoría», como instrumento de «autogestión revolucionaria» a partir del cual se extrapola el programa de la «autogestión democrática», es propia de los mencheviques.

A la organización de base bolchevique también le parece que el nacimiento y la generalización de la experiencia de los soviets confirma el programa menchevique. Se extiende una actitud tanto de sospecha de que los soviets repitan formas obreras de organización irresponsables, caóticas, irrecuperables, siempre alternativas con respecto a la organización del partido, como de infravaloración polémica de los soviets, que desea ver reducidos a meras organizaciones sindicales. En Petersburgo, donde el recuerdo de las organizaciones obreras de Gapon es reciente, se llega incluso a proponer el boicot de los soviets: solo la intervención de Trotsky ante Krassin consigue evitarlo. Y esta actitud se expande del centro a la periferia. Los bolcheviques permanecen, salvo en contadas ocasiones, ajenos a la formación de los soviets.

En realidad, los comités revolucionarios que Lenin había propuesto como instrumentos para imponer la insurrección y conseguir el objetivo del «gobierno revolucionario provisional» tenían pocos rasgos en común con los soviets. En aquellos la función dirigente del partido está absolutamente clara. En ellos, gracias precisamente a la acción directa que ejerce el partido, pueden garantizar simultáneamente los dos objetivos necesarios de la insurrección: el desarrollo de la revolución permanente y, en esta, el desarrollo del movimiento para la conquista inmediata de posiciones de poder. Pero en cualquier caso Lenin no interpreta el surgimiento y la generalización de los soviets como algo contradictorio con la línea bolchevique: los soviets son «organizaciones de masa originales», formas y organizaciones espontáneas de la insurrección<sup>11</sup>; son fruto eminente de la espontaneidad obrera y la espontaneidad no es un problema: es la condición normal de existencia y de expresión de la clase y hay que registrarla, seguir su recorrido, exaltarla y superarla. En cambio, lo contradictorio es considerar los soviets como órganos del autogobierno revolucionario en la acepción menchevique: significa hacer de la espontaneidad la piedra angular de la insurrección, caer en el peor utopismo democratista, eliminar la función del partido.

---

<sup>11</sup> V. I. Lenin, «Rapporto sulla rivoluzione de 1905» [1917], en *La rivoluzione del 1905, I. La tattica dei bolscevichi nella rivoluzione democratica*, Roma, Rinascita, 1949, pp. 22 y ss. Para la preparación y las consignas elaboradas por los bolcheviques en el III Congreso del POSDR, así como para los escritos de Lenin hasta la fase crucial de la revolución, cfr. V. I. Lenin, *Opere complete*, vols. VIII-IX, Roma, Editori Riuniti, 1960-1961.

«Condenando correctamente el boicot pasivo, *Iskra* contraponen a esta la idea de una inmediata “organización del autogobierno revolucionario” como “posible prólogo a la insurrección”. Con ello los neiskristas aspiraban a cubrir el país con una red de órganos de autogobierno revolucionario. «Una consigna así no sirve para nada. Desde el punto de vista de los objetivos políticos generales es un embrollo, mientras que desde el punto de vista de la situación política actual lleva el agua al molino de la gente de *Osvobozhdenie*. La organización del autogobierno revolucionario, de la elección por parte del pueblo de sus representantes, no es el prólogo sino el epílogo de la insurrección. Proponerse el objetivo de dar vida a esta organización ahora, antes de la insurrección, significa proponerse un objetivo absurdo y confundir la conciencia del proletariado revolucionario. Primero hay que vencer en la insurrección (aunque sea en una única ciudad) e instituir el gobierno revolucionario provisional para que este último, en cuanto órgano de la insurrección, en cuanto jefe reconocido del pueblo revolucionario, pueda aprestarse a la organización del autogobierno revolucionario. Silenciar o incluso limitarse a diferir la consigna de la insurrección sustituyéndola por la consigna de organizar el autogobierno revolucionario es como si se aconsejara atrapar una mosca para rociarla luego con polvos insecticidas».

El oportunismo rompe la continuidad del proceso insurreccional, lo bloquea con motivo del proyecto absurdo de construcción del autogobierno, que no es posible sin haber abatido antes la autocracia<sup>12</sup>. Aparte del utópico y peligroso programa menchevique, frente a las tentativas de absorber todo el movimiento de liberación en un único torrente de democratismo, queda sin embargo el valor de la experiencia espontánea del soviétismo: en tanto que espontánea, tiene que ser superada, tiene que ser agregada a las reglas de organización política del proletariado. En diciembre de 1905, cuando el Comité Ejecutivo del soviét de Diputados Obreros rechaza la admisión de los anarquistas, Lenin aprovecha la ocasión para subrayar la posición de los bolcheviques: «Desde luego, si se considerara al soviét de diputados obreros como un parlamento de los obreros o como un órgano de autogobierno del proletariado, la negativa de admitir a los anarquistas no sería justa»; pero el soviét no es eso: es «una organización de lucha para conseguir unos fines determinados [...] una alianza combativa de socialistas y de demócratas revolucionarios, amplia, no establecida formalmente». En cuanto tal tiene que atenerse a los criterios de la organización socialista internacional, ratificando en dichas circunstancias la exclusión de los anarquistas. Su única finalidad es la insurrección<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> V. I. Lenin, «Il boicottaggio della Duma di Bulyghin e l'insurrezione», *ibid.*, vol. IX, pp. 17 y ss.

<sup>13</sup> V. I. Lenin, «Socialismo e anarchia», *ibid.*, *Opere complete*, vol. X, Roma, Editore Riuniti, 1962.

La negativa de Lenin a aceptar la alternativa entre soviets o partido, su afirmación de que el soviets es un organismo inmediatamente instrumental para la insurrección, mientras que al partido se le encomiendan los objetivos permanentes y finales del movimiento revolucionario, la urgencia de resolver, dentro de la polémica y con el objetivo de desmistificar el programa menchevique, la ambigüedad ya mencionada sobre la naturaleza del soviets, serán aclarados posteriormente en los escritos de Lenin del período 1906-1907, años de recuperación de la burguesía. En efecto, si en el periodo más agudo de la lucha, cuando la lucha obrera se apropió y configuró directamente los soviets, el peligro de que pudieran ser capturados en el mecanismo institucional de la democracia burguesa podía ser considerado meramente teórico, ahora, en una fase de reflujo de la lucha y de recuperación de la burguesía, el peligro resultaba por el contrario inmediato, de tal suerte que la esterilización de los soviets anunciaba por añadidura su propia eliminación, no solo en cuanto instrumento de lucha, sino en cuanto instrumento de representación política en la democracia. Pensar que el desarrollo pudiera ser distinto significaba ceder a las peores ilusiones constitucionales, concebir de nuevo el soviets —en términos proudhonianos— como un momento constitutivo de una democracia pluralista; y esto era doblemente ilusorio: ante todo teniendo en cuenta el grado de desarrollo del capital ruso que no puede ni siquiera imaginar formas de autogestión popular funcionales al desarrollo democrático; en segundo lugar, y más en general, porque dicho constitucionalismo, aunque fuera posible, en vez de cambiarlo fortalecería a lo sumo el poder de la burguesía. En definitiva, los soviets son de hecho producto de la lucha obrera y órganos de esta, y no pueden ser otra cosa: fuera de este modo de concebirlos no hay más que utopismo, traición a la lucha, cuando no liso y llano oportunismo.

«Los mencheviques se oponen a la elección de los diputados a la Duma, pero quieren elegir a los delegados electorales y a los electores. ¿Con qué fin? ¿Para crear a través de ellos una Duma popular o una representación ilegal libre, algo parecido al soviets panruso de diputados obreros (al que se sumaría el de los campesinos)? A esto nosotros objetamos: ¿si son necesarios representantes libres, cuál es el fin de tener en cuenta a la Duma para elegirlos? ¿Cuál es el fin de entregar a la policía las listas de nuestros delegados electorales? ¿Y además cuál es el fin de crear nuevos soviets de diputados obreros con un sistema nuevo cuando todavía existen (por ejemplo en Petersburgo) los viejos soviets? Esto es inútil e incluso nocivo, puesto que hará surgir la absurda ilusión de que, con nuevas elecciones, será posible volver a dar vida a los soviets que están en declive y disgregándose, con nuevas elecciones, en vez de con una nueva preparación y ampliación de la insurrección [...]»<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> V. I. Lenin, «Bisogna boicottare la “duma” di Stato? Piattaforma della maggioranza», *Opere complete*, vol. X, cit., pp. 85 y ss.

No obstante, en noviembre de 1905 Lenin había aludido a la posibilidad de que los soviets asumieran funciones de gobierno revolucionario provisional<sup>15</sup>. En la medida en que hubieran ampliado su representación y se hubieran radicalizado en la lucha, siendo reconocidos como guía de la mayoría del pueblo, como de hecho ocurría, Lenin indicaba la posibilidad de que soviets ampliamente representativos funcionaran como base del gobierno provisional en lugar de la Duma, que también era fruto de la lucha revolucionaria. No obstante, esta consideración del soviet, en tanto que embrión del gobierno revolucionario provisional, se insertaba en el esquema leninista de modo perfectamente adecuado: la equivocidad del carácter espontáneo de la génesis del soviet y de los elementos democráticos, tanto de base como de masas, de su forma actual podían disolverse efectivamente asumiendo su nueva función. Es más: en el preciso momento en que el soviet asumiera las funciones de gobierno revolucionario provisional, la equivocidad se disolvería en ellos.

Anticipando una conclusión relativa a la consideración leninista del soviet en 1917, cabe decir que aquí Lenin empieza definiendo el soviet como instrumento de dictadura del proletariado. Pero hemos recordado esta posición leninista acerca del soviet de noviembre de 1905 porque, toda vez que establece el paralelismo y la intercambiabilidad entre los soviets y los instrumentos de representación democrática general, confirma el concepto de aquellos como órgano de la lucha revolucionaria y nada más. Desde este punto de vista, también la Duma, si quiere existir, paradójicamente tiene que sovietizarse, tampoco puede sustraerse a las leyes de la lucha revolucionaria que la convierten en un mero órgano de esta: «La causa objetiva del final de la Duma del Partido Democrático Constitucional o *Kadets* (KD) no ha sido su incapacidad de expresar las necesidades del pueblo, sino su incapacidad para llevar a cabo la tarea *revolucionaria* de luchar por el *poder*. La Duma *kadet* tenía la pretensión de ser un órgano constitucional, pero en realidad era un órgano revolucionario (los *kadets* nos reprochaban nuestra forma de considerar la Duma como un etapa o un instrumento de la revolución, pero la vida ha dado toda la razón a nuestro modo de ver las cosas). La Duma *kadet* pretendía ser un órgano de lucha contra el *ministro*, pero de hecho era un órgano de lucha para el *derrocamiento* de todo el viejo poder»<sup>16</sup>. Sin embargo, la Duma no era un instrumento de «poder obrero». En realidad, todas las organizaciones son adecuadas para cumplir la tarea revolucionaria cuando, formadas y sostenidas por la lucha obrera, se libran del contenido democrático burgués de la revolución; la lucha de clases,

<sup>15</sup> V. I. Lenin, «I nostri compiti e il Soviet dei deputati operai; Lettera alla redazione», *Opere complete*, vol. X, pp. 11-19. Pero véase también V. I. Lenin, *La rivoluzione del 1905*, cit., vol. I, p. 23.

<sup>16</sup> V. I. Lenin, «Lo scioglimento della “duma” e i compiti del proletariato», *Opere complete*, Roma, Editore Riuniti, 1962, vol. XI, pp. 104-105.

la generalidad de su determinación revolucionaria, de su rechazo, son los elementos fundamentales, todo lo demás es secundario y está de una u otra manera condicionado. El «poder obrero» es poder de lucha, momento, etapa en la conquista del «poder del Estado»: no puede ser concebido de manera separada respecto a la totalidad del movimiento y mucho menos institucionalizado fuera de este. Si más tarde los soviets parecen preferibles a otros instrumentos de lucha, ello tendrá que ser resultado de un juicio pragmático acerca de su eficacia.

Aquí se resuelve completamente la ambigüedad de la relación entre «soviet como autogobierno» o «soviet como órgano de lucha» del proletariado, que se instaura en el interior de la relación entre lucha democrática y lucha socialista. De esta suerte, a modo de conclusión del discurso sobre los soviets en la primera revolución rusa, Lenin puede, por un lado, exaltar los soviets precisamente por su capacidad espontánea de organizadores de la lucha y, por otro, poner en guardia contra su fetichización y el peligro de sobrestimarlos:

La función desempeñada por los soviets de diputados obreros en la grandes jornadas de octubre y diciembre ha rodeado estos órganos de una fascinación tal que llega a rozar el fetichismo. Se imagina que estos órganos serán, siempre y en cualquier condición, «necesarios y suficientes» para el movimiento revolucionario de masas. De ello se desprende una actitud que elude la crítica acerca de la elección del momento para constituirlos, acerca de las cuestiones relativas a las condiciones reales del éxito de su actividad. La experiencia de octubre-diciembre ha dado a este respecto las enseñanzas más instructivas. Los soviets de diputados obreros son los *órganos de lucha inmediata de masas*. Han surgido como órganos de lucha a través *de la huelga*. La necesidad los ha empujado a convertirse muy rápidamente en órganos de *lucha revolucionaria general* contra el gobierno. En virtud del desarrollo de los acontecimientos y del paso de la huelga a la insurrección, se han transformado *irresistiblemente en órganos de la insurrección* [...] No una teoría cualquiera, ni los llamamientos de alguien, ni la táctica inventada por alguien, ni la doctrina de un partido, sino la fuerza de las cosas ha llevado a estos órganos apartidistas de masa a la convicción de que la insurrección es necesaria y los ha convertido en órganos de la misma. Instituir tales órganos significa crear los órganos de la insurrección, invitar a instituirlos significa llamar a la insurrección. Olvidarse de esto o atenuarlo ante las grandes masas del pueblo es la miopía más imperdonable y la peor política. Si esto es así —y no cabe duda de que es así— de ello se desprende claramente además la conclusión de que, para organizar la insurrección, los soviets y otros órganos de masas similares *no* son todavía *suficientes*. Son indispensables para reagrupar establemente a las masas, para aunarlas en la lucha, para transmitir las consignas de dirección política del partido (o propuestas con el consentimiento del partido), para interesar, despertar, atraer a las masas. Pero no son suficientes para

organizar *las fuerzas que tendrán que guiar directamente la lucha*, para *organizar la insurrección* en el sentido más estricto de la palabra<sup>17</sup>.

La predilección gradual por los soviets respecto a otros órganos de la lucha revolucionaria dependerá sencillamente —como ya hemos dicho— de consideraciones de carácter pragmático. En términos generales, el problema se considera resuelto. Razón por la cual en los años sucesivos a 1905, en el proceso de profundización general de la táctica y de la estrategia de los bolcheviques, la discusión acerca de los soviets reaparece rara vez, a modo de confirmación de que se considera suficiente el criterio pragmático para una decisión al respecto, esto es, vinculada a las contingencias tácticas de la insurrección que en plena fase contrarrevolucionaria como es obvio no pueden ser previstas. Sin embargo, había algunas premisas relativas a la eficacia de los soviets, a partir de la experiencia más reciente, que se seguían teniendo en cuenta. Por encima de todo el hecho de que los soviets eran organizaciones de masa que todavía no estaban quemadas por la tradición burguesa. En efecto, con un enfoque libre de prejuicios cabría establecer una analogía entre las funciones de los soviets y las de la Duma en tanto que base y órganos del gobierno provisional revolucionario: pero no se podía ignorar que, más allá de esta analogía de funciones más bien teórica, en la génesis, en la naturaleza organizativa, en la realidad de los soviets, había una profunda originalidad, indiscutible y tal vez utilizable de nuevo con la reanudación la lucha abierta<sup>18</sup>. Lenin no ignora todo esto: a veces prefiere silenciar esta originalidad del soviétismo en la medida, al menos, en que le parece que queda invalidada por su «anarcosindicalismo»<sup>19</sup>. Por otro lado, en las ocasiones en verdad escasas y poco oficiales en las que aborda el problema en estos años, se pregunta ya de modo explícito, y precisamente teniendo en cuenta estos hechos, si y cómo pueden convertirse en centros del poder socialista revolucionario<sup>20</sup>.

En cualquier caso, al día siguiente de 1905 el problema no consiste desde luego en seguir definiendo la relación entre soviets y partido. El problema ahora consiste en mantener abierta la lucha, en relanzarla sin descanso, de modo permanente. De hecho, la revolución permanente sigue siendo la línea estratégica de los bolcheviques, tanto ahora como en 1905, cuando Lenin la reconoce reiteradamente como el objetivo de la

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

<sup>18</sup> V. I. Lenin, «Piattaforma tattica per il congresso di riunificazione del POSDR. Mozione sui Soviet», *Opere complete*, vol. X, cit., p. 152.

<sup>19</sup> V. I. Lenin, «Über die parteilosen Arbeiterorganisationen im Zusammenhang mit der anarcho-syndikalistischen Strömung im Proletariat», *Sämtliche Werke*, 30 vols., Moscú 1927-1941, vol. X, pp. 552 y ss. Encontramos también importantes aproximaciones sobre este conjunto de cuestiones en Alfred G. Meyer, *Leninism*, Cambridge (MA), 1957, *passim*.

<sup>20</sup> V. I. Lenin, «Alcune tesi. Nota alla redazione», *La guerra imperialista*, Roma, Rinascita, 1950, p. 42.

agitación bolchevique: «Después de la revolución democrática lucharemos por el paso a la revolución socialista. Estamos a favor de la revolución permanente. No nos quedaremos a medio camino», en la esperanza, entonces igual que hoy, de que de esa manera «la revolución en Rusia daría la señal del comienzo de la revolución socialista en Europa»<sup>21</sup>. Sin embargo, solo el partido es apto para este fin: por eso Lenin insiste mucho en la necesidad de la «autonomía» y la «independencia» del partido del proletariado.

Sin embargo, más allá de los problemas *prácticos* de la relación con los soviets en la fase insurreccional, la defensa leninista de la concepción bolchevique del partido volvía a abrir el problema *teórico* de esa relación, implícitamente si se quiere, pero de manera continua, como momento de una discusión más amplia sobre la relación entre la dirección política y los organismos de masas, sobre las alianzas del proletariado en el proceso de la revolución democrática y, más allá de esta, hacia el socialismo. Dicho de otra manera, volvía a abrir sin descanso el problema del poder constituyente. No se trataba de un problema que pudiera dejar de plantearse de nuevo, puesto que era la cuestión central, la más decisiva y la más ambigua, dictada constantemente a la ciencia obrera por la realidad efectiva determinada por el grado de desarrollo del capitalismo. Ahora bien, la forma particular del debate está determinada por la pila de escritos que la II Internacional produce acerca del 1905 ruso. Los soviets son arrojados a la discusión internacional del movimiento obrero, donde se convierten, tal vez más aún que dentro de la socialdemocracia rusa, en ocasión para la profundización temática y el enfrentamiento político. Para el tema que tratamos no es importante seguir la polémica que se abre, sobre todo en sus involuciones reformistas. Es suficiente tener en cuenta dos posturas, similares a su manera aunque antitéticas en algunos aspectos: la de Rosa Luxemburg y la de Trotsky; en la discusión con ambas el pensamiento de Lenin se aclarará adicionalmente.

Para Rosa Luxemburg, los soviets se presentan como pruebas vivientes de la validez de las tesis que ya propusiera con motivo de la polémica sobre la *Massenstreik* [huelga de masas] en Bélgica. Que «el proceso dialéctico vivo haga surgir la organización como producto de la lucha»<sup>22</sup>, era un resultado de la experiencia soviética más que de cualquier otro ejemplo posible. El proletariado ruso, aunque políticamente inmaduro y de formación reciente, había sabido imponer en la lucha su propia existencia política y pasar a un grado altísimo de «organización procesual». En ella, todas las fuerzas de lucha entraban en circulación y se relanzaban constantemente, en un intercambio continuo: en ella el nexo entre lucha sindical y lucha

<sup>21</sup> V. I. Lenin, *Sämtliche Werke*, cit., vol. VIII, pp. 248 y 572.

<sup>22</sup> R. Luxemburg, *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften*, cit., p. 42.



política encuentra el modo de realizarse plenamente. En cuanto a los soviets, quedan reconfigurados como elementos motores del carácter procesual de la revolución: su arraigo en la vida de las masas hace que estas se incorporen globalmente al movimiento. En tanto que órganos de la insurrección, por un lado, y prefiguraciones por el otro del desarrollo ininterrumpido de la lucha obrera desde el radicalismo democrático al socialismo, los soviets son la verdadera encarnación del marxismo entre las masas.

También en Trotsky es muy vivo el hincapié en la espontaneidad de la formación de los soviets, en su radicalismo democrático en la vida de las masas: esto configura en los soviets la «organización tipo de la revolución», porque «la organización misma del proletariado será su órgano de poder»<sup>23</sup>. Este concepto de la dictadura del proletariado, ejercida directamente por los soviets sin la intermediación del partido, es el corolario de la exaltación de la espontaneidad al igual que la consecuencia de la experiencia de Trotsky en el Soviet de Petersburgo, órgano directivo, centralizador de la lucha revolucionaria y al mismo tiempo instrumento de autoadministración democrática y socialista de las masas<sup>24</sup>.

Las concepciones de Luxemburg y de Trotsky tienen, como hemos dicho, algunos elementos en común, otros discordantes, casi antitéticos. Entre estos últimos hay que resaltar sobre todo el impulso *difusivo* que tiene la naturaleza de los soviets en Rosa Luxemburg, mientras que en Trotsky prima la atención a la fase de centralización de las funciones revolucionarias en los soviets. Para él, en la consigna «todo el poder a los soviets» se prefigura con arreglo al esquema del centralismo democrático tanto el movimiento revolucionario sucesivo, incluso en sus momentos tácticos, como la estructura básica del Estado socialista. En cambio, otros elementos son comunes: la exaltación de la espontaneidad en la génesis y en el desarrollo de los soviets y por ende la exaltación de su fundación democrática radical en la vida de las masas; y por último, en consecuencia, la acentuación teórica de la continuidad entre lucha democrática y lucha socialista, que se pondría justamente de manifiesto tanto en la estructura como en las funciones de los soviets.

Lenin rechaza ambas posiciones. Él tiene en consideración las condiciones del movimiento en Rusia y toda la ambigüedad que presenta una lucha revolucionaria en una situación de capitalismo atrasado: no se entusiasma por las formas que pueda asumir la lucha, sino que subordina su consideración a las determinaciones concretas que surjan de la situación para la

<sup>23</sup> L. Trotsky, «Discurso davanti al tribunale, 19 settembre 1906», en Pierre Broué, *Le parti bolchevique*, París, 1963, p. 74 [ed. cast.: *El Partido bolchevique*, Madrid, Editorial Ayuso, 1973].

<sup>24</sup> L. Trotsky, «Der Arbeiterdeputiertenrat und die Revolution», *Die Neue Zeit*, núm. 25, vol. 2, 1906-1907, pp. 76-86.



ciencia obrera. ¿Qué puede significar en la situación rusa la teoría de la organización-en-proceso? Significa sencillamente el reflujo del movimiento sobre posiciones populares genéricas, un peligro y un obstáculo para la voluntad irresistible de crear una organización revolucionaria autónoma de clase, que aquí, ahora, solo puede ser *minoritaria*: solo esa organización puede garantizar la conquista y la destrucción del poder burgués, ya sea autocrático o democrático, porque tal es su objetivo institucional, con independencia de los plazos determinados por la actual fase democrática del movimiento. ¿Y acaso no se oculta en la exaltación del democratismo del soviét el peligro de subordinar a una mera prefiguración del futuro el duro trabajo de organizar el partido, neutralizando su necesaria función de *vanguardia* con la ilusión de una unanimidad revolucionaria completamente utópica? Desde luego, ni Luxemburg ni Trotsky habrían aceptado ni aceptaban semejantes críticas: en las páginas tanto de la una como del otro no parece desvanecerse nunca la afirmación de la función dirigente de la socialdemocracia. Por otra parte, ellos lo tenían fácil cuando acusaban a Lenin, en el meollo de la polémica, de «ultracentralismo» en la concepción del partido, sosteniendo que en razón de un punto de vista semejante se veía llevado a infravalorar programáticamente todo elemento de vida democrática y de base de las organizaciones revolucionarias, aunque se tratara de un elemento potencial. Y en el caso de Luxemburg esas acusaciones cobrarán, después de 1917, un considerable vigor polémico.

Pero no cabe duda de que el discurso leninista ponía al descubierto la sustancia de la descripción propia de Luxemburg y de Trotsky y de su correspondiente teoría de los soviets: y la polémica leninista, que a este respecto resulta bastante pertinente, advertía tanto en el modelo difusivo de la primera como en el modelo intensivo del segundo una sobrestimación teórica y un error de estrategia fundamental. La sobrestimación consistía, en opinión de Lenin, en encomendar a la espontaneidad funciones que no le competen: nada impide que la espontaneidad desempeñe un papel destacado (en varias ocasiones el Lenin «romántico», «anárquico», lo había reconocido y lo había exaltado), pero no siempre, no automáticamente. Si hay una racionalidad de la historia espontánea de las luchas, está determinada por el capital o por la clase en lo que esta tiene de más consciente, de más político. Y el partido consiste precisamente en eso: partido de clase que recupera de la espontaneidad de las luchas la nostalgia obrera de una organización alternativa, que estructura la autonomía de la clase y planifica conscientemente sus expresiones: partido de vanguardia, *siempre* de vanguardia, porque supera permanentemente los límites materiales que la estructura capitalista impone al movimiento de clase. «Partido como poder constituyente». Y en esto —además de la sobrestimación, no obstante motivada, de la espontaneidad— consiste el genuino

error de Luxemburg y de Trotsky: en considerar el proceso revolucionario con arreglo a una continuidad que no encuentra soluciones de ningún tipo, que no encuentra, en particular, soluciones entre reivindicación económica y reivindicación política, entre reivindicación democrática y lucha socialista. Sí, Luxemburg y Trotsky habían derrotado, de manera clásica, el reformismo del movimiento obrero, de la socialdemocracia internacional, lo habían desmistificado en cada uno de sus aspectos: pero ahora, y con mayor motivo cuanto más atrasadas fueran la situación y las ocasiones de lucha, era preciso derrotar al reformismo de los movimientos de la clase. El partido había nacido y funcionaba para esto. Razón por la cual el binomio *autonomía-organización* de clase no podía romperse en ningún momento: con la autonomía se pretende, negativamente, aislar a la clase respecto al pueblo, la lucha de clases obrera en su permanente necesidad de superar los límites materiales dados de las determinaciones tácticas concretas del movimiento; positivamente, imponer el problema de su organización. Sin autonomía no hay organización: y esto en Lenin servía para hacer frente a toda teoría de la organización democrática; sin organización, sin embargo, la autonomía de clase siempre es episódica, corre siempre el peligro de verse arrastrada –sobre todo en una situación de atraso del desarrollo del capital– por el reformismo del capital dentro de los amplios márgenes que esa situación le permite: esto es, de ser derrotada en cuanto lucha obrera. Y esto era para Lenin argumento suficiente contra toda hipótesis de organización-proceso.

¿Y los soviets? De esta suerte, solo el partido podrá decidir sobre su utilización. No se trata de minusvalorar el instrumento típico que la espontaneidad ha ofrecido a la revolución, sino de ubicarlo y de exaltarle dentro de la táctica y la estrategia del partido, del poder constituyente.

El juicio teórico y táctico de Lenin acerca de los soviets en 1917 hay que evaluarlo teniendo en cuenta estas premisas. Se trata de un momento central, puesto que, en efecto, en este momento se lleva a cabo el «compromiso revolucionario leninista»: *compromiso* en el concepto mismo de *poder constituyente*, entre soviet y partido, síntesis ambigua entre el concepto marxiano de *trabajo vivo* y el concepto leninista de *partido* como mediación suprema del movimiento de las masas.

Ahora bien, el primer motivo del juicio leninista acerca de la inmediata propagación de los soviets en 1917 es el enorme hincapié sobre la espontaneidad de este fenómeno. «Los soviets surgieron sin constitución alguna durante más de un año [desde la primavera de 1917 hasta el verano de 1918], subsistieron sin constitución de ningún tipo»<sup>25</sup>. Hay que señalar

---

<sup>25</sup> V. I. Lenin, «La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky», *Opere scelte*, cit., vol II, pp. 342 y ss., pp. 394 y ss.

de inmediato que esta exaltación de la espontaneidad no tiene nada de genérica y populista: desde el principio Lenin define el desarrollo espontáneo de la organización proletaria como elemento específico y característico de la situación de clase y hace de su exaltación la ocasión para definir la naturaleza y la dinámica de la revolución. «Los soviets no son importantes para nosotros como formas, lo que nos interesa es la clase de la que son la expresión»<sup>26</sup>. Tampoco le interesa, a diferencia de Plekhanov, entender el movimiento de la «creación popular en la revolución»<sup>27</sup>, sino establecer en los soviets la expresión y la forma política inmediata de la insubordinación de clase a la experiencia general de la explotación. «La guerra imperialista, por necesidad objetiva, tenía que acelerar extraordinariamente y recrudecer de manera inusitada la lucha de clase del proletariado contra la burguesía, tenía que transformarse en una guerra civil entre las clases enemigas», y el soviet es el producto espontáneo de esta situación, «un embrión de gobierno obrero, representante de los intereses de todas las masas pobres de la población, es decir, de las nueve décimas partes de la población, que aspira a la paz, el pan y la libertad»<sup>28</sup>.

Desde el comienzo de la guerra Lenin había previsto esta agudización de la lucha de clases y su comportamiento en la II Internacional fue la consecuencia de esas previsiones. Partiendo de las mismas había atacado ferozmente durante la guerra los intentos de corresponsabilizar a la clase obrera, en la fábrica, de la producción bélica y, en cambio, se había negado a aceptar el «constitucionalismo de fábrica» que prometían los oportunistas de la Duma<sup>29</sup>. Ahora llegaba el momento de confirmar el análisis: la previsión se ha confirmado en el grado más alto de insubordinación revolucionaria. Así, pues, es espontánea la construcción de los soviets como centro de la insubordinación militante del proletariado a la explotación del capital, que, en la guerra imperialista, ha alcanzado al mismo tiempo su apoteosis y el límite de su exteriorización. De esta suerte, la valoración y la consiguiente exaltación de la espontaneidad ofrecen así la base para definir el altísimo grado de desarrollo de la conciencia revolucionaria de la clase obrera rusa y las condiciones materiales de la programación política del paso de la primera a la segunda fase de la revolución<sup>30</sup>.

Esta definición de la espontaneidad no sorprende por ser contradictoria, sino más bien por considerarla elemento necesario, aunque no suficiente, en el diseño político de la revolución proletaria: ya hemos visto que este

<sup>26</sup> V. I. Lenin, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XXI, p. 322.

<sup>27</sup> V. I. Lenin, «Piano del cap. VII: l'esperienza delle rivoluzioni russe del 1905 e del 1917, di "Stato e Rivoluzione"», *Stato e Rivoluzione e lo studio preparatorio: il marxismo sullo Stato*, Roma, Terzo Mondo, 1963, p. 142.

<sup>28</sup> V. I. Lenin, «Prima lettera da lontano», *Opere scelte*, cit., vol. I, pp. 717-720.

<sup>29</sup> V. I. Lenin, «Alcune tesi. Nota alla redazione», *La guerra imperialista*, cit., pp. 41-44.

<sup>30</sup> Tal programa ya se ve definido en la «Primera carta desde lejos», cit.

método es típicamente leninista. Lo que aquí cambia es solo la intensidad de la definición: la espontaneidad ha crecido hasta el punto de ser *embrión* de gobierno revolucionario, se ha vuelto tan *consciente* de sí que puede permitir el paso a la construcción del poder socialista. Desde 1902<sup>31</sup>, Lenin había descrito el proceso de la espontaneidad obrera como crecimiento hasta un grado cada vez más elevado de conciencia revolucionaria de masas: aquí el proceso alcanza su apogeo, la espontaneidad define una situación, condiciona materialmente sus desarrollos sumamente avanzados.

Aquí se viene abajo además la supuesta contradictoriedad del juicio y de las tareas correspondientes que Lenin encomienda a los soviets en 1917 respecto a las valoraciones precedentes. En efecto, una vez más, la nueva configuración de la naturaleza y de las tareas de los soviets se deriva de la definición del grado alcanzado por la espontaneidad, considerado como expresión del grado alcanzado por el antagonismo de clase, así como de la programación del *salto* más allá de la primera fase de la revolución. *Las tesis de abril*<sup>32</sup>, que desarrollan las indicaciones de las *Cartas desde lejos*, reconocen en el soviet de diputados obreros «la única forma posible de un gobierno revolucionario»: «No una república parlamentaria —volver a ella desde los soviets de diputados obreros sería dar un paso atrás—, sino una república de los soviets de diputados obreros, braceros y campesinos en todo el país, de abajo arriba».

De «órgano de la insurrección» a «órgano de la insurrección y del poder del proletariado»: esta transformación de la función de los soviets deriva en este sentido del desarrollo real, material, de los objetivos revolucionarios: «Es preciso saber completar y corregir las viejas *fórmulas*, por ejemplo las del bolchevismo, porque han resultado ser correctas en general, pero su aplicación concreta ha *resultado* diferente»<sup>33</sup>. El hecho es que el mecanismo de la revolución permanente ha encontrado un nuevo terreno, una perspectiva más avanzada para continuar. Lenin responde *de facto* a los viejos bolcheviques que confiaban en las fórmulas de 1906, con el análisis de la nueva situación de 1917. El partido tiene que saber entender pragmáticamente la nueva situación: en este sentido, no hay contradicción si se modifican sus indicaciones tácticas, hay a lo sumo una continua verificación de la validez de la línea estratégica y, dentro de esta, una necesaria adecuación de la intervención. De esta suerte, la relación correcta entre espontaneidad y conciencia, entre clase y movimiento organizado de la clase, que el partido tiene que establecer en cada nueva situación, se expresa a partir de febrero de 1917 en la exaltación de la función revolucionaria del soviet y, más allá de esta, en su definición teórica como fundamento de un nuevo tipo de Estado.

<sup>31</sup> V. I. Lenin, «Che fare?», *Opere complete*, cit., vol. V, pp. 345 y ss.

<sup>32</sup> V. I. Lenin, *Opere scelte*, cit., vol. II, pp. 7-11.

<sup>33</sup> Sobre la polémica de abril de 1917 entre Lenin y Kamenev, cfr. buenas informaciones en O. Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland, 1905-1921*, Leiden, 1958, pp. 193 y ss.

Hay que decir que el análisis leninista había comprendido con gran exactitud la nueva realidad de los soviets: al éxito de masas de su nacimiento y de su inmediata propagación en la primera semana de la insurrección de febrero; a la manifestación de una formidable capacidad de organización que se expresaba en la construcción de un «comité ejecutivo» con funciones de dirección de todo el movimiento, se añadían condiciones políticas específicas que configuraban los soviets de un modo profundamente diferente respecto a 1905, cuyo recuerdo opera sin embargo con extraordinaria eficacia en la génesis del movimiento. Estas condiciones políticas son esencialmente: el carácter político, sin duda socialista, de todo el movimiento y las características particulares de su carácter de masas. En efecto, a diferencia de 1905 los soviets nacen con la victoria de la insurrección: no se encuentran ante el viejo aparato burocrático que es preciso echar abajo, sino frente al nuevo gobierno de la burguesía: de esta suerte, sus tareas se hacen inmediatamente socialistas; los soviets se definen como «órganos de democracia radical», de clase y de masas, cuya tarea –con independencia del objetivo estratégico de las fuerzas que operan en ellos– consiste en cualquier caso en expresar un potencial político alternativo con respecto al poder de la burguesía. Asimismo, el carácter de masas resulta modificado con respecto a 1905, no solo por la enorme dimensión cuantitativa del fenómeno; no solo por la gran difusión de los soviets en el ejército, que implica que estos son armados y que unifican la organización política y militar del proletariado, sino sobre todo por la radicalización política de las masas. Este elemento, que se pondrá de manifiesto en los meses siguientes sobre todo con el enfrentamiento entre el Soviet de Petersburgo –condicionado en el plano político formal por su función como «controlador» del gobierno burgués– y los soviets periféricos –que eran en cambio sumamente permeables y se encontraban cada vez más arrastrados por el radicalismo de las masas hacia ulteriores movimientos revolucionarios– merecerá toda la atención de Lenin que se valdrá de esta situación para impulsar a fondo el proceso.

De esta suerte, como resultante de estas condiciones, los soviets constituyen un polo del llamado «dualismo de poder», fórmula con la que se ha querido caracterizar la primera fase de la Revolución Rusa. Sin embargo, hay diferentes maneras de considerar el «dualismo de poder». Puede ser considerado como un sistema de reparto del poder en una fase revolucionaria *democrática*, o como un primer resultado del desarrollo de la revolución permanente hacia objetivos socialistas. En el primer caso, el soviets será definido como «órgano de control de la democracia revolucionaria» y por ende se le considerará, en su faceta negativa, tan solo obligado a garantizarla frente a los reflujos contrarrevolucionarios; y en su faceta positiva, el responsable del desarrollo democrático de las instituciones y

de la política del ejecutivo. Esta era la posición de los mencheviques y de los socialrevolucionarios, que se basaba en las tesis conocidas sobre la naturaleza de la revolución en Rusia, pero a esta no eran ajenos, en lo que respecta únicamente a la consideración de los soviets, ni siquiera los viejos bolcheviques que, antes del regreso de Lenin, parecían aceptar estas fórmulas aunque fuera con muchas ambigüedades<sup>34</sup>.

Solo la apertura de la crisis de abril, el regreso de Lenin y la lucha en torno a las «tesis» provoca una primera decantación de la situación. De hecho, la unión personal de los jefes de los soviets y del gobierno revelan la dirección de clase con arreglo a la cual la burguesía pretende resolver el «dualismo de poder» y por ende su carácter necesariamente contingente. Queda claro que el «dualismo de poder» no es una relación jurídica que se pueda institucionalizar, sino una mera relación de poder entre clases opuestas: «no un hecho constitucional, sino un hecho revolucionario», *un hecho constituyente*. Solo puede resolverse con la victoria de uno de los dos contendientes: «realmente no se puede transformar la guerra civil en un componente del régimen de Estado». Llegados a este punto, las posiciones conciliadoras son imposibles y, desde el punto de vista de clase, puramente oportunistas. Por lo tanto, desde el punto de vista obrero se debe afrontar y resolver la ambigüedad del dualismo de poder: por encima de todo hay que proponer la acentuación y por ende la exaltación del momento proletario de la antítesis hasta la fundación de la dictadura del proletariado en su forma soviética<sup>35</sup>.

La estrategia bolchevique, que en una primera fase prevé la disolución del «dualismo de poder», se articula con arreglo a tres líneas: fortalecimiento y extensión del poder de los soviets; su conquista para el partido; y la transformación socialista del Estado a través de los soviets. Los bolcheviques se dedican a la primera tarea con toda la fuerza de su capacidad organizativa. En las ciudades vuelven a conectar la acción de los soviets con la lucha por las ocho horas, acentuando así en las consignas el carácter proletario de la organización soviética, Pero sobre todo en el campo, donde promueven consignas muy radicales, contribuyen a la extensión del soviétismo y a la radicalización del movimiento<sup>36</sup>. Los resultados de esta acción no se hacen esperar: en mayo obreros y marineros proclaman en Kronstadt la república proletaria. Pero, paralelamente a estos picos de radicalización, en el mismo periodo, el proceso tiende a refluir: el «dualismo de poder» cobra el aspecto del poder burgués sin adjetivos, en la medida

<sup>34</sup> L. Trotsky, *Storia della rivoluzione russa*, Milán, Sugar, 1964, pp. 232 y ss. [ed. cast.: *Historia de la Revolución Rusa*, trad. de Andreu Nin, Madrid, Ventisiete Letras, 2007]; V. I. Lenin, «Gli insegnamenti della rivoluzione», *Opere scelte*, cit., vol. II, pp. 62-73.

<sup>35</sup> Véanse las indicaciones de Lenin para la lucha en el campo en este periodo en *Opere scelte*, cit., pp. 25-27, 39-41, 44-45.

<sup>36</sup> V. I. Lenin, «Sulle parole d'ordine», *ibid.*, pp. 58 y 61.

en la que mencheviques y socialrevolucionarios aceptan responsabilidades de gobierno. A estas alturas hasta la consigna de «todo el poder para los soviets» empieza a parecer superada y la «vía pacífica» que, a partir de la primera consolidación de estos podía imaginarse como practicable, se vuelve completamente ilusoria.

Mantener hoy la consigna del traspaso del poder a los soviets podría parecer una quirotada o una burla, porque equivaldría, objetivamente, a engañar al pueblo, a inculcarle la ilusión de que bastaría, *aun en la situación actual*, con que los soviets pudieran tomar el poder, con tal de que lo quieran y lo decidan, como si en el soviets siguieran actuando unos partidos no comprometidos aún por su complicidad con los verdugos, como si fuera posible pensar que lo ocurrido pudiera borrarse de un plumazo. [...] Y la esencia del problema radica en que hoy es ya imposible adueñarse del poder siguiendo una vía pacífica. En adelante ya solo se puede conquistar venciendo, en una lucha decisiva, a quienes lo detentan realmente en este momento. [...] La esencia del problema radica en que estos nuevos detentadores del poder estatal pueden ser vencidos por las masas revolucionarias del pueblo, que pueden moverse con la condición no solo de que estén dirigidas por el proletariado, sino de que den la espalda a los partidos de los socialrevolucionarios y de los mencheviques, que han traicionado la causa de la revolución. [...] Los soviets pueden y deben intervenir en esta nueva revolución, pero *no* los soviets actuales, órganos de una política de pactos con la burguesía, sino los soviets, órganos de lucha revolucionaria contra la burguesía [...] <sup>37</sup>.

Así, pues, la crisis de junio trae consigo la necesidad inmediata de la bolchevización de los soviets. Aquí nos topamos con uno de los motivos más característicos del método leninista. De hecho, ni siquiera ahora la relación teórica entre soviets y partido se modifica. Antes bien, se confirma de nuevo que en el momento en que los soviets vienen a faltar al movimiento revolucionario y mitigan en el desarrollo democrático su fuerza de choque, el partido tiene que intervenir y reconquistarlos para la función de clase. De esta suerte, después de junio, en una fase de repunte de la burguesía, los soviets son reconfigurados de nuevo como «órganos de la insurrección» y nada más: esta es la tarea que tienen que llevar a cabo, este el objetivo del momento. «1905» parece renovarse. Llegados a este punto, el partido, la organización subjetiva, se torna en el elemento principal: toda vez que viene a faltar la relación entre clase revolucionaria y soviets en tanto que su expresión organizada, el partido interviene para restablecer una relación correcta. A estas alturas la bolchevización de los soviets no es el mero intento de conquistar la mayoría en su seno (mayoría que de todos modos

---

<sup>37</sup> Sobre la bolchevización de los «soviets» en este periodo, cfr. V. I. Lenin, *ibid.*, pp. 108-112, 121-122, 123, 127-128.



será conquistada entre julio y octubre); es sobre todo la exigencia de relanzar, en los soviets y en las masas, la lucha revolucionaria, de radicalizarla sobre objetivos de poder inmediato. En el verano de 1917 la acción bolchevique lo consigue: es la premisa necesaria y suficiente del Octubre<sup>38</sup>.

La aportación teórica leninista a la definición del soviets en estos años es igualmente considerable. Las posiciones sostenidas en *El Estado y la revolución*<sup>39</sup>, donde el soviets es considerado a la vez como órgano de la dictadura del proletariado e instrumento de la extinción comunista del Estado, son universalmente conocidas. Razón por la cual no es necesario repetir aquí los argumentos fundamentales de la obra en cuestión: será más útil considerar la relación que la une a la praxis revolucionaria leninista, en particular la de 1917, a la que los estudios acerca de la naturaleza del Estado burgués, sobre la Comuna y sobre la extinción comunista del Estado sirven de contrapunto teórico continuo. Y, por otra parte, tal vez sea lícito suponer que sin esta profundización previa del problema, las *Cartas desde lejos* y, con mayor motivo, las *Tesis de abril* nunca habrían sido escritas. Pero también si la guerra imperialista no hubiera empujado tan a fondo, por un lado, la lucha de clases en cada país; y, por otro, el proceso de racionalización y de centralización del poder ejecutivo de la burguesía, el estudio intensivo que Lenin emprende, a partir de 1916, de los escritos de Marx y Engels (así como de Pannekoek, Kautsky y Bujarin) sobre el problema del Estado no le hubiera llevado a recuperar con tanta radicalidad la enseñanza de los clásicos sobre la naturaleza del Estado. Porque, en efecto, Lenin ve ahora la extinción del Estado como la tarea de la revolución proletaria y como posibilidad a partir de un determinado grado de desarrollo de la lucha de clases.

Sin embargo, suposiciones aparte, no cabe duda de que el análisis leninista de este complejo problema procede, en primer lugar, de su juicio político sobre los efectos actuales y futuros de la guerra imperialista. En efecto, en esta fase la centralización y la racionalización de los poderes del ejecutivo, su funcionalización inmediata, dejando de lado toda mistificación, al servicio de finalidades capitalistas «puras» de predominio mercantil, incentivan y desarrollan al máximo el perfeccionamiento de la máquina estatal burguesa que, en su enraizamiento clasista, es un mero instrumento de acumulación y de explotación. La guerra imperialista es como el retrato y la ilustración macroscópica del desarrollo capitalista en su forma política, además del motor de una extraordinaria aceleración.

<sup>38</sup> V. I. Lenin, «Stato e Rivoluzione. La dottrina del marxismo sullo stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione», *ibid.*, pp. 129-209.

<sup>39</sup> Véanse los apuntes de Lenin: «Il marxismo e lo stato», *Stato e rivoluzione*, cit. Para los textos de Kautsky estudiados por Lenin, indicaciones en el mismo volumen. De Anton Pannekoek, «Massenaktion und Revolution», *Die Neue Zeit*, vol. 2, núm. 30, 1911-1912, pp. 541-550, 585-593, 609-616. De Nikolái Bujarin, cfr. «Der imperialistische Raubstaat», *Die Jugendinternationale*, núm. 6, Zurich, 1-12-1916.



Frente a este desarrollo material de la estructura del poder burgués, el programa leninista de transformación de la guerra imperialista en guerra civil se abre al análisis de los problemas del Estado y de la relación entre la lucha de la clase obrera victoriosa y el Estado.

El análisis del desarrollo del capital, acometido en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, tiene ahora que encontrar su equivalente en el plano de la ciencia de la clase. De ahí que en *El Estado y la revolución*, el punto central resida en el comentario de las célebres páginas en las que Marx establece la relación entre reformismo y reestructuración interna del poder del capital y de su máquina política, y la revolución obrera, para llegar a la conclusión de que «todos los cambios políticos hasta ahora no han hecho más que perfeccionar esta máquina, en lugar de destrozarla»<sup>40</sup>. Ahora bien, la reestructuración interna del poder que la guerra impone a la burguesía, lleva al límite sus capacidades actuales de reforma interior. En Rusia, el último paso en la reforma del engranaje capitalista del poder es provocado por la revolución de febrero y por las consecuencias de esta<sup>41</sup>: esta propone ahora a la lucha obrera un adversario ya internamente reunificado. De ahí que, más allá de este límite, se abre sencillamente el problema de la destrucción de la máquina estatal burguesa; de ahí que, más allá de

---

<sup>40</sup> K. Marx, «Il 18 Brumario di Luigi Buonaparte», K. Marx y F. Engels, *Il 48' in Germania e in Francia*, cit., pp. 346-347. Lenin cita lo siguiente: «Pero la revolución es radical. Está pasando todavía por el purgatorio. Cumple su tarea con método. Hasta el 2 de diciembre de 1851 [fecha del golpe de Estado de Luis Bonaparte] había terminado la mitad de su labor preparatoria; ahora, termina la otra mitad. Lleva primero a la perfección el poder parlamentario, para poder derrocarlo. Ahora, conseguido ya esto, lleva a la perfección *el poder ejecutivo*, lo reduce a su más pura expresión, lo aísla, se enfrenta con él, como único blanco *contra el que debe concentrar todas sus fuerzas de destrucción* [la cursiva es nuestra]. Y cuando la revolución haya llevado a cabo esta segunda parte de su labor preliminar, Europa se levantará, y gritará jubilosa: ¡bien has hozado, viejo topo! Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le taponan todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar. Los privilegios señoriales de los terratenientes y de las ciudades se convirtieron en otros tantos atributos del poder del Estado, los dignatarios feudales en funcionarios retribuidos y el abigarrado mapa muestrario de las soberanías medievales en pugna en el plan reglamentado de un poder estatal cuya labor está dividida y centralizada como en una fábrica. La primera Revolución Francesa, con su misión de romper todos los poderes particulares locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había iniciado: la centralización; pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del gobierno. Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. La monarquía legítima y la monarquía de julio no añadieron nada más que una mayor división del trabajo. [...] Finalmente, la república parlamentaria, en su lucha contra la revolución, se vio obligada a fortalecer, junto con las medidas represivas, los medios y la centralización del poder del Estado. *Todas las revoluciones perfeccionaron esta máquina, en vez de destrozarla* [la cursiva es nuestra]. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor».

<sup>41</sup> V. I. Lenin, «Intervento al primo congresso dei "Soviet"», *Opere scelte*, cit., vol. II, pp. 46-47.

este límite, se disuelva la ambigua relación entre revolución democrática y revolución socialista, ya descubierta y teóricamente definida por Lenin. La dictadura del «proletariado organizado como clase dominante» no repite el desarrollo reformista de la modernización de las funciones estatales, sino que abre «inmediatamente» el proceso de su extinción.

En Lenin el análisis funciona siempre como premisa directa de la consigna revolucionaria. En este sentido, los soviets son completamente reabsorbidos en el cuadro teórico: constituyen la «forma superior de Estado» que repite la experiencia de la Comuna parisina. Así, pues, no son tan solo la destrucción de la máquina *burguesa* del Estado: representan asimismo la primera condición y el primer momento en el proceso de extinción del Estado. En la *Tercera carta desde lejos*<sup>42</sup>, de marzo de 1917, se esboza ya esta evaluación de los soviets y el correspondiente programa, con referencia explícita a la experiencia de la Comuna. Las *Tesis de abril*, el artículo *Sobre el doble poder*, las sucesivas resoluciones hasta Octubre, relanzan continuamente este programa<sup>43</sup>. Y a su vez la teoría parece revigorizar la praxis bolchevique en las jornadas de octubre, en las que el partido entrega al fuego toda consigna democrática remanente para conferir todo el poder al segundo congreso de los soviets.

No obstante, ¿cuál es la relación que une, llegados a este punto, el partido al soviets? La relación correcta, definida y confirmada por Lenin a lo largo de su larga batalla política, consistía en subordinar el soviets al partido, el movimiento de masas —aunque hubiera llegado a un alto grado de desarrollo— a la guía consciente de su vanguardia. Ahora bien, esta relación, a pesar de todas las apariencias, se mantiene en la práctica y se impone en el periodo más agudo de la lucha revolucionaria: entre febrero y octubre el partido conquista poco a poco la dirección del movimiento. La conquista misma del poder es obra del partido y no, o solo lo es en la forma, de los soviets. ¿Pero entonces el enorme hincapié de Lenin en los soviets y la propuesta de la temática de la Comuna tienen un significado puramente *ideológico* y no científico? ¿Por qué entonces dejar sobrevivir en el plano teórico esa utopía, sin reconocer que los soviets no son adecuados para determinar, dado este grado de desarrollo, la base material de la dictadura misma del proletariado así como, con mayor motivo, del proceso de extinción comunista del Estado?

En efecto, hay que decir sin ambages que el análisis teórico leninista había sobrevalorado considerablemente el grado real de desarrollo del capital y el grado de formación política de la clase obrera rusa. Razón por la cual no cabe sorprenderse de que, desde la crisis de julio de 1917, la gran emoción teórica que había llevado a Lenin a discernir en la

<sup>42</sup> V. I. Lenin, *Sämtliche Werke*, cit., vol. XX, p. 43.

<sup>43</sup> V. I. Lenin, *Opere scelte*, cit., vol. II, pp. 9, 12-14, 23-25, 46-65, etc.

guerra imperialista el último acto de reforma interna del capital; a prever que, más allá de este límite, se abría el proceso de reunificación de la clase obrera y de su vanguardia (y por ende se disolvía el mecanismo ambiguo del crecimiento dualista de la lucha obrera), se vea obligada a mitigarse ante una experiencia tan distinta, ante un capital que todavía tiene amplios márgenes de resistencia y de recuperación y que por ende contraataca, dentro de las fronteras rusas y en el plano internacional, a la primera revolución obrera. Pero aparte de esto, y de manera mucho más decisiva, el desarrollo sucesivo del movimiento revolucionario en Rusia se encarga a su vez de resaltar, en la hipótesis teórica leninista, los motivos que resultan políticamente inadecuados no obstante contribuyan a configurarla. En efecto, si el soviets empieza a funcionar como «órgano de la dictadura proletaria», sin embargo el partido ejerce efectivamente el poder, aunque sea bajo la forma y solo bajo la forma del soviets. De esta suerte, el soviets tiende a reducirse a instrumento democrático de «organización del consenso»: como tal, es una vez más intercambiable con otros instrumentos de democracia avanzada. De esta suerte, lejos de configurarse como un momento del proceso de extinción del Estado, el soviets se limita a ser, en la mejor de las hipótesis, «órgano de la administración del Estado». Lo cierto es que se debe reconstruir; pero no solo: se debe impulsar la acumulación hasta el punto de hacer materialmente posible la existencia de una clase obrera unificada, que pueda y sepa gestionar la producción social. En esta situación, Lenin coloca todos los soviets dentro del proceso de la producción social: deben organizar la producción, incitar a la emulación, incentivar la productividad. Por encima de todo son órganos de la gestión democrática de la producción<sup>44</sup>. Surge la duda de si el intento de algunos ideólogos burgueses de considerar el soviets tan solo como un modelo de parlamentarismo ampliado y sumamente avanzado, pueda tener al fin y al cabo una cierta validez<sup>45</sup>.

Todo esto es querido por Lenin en la medida en que es necesario. Lenin no mistifica la realidad a la que se enfrenta: reconoce el carácter *democrático* de la forma soviética de gestión de la producción y del poder, habla al respecto tan solo como «el inicio de la forma socialista de democracia»<sup>46</sup>. Plenamente consciente de las enormes tareas que aguardan a la revolución, atribuye a los soviets objetivos mínimos: el poder de los soviets «es un aparato constituido para que las masas puedan empezar inmediatamente a aprender a administrar el Estado y organizar la producción a escala

<sup>44</sup> V. I. Lenin, «I compiti immediati del potere sovietico», *ibid.*, pp. 295-323. Véase asimismo *La costruzione del socialismo*, Roma, Rinascita, 1956, pp. 48-49, 53, 70-72 y *passim*.

<sup>45</sup> Por todos: Hans Kelsen, «Intorno alla natura e al valore della democrazia», *Lineamenti di una teoria generale dello Stato*, Roma, ARE, 1932, pp. 71 y ss. [ed. cast.: «Esencia y valor de la Democracia», *Teoría general del derecho y del Estado*, México DF, Imprenta Universitaria, 1949].

<sup>46</sup> V. I. Lenin, *Opere scelte*, cit., vol. II, pp. 320 y ss.; y *passim*.

nacional»<sup>47</sup>. Pero si esta es la realidad, la vanguardia de la clase tendrá que seguir forzándola, tendrá que seguir empujándola hacia adelante. Todavía no se ha conquistado la identificación del partido con la clase, la subversión de la relación partido-soviet. Hasta que el partido no lo logre, necesita al Estado: de hecho, Estado y partido son igualmente hijos de la división capitalista del trabajo: así, pues, solo un alto grado de unificación obrera, de recomposición de clase podrá permitir la superación y devolver el soviet a su función así como poner en marcha el proceso de extinción comunista del Estado. Ese grado ha de ser alcanzado: el proletariado revolucionario no lo ha heredado del capitalismo en la precisa medida en que su lucha reciente no ha conseguido imponérselo al capital. Paradójicamente, la situación confirma la afirmación marxiana: «Todos los cambios políticos no hicieron más que perfeccionar esta máquina, en lugar de destruirla»; el sovietismo, en este grado de desarrollo, la perfecciona más aún. «Pero la revolución llega hasta el fondo de las cosas. Está atravesando su purgatorio. Trabaja con método». De esta suerte, para que el proceso revolucionario no se detenga, tiene que ser sostenido dentro de un intenso clima moral y político: la obra de Lenin, a partir de 1918, está completamente volcada en esta tarea<sup>48</sup>.

Desde este punto de vista, la propaganda leninista de la experiencia de los soviets en el mundo es altamente significativa. En efecto, Lenin comprende perfectamente que el éxito mismo de la revolución en Rusia está condicionado por la extensión internacional del movimiento. Pero no se trata tan solo de las condiciones materiales de resistencia del experimento soviético en Rusia; no se trata tan solo del problema de la defensa de la Revolución de Octubre. Se trata también del problema del desarrollo de la Revolución Rusa hacia sus objetivos más avanzados. Desde esta perspectiva, la obra de Lenin en la III Internacional no pretende tanto generalizar la figura específica del soviet como forma práctica de la dictadura proletaria, sino más bien unificar las diferentes experiencias consejistas, a veces autónomas, en un único proyecto político, en una única tensión revolucionaria que supere con creces los condicionantes actuales del movimiento<sup>49</sup>. Por otra parte, solo de esa manera se podrá derrotar al reflujo democrático que amenaza, tanto en Rusia como en otros lugares, a las instituciones revolucionarias de la clase obrera. En tanto que punta de lanza de la contrarrevolución, la socialdemocracia europea intenta, por ejemplo, bloquear el movimiento en posiciones de reformismo democrático. De ahí que aísle la forma consejista de su contenido revolucionario

<sup>47</sup> V. I. Lenin, «Rapporto sulla revisione del programma e sulla modificazione del nome del partito», *La Comune di Parigi*, Roma, Rinascita, 1950, p. 73.

<sup>48</sup> Sobre todo, V. I. Lenin, *Opere scelte*, cit., vol. II, pp. 320 y ss.

<sup>49</sup> V. I. Lenin, *L'internazionale comunista*, Roma, Rinascita, 1950, pp. 42-43, 51 y ss., pp. 61-63, y *passim*.

e intente institucionalizarla como base del poder burgués, renovado de forma ilustrada. Una situación que Lenin aprovecha para desencadenar de nuevo su polémica contra toda teorización del «dualismo de poder», constitucionalmente momificado (y por ende derrotado) fuera de la lucha revolucionaria de clases general: contra las propuestas de la internacional «amarilla» de legalización de los soviets, de concesión a los mismos de derechos estatales y de introducción de sistemas de democracia directa; contra las propuestas de Hilferding y Kaustky de dar relevancia y función constitucional a los *Räte* [consejos] en tanto que organizaciones de control de la producción; contra toda propuesta, en definitiva, que quiera considerar a los soviets como órganos de representación democrática y no de dictadura de clase, injertados en el proceso internacional de la revolución. Los comunistas deben responder siempre que no: el movimiento debe continuar, debe superarse<sup>50</sup>.

Lo expuesto hasta aquí sirve para aclarar definitivamente la concepción leninista del poder constituyente. Lenin produce un cortocircuito entre acción de las masas y poder de mando del partido, en el que ve el poder constituyente organizado como realidad dinámica, al mismo tiempo fundación y proyecto. El compromiso entre el soviet y el partido es un compromiso entre el trabajo vivo y la perspectiva de una nueva acumulación originaria, que tendría que desembocar en la determinación de las condiciones del comunismo.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 53-60, pp. 72 y ss.

### 3. El socialismo y la empresa

*Lenin, el «occidental» – El socialismo y la empresa – La crítica de Max Weber – La crítica de Rosa Luxemburg – El comunismo como proyecto constituyente democrático – La reflexión de Sartre – La crisis del concepto leninista de poder constituyente – La irreversibilidad de la práctica comunista del poder constituyente – Una conclusión o un nuevo comienzo.*

Algo extraordinario acontece en el pensamiento y en la práctica de Lenin en relación con el concepto de poder constituyente. Lenin configura este concepto de manera definitiva, dándole la expresión más alta de cuantas habían contribuido a su formación a lo largo de toda la tradición del pensamiento político occidental y lo lleva al extremo en tanto que potencia de liberación de las masas, en cuanto poder instalado en la sociedad y en el modo de producción y, sobre todo, en cuanto poder político organizado. Lenin, el «occidental», encierra a sabiendas el poder constituyente de las masas, los soviets, en la red de la organización política y de la organización de empresa.

Lenin intenta solucionar todas las aporías que el poder constituyente había mostrado en su larga historia: la aporía entre constitución activa y constitución institucional; entre productividad del trabajo vivo y organización de la empresa, y acomete todo esto partiendo de la forma del partido. ¿Un compromiso? Por supuesto, un compromiso ante la vitalidad y la potencia real del movimiento de transformación; pero un compromiso activo, basado en una filosofía de la naturaleza y de la historia que a su vez es fruto de la tradición occidental y con arreglo a un concepto de lo político que es sustituto de esta. En la problematización de la tradición política occidental su esfuerzo es concluyente. El concepto de poder constituyente es situado como concepto-síntesis de creatividad de masas, de organización política y de interiorización (reapropiación) de las normas de empresa. Movimiento social, partido político, normas de empresa: en esto consiste el desplazamiento leninista del concepto.

Resultará útil insistir aquí en la última relación que hemos recordado: poder constituyente y normas de empresa. Acerca de esta relación, Lenin recupera la enseñanza marxiana, es decir, la definición de un concepto de producción que no solo es económico, sino social y político al mismo tiempo. Considera el poder constituyente no solo como capacidad de reapropiación de la propiedad, sino como *mise en forme* [configuración] de la industria. Intenta unificar espontaneidad democrática y racionalidad instrumental. Esta obra de fundación solo puede darse en la riqueza y en

la complejidad de las relaciones que configuran el concepto moderno de producción. El prometeísmo de la operación remeda, dándole la vuelta, el sentido capitalista de la constitución de lo social, impone la reapropiación del capital no como cosa sino como actividad. Un nuevo concepto de poder constituyente y la verificación más profunda de la modernidad coexisten conjuntamente en esta radicalidad de la aprehensión de la unidad creativa de lo social, lo económico y lo político. Lo económico moderno, la creatividad de la empresa capitalista, son adoptados como elementos del poder constituyente, mientras que el poder constituyente es reinterpretado como momento esencial de las normas de empresa. En Lenin, la potencia de la acumulación puede y debe ser prerrogativa de las masas. De nuevo el «occidentalismo» de Lenin, una característica esencial, sólida y reiterada, de su pensamiento. Característica penetrante que se pone de manifiesto sobre todo en la concepción del partido. En efecto, por un lado el partido es órgano de dirección del movimiento; por otro, es órgano de mediación del movimiento. En el Lenin revolucionario de 1917-1919 el concepto de partido se desplaza irresistiblemente de la función de vanguardia a la de mediación organizativa del poder constituyente. El problema de dar forma a los movimientos espontáneos se torna cada vez más central. Se construye aquí un dinamismo organizativo específico, que se adecua a las necesidades de la espontaneidad del proceso constituyente. Un dinamismo occidental, que exalta la función productiva de las masas en el proceso constitutivo del nuevo Estado.

¿Por qué esta obra maestra se rompe? ¿Por qué este compromiso positivo y dinámico, momento concluyente de la tradición occidental, esta tendencia a la síntesis, no llega a realizarse? ¿Por qué el compromiso se torna en cortocircuito? ¿Por qué en poco tiempo la síntesis se revela imposible, entregándonos como legado, junto a un extraordinario desplazamiento teórico del problema, una nueva crisis histórica?

Una primera respuesta a esta cuestión —tan desencantada como previente!— es la de Max Weber<sup>1</sup>. Entre 1905 y 1917 dedica incansables esfuerzos a la comprensión de la Revolución Rusa. Ahora bien, a su modo de ver cabe caracterizar la situación social rusa como un territorio de desarrollo capitalista precoz y violentísimo que no consigue encontrar forma política. En esta situación falta la posibilidad de identificar una burguesía que pueda hacerse portadora de un poder constituyente eficaz y democráticamente válido. La batalla por ese objetivo se libra desde hace tiempo, pero está perdida también desde hace tiempo. La estructura del *ancien régime* es anticuada e incapaz de recuperar la presión constituyente, tanto de la burguesía misma como del pueblo, en una mediación y un proceso políticamente adecuados. Pero la

---

<sup>1</sup> M. Weber, *Sulla Russia 1905-6/17*, cit. Se trata de los escritos publicados por Weber acerca de los dos episodios revolucionarios rusos.

revolución tampoco puede vencer, puede ganar la batalla encaminada a la toma del poder, pero no la que persigue la realización de un poder constituyente que garantice, al mismo tiempo, la democracia y el desarrollo. La revolución de 1905 tuvo resultados pseudoconstitucionales; la revolución de 1917 tendrá resultados seudodemocráticos. ¿Por qué? ¿Por qué la hipótesis de un poder constituyente socialista, tal como es teorizado por Lenin, no puede realizarse? Porque justamente, sostiene Weber, no existen las condiciones previstas por aquel modelo. Existe la revuelta de las masas, existe la dimensión del desarrollo capitalista, pero no existen la mediación, la sociedad, esto es, los presupuestos de la democracia. El partido leninista es un pobre sustituto de este vacío: en todo caso, aunque consiguiera vencer, no conseguiría gobernar porque no existe una sociedad civil con la que pudiera entrar en intenso intercambio. La única solución es un «socialismo de Estado», una burocracia de partido y de Estado que interprete –necesariamente de manera infame, prevé Weber– el potencial constituyente. En cualquier caso, la alternativa no puede ser sino una autocracia capitalista, de derecha en cuanto a los principios, y burocrática a su vez en cuanto al funcionamiento administrativo. En la solución leninista, la falta de una sociedad civil digna de este nombre transformará pronto la dictadura democrática del proletariado en dictadura burocrática del partido. La síntesis leninista –que Weber comprende perfectamente– estalla en el vacío de las condiciones que el prometeísmo leninista no conseguirá ni regular ni inventar. Así, pues, Weber no alberga ninguna ilusión acerca del futuro ruso. Su comprensión de la concepción leninista del poder constituyente no le lleva a criticar la potencia del concepto, sino la pobreza de las condiciones a las que se aplica.

De esta suerte, el compromiso leninista se ve necesariamente cortocircuitado a causa de tales condiciones<sup>2</sup>. Lo que Weber expresa en negativo, insistiendo en las condiciones negativas que necesariamente conducen al fracaso del concepto leninista del poder constituyente, Rosa Luxemburg lo expresa positivamente, esto es, críticamente, partiendo de una consideración inherente a la práctica leninista del mismo<sup>3</sup>. Aunque al partido de Lenin le corresponde el enorme mérito –único entre los partidos marxistas– de haber conducido las masas al poder, sosteniendo con el máximo empeño, coherencia y radicalidad su espíritu revolucionario y la aspiración a la democracia, luego ha cedido a la pasividad y al compromiso,

---

<sup>2</sup> Claudio Sergio Ingerflom, *Le citoyen impossible: les racines russes du léninisme*, París, 1988, ha dado recientemente una imagen realista de estas condiciones y de los procesos (¿necesarios?) determinados por ellas.

<sup>3</sup> Me refiero sustancialmente a los siguientes escritos de Rosa Luxemburg: «La rivoluzione in Russia» [1905], «Sciopero di massa, partiti e sindacati» [1906], «La tragedia russa» [1918], «La rivoluzione russa. Un esame critico» [1918]. Los leo en la traducción italiana de Luciano Amodio, Rosa Luxemburg, *Scritti scelti*, Milán, 1963, respectivamente pp. 268 y ss., pp. 282 y ss., pp. 547 y ss. [ed. cast.: *Obras escogidas*, 2 vols., Madrid, Ayuso, 1978].



considerando el aislamiento internacional de la revolución y la solución inmediata de algunos problemas (la cuestión de la paz, el reconocimiento de los nacionalismos, la cuestión agraria) no como obstáculos a superar, sino como límites absolutos del proceso constituyente. Pero estos compromisos no son la ocasión para la victoria de una táctica justa, sino que dan paso a una mutación en la naturaleza del sujeto constituyente.

En el difícil juego entre movimiento de masas e iniciativa del partido este último termina predominando: esta sobredeterminación del partido respecto a las masas significa la derrota de la democracia y la afirmación de una gestión dictatorial y burocrática. Sin embargo, sostiene Rosa, se daban todas las condiciones para un desarrollo auténtico del poder constituyente en la acepción revolucionaria y marxista. El poder constituyente está formado por cuatro elementos: por encima de todo la iniciativa de las masas, su organización democrática, el soviétismo; en segundo lugar, la progresión temporal de esta iniciativa, su capacidad de articular el tiempo con arreglo a los hitos de la potencia transformadora y del carácter ilimitado del proyecto; en tercer lugar, el enraizamiento económico del poder constituyente, la capacidad de imponer la innovación no solo en el terreno político, sino también y sobre todo en el terreno industrial: democracia económica, colectivización extrema; en cuarto lugar la dimensión espacial, esto es, una dialéctica entre centralización y autodeterminación nacional, configurada de tal suerte que en ella la potencia de la unión internacional de los trabajadores puede confrontarse victoriosamente con el espacio político de la disgregación y de la separación espoleado por el enemigo<sup>4</sup>. Reconocemos aquí, como si se tratara de una enumeración académica, las características históricas del poder constituyente: su naturaleza democrática radical, tal y como fue descrita por Maquiavelo; la temporalidad de las masas revolucionarias parisinas; el contrapoder y la apropiación teorizados por Harrington; la centralidad del nuevo espacio político construido en la Revolución Americana y por el constitucionalismo democrático. Rosa unifica y exalta estas características, releendo su síntesis y su crisis, su proyecto y su límite en la experiencia revolucionaria soviética. Y aquí, en consecuencia, el poder constituyente puede toparse con su crisis, como concepto y como práctica: donde esta formidable iniciativa no se torna en ejercicio directo de una democracia de masas. Porque solo la democracia de masas puede reorganizar funcionalmente todas las componentes revolucionarias del poder constituyente y transformar el nuevo poder en dictadura democrática del proletariado. Rosa Luxemburg no tiene dudas sobre la compatibilidad entre dictadura proletaria y sufragio universal.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 567-585.

«La dictadura consiste en el sistema de aplicación de la democracia, no en su eliminación [...] la dictadura de clase activa la participación de las masas»<sup>5</sup>. De hecho, «el idealismo y la actividad de las masas» son espoleadas por «la libertad política ilimitada»<sup>6</sup>. Así, pues, las condiciones sociológicas e históricas en las que se realiza el principio constituyente no son la causa del bloqueo y de la crisis de su concepto y su eficacia, como quería Weber, sino la limitación bolchevique de la expansividad del principio, sostiene Rosa.

Hay que remitir la crítica luxemburguiana de 1917-1919 a la crítica del 1905 ruso. Rosa Luxemburg había insistido, también en aquella circunstancia, en el poder constituyente de las masas como elemento de organización. La espontaneidad no es un hecho negativo, antes bien, es el resultado de experiencias y de luchas pasadas, inteligencia que se ha hecho cuerpo y voluntad y que por ende se torna en activación insurreccional. «La lucha no es solo el producto de la organización a partir de un grado determinado de fuerza. Antes bien, el proceso dialéctico vivo ve surgir la organización como producto de la lucha»<sup>7</sup>. El partido, la socialdemocracia, es la dirección del movimiento de masas solo en la medida en que sea completamente interno respecto al movimiento mismo; no hay distinción entre dictadura y democracia o, para ser más exactos, la distinción atañe solo al grado del movimiento y a su madurez revolucionaria<sup>8</sup>. Lo cual significa que, a juicio de Rosa Luxemburg, no hay condiciones objetivas que puedan bloquear la realización del principio constituyente. Tampoco en este caso se pone en tela de juicio la definición madura del concepto en Lenin; tampoco se pone en tela de juicio la práctica de Lenin, ni, por ende, la de Trotsky. Se critican más bien las prudencias y las tácticas de los bolcheviques, sus resistencias a llevar hasta el fondo el radicalismo democrático, en ese momento de máxima expansión del poder constituyente. Incluso en el momento más álgido de la polémica<sup>9</sup>, Rosa pide a los bolcheviques que recuperen la plenitud de la sustancia democrática del proyecto constituyente. Pero esto no sucede. El cortocircuito del compromiso leninista aparece aquí desde la perspectiva de las condiciones subjetivas del proceso: no se lleva a la práctica, insiste Rosa Luxemburg, porque la participación democrática no está sincrónicamente presente junto a los demás elementos. Solo en la radicalidad del proyecto democrático el comunismo puede conjugar la liberación proletaria con el proyecto de reconstrucción productiva de la riqueza social.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 601.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 598.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 569 y ss.

Demos un salto de muchos años, hasta alcanzar los bordes de la experiencia actual. En el segundo volumen de la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre plantea el problema de la inteligibilidad de la historia como problema de la comprensión del fracaso de la experiencia leninista<sup>10</sup>. Ahora bien, en Sartre encontramos, por así decirlo, la síntesis de las posiciones críticas de Weber y de Luxemburg. En Sartre, como en sus predecesores, el concepto de poder constituyente leninista permanece intacto, e incluso es mayormente apreciado por su teoría de la *praxis* como fundación, pero esto solo puede sostenerse, añade Sartre, si se concibe como distopía y en lo sucesivo ya solo como *agacement* de la subjetividad. Las condiciones del poder constituyente leninista en la realidad histórica, nos explica Sartre, acabaron estando necesariamente a merced de lo «práctico-inerte»: en efecto, los grupos en fusión, esto es, el poder constituyente en sentido subjetivo, se han visto arrastrados empujados a la condición de «rarezas» (en este caso, al aislamiento y la soledad de la experiencia soviética) y por ende han terminado estando a merced de la objetivación institucional.

La crisis del leninismo consiste en no conseguir hacer del proyecto un proyecto abierto o, para ser más exactos, en no asumir la crisis del proyecto como fundación ininterrumpida del mismo. Así, pues, el problema no es el del compromiso leninista, el de sus condiciones de ejecución subjetiva y de su realización objetiva: el problema reside en su continuación. No se trata de precondiciones, sino de consecuencias. De esta suerte, el problema consiste en el hecho de que la Revolución Rusa no logra impedir que su trabajo constructivo se vea bloqueado, que la riqueza de las *déchirures* [desgarrones] se extinga. El problema nace del hecho de que el leninismo se transforma, pasando de teoría de las rupturas a una práctica de la restauración dialéctica. Por el contrario, se hace preciso dar espacio no al trabajo de la dialéctica, sino al «antitrabajo» de la *déchirure* continua. «Este antitrabajo», esto es, las condiciones negativas y contradictorias del poder constituyente, «es productivo». «Dentro de esta relación se da constitución», si toda lucha «se objetiva y se aliena en el producto», si ese producto es al mismo tiempo «una nueva práctica de la dualidad». En consecuencia: «El antitrabajo, síntesis pasiva y reavivada por la acción, es la inercia superada que constituye, de suyo, el soporte fundamental y el límite secreto de su inteligibilidad».

El sentido político del antitrabajo, su práctica inagotable, consiste en mantener siempre abierta la dialéctica. Las condiciones negativas weberianas y la tensión de la crítica luxemburguiana no deben darse como aspecto negativo que concluye la dialéctica en la derrota, sino que tienen que reabrir siempre críticamente también esta última: reabrir la dialéctica como

---

<sup>10</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, vol. 2, *L'intelligibilité de l'Histoire*, cit.

carácter inagotable del acontecimiento revolucionario. «La totalización de las contradicciones en la praxis comunista» es «la encarnación revolucionaria», es la racionalidad específica de su movimiento. El pensamiento leninista debe su grandeza a que propone un poder constituyente que es producto del antitrabajo, de la ruptura de la dialéctica, el antitrabajo es negatividad, es contradicción, pero ahora se da en la forma del ir más allá de la negatividad. «Resultado de la unión común y de la totalización del acorralamiento, implicación de todas las condiciones del proceso de transformación». Así, pues, la pregunta sartriana: «Nuestro fin consiste en establecer si en un conjunto práctico disociado y desgarrado por los antagonismos, las *déchirures* no son de suyo totalizadoras y si no traen consigo e implican un movimiento totalizador del conjunto», encuentra aquí una respuesta positiva. Pero entonces ¿por qué la Revolución Rusa se ha convertido en «un monstruo»?<sup>11</sup>. Porque, concluye Sartre sin querer ser concluyente, la urgencia de la síntesis se ha hecho cada vez más fuerte, porque siempre se ha querido restaurar la dialéctica a toda costa. Porque el poder constituyente se ha visto abrumado por las normas de empresa, por la fetichización del trabajo, por la rígida institucionalización constitucional. Porque la democracia de los grupos en fusión y de la dinámica totalizadora ha sido eliminada.

La crisis del poder constituyente leninista no está determinada por sus condiciones, sino que queda probada por su resultado. Tras haber alcanzado el grado de síntesis global al que lo ha conducido la dinámica histórica del principio, el poder constituyente leninista queda roto y padece el curso errático de sus elementos constitutivos, donde cada uno opera como un término absoluto, en los años inmediatamente posteriores a su instauración. El elemento maquiaveliano se torna en dictadura; el elemento temporal se torna en teoría de los «estadios de desarrollo»; el elemento espacial se torna en práctica imperialista; y el elemento de contrapoder se torna en burocracia y defensa corporativa. El concepto de poder constituyente leninista se precipita hacia la ruina. Esto sucede porque se rompe la unidad de la propuesta leninista, porque la unidad desde abajo de la potencia constituyente se disipa en momentos unilaterales que solo se reunifican por la fuerza, en una dialéctica de las diferencias restaurada para la ocasión. Para asegurar la libertad de la sociedad se realiza aquí el máximo del poder del Estado. Cada momento de la síntesis es exasperado de manera unilateral y sometido a la mediación del poder del Estado: la dictadura con respecto a la fundación democrática; la gestión burocrática en lugar

---

<sup>11</sup> Desde nuestro punto de vista, el discurso sartriano, aunque estuvo bloqueado por las experiencias políticas contemporáneas, es una apertura excepcional sobre el curso de los acontecimientos en el mundo del «socialismo real». Es evidente que aún no se ha dado una respuesta crítica satisfactoria a este interrogante.

del contrapoder; la «teoría de los estadios del desarrollo» en lugar de una concepción del tiempo de las masas y de su progresión; el imperialismo como práctica del espacio. La singularidad de la potencia constituyente queda rota, para ser recompuesta en la dialéctica de las diferencias absolutas. El estalinismo es la representación de todo esto: dialéctica restaurada, en formas groseras y centralizadas, contra el impulso originario, negativo y progresivo, de la dialéctica leninista. Dialéctica restaurada contra dialéctica negativa. Toda singularidad del potencial constituyente marxista y leninista queda sometida a una descomposición administrativa y a una recomposición ejecutiva cuyo signo definitivo es el carácter absoluto del poder constituido<sup>12</sup>.

¿Era necesario, era inevitable, todo esto? A esta cuestión responden positivamente todos los que, desde el lado del estalinismo, pero también de las teorías del desarrollo capitalista, sostienen que solo una «revolución por arriba» podía determinar la solución del subdesarrollo o, para ser más exactos, la formación del modo de producción moderno en Rusia. Que la verdadera alternativa no era entre un poder constituyente liberado, que subsumiera en sí mismo las normas de empresa (conforme a la enseñanza de Marx) y la derrota, sino entre la derrota y la construcción de un capitalismo de Estado que movilizara a las masas, por la fuerza, para la acumulación y la producción. A la misma cuestión tienen que contestar negativamente todos aquellos que en un poder constituyente que reincorpora las normas de empresa no ven un cierre, sino una apertura de la potencia nueva y más profunda. En el terreno de las normas de empresa, en el que Marx había obligado a situar el poder constituyente, en ese mismo terreno en el que se había desarrollado el compromiso leninista, lo que importaba era la contradicción, su reapertura continua, la vitalidad de la función negativa y progresiva del poder constituyente. Las normas de empresa no eran un fetiche, sino un terreno nuevo en el que la praxis constitutiva podía y debía reabrirse continuamente<sup>13</sup>.

Lo demuestra definitivamente el hecho de que, con independencia del curso de las cosas en Rusia, la relación necesaria y contradictoria entre poder constituyente y normas de empresa no puede ser suprimida. Hoy no es imaginable ningún ejercicio del poder constituyente que se libre de la necesidad de la relación con la empresa. Este terreno descubierto por Marx es el terreno del comunismo. Aquí se afirma la irreversibilidad del imaginario político contemporáneo, de la potencia constitutiva social. Esta no puede ser arrebatada a la unidad de lo social, lo económico y lo político. Ya no puede serlo, y la libertad y la democracia tienen que medirse

<sup>12</sup> Moshe Lewin, *La formation du système soviétique. Essais sur l'histoire sociale de la Russie dans l'entre-deux-guerres*, París, 1987.

<sup>13</sup> Pueden encontrarse muchas distinciones útiles sobre este problema en Hans-Jürgen Krahl, *Costituzione e coscienza di classe*, Milán, 1973.

(y no pueden dejar de hacerlo) en este terreno. El siniestro economicismo que bloquea el proceso constituyente en la URSS es paradójicamente un terreno tan nuevo de expresión del poder constituyente, que el problema de este último solo puede ser reconsiderado y reabrirse históricamente a partir de esas cotas alcanzadas.

Tanto es así que la experiencia constituyente soviética, inmediatamente después de 1917, lejos de quedar limitada al Estado socialista, se torna en un problema del Estado capitalista. De hecho, a partir del bloqueo de la experiencia revolucionaria de los soviets en Rusia, a partir de su recuperación dentro de las estructuras de una planificación rígida, a partir de esta conciencia la práctica reformista del capital ajusta cuentas con el soviét. Entendámonos: la práctica capitalista no busca la posibilidad de un nuevo control partiendo del conocimiento de la *mera institucionalización* del soviét (el ataque a la institucionalización en cuanto tal es prerrogativa de la posiciones anarquistas y tiene poco que ver con el análisis de la complejidad dialéctica de la afirmación del poder revolucionario); antes bien, en realidad el capital saca valiosas enseñanzas de *la forma de la institucionalización*.

Se institucionaliza el soviét como participación en la organización de la producción, como sostén de la ideología del trabajo, como instrumento de la planificación. Desde este punto de vista ofrece, por primera vez en la historia del capital, un ejemplo de cómo –en ámbitos de masas, de la gran producción industrial (y por ende mucho más allá de toda experiencia cooperativa, artesanal o campesina)– de cómo, decimos, la variable obrera puede ser democráticamente encerrada en su viscosa figura de mercancía para ser en esta, en cuanto mercancía, socializada y dominada. En resumen, la forma dinámica y participativa de la institucionalización de la variable obrera dentro de la necesidad de la organización del trabajo y de las finalidades capitalistas de la producción es recuperada poco a poco por el capital. Los primeros síntomas e indicaciones las tenemos, en un plano todavía fragmentario, en las teorías de la empresa, en la forma socializadora y fuertemente ideológica que ofreció sobre todo –por vez primera, pero no última– el constitucionalismo de Weimar<sup>14</sup>.

Podemos identificar una segunda fase, mucho menos ideológica, con el triunfo, después de la gran crisis de 1929, de las políticas de planificación inspiradas en el keynesismo. Aquí la participación se dirige al reparto de la renta a escala de grandes proporciones. El Estado planificado capitalista se dobla, de esta forma, a la necesidad de volver a medirse como quiera que sea con las dimensiones adquiridas por las relaciones de poder entre las clases, pero siempre para inmovilizarlas, para encastrarlas dentro de

---

<sup>14</sup>Véanse algunas referencias interesantes en Francesco Cavazzuti, *La teoria dell'impresa*, Bolonia, 1974.

su estructura y de sus finalidades. No es casualidad que los instrumentos monetarios y fiscales sean el equivalente puntual –tanto en Keynes como en los demás economistas y planificadores políticos– de la maniobra que se ejerce sobre las fuerzas obreras, y que constituyan los planos determinados de mediación y de participación<sup>15</sup>. Hoy, dentro de la historia de las modificaciones reformistas de la praxis, asistimos en la época posindustrial a una tercera fase de ajuste y de redimensionamiento de la participación obrera. El hecho es que, como quiera que sea, el poder constituyente ha destruido la posibilidad de englobar la instancia de poder y de comunismo en la mallas de la planificación capitalista. Solo una relación que se atreva a penetrar más profundamente en la vida de las masas, solo una interpretación profunda de la relación de capital –que la defina, en la dialéctica misma del punto de vista capitalista, justamente como *relación*– solo esta intencionalidad, decimos, puede salir victoriosa. Desde esta perspectiva el consejismo ha cobrado una actualidad nueva e inesperada: la necesidad capitalista de una interiorización efectiva de la relación de control; la urgencia ideológica burguesa de pluralismo y participación; las divagaciones reformistas de la socialdemocracia y el cinismo residual de origen tercerinternacionalista se relamen de gusto en torno a esta posibilidad de fundar un Estado del trabajo equilibrado.

Pero volvamos a nosotros, es decir, al concepto leninista de poder constituyente, a su grandeza y a su crisis. Como hemos visto, este concepto sirve de conclusión a la historia occidental de las definiciones de poder constituyente, introduciendo las normas de empresa y su crítica en el conjunto de los elementos constitutivos del concepto, planteando la síntesis entre la regla productiva y las reglas de la democracia, a la que añade proyectos adecuados de temporalidad y de espacio. Por otro lado, la crisis del concepto de poder constituyente leninista se da y se expone en la historia. Por más dura y dolorosa que resulte, está dotada de expansividad. En efecto, a pesar de la crisis el carácter constituyente del trabajo vivo tiene que ser reconocido como el fundamento de las normas de empresa, tanto en el socialismo como en el capitalismo. De ahí la serie de paradojas aparentes que hemos considerado, de modo que la extinción del poder constituyente en el Estado de los soviets se ha encontrado con que el mismo poder constituyente era reclamado y recogido, aunque de manera mutilada y mistificada, en las evoluciones recientes del Estado capitalista, weimariano, keynesiano y posindustrial.

Llegados a este punto ¿nos queda algo importante que señalar? La irreversibilidad de la síntesis leninista. Dicho en pocas palabras, esta consiste en el hecho de que ya no puede haber democracia política que no sea

---

<sup>15</sup> Cfr. a propósito mis escritos en S. Bologna, L. Ferrari Bravo, A. Negri *et al.*, *Operai e Stato*, cit.

democracia económica, que no sea reapropiación del poder constituyente por parte de las masas, en el tiempo y en el espacio, en los mecanismos de producción y de reproducción social. El poder constituyente se torna con Lenin en un terreno y una actividad de fundación de una enorme radicalidad. El tiempo y el espacio pueden ser producidos –es más, tienen que ser producidos– para que sea posible la liberación de las masas, para que sea pensable la democracia, para que la libertad se configure como actividad universal. Desde este punto de vista, la relación entre Marx y Lenin representa una continuidad. Después de Marx y Lenin no es posible hablar de libertad política sin hablar de libertad económica, de libre producción, del trabajo vivo como fundamento político. La libertad se ha tornado en liberación, la liberación es poder constituyente. La irreversibilidad del paradigma del poder constituyente, en este grado de definición de la categoría, vacía de significado cualquier otra acepción o vulgarización del concepto, impone esta intensidad determinada –de fundación, de actividad constitutiva originaria– al término y al problema. El poder constituyente es afirmado como fundación exclusiva de lo político. Y de la historia. Y del mundo. Si el socialismo se doblga a las normas de empresa, por contra, el poder constituyente, cuando entra en contacto con la empresa, desbarata su concepto. El poder constituyente resurge de la colusión con el socialismo, extinguiendo la empresa y el concepto moderno de productividad en el proyecto de constitución radical de un mundo nuevo.





## LA CONSTITUCIÓN DE LA POTENCIA

### 1. «*Multitudo et potentia*»: el problema

*Las dos continuidades del poder constituyente en la modernidad – El poder constituyente como tema metafísico entre Maquiavelo, Spinoza y Marx – Multitudo como sujeto absoluto de la potencia – Límites del proyecto constituyente – La tradición judeocristiana, o la unidad transcendental de la multitudo – La tradición iusnaturalista y la idea del presupuesto – La neutralización de la potencia en la tradición del idealismo transcendental – Multitudo y potentia: una alternativa en la modernidad.*

La historia del poder constituyente, considerada a través de la historia de su devenir, revela al menos dos continuidades. Una es la que se muestra de forma lineal en la expansión y en la profundización del principio renacentista revolucionario de la constitución *ex novo* de los ordenamientos políticos de la nueva sociedad. Las grandes revoluciones que se han sucedido expresaron la continuidad de un principio constituyente que responde a las necesidades de racionalizar el poder, después de que el nacimiento y el desarrollo del capitalismo, así como su forma de organización de la sociedad, lo hubieran revelado como crisis: crisis de la relación entre potencia productiva de la sociedad y legitimación del Estado.

El concepto de constitución republicana, luego democrática y más tarde socialista, vuelve a proponerse sin cesar como intento de fundar una dimensión de lo «político» que consiga estabilizar su legitimidad sobre el poder constituyente de lo «social» y sobre los antagonismos que en él están presentes. Pero la continuidad, esta continuidad, es también negativa. En efecto, el proyecto fracasa en cada una de sus travesías: Maquiavelo lo plantea genialmente como problema y le da su solución utópica; Harrington y los republicanos ingleses intentan una solución en términos de contrapoder político de los productores, solución ineficaz, que será neutralizada mediante un mero salto hacia adelante del sistema productivo; los constitucionalistas americanos encierran, con avisado ahínco, las contradicciones

del espacio político en una máquina jurídica tan sofisticada como manipulable y pronto distorsionada, de tal suerte que Jefferson y la «libertad de frontera» se tornan en mistificación política y en proyecto imperialista; los revolucionarios franceses agotan en el terrorismo el desgarro de la aceleración temporal que les había llevado del terreno de la emancipación del ciudadano hasta el de la liberación del trabajo; los bolcheviques llevan a cabo finalmente el salto mortal de exacerbar el poder del Estado para afirmar la libertad de la sociedad. Sin embargo, a pesar de los fracasos, se afirma el proyecto de racionalidad que la revolución renacentista había propuesto como trama de lo político; y, como si estuviera dentro de un proceso de acumulación ontológica, que está detrás y se prolonga a través de cada una de estas experiencias y cada uno de estos fracasos, el concepto y las prácticas del poder constituyente se ensanchan e imprimen al desarrollo del concepto una especie de tendencialidad irreversible.

Enunciando el poder constituyente como *virtus* de la multitud, Maquiavelo prepara el terreno para Harrington y su concepción constitucional de los contrapoderes armados; y si la Constitución americana, introduciendo una dialéctica constitucional indefinida de derechos de libertad singulares y concretos, propaga el proceso de la emancipación política, la Revolución Francesa trabaja este espacio en términos de igualdad y en la perspectiva de la liberación del trabajo, poniendo así las bases de la empresa bolchevique de constitución del ordenamiento político del trabajo vivo. Así, pues, este proceso tiene una primera continuidad, la de una trama cada vez más compleja, complementaria y progresiva, expresión racional de un denso proyecto de emancipación de la libertad social y de su realización en lo político.

Ahora bien, la segunda continuidad histórica del concepto de poder constituyente se revela dentro de esta primera, continuidad esta vez no de una acumulación sino de un trayecto, no de un configurarse objetivo sino de una acción subjetiva. De hecho, en el interior de todos los episodios de esta historia se manifiesta otro hilo ininterrumpido: la continuidad de la que Spinoza llamaba la pasión constituyente de la *multitudo*. Esta es la piedra angular de todos los intentos de constitucionalización, así como el polo que revela su insuficiencia posterior, la razón, en definitiva, de su desarrollo y de su crisis. Toda práctica del poder constituyente revela, en su comienzo como a su final, en su origen como en su crisis, una tensión de la multitud a hacerse sujeto absoluto de los procesos de la potencia. En torno a y en contra de esta pretensión leemos las discontinuidades y las inversiones del proceso constituyente de la racionalidad occidental, del mismo modo que en la continuidad y en la resistencia del sentido de la acción de la *multitudo* podemos leer la tendencia indefinida y siempre renaciente del proceso.

Entre Maquiavelo, Spinoza y Marx discernimos de la forma más plena el desarrollo conceptual –pero sería mejor decir metafísico, porque la metafísica es la verdadera ciencia política de la edad moderna– de esta segunda continuidad. Maquiavelo, en su fenomenología del poder constituyente, sienta las bases de esta perspectiva. Si el Príncipe es el poder constituyente, y el pueblo es el Príncipe cuando toma las armas, la definición histórica del poder constituyente, es decir, su práctica y su tendencia, se realizan en un proceso que atraviesa la desunión social y que en la lucha nutre su potencia; de esta suerte el poder constituyente es pasión de la multitud, una pasión que organiza la fuerza, espoleando su expresión social, y que se mueve allí donde el curso histórico tiende a extinguir el poder en la decadencia o a banalizarlo en la inercia de la *anakylosis*. El poder constituyente es la capacidad de volver a lo real, de organizar una estructura dinámica, de construir una forma formante que por medio de compromisos, equilibrios de fuerzas, ordenamientos y contrapesos diferentes, recupera siempre y a pesar de todo la racionalidad de los principios, es decir, la adecuación material de lo político frente a lo social y a su movimiento indefinido.

El movimiento del poder constituyente es incansable; de nuevo, siempre, la «virtud» se topará con la «fortuna», el trabajo de la sociedad se enfrentará al trabajo muerto acumulado por el poder. Pero en esta continua crisis el poder constituyente vive, apremiando su propio devenir. Spinoza recupera y profundiza la definición maquiaveliana, trasladando su figura al horizonte de la gran metafísica. La trama de la constitución de lo político está sostenida aquí por la expansión imparable y progresiva de la *cupiditas*, como fuerza determinante de constitución social, determinada en la formación de las instituciones políticas como resultado del entrelazamiento de la multitud de las singularidades, sobrepasada y exaltada por el carácter absoluto de la síntesis democrática, como momento de plena compenetración de la voluntad de todos y de la soberanía. Este proceso siempre es constituyente, pero también siempre conflictivo; la potencia es imparable y al mismo tiempo aleatoria, el proceso siempre se recompone y siempre se rompe mirando hacia adelante por obra de una *cupiditas* que se torna en pasión de la sociedad y en soberanía, que luego se resuelve como amor que constituye en la multiplicidad la imagen misma del dios viviente. *Un dios viviente democrático*. Así, pues, la potencia de la multitud, los diferentes grados de una *cupiditas* constitutiva, la transformación de esta densidad y complejidad de procesos en la unión y en el amor son las determinaciones que constituyen siempre nuevo ser social. La fenomenología de Maquiavelo se traslada imperceptiblemente al proyecto metafísico de Spinoza y el poder constituyente se configura aquí, sin perder sus características materiales, como proyecto creativo, como plena dilatación de la potencia. Precisamente, al considerar las contradicciones y los conflictos

de las pasiones como telón de fondo del proceso, el poder constituyente se realiza como tendencia, siempre se reabre y siempre se redefine como carácter absoluto en esa reapertura. Está en la realidad, está en la guerra y en la crisis, pero tal es la divinidad del mundo.

Marx se inserta en este proceso teórico de la metafísica occidental, reinstalando sus principios en la posibilidad material. El tema del poder constituyente mantiene sus características creativas, pero, por así decirlo, las explicita como en un nuevo libro del Génesis. La fuerza creativa se torna aquí tan concreta como la fuerza que en el mundo contemporáneo constituye la fuerza de producir y con este una segunda figura del mundo, una «segunda naturaleza» enorme y completamente artificial. Marx expresa aquella tendencia creativa que Maquiavelo percibía como don del hombre nuevo y que Spinoza describiera metafóricamente como omnipotencia de la *cupiditas* y la expresa como actualidad de objetivación y como posibilidad de un mundo nuevo.

El poder constituyente traslada su potencia desde la posibilidad a la concreción de la voluntad, desde mundo de la política al de la prótesis natural. El mundo es visto como realización del trabajo vivo asociado, de tal suerte que el poder constituyente cobra sentidos y direcciones alternativas a partir de las modalidades de la asociación. En Marx la tensión del poder constituyente hacia la democracia no solo es un acto fundamental de determinación de una previsión, un acto que en su radicalidad expresa una intensidad sobrehumana del proyecto, como en Maquiavelo; no solo es, como en Spinoza, el carácter absoluto de la relación entre la voluntad de todos y la soberanía, entre la contingencia de la multitud y la totalidad, es la creación (que responde a la vez a las reglas maquiavelianas de la potencia y a las spinozianas de la *multitudo*), que encarna las condiciones de lo absoluto. Pero este absoluto, por las mismas razones que en los otros autores, no es propiamente tal: es más bien el producto de condiciones dialécticas abiertas y negativas, es el resultado de un proceso histórico. Es la determinación de subjetividades concretas. El absoluto se da como prótesis del mundo, es una segunda naturaleza que los hombres quieren gobernar precisamente porque es una segunda naturaleza, no un objeto que nos condiciona, sino un sujeto colectivo que todos juntos hemos construido. De esta suerte, el principio constituyente representa (y concluye) el principio de la modernidad, toda vez que conduce la estructura del poder moderno al sujeto de la producción e imputa a este su producción así como la responsabilidad y los sentidos de este producir. Y en el carácter absoluto de la relación entre sujeto y mundo plantea las alternativas del poder constituyente, inclinando su fuerza y su verdad hacia la multitud.

Solo en la multitud, en la medida en que es capaz de expresar trabajo vivo, está la verdad de la constitución. Así, pues, la democracia, una

democracia real de derecho y de apropiación, de reparto igualitario de la riqueza y de participación igualitaria en la producción se convierte en el dios viviente: en él se identifican el sujeto y la estructura, la potencia y la multitud. A juicio de Marx, la historia del poder constituyente es la sucesión progresiva de la racionalización del sujeto colectivo. Lo que Maquiavelo y Spinoza percibieron con diferentes grados de intensidad metafísica y diferentes condiciones históricas, es elevado aquí al estatuto de una hipótesis absoluta. El proceso constituyente es explícitamente un proceso creativo. La democracia como «forma absoluta» de gobierno, tal y como la definieron Maquiavelo y Spinoza, se convierte en una posibilidad de hecho, es decir, que transforma la potencialidad teórica en capacidad de proyecto político. El proyecto ya no consiste en hacer que lo político y lo social se correspondan, sino en insertar la producción de lo político en la creación de lo social. La democracia es el proyecto de la multitud, en cuanto fuerza creadora, en cuanto dios viviente. Este es el segundo terreno de la continuidad histórica del concepto de poder constituyente.

Dicho esto, e identificadas las dos continuidades históricas, el problema sigue estando ahí. Hay que reconocer que el problema del poder constituyente permanece abierto incluso después de este desarrollo y más allá de la verificación de la alternativa de su curso histórico. ¿Por qué? Porque este curso nunca se supera, sino que se desarrolla, esto es, da sentido y plenitud crítica a la racionalidad occidental y la desarrolla crítica y radicalmente. Examina su oposición inmanente, llevándola hacia la explosión, anticipando sus resultados. Para explicar esta evolución crítica y determinar su lugar crucial es necesario subrayar y estudiar la relación que vincula el desarrollo del pensamiento constituyente con tres dimensiones ideológicas del pensamiento occidental: la tradición judeocristiana de la creatividad; la concepción iusnaturalista del fundamento social; y el pensamiento transcendental del fundamento. Ahora bien, el desarrollo del concepto de poder constituyente, incluso en sus figuras radicalmente críticas, está en cierto modo condicionado por estas tres posiciones ideales, que a pesar de su obra de disgregación, no consigue desprenderse completamente de ellas. Si seguimos sobre todo la segunda continuidad del pensamiento constituyente, la que se representa en la continua ruptura del desarrollo histórico y en la propuesta permanente de la potencia constitutiva de la *cupiditas* colectiva, de la expresión de la *multitudo*, podrá ponerse de manifiesto hasta qué punto ciertos límites se imponen y hasta qué punto, por tal motivo, el problema del poder constituyente vuelve siempre a plantearse.

Así, pues, el primer límite es el que deriva de la tradición judeocristiana de la creatividad. Ahora bien, si consideramos el pensamiento constituyente de Maquiavelo, Spinoza y Marx, es evidente que su posición atea es radical. El concepto de creatividad es atribuido radicalmente al ser

humano. En Maquiavelo, este humanismo radical se tiñe de colores escépticos y de una consideración cínica de la religión positiva. En Spinoza, el mundo es un horizonte absoluto en el que la acción de la divinidad se hace necesaria y por ese mismo motivo complementaria a la existencia: si los modos están en la sustancia, es porque la sustancia está en los modos: si Dios está en las cosas, es porque la cosa es Dios. En Marx, el ateísmo se explicita y se declara como reivindicación del ser contra su alienación. Pero hay más en cada uno de estos autores: el ateísmo llega a ser un momento constructivo. En Maquiavelo, el ateísmo provoca la reacción crítica de lo existente frente a lo ideal, es decir, la afirmación del realismo, del método, de su potencia constructiva. En Spinoza, el ateísmo genera la dislocación del proceso ascético de la trascendencia al mundo y, por lo tanto, el dinamismo del ser modal, de lo existente mismo según su propia potencia. En Marx, el ateísmo es un arma de lucha frente a las abstracciones siempre teológicas de la economía del capital.

En cada uno de estos autores y en la totalidad convergente de las argumentaciones, el ateísmo es una afirmación de potencia, de revolución, de lo concreto frente a lo abstracto, de lo que está vivo frente a lo que está frío, alienado, inercial, fijo. Pero hay más: en cada uno de estos autores el ateísmo llega a ser un momento creativo. En Maquiavelo, el Príncipe, sobre todo el príncipe popular, domina el tiempo y el espacio, los configura a su semejanza y supera los límites de lo real para construir una nueva realidad. En Spinoza, la *cupiditas*, socializándose, cambia el signo de la existencia e impone la generosidad sobre el egoísmo, y sobre la generosidad impone el amor, un amor que es la clave misma del mundo, de su expansión progresiva de la naturaleza a la civilización. En Marx, el proceso revolucionario construye las nuevas condiciones de la existencia, del mundo de los seres humanos y devuelve la naturaleza misma a la voluntad constituyente. Sin embargo, este formidable *mélange* [mezcla] de elementos críticos y constructivos no consigue evitar de forma definitiva ese punto de la tradición judeocristiana en el cual toda experiencia es devuelta a la unidad. Expropiar a Dios de su creatividad no es decisivo, si dejamos a la creatividad la característica de la unidad del proyecto creativo. Haciéndolo, hacemos terrenal la divinidad pero no la eliminamos, de tal suerte que el poder constituyente tendrá que seguir midiéndose con la universalidad del proyecto.

En este sentido, el punto de vista de nuestros autores (Maquiavelo, Spinoza, Marx), aun en su radical anomalía, no se sustrae a la última característica determinante de la concepción religiosa de la creatividad: interpreta su carácter unitario. Desde esa perspectiva, queda atrapado en un cierto finalismo (residual pero no menos efectivo) que penetra incluso en los posicionamientos ateos más radicales y en la creatividad que estos expresaban. Por ejemplo, la potencia de la multitud se concibe aquí siempre

bajo la figura de la unidad de la multitud. Pero afirmar esto es olvidar que la potencia de la multitud no solo es potencia de «mucho» sino potencia de «muchos», potencia de las singularidades y de las diferencias. Cuando queda la sombra de la unidad teológica, la relación entre potencia y multitud queda aplastada, toda vez que la relación se mueve en progresión hacia la unidad. La unidad vuelve a ser el presupuesto. No es esta la enseñanza que la práctica histórica del poder constituyente nos ha transmitido. Por el contrario, en la contradicción que opone el poder constituyente al poder constituido, el primero no solo tiene la cualidad de la creatividad sino también la de la omniversalidad. Si no fuera así, no se entendería por qué cada uno de sus resultados tiene que ser destruido en el mismo momento en el que es alcanzado; y asimismo la multitud, su imparable expresión de vitalidad, quedaría reducida a un fantasma unitario de la potencia, mientras que, por el contrario, la potencia reproduce fielmente la versatilidad de la multitud.

Allí donde todavía existe la posibilidad de imputación unitaria de todos los actos creativos de la potencia, la creatividad no se libra de la divinidad; allí recobra su poder aquella categoría de la totalidad que coincide con la de la unidad en la reducción de lo distinto, en la absorción, en la homologación de las multiplicidades singulares. Por el contrario, lo propio del proyecto constituyente, lo específico de su definición consiste precisamente en eso, en la relación esencial que en él establecen creación y multiplicidad. En esto precisamente consiste su crisis, que es propia de su concepto, en la medida en que no solo cabe atribuirle al bloqueo de la progresión temporal de la creatividad, sino sobre todo, y en un sentido mucho más cualitativo, a la multitud de alternativas de la creación. El ateísmo tiene que medirse principalmente en ese terreno, yendo, por lo tanto, más allá de la tentación de la unidad que subsiste a pesar de la negación de la divinidad.

El punto de vista iusnaturalista es el segundo límite en el que incurre la teoría histórica del poder constituyente que hasta ahora hemos visto en acción, en su creatividad y en su progresión. También en este caso resulta evidente que el poder constituyente no tiene nada que ver con el iusnaturalismo. Tanto en Maquiavelo como en Marx no encontramos al respecto más que una mención irónica. E incluso en Spinoza el naturalismo presenta un desenvolvimiento tan oblicuo y con rasgos tan materialistas que resulta grotesca una posible definición de su pensamiento en términos de iusnaturalismo. Se puede decir más, a saber: que en la historia del poder constituyente este último se presenta como oposición radical y continua respecto al iusnaturalismo, siendo dinamismo frente a estática iusnaturalista, creación frente a contrato, vitalidad e innovación frente a orden y jerarquía. Dicho esto, es preciso subrayar sin embargo que en la historia concreta de los seres humanos, y en la de las ideas que se hacen de la vida, se experimentan series causales más amplias y equívocas que las que



pueden ser verificadas lógicamente. En este ámbito, el iusnaturalismo, en cuanto figura del racionalismo moderno, no solo es una doctrina, sino un contexto en el que una serie de sentidos y significados de la racionalidad moderna busca determinación. A veces se convierte en una jaula que retiene la racionalidad moderna. De esta suerte, el poder constituyente tiene que estar atento y luchar para no ser asimilado a una de las familias iusnaturalistas. En efecto, su creatividad siempre podría ser entendida como expresión de un presupuesto.

Maquiavelo roza esta reducción iusnaturalista cuando asume el esquema de la «vuelta a los principios» como motivación y articulación del principio constituyente. En Spinoza es difícil experimentar un viraje semejante: ni siquiera el estudio del pensamiento profético, que conlleva algunos elementos de finalismo en la consideración del objeto histórico, cede a presupuestos de ese tipo. En el propio Marx, feroz adversario de todo «pomposo elenco de los derechos humanos», asoma un cierto humanismo abstracto, configurado sobre todo en el residuo ideológico del «comunismo primitivo». Es cierto que todo esto poco tiene que ver con el iusnaturalismo entendido como sistema de pensamiento y como función disciplinaria, pero no deja de tener importancia, porque indica una influencia perversa, un duro límite, opuesto a la creatividad sin condiciones del trabajo constituyente. Si la tradición judeocristiana intenta bloquear la potencia empujándola hacia una perspectiva unitaria, la tradición iusnaturalista intenta encerrar la potencia en un esquema preconcebido. Si en el primer caso la atacada es sobre todo la multitud, en el segundo lo es la potencia: en ambos casos la relación abierta multitud-potencia se ve bloqueada. Pero en esta relación abierta consisten precisamente el concepto y la práctica del poder constituyente.

Hay otro plano en el que el poder constituido está al acecho del poder constituyente: es el terreno del transcendentalismo. Este se presenta bajo la figura del idealismo o la del formalismo: en ambos casos, intenta poner cepos y bretes a la diseminación de la potencia constitutiva, al entrelazamiento democrático y radical de *potentia* y de *multitudo*. Y si en el idealismo transcendental no cuesta identificar la mistificación directa del poder constituyente, en la línea teórica que lleva de Rousseau a Hegel, la situación es más complicada cuando consideramos el transcendentalismo formal. La gran ventaja de las teorías formalistas consiste en el hecho que no intervienen sobre la realidad de los objetos, sometién-dolos a esquemas unitarios o evolutivos (en cualquier caso equívocos): intervienen sobre las condiciones de pensabilidad de los objetos. Pero examinemos las cosas una a una. Así, pues, ¿cómo es pensable el poder constituyente?

En el idealismo absoluto no hay problema: las condiciones de pensabilidad del poder constituyente son las de la pensabilidad de lo real. El poder constituyente es aferrado en la especificidad de su concepto, pero al mismo tiempo queda diluido a través de una proyección de sus efectos sobre la superficie indefinida de la realidad entera. Y, toda vez que lo real es un proceso creativo continuo, el poder constituyente no es sino una forma de este proceso. Pero esta continuidad es plana y neutralizadora: el poder constituyente queda anulado en su especificidad innovadora, aplastado sobre la indiferencia de lo real. Hegel trata de hacer circular la innovación en el sistema de lo real: en realidad, haciéndolo tan solo consigue sublimar la potencia innovadora en la repetición de lo real o en la hipóstasis de la potencia absoluta, es decir, de la indiferencia absoluta.

El formalismo kantiano es mucho más consciente del problema que plantea el poder constituyente. ¿Qué ocurre aquí con el principio constituyente? Todas sus determinaciones son seriamente consideradas, hasta el punto de hacer de la potencia la característica de la definición misma del sujeto. Aquí ya no desaparecen los términos –ni la potencia ni la multitud–, sino que son tratados de manera aislada. Tampoco desaparecen las potencialidades creativas de los sujetos, pero estos son tratados individualmente. Kant nos dice que la revolución es un objeto de nuestro pensamiento, que nosotros la comprendemos y que, comprendiéndola, la construimos y le damos significado<sup>1</sup>. Desde esta perspectiva, la revolución nunca puede terminar: es el alma de la ética; la revolución se aprende y en el proceso de aprendizaje se afirma como una forma ética. Ahora bien, ¿qué significa todo esto? En realidad, aquí nos encontramos frente a una figura sofística y hábil de la negación del poder constituyente. En efecto, en esta figura la relación entre multitud y potencia se ve interrumpida y la potencia se resuelve en el conjunto de los individuos, es decir, en la categoría del individualismo. Lo que aquí se echa en falta es la esencia misma del poder constituyente, su eficacia histórica, que se presenta siempre y únicamente como acción colectiva. De esta solo queda una pálida imagen liberal, mientras que, por el contrario, la potencia del poder constituyente es siempre y exclusivamente democrática. El poder constituyente queda encomendado a la ética y, por ende, arrebatado a la política, encomendado al individuo, arrebatado a la sociedad. El poder constituyente queda neutralizado en el individualismo.

No obstante, podría objetarse que este individualismo formal es abierto, que no excluye desarrollarse en el proceso de la imaginación, ¡ni vincularse a la revolución en calidad de función esquemática de la razón! Desde

---

<sup>1</sup> R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, cit., sobre todo el comentario sobre *Der Streit der Fakultäten* [1798] de Immanuel Kant.

este punto de vista –podría añadir el objetor–, en el formalismo kantiano las dos corrientes que en la historia han definido el poder constituyente podrían volver a unificarse, los individuos podrían transformarse en colectividad y la libertad individual hacerse democracia. No es así: la operación crítica, lejos de operar una mediación progresiva, arranca el nexo problemático de la potencia y de la multitud, plantea su figura definitiva en la preeminencia de lo ético sobre lo político y aísla el poder constituyente en la vana intencionalidad individual.

¿Qué podemos decir? La primera conclusión, respecto a esta larga historia y a este conjunto de límites y de contradicciones, la podemos sacar observando que, si estos obstáculos son fundamentales cuando el poder constituyente se hace poder constituido, no lo son en absoluto cuando el poder constituyente expresa la potencia de la relación crítica que lo constituye. Así, pues, este se presenta en cualquier caso como principio creativo, como innovación y prótesis del ser, y en este sentido no puede ser neutralizado. La segunda conclusión consiste en observar que, más allá de estos límites, el poder constituyente, toda vez que continúa viviendo como potencia y reorganizándose como multitud, se presenta como paradigma de una dimensión temporal abierta sobre el futuro.

Esta apertura sobre el futuro, esta imaginación colectiva en acción, es un elemento factual, siempre repetido y siempre propuesto de nuevo por el poder constituyente. En este terreno, una vez más, no puede ser neutralizado<sup>2</sup>. La tercera conclusión, que es la más interesante, es que si las oposiciones antes recordadas son eficaces, esto es así porque el poder constituyente –aun estando indemne en su concepto y en su práctica– nunca ha logrado liberarse plenamente del concepto progresivo de la modernidad, de su trama de racionalidad. El gran filón de la filosofía materialista y de la teoría democrática con la que la historia del poder constituyente se ha identificado, ha vivido en la confusión con la tradición racionalista: con frecuencia la sufrió y con mucha mayor frecuencia la reinventó y la relanzó. La continuidad ontológica del pensamiento constituyente ha sufrido la hegemonía del pensamiento racionalista. En Maquiavelo todo esto está perfectamente claro; en Spinoza la ruptura es esbozada pero el umbral de su superación es puesta tan en lo alto que solo el misticismo parece alcanzarla; en Marx la posibilidad de la ruptura del horizonte naturalista se inclina, buscando soporte histórico, sobre lo real, pero la realidad es utopía.

---

<sup>2</sup> Nos parece que hemos aclarado este concepto estudiando, *supra*, en el capítulo 1, las aperturas que determina el concepto de poder constituyente, frente a todos los cierres dogmáticos, en el trabajo concreto de los juristas. A este respecto, hay que traer a la memoria sobre todo el trabajo de Hermann Heller.

En todo caso, la ruptura del racionalismo funciona, a falta de alternativas, como relanzamiento del racionalismo, y no como un ir más allá de este de manera resuelta y definitiva. La ruptura acaba funcionando como motor de racionalización.

Este continuo impulso tendente a superar el límite racionalista lleva el poder constituyente del liberalismo a la democracia y al socialismo, pero en cada ocasión se pierde en la imposibilidad de establecer el límite como absoluto. El Estado, el poder constituido, la concepción tradicional de la soberanía vuelven a aparecer en cada ocasión para poner fin al proceso constitutivo. Así, pues, nuestro problema consistirá, ahora, en comprender cómo este camino de contradicciones ha llegado a su fin, como este destino ya se ha visto privado de su eficacia. La doble historia del poder constituyente tal vez pueda, al menos este es nuestro problema, ser definitivamente simplificada: sustrayendo la componente que contribuía siempre al renacimiento de la solución mistificada, al bloqueo constituido como efecto de realidad. Es preciso analizar cómo el poder constituyente, después de haber funcionado como motor del desarrollo del racionalismo occidental, puede ahora replegarse sobre su propia fuerza singular para expresarla completamente en la plenitud de su intensidad.

*Multitudo et potentia*: ¿es posible considerarlas como índice de un conjunto productivo, capaz de un sinfín de prótesis constructivas? ¿Es posible construir un concepto de lo «político» que se confunda en lo social y un concepto de lo «social» que encuentre en lo político la clave interna de sus propias comprensión y expresión. ¿Qué es, *simpliciter*, la expresión de la potencia?

Todo lo que hemos venido estudiando hasta aquí nos impone este límite del análisis, este borde del problema, que no es solo un tema ideal, sino un problema planteado por cada insurgencia del poder constituyente, así como por cada una de sus crisis. Ha llegado el momento de comprender si dentro de la continuidad de estas crisis no se ha instalado, más sólidamente que nunca, el principio radicalmente constitutivo del ser<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. mis «Prolegomeni sul tempo» en *Macchina tempo*, cit.

## 2. La desutopía constitutiva

*La modernidad frente al poder constituyente – La jaula «espacial» del poder constituyente – El bloqueo dialéctico del tiempo constituyente – El poder constituyente como otro espacio y otro tiempo – El poder constituyente rompe la categoría de la modernidad – De la crisis del poder constituyente al poder constituyente como crisis creativa – Maquiavelo en la lectura de Gramsci – Forma y problemática de la desutopía constituyente – Desutopía y democracia – El proceso de la desutopía en Spinoza y en la modernidad.*

¿Qué quiere decir romper el esquema de la modernidad desde el punto de vista del poder constituyente? ¿Qué significa ir más allá del proyecto de racionalización que es propio de la modernidad en el ámbito del pensamiento constitucional? Para responder a estas preguntas tenemos que dar un paso atrás y considerar de nuevo el desarrollo de los modelos de poder constituyente en su interacción con los modelos constitucionales ya realizados.

Desde esta perspectiva, un primer grupo de problemas es planteado por el que hemos llamado –siguiendo a Pocock– el modelo «atlántico», es decir, aquella realidad constitucional que se realiza a través las Revoluciones Inglesa y Americana de los siglos XVII y XVIII<sup>1</sup>. Ahora bien, parece que la modalidad específica bajo la cual, en estas experiencias, se determina el enjaulamiento del poder constituyente y, por consiguiente, se desarrollan los procesos constitucionales, consiste en la racionalización del «espacio político», esto es, el poder constituyente es absorbido y mediado dentro de un esquema espacial.

Este esquema espacial constituye una área de independencia del poder político y afirma la autonomía de este último, después de haber llevado a la práctica un doble mecanismo de organización de lo social. Este mecanismo tiende, por un lado, a la representación de todas las dimensiones de lo social mientras que, desde un segundo punto de vista, está predispuesto a su mediación vertical. El poder constituyente se presenta como mediación centralizada, a partir de un «espacio» que se ha vuelto «político» porque se ha visto completamente asumido por el proceso de «representación». De esta suerte, el poder constituyente queda diluido en el mecanismo representativo y ya no puede mostrarse sino en el «espacio político». Aquí vuelve a aparecer, enmascarado, en las actividades de los tribunales supremos, o en el poder de iniciativa de otros órganos del Estado, pero en cualquier caso queda neutralizado. La división y el control recíproco de los órganos del

---

<sup>1</sup> Véase *supra* capítulos 3 y 4.

Estado, la generalización y la formalización de los procesos administrativos consolidan, y fijan este sistema de neutralización del poder constituyente.

Así, pues, la racionalización del sistema político consiste, en este caso, en la estabilización de sus componentes dentro de un esquema geométrico de controles. Los eventuales desequilibrios que la historia viva de las sociedades puede determinar, deben quedar a su vez contenidos en un mecanismo de regulación o de compensación, funcionales para el mantenimiento del orden. En la época contemporánea, las filosofías políticas funcionalistas representan el relevo de las filosofías contractuales y constitucionalistas (en el sentido del *ancien régime*) que las precedieron<sup>2</sup>. El poder constituyente es concebido aquí como ajenidad, cuando no como interioridad que ha de ser distribuida en el espacio de las mediaciones; en todo caso tiene que ser neutralizado cuando se presenta como determinación innovadora. La evaluación negativa del poder constituyente está sobredeterminada por la concepción espacial de lo político; un espacio recorrido por una geometría constitucional, más o menos formalizada, a veces abierta y otras veces cerrada, pero siempre predispuesta a controlar toda innovación. Para las concepciones atlánticas y para la geometría de su espacio, el poder constituyente es siempre solo un accidente. Desde este punto de vista, resulta completamente obvio que la propia interpretación de los fenómenos revolucionarios y del poder constituyente en acto tiene que ser expurgada del cuadro teórico de análisis de los ordenamientos presentes o desplazada hacia situaciones arcaicas en las que el espacio político todavía no se ha formado<sup>3</sup>.

¿Qué significa, con respecto a este primer grupo de determinaciones históricas del poder constituido, ir más allá y eventualmente contra el proceso de constitucionalización que de esta suerte se ha consolidado? ¿Qué significa, en dicha circunstancia, romper el esquema de la modernidad? En los episodios históricos que hemos considerado, Harrington y los revolucionarios ingleses, así como un cierto jeffersonismo, se plantearon este problema. Las soluciones que dieron del mismo no fueron ni adecuadas ni eficaces, y en algunos casos llegaron incluso a producir efectos opuestos o perversos. Pero el problema sigue ahí.

<sup>2</sup> Y con mayor motivo las sistémicas, como es evidente en la obra de Niklas Luhmann.

<sup>3</sup> Desde este punto de vista es absolutamente característica la obra de Theda Skocpol, cuyo trabajo comparativo sobre el concepto de revolución implica siempre, para permitir la emergencia de la autonomía del Estado y por ende para la anulación del poder constituyente, la referencia a sociedades revolucionarias arcaicas en la estructura social. Cuando el discurso de Theda Skocpol intenta trasladarse al presente, entonces esta secuencia se torna ciertamente grotesca. Cfr. las dos obras fundamentales de Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A comparative analysis of France, Russia and China*, Cambridge, 1979, y *Bringing the State Back In*, Cambridge, 1985.

Si consideramos ahora el segundo grupo de experiencias constituyentes y de sistemas constitucionales que hemos venido estudiando, las vinculadas a las Revoluciones Francesa y Rusa<sup>4</sup>, la respuesta a un interrogante análogo no solo no permite resolver el primer problema, sino que incluso lo complica. Si en el primer caso el poder constituyente estaba enjaulado en el poder constituido como en un esquema de organización racional en el espacio, en este segundo grupo la racionalización pasa a través de un proyecto de organización del tiempo. Desde luego, la innovación a la que asistimos aquí es enorme, toda vez que se toma en consideración, no el lugar, sino la actividad de los seres humanos; no la generalidad abstracta de los ciudadanos, sino el carácter concreto del trabajo; no el poder constituyente bajo una figura política limitada, sino el poder constituyente como forma de la fuerza productiva de la sociedad.

Desde este punto de vista, muchos de los problemas insolubles para el constitucionalismo espacial vuelven a ser manejables, mientras que el poder constituyente vuelve a ser absorbible con arreglo a una amplia gama de posibilidades. Pero esto no elimina el problema; antes bien, este se ve, por así decirlo, complicado, agravado.

¿En qué consiste la racionalización de tiempo que se lleva cabo aquí? Consiste en la constitucionalización del trabajo, en su sometimiento progresivo y articulado a la regla de la empresa y a la norma de reproducción social del trabajo organizado. Aquí la temporalidad real se ve quebrada y reconstruida como horizonte del ordenamiento. La dinámica temporal del poder constituyente, su capacidad de imponer aceleraciones que muestran la potencia de la multitud que se ha tornado productiva bajo todos los aspectos, está aquí subordinada al mando de un poder constituido como dialéctica del tiempo. Ya no son la representación generalizada y la mediación espacial las que regulan la sociedad desde el punto de vista político: el tiempo es aquí sede del control y de la mediación. Como quiera que sea, la ruptura del orden temporal del desarrollo, del progreso de las libertades así como de la distribución de la riqueza, se hace insoportable.

Las constituciones pueden sucederse, cada tiempo tiene su constitución, pero el tiempo siempre tiene que ser constitucionalizado. Y los tiempos distintos reducidos a cero<sup>5</sup>. La maquinación de esta reducción es temporal, la constitución es una máquina temporal. A la constitución formal se superpone (y al mismo tiempo precede) una constitución material, esto es, un entramado de poderes e intereses, de límites y condiciones, de establecimiento de normas de participación y de exclusión, temporal e

---

<sup>4</sup> Véase *supra*, capítulos V y VI.

<sup>5</sup> A. Negri, *Macchina tempo*, «Prolegomeni», cit.

históricamente definido<sup>6</sup>. La máquina temporal está cerrada, la medida del tiempo es la del poder de mando, el valor normativo es el valor de cambio en su relativa autonomía (autonomía relativa pero no menos eficaz). A la geometría espacial se opone, como esquema de la racionalización, una física de temporalidades preconstituidas. Su única dinámica es la del valor de cambio. El poder constituyente, en cuanto *valor de uso*, es expulsado de la escena o considerado tangencialmente, y en cualquier caso sometido a una dialéctica que siempre está encaminada a encerrarlo de nuevo. A su vez, las reglas de la representación son encauzadas en este esquema dialéctico y sometidas a la temporalidad concreta de la norma de reproducción del sistema y a la regla de empresa. Cuando es absorbido en el sistema, el poder constituyente lo es con arreglo a su capacidad de dinamización y a condición de su neutralización dialéctica siempre recurrente.

Así, pues, no el funcionalismo, sino la dialéctica, se torna en este episodio en la clave teórica del pensamiento constitucional. Una dialéctica de la recomposición, de la continua transcendencia y de la mediación imparable de toda insurgencia constituyente. De la legitimidad formal se remonta hasta la legitimación productiva del sistema: no la legitimidad *ancien régime*, sino la legitimación dinámica, productiva. La legitimación se apodera del tiempo para convertirlo en rutina administrativa, para controlarlo con arreglo a procedimientos dinámicos, con una tensión y una atención continuas encaminadas a encerrar toda emergencia constituyente dentro de instrumentos alienados y pervertidos de dinamización del sistema. Para el constitucionalismo dialéctico, el realismo analítico de Max Weber asume en este cuadro el mismo valor propositivo y paradigmático que para el constitucionalismo funcional ha tenido durante siglos la teoría de Thomas Hobbes.

¿Qué significa, ante este segundo grupo de experiencias de racionalización del poder constituyente, ir más allá de esta figura constitucional? Como hemos visto, en las Revoluciones Francesa y Rusa la única respuesta efectiva a este problema consistió en la aceleración del tiempo: una aceleración que trata de superar insistentemente los límites puestos al poder constituyente. Es el sentido activo de «terminar la revolución», es la revolución permanente. Esta insistencia en el tiempo, en su continuidad, se torna paroxística y en ambos casos degenera en el terror. Pero en ambos casos la reflexión viviente del poder constituyente en el proceso revolucionario determina otras perspectivas. En efecto, en este tiempo informe y precipitado se articula una difusión generalizada del poder constituyente y se implanta irreversiblemente su exigencia de eficacia.

---

<sup>6</sup> «Sobre el concepto de «constitución material» cfr. en el capítulo. I, *supra*, lo que decimos al respecto en relación con las obras de Mortati, Forsthoff, y mi *La forma Stato*, cit.



La reivindicación de la igualdad aparece como la forma en la que se consolida la aceleración del tiempo histórico revolucionario, como manifestación del poder constituyente en acto. Asistimos a una extraña paradoja: en este proceso, la igualdad ya no se presenta como objetivo, sino como condición. Es como si la insistencia en el tiempo activo, la aceleración del tiempo contra el bloqueo, se hubieran vuelto capaces de absorber el espacio constitucional, de subordinarlo al movimiento. Llegado este punto, el concepto mismo de colectividad se ve modificado: de estructura totalitaria e intensiva pasa a categoría social extensiva, es decir, que asume en el tiempo las características del proceso cooperativo de las individualidades. En este tránsito y resistiendo a la constitucionalización, el poder constituyente basado en la temporalidad ingiere el espacio, lo pone como dinámica de su proceso, de la producción de singularidades.

Sin embargo, esta solución al problema no es, como hemos visto, un efecto de realidad, sino algo solamente posible y eventual. De hecho, la liberación del elemento al mismo tiempo temporal y colectivo es anómala, y si el proyecto desplaza el problema hacia adelante y hace del mismo la sustancia de las cosas esperadas, así y todo el racionalismo moderno impone, efectivamente, su hegemonía sobre este punto. El terror y no la liberación: este es el resultado que determina el racionalismo moderno, superponiéndose al desarrollo ontológico del poder constituyente considerado desde esta perspectiva. El tiempo continuo de la racionalidad capitalista, su progresión lineal y la tendencia a la reducción a cero del mundo de la vida se presentan como obstáculo no superado: esa sustancia se infiltra en el proceso alternativo, minándolo desde dentro, impidiéndole encontrar el lugar de lo real y obligándolo así a un vaivén entre la utopía y el terror.

De esta suerte, sobre la potencia de una realidad que no consigue tornarse en efecto de realidad se enganchan representaciones ideológicas perversas y desfiguradoras. En el vacío de determinaciones al que se ha visto reducido, el tiempo del poder constituyente es concebido como sustancia negativa. Se torna en tiempo del «ser de la muerte», perspectiva implacable y reducción totalitaria a lo negativo del ser en el mundo. Y allí donde la indicación filosófica se hace ideología, es decir, lectura e indicación para la praxis colectiva, el poder constituyente es definido como «decisión pura», como instante voluntario de vaciamiento de lo real y praxis de negación de toda determinación, excepto precisamente la del negar. La única determinación existente es la del determinar. ¿En qué sentido? En el sentido de la muerte. Entre Heidegger y Schmitt se realiza no tanto el vaciamiento final de la racionalidad de la modernidad como su complacida sobredeterminación. Sobredeterminación absoluta como polaridad absolutamente opuesta a la definición del poder constituyente. Poder constituyente, asumido formalmente y puesto como hosco aparecer

de una voluntad de potencia, completamente indemne de los fantasmas de la modernidad, cierto, pero al mismo tiempo absolutamente enemiga de toda determinación de la potencia de la multitud.

El poder constituyente es interpretado como terror, esto es, exasperado en su relación no resuelta con la racionalidad; es vaciado de toda dimensión constituyente ontológica; es polarizado negativamente en la dimensión de su crisis en relación con la racionalidad de la modernidad. El fascismo es esta concepción perversa del poder constituyente, desalojado de toda vitalidad, considerado como las negatividades de toda *cupiditas*, y por ende, desde esta perspectiva, despojado de toda posibilidad de alternativa espacial y temporal al destino de la modernidad. La conexión del pensamiento de Carl Schmitt con la filosofía spinoziana de la potencia se cifra toda en este aspecto<sup>7</sup>. Allí donde la anomalía no consigue hacerse hegemonía, la alternativa a la utopía es reducida al acto brutal del uso de la fuerza: este es el fundamento cínico de la desfiguración fascista del poder constituyente.

Volvamos a lo que nos ocupa, es decir, a la pregunta ¿qué significa romper el esquema de la racionalidad de la modernidad desde el punto de vista del poder constituyente? La primera respuesta relevante para avanzar en la investigación consiste en subrayar la reincorporación efectiva de la concepción del espacio en la del tiempo constituyente, tal y como lo hemos comprobado analizando en su orden histórico las fases de la formación del concepto. Esa absorción no niega la especificidad de las determinaciones espaciales, pero las pone en una relación apremiante con la totalidad del movimiento. La potencia constitutiva desplaza y transvalora el espacio en el tiempo, pone la geometría al servicio de la física, encarna la topología en la tendencia. Este tránsito fundamental no solo es formal; de hecho, su contenido es la inseparabilidad del concepto de potencia del de multitud. Pero de esto hemos hablado suficientemente.

Es posible hacer una segunda reflexión relativa a la continuidad de la crisis del poder constituyente en cuanto potencia histórica. Se trata de indagar más a fondo en esta crisis, de aferrar su concepto. Esta se presenta como continua interrupción del ritmo constitutivo, del devenir revolucionario ante las construcciones políticas, ante el ser constituido. Esta crisis es general y continua y no es definible como crónica de los acontecimientos y de las experiencias revolucionarias, sino que versa sobre una ontología negativa del desarrollo estructural del poder constituyente<sup>8</sup>. El choque entre devenir revolucionario y construcciones políticas no solo

---

<sup>7</sup> Manfred Walther ha presentado en el congreso *Spinoza en el siglo XX*, organizado por Olivier Bloch en la Sorbona (París) en 1990, una rica comunicación sobre el uso schmittiano de la obra de Spinoza.

<sup>8</sup> G. Deleuze, «Le devenir révolutionnaire et les créations politiques», *Futur Antérieur*, núm. 1, 1990, pp. 100 y ss. [ed. cast.: *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 2006].

conciene a una fenomenología del proceso histórico, sino que revela la inconmensurabilidad de la expresión de la potencia de la multitud. Esa inconmensurabilidad agota de forma definitiva el concepto moderno de racionalidad lineal y progresiva. Pero –y este es el punto esencial– al mismo tiempo indica la crisis como actividad. La crisis es un límite, pero es también y sobre todo un obstáculo. El límite está puesto frente a una ilimitable voluntad de potencia de la multitud: en esta relación se torna en un obstáculo. Y profundizándose en este terreno de lo negativo, el enfrentamiento y las contradicciones se hacen activas: el límite no encierra sino que libera la praxis<sup>9</sup>.

Así, pues, la tercera reflexión tendrá que versar sobre el cambio de naturaleza de la praxis constitutiva. Su definición no viene dada por el efecto de realidad del logro, sino por el efecto de realidad de la tentativa constante de un nuevo logro. El no logro es la afirmación de una voluntad que emerge en los puntos de resistencia que se reproducen en los puntos de fracaso, es la revelación de un «afuera» que se ha hecho un «adentro», del replegarse del desarrollo histórico sobre esta omnipotencia, siempre ayuna de efectos de realidad, pero que siempre vuelve a proponerse de nuevo. Y toda vez que esta potencia siempre es potencia de la multitud, aquí la multitud se muestra como sujeto. Así, pues, las condiciones de realización del poder constituyente se dan en cuanto espacio devuelto al tiempo, en cuanto tiempo conducido a la potencia, en cuanto potencia conducida al sujeto. Todo esto en el marco de una ontología negativa. Y aquí vemos cómo el residuo utópico del poder constituyente se transforma en desutopía operante y constitutiva.

Releamos este tránsito. Por primera vez, llegados a este punto de la investigación, nos es dado ver cómo la crisis del poder constituyente, cuya historia incesante hemos seguido, se transforma en una apertura positiva, que no niega la crisis sino que, por así decirlo, la hace inherente al concepto. Esta interioridad de la crisis respecto al concepto nos permite ver el movimiento del poder constituyente como respiración incesante de la praxis; en otros términos, nos permite llevar el concepto dentro de la totalidad del ser histórico espacio-temporal (totalidad crítica, escindida, interrumpida, pero que no deja de ser totalidad) y, por otro lado, nos empuja a desplazar su análisis de la estructura al sujeto. De la crisis del concepto de poder constituyente al concepto del poder constituyente como crisis; pero precisamente porque es crisis, la potencia constitutiva es una radical fundación subjetiva del ser, es la subjetividad de la creación. Una creación que nace de la crisis y por ende una creación que no tiene nada que ver con la mera linealidad de la racionalidad moderna ni, por otro lado, con la utopía. Crisis, desutopía, pero, en

---

<sup>9</sup> Giorgio Agamben, «La communauté qui vient», *Futur antérieur*, núm. 1, 1990, pp. 5 y ss. [ed. cast.: *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos, 2006].

este caso, instalación del movimiento constituyente sobre la subjetividad. El concepto de poder constituyente recupera su historia y se forma concluyentemente como concepto de la desutopía constitutiva. Allí donde la linealidad progresiva de la modernidad choca con la nada de sus efectos, nace la subjetividad constituyente, no como resultado último de la razón, sino como producto de su fracaso. Esta subjetividad constitutiva nace en la nada de las determinaciones de la modernidad y sobre la totalidad, continua, incesante, de la acción de la multitud.

Esta definición remite desde luego a Maquiavelo, así como a Spinoza y Marx, pero sobre todo al primero, a su capacidad de vivir radicalmente, en un origen, el momento histórico privilegiado, el del nacimiento del concepto. Y yo creo que Gramsci<sup>10</sup> lo entendió perfectamente. En efecto, tenemos, por un lado, el Príncipe como elemento de la crisis, como exigencia «de un pueblo pulverizado y disperso», que desea, en su desesperación, organizarse y ser despertado a la acción colectiva. Vemos así cómo la crisis pone en movimiento la reconstrucción, una potencia que atraviesa la multitud y que en esa travesía se muestra y se presenta a sí misma, partiendo de la dispersión, de la desunión, de la crisis. «El Príncipe debe poner fin a la anarquía feudal y eso es lo que hace el Valentino en Romaña, apoyándose en las clases productivas, comerciantes y campesinos [...]». «Su ferocidad se dirige hacia los residuos del mundo feudal, no en contra de las clases progresivas». Es importante señalar que lo «progresivo» no es aquí un eventual proyecto ilustrado, sino, por el contrario, la nueva organización de la praxis, radicalmente nueva, radicalmente colectiva.

«Maquiavelo no es un científico, sino un hombre que toma partido, de pasiones poderosas, un político en acto, que quiere crear nuevas relaciones de fuerza, y por lo tanto no puede dejar de ocuparse del “deber ser”, por supuesto no entendido en un sentido moralista [...] Aplicar la voluntad a un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y operantes, basándose en aquella fuerza determinada que se considera progresiva y potenciándola para hacer que triunfe, supone siempre moverse en el terreno de la realidad efectiva, pero para dominarla y superarla. [...] Así, pues, el “deber ser” es algo concreto, es más, es la única interpretación realista e historicista de la realidad, es la única historia en acto y filosofía en acto, la única política». «El moderno Príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; solo puede ser un organismo; un elemento de sociedad complejo, en el cual haya podido iniciarse ya la concreción de una voluntad colectiva, que se ha reconocido y afirmado

---

<sup>10</sup> Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno*, Turín, 1953 [ed. cast.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972]. Pero véase también L. Althusser, «La solitud de Machiavel», *Futur Antérieur*, cit., del que sacamos las citas que siguen.

parcialmente a sí misma en la acción. [...] Una voluntad colectiva que se ha de crear *ex novo*, originariamente, y que ha de dirigirse, desde luego, hacia metas concretas y racionales, pero de una concreción y una racionalidad que todavía no han sido verificadas y criticadas por una experiencia histórica efectiva y reconocida universalmente [...].».

¡Qué imagen formidable es esta: la de una subjetividad nueva, que nace sobre la nada de toda determinación o destino preconstituido y preconstituye colectivamente toda determinación y todo destino! El pensamiento del poder constituyente como crisis y potencia, como multitud y sujeto –como construcción de la potencia– es afirmado aquí. La forma política de la desutopía es esta forma política completamente nueva, sin principio ni fundamento que estén fuera de la potencia de la multitud.

Aquí comienzan a anudarse todos los hilos de nuestra investigación. El poder constituyente en cuanto forma de la desutopía muestra un concepto singular e irreductible de lo político, pero en ese momento construye y conecta una metodología, una filosofía de la historia y una ética igualmente singulares. La metodología es la de reconstrucción del objeto siguiendo el hilo de una intuición genealógica radical; es la de un inductivismo radical que forma el saber, sus objetos y sujetos a partir de la potencia de los deseos y de esta suerte lo articula en las redes de la multitud. No la multiplicidad inferrable, sino la multitud, la versatilidad total del ser, su multidireccionalidad siempre singular. No solo *mille plateaux* [mil mesetas], sino mil direcciones, redes, variables. El sujeto es construido en estas dimensiones. Pero su construcción sería imposible y competiría a la categoría del «infinito malo», si la negatividad, la crisis y la resistencia no permitieran a la multitud recuperar la determinación crítica central, aquel punto de crisis y de negatividad alrededor del cual, en cada momento, dentro de intemperstividades repentinas, de radicales descubrimientos de temporalidades distintas, la multitud se ve llevada a reconocer su propia potencia. El método no solo es constitutivo sino constituyente; la subjetividad es una prótesis del movimiento y de sus infinitas determinaciones, y llega como un acontecimiento absoluto.

La filosofía de la historia del poder constituyente como forma política de la desutopía es igualmente singular. Es realmente una «no»-filosofía de la historia. Porque los procesos constitutivos de lo real histórico son discontinuos, fulminantes en su impredecibilidad e inmediatez, tejidos contradictorios que solo la resistencia, el rechazo y la negatividad combinan y dan forma positivamente. No hay ningún finalismo, no hay sino la radical continuidad de lo discontinuo, continua reaparición del tiempo de la potencia como alternativa, pero al mismo tiempo resistencia– a la disipación «realista» y «soberana» del tiempo. La relación entre multitud y potencia determina en cada momento el sentido de la historia y ese sentido solo se da cuando es arrebatado a la discontinuidad y conectado a la

multitud, construido como acontecimiento de su carácter absoluto. El sentido de la historia es el contraluz de la normalidad de su falta de significado. Por supuesto, la serie de los acontecimientos absolutos y de las insurrecciones del sentido se consolidan sobre la base ontológica del desarrollo de las conciencias y de los conceptos. Pero este fondo y este depósito ontológicos solo están activos en la relación siempre nueva entre potencia y multitud y solo se tornan de nuevo en un efecto de realidad reencontrando el acontecimiento singular. El poder constituyente solo describe su continuidad ontológica (y da lugar a una memoria) si el acontecimiento absoluto las activa. Entre los acontecimientos no hay una continuidad monótona, y para ser precisos tampoco hay memoria. Continuidad y memoria solo atañen al acontecimiento. La memoria es un producto del poder constituyente en acto, no es continuidad sino innovación.

La ética del poder constituyente, como forma política de la desutopía, se encarna también en la relación entre la potencia y la multitud. Es una ética abierta, que incluye de inmediato a las singularidades en las condiciones de realización de la multitud y de su potencia. El ser ético persigue en la singularidad la tarea imposible de realizar la sustancia de la desutopía. Hace de cada acontecimiento un testimonio, de cada testimonio un acto de militancia. Su espera del acontecimiento constituyente se consagra a la constitución del acontecimiento. La forma de esta ética es abierta en la misma medida en que su arraigo es ontológico. Esta apertura ética se pone a prueba continuamente en las determinaciones concretas de la multitud, en su variación, en su desunión y sus antagonismos. No deja de lado la consideración de la complejidad, ni de la que es natural respecto a las pasiones ni de la que es histórica respecto a las instituciones. No pierde de vista la debilidad de las singularidades cuando se constituyen como multitud. Pero de ese proceder hacia la multitud y de aquella voluntad de expresarla como potencia absoluta hace su regla, impidiendo que cualquier poder externo se aproxime o decline los modos de la potencia. La desutopía es la única posibilidad de expresión de la potencia y en ella están incluidas todas las aporías críticas de la relación entre esta y la multitud; el testimonio del proceso, en cada momento, es la ética. La ética es, por lo tanto, la exclusión de la utopía como afirmación de una alienación y en todo caso como presuposición de una tendencialidad monótona entre multitud y potencia.

Llegamos así al último punto de observación: a esta forma política del poder constituyente que llamamos desutopía y que incluye sus propias valencias metodológicas, histórico-filosóficas y éticas, podemos llamarla también «democracia». Ahora bien, entendámonos: porque aquí democracia significa expresión omnilateral de la multitud, radical inmanencia de la potencia, exclusión de todo signo de definición externa, ya sea trascendente o transcendental, o en todo caso externo a este terreno de inmanencia

radical y absoluto. Esta democracia es lo opuesto del constitucionalismo o, para ser más exactos, la negación misma del constitucionalismo como poder constituido, que se ha vuelto impermeable a las modalidades singulares del espacio y del tiempo, como máquina predispuesta no tanto al ejercicio de la potencia como al control de sus dinámicas, de órdenes de fuerza inmutables. El constitucionalismo es transcendencia, pero sobre todo es la policía que la transcendencia establece sobre la totalidad de los cuerpos para imponerles el orden y la jerarquía. El constitucionalismo es un aparato que niega el poder constituyente y la democracia. Llegados a este punto, no parecerán extrañas las paradojas que surgen en el constitucionalismo cuando se intenta definir el poder constituyente: no puede aceptarlo como actividad distinta, y en consecuencia lo hunde en la sociología cuando no lo arrastra a la fuerza para darle definiciones formalistas<sup>11</sup>. Pero quien naufraga en este choque de definiciones no es el poder constituyente, sino, por el contrario, el constitucionalismo. El poder constituyente está ahí, horizonte inamovible, sólida presencia, multitud.

La pregunta acerca de la multitud es la angustia del pensamiento político occidental: por consiguiente, toda respuesta evita el poder constituyente, su ser ahí, y el malestar cunde. Sin embargo, la angustia y el malestar también nos afectan. Nuestra respuesta a las preguntas que plantea el poder constituyente no es ni pacífica ni optimista. Es una respuesta cauta y dura que se apoya en las valencias negativas de la desutopía. Pero esta está tan desencantada como abierta, salvajemente abierta, a la presencia, a la producción de efectos de realidad y al deseo de liberarla. Un deseo que corre por dentro de la multitud en la misma medida en la que esta es la desunión de la que nos habla Maquiavelo. La potencia de la multitud se torna en constitución de la potencia dentro de este proceso, es decir, en la imparable tensión de la multitud a hacerse actualidad de la potencia.

No parecerá extraño que aquí volvamos a referirnos al pensamiento de Spinoza. En efecto, el proceso de constitución de la potencia que hasta ahora hemos venido definiendo es ampliamente ilustrado en la *Ethica*. También en Spinoza la desutopía es constituyente, extiende la potencia entre la multitud, acumulando en el ser mismo el producto de esa tensión colectiva. El ser se muestra, antes que nada, como tejido de la producción de lo existente. Este proceso constitutivo es el mismo que el de la vida y del mismo modo que en la física es un proceso que conduce una multitud de átomos a la configuración de los individuos, en la vida social, ética y política la multitud de los individuos reinterpreta la pulsión de existir de la potencia hacia configuraciones del vivir cada vez más comunitarias. Los mecanismos de producción de la naturaleza construyen los individuos; los individuos naturales ponen en marcha los procesos de construcción social.

---

<sup>11</sup> Véase *supra*, capítulo 1.



Nos topamos aquí con un primer nivel ontológico en el que se inscribe el tránsito progresivo de las pasiones, de la imaginación y de la inteligencia hacia grados cada vez más altos de densidad ontológica. Pero este proceso se duplica, colocándonos no solo ante distintos grados de intensidad ontológica, sino también ante la creatividad humana, desplegada más allá de los límites ontológicos del proceso. Esto ocurre cuando, éticamente, el amor y la alegría rompen el ritmo continuo del proceso ontológico<sup>12</sup>. El amor constituye aquí la divinidad, el absoluto. Desde esa unión regresa a lo social para revivificarlo. Tenemos aquí, por lo tanto, un segundo nivel ontológico, que rompe la continuidad genealógica del primero: ya no se trata de una acumulación del ser, sino de su prótesis creativa. Cuando el amor interviene, y la alegría se separa de la tristeza, el ser es renovado. El poder constituyente se ha liberado completamente. En su determinación positiva, como determinación del tejido ontológico, como su sobredeterminación creativa.

La desutopía de la relación multitud-potencia es hecha realidad y exaltada por el acto de amor. Acto colectivo, esencia humana cooperativa, y experiencia activa de esa promoción de lo existente más allá de sus límites, hacia el absoluto. Esta trama spinoziana corresponde a la imagen del poder constituyente que hemos definido. Corresponde a la misma porque da dos veces razón de la creatividad del ser social: la primera cuando lo considera como conclusión del proceso natural de genealogía del mundo y por lo tanto como principio de consolidación de su estructura, como innovación ontológica interna; la segunda cuando contribuye a la definición del proceso constituyente como innovación radical más allá del proceso de estructuración. No cabe sustraerse al impacto que provoca esta duplicidad de definiciones: la primera compete a la historia natural del ser humano; la segunda determina su destino de liberación. ¡No se trata en absoluto de las «insuperables aporías del panteísmo», como querrían los mojigatos! No, la extraña estupefacción y nuestro entusiasmo nacen del hecho de que el desgarramiento entre necesidad y libertad está inserto en la ontología, define la ontología, y explica tanto su permanencia y su progresivo enriquecimiento como su potencia innovadora. De nuevo desutopía constitutiva; en efecto, el nivel ontológico, su espesor, no permiten airear utopías ni declaraciones ilusorias de superación: antes bien, esas condiciones sientan las bases para que la conciencia del límite nutra el acto creativo. El poder constituyente no nace de una continuidad indiferenciada del ser, sino precisamente de su diferenciación creativa, de una innovación que, después de haber constituido los individuos en multitud, determina la potencia de esta.

Como en la metafísica spinoziana, nuestra historia del principio constituyente nos conduce, experiencia tras experiencia, a sopesar el grado

---

<sup>12</sup> Baruch Spinoza, *Ethica*, 1677, Parte IV, proposición 40 y ss.



ontológico que la democracia constituyente pone como condición indispensable y progresiva, y al mismo tiempo nos muestra cómo esta primera dimensión ontológica ha de ser hecha realidad por un nuevo desgarramiento, por una nueva apertura de la multitud hacia figuras cada vez más altas de constitución de la potencia. La desutopía constituye el cuadro. ¿Acaso hemos llegado a la orilla de un nuevo episodio de la innovación constituyente, hoy? ¿A la posibilidad de una nueva prótesis del mundo? ¿De una democracia absoluta?

### 3. Más allá de la modernidad

*Contra la modernidad – La modernidad como miedo a la multitud – La modernidad como separación de lo social y lo político – La respuesta del poder constituyente: lo social es político – Más allá de la racionalidad instrumental y el individualismo – ¿Una nueva racionalidad? Creatividad contra medida – Procedimiento contra máquina – Igualdad contra privilegio – Multiplicidad contra uniformidad – Cooperación contra poder de mando – Trabajo vivo, poder constituyente: una nueva realidad ontológica – Poder constituyente y paradigma de lo político – El poder constituyente como primum ontológico.*

Todos los hilos de nuestra investigación conducen a una conclusión: el poder constituyente es un sujeto. Este sujeto, esta subjetividad colectiva, se desvincula de todas las condiciones y las contradicciones a las que es sometida en cada momento su fuerza constituyente en las articulaciones de la historia política y constitucional. Ese sujeto no es progresivo; antes bien, es la antítesis continua de toda progresión constitucional; tanto su nacimiento como su ruptura se ponen en contra del proceso constitucional, y en ningún caso el sujeto constituyente se somete a la permanencia estática y constrictiva de la vida constitucional. Dicho esto, hay que precisar la naturaleza de esta subjetividad y al mismo tiempo definir la racionalidad que la caracteriza, porque es evidente que el ponerse del sujeto constituyente como ruptura o alternativa al poder constituido, pone a esta subjetividad y a su racionalidad más allá de las definiciones habituales de la racionalidad moderna y de una subjetividad adecuada. La definición del poder constituyente nos sitúa más allá de los límites de la modernidad.

Ahora bien, en primer lugar, nosotros asumimos la modernidad como definición y desarrollo de un pensamiento totalizador que asume la creatividad humana y colectiva para reintegrarlas en la racionalidad instrumental del modo de producción capitalista del mundo. La dialéctica idealista, en la forma inventada por Descartes, desarrollada en la gran metafísica moderna

y concluida por Hegel, representa el esquema de este proceso totalizador. Sus consecuencias políticas son exaltadas en la tradición del absolutismo, entre Hobbes, Rousseau y de nuevo Hegel; un absolutismo inmóvil y estable, cuyo único fin es el de plantear lo político como transcendencia respecto a la multitud y el poder como hacerse realidad de la potencia.

Si el poder constituyente y la multitud de las subjetividades se oponen incesantemente a esta realización del poder, a la reabsorción transcendental de la potencia, esa resistencia es disuelta, una y otra vez, en la dialéctica. Desde el punto de vista de lo político, la multitud siempre es objetivada. Su nombre es reducido a *vulgus* o, lo que es peor, a *Pöbel*, a deyección. Su potencia es expropiada. Sin embargo, no se puede prescindir de la *multitudo* en la vida social y política, esto es evidente: ¿pero cómo dominarla? Esta es la única cuestión que se plantean la filosofía teórica, la filosofía moral y sobre todo la filosofía política. La *multitudo*: será concebida dependiendo del momento como naturaleza mecánica y carente de espíritu, más cercana a la de las bestias que a la de los seres humanos; o cosa en sí, inalcanzable y por ende mistificable; o mundo salvaje de pasiones irracionales que solo la *Vernunft* [razón] conseguirá desentrañar, controlar y reincorporar. La potencia de la multitud: llegará a ser cada vez más objeto de angustiosas interrogaciones y de férreas decisiones de represión, esto es, de expropiación. El miedo a la multitud es la potencia de la racionalidad instrumental. Este animal salvaje tiene que ser dominado, domesticado o destruido, superado o sublimado, como quiera que sea hay que arrebatárle la subjetividad y negarle la racionalidad. La determinación social indeleble de la multitud tiene que ser anulada.

La filosofía política moderna no nace de la administración, sino del miedo. Su racionalidad es instrumental para los fines del ordenamiento solo en la medida en que lo es por el lado de la represión. La angustia es la causa, y la represión es el efecto de la racionalidad instrumental. De esta suerte, la modernidad es la negación de cualquier posibilidad de que la multitud pueda expresarse como subjetividad. Una primera definición de la modernidad consiste en este lugar. Así, pues, no es extraño ni puede resultar inesperado el hecho de que al poder constituyente no se le pueda conceder espacio alguno. Cuando emerge, debe ser reducido a lo extraordinario; cuando se impone, debe ser definido como exterioridad; cuando triunfa sobre toda inhibición, exclusión o represión, debe ser neutralizado en el «termidor». El poder constituido es esta negación.

Pero el poder constituyente y la subjetividad colectiva que lo forma son antes que nada una realidad social. Una realidad social productiva, que no puede ser negada. El poder se nutre de esta potencia; sin esta potencia no podría existir. Así, pues, la negación de la potencia de la multitud en lo político tiene que corresponder al cercamiento de la potencia de la multitud

en lo social: aquí tenemos una segunda característica de la modernidad. Esta segunda operación implica la construcción de una ciencia separada, llámese economía, política o sociología, cuya tarea es el aislamiento de la potencia social respecto al poder político o, para ser más precisos y breves, de lo social respecto a lo político.

El análisis, desarrollándose en lo social, tendrá como fin el aislamiento de este respecto a lo político. El pensamiento liberal y el pensamiento anarquista son, en este terreno, la representación más perfecta de la racionalidad instrumental. Para ambos, lo social no exige lo político, la mano invisible niega el poder constituyente. Tanto el individualismo y la regla de la ganancia, como la anarquía y la regla del colectivismo, las leyes que gobiernan estas representaciones de lo social: en ambos casos el fin es el aislamiento de lo social, un fin complementario de la transcendencia de lo político, tanto si esta es invocada como reprobada. Resulta evidente de qué enormes contradicciones está cargada esta tensión encaminada al aislamiento de lo social: toda crisis social, que inevitablemente alcanza y perturba lo político, suena como un certificado de defunción de las teorías de la separación. Y como certificado de la dificultad y en cualquier caso de la urgencia que para la modernidad supone tener que controlar lo social. Todo se salva «en última instancia» (una última instancia que siempre se presenta), mediante el recurso a la violencia y a sus múltiples disfraces. En este caso, el miedo a la *multitudo* se ve exasperado, la violencia nace como síntesis de la angustia y de la falta de alternativa practicable.

Es preciso responder a esta violencia de la teoría; es preciso proponer de nuevo el papel crucial del poder constituyente como salvación de la barbarie. Recordando la relación entre multitud y potencia hemos recordado el pensamiento de Maquiavelo; abordando el discurso sobre la desutopía constitutiva hemos recurrido a la metafísica de Spinoza: sin embargo, es necesario empuñar de nuevo el punto de vista marxiano sobre esta escisión catastrófica de lo político y lo social. En efecto, encontramos en Marx la más profunda insistencia sobre la relación o, para ser más exactos, sobre la interioridad de lo social y lo político en el seno de la corriente materialista y revolucionaria de la metafísica moderna. Y aunque no elaboró aquella teoría del Estado que anunciara *El capital*, así y todo –en sus escritos económicos y sobre todo en estos– ha identificado, como hemos visto, el terreno de una crítica de lo político a partir de lo social y ha elaborado algunos prolegómenos fundamentales a toda ciencia futura del poder constituyente.

El tema propuesto por Marx es el de la creatividad omniexpansiva del trabajo vivo. El trabajo vivo construye el mundo, modelando creativamente, *ex novo*, los materiales que toca. Pone en manos de la naturaleza, consolidándola en esta y más allá de esta, en una segunda, tercera, enésima naturaleza, el poder constitutivo del trabajo vivo. En este proceso el trabajo vivo se

transforma antes que nada a sí mismo. Su proyección sobre el mundo es ontológica, sus prótesis son ontológicas, sus construcciones son construcciones de nuevo ser: el primer resultado de este proceso indefinido es la construcción del sujeto. El sujeto es una oscilación continua de la potencia, un continuo reconfigurarse de la posibilidad efectiva del hacerse mundo de la potencia. El sujeto es el punto sobre el cual se fija la construcción de la potencia. Pero el sujeto mismo continúa transformándose a través del mundo que ha construido remodelándolo y remodelándose. El trabajo vivo se torna en poder constituyente dentro de este proceso. Y dentro de este proceso la multitud es restituida a la potencia, y ella misma se descubre como sujeto. En este cuadro ya no hay dialéctica, ya no hay racionalidad instrumental de la modernidad, porque ya no hay finalismo, porque el finalismo ya no es teóricamente definible. No hay superación: la fenomenología se impone siempre a la ciencia de la lógica, de la historia y a cualquier otra enciclopedia del espíritu. Toda subjetividad naciente está marcada por la cantidad, por la materialidad y por la versatilidad del trabajo vivo. Solo el proceso constituyente, las dimensiones determinadas de la voluntad, la lucha y la decisión sobre la lucha deciden los sentidos del ser.

Lejos de volverse dispersivo, este proceso es una determinación continua, atravesada por el carácter concreto de lo social, por su organización y por la continua actualización de la relación multitud-potencia. Marx sacó a la luz una comunidad de lo social, de lo político y del ser que es atravesada y siempre definida de nuevo por el trabajo vivo, por sus asociaciones, por las subjetividades que allí emergen, en definitiva, por el poder constituyente. De ahí, pues, la importancia excepcional de la enseñanza marxiana en lo que atañe a la definición de poder constituyente y de la superación de la modernidad. Mientras que el poder constituyente siempre había sido definido (en los términos de la modernidad) como un poder extraordinario frente a la legitimidad ordinaria de la constitución, aquí toda extraordinariedad es eliminada porque, a través de su reducción a lo social (animado por el trabajo vivo), al poder constituyente se le reconoce la capacidad ordinaria de actuar en términos ontológicos. El poder constituyente es una potencia creativa de ser, es decir, de figuras concretas de lo real, valores, instituciones y lógicas del ordenamiento de lo real. El poder constituyente constituye la sociedad, identificando lo social y lo político en un nexo ontológico.

Sin embargo, se dice: desde la revolución humanista a la Revolución Inglesa, desde la Americana a la Francesa y la Rusa, y a todas las demás del siglo XX, una vez terminado el momento excepcional e incontenible de la innovación, el poder constituyente parece agotar sus efectos. Ahora bien, como subrayaba Marx y como nosotros creemos que cabe seguir

sosteniendo, eso no es cierto. Esta apariencia de agotamiento es el efecto de la mistificación que las prácticas del constitucionalismo llevan a cabo para bloquear la envoltura que lo social y lo político hacen sobre el ser. Marx enseña que ese punto y final es imposible, que todo final no es un límite absoluto sino solo un obstáculo, que más allá del punto y final el poder constituyente continúa tejiendo sus tramas sobre la tela de la innovación. Que el único límite del poder constituyente son los límites del mundo de la vida. Todo lugar utópico es excluido de esta perspectiva. Pero el mundo es más grande que el conjunto de sus efectos: puesto que lo político y lo social intervienen sobre el mundo de la vida, desestabilizándolo y ampliándolo, continuamente, dentro de una indistinguibilidad constitutiva radical que siempre se afirma. El poder constituyente es la subjetividad, social y política, de esta radical constitución del mundo de la vida.

Sin embargo, aunque Marx nos situó en el terreno de la subjetividad, nosotros estamos más allá de Marx. El sujeto político que el poder constituyente revela, hoy no solo no considera el mundo de la vida como limitado, sino que ya se experimenta conforme a una construcción ininterrumpida de nuevos mundos. Sus límites son los de su racionalidad. ¿Pero qué racionalidad? Más allá de Marx, tenemos que plantearnos otro interrogante fundamental, el tercero, que abre a una teoría del poder constituyente que se sitúe más allá de la modernidad. En cualquier caso, ¿es la racionalidad de la modernidad adecuada a la subjetividad que se pone, como poder constituyente, más allá y contra de la modernidad? Ciertamente no puede serlo. De hecho, la racionalidad de la modernidad es, como hemos visto, una lógica lineal que encauza la multitud de los sujetos hacia la unidad y controla su diferencia a través de la dialéctica. La racionalidad moderna es cálculo del individuo, dentro de una trascendentalidad que anula su esencia singular. Es repetición de lo común individualizado y por ende colonización de su esfera, con la pretensión de hacerla trascendental. Encontramos todos los efectos de esa racionalidad cuando la teoría bloquea el proceso constituyente y funda las constituciones modernas: ese bloqueo se produce a través de la desterritorialización de los sujetos, la neutralización de su creatividad, la fijación de la temporalidad y, en definitiva, a través de una serie de operaciones de normalización del movimiento. El formalismo trascendental es la clave de esa racionalidad, la renuncia a lo real y a la multitud, su condición, y la construcción del poder de mando es, en todo caso, su efecto.

Ahora bien, la teoría del sujeto constituyente nos lleva más allá de estas determinaciones. La sede de la nueva racionalidad se ve empujada a la ontología para allí ser recobrada. Es preciso ir al encuentro de las bases de la nueva racionalidad allí donde brota el trabajo vivo, es decir, allí donde lo social encuentra su respiración vital, en el lugar en el que se forman las secuencias

del actuar y las pulsaciones creativas. De esta suerte, la forma de la racionalidad, en la sede ontológica, se torna en la relación entre potencia y multitud. La racionalidad se forma y se desarrolla sobre la trama de esta relación, y su determinación sustancial encuentra validez formal sobre esta relación, esto es, fundamento, eficacia, y también validez abstracta. El problema no consiste en salvar de la abstracción a la racionalidad; esa pretensión del vitalismo y del irracionalismo es ilusoria. La abstracción es tan necesaria como la concreción. No se trata de eliminar la abstracción, sino su exclusividad, la totalización formal, afirmada desde arriba por la lógica moderna.

La abstracción tiene que ser reafirmada a ras de los procesos de producción allí donde sus procesos constitutivos son analizados en la interioridad de la relación ontológica; la racionalidad es empiria común, y es abstracta por mor de la comunicación. La abstracción no es un fetiche, sino una función de la comunicación. Pero la comunicación no es sino la relación ontológica entre multitud y potencia. Y con esto estamos identificando el punto de partida de la nueva racionalidad –de la racionalidad que perdura más allá de la modernidad. Multitud y potencia, en su entrelazamiento ontológico, muestran la racionalidad, una nueva racionalidad, como clave de constitución del mundo. De lo social así como de lo político, de la individualidad así como de la subjetividad colectiva<sup>1</sup>. Así, pues, la relación racional es determinada; determinada no solo formalmente, desde el punto de vista desde el que emana, sino también y sobre todo desde el punto de vista sustancial, ontológico, de la modalidad real de la relación multitud-potencia y de sus afanes subjetivos.

¿Cuáles son las características de la nueva racionalidad? Aquí no se tratará de abordar el problema de manera exhaustiva, sino sencillamente de plantearlo desde el punto de vista de la teoría del poder constituyente. Y toda vez que nuestra respuesta se sitúa en el centro de una dinámica histórica de alternativas y luchas, se tratará de aclarar y subrayar sobre todo aquellas características de la nueva racionalidad que se contraponen a la racionalidad de la modernidad. Así, pues, empecemos enumerando estas oposiciones, cuya fuerza equivale a la oposición entre lo ontológico y lo formal.

La primera oposición es la de la creatividad contra el límite y la medida. La racionalidad del poder constituyente se define antes que nada por el carácter ilimitado con el que se plantea. Para ella, el límite es solo un obstáculo. Plantea el límite solo como condición de su propio existir, de su propio expandirse, como condición, por lo tanto, de su propio producir. En consecuencia, la medida –ese límite interiorizado– se ve empujada a la destrucción: el poder constituyente es desmesurado, su única medida es el carácter ilimitado de la multitud, la absoluta versatilidad de sus relaciones,

---

<sup>1</sup> Aquí nos referimos a la obra de Michel Foucault, y especialmente a sus cursos de la década de 1970.

de las interrelaciones potentes y constitutivas que componen su concepto y determinan su dinámica real.

La medida puede reaparecer solo como contenido (y no como norma) de las relaciones creativas. Ya no existe medida, solo existen medidas que construimos en el preciso momento en el que producimos la realidad que hay que medir. «Termidor» es una medida: el poder constituyente es desmesura o, para ser más exactos, medida progresiva, reflexión de la medida común sobre sí misma<sup>2</sup>. La medida es la forma de la validez de la andadura del poder constituyente en el momento en que este hace que la validez misma se vuelva desmesurada. La medida es la relación entre el adentro y el afuera de la subjetividad creativa mientras esta va más allá de sí misma. Siendo rigurosos, no se debería hablar ya de «medida», sino decir solo «a medida». De esta suerte, la medida de la nueva racionalidad no es un elemento *hard* de la máquina creativa que es nueva en cada ocasión, sino el elemento *soft* que organiza sus determinaciones internas y su *software*. Límites y medidas, arrebatados a la lógica dialéctica, solo pueden ser considerados como elementos dinámicos de la continuidad creativa, multiversa y crítica, del poder constituyente.

La segunda oposición, en la definición de la nueva racionalidad del poder constituyente, es la del procedimiento-proceso contra el mecanismo deductivo del derecho sustancial y de la máquina constitucional. Esta determinación no encierra el análisis del poder constituyente en el terreno jurídico sino que, a través de los ejemplos ofrecidos, muestra por el contrario algunas cualidades concretas de la nueva racionalidad. Su movimiento es ininterrumpido, construcción desde abajo que atraviesa las emergencias singulares, coordinando su acción. En este proceso no se aplican normas generales y abstractas, sino que se constituyen constelaciones de intereses, acuerdos y relaciones que son puntualmente verificados. Si existen reglas procedimentales, estas son a su vez verificadas puntualmente. Se construyen cartografías de las conexiones y de las interrelaciones, de las relaciones y de las iniciativas<sup>3</sup>. El cuadro es el de una continua expansión de actividades «empresariales» que atraviesan tanto lo social como lo político, lo jurídico y lo institucional. La soberanía nunca se separa de su origen y se organiza en la relación entre origen y ejercicio. Los controles son ejercidos como momentos activos del procedimiento y no concebidos como momentos de imputación externa. Lo transcendental es el proceso entero, en su origen y en su fin, puesto que ya no hay ni principio ni fin. El procedimiento es la forma concreta que cobra cada figura de la subjetividad en su relacionarse con las demás. Con ello disuelve el mito constitutivo del contrato, pero, bien mirado, con ello se interpreta y se desarrolla racionalmente su

<sup>2</sup> Me permito remitir a este respecto, esto es, sobre el problema de la medida, a mi trabajo *Il lavoro di Giobbe*, cit.

<sup>3</sup> G. Deleuze y F. Guattari, *Mille Plateaux*, cit.

movimiento genealógico; de hecho, la nueva racionalidad se construye como genealogía, en un entramado de pasiones e instituciones, de intereses y de capacidades empresariales al que el contrato aludía en forma de mito, mientras que los procedimientos eran su tejido abierto y tendencial<sup>4</sup>. El método de la genealogía y la práctica de los procedimientos nos remiten a la creatividad de las singularidades, y al mismo tiempo nos muestran su naturaleza siempre abierta: desutopías constitutivas. De esta suerte llegamos, desde las características más abstractas de la nueva racionalidad, a la identificación de las más concretas.

La tercera oposición es la de la igualdad contra el privilegio. Está claro cómo puede ser fundamentada lógicamente. Si el poder constituyente arraiga en la relación entre *multitudo* y *potentia*, si la racionalidad de esta relación es la que describe el movimiento de la creatividad contra el límite y la medida, y el del procedimiento continuo contra la fijación institucional, aquí resulta evidente que no puede haber privilegio, porque es contradictorio con el movimiento constitutivo del trabajo vivo. Desde este punto de vista, la igualdad no se presenta como un derecho inalienable sino en el sentido –absolutamente fundamental– de que es la condición del proceso constitutivo. Condición, no objetivo, no finalidad que se ha de realizar, sino su presupuesto ontológico. Condición material, no una declaración abstracta e hipócrita de un derecho formal, sino una situación concreta. La naturaleza lógica de la igualdad, la racionalidad sustancial de su presentarse como presupuesto, consisten en el hecho que la multitud solo puede presentarse como igualdad, en el hecho de que la libertad solo se puede desarrollar entre sujetos iguales y, por último, en el hecho de que la relación entre potencia y multitud solo puede tener la forma de la igualdad, de la fluidez sin límites, sin oposición ni bloqueo por parte del privilegio y, por lo tanto, sin bloqueo del proceso.

Asimismo, esta igualdad no puede ser llamada despreciativamente uniformidad, puesto que la multitud es infinita multiplicidad de singularidades libres y creativas. El par fatídico igualdad-uniformización (cese de la libertad, lento sopor de la virtud) que muchos reaccionarios han considerado como destino de la modernidad, atañe solo a la modernidad. En efecto, aquí se determina una cuarta oposición de la nueva racionalidad respecto a la racionalidad de la modernidad: la oposición de la diversidad contra la uniformidad, que sucede lógicamente a la de la igualdad contra el privilegio. La racionalidad que va más allá de la modernidad comprende en la diversidad, en la riqueza de individualidades iguales e irreducibles, la piedra angular de toda su lógica. El poder constituyente se forma no como reducción al uno de las singularidades, sino como lugar de

---

<sup>4</sup> La referencia es de nuevo a Michel Foucault.



su entrelazamiento y de su expansión. En este desenvolverse de la multitud hacia la riqueza de sus infinitas expresiones se revela su fuerza creativa. Así, pues, la nueva racionalidad se representará en una lógica de las singularidades en proceso, en fusión, en continua superación. La nueva racionalidad aborrece la uniformidad. De nuevo, el punto de vista de la desutopía constitutiva sirve para comprender mejor el proceso: en este la racionalidad se muestra como imposibilidad de uniformar el mundo de la vida en el preciso momento en el que lo reconstruye siempre de forma creativa. La uniformidad –ese pecado original de la utopía, aunque esta fuera grandiosa y gloriosa– muestra de nuevo aquí su raíz en la modernidad, y al mismo tiempo su *déficit* definitivo, en cuanto partícipe de la racionalidad de la modernidad y, por lo tanto, elemento destructivo de las condiciones mismas del devenir. Por el contrario, el poder constituyente rompe siempre la uniformidad y su creatividad busca lo distinto como racionalidad de su propia consistencia ontológica.

La quinta y última oposición es la de la cooperación contra el poder de mando. Llegamos aquí al punto en el que la racionalidad abstracta se invierte completamente en la racionalidad de lo concreto. En efecto, la cooperación es la pulsación viviente y productiva de la *multitudo*. La cooperación es la articulación en la que el infinito número de las singularidades se compone como esencia productiva de lo nuevo. Cooperación es innovación, es riqueza, es, por lo tanto, la base de ese *surplus* creativo que define la expresión de la *multitudo*. El poder de mando se construye sobre la abstracción, la alienación y la expropiación de la creatividad cooperativa de la multitud. Es apropiación privilegiada, fijada y uniforme del poder constituyente; es poder constituido, constitución, poder de mando. De esta suerte, el mundo queda patas arriba: el poder de mando precede a la cooperación. Pero esa inversión (y la racionalidad y la lógica que lo exaltan) son en sí mismas contradictorias y limitadas toda vez que no poseen la fuerza de su propia reproducción. La producción y la reproducción del mundo de la vida residen solo en la multitud, en el conjunto procesual de las relaciones de libertad, de singularidad, en el resultado de su creatividad diversa y concurrente. La cooperación es la forma en la que las singularidades producen lo nuevo, lo rico, lo potente, la única forma de reproducción de la vida. La cooperación identifica su racionalidad en la potencia. En el terreno político, es falsa toda definición de democracia que no asuma la cooperación como clave de lectura y como tejido concreto de esa relación. El poder de mando es esta falta de verdad. Por el contrario, la cooperación es el valor central de la nueva racionalidad, su verdad.

El poder constituyente cumple aquí su función ontológica, que es la de construir nuevo ser, la de construir una nueva naturaleza de la historia. Un nuevo mundo de la vida. La cooperación es la vida misma en tanto que se

produce y se reproduce. La racionalidad, más allá de la modernidad, es la tentativa de alcanzar las relaciones que, a través de la cooperación, se instauran creativamente en el ser, el acto de darles forma. Su verdad consiste en discernir el momento creativo de la cooperación y en orientarse sistemáticamente hacia este. Aunque la nueva racionalidad es antes que nada racionalidad crítica, esto es, racionalidad que destruye toda traba, bloqueo o constricción de la potencia que se expresa en la cooperación constitutiva, es asimismo y en segundo lugar construcción permanente de los desarrollos de la potencia, expresión de la tendencia constructiva de la cooperación. La potencia es una tarea que se realiza a través de la cooperación de las singularidades, en la serie ininterrumpida de las determinaciones creativas del ser. Libertad, igualdad y potencia: estos viejos lemas se tornan en historia, segunda, tercera y enésima naturalezas, son la sustancia dinámica y ágil del poder constituyente. Ya no es posible una definición que arrebate la secuencia de libertad, igualdad y cooperación a su fundación ontológica en la potencia: toda definición que separa es en este caso falsa. En su verdad, este proceso es el de la innovación del ser. Hay nueva racionalidad cuando opera con arreglo a la construcción del nuevo mundo.

A partir de aquí, después de haber propuesto el tema de la subjetividad y el de la nueva racionalidad, podemos, más allá de la modernidad, volver a la definición política del poder constituyente. Una primera observación: el poder constituyente es la definición de todo paradigma posible de lo político. No hay definición de lo político sino a partir del concepto de poder constituyente. Así, pues, lejos de ser una aparición extraordinaria o una esencia clandestina encerrada en las mallas del poder constituido, el poder constituyente es la matriz totalizadora de lo político. Tanto las definiciones metafísicas tradicionales de lo político, como poder de mando sobre la comunidad, como las irracionales, que lo definen como reino de la violencia más o menos legitimada, sucumben miserablemente frente a lo que es lo *político: potencia ontológica de una multitud de singularidades cooperantes*.

Tanto las definiciones metafísicas tradicionales como las irracionales se topan con la definición del poder constituyente y no saben dar razones de la potencia de la comunidad, elemento inexpugnable para toda definición que no lo atraviese. Ni deber ser de la comunidad, ni violencia sobre la comunidad: el poder constituyente nos libera de estas definiciones de lo político cambiando radicalmente el terreno de definición, trasladando lo político al terreno de la ontología, de la creación de ser nuevo. No hay comunidad preconcebida, no hay fuerza decisiva –en la definición constituyente de lo político la comunidad es decidida y reconstruida todos los días, y la violencia forma parte de esta decisión y de esta reconstrucción. Ni la comunidad ni la fuerza son realidades ontológicas, son tan

solo reducciones abstractas del mundo de la vida. Ontológicamente nos encontramos ante la multitud de las singularidades y el trabajo creativo de la potencia. Lo político es la sede de este entrelazamiento, toda vez que se presenta como proceso creativo. No es la mediación, ni la síntesis, ni la sublimación: la dialéctica ha resuelto fraudulentamente un problema cuyos términos compositivos había intuido. Así, pues, no mediación, sino genealogía, producción coextensiva y cooperativa de comunidades y de fuerza o, para ser más exactos, mucho más exactos, de multitud y de potencia. No dialéctica, porque cada momento de este proceso abre y no cierra nuevas dimensiones del ser, poniendo en marcha determinaciones de la potencia siempre nuevas. Reconociéndose y operando en todo momento como desutopía constitutiva.

El poder constituyente es el paradigma de lo político porque su proceso está metafísicamente caracterizado por la necesidad. No hay otra forma de existencia de lo político; la única posibilidad de modificar su definición es la de dominar sus condiciones productivas en términos de no verdad. De oponer el poder de mando a la potencia, de oponer la constitución al poder constituyente. Pero esta no verdad es solo la pantalla opaca que se superpone a la permanencia de lo político de verdad, esto es, del poder constituyente en acto. El verdadero realismo político no consiste en reconocerse y en complacerse en el carácter decisivo de la fuerza física, sino, por el contrario, en tener en cuenta que ese dominio siempre e incansablemente es socavado por el *sabotaje constituyente* de la multitud. La verdadera actitud metafísica no consiste en basar lo político en el deber ser de la comunidad, sino por el contrario en reconocer que toda formación de comunidad, y su permanencia, son el producto continuo de la potencia productiva de las singularidades. El poder constituyente responde a las condiciones de definición de lo político porque de este interpreta la determinación creativa y la de la cooperación. Eficacia y legitimidad –torpes categorías de la mistificación– encuentran en la potencia y en la cooperación de la multitud su correspondiente reverso o, para ser más exactos, su sustitución racional. Lo político se torna racional bajo estas condiciones: y esta es la única racionalidad que organiza su tiempo. Lo político es restituido a la temporalidad del movimiento constituyente.

Tenemos que detenernos ahora sobre la temporalidad del poder constituyente y de la definición de lo político en la nueva racionalidad más allá de la modernidad. Comprobamos, con detenimiento, cómo la precipitación del tiempo representa un carácter fundamental del poder constituyente. Pero no se trata tanto de entender esta precipitación en cuanto tal (en el cuadro metafísico, con la vista puesta en la creatividad de la *multitudo*, esta aceleración se basa en una acumulación ontológica ya realizada), sino de interpretarla como amor del tiempo. Por el tiempo, por sus singulares emergencias, por la

aparición del acontecimiento. El amor del tiempo es la sustancia de la desutopía que llena el poder constituyente. El amor del tiempo es el indicador del contenido singular de la potencia. La precipitación del tiempo histórico revela la creatividad continua de la figura ontológica del poder constituyente como paradigma de lo político, es decir, como matriz de una expansión de interrelaciones entre singularidades, siempre renovadas y siempre abiertas a una nueva renovación. El amor del tiempo no es sino la dilución ontológica de la relación entre poder constituyente y revolución, esta dilución atenúa el carácter revolucionario del poder constituyente en cuanto lo extiende a la definición de lo político como área de la transformación de las interrelaciones y de la comunidad. El amor del tiempo es el alma del poder constituyente en cuanto hace del mundo de la vida una esencia dinámica, una síntesis siempre renovada de naturaleza e historia. En este sentido el concepto de poder constituyente muestra la normalidad de la revolución, ofrece una definición del ser como movimiento de transformación. Es preciso desdramatizar el concepto de revolución haciendo de este, a través del poder constituyente, tan solo el deseo de transformación del tiempo, continuo, implacable, ontológicamente eficaz. Una práctica continua e irrefrenable. Partiendo de ahí el concepto de lo político es arrebatado a la banalidad y a la obscenidad de la reducción al poder constituido, a sus lugares, a sus tiempos. Lo político es el horizonte de la revolución, no terminada pero continuada, siempre reabierto por el amor del tiempo. Toda motivación humana en la búsqueda de lo político consiste en esto: en vivir una ética de la transformación a través de un ansia de participación que se revela amor por el tiempo por constituir.

La construcción dinámica, creativa, continua y procesual de la potencia es lo político. Esta definición no es ni vacía ni neutral: está sujeta a las determinaciones de la subjetividad y de la tendencia, es decir, a las figuras en las cuales multitud y potencia se cruzan como figuras de la cooperación productiva. Pero quedan como elementos fundamentales la expresión de la multitud y la creación continua de un nuevo mundo de la vida. Arrebatarse este elemento a lo político es arrebatarse todo, es reducirlo a pura mediación administrativa y diplomática, a actividad burocrática y de policía, es decir, exactamente a aquello contra lo que el poder constituyente, como origen de lo político, lucha continuamente, para emerger como potencia. De hecho, todas aquellas actividades que querrían presentarse como naturaleza de lo político, no participan de este, sino de la rutina de una repetición inalterada, y son efectos del trabajo muerto, inversiones perversas del poder constituyente, que no pueden ser elevadas a definición de lo político.

De esta suerte, hemos dado la vuelta al cuadro en el que los juristas y los constitucionalistas, así como los sociólogos y los políticos perversos, nos ofrecen la definición de poder constituyente<sup>5</sup>. Este no viene después de lo

---

<sup>5</sup> Véase *supra*, capítulo 1.

político, como en una atormentada pausa sociológica o una suspensión de lo real institucional, ni puede ser reducido a un *Blitz* extemporáneo de la voluntad colectiva, que obligaría al trabajo teórico a garantizar la limitación de sus efectos en la constitución de lo político. No, el poder constituyente viene antes, es la definición misma de lo político, y allí donde es reprimido y excluido lo político se reduce a pura naturaleza mecánica, a enemigo y a poder despótico. Un poder político sin poder constituyente es como una empresa sin ganancias, sin el trabajo vivo de la innovación y el enriquecimiento de la productividad. Lo político sin poder constituyente es como una vieja propiedad, no solo languideciente, sino ruinoso por igual para los trabajadores y sus propietarios mismos.

Nunca como hoy estas imágenes de tiempos pasados, en los que la inercia y el cansancio de viejas clases dominantes dejaban que el imperio se dispersara y se perdiera en una rutina administrativa que empobrecía cada vez más el mundo de la vida; nunca, pues, como hoy estas imágenes resultan válidas y sugerentes. Un mundo político, muchos mundos políticos, en el Este y en el Oeste, se están derrumbando con el agotamiento del poder constituyente. Lo político del pasado, que ya había hecho del poder constituido su única trama, se muestra ante nuestros ojos como dimensión podrida y al mismo tiempo feroz. El tiempo de lo político parece absolutamente opaco. Sin embargo, está atravesado por el proceso continuo de la potencia de la multitud. De vez en cuando este movimiento sale a la luz. La materialidad metafísica del poder constituyente se muestra en enormes incendios que iluminan de multitud las plazas de los imperios ruinosos. Entre 1968 y 1989 nuestras generaciones han podido asistir a cómo el amor por el tiempo se oponía a todas y cada una de las manifestaciones del ser para la muerte. El movimiento de la multitud ha expresado su potencia en todas partes, con una fuerza extraordinariamente intensa, que no indica su eventual excepcionalidad, sino su necesidad ontológica.

¿Nos espera acaso una historia de la libertad? Sería estúpido afirmarlo, frente a las horrendas mutilaciones que el poder constituido sigue infligiendo al cuerpo ontológico de la libertad de los seres humanos, y frente a la perpetua negación a la que ha de enfrentarse la secuencia inquebrantable de la libertad, la igualdad y la potencia de la multitud. Pero sí que nos espera una historia de liberación, desutopía en acto, incesante, tan dolorosa como constructiva. La constitución de la potencia es la vicisitud misma de la liberación de la *multitudo*. No cabe duda de que, de esta forma y con esta fuerza, el poder constituyente no pueda dejar de reaparecer; y es necesario que no pueda hacer otra cosa más que imponerse como hegemonía en un mundo de la vida siempre renovado. A nosotros nos corresponde acelerar esta potencia, y en el amor del tiempo interpretar su necesidad.









