



siglo xxi editores, méxico

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial

LEPANT 241-243, 08013 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

EL ESPACIO POLÍTICO

ARGUMENTOS DE LA POLÍTICA

Serie coordinada por Francisco Colom

PENSAMIENTO CRÍTICO / PENSAMIENTO UTÓPICO

218



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

Rector General
Salvador Vega y León

Secretario General
Norberto Manjarrez Álvarez

Director de Publicaciones y Promoción Editorial
Bernardo Ruíz López

Subdirector de Distribución y Promoción Editorial
Marco A. Moctezuma Zamarrón

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector
José Octavio Nateras Domínguez

Secretario
Miguel Ángel Gómez Fonseca

Directora
de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Juana Juárez Romero

Coordinadora General
del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades
Alicia Lindón Villoria

Francisco Colom
y Ángel Rivero (Eds.)

EL ESPACIO POLÍTICO
Aproximaciones al *giro espacial*
desde la teoría política

Miguel Bandeira Jerónimo
João Cardoso Rosas
Francisco Colom González
Guillermo Graíño Ferrer
José María Hernández
Tomás Pérez Vejo
Ángel Rivero
Juan Carlos Velasco



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

EL ESPACIO político : Aproximaciones al *giro espacial* desde la teoría política / Francisco Colom y Ángel Rivero, editores. — Barcelona : Anthropos Editorial ; México : Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 2015
207 p. ; 21 cm. (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico ; 218. Serie Argumentos de la Política)

ISBN 978-84-16421-13-8

1. Filosofía social y política 2. Historia de las ideas (Sociedad y cultura) 3. Teoría social (Sociología) 4. Ciencias políticas y teoría 5. Geopolítica I. Colom, Francisco, ed. II. Rivero, Ángel, ed. III. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa (México) IV. Colección

Primera edición: 2015

© Francisco Colom González y otros, 2015

© Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 2015

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2015

Edita: Anthropos Editorial. Lepanto, 241. 08013 Barcelona, España
www.anthropos-editorial.com

En coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855. Ex Hacienda San Juan de Dios
14387, Tlalpan. Ciudad de México, D.F., México

Unidad Iztapalapa

Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

San Rafael Atlixco No. 186, edificio H, Segundo piso

Colonia Vicentina, 09340 Iztapalapa. Ciudad de México, D.F., México

ISBN: 978-84-16421-13-8

ISBN UAM: 978-**FALTA**

Depósito legal: B. 0000-2015

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Este libro ha sido dictaminado positivamente por pares académicos ciegos y externos a través del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917021970/932720447).

INTRODUCCIÓN*

El presente volumen pretende hacerse eco de la repercusión del estudio del espacio en la teorización política. La popularización en su día del *giro lingüístico* asumido por la filosofía vino tan sólo a anticipar la irrupción de otros tantos giros epistémicos (estético, icónico, espacial) en las ciencias sociales y humanas tras el desmoronamiento del estructural-funcionalismo a finales de los años setenta del pasado siglo. La nueva perspectiva propiciada por el giro espacial no asume ya el tiempo y la cronología como dimensiones prioritarias para el estudio de las relaciones políticas sino que concede una especial consideración a su constitución *topológica*, esto es, al *espacio* y al *lugar* de las mismas como ámbitos normativamente constituidos. Con ello se asume el espacio como objeto primordial de estudio y se abordan algunos de los problemas clásicos de la filosofía política desde categorías eminentemente espaciales. Es importante comprender que semejante giro no obedece a un capricho intelectual ni a un mero ejercicio de sofisticación teórica, sino a la necesidad de concebir determinados fenómenos sociales y políticos en términos constitutivamente espaciales. Pero esta reorientación también viene a reflejar un cierto escepticismo sobre las explicaciones de carácter universalista e historicista. Su principal intuición es que la ubicación física y el contexto territorial son factores decisivos en la producción del conocimiento y las relaciones sociales. La dimensión espacial es importante en la medida en que tomar conciencia de *dónde* suceden las cosas resulta fundamental para saber *cómo* y *por qué* suceden de una determinada manera y no de otra.

* Los capítulos de este libro son fruto del proyecto de investigación *La filosofía del espacio político: una interpretación topológica de la política y la democracia desde la Polis a la Cosmópolis* (MINECO. Plan Nacional de I + D; Ref.: FFI2012-31640).

La interpretación crítico-normativa de la espacialidad puede aportar nuevas perspectivas sobre problemas que han sido abordados con frecuencia desde categorías puramente cronológicas, jurídicas o de identidad. Esta mirada topológica ofrece la ventaja de resaltar la dimensión normativa reconocible en las formas históricas de territorialidad, es decir, permite una hermenéutica espacial de los principios de justicia, los criterios jurisdiccionales y los referentes de identidad de los actores reconocibles en su articulación histórica. La territorialidad no es concebida aquí, pues, como un *dato* físico sino como una producción social que opera ontológica o pre-constitutivamente sobre la política y en la que intervienen factores heterogéneos y cambiantes. Entendida como materialización política, la territorialidad representa el vínculo entre espacio, historia y poder. Evidentemente, no todas las formas políticas mantienen el mismo tipo de vínculo con la dimensión territorial, pero la naturaleza de esa relación es lo que contribuye en gran medida a otorgarles a éstas su particular carácter e identidad.

La concepción física del espacio evolucionó con la transformación de las configuraciones históricas. En la antigua Grecia la física, entendida como descripción de la naturaleza, coincidía con los supuestos fundamentales de una cosmología —esto es, con una teoría del *orden* natural— y se centraba en la especulación sobre el elemento último u originario (*arché*) de la realidad. La idea del espacio que se manejaba en el mundo griego se encontraba, pues, muy alejada de la nuestra. En el *Parménides*, Platón concibió el lugar o *topos* de los cuerpos como algo distinto de su continente, ya que de lo contrario éstos se contendrían a sí mismos. Sin embargo, el mito de la caverna presentaba tales *topoi* como un espejo de la realidad, impidiendo así el desarrollo de una teoría general sobre las sustancias *en* el espacio. Aristóteles recogió en su *Física* la intuición platónica del lugar de un cuerpo como el límite interno de aquello que lo contiene, pero abrazó una concepción más amplia del mundo en términos de substancia y forma. Según esto, dado que los cuerpos cambian de lugar sin modificar su extensión, deben de alguna manera contener tal lugar, y puesto que todos los movimientos en el espacio están causados por algo exterior a ellos mismos, no puede existir ningún espacio vacío, ya que de lo contrario el movimiento impulsor estaría mediado por la nada. La noción del espacio en Aristóteles quedó así reducida a la forma, y por tanto dependiente del cuerpo, es decir, a un espacio *no vacío*, sin llegar a

vislumbrar la concepción más moderna del espacio como sustancia o *continente* de los cuerpos extensos. La idea aristotélica del espacio se insertaba en una concepción estrato-esférica del *kosmos* según la cual éste consta de una región supralunar, compuesta de éter y caracterizada por un movimiento circular e invariable, y un mundo sublunar compuesto de cuatro elementos (tierra, aire, agua y fuego) en el que se dan los movimientos bruscos y rectilíneos. Según esta visión, todo movimiento tiene una causa que remite a un *motor primero* ubicado en los márgenes del *kosmos*.

Descartes suele ser presentado como un autor intermedio en el tránsito desde la física cósmica a la idea moderna del espacio. Aunque sigue concibiendo el espacio en términos de una continuidad sustancial, sin lugar para el espacio vacío, divide sin embargo el mundo entre una realidad exterior de cosas materiales (*res extensa*) y un mundo interior de representaciones (*res cogitans*). El ámbito de validez de la física es para Descartes el primero, mientras que el segundo constituye el mundo de una sustancia pensante. En la *res cogitans* encontramos, sin embargo, ideas que no surgen de la observación empírica. En la gnoseología prekantiana, la realidad de las cosas no se encuentra en las ideas que los sujetos tienen de ellas. La realidad de los cuerpos en el espacio se da para Descartes en tres dimensiones, siendo el movimiento el cambio de un cuerpo desde un lugar a otro. Aunque la equiparación cartesiana de la extensión con la materia aproxima su pensamiento a la física griega, Descartes se aleja de la concepción clásica del *topos* para aproximarse al espacio vacío newtoniano.

Fueron experimentos como los de Otto von Guericke en el siglo XVII sobre la presión atmosférica y la propagación del sonido los que demostraron la existencia del espacio vacío en el universo, de la misma manera en que la geometría euclidiana aplicada a la óptica y a la cartografía permitieron representar gráficamente el espacio tridimensional en dos dimensiones, impulsando con ello la imaginación del espacio como algo preexistente a los objetos y la invención de la perspectiva en el arte. El cambio fundamental se dio sin embargo con Newton, ya que el movimiento de los cuerpos por medio de la atracción tiene como presupuesto un espacio vacío. Newton, al igual que Descartes, distinguió entre el lugar que un cuerpo ocupa en el espacio y el espacio propiamente dicho. Más concretamente, Newton diferenció el espacio *relativo* —el que se determina desde una posición o punto concreto— del espacio

absoluto, es decir, el espacio imaginado desde todos los puntos o perspectivas posibles. Según esto, todo movimiento es relativo con respecto a un sistema de referencias, como ocurre al lanzar un objeto desde un vehículo en movimiento. Kant fue un paso más allá al tratar de mostrar que el espacio absoluto newtoniano sólo puede ser designado por medios *pre-conceptuales*. Al operar su giro copernicano en la idea del conocimiento humano —esto es, al abordar el conocimiento a partir de sus condiciones constitutivas en el sujeto— Kant presentó la noción del espacio como una *intuición pura* y como el primer fundamento formal del mundo sensible. Así considerado, el espacio absoluto newtoniano no tiene por qué existir: como forma externa de la intuición constituye el presupuesto de toda percepción espacial posible. Con Albert Einstein y su teoría de la relatividad, la física moderna pasó finalmente a concebir el espacio-tiempo como una unidad, y así como el tiempo posee un espacio en cuanto movimiento, también el espacio tiene una edad.

La relativización del espacio como objeto de la física no corrió de manera estrictamente paralela a la relativización histórica de los espacios políticos, pero no es por completo ajena a ella. Hasta donde alcanza la memoria, Occidente ha entendido la vida social bajo coordenadas espaciales. En el relato judeocristiano de la Creación el hombre es ubicado originalmente en un espacio de felicidad plena, prosperidad y armonía —el paraíso— del que es expulsado a un espacio diferente —el mundo terrenal— marcado por la necesidad, el sufrimiento y el conflicto. Mediados por las categorías de la filosofía griega, cada uno de estos espacios míticos de la vida humana fue imaginado en correspondencia con una concepción distinta de la política. En el primer espacio, la política haría referencia a una vida en común plenamente satisfecha y dedicada al disfrute. En el segundo —la vida de los hombres en la tierra— su sociabilidad natural se torna problemática, de manera que la insociabilidad obstruye la plena realización de aquello que por naturaleza les corresponde: el hombre aspira así al desarrollo de su naturaleza política. En este último sentido, la naturaleza social del hombre, aquejada de su propia imperfección, necesita de la política como arte de la vida colectiva para poder sobrellevar una coexistencia que ya no se disfruta, sino que es conflictiva. Sin embargo, el disfrute pleno de la sociabilidad natural de los hombres no quedaría completamente anulado, pues se convertirá en su versión agustiniana en promesa de una vida futura en otro es-

pacio político, el celestial, donde sólo aquéllos merecedores del mismo podrán realizar la verdadera naturaleza humana.

En la versión secularizada del mito judeocristiano, la naturaleza social de los hombres podría llegar a realizarse plenamente y sin postergación mediante la organización correcta de la sociedad, esto es, aboliendo las causas de su división y del conflicto. Los hombres llegarían así a vivir en una sociedad política —es decir, a vivir en común— pero sin necesidad de política —que es el arte de vivir juntos de seres insociables. Este nuevo espacio de la política cuenta desde el siglo XVI con un nombre asimismo espacial: la *utopía*, el *no-lugar*. Con la Ilustración, y posteriormente con el romanticismo y el positivismo, la política terminó por concebirse en el pensamiento occidental como un despliegue de la libertad en el tiempo bajo la forma del *progreso*. El tránsito desde la utopía —la vida colectiva plena en un lugar imaginario— a la *ucronía* —la búsqueda de esa plenitud social en otro tiempo— no significó tanto la renuncia a la dimensión espacial en aras de una escatología secularizada como una proyección cronológica de la idea de emancipación, formulada desde entonces como tiempo *por venir*. La respuesta a las dificultades de la vida presente fue así reformulada mediante un desplazamiento en el tiempo que venía a sustituir a la vieja escatología judeocristiana. Para unos, la vida armoniosa se encontraba en un pasado que debía ser rescatado; para otros, la iluminación de la razón guiaría a la humanidad en una progresión temporal hasta alcanzar un futuro satisfactorio. Sin embargo, para aquellos que aceptaban la validez de la política como instrumento de gestión de la vida colectiva, las categorías espaciales mantuvieron plenamente su vigencia. Esto fue así, sobre todo, en relación al espacio físico en que los hombres debían desarrollar su sociabilidad. Para San Agustín, por ejemplo, existirían tres grados de la compañía humana: la casa, la ciudad y el mundo. De acuerdo con esta visión, la proximidad sería un criterio de seguridad y felicidad, y el alejamiento medida de incertidumbre y peligro. Si la casa era segura, la ciudad de los hombres era conflictiva y el mundo definitivamente peligroso e incierto. En San Agustín podemos encontrar, pues, las raíces de muchas de las posteriores reflexiones espaciales sobre la política: lo público y lo privado; la ciudad de los hombres y la ciudad de Dios. Pero mucho antes del apogeo del mundo cristiano ya los griegos habían teorizado en Occidente sobre la naturaleza política del hombre y el espacio más acorde para

el desarrollo de su naturaleza social. No solo eso; también habían diseñado la forma ideal de la comunidad humana y bautizado los espacios de sociabilidad para el desarrollo de la política, desde la polis y el ágora hasta la democracia y la isegoría.

Pese a que el espacio constituye una categoría nuclear de la vida en común, la filosofía política ha descuidado de forma llamativa su tratamiento. Ciertamente podemos reconocer una dimensión espacial en la obra de autores clave en cada período histórico. Aristóteles vislumbró en la polis el ámbito por excelencia para el desarrollo de la vida cívica. En la era cristiana, San Agustín cifró en una metafórica urbe celestial el contrapunto de la vida política terrenal. Posteriormente, durante el Renacimiento, Maquiavelo se vio obligado a invocar la unidad de Italia para superar las insuficiencias políticas de las repúblicas renacentistas. Ya en la modernidad, Montesquieu estableció una correlación entre la extensión del espacio político y el tipo de gobierno. También en el siglo XX Carl Schmitt describió la génesis y evolución del orden internacional como la historia de los procesos de representación visual, medición geográfica y apropiación jurídica de la tierra, mientras que Max Weber definió la especificidad del Estado moderno como una entidad territorialmente compacta y administrativamente homogénea. Sin embargo, tomadas en su conjunto, las distintas variantes del historicismo occidental —desde la metáfora ilustrada sobre la relación entre el tiempo y la razón y sus derivaciones en el progreso positivista, el evolucionismo social-darwinista y el desarrollismo estructural-funcionalista— marginaron el papel socio-genético del espacio al concebir el cambio histórico como una serie de etapas o fases de desarrollo desde la oscuridad hacia la luz, desde el salvajismo hasta la civilización o desde la simplicidad a la complejidad social. Todos estos imaginarios representaban el pasado como una sucesión de acontecimientos que conducían inevitablemente al presente. De entre ellos, fue quizá el llamado *orientalismo*, como señala Guillermo Graña en este volumen, el que más decisivamente fundió la perspectiva historicista en una dimensión espacial. Según este prejuicio etnocéntrico, la distancia geográfica con respecto Europa equivalía a un retroceso en las etapas históricas de la civilización: *más allá* de Europa significaba *antes* de Europa.

La revalorización teórica del espacio y la territorialidad vino de la mano de autores contemporáneos de impronta marxista, como Henri Lefebvre y David Harvey, o post-moderna, como Edward

Soja.¹ Este último ha insistido particularmente en que la dimensión espacial no puede subordinarse a la temporal y en que toda teoría de la sociedad debería apoyarse en una triangulación basada en el tiempo, el espacio y la estructura social. Pero por encima de estos postulados epistemológicos, el giro espacial en las ciencias sociales no ha hecho más que reflejar las transformaciones que han tenido lugar en la economía, la política y la cultura contemporáneas. La proliferación de enfoques espaciales se encuentra ineludiblemente ligada, pues, a la génesis de nuevas formas de espacialidad: mediante los flujos de bienes y capitales, la globalización ha creado vínculos entre productores y consumidores muy alejados entre sí y ha ido pareja a la deslocalización de los procesos productivos hacia lo que en un tiempo fue la periferia del capitalismo, con los consiguientes efectos en la estructura social y económica tanto del centro como de la periferia; los flujos financieros internacionales han limitado e incluso doblado la soberanía financiera de los países; la intensificación de los flujos migratorios ha generado nuevas tensiones ligadas a la diversidad cultural y la competencia por el estatus; la masificación del turismo ha llevado a la apropiación selectiva de determinados lugares, y la expansión global de los medios de comunicación ha revelado los conflictos geopolíticos de fondo por la hegemonía informativa. Todo este complejo de fenómenos ha llevado a que los ciudadanos de muchos países experimenten una disonancia cognitiva entre sus identificaciones políticas, que siguen siendo primordialmente locales, y las dinámicas profundas que condicionan el acontecer cotidiano.

Estos procesos sociales y los conflictos que se les asocian ponen asimismo de manifiesto la dimensión normativa que subyace a toda estructura territorial. La organización política del espacio se encuentra ligada a unos principios regulativos, que cabría calificar de *espaciales* o *territoriales*, que responden a criterios distributivos y jurisdiccionales e influyen decisivamente sobre la identidad colectiva y la cohesión interna las sociedades en las que operan. Sin ir más lejos, por ejemplo, procesos como la ordenación urbanística, la asignación de recursos públicos o la delimitación de circunscrip-

1. Henri Lefebvre, *La producción del espacio* (prólogo de Ion Martínez Lora; introducción y traducción de Emilio Martínez Gutiérrez), Madrid, Capitán Swing, 2013; David Harvey, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Malden, Blackwell, 1996; Edward W. Soja, *Seeking Spatial Justice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

ciones electorales obedecen en última instancia a una serie de decisiones —y a principios de justicia— sobre el uso y la organización del espacio. En el plano filosófico, Nancy Fraser ha aplicado a tales principios la metáfora de la *escala*,² ya que existe una pluralidad de encuadres o marcos (*frames*) posibles para organizar y resolver los conflictos de justicia. Esto supone una matización frente a John Rawls, el principal responsable de la revitalización de la filosofía política en los años setenta, quien partió en sus principales obras del *supuesto Westphaliano*, es decir, de un imaginario político que atribuye al Estado una soberanía unitaria y exclusiva sobre su territorio del que queda excluida toda interferencia externa o deferencia hacia algún poder supranacional.³ El espacio político doméstico es consiguientemente imaginado como un espacio civil y pacificado, sometido al contrato social y a las obligaciones de justicia, mientras que el espacio internacional es visto como un estado de naturaleza, un ámbito de beligerancia regido por las negociaciones estratégicas y la razón de Estado y desprovisto, pues, de deberes vinculantes de justicia. Años después, en su réplica teórica a Rawls, Michael Walzer incluyó un apartado dedicado a los principios de justicia en relación con el espacio, pero siguió imaginando el Estado territorial moderno como la unidad social en cuyo seno se aplica la justicia, parangonando sus criterios regulativos con los de un club o una familia.⁴ Frente a ello, el giro espacial en la teoría política ha puesto de manifiesto que la materia de la justicia (la pregunta por el *qué*) no puede desvincularse de la determinación de sus sujetos (la pregunta por *quién*): ciudadanos territorializados o comunidades transnacionales de riesgo. Así, por ejemplo, el nuevo activismo político rechaza que la justicia pueda imaginarse territorialmente sólo como una relación doméstica entre conciudadanos. Es preciso, pues, como sugiere Juan Carlos Velasco en este libro, replantearse los confines de la justicia y evitar los falsos encuadramientos de la misma, como ocurre cuando se delega la responsabilidad por la pobreza global a Estados débiles o fallidos, incapaces de enfrentarse a los orígenes externos de su depauperación.

2. Nancy Fraser; *Escalas de la justicia*, Barcelona, Herder, 2008.

3. Véase John Rawls, *Teoría de la justicia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1979; ídem, *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996; e ídem, *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

4. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.

De todo lo visto podemos concluir que, desde la Antigüedad, los occidentales se han preocupado por los espacios propios de la política, esto es, por la sociabilidad humana, pero también por los espacios más adecuados para desarrollar la política, es decir, para hacer posible la sociabilidad humana. En esta obra aparecen tratadas de forma sistemática estas dos dimensiones del espacio político, desde las categorías topológicas más básicas hasta las referencias más amplias y abstractas sobre la cosmópolis y la utopía. El libro se articula consiguientemente en dos partes que intentan recoger esa doble dimensión, material y normativa, del espacio político. El primer bloque recorre las principales categorías espaciales reconocibles en la historia de la filosofía política. El segundo bloque ofrece, en cambio, distintas aproximaciones a la materialización histórica de tales categorías. En el primer capítulo, João Cardoso Rosas analiza la aplicación de coordenadas espaciales a los lenguajes e imaginarios políticos. Según él, antes de la intervención del poder político en el espacio físico del Estado o de la ciudad existe una pre-determinación espacial de la política, en la medida en que ésta se concibe y describe siempre en términos espaciales. Las coordenadas que permiten esta espacialización del lenguaje y del imaginario político (centro/periferia, cercano/lejano, dentro/fuera, alto/bajo, izquierda/derecha) se inscriben en una geometría de tipo euclidiano, pero tienen sus raíces simbólicas en la religión y el mito. En su texto, Cardoso explora los significados y las mutaciones de esta topografía política tomando como referencia el paso en Francia en 1789 del Antiguo Régimen a los regímenes constitucionales modernos. Ese momento histórico sirve como ejemplo del contraste entre la topografía política antigua y la que es característica de los sistemas políticos contemporáneos.

En el segundo capítulo, José María Hernández reconstruye el viejo y el nuevo debate en torno al cosmopolitismo y el papel de los Estados nacionales para la promoción de los derechos humanos y los principios de una justicia global. En cierto modo, mantiene Hernández, este es un debate que reproduce el que tuvo lugar durante la Ilustración entre los *amigos de la ley* y los *amigos de la humanidad*: mientras que unos dan por supuesto que los individuos no podrán asumir jamás sus obligaciones para con una comunidad global si antes no han desarrollado ciertos afectos dentro de sus propias comunidades nacionales, los segundos insisten en los valores universales que cualquier individuo, como ser hu-

mano (es decir, con independencia del color de su piel, religión o lugar de nacimiento), ha de reconocer como miembro de una comunidad global. Para ello recurre a dos modelos de pensamiento cosmopolita: el de Burke y el de Kant. El primero nos ofrece un pensamiento alimentado por una poderosa imaginación espacial que ha servido para modelar no sólo una buena parte del pensamiento nacionalista sino también del cosmopolitismo contemporáneo, a pesar de que haya sido Kant el que habitualmente suele ser reclamado como inspirador de este último.

En el tercer capítulo, Ángel Rivero regresa a los orígenes clásicos de las concepciones espaciales de la política. *Conversatio*, nos recuerda Rivero, significa en latín *trato* o *comercio*. La conversación humana es, por consiguiente, el trato con los demás. Esta interacción con los otros puede tener la forma de disputa o de discordia, pero también puede darse en concordia y paz. La filosofía política ha tenido entre otros muchos empeños el de proporcionar el conocimiento práctico que permita el paso de la discordia a la concordia en la vida de los hombres, pero también ha buscado explicar cómo pasar de la mera conversación a la conversación más excelente: la vida buena. Esta conexión entre el vivir juntos y los que hablan apaciblemente no es, sin embargo, una mera coincidencia: se produce en el Renacimiento, cuando la recuperación de la filosofía política clásica y su defensa de la ciudad —entendida como el espacio donde acontece la conversación más excelente— se imbrica en una concepción cristiana del hombre que, a pesar del antropocentrismo de la época, no olvida su limitación esencial a la hora de desarrollar su naturaleza social. La política constituye así el espacio donde se produce la vida humana, pues es el espacio de la conversación colectiva, donde los hombres viven juntos, interactúan mediante el comercio y conversan, esto es, utilizan la palabra para dirimir sus conflictos y de esta manera desarrollan una vida más rica y acorde con su naturaleza original.

La identidad de la comunidad política le sirve en el cuarto capítulo a Francisco Colom para ilustrar la cambiante naturaleza de los principios que han definido la territorialidad a lo largo de la historia de Occidente y los elementos que han concurrido en su representación ideológica. Tales orígenes hay que ubicarlos en la ciudad clásica y en el tránsito desde la misma a los grandes imperios de la Antigüedad. La cristianización del Imperio Romano llevó a una paulatina asimilación de sus formas jurídico-políticas

por parte de la Iglesia, que terminó por definirse como un *cuero místico* en relación con su cabeza temporal y la comunidad de creyentes. Durante la Edad media, la representación corporativa del ligamen religioso se proyectó sobre el monarca, convertido en encarnación política de la integridad del reino y en depositario de la soberanía. A diferencia de los lazos personales de autoridad del mundo feudal, la soberanía moderna fue concebida como una autoridad suprema y perpetua sobre un determinado territorio para el cumplimiento de unos fines políticos tenidos por naturales. Las doctrinas iusnaturalistas formularon de diversa manera el origen y las condiciones de la cesión de la soberanía al monarca absoluto. Sin embargo, fue su atribución revolucionaria al *pueblo* lo que marcó la irrupción de la modernidad política. Si el constitucionalismo moderno definió las condiciones estructurales del Estado de derecho y la soberanía popular, la identidad colectiva de la comunidad amparada por el mismo se encontraba fuera del alcance de sus intereses normativos. Han sido, por ello, otros discursos e imaginarios políticos distintos del liberalismo los que han legitimado la relación entre Estados, pueblos y territorios.

Sin abandonar el registro teórico, Juan Carlos Velasco abre la segunda parte del libro abordando el significado normativo de las fronteras como factor creador, articulador y reproductor de desigualdad en el mundo. Las fronteras señalizan perímetros de bienestar diferenciados y enmarcan espacios sociales que circunscriben territorialmente oportunidades y opciones de vida. Muchas de tales oportunidades dependen de algo tan azaroso y decisivo en la vida de las personas como es la fortuna o la desgracia de haber nacido a un determinado lado de una frontera. Las consecuencias de esta circunstancia, en principio banal en términos morales, pueden sin embargo llegar a ser decisivas. Ante la tendencia de presentar el trazado de fronteras como una realidad objetiva e inmodificable frente a la que los individuos tienen que plegarse, Velasco trata de introducir en su análisis perspectivas como las de la injusticia estructural o la *justicia global*, que permitan pensar un estado de cosas diferente. Como ejemplo de ese enfoque indaga los efectos que el azaroso trazado de las fronteras ocasiona sobre la capacidad de libre movimiento por el planeta y de establecimiento en el país de preferencia.

En una vertiente más reconstructiva, Miguel Bandeira Jerónimo, Guillermo Graño y Tomás Pérez Vejo abordan en los siguientes

tes capítulos la configuración del espacio político a través de la imaginación política, histórica y geográfica. Más concretamente, Miguel Bandeira explora la interdependencia de la geografía política, entendida como disciplina y forma de discurso, y la formación del nuevo imperialismo europeo desde finales del siglo XIX. Analizando la distribución de idiomas y formas de imaginación imperial, así como su institucionalización en disciplinas científicas entre algunas potencias coloniales, particularmente en el Reino Unido y Portugal, Bandeira muestra el lugar que la idealización y la movilización política de *espacios vitales* de carácter imperial, sobre todo ultramarino, tuvieron en la formación de la imaginación política occidental. Guillermo Graño, por su parte, invierte el sentido de esa reconstrucción y realiza un breve recorrido panorámico por las distintas formas en que la idea de *Oriente*, principalmente a lo largo del siglo XVIII, amplió la perspectiva desde la que Occidente observó su propia civilización. Graño presta especial atención al papel jugado por dicha idea a la hora de suponer alternativas al desarrollo moral y político occidental. Para ello revisa algunos de los grandes debates dieciochescos sobre el tema que coparon el clima intelectual europeo y que, en ocasiones, han sido inadecuadamente interpretados por el paradigma *orientalista*. Por último, Tomás Pérez Vejo aborda la definición del espacio en el nacimiento de la modernidad hispanoamericana. Como es sabido, la definición del sujeto de la soberanía política fue, y sigue siendo en gran medida, uno de los grandes dilemas del nacimiento de una modernidad que substituyó la legitimidad dinástico-religiosa por la del pueblo o la nación. En su capítulo, Pérez Vejo analiza las claves internas del proceso de imaginación y definición de nuevos sujetos de soberanía, ya fuesen territoriales o genealógicos, en las proclamas de independencia de la América española durante el periodo que va desde la crisis imperial de 1808 hasta el acta de independencia del Alto Perú de 1825. Con estos textos esperamos, en definitiva, haber puesto al alcance del lector una visión introductoria, pero suficientemente amplia, de las claves espaciales del pensamiento político occidental y su plasmación en distintas representaciones culturales e ideológicas.

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ
ÁNGEL RIVERO

I

EL ESPACIO EN LA TEORIZACIÓN
POLÍTICA

LA TOPOGRAFÍA POLÍTICA

La aplicación de coordenadas espaciales a los lenguajes e imaginarios políticos*

João Cardoso Rosas

La relación entre la política y el espacio es múltiple y compleja. Muchas de las dimensiones de esta relación tienen que ver con la afirmación del Estado en el territorio y con la definición de las fronteras; con la defensa de la comunidad y con el posicionamiento estratégico de los ejércitos; con la construcción de ciudades y con un urbanismo desarrollado de acuerdo con las necesidades o los caprichos del poder, etc. Sin embargo, hay una dimensión de las relaciones entre el espacio y la política que es previa a la intervención de la política en el espacio físico porque se sitúa en el dominio mental y simbólico. Dicho con otras palabras: la política, como un ejercicio del poder en la comunidad y en el Estado, está ella misma estructurada de acuerdo con una ideología espacial pre-existente. Antes de difundirse en el espacio tangible, la política ya es espacial y esa espacialidad establece relaciones profundas con el mito, con la religión y con los arquetipos más permanentes de la mente humana. Es precisamente sobre esta predeterminación espacial y simbólica de la política de lo que trata este capítulo.

Coordenadas topográficas

La espacialización de la política se establece de acuerdo con coordenadas topográficas significantes bien definidas. En primer lugar está la coordenada *centro-periferia*: el poder político tiende a concebirse como un centro que se relaciona con periferias políticas, sociales y también territoriales. El poder está en el centro, nunca en los márgenes. El poder puede desplazarse a la

* Traducción de Ángel Rivero.

periferia, pero si esto acontece es para hacerse notar y para afirmar su potencia. No es ese su lugar. Obsérvese que el centro tiene una simbología profunda antes de tener utilidad práctica y antes de ser expresión geográfica. El centro es el lugar inicial de las cosmogonías antiguas, tal como mostró Mircea Eliade.¹ El mundo es creado a partir de un centro y de ahí esa mayor intensidad en relación con lo sagrado. Es en el centro donde se establece una conexión directa entre el mundo terreno y el mundo de los dioses. Este centro puede localizarse en una montaña remota o en cualquier otro lugar inaccesible. Sin embargo, ese es el lugar por excelencia de la hierofanía, de la aparición de lo sagrado en el mundo profano y, por ello mismo, el lugar que el poder político considera adecuado para sí.

Es a partir de la idea de centro y de la carga positiva e intensa que acarrea como se definen las restantes coordenadas topográficas y simbólicas. Así, en segundo lugar y de forma perfectamente lógica, se impone la coordenada *próximo-lejano*. La importancia de las cosas políticas, y de otras, se mide por la proximidad al centro o a quien está en el centro político (y que siempre es el centro, dondequiera que esté). Así, el centro puede pasarse por la periferia con su corte o con su séquito, pero no deja de ser el centro y siempre es mejor estar próximo a él que apartado. Quien está próximo está investido de un poder especial, aunque menor que el del propio centro, pero quien está apartado de él pierde ese poder y lo que le pueda dar en términos de reconocimiento, influencia o prosperidad. Cuanto más próximo, mejor; cuanto más apartado, peor.

En tercer lugar, y simultáneamente a lo anterior, el alejamiento en relación al centro conduce a la división del espacio entre lo que está *dentro* y lo que está *fuera*, es decir, a la idea de un límite a partir del cual se entra ya en un otro mundo que ya no es el nuestro y constituye un *topos* de incertidumbre o de peligro. Surge así una delimitación entre nosotros y los otros, el día y la noche, la luz y las tinieblas. Más allá de cierto límite se está ya en una periferia que todavía nos es inteligible, pero que pertenece a una dimensión diferente que se nos escapa y queremos evitar.

1. Cfr. Mircea Eliade, *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1999 (ed. original 1955), cap. I y Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998 [ed. original 1957], cap. I, pp. 18 y ss.

En cuarto lugar, el centro proyecta una coordenada vertical en el espacio simbólico, entre *lo alto* y *lo bajo*. Como todos sabemos, porque tales arquetipos están bien instalados en nuestra forma de pensar, lo alto es superior a lo bajo. Así, el centro de poder tiende también a mostrarse en un lugar más alto en relación a aquéllos que están subordinados. Si quien ocupa el poder se coloca por encima de todos los demás —también en términos físicos y en las representaciones que hace de sí mismo— es porque sabe bien que estar por debajo significa ser inferior en términos de fuerza e importancia, mientras que estar por encima significa también ser superior en términos cualitativos.

Finalmente, en quinto lugar, el poder se estructura de acuerdo a una coordenada horizontal: *derecha-izquierda*. También aquí el orden de los factores no es arbitrario. La derecha es siempre simbólicamente superior a la izquierda. Como mostró Robert Hertz en un estudio pionero,² la mano izquierda se ocupa de las tareas menores y más sucias; la mano derecha de las tareas nobles y limpias. La vía derecha conduce a la iluminación y la siniestra a la obscuridad. Tanto para los dioses como para los hombres, estar sentado a la derecha es mejor que estar sentado a la izquierda. Es cierto, como veremos, que la política democrática modificó parcialmente, a lo largo de los dos últimos siglos, estos significados. Pero es de allí de donde partimos e incluso hoy en día las lenguas contemporáneas denotan aún las connotaciones positivas de la derecha (*right*, *droite*, *destra*), así como las connotaciones negativas de la izquierda (que apenas es *left*, *gauche* o incluso *sinistra*).

Así pues, partiendo de un centro que es de carácter mental y simbólico antes de tornarse espacial, la topografía política se desenvuelve en términos de proximidad y alejamiento, interioridad y exterioridad, verticalidad (alto/bajo) y horizontalidad (derecha/izquierda). Donde quiera que miremos, desde un centro imaginario y sea como fuere que concibamos ese centro de poder, podremos reconstruir sus imágenes euclidianas a partir de las coordenadas antes indicadas. El espacio político es pues, a priori, euclidiano o, si se prefiere, un espacio aprehensible intuitivo.

2. Vid. Rodney Needham (ed.), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, The University of Chicago Press, 1973; y Robert Hertz, «The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity» (1909), en R. Needham (ed.), *op. cit.*, pp. 3-31.

tivamente que no precisa recurrir a las geometrías contemporáneas que multiplican las dimensiones espaciales de forma contraintuitiva, es decir, más allá de aquello que perciben los sentidos. El espacio político tiene, al menos inicialmente, las características de aquello que nuestro cuerpo permite aprehender, a lo que añade los significados que se fueron atribuyendo a lo largo de la historia a cada una de esas dimensiones espaciales.

El Antiguo Régimen y la revolución (París, 1789)

Ante la imposibilidad de hacer aquí una historia completa de la estructuración topográfica de la política vamos a centrarnos en un momento clave: el paso en 1789 de la vieja a la nueva política, del Antiguo Régimen a la modernidad constitucional. La política altamente ritualizada de la fase final del absolutismo en Francia recoge muchos símbolos espaciales que hunden sus raíces en una larga historia. El ejercicio de la política que se inaugura a partir de 1789, con sus nuevos rituales, nos dice mucho sobre aquello que todavía somos. Nuestra visión espacial de la política es todavía parcialmente heredera de aquellos años.

Nos centraremos en un lugar y un acontecimiento específico: Versalles y la convocatoria de los Estados Generales por Luis XVI, así como su posterior transformación en Asamblea Nacional Constituyente. Los Estados Generales fueron convocados por el monarca con el propósito de intentar una solución para los problemas financieros del reino. De acuerdo con la tradición, los representantes de los tres estados se reunían en asamblea delante del rey, de su familia y su gobierno. Fue solo más tarde, cuando el proceso de transformación revolucionaria de Francia ganó ímpetu, cuando estos mismos Estados Generales decidieron transformarse en Asamblea Nacional Constituyente autónoma. Esta iniciativa partió de los representantes del pueblo y fue secundada por varios miembros del clero, pero por indicación del propio rey acabó recabando también el asentimiento de los restantes representantes electos, incluidos los de la nobleza.

La primera reunión de los Estados Generales tuvo lugar el 5 de mayo de 1789 en la sala del Jeu de Paume del palacio de Versalles. Existen varias representaciones pictóricas y gráficas de este acontecimiento (Fig. 1) que nos permiten tener una idea



FIGURA 1. La inauguración de los Estados Generales en Versalles (1789)

bastante clara de la espaciología ritual y, al mismo tiempo, nos dan la posibilidad de comprender la pre-determinación simbólica de esta disposición espacial. Debemos a Jean A. Laponce, quien teorizó por primera vez de forma sistemática la simbología política y pre-política de las coordenadas derecha/izquierda, una descripción ejemplar de esta reunión fundada en tales representaciones y en la documentación testimonial. Dice Laponce:

El rey y su familia, en el centro de la escena, bajo un baldaquín monumental, estaban de frente a los diputados. El rey se sentaba en un trono erigido sobre el estrado más alto. A los pies del trono estaba la familia real: a la izquierda del rey, la reina y las princesas —la rama femenina de la casa real, incapacitada para heredar el reino—; a su derecha, los príncipes —el grupo de potenciales sucesores. A los pies de la tarima central, por debajo de los príncipes y las princesas —ellos mismos por debajo del rey— un largo banquillo y una mesa acomodaban a los secretarios de Estado. El rey, su familia y sus ministros estaban así claramente separados de los miembros de los tres estados, que estaban ordenados por filas de izquierda a derecha. El clero se situaba al lado derecho, la nobleza al izquierdo. El Tercer Estado, más alejado del trono real que la nobleza o el clero, lindaba con los dos órdenes privilegiados.³

3. J.A. Laponce, *Left and Right: The Topography of Political Perceptions*, Toronto, Toronto University Press, 1981, p. 47.

A partir de esta representación y de la descripción de Laponce podemos rastrear los diferentes ejes o coordenadas que aquí nos interesan. Así, el rey está inequívocamente en el centro, aunque ese centro no sea estrictamente el centro de la sala. Es, sin embargo, el centro o foco de atención en función del modo en que la sala se encuentra estructurada. Como se señaló antes, el poder político, en este caso el poder soberano, es la fuente de la ley positiva y tiende a ocupar un centro, aunque ese centro sea móvil. Es a partir de ese centro desde donde se definen las restantes coordenadas topográficas. Por tanto, el monarca se encuentra situado por encima de los otros, en la posición más alta. Sin embargo, el eje vertical alto/bajo está igualmente presente en la posición de los otros participantes. El resto de la familia real está por debajo del soberano, pero los ministros del rey, su gobierno, están por debajo de la familia real y al mismo nivel que los diputados que representan a los tres estamentos.

Sin embargo, las coordenadas alto/bajo no son en modo alguno suficientes para comprender la reunión de los Estados Generales. Una buena parte de la topografía simbólica de la reunión pasa por la diferencia entre próximo y alejado. La familia real es la que está más próxima al rey, y entre los miembros de la familia, los príncipes y princesas son los más próximos. Los ministros, aparte de estar más bajos, están también más apartados. Este alejamiento es todavía mayor en relación a los representantes de los estados presentes en toda la sala. Pero también aquí existe una clara jerarquía espacial y simbólica. Los diputados que se sientan más cerca del estrado son los del clero y la nobleza. Los representantes del pueblo ocupan la parte posterior de la sala. Son los que están más alejados del rey, de su familia y de su gobierno, pero también están apartados y separados de los representantes de los estamentos superiores.

Sin embargo, el análisis topográfico no puede acabar aquí. La coordenada derecha/izquierda ha de intervenir para ordenar aquello que podría parecer arbitrario para el espectador desprevenido. La relación entre derecha e izquierda se define en relación al centro ocupado por el rey. A su derecha están los príncipes herederos, mientras que las princesas se contentan con estar a su izquierda, aunque próximas y bastante elevadas. La disposición de los estamentos también obedece a un esquema de este tipo. El estamento más próxima a lo divino, el clero, está senta-

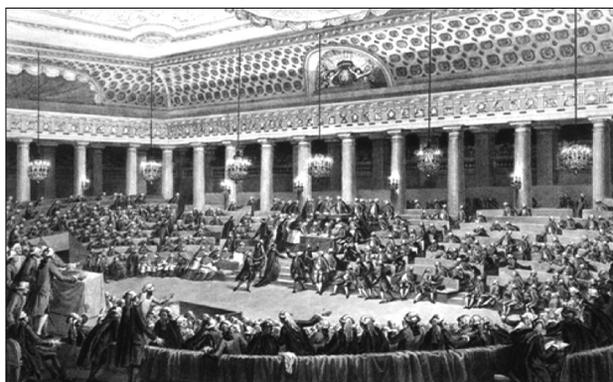


FIGURA 2. Asamblea Nacional Constituyente

do en el lado derecho de la sala, mientras que la nobleza lo está en el lado izquierdo. En relación al pueblo, el eje derecha-izquierda no es ahora relevante porque el tercer estado se encuentra debidamente encuadrado por las restantes coordenadas. Por último, esta ritualización del espacio político se encuentra contenida dentro de una sala bien delimitada, donde todo el reino está representado, es decir, presente por segunda vez. El espacio político es un espacio contenido dentro de límites y por ello puede perfectamente caber en una sala cerrada.

El proceso de transformación de los Estados Generales en Asamblea Nacional Constituyente discurrió rápidamente durante el mes de junio. El día 22 el pueblo, actuando contra las instrucciones del rey, se reunía en la iglesia de San Luis, en Versalles, junto con parte del clero. Con la presión del pueblo en aumento, algunos miembros de la nobleza se unieron a esta asamblea el día 25. Dos días después, el 27 de junio, fue el propio rey quien reconoció lo inevitable y ordenó a los representantes de los tres estados que se reuniesen en asamblea constituyente. Con la Asamblea Nacional Constituyente la ordenación topográfico-política anteriormente existente se viene abajo (ver Fig. 2). Nos encontramos ante un mundo nuevo, una nueva época. Los diputados pasan a sentarse libremente en la sala, en la que ya no está el rey y la mesa presidencial pierde el estatuto simbólico de centro. El espacio simbólico parece ahora más confuso. El centro del poder está en todas partes o, como mucho, está en el centro de la

propia sala y es apenas un referente sin peso cualitativo. Se abole el valor jerárquico de estar próximo o alejado, del mismo modo en que se elimina la diferencia entre arriba y abajo. Ahora están todos al mismo nivel simbólico. La horizontalidad prevalece sobre cualquier otra dimensión topológica significativa.

Sin embargo, la ordenación espacial permanece dentro de un espacio político delimitado, ahora asentado en el eje horizontal definido por la derecha y la izquierda. Es este el momento cuando nace la distinción moderna entre la política de izquierda y la política de derecha: tan pronto como los diputados, libres de su pertenencia a un estamento establecido, se sientan de acuerdo con sus afinidades ideológicas o de grupo. Así, como si ello no tuviera la menor importancia, espontáneamente, los diputados más críticos con la monarquía tienden a sentarse en el lado izquierdo de la sala, del mismo modo que los más próximos al rey se agrupan en el lado derecho. La gran metáfora espacial de la política moderna queda así definida y está preñada de significados pasados y futuros, sagrados y profanos.

La topografía de la modernidad política

Marcel Gauchet, autor de la más rigurosa descripción de la evolución de la dicotomía horizontal izquierda-derecha en Francia, señala que la misma surgió durante los hechos antes descritos, en 1789, pero no se generalizaría hasta el inicio del siglo XIX, durante la Restauración.⁴ Desde el principio la dicotomía tenía un sentido fácilmente aprehensible: en el cuadro del debate constitucional iniciado en 1789 los diputados sentados a la derecha eran favorables al veto legislativo del rey, mientras que los de la izquierda eran contrarios. La restauración de 1815 tornará todo más claro: la izquierda representaba la nueva Francia liberal y la derecha la vieja Francia ultra-monárquica. Vistos los significados ancestrales de derecha e izquierda, difícilmente podría haber sido de otra manera. Gauchet también llama la atención sobre la importancia del centro en cuanto definidor de la izquierda y la derecha. Consi-

4. Vid. Marcel Gauchet, «La Droite et la Gauche», en P. Nora (dir.), *Les Lieux de Mémoire*, París, Gallimard, 1992, vol. III (Les Frances. Conflits et Partages), pp. 395-467.

dera que la emergencia del centro es la que ayuda mejor a definir la dicotomía. En cualquier caso, este centro ya nada tiene de la fuerza simbólica del centro pre-moderno. Este centro se inscribe en la horizontalidad y es sobre todo un punto que señala el lugar medio en una topografía lineal que se extiende de izquierda a derecha.

Por lo demás, Laponce, discrepando aquí de Gauchet, señala que aquello que mejor definirá históricamente la izquierda y la derecha no es la emergencia del centro sino, por el contrario, de los extremos. En el lenguaje que hoy en día nos es tan familiar, la izquierda se desdobra automáticamente en una extrema izquierda, por oposición a un centro-izquierda, y de igual modo la derecha ve surgir una extrema-derecha, también por oposición al centro derecha o derecha moderada. En todos estos casos, sin embargo, no se trata de la apertura de nuevas dimensiones topográficas. Lo que prevalece es siempre la horizontalidad política moderna, sin que haya apertura alguna a la distinción alto/bajo o próximo/lejano en relación a un centro cualitativamente más fuerte que ya no existe.

Con todo, al pensar en la topografía política moderna no debemos restringir nuestro análisis a su génesis en la Francia entre 1789 y 1815. Si resulta indudable que tiene su origen en los acontecimientos paradigmáticos de la Revolución Francesa y en la propia evolución de la política francesa, es igualmente cierto que esta topografía se generalizó a todos los regímenes constitucionales surgidos en Europa y América a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, y más tarde también en otras regiones del mundo. La progresiva democratización de estos regímenes mediante la ampliación del sufragio reforzó la importancia y omnipresencia de esta espaciología horizontal.

Si es empíricamente cierto que donde quiera que se ha implantado un régimen constitucional moderno, o demo-constitucional, el espacio político es horizontal y está determinado por la dicotomía derecha-izquierda y sus complejidades, entonces lo que se impone es preguntarse por qué esto es así. Es decir, ¿qué es lo que puede explicar que una concepción del espacio político moderno, surgida en un tiempo y un lugar específicos, haya tenido la capacidad de imponerse y generalizarse allí donde exista un régimen constitucional y democrático? ¿Por qué razón en todas las democracias contemporáneas se habla de una derecha y de una izquierda, de una extrema-izquierda y de una extrema-

derecha, de un centro e incluso de un centro-derecha y de un centro-izquierda? ¿Qué puede explicar la universalización de este lenguaje espacial en un contexto democrático?

La primera respuesta —pero en modo alguno la única, como veremos— pasa por la constatación de una evidencia. El tránsito de la sociedad rígidamente estratificada del Antiguo Régimen a una sociedad de ciudadanos iguales ante la ley sólo puede permitir la existencia de un espacio político horizontal. Todas las demás coordenadas, que remiten a una desigualdad fundamental y a una sociedad rígidamente estructurada de acuerdo con marcadores de honra que corresponden a cada cual según el nacimiento, pierden su razón de ser. Pero, además de esto, la nueva política deja de ser idealmente uniforme —condicionada por la persona del soberano y su interpretación de la *Salus Populi*— para pasar a admitir la existencia de un pluralismo político que se añade al pluralismo religioso y que el constitucionalismo inicial buscaba acomodar. Ahora bien, la forma más intuitiva de describir el pluralismo horizontal es la dicotomización entre izquierda y derecha. Esta dicotomía introduce en el lenguaje el carácter asumidamente antagonista y beligerante de la política, algo que la teoría y la práctica del absolutismo procuraban negar, al menos en el nivel interno del Estado.

En tercer lugar, hay que reconocer que el pluralismo político no tiene nada de sencillo y que la multiplicación de las afinidades y los grupos, y más tarde de los partidos organizados, conduce inevitablemente a un mapa político fragmentado y complejo. Sin embargo, en este contexto, la dicotomía izquierda y derecha introduce una simplificación cuya función cognitiva es clara. Más allá de la maraña de grupos y tendencias se hace posible distinguir entre dos campos opuestos.

En cuarto lugar, más allá de la simplificación cognitiva, la dicotomización favorece también la formación de alternativas de gobierno. Si la derecha tiene el poder en un determinado momento, se puede esperar que la izquierda pueda venir a ocuparlo posteriormente, y viceversa. La posibilidad permanente de alternancia en el gobierno es una característica fundamental de las democracias constitucionales y la distinción entre la izquierda y la derecha da una referencia, que por supuesto no ha de seguirse necesariamente, acerca del modo de agrupamiento de las diversas sensibilidades para la formación y apoyo del poder ejecutivo.

Por último, la distinción entre la izquierda y la derecha obedece a lo que Steven Lukes designó como *principio de paridad*.⁵ Es decir, en el contexto constitucional y democrático se niega la prevalencia o dominio de una visión sobre otra, en este caso de la izquierda en relación a la derecha. El *principio de paridad* establece que la izquierda y la derecha políticas tienen, por lo menos a priori, un estatuto igual, en el sentido de que ninguna de ellas es inferior o superior a la otra. De esta forma, la horizontalización del espacio político cambia el sentido simbólico y antropológico de la dicotomía. Poco a poco, el carácter «negativo» de la izquierda y positivo de la «derecha» es sustituido por la nueva simbología democrática que afirma el igual estatuto de uno y otro campo.

De la simbología a la politología

La teoría política contemporánea no dejó de acoger en su propia lengua la horizontalidad del espacio definido por la derecha y la izquierda. Según algunos politólogos, la dicotomía izquierda/derecha tiene un elevado poder analítico en la medida en que permite separar claramente los diferentes posicionamientos ideológicos en conflicto. Pero también es verdad que esos posicionamientos fueron cambiando con el tiempo y los contextos. Así, por poner un ejemplo panorámico, la división inicial en Francia y en Europa durante las primeras décadas del siglo XIX era entre una izquierda liberal opuesta a las jerarquías del Antiguo Régimen y una derecha conservadora y nostálgica del viejo orden. La izquierda favorecía el comercio libre y muchas veces también el anticlericalismo y el republicanismo. La derecha prefería un Estado fuerte, la religión establecida y la monarquía.

Con la creciente relevancia de la *cuestión social* y el ascenso de las ideas socialistas en Europa, la izquierda fue ocupada por esa ideología, *empujando* a los liberales hacia el centro o incluso hacia la derecha (algo que nunca sucedió en los Estados Unidos, donde el socialismo no llegó a penetrar). En este contexto, la

5. Steven Lukes, «Epilogue: The grand dichotomy of the twentieth century», en T. Ball y R. Bellamy (eds.), *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 606-607.

izquierda mantiene su oposición a la sociedad estratificada del Antiguo Régimen, pero ahora pasa a ser crítica respecto a la propiedad privada y se hace defensora de una mayor igualdad social. Por su parte la derecha se mantiene mayoritariamente fiel a la visión conservadora, tradicionalista y escéptica en relación al igualitarismo de la izquierda.

Avanzado el siglo siguiente, resulta controvertida la posibilidad de aplicar la dicotomía izquierda-derecha en la caracterización de las ideologías extremistas que se fueron imponiendo en Europa, en especial durante los años treinta. Es cierto que estas ideologías nacieron casi siempre en el contexto constitucional moderno, pero no es menos cierto que buscaban negarlo y superarlo. Con todo, algunos consideran que el fascismo puede ser clasificado como un extremismo de derecha, mientras que el comunismo, sobre todo en su versión estalinista, surgirá como un extremismo de izquierda. Sin embargo, Seymour Martin Lipset, un politólogo que siempre defendió la relevancia de la distinción entre izquierda y derecha en el análisis de las ideologías políticas, propone una localización diferente de las ideologías extremistas en el espacio simbólico definido por la izquierda y la derecha.⁶ Para Lipset la extrema-derecha está ocupada por ideologías como el franquismo en España o el salazarismo en Portugal, mientras que la extrema izquierda acoge al comunismo soviético y también, por ejemplo, a los populismos de izquierda en América Latina. En cuanto al fascismo, o nazi-fascismo, es colocado por Lipset en el centro: es un extremismo de centro, debido a que combina ideas de ambos lados del espectro y también por tener su base de apoyo entre los antiguos seguidores del centro democrático y liberal: los pequeños comerciantes e industriales y los profesionales. Si Lipset tiene razón, entonces la línea continua entre izquierda y derecha que configura el espectro constitucional se torna curva a medida que se aproxima a los dos extremos para completar el círculo y juntarse por detrás del centro democrático en otro centro que será ocupado por el fascismo. Manteniéndose en la dimensión horizontal de la geometría del

6. Cfr., por ejemplo, Seymour Martin Lipset, «Esquerda e Direita: O Conflito Ideológico do Século XX», en J.C. Espada *et al.* (eds.), *Direita e Esquerda: Divisões Ideológicas no Século XX*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006, pp. 11-18.

plano, el espacio político moderno, ahora constitucional y anti-constitucional, pasa así a estar formado por dos semicírculos, por así decir, cada uno de ellos con su centro y, claro está, una derecha y una izquierda.

Más adelante añadiré algo a esta visión de Lipset, ya que otros instrumentos desarrollados por la ciencia política contemporánea permiten también, aunque de otra forma, atender el tipo de complejidad sugerido por el politólogo americano. Mientras tanto, obsérvese que la época de los extremismos acontece en Europa tras el final de la Segunda Guerra Mundial y el regreso a la topografía ideológica en la que los socialismos ocupan la izquierda y los conservadurismos la derecha (se incluye en ésta a la democracia cristiana como conservadurismo cristiano, con características diferenciadoras respecto de los otros conservadurismos). A lo largo de las últimas décadas del siglo XX se mantiene esta división, pero se produce también un resurgimiento de las ideas liberales. Sin embargo, éstas no necesariamente dan lugar a nuevas formas políticas sino que influyen en las fuerzas existentes, tanto en la izquierda como en la derecha. Así, el conservadurismo forma una nueva síntesis con el liberalismo, abandonando a menudo sus reservas respecto a la economía de mercado, mientras que algo parecido ocurre en la izquierda con su aproximación al centro liberal —y, por tanto, también a la derecha— a través de movimientos de renovación ideológica como la *tercera vía*.

Respecto a los cambios ideológicos aquí referidos, de forma muy esquemática,⁷ puede pensarse que la dicotomía izquierda-derecha cumple sus funciones de señalización de un espacio político que pasó a ser horizontal y plural, pero no contiene propiamente un sentido fijo y alternativo frente a las reverberaciones simbólicas heredadas del pasado. Sin embargo, la ciencia política contemporánea busca ir más allá de la herencia simbólica de esta topografía mediante un constructivismo teórico que pretende establecer la diferencia entre izquierda y derecha en términos sustantivos, de forma puramente conceptual —sin buscar ya en la historia o en la simbología semejante diferencia. La

7. Para una visión más detallada, vid. João Cardoso Rosas y Ana Rita Ferreira (eds.), *Left and Right: The Great Dichotomy Revisited*, Newcastle, CSP, 2013, cap. I.

más interesante de tales tentativas es la protagonizada por el teórico político italiano Norberto Bobbio.⁸

Después de analizar los diversos contextos históricos de la derecha y de la izquierda, así como sus múltiples entrecruzamientos con las ideologías modernas, Bobbio presenta como hipótesis la idea de que, en todos esos contextos, la clave de la diferencia sustantiva entre la izquierda y la derecha es la idea de *igualdad*. Así, en toda cuestión y en toda circunstancia, la izquierda tendería a ser más igualitaria y la derecha menos. Esto no significa que la derecha no sea a veces igualitaria. Por ejemplo, en muchos contextos tanto la izquierda como la derecha apoyan el principio de igualdad ante la ley. Ambas son igualitarias en este sentido. Sin embargo, aquello que Bobbio sugiere es que la izquierda, en relación a cada circunstancia específica en la que los dos lados del espectro político están divididos, es más igualitaria y la derecha menos. La diferencia, por tanto, es de grado y no de principio.

No es difícil encontrar ejemplos que ilustran este criterio analítico de Bobbio. En el inicio del siglo XIX la izquierda, entonces el liberalismo, no era desde luego igualitaria en términos de propiedad privada, pero era más igualitaria que la derecha, que defendía los privilegios heredados del Antiguo Régimen. Cuando el socialismo *empuja* a los liberales hacia el centro o hacia la derecha, desde esa nueva posición del espectro político el liberalismo pasa a defender la propiedad y el mercado en un sentido menos igualitarista que el que ahora defiende la izquierda, que viene a caracterizarse por la desconfianza hacia la propiedad privada y la defensa de la igualdad tendencial en términos sociales o económicos.

Si pensamos en cuestiones no puramente económicas y situadas más en el plano inmaterial del reconocimiento —como el acceso de las mujeres al sufragio y a otros derechos en igualdad de condiciones con los hombres, el acceso de los inmigrantes a la ciudadanía o a los derechos políticos y el acceso de los homosexuales al matrimonio— la izquierda tiende a priori a ser más igualitarista y la derecha menos. Obsérvese que esta constatación pretende ser analítica y no normativa. Los defensores de este criterio no dicen que sea siempre mejor ser más igualitario y peor serlo menos. Lo que sugieren es que esta distinción se verifi-

8. Vid. Norberto Bobbio, *Destra e Sinistra: Ragioni e significati de una distinzione politica*, Roma, Donzelli Editore, 1999 [1.^a ed. 1994].

ca con independencia del modo en que la valoremos. Aunque se pueden proponer otros criterios con vistas a una distinción sustantiva entre izquierda y derecha —como progresismo/conservadurismo, laicismo/religiosidad, individualismo/comunitarismo, libertad/autoridad, etc.— la verdad es que todas estas propuestas fallan, porque no son verificables propiamente como una distinción entre los dos polos del espectro sino como distinciones internas frente a uno de esos polos. La distinción sugerida por Bobbio parece más fuerte, al menos en términos comparativos.

La ciencia política contemporánea expresó desde muy pronto sus dudas sobre la extrema simplificación que puede implicar la reducción del pluralismo político moderno a este esquema bipolar. Así, fueron propuestos esquemas igualmente espaciales y significativos, pero algo más complejos. A partir de una idea antigua del psicólogo social Hans Eysenck, el esquema unidimensional del que hasta ahora nos hemos ocupado pasó a ser complejizado mediante la consideración de una línea perpendicular que divide el eje izquierda-derecha. En la medida en que el eje clásico refiere a cuestiones económicas (respecto a las cuales tal vez se puede sostener la distinción de Bobbio), el segundo eje referiría ahora a la distinción entre el mayor o menor valor atribuido a la libertad y a la autoridad (ver Fig. 3).

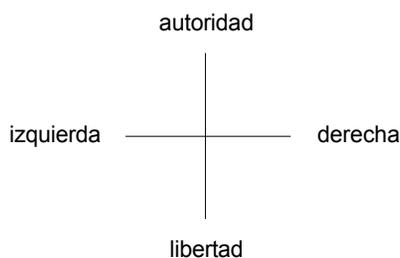


FIGURA 3. El espectro político de Hans Eysenck

Obsérvese que hay una gran cantidad de aplicaciones posibles de este esquema bidimensional si se combina con las ideologías clásicas y situamos éstas dentro de los cuatro campos delimitados por el eje de coordenadas. Las ideologías socialistas quedan, en general, situadas en el campo superior izquierdo y las conservadoras en el campo superior derecho. Los liberalismos,

incluido el neo-liberalismo, ocupan naturalmente la parte inferior derecha, mientras que los liberalismos sociales o la socialdemocracia actual fácilmente se sitúan en la zona inferior izquierda. Las ideologías anarquistas están en la parte inferior del esquema, mientras que los totalitarismos ocuparán la parte superior izquierda o derecha. El nazi-fascismo puede ocupar, si quisiéramos seguir la intuición de Lipset, el centro superior. Este tipo de representación constituye por tanto una alternativa más compleja frente a otras posibles. Las posibilidades son muchas y no podemos explorarlas aquí todas. Este esquema bidimensional se ha vuelto muy popular gracias a los test de *Political Compass*, un sitio web en el que, tras responder a una lista de preguntas, el participante queda situado en un mapa político-ideológico que contempla tanto el eje izquierda-derecha como el eje libertad-autoridad.

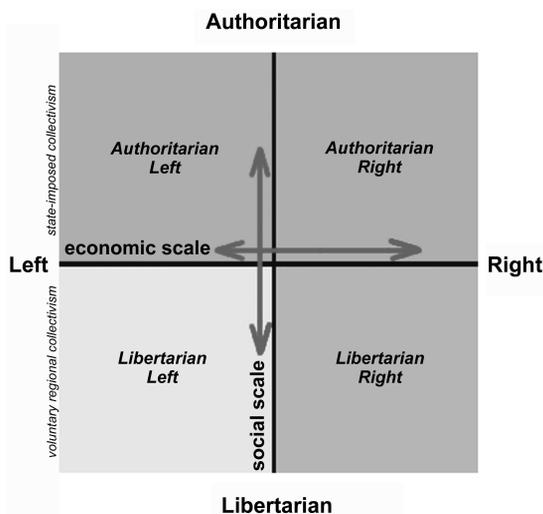


FIGURA 4. Eje de *Political Compass*⁹

En cualquier caso, el esquema bidimensional, al contrario de lo que pudiera parecer a primera vista y de lo que sugiere a veces el lenguaje utilizado para describirlo, no reintroduce una distinción entre alto y bajo. Aunque bidimensional, el esquema

9. www.politicalcompass.org. Consultado el 15 de noviembre de 2014.

permanece horizontal. Se extiende en el plano y no requiere de otras dimensiones. Por último, conviene observar que este tipo de topografía que la teoría política construyó sobre el lenguaje simbólico pre-existente, dotándola de nuevos significados y modificando su valor simbólico —por ejemplo, a través de la paridad entre izquierda y derecha— no es aceptado de forma universal. Uno de los principales estudiosos de las ideologías políticas, Michael Freeden, rechaza explícitamente la reducción del mapa ideológico a la linealidad de la dicotomía izquierda/derecha y sus variaciones.¹⁰ Freeden, que inauguró el denominado «*análisis morfológico de las ideologías*» prefiere agruparlas siguiendo las tres principales macro-ideologías (conservadurismo, liberalismo y socialismo) y las muchas micro-ideologías transversales (e.g. nacionalismo) o compuestas (por ejemplo, social-democracia), en lugar de colocarlas en un plano lineal y horizontal. Para Freeden, las ideologías tienen múltiples superposiciones y afinidades. Una ideología calificada de derecha, por ejemplo, puede tener más afinidades con otra que se considera de izquierda que con las restantes ideologías que se consideran de derecha, y así sucesivamente. Por ello no pueden ser alineadas horizontalmente, ya que semejante esquema resultaría empobrecedor.

En nuestra opinión, la mayor dificultad que existe hoy en día para la comprensión de las ideologías y sus posicionamientos atendiendo a las categorías de la topografía política moderna tiene que ver con las mutaciones sociales del final del siglo XX y con el nuevo impulso de la globalización económica y financiera a la que todavía asistimos. Es decir, no podemos descartar a la ligera la hipótesis de que la crisis de la espaciología política tiene que ver con la propia crisis de la política misma. Veamos de qué forma.

El espacio político moderno hoy: ¿hacia la irrelevancia?

Si la estructura topográfica y simbólica de los regímenes constitucionales —y después democráticos— de la modernidad rompió con la estructura heredada del Antiguo Régimen, la ver-

10. Cfr., por ejemplo, Michael Freeden, *Ideology: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford U.P., 2003.

dad es que la visión espacial siguió acompañándonos e influyendo en nuestra percepción y en nuestro lenguaje político. Sin embargo, a medida que fue finalizando el siglo XX y fuimos entrando en una nueva era de globalización, muchos comenzaron a cuestionar el mantenimiento o la perspicacia de la visión espacial de la política. Es decir, la propia espacialización horizontal entre izquierda y derecha —u otras versiones más complejas de esa misma horizontalidad— pueden estar dejando de tener sentido, de la misma manera que con el paso del Antiguo Régimen a la modernidad dejaron de ser útiles las restantes categorías espaciales, más relevantes para una sociedad rígidamente jerarquizada. No estoy convencido de que nos enfrentemos a una mudanza tan radical y creo que por lo menos durante algún tiempo seguiremos encuadrando la política en coordenadas espaciales y simbólicas.¹¹ Lo que ocurre más bien —y esta es la hipótesis que me gustaría dejar aquí apuntada— es que la propia sustitución de la política y su superioridad social por la creciente hegemonía de la esfera económica y el mercado, lleva tendencialmente a una menor relevancia de las categorías espaciales modernas. Es decir, la menor importancia atribuida hoy a esas categorías no se debe al hecho de que la política se haya emancipado de ellas, sino a que la propia política está en crisis frente al dominio económico en la regulación de nuestras sociedades. Si la regulación social deja de ser realizada mediante la vía política y ésta queda sometida a la esfera económica como verdadera reguladora, entonces las categorías espaciales de la política pierden su fuerza analítica (politológica) y auto-referencial (como percepción y lenguaje corriente).

Para comprender este cambio podemos pensar en la esfera del mercado también en términos espaciales y simbólicos, pero en contraste con la espaciología política. Por lo menos desde Adam Smith nos hemos habituado a describir el mercado como un *espacio del intercambio*. Sin embargo, en línea con el análisis que el propio Smith inaugura en *La riqueza de las naciones*, este espacio se fue ampliando y transformando su estructura. Inicialmente el mercado era el espacio del intercambio directo, en

11. Para una interesante tentativa de aplicar las mismas coordenadas en el contexto de la globalización, cfr. Alain Noël y Jean-Philippe Thérien, *Left and Right in Global Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

un lugar y fecha determinados. Después se vio ampliando con el desarrollo de los transportes. Por último, el mercado está en todas partes, ya no tiene una delimitación espacial y se convirtió en un *topos* virtual que existe donde quiera que existan mercancías e intercambios, sean éstos materiales o inmateriales. En este mercado global y virtual no hay referencias topográficas determinadas. Este mercado es elástico y se expande indeterminadamente y en todas las direcciones. No es ni siquiera posible reunir el conocimiento necesario para su plena comprensión, ya que esa información se encuentra dispersa entre sus innumerables agentes. En el mercado actual, por tanto, no existe un único centro o una simbología de proximidad o de verticalidad. Mucho menos existe una derecha y una izquierda o el tipo de orden y de simbología que ellas sugieren. El mercado vive hoy de la pluralidad y de la constancia de los intercambios ilimitados, sin que una entidad única —como las entidades estatales, por ejemplo— lo pueda aprehender o controlar. En este particular sentido, el mercado se volvió anti-político.

Dado este contexto, no resulta excesivo afirmar que quizá sea el propio mercado, y no ya el Estado o la política, el que constituirá la principal fuerza reguladora de la sociedad. La regulación política de lo social da paso, por tanto, a una regulación económica y el elemento político queda subordinado a ella. Incluso cuando *lo político* continúa existiendo con todo su aparato administrativo y militar, acaba por no ser más que una religión que se sigue practicando, pero en la cual ya no se cree. El mercado global y sofisticado tiene su propia espaciología y lenguaje simbólico, pero no coincide con la topografía política moderna (o pre-moderna). En una sociedad de mercado como la que ha venido emergiendo en términos globales, serán otros referentes simbólicos o espaciales, pero ya no políticos o topográficos, los que precondicionen el ordenamiento de los territorios, el decreciente valor de las fronteras, la estructura de las ciudades y la vida de las personas en un espacio tangible.

EL ESPACIO Y LA OBLIGACIÓN POLÍTICA

De la *Polis* a la Cosmópolis

José María Hernández

Todo hombre que sea un verdadero hombre debería aprender la manera de permanecer solo en medio de todos y, si fuera necesario, contra todos. Pensar con sinceridad, aunque sea *contra* todos, es aún pensar *por* todos. La Humanidad necesita que aquellos que la aman la resistan y se rebelen contra ella cuando sea necesario.

R. ROLLAND (1923)

Han transcurrido más de dos mil años desde que Sócrates fuera condenado a morir por un tribunal de Atenas. Tras su muerte su discípulo Patón escribió un diálogo en el que reproducía el dilema creado por la sentencia. Critón, convencido de la inocencia de Sócrates, incita a su amigo a abandonar la ciudad para salvarse. Sócrates, contrariado, sostiene que si uno no puede persuadir a sus iguales para cambiar las leyes de la *polis*, debe entonces aceptarlas y acatar lo que la patria ordene, es decir, «o persuadirla o hacer lo que mande y sufrir de buen talante lo que ordene sufrir, tanto si se trata de recibir golpes o de aguantar cadenas como si nos conduce a la guerra a correr el riesgo de ser heridos o muertos».¹ Se podría argumentar que el dilema presentado aquí no deja de ser un dilema muy circunstancial, pues como el propio Critón deja ver en el curso del diálogo, este dilema desaparecería con un simple desplazamiento de lugar. ¿No sería más sencillo cambiar de jurisdicción y vivir en paz el resto de nuestros días? La respuesta más obvia es que tal desplazamiento supondría un simple aplazamiento, pues tarde o temprano tendríamos que vérnoslas de nuevo con las leyes de otro lugar.

1. Platón, *Critón, o del Deber* [trad. F. García Yagüe], 51c, Madrid, Aguilar, p. 230.

El dilema de la obligación política presupone, pues, tanto una determinación temporal como espacial. La pregunta podría formularse de la siguiente manera: ¿debemos obedecer siempre las leyes del lugar? Esta pregunta, como veremos enseguida, entrelaza ambas dimensiones porque, en realidad, el dilema sólo se plantea cuando no podemos aceptar las cosas en un tiempo y lugar concretos. En semejantes circunstancias no basta con huir, como plantea Critón, pero tampoco basta con obedecer pensando que de ello se seguirá, sin ningún otro esfuerzo, un orden de cosas mejor y más justo. Creo que la mayoría de nosotros diría que hace falta algo más, que no basta con cumplir a regañadientes sin reparar en los daños propios o ajenos, sino que nuestro deber para con la patria nos obliga también a demandar de ésta unas características especiales. De este modo pensamos, tras el siglo de las Luces, en el dilema de la obligación política. Como dejó escrito Edmund Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, los ciudadanos de las democracias contemporáneas pensamos que «para amar a nuestro país, nuestro país ha de ser amable».² También Sócrates, conviene no olvidarlo, recuerda a sus interlocutores que sus circunstancias son especiales. Atenas es especial, y los ciudadanos atenienses no lo son menos, puesto que pueden establecerse cuando lo desean en otros lugares, algo que no ocurre en todas partes. Y son precisamente estas características especiales las que obligan al ciudadano Sócrates a comportarse como todo un filósofo en esa hora aciaga. También por ello, y aunque no sea nada fácil arrostrar socráticamente las consecuencias, seguimos expresándonos en la actualidad en términos bastante parecidos. No en vano Sócrates ha hecho las veces de santo patrón en el pensamiento moral y político desde la época de la Ilustración. Muchos de nosotros podemos disentir de las leyes que aprueba una mayoría de gobierno sin cuestionar nuestra lealtad hacia la institución del Estado, una lealtad que no sentimos, o no sentimos de la misma forma, con respecto a la institución de *otro* Estado, especialmente cuando este último no tiene las características propias de un Estado de derecho. A partir de aquí sería posible

2. E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* [ed. J.G.A. Pocock], Cambridge (Mass.), Hackett Publishers, 1987, p. 13.

postular que los ciudadanos de las democracias contemporáneas, a quienes llamaremos a los efectos los *amigos de la ley*, dan por hecho un vínculo fundamental entre el Estado y la política. Este es un vínculo del que no podemos prescindir, pues a diferencia de aquellos que en otro tiempo fueron conocidos como los *amigos de la humanidad*, más inclinados a los principios e ideas universales que se derivan de una naturaleza común, los amigos de la ley creen que no puede darse lealtad política alguna hacia la humanidad en su conjunto sin el previo amor a la patria, es decir, que no hay lugar para la política extramuros del Estado —como sostendrán Hobbes y Rousseau— por más naturales que queramos que sean sus leyes.

Sería erróneo pensar que el debate en torno a la precedencia de las leyes naturales sobre las civiles es cosa del pasado. El dilema, aunque parezca antiguo, ha servido para organizar una buena parte de la discusión contemporánea en torno al cosmopolitismo, cuyos partidarios siguen a menudo el ejemplo de los amigos de la humanidad (anteponiendo las leyes naturales a las civiles) mientras sus críticos se afanan igualmente por recordarnos las contradicciones de semejante empresa.³ Como botón de muestra me limito a recordar aquí el conocido debate suscitado por el ensayo de Martha Nussbaum, *Patriotismo y Cosmopolitismo* (1994), en el que una marea de críticos se despachaba a gusto contra su ideal de ciudadanía mundial en nombre de sensibilidades y vínculos de raigambre comunitaria y nacionalista.⁴ Precisamente uno de aquellos críticos recurría a otro famoso pasaje de las *Reflexiones* de Burke para apuntalar sus tesis: «El anclaje en la subdivisión, el amor por el pequeño batallón social del que formamos parte, es el primer principio, el germen, digamos, de los afectos públicos. Es el primer eslabón de una serie por la cual seguimos avanzando hacia un amor de la patria y de la humanidad».⁵ De modo que si la propuesta de Nussbaum parecía a ojos de sus críticos nacionalistas como algo ingenua,⁶ por nom-

3. Ch. Jones, *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

4. M. Nussbaum et al., *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* [ed. J. Cohen], Boston (Mass.), Beacon Press, 1996.

5. E. Burke. *Reflections*, op. cit., p. 41.

6. M.W. McConnell, «Don't Neglect the Little Platoons», en *For Love of Country*, op. cit., pp. 78-84.

brar las bondades morales de una «ciudadanía del mundo» y desligarla de sus condiciones particulares en beneficio de una razón y una justicia universales, otros cosmopolitas, como el británico de origen ghanés Kwame Anthony Appiah, preferían tomar partido por un cosmopolitismo que, según su propia visión, significa una prolongación del amor por los modos de vida nacionales.⁷ Algo de esto había ya en la imagen de los círculos estoicos de lealtad (*oikeiōsis*) a la que se adhiere Nussbaum: «El estoico acentúa que, para ser ciudadano del mundo, uno no necesita desprenderse de sus identificaciones locales, que pueden ser una gran fuente de riqueza en la vida».⁸

El amor a la humanidad es un sentimiento que ofrece, por qué no decirlo, un margen considerable para la especulación. Y esto es así porque, en última instancia, en tanto que afecto o emoción, como pensaba Cesare Pavese, el autor de *El oficio de vivir*, el amor es siempre cosa de uno. El 30 de enero de 1941 anotó en su diario:

Ese sentimiento dulce e indulgente de amor a la humanidad que se experimenta en un día frío, durante un rato pasado en un café —cuando se observa el rostro magro y triste de uno, la boca torcida de otro, la voz doliente y buena de un tercero, etc.— y nos abandonamos a un voluptuoso y melancólico abrazo sentimental a tanto cotidiano sufrir, no es verdadero ‘amor al prójimo’, sino complacida y relajada introversión. En esos momentos no se movería un dedo por nadie: se es, en sustancia, feliz en nuestra tranquila futilidad ante la vida.⁹

Para superar este duro diagnóstico, Appiah nos presentan un ideal de cosmopolitismo *enraizado*, insistiendo en la armonía entre las pasiones comunitarias y los deseos de libertad, la integración natural de homogeneidad y heterogeneidad en los mercados y la correspondencia final entre lealtades nacionales y solidaridad humana, olvidando, a su vez, que esas emociones, tan

7. K.A. Appiah, «Cosmopolitan Patriots», en *For Love of Country*, *op. cit.*, pp. 21-29.

8. M. Nussbaum, «Patriotism and Cosmopolitanism», *op. cit.*, p. 9.

9. C. Pavese, *El oficio de vivir, 1935-1950* (nueva edición basada en el manuscrito autógrafa, al cuidado de M. Guglielminetti y L. Nay, trad. A. Crespo), Barcelona, Seix Barral, 1996, p. 225.

bellamente reconciliadas por él en el papel, siguen violentamente enfrentadas en la realidad.¹⁰ Es más, si disolvemos de entrada estos peligros sería difícil entender —tal y como lo hace Nussbaum, por ejemplo— la razón última del cosmopolitismo, es decir, la idea de que «sólo haciendo de nuestro compromiso fundamental el compromiso con la comunidad mundial de la justicia y la razón evitamos estos peligros».¹¹ Frente a esta posición emocional de Nussbaum, intelectuales de muy diverso pelaje se han declarado en las últimas décadas más partidarios de una defensa de las emociones ancladas en contextos y grupos específicos, en lugar de confiar en el valor de los sentimientos de justicia universal. Pero mientras que en los Estados Unidos los llamados *comunitaristas* insisten en que son los «hábitos del corazón» los que hacen posibles las relaciones políticas, en Europa se empieza a desconfiar precisamente de los hábitos de quienes son tratados como minorías merecedoras de un trato especial (de acuerdo con los principios de la tolerancia liberal) en lugar de como sujetos de derecho que deben adaptarse primero a las expectativas de sus sociedades de acogida. En ambos casos, por supuesto, sobran quienes atribuyen las dificultades a la existencia de una clase cosmopolita formada por una élite económica e intelectual que predica, de un lado, la ley de la globalización y, del otro, el deber supremo de preservar las culturas sin reparar en los daños particulares. Por más vueltas que le demos, diríase que un cosmopolitismo que quiera resultar convincente debería tener en cuenta este viejo conflicto entre los amigos de la ley y los amigos de la humanidad.

No obstante, si ahora volvemos atrás podremos ver que lo que en realidad interesaba a Burke en el pasaje antes citado no era tanto qué separa sino qué tienen en común los amigos de la ley y los amigos de la humanidad. Desde su particular perspectiva, lo esencial es que patria y humanidad, en tanto que objetos de nuestros afectos públicos, puedan diferenciarse de otras ideas con contornos más abstractos. Ejemplo de una idea abstracta para Burke era la de los derechos universales proclamada

10. K.A. Appiah, *op. cit.* Entre los textos de Appiah, quizá el de mayor difusión internacional ha sido *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños* [trad. L. Mosconi], Buenos Aires, Katz, 2007.

11. M. Nussbaum, *op. cit.*, p. 8.

dos por la Revolución Francesa. No es que para Burke haya algo malo en esa idea o en cualquier otra sino más bien en la abstracción que acompaña a todas. El peligro acecha cuando la abstracción nos impide apreciar que el valor de las ideas no está en su belleza formal sino en sus efectos prácticos. De ahí que resulte en cierto modo ridícula la estrategia de quienes, invocando al viejo *Whig*, se afanan ahora en denunciar la abstracción en la idea de humanidad frente a la supuesta concreción de una patria benéfica, pues, según Burke, la abstracción amenazaría igualmente con oscurecer la razón en ambos casos. Dicho de otro modo, el riesgo que corremos está en la confusión entre el valor de las ideas y la formalidad de las mismas. Burke afirma que podemos llegar a sentir un afecto perfectamente racional tanto por la idea de patria como por la de humanidad. Lo importante es que no prescindamos de la cadena de afectos públicos que las acompaña. Por eso insiste, al igual que su contemporáneo Hume, en que la obligación y las normas de la justicia surgen de las prácticas y convenciones compartidas, concretas, particulares o locales. Y esto significa, sobre todo, que el valor de estas ideas está en sus efectos prácticos, no en la formalidad entendida como condición de posibilidad en un sentido abstracto (o metafísico, según Burke). Por ello, antes de abrazar una idea debemos recurrir siempre a nuestra propia experiencia histórica y política. Para Burke, si el amor a la patria o el amor a la humanidad son cosa de uno, entonces con el amor no basta.

Esto no quiere decir que no haya en Burke un *pathos* de justicia universal dirigido también al individuo en solitario. Sería muy difícil encontrar una página en su por otro lado nada sistematizada obra que no esté impregnada del *pathos* de la compasión universal, del rechazo a la crueldad, la tortura y la injusticia humanas. Fue precisamente ese *pathos* el que hizo exclamar al socialista Harold Laski: «Burke es, sin duda, un hombre grande y generoso, cuya noción de compasión emana de fuentes tan amplias como profundas».¹² Lo que ocurre es que estamos más habituados al Burke crítico de la Revolución Francesa que al crítico del Imperio Británico, al defensor de la conciliación con

12. H. Laski, *The Rise of the European Liberalism*, Londres, Allen & Unwin, 1936, p. 129.

las Trece Colonias de Norteamérica o al perseguidor implacable de los abusos perpetrados por la East India Company, el principal instrumento, según su opinión, del mal gobierno, la brutalidad y la avaricia desenfrenada de sus compatriotas en el hemisferio oriental.

Por otro lado, también es posible que aquello que un distinguido contemporáneo de Laski, Alfred Cobban, llamó en su día «la revuelta de Burke contra el siglo XVIII»,¹³ no fuese más que un hacer explícito lo que estaba implícito en la ética racionalista desde Locke a Price, es decir, en la idea de un individuo racional que, al actuar según las leyes de la naturaleza, lo que está haciendo en realidad es servir de una razón saturada ya de contenidos y expectativas culturales. Así, lo que en Burke adquiere categoría de sabiduría política puede hallarse también entre las condiciones del uso de la razón en la tradición de los educadores morales ingleses.¹⁴ El mismo sentimiento de orgullo político al que apelaba Sócrates para permanecer fiel a su patria sirve al teólogo radical Richard Price en *A Discourse on the Love of our Country* (1789) —el texto contra el que dirige Burke sus *Reflexiones*— para decir que la celebración de ese ideal patriótico (no olvidemos que el discurso de Price era un homenaje a la Revolución Gloriosa y las libertades inglesas) nos empuja necesariamente más allá de nuestras fronteras, apelando a unos logros que son universales no porque la validez de los mismos esté por encima de la voluntad de los hombres o porque su realización parezca exigirnos a veces esfuerzos ciertamente sobrehumanos, sino porque tienen sentido aquí y en cualquier otro lugar.¹⁵ No es la supuesta condición de validez universal la que hace exigibles esos principios de justicia, sino el hecho mismo de que podamos aspirar a su realización en todas partes lo que hace de ellos valores universales.

13. A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century: A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge, and Southey*, Londres, Allen & Unwin, 1929.

14. Ver la selección de textos de D.D. Raphael (ed.), *British Moralists: 1650-1800*, 2 vols., reimpresión en Cambridge (Mass.), Hackett, 1991.

15. R. Price, «A Discourse on the Love of our Country», en R. Price, *Political Writings* [ed. D.O. Thomas], Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 176-196.

De la obligación a la acción

Creo no equivocarme al decir que una nueva generación de activistas pro-derechos humanos suscribiría esta idea de universalidad. El argumento principal es que el discurso en torno a los derechos encarna valores que todo el mundo puede respetar y promover sin perjuicio de otros que, aun siendo importantes, no tienen igual peso en todas partes. Es decir, que hay valores, como el derecho a la vida, la libertad y el acceso a ciertas condiciones básicas de bienestar, educación o seguridad, que son universales porque son percibidos como imprescindibles aquí y en todas partes. Y acompañando a estos activistas, también una nueva generación de filósofos morales se ha ocupado de repensar las libertades con las que, en principio, cualquier individuo, hombre o mujer, debería contar en tanto que miembro de una comunidad global si quiere disfrutar de una vida digna, esto es, no sólo en tanto que miembro de una comunidad étnica o nacional, proveedoras tradicionales de esta clase de significados, sino como miembro de una comunidad global y cosmopolita que se siente orgullosa de poner al frente de sus acuerdos (nacionales o internacionales) estos mismos principios de la dignidad humana.

La base moral para esta clase de acuerdos la proporciona la idea kantiana según la cual los seres humanos no deberían ser tratados sólo como medios sino también como fines. Si uno acepta esto, no tendría que resultar muy difícil llegar a la conclusión de que ningún ser humano debería causar dolor a otro o dañar de forma deliberada aquello que resulta más propiamente humano, es decir, la facultad del hombre para decidir reflexivamente qué hacer con su propia vida. De aquí se sigue además un segundo argumento que nos plantea que a nadie debería faltarle el acceso a un mínimo de bienestar y acomodo material, con independencia del color de su piel, su lugar de nacimiento, nacionalidad, religión y género, puesto que las necesidades que compartimos con el género humano en su conjunto son tanto o más reales que los rasgos particulares que nos separan a unos seres de otros. Si existe ese valor intrínseco en todo ser humano, entonces resulta apropiado dar también un valor especial a las condiciones materiales para el ejercicio de una autonomía moral.

La ética cosmopolita ha recogido este planteamiento y lo ha convertido en tema de reflexión actual.¹⁶ Como hemos visto antes, en algunos casos esta reflexión nos induce a reproducir el viejo enfrentamiento entre los amigos de la humanidad, defensores de una justicia universal que pone en cuestión las fronteras nacionales, y los amigos de la ley, defensores de los Estados, es decir, de las formas de organización política con las que de verdad podemos contar y que siguen siendo imprescindibles no sólo para mantener lo conseguido hasta el momento sino también para ampliarlo. Dicho así, alguien podría pensar que en todo este tiempo no hemos avanzado mucho. El que una buena parte de la discusión en torno al cosmopolitismo siga anclada en el paradigma de la obligación, cuando lo decisivo del lenguaje de la Ilustración fue situarnos en el paradigma de la acción, nos muestra que en el resbaladizo terreno de las ideas no todos los pasos se pueden dar siempre en la misma dirección.

Vayamos a lo más obvio. Tras el conocido desplazamiento de la filosofía por la cultura, un desplazamiento que se agudizó con el último final de siglo, el debate en torno a la libertad y la necesidad, tan característico de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, fue dando paso al de la identidad y la pertenencia. Con ello, entiéndase, no se redujo el grado de abstracción metafísica, como hubiese deseado Burke, sino que más bien se nos invitó a abordar de nuevo el dilema de la obligación tomando como referencia un hilo de carácter narrativo («las comunidades imaginadas»), el tipo de imaginación narrativa por medio de la cual Benedict Anderson vinculó en su día la obligación política a una idea de nación cuyos contornos precisos también se difuminan según la mayor o menor carga figurativa del relato.¹⁷ Como es bien sabido, Burke fue un precursor de esta idea. De hecho, la perspectiva del sentimiento nacional, que desarrollaría después el romanticismo, tuvo su origen en la estética del siglo XVIII, de

16. V. Serrano (ed.), *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004 y D.M. Granja Castro y G. Leyva Martínez (eds.), *Cosmopolitismo*, Barcelona, Anthropos, 2009, dos volúmenes con valiosas colaboraciones que reproducen el interés por la ética cosmopolita en nuestro medio académico.

17. B. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* [trad. E.L. Suárez], México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993 [2.^a ed. inglesa 1991].

la que Burke fue un conocido especialista, así como en el énfasis puesto en las ideas de *imaginación* y *simpatía* como vehículos del compromiso con los otros seres humanos. A pesar de ello, no sería del todo correcto decir que Burke se adelantó a los filósofos que ahora quieren dejar atrás las abstracciones metafísicas sobre la naturaleza humana, tomando al individuo como a un ser contingente, sensible o efímero, tal y como hacen algunos representantes de las más populares corrientes filosóficas (post-modernas, post-coloniales y post-liberales), pues Burke fue sin duda un decidido partidario del derecho natural de su tiempo. En cambio, sí que se podría decir que anticipó la crítica al humanismo que con celo universalista convierte las diferencias entre los seres humanos en algo superficial o irrelevante, perpetuando en definitiva la discriminación en nombre de la igualdad natural e impidiendo a los más vulnerables el acceso a un verdadero trato igualitario.

Tras el auge de las citadas corrientes post-modernas, post-coloniales y post-liberales, hemos asistido en la actualidad al rearme cultural de los herederos de los principios igualitarios de la Ilustración, a una nueva defensa de los derechos humanos, la democracia y el cosmopolitismo que quiere hacer compatible, una vez más al modo burkeano, la inevitable aspiración universalista de los derechos humanos con las también legítimas dimensiones culturales de la nueva agenda cosmopolita. Como hemos visto un poco más arriba, para Nussbaum se trataría de reeducar a la juventud norteamericana en un ideal de ciudadanía mundial, un ideal sostenido por el afecto hacia la humanidad en su conjunto, sin olvidar al mismo tiempo los afectos locales que pueden añadir valor a vida. Para otros se trataría de un consenso político en torno a valores y conductas propias de una nueva ciudadanía cosmopolita, consenso que habría de ser garantizado jurídicamente por las instituciones de la nueva etapa post-nacional (Held, Habermas, Beck).¹⁸ Un tercer grupo se inclina por la defensa de estos mismos valores, entre los que desta-

18. D. Held, *Cosmopolitismo. Ideales y realidades*, Madrid, Alianza Editorial, 2010; J. Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos políticos* [trad. P. Fabra, D. Gamper y L. Pérez Díaz], Barcelona, Paidós, 2000; U. Beck y E. Grande, *La Europa cosmopolita. Sociedad y política en el segunda modernidad* [trad. V. Gómez Ibáñez], Barcelona, Paidós, 2006.

carían el pluralismo y la autonomía, pero en un sentido quizá más liberal (Ratz, Kymlicka, Miller),¹⁹ es decir, en un sentido más práctico que jurídico-filosófico: no como el paso (metafísico) a una nueva realidad a través del ejercicio de la razón pública, por el cual la metafísica misma pierde su propia posición dominante, sino como el hábito de los individuos a juzgar por sí mismos el valor de las prácticas heredadas y revisar sus propias concepciones del bien. Porque, no lo olvidemos, el héroe de esta versión del pluralismo y la autonomía liberales es el británico John Stuart Mill y no el prusiano Immanuel Kant.²⁰

No obstante, quienes más entusiasmo han puesto en la defensa de los valores de la libertad desde una perspectiva densa, culturalmente hablando, son precisamente aquellos que más razones tendrían, tras los sucesos del 11 de septiembre de 2001, para desconfiar de las nociones de pertenencia e identidad que alientan tras las peligrosas tendencias de ciertos grupos radicales en defensa de su cultura, tanto en lo que toca a la coacción interna como a la agresión externa. Los *nuevos cosmopolitas*, según la etiqueta que les colgó David Hollinger en su clásico *Postethnic America* (1995), abrazan ahora un cosmopolitismo sin nostalgias universalistas. Embutidos en el *ethos* del escepticismo y la ironía, los *nuevos cosmopolitas* desearían que los valores encarnados por las democracias occidentales se difundiesen por todo el mundo.²¹ A diferencia de sus antecesores, los *viejos cosmopolitas*, quienes se enfrentaron al interés general de sus sociedades de acogida (recordemos que en la Antigua Grecia solían ser metecos) y rechazaron construir sus identidades en función del lugar, la tradición o la lengua, ofreciendo a cambio

19. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986; J. Raz y A. Margalit, «National Self-Determination», en *Journal of Philosophy*, 87, 9 (1990), pp. 439-462; W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1996 y *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001; y D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

20. Un interesante intercambio entre estas dos tradiciones de cosmopolitismo liberal puede observarse en S. Benhabib *et al.*, *Another Cosmopolitanism* [ed. R. Post], Nueva York, Oxford University Press, 2006; este volumen contiene colaboraciones de J. Waldron, B. Honing y W. Kymlicka.

21. D. Hollinger, *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, Nueva York, Basic Books, 2000 (10th Anniversary Edition).

una nueva visión de la humanidad en la cual todos compartimos una misma razón y todos formamos parte de un mismo plan divino, los *nuevos* cosmopolitas no cuestionan la *ciudad* sino la propia ley natural. Aceptan con orgullo su propia cultura política, que en el presente cosmos post-liberal nos ofrecería el único baluarte seguro para la defensa de los derechos y las libertades individuales. En general, pues, están de acuerdo en que el individuo y sólo el individuo es fuente de valor moral, pero no admiten que las fronteras, siendo arbitrarias, carezcan por ello de un contenido igualmente normativo. Para ellos la idea de un mundo post-nacional es una idea problemática en sí misma.²² Los Estados nacionales han sido hasta la fecha el primer motor de la civilización, a veces el único, y por ello los nuevos cosmopolitas se inclinan por defender las fronteras y las diferencias existentes para articular desde ahí «futuros con un significado compartido» (James Clifford),²³ o extender las formas de lealtad interna a grupos externos, con identidades propias, simples o complejas, haciendo de la justicia una nueva forma de simpatía hacia los oprimidos (Richard Rorty).²⁴ Es más, algunos de estos nuevos cosmopolitas están ahora más que dispuestos a redefinir la dignidad humana como una forma de *rango* y *honor*, es decir, no tanto como un concepto filosófico sino como la transmisión y actualización de una herencia que antaño fue dominio exclusivo de una clase, una comunidad o una nación privilegiadas.²⁵

No resultará difícil reconocer aquí la gramática del honor que puso en circulación Edmund Burke, como tampoco en las «teorías del reconocimiento» de Charles Taylor y Axel Honneth, estructuradas alrededor de una narrativa que arranca con el honor

22. Sobre los nuevos cosmopolitas pueden consultarse dos colecciones de ensayos en P. Cheah y B. Robbins (eds.), *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, University of Minnesota Press, 1998; y S. Vertovec y R. Cohen (eds.), *Conceiving Cosmopolitanism*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

23. J. Clifford, «Mixed Feelings», en P. Cheah y B. Robbins (eds.), *op. cit.*, p. 367.

24. R. Rorty, «Justice as a Larger Loyalty», en P. Cheah y B. Robbins (eds.), *op. cit.*, p. 47.

25. Dos libros llaman especialmente la atención en este sentido: K.A. Appiah, *The Honor Code. How Moral Revolutions Happen*, Nueva York, Norton, 2010 y J. Waldron *et al.*, *Dignity, Rank, and Rights* [ed. M. Dan-Cohen], Oxford, Oxford University Press, 2012.

—en principio grupal y jerárquico— pero que se convierte en individual e igualitario en la era presente del reconocimiento, abriendo así la posibilidad de una redención moral de las víctimas en sus propios términos.²⁶ También para Burke la simpatía hacia las víctimas del gobernador de la India, Warren Hastings, era simpatía hacia un pueblo amenazado y oprimido, pero ante todo simpatía por un pueblo capaz de mostrar una forma decorosa de vida. «Esta multitud no constituye una población bárbara y abyecta», escribió en su discurso en defensa de la Ley de Charles Fox para la India de 1783, distinguiéndola de las «bandas de salvajes, como los guaraníes y los chiquitos, que pululan por las riveras del Amazonas y el Río de la Plata» y poniendo las bases para lo que otros llamarían después el ejercicio de la autodeterminación nacional.²⁷

En relación al Estado, para Burke siempre estamos, psicológicamente hablando, en *media res*. La nación es algo genealógicamente dado en el espacio y en el tiempo y no el mero producto de una elección artificial, como querían los representantes de la imaginación liberal clásica (Hobbes, Locke y Bentham), para quienes el hombre toma inicialmente posesión del mundo sin que éste llegue a modelarle nunca. Por esta vía, la soberanía nacional de Burke deja de ser gestión de un territorio, es decir, dominio de la tierra y de las personas que la habitan, para convertirse en gestión de una identidad. Con la idea que Burke avanza, y que como digo insiste en que siempre estamos en medio de las cosas, una buena gestión de esa identidad nacional solo puede hacerse si las instituciones son capaces de reproducir analógicamente nuestro estatus como depositarios y transmisores de una herencia, una herencia que para Burke es ante todo una herencia de libertad política. Ahora bien, decir que el individuo es un ser sujeto a una herencia no es lo mismo que postular una suerte de determinismo moral. Si así fuera, cualquier cambio social sería imposible, y Burke fue durante toda su vida un encendido refor-

26. Ch. Taylor, «La política del reconocimiento», en A. Gutmann (ed.), *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»* [trad. M. Utrilla de Neira], México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993 (1.ª ed. inglesa 1992); y A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* [trad. M. Ballesteros y revisión de G. Vilar], Barcelona, Crítica, 1997.

27. E. Burke, «Speech on Fox's East India Bill», en E. Burke, *On Empire, Liberty, and Reform* [ed. D. Bromwich], Londres, Yale University Press, 2000, p. 295.

mista, el *Cicerón* de los *Rockingham Whigs*, en expresión de Anabel Patterson, siempre atento «a definir una causa en torno a la cual pudieran agruparse».²⁸ Pero, ¿es esta forma de afirmar la cultura, para saltar después sobre ella, una verdadera alternativa al modo en que la filosofía ha tratado estos problemas hasta la fecha? No estoy sugiriendo que tengamos que retomar nociones densas, metafísicas, espiritualistas o religiosas de la naturaleza, la razón y la historia. Sin embargo, tengo la impresión de que hay también una fuerte carga de abstracción en el modo en que utilizamos la noción de *cultura política* en estos debates, como si la nueva cultura cosmopolita fuese parte de aquel *liberal descent burkeano*, esa noble herencia a través de la cual podemos disfrutar y transmitir, corrigiendo siempre en lo necesario, los bienes materiales y espirituales que hemos recibido de nuestros antepasados. Una forma de abstracción de la realidad no menor que la que hay tras la afirmación universal de los derechos humanos.²⁹

La vuelta al pensamiento espacial

Una posible alternativa para evitar tanto la abstracción como la manipulación del pasado sería abordar el futuro del cosmopolitismo desde el abandonado paradigma del territorio. Quizá esto nos sirva para no tener que depositar todas nuestras esperanzas de un mundo mejor en la gestión de las identidades. Recordemos que el derecho de gentes ofrecía un lenguaje para gestionar los conflictos espaciales. Este lenguaje, que venía del pasado, dio por

28. A. Patterson, *Nobody's Perfect. A New Whig Interpretation of History*, Londres, Yale University Press, 2002, p. 104.

29. Un lugar común del pensamiento político en lengua inglesa, labrado a base de páginas de narrativa histórica por la generación de Thomas B. Macaulay, pero que arranca también con Burke, es la idea de que la identidad política de la sociedad civil inglesa, y, por ello, la guía más segura para cualquier forma de acción, hay que buscarla en las enseñanzas que ofrece su propia historia, una historia de progreso al amparo de la tradición liberal. Este es el mensaje, excesivamente optimista, que Herbert Butterfield bautizó como «la interpretación *Whig* de la historia». Véase, H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1931 (hay varias reimpressiones en Norton & Co., Nueva York). Sobre la historia *Whig* a través de sus historiadores, J.W. Burrow, *A Liberal Descent. Victorian Historians and the English Past*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

primera vez con un código orientado a la acomodación de los Estados, la toma de las tierras con y sin ocupantes, los derechos de libre navegación, la reparación de los daños y la declaración de hostilidades entre potencias cristianas. El carácter moderno de este código tuvo mucho que ver con la definición del *ius naturae et gentium* llevada a cabo por Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, y de manera muy significativa con el uso de criterios seculares para fines que hasta entonces se habían considerado más bien religiosos (i.e. la misión evangelizadora). El único título seguro para la presencia de España en América descansaba para Vitoria en el secular *ius communicationis*, un título que utilizarán después todas las potencias europeas. El problema, según Carl Schmitt, es que esto habría significado una primera *neutralización*³⁰ de las identidades religiosas. Este es un término acuñado por Schmitt y que ahora el escritor Olivier Roy, entre otros, ha convertido en *desterritorialización* para referirse a una nueva generación de musulmanes igualmente obsesionados con la idea de una cultura capaz de expresar valores y verdades universales. El fenómeno que Roy denomina *el pasaje a Occidente*³¹ del Islam globalizado, dando a entender con ello que el problema está en el camino emprendido en su día por la Modernidad y su obsesión con una reducción normativa de la pluralidad de formas, olvida de nuevo que el peligro no está en el carácter universal de estas ideas sino en el uso que hacemos de ellas.

Schmitt nos dice que el sentido original de la palabra griega *nomos* es *división*, en particular la división y distribución de la tierra para su ocupación y cultivo.³² Este es el *nomos* sobre el cual todas las leyes positivas de un cuerpo político descansan, pues todo orden descansa sobre un mapa espacial, y si no somos capaces de señalar el lugar que ocupamos en este orden, distinguiendo interior y exterior y nombrando los espacios sobre los cuales se pretende actuar y legislar, no se puede hablar de un orden propiamente dicho y mucho menos del Estado. Por esta misma razón, según Schmitt, las leyes naturales, que son de ámbito universal y

30. C. Schmitt, *El Nomos de la Tierra, en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»* [trad. D. Schilling Thon], Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

31. O. Roy, *L'Islam mondialisé*, París, Seuil, 2002.

32. C. Schmitt, «La época de la neutralidad», en C. Schmitt, *Estudios políticos* [trad. F.J. Conde], Madrid, Doncel, 1975, pp. 13-31.

no estatal, pedían un mapa que encerrara la totalidad de la Tierra, algo que no se consiguió hasta finales del siglo XVI con la primera circunnavegación del mundo. Es a partir de ese momento cuando el *nomos* de la Tierra reclama su prelación frente a cualquier otro orden local y nos encontramos con el problema de la posición desde la cual puedan juzgarse las leyes universales: ¿Quién fija el contenido de estas leyes? ¿Quién puede juzgar si son justas o injustas? Desde la nueva posición de neutralidad, según Schmitt, se trata de una cuestión de hecho y no de derecho. Del mismo modo en que la Tierra es dividida entre los Estados, las leyes del derecho de gentes son las leyes de quienes tienen el poder suficiente para mantener su propia *existencia* como tales Estados.

Dando un rápido salto desde la época de la construcción del primer orden internacional a la del primer orden global, la pregunta que surge inmediatamente es si, para entender mejor las nuevas aspiraciones de universalidad de los derechos humanos, la democracia y el cosmopolitismo, no deberíamos tener asimismo en consideración las particularidades geográficas y la manera en que estos conocimientos son producidos y usados, no sólo por la ciencia geográfica sino por toda una variedad de agentes sociales y actores globales: los Estados, las corporaciones, la industria turística, los medios de comunicación, las ONG, etc. Esta parece ser la receta del geógrafo David Harvey, quien siguiendo los pasos de sociólogos como Henry Lefebvre, filósofos como Michel Foucault y teóricas de la política como Margaret Kohn nos invita a pensar en los espacios como instrumentos para la creación de las nuevas identidades y prácticas sociales. «El poder político del espacio —escribe Harvey— deriva de su habilidad para poner en conexión las dimensiones social, simbólica y experimental del espacio [...] La política transformadora deviene de separar, yuxtaponer y recombinar estas dimensiones».³³ Esta es una tripartición que podemos encontrar en la distinción de Ernst Cassirer entre espacios orgánicos, simbólicos y perceptuales o en la más popular de Lefebvre entre espacio vivido, experimentado y concebido. Sólo a partir de una habilidad semejante se podrá dar el salto hacia un auténtico proyecto cosmopolita a partir de un enfoque inevitablemente local. Siguiendo el modelo de acción que Lefebvre observa-

33. D. Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, Nueva York, Columbia University Press, 2009, pp. 132 y 158.

ba en los grupos *anómicos*, que aun en circunstancias adversas son capaces de crear espacios *heterotópicos* (puntos alternativos de la vida pública), los cosmopolitas locales también pueden abrir espacios alternativos que luego serán reclamados por el discurso dominante. Una mejor comprensión de la dialéctica entre espacio y tiempo, concluye Harvey, es el antecedente necesario, la condición de posibilidad, en sentido kantiano, para el cosmopolitismo entendido como una nueva geografía de la libertad.

A estas alturas, todo esto nos tiene que resultar bastante familiar. Desde luego hay algo de cierto en la afirmación de Harvey de que «cuando tratamos con conceptos geográficos, la banalidad con demasiada frecuencia oculta problemas más serios».³⁴ De hecho, los conceptos de territorio, frontera, límite o medio natural adquieren sentidos muy distintos en diferentes contextos. La gestión de la soberanía territorial en el derecho de gentes está vinculada históricamente, en primer lugar, a la afirmación de la identidad (religiosa) del Estado (*cuius regio, eius religio*) y, en segundo lugar, al proceso de expansión territorial de las potencias europeas. En ambos contextos la noción de *territorio* tiene sentidos claramente distintos.³⁵ Por otro lado, los historiadores de la cultura nos recuerdan a menudo cómo estos distintos sentidos encuentran una representación constante en los protocolos diplomáticos, las formas palaciegas, las celebraciones religiosas y hasta en el decorado de los jardines. Luis XIV podía asomarse al balcón de su habitación, en la parte trasera del palacio de Fontainebleau, y contemplar la representación de Francia a sus pies.³⁶ Pero no hay que olvidar que tras esta gestión simbólica del territorio existía la realidad del buen o mal gobierno. En esto no nos engaña Burke cuando insiste en que contraponer formas simbólicas, sean identidades (patria o humanidad) o territorios (ciudad o imperio), no nos llevará nunca muy lejos. No se trata de un problema de ortodoxia sino de *orto-praxis*.

34. D. Harvey, *op. cit.*, p. 251.

35. S. Elden, *The Birth of Territory*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013. Este es un libro que aborda, sobre todo, los orígenes del concepto de territorio en la Antigüedad, el Medioevo y el Renacimiento, pero que termina con la transformación de esa noción del territorio durante la expansión del Estado en los siglos XVI y XVII.

36. C. Mukerji, *Territorial Ambitions and the Gardens of Versailles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

La gestión simbólica del espacio geográfico tampoco proporciona una solución a nuestros problemas. Harvey, como Burke, no ofrece una exposición suficientemente clara de cuál sería su modelo de buen gobierno. Lo que encontramos en los textos de ambos es una brillante denuncia de los abusos del capitalismo y la modernidad partiendo de una sensibilidad hacia el carácter espacio-temporal de la mayoría de tales problemas de la que otros autores carecen. No obstante, aquello que llama más la atención, al menos en el caso de Burke, es su capacidad para sacar fuerzas de la tradición, de las reglas establecidas, en lugar de buscar la inspiración en la anomía y los movimientos alternativos, como propone Harvey. No es una casualidad que los avances más significativos en la interpretación de los textos de Burke se hayan dado precisamente dentro de la tradición retórica.³⁷ La misma tradición, por cierto, que ha servido para relanzar los estudios postmodernos que Harvey conoce tan bien. No aspiro a rivalizar con ninguna de estas agudas interpretaciones, ni tampoco con alguna de las escasas pero brillantes aportaciones de historiadores como Uday Singh Mehta o Jenniffer Pitts, autores que escriben desde la crítica postcolonial al liberalismo.³⁸ En cualquier caso, hay sobrados ejemplos de quienes han sostenido sin ambages que por su rechazo de los abusos de la razón, por la importancia que concede al lugar y al tiempo como elementos constitutivos de la identidad humana, por la reivindicación del *prejuicio* en la construcción social y, en definitiva, por su interpretación mucho más compleja del orden de la cultura y la sociedad, Burke resulta un autor más interesante para nosotros que la mayoría de los representantes de la tradición liberal clásica.

En mi opinión, esta revitalización de Burke es el fruto tardío de la generación que tras la Segunda Guerra Mundial empezó a observar con escepticismo las aspiraciones liberales y cosmopo-

37. R. Williams, *Culture and Society: 1780-1950*, Nueva York, Anchor Books, 1960, cap. 1, pp. 3-22; C.C. O'Brien, *The Great Melody, A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke*, Chicago, The University of Chicago Press, 2.^a ed., 1993; D. Bromwich, *A Choice of Inheritance. Self and Community from Edmund Burke to Robert Frost*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989; y A. Patterson, *Nobody's Perfect*, *op. cit.*

38. U.S. Mehta, *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999; J. Pitts, *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

litas que habían caracterizado a la cultura de preguerra.³⁹ Con todo, el cosmopolitismo liberal, como hemos visto hasta aquí, vuelve hoy a ocupar un lugar señalado en la filosofía pública. Ese cosmopolitismo tiende a apoyarse, siguiendo el ejemplo de Burke, en lo particular, en las prácticas y convenciones concretas propias de una filosofía política que ha hecho de la defensa cultural su principal seña de identidad, bien sea desde posiciones conservadoras o postmodernas. El problema está en que si este nuevo cosmopolita quiere ocupar el lugar de quien —según la fórmula de Romain Rolland— «debería aprender la manera de permanecer solo en medio de todos y, si fuera necesario, contra todos»,⁴⁰ difícilmente podrá renunciar a una filosofía que se ocupe de explorar las condiciones de posibilidad del uso de la razón en un ámbito que no es puramente cultural. En definitiva, lo que distinguen a un verdadero cosmopolita es su desconfianza hacia los logros de la cultura, sean estos locales o universales, algo que no dejaron de apreciar algunos contemporáneos de Burke, como Price o el propio Kant, sin ir más lejos.

La filosofía y el ideal cosmopolita

Esta sigue siendo la principal dificultad que nos plantea hoy el legado de la Ilustración: una filosofía política que emerge de una reflexión por la que pierde su propio fundamento filosófico y se convierte en una cultura política. Kant nunca renunció a presentar posibles soluciones y ofrecer distintas versiones de nuestro futuro político en sus respuestas a este dilema. Claro que la respuesta que nunca ofreció es aquella que suprime el problema declarando que la filosofía ha muerto. Para Kant la filosofía política tiene una dimensión cultural, desde luego. Si queremos contribuir al desarrollo de la Ilustración debemos disponer de un contexto que permita el ejercicio de la razón en público. Sólo así será posible desarrollar una «sociedad de ciu-

39. Una selección muy útil de ensayos que cubren la recepción de Burke durante los siglos XIX y XX puede hallarse en D.E. Ritchie (ed.), *Edmund Burke: Appraisals and Applications*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1990.

40. R. Rolland, *Clerambault. Histoire d'une Conscience libre pendant la guerre*, París, Albin Michel, 1923, p. 8.

dadanos del mundo» [*Weltbürgergesellschaft*] para quienes el libre ejercicio de la razón sea lo habitual en todos los asuntos, una comunidad de ciudadanos entregados por igual al libre y público ejercicio de la razón. Este individuo puede superar la «irresolución» que le impide pensar por sí mismo porque su «voluntad» forma parte sistémica de sus propios pensamientos. La filosofía política de Kant, pues, se apoya en su metafísica. Como hombre de su siglo no quiso sustraerse al debate entre libertad y necesidad a la hora de imaginar el futuro de la obligación política. Sin embargo, ahora mismo, incluso entre su más decididos partidarios, se nos invita a rebajar la importancia de las dimensiones metafísica y teleológica de su pensamiento político, colocando a Kant en un cierto plano de igualdad con los filósofos que han asumido la muerte de la filosofía, y no entre quienes plantearon que las ideas de progreso y libertad estaban indisolublemente ligadas a la idea de una naturaleza humana.⁴¹ Kant afirmó que el ejercicio de la libertad de expresión (asumida antes que él por otros muchos filósofos) era importante, no sólo para quienes pueden hacer uso con facilidad de la palabra en la esfera pública (es decir, quienes tienen sus propias convicciones y están sobradamente preparados para defenderlas) sino todavía más para quienes permanecen en la minoría de edad, quienes han sometido su entendimiento a la voluntad de otros. Esto no quiere decir que la idea de publicidad en Kant desafíe a la idea autoridad. En realidad, se trata de un concepto que plantea ir más allá de lo que está presente y a la vista de todos. Lo que quiere Kant es postular un *nomos* que permita decidir sobre las leyes de la Tierra a partir de otro equilibrio de fuerzas.

Como sabemos, la idea del derecho cosmopolita surge en él a partir de una determinada estructura geográfica y antropológica del mundo. Kant señala explícitamente que estos conocimientos (geografía y antropología) definen las «condiciones de posibilidad» del conocimiento en general y de la ética cosmopolita en particular, y aunque no logró elevarlos a la condición de *crítica*, tampoco dejó de enseñar estas disciplinas junto a sus

41. Estos dos temas, naturaleza humana y cosmopolitismo, están fuertemente conectados en la filosofía de la Ilustración. Ver A. Pagden, *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad* [ed. y trad. J.M. Hernández], Barcelona, Península, 2002.

cursos de lógica o metafísica.⁴² En los últimos años se ha hecho un esfuerzo por dar mayor centralidad a esta parte de su obra. Foucault llegó a sugerir muy tempranamente que la geografía y la antropología kantianas disolvían de hecho el marco de su filosofía crítica, poniendo en evidencia el carácter histórico de nuestras supuestas categorías *a priori* y dejando plantada al mismo tiempo la semilla para una transformación radical de su pensamiento. Esta es la transformación que Foucault asume como tarea propia: el paso desde una concepción *a priori* del conocimiento como universal y necesario a una concepción histórica, socialmente variable, en base a las prácticas lingüísticas e institucionales que sirven como condición de posibilidad de toda experiencia para un sujeto situado en sus propias circunstancias culturales.⁴³ Este es, sin duda, un proyecto filosófico que tiene más sentido para quienes aspiran a la realización de los derechos humanos aquí y en todas partes partiendo de las propias experiencias sobre la injusticia humana y no de un supuesto destino y justicia universales. Los textos de Kant sobre geografía y antropología (escritos, como él mismo dice, desde «un punto de vista pragmático», es decir, tomando al hombre «como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo»)⁴⁴ están claramente dirigidos a la obtención de ese «principio regulativo» que pueda sacar al hombre del estado actual de violencia y conducirlo hasta su destino cosmopolita. Muchos de estos comentarios están salpicados de prejuicios sobre las razas, las di-

42. J.A. May, *Kant's Concept of Geography and its Relation to Recent Geographical Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1970: «En el período de cuarenta años en el que Kant impartió su curso sobre geografía, lo hizo un total de cuarenta y ocho veces. Sólo hay dos cursos que impartió con mayor frecuencia: lógica (54 veces) y metafísica (49 veces). Después vendrían en orden decreciente los cursos en filosofía moral (28 veces), antropología (24 veces) y física teórica (20 veces). Así que Kant dedicó unos setenta y dos cursos a las lecciones de ciencias empíricas, geografía y antropología —una parte considerable de su vida profesional como profesor. Cuando en 1770 ascendió de categoría y su carga docente se redujo drásticamente de unas veinticinco o treinta horas de clases semanales a tan solo unas diez, sus clases se centraron casi exclusivamente en cuestiones filosóficas. Aun así, continuó impartiendo sus lecciones sobre geografía hasta el final de su carrera como profesor» (*ibid.*, p. 4).

43. M. Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático* [trad. A. Dillon], Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 125-129.

44. I. Kant, *Antropología* [trad. José Gaos], Madrid, Alianza, p. 7.

ferencias de género y los supuestos caracteres nacionales. Además, aunque Kant condena el imperialismo de su siglo y, por descontado, el de los siglos anteriores, evita una condena explícita del fenómeno de la esclavitud, justamente en un momento histórico en que estaba emergiendo una muy considerable reacción tanto en Europa como en América contra esa práctica inaceptable. Por eso hay quien ha visto en él una anticipación del pensamiento racial del imperialismo del siglo XIX.⁴⁵

Con todo, y aun siendo ello muy significativo, creo que no deberíamos perder de vista cuál es el propósito general de la geografía y la antropología kantianas. Kant repetidamente divide la filosofía moral en una parte pura (racional) y otra impura (empírica). La primera establece los principios fundamentales de la moral con absoluta independencia de la experiencia; la segunda aplica estos principios a los seres humanos y, por tanto, forma la parte empírica (impura) que Kant llama «antropología práctica». Pero sus escritos de filosofía política, filosofía de la historia y antropología en sentido pragmático no se ocupan de nada de esto, sino de la naturaleza humana en particular —en sus distintos lugares, épocas, culturas y razas— con objeto de identificar los estadios culturales y políticos previos a la aplicación de los principios de la moral y, en definitiva, para realizar el bien supremo para la especie: un reino de los fines *global*. Es como si la luz de la razón práctica sólo pudiese iluminar al hombre tras reflejarse en la superficie

45. R. Bernasconi, «Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race», en R. Bernasconi (ed.), *Race*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 11-36. También puede verse el tratamiento de esta cuestión en E. Eigen y M. Larrimore (eds.), *The German Invention of Race*, Albany, Suny Press, 2006. Los escasos comentarios que aparecen en *La metafísica de las costumbres* no bastan para probar su complicidad con la institución de la esclavitud. Ahora bien, las alusiones en las lecciones de geografía y en las de antropología a la inferioridad de los africanos, a su incapacidad para salir del estado de naturaleza y su facilidad para adaptarse a la simple rutina en las plantaciones de esclavos, nos podrían llevar a pensar que Kant aceptó la esclavitud, al igual que la guerra, como uno de esos males necesarios para el progreso humano. Una discusión sobre las lecciones de geografía (AK XXV), de las cuales no existe todavía una versión castellana, puede verse en S. Elden y E. Mendieta (eds.), *Reading Kant's Geography*, Albany, Suny, 2011. Para un breve balance sobre la antropología de Kant, véase T. McCarthy, *Race, Empire and The Idea of Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 42-69. Este libro ofrece, además, una interesante interpretación general sobre el ideal liberal de desarrollo humano.

opaca de su propia naturaleza. Si los seres humanos se hacen a sí mismos de formas diferentes y en distintos lugares, y tienen por ello formas y texturas diferentes, la tarea que Kant parece reservar a sus últimos escritos sobre filosofía política y filosofía de la historia fue aplicar «juicio» e «ingenio» en relación con ese proceso.⁴⁶

En este contexto, la explicación de la diversidad racial, que busca subrayar la unidad en la diferencia de la especie humana en línea con la doctrina monoteísta de la hermandad entre los hombres, desemboca rápidamente en una argumentación teológica, es decir, se convierte en una teodicea que pretende dar cuenta de un plan divino. Lo cual le plantea el problema de cómo reconciliar estas diferencias naturales, que por supuesto Dios quiere que existan, con las exigencias de la moral propia del reino de los fines, es decir, las exigencias de una religión de la razón. El camino elegido será el de la reconciliación a través de un proceso teleológico que Kant atribuye a la naturaleza misma, no a la voluntad de los hombres, sino a un «*propósito de la naturaleza*» que hace posible la «historia de estas criaturas, que proceden sin plan propio».⁴⁷ Kant enfatiza de tal modo esta teleología que a veces se olvida de recordarnos que ese propósito final de la naturaleza para el hombre —i.e. el desarrollo de todas sus capacidades— sólo puede alcanzarse en sociedad:

46. «Así como la facultad de descubrir lo particular que corresponde a lo universal (de la regla) es el *juicio*, la de dar con lo universal que corresponde a lo particular es el *ingenio*. La primera se endereza a la observación de las diferencias entre lo múltiple en parte idéntico; la segunda, a la identidad de lo múltiple en parte diverso. El talento más eminente en ambas está en observar incluso las menores semejanzas o desemejanzas. La facultad correspondiente es la *agudeza* (*acumen*), y las observaciones de esta índole dícense *sutilezas*; las cuales, cuando no hacen adelantar el conocimiento, llámense *agudezas vacías* o *argucias vanas* (*vanae argutationes*), y merecen se les impute, si no un uso falso, sí al menos un uso inútil del entendimiento en general. Así, pues, la agudeza no está ligada meramente al juicio, sino que conviene también al ingenio: sólo que en el primer caso considérase meritoria más bien en obsequio a la *exactitud* (*cognitio exacta*); en el segundo, más bien en gracia a la *riqueza* de la buena cabeza». *Antropología, op. cit.*, p. 117. Véase también, I. Kant, *En defensa de la Ilustración* [trad. J. Alcoriza y A. Lastra], Barcelona, Alba, 1999. Esta es la edición más completa, hasta dónde conozco, y en un solo volumen de estos escritos de filosofía política en lengua castellana.

47. I. Kant, «Idea de una historia universal con propósito cosmopolita», en I. Kant, *En defensa de la Ilustración, op. cit.*, p. 74.

[Una] sociedad civil que administre el derecho en general... [Una] constitución civil plenamente justa debe ser la tarea suprema de la naturaleza para la especie humana, pues sólo si procura la solución y cumplimiento de aquélla puede la naturaleza lograr el resto de propósitos respecto de nuestra especie.⁴⁸

Según Kant, por tanto, en el curso de la historia humana la unidad en la diversidad geográfica y antropológica de la especie tiene como destino convertirse, primero, en unidad en la diversidad política y legal —i.e. una federación cosmopolita de Estados nación— y, finalmente, en unidad en la diversidad moral, en un reino de Dios en la tierra. Kant se sirve, pues, de su «ingenio» para alumbrar una historia cosmopolita, aunque ésta siga siendo decididamente eurocéntrica, una filosofía de la historia que cabe perfectamente en el molde de la propia Ilustración. Dentro de este molde, el puente entre libertad y necesidad lo proporciona la historia humana, a través de la cual la naturaleza del hombre es perfeccionada y cultivada. Ahora bien, la realización del mundo moral en la naturaleza y la historia no es una certeza sino una esperanza. La filosofía política no puede ofrecer garantía alguna de éxito, tan sólo puede mostrar que existe una base racional para el progreso y, por tanto, que no es preciso abandonar la esperanza en la razón, porque la naturaleza —que se sirve, según Kant, del mal para obtener el bien— no busca la felicidad del hombre sino el pleno desarrollo de sus capacidades. La citada transformación del hombre solo puede obtenerse de forma gradual, «tras una serie imprevisible de generaciones que transmitieran una a otra su ilustración», puesto que dicha realización no es fruto del «instinto» del hombre sino de su «razón», y la razón exige precisamente eso: «ensayos, ejercicio y aprendizaje [...] para impulsar, por fin, su semilla en nuestra especie hasta el grado de desarrollo que se corresponde por completo con su propósito».⁴⁹

Finalmente, para dejar atrás lo que Kant llama ingeniosamente, de nuevo, nuestra «resplandeciente miseria» (es decir, nuestro actual estadio civilizatorio) es preciso que emprendamos una reforma de la educación y la religión. Esto significa que, a diferencia de lo que dirán más tarde Hegel o Marx, no podemos confiar en la astucia de la razón ni en las leyes de la historia, pues

48. *Ibid.*, p. 80.

49. *Ibid.*, p. 76.

la habilidad del hombre para satisfacer todo tipo de propósitos puede dirigirse fácilmente a la realización de los peores, y no los mejores. El destino de los seres híbridos que somos exige la cooperación de naturaleza y libertad, el desarrollo de las semillas (naturales) y la realización gradual del fin moral al que aspiramos —que es a su vez un fin dual, es decir, el bienestar que busca nuestro deseo y la disposición moral que sólo surge con la libre elección. Sin esta correspondencia constante entre historia natural y moral, cualquier orden legal cosmopolita podría desaparecer como consecuencia de la depravación humana.⁵⁰

Como sabemos, Kant presentó su *ideal* de justicia global como una federación de Estados nacionales (*Völkerstaat*) bajo el dominio de un derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*). Sin embargo, en el famoso opúsculo que lleva por nombre *La paz perpetua* (1795), concedió que ese ideal difícilmente iba a ser realizado en su tiempo, debido, sobre todo, al escaso interés de los Estados por poner sus respectivas soberanías en manos de una organización supranacional. Por eso sugirió un objetivo algo más practicable, a saber: una liga voluntaria de naciones (*Völkerbund*), un primer paso en la buena dirección. Ha sido precisamente esa disposición a la adaptación, esa capacidad empírica y reflexivamente informada, y no la versión kantiana de una teodicea, lo que ha hecho que la filosofía política de Kant siga teniendo algún sentido para nosotros. Aquello que seguimos considerando de interés en Kant son los rasgos propios de una concepción retórica de la filosofía que él puso al servicio de su idea de Ilustración, no la metafísica ni la teología que hay detrás de ese proyecto, con su fe racional en un Dios justo, señor de la naturaleza y la historia, cuyo plan incluye como *fin último* de la primera la perfección de todas nuestras capacidades, y como *final* de la segunda el desarrollo gradual de una república moral o reino de Dios sobre la tierra.

De la filosofía a la cultura

No es extraño, pues, que una de las figuras más representativas del kantismo contemporáneo, el norteamericano John Rawls,

50. I. Kant, «Para la paz perpetua», en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, *op. cit.*, pp. 319-323.

haya también recurrido hacia el final de su carrera a una noción retórica para situarla como clave de bóveda de su derecho de gentes: la alianza internacional entre las democracias liberales y los pueblos no-liberales, pero «decentes». Como sabemos, la publicación de *El derecho de gentes* (1999) suscitó el debate entre quienes con sobradas razones reprochaban a Rawls su escasa disposición a extender sus propios principios de la justicia a la sociedad internacional. Con anterioridad, algunos de sus propios discípulos, como Charles Beitz y Thomas Pogge, habían argumentado que los famosos principios rawlsianos de justicia —el que protege las libertades básicas para todos y el que sólo acepta la existencia de desigualdades sociales y económicas cuando éstas sirven al beneficio común— tenían que aplicarse también globalmente, pues no había razón alguna para argumentar desde un punto de vista moral en sentido contrario. Sin duda, para muchos de sus discípulos supuso una gran decepción que Rawls rechazase esta sugerencia, haciendo descansar su teoría de la justicia internacional en nociones menos dialécticas y más retóricas, es decir, en nociones que buscan adaptarse a las circunstancias del momento («la utopía realista») y al Estado de una esfera pública internacional fragmentada.⁵¹

Lamentablemente, no puedo ocuparme ahora de este debate. Pero cuando uno está interesado en las posibles formas de un decoro global y por ello en la relación que se pueda establecer entre las instituciones políticas y la dignidad humana, las apelaciones a la decencia que encontramos en este tipo de discursos llaman poderosamente la atención. En primer lugar, porque casi siempre son producto de filósofos más que dispuestos a reconocer el carácter contingente, situado, del individuo posmoderno, y en segundo lugar, igualmente dispuestos a rechazar cualquier visión esencialista o metafísica de la naturaleza humana. Su actitud hacia la idea de decencia hace todavía más visible para nosotros esa transición contemporánea desde la filosofía a la cultura que ha tenido lugar en los últimos años. En este sentido,

51. J. Rawls, *El derecho de gentes* [trad. H. Valencia], Barcelona, Paidós, 2001. Sobre la importancia de la metáfora del contrato como recurso retórico para la creación de sentido político y su relevancia para este debate en particular puede verse un trabajo mío anterior, J.M. Hernández, «Gigantes y enanos. El contrato social en la era de la globalización», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25 (2005), pp. 109-129.

como hemos visto a lo largo de estas páginas, son más bien herederos de la retórica espacial de un Burke que del idealismo cosmopolita de un Kant.

A veces se olvida que Rawls es uno de los pocos autores en lengua inglesa que prefiere utilizar la expresión *Law of Peoples*, en lugar de la más común y trillada de *Law of Nations*, para hablar de estos acuerdos internacionales. Con ello bien pudo dar a entender que la condición de posibilidad de un mundo «decente» no estaba en la identidad política de los Estados sino en la existencia o no, en cada uno de ellos (es decir, en todas partes), de «instituciones» que se ocupen de la dignidad y el bienestar de los individuos reunidos en un particular territorio y espacio político. La materia prima de la sociedad internacional la constituyen los distintos *públicos* que conforman la «esfera pública» global, pues esta última no existe más que en una forma ideal. Si el común denominador de las teorías cosmopolitas ha sido, desde los tiempos de la Antigua Grecia hasta nuestros días, la idea de que todos los seres humanos merecen una igual consideración y el consiguiente respeto hacia las formas de vida particulares, el cosmopolitismo contemporáneo, como heredero de la Ilustración,⁵² nos exige además pasar de la inspiración a la acción, y para ello dejar de pensar en un público ideal y empezar a pensar en la pluralidad de públicos reales.

Para terminar de nuevo con Burke, se podría decir que Rawls parece indicarnos que para amar a nuestro mundo, nuestro mundo ha de ser amable, pues sólo un mundo decente a ojos de sus habitantes puede inducirnos a cambiar las reglas cuando éstas no están a la altura de nuestras expectativas. No se trata simplemente de un sentimiento de responsabilidad hacia los otros, a quienes no conocemos y quizá nunca lleguemos a conocer, ni de la precedencia de este sentimiento con respecto a otras lealtades más próximas —nacionales o locales— sino de cómo los públicos se relacionan entre sí en la práctica para generar un nuevo espacio internacional capaz de albergar a todos aquellos cuyas vidas también cuentan para fortalecer nuestra idea de la belleza del mundo. Algo que, por más que deseemos abrazar la libertad

52. Véase una defensa del cosmopolitismo como herencia de la Ilustración en A. Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

como cultura en lugar de como filosofía, no podrá hacerse sin el ejercicio de esa —aparentemente inofensiva— la libertad de hacer filosofía de todos los aspectos de la vida pública, sin esperar por ello la imposible complacencia (cultural) de todo el mundo. Por eso, mientras unos insisten en que sin los cambios jurídicos oportunos será imposible llevar a la práctica la visión cosmopolita y otros en que no son los acuerdos institucionales, sino los hábitos de los ciudadanos, los que pueden acercarnos de verdad a esa bella visión, nadie parece advertir el papel que el siempre polémico decoro sigue ocupando en un cosmopolitismo con o sin nostalgias universalistas: «*Specta inornatos collo pendere capillos. Et "quid si commantur?" ait*». ⁵³ Las palabras que el poeta Ovidio puso en boca de Apolo a la vista de Dafne, seducido con igual fuerza por la belleza natural de sus cabellos y la idea de que serían todavía más bellos si se dejasen guiar por el arte adecuado, podrían servir para revelar la experiencia de quienes, generación tras generación, hemos sido incapaces de separar el amor por la humanidad de nuestras propias expectativas culturales. No resulta nada fácil superar estos límites, sobre todo cuando no estamos dispuestos a considerar, como quizá lo estuvo el último Kant, ⁵⁴ que la humanidad en el hombre es en realidad un medio radical para una nueva especie y que nosotros no estamos aquí para heredar la Tierra, como dicen los Evangelios, sino para transmitirla a una nueva raza de hombres que devendrá en su legítima propietaria. Una idea difícil de compatibilizar con nuestra actual concepción de la filosofía política.

53. Ovidio, *Metamorfosis*, Libro I, 497-498. El pasaje completo dice así: «Febo está enamorado y desea las bodas con Dafne nada más verla, y confía en lo que desea y le engañan sus propios oráculos; y de la misma manera que la ligera paja se quema una vez segada la espiga, al igual que arden los setos con las antorchas que por azar un caminante acercó demasiado o abandonó al amanecer; así se inflamó el dios, así arde en todo su pecho y alimenta con su esperanza un amor estéril. Observa que sus cabellos caen sin arreglo en su cuello y dice: "¿Qué si se peinan?"; ve los ojos que brillan con fuego como las estrellas, ve los dedos y sus manos y sus brazos y también sus antebrazos desnudos en más de la mitad: si algo está oculto, piensa que es lo mejor. Ella, más rápida que la ligera brisa, huye y no se detiene ante estas palabras de quien la quiere hacer volver» [versión de Consuelo Álvarez y Rosa M.^a Iglesias], Madrid, Cátedra, 1997, p. 217.

54. P. Fenves, *Late Kant. Towards Another Law of the Earth*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 162.

LA POLÍTICA COMO ESPACIO DE LA CONVERSACIÓN HUMANA

De la Antigüedad al nacimiento del mundo moderno

Ángel Rivero

Conversatio en latín significa trato o comercio, de forma que la conversación humana es el trato con los demás. Esta interacción con los otros puede tener la forma de la disputa y la discordia, pero también puede darse en la concordia y la paz. La filosofía política ha tenido, entre otros muchos empeños, el de proporcionar el conocimiento práctico que permita el paso de la discordia a la concordia en la vida de los hombres. Pero no sólo eso, también ha buscado explicar cómo pasar de la mera conversación a la conversación más excelente, a la vida buena. Como señalaba Alonso de Castrillo en 1521, citando a San Agustín:

Ninguna otra cosa es la ciudad sino una multitud de hombres juntamente allegados y ligados con algún concierto de compañía. ¿Qué cosa puede ser más dulce que la amigable conversación, pues es poderosa para sustentar las gentes que la natura cría? ¿Qué cosa puede ser más digna de maravilla que las gentes extrañas y de diversas lenguas, las cuales dividió la Divinidad por la soberbia de las gentes, verlas concertadas por la buena conversación de los hombres?¹

En castellano, *conversación* significa sobre todo la acción de hablar varias personas entre sí y el significado original de concurrencia y compañía ha quedado en desuso. En inglés ocurre algo parecido: *conversation* refiere tanto al intercambio de palabras como al vivir en compañía, pero este último significado está también casi olvidado y eso a pesar de que autores contemporáneos como Michael Oakeshott o Richard Rorty han enfatizado el carácter conversacional de la política. En portugués, por último, to-

1. Alonso de Castrillo, *Tratado de República*, Burgos, Alonso de Melgar, 1521, cap. II.

davía aletea el significado original de conversación como vivir juntos cuando se dice de alguien que es muy *conversabel*, esto es, muy sociable. Esta conexión entre el vivir juntos y los que hablan apaciblemente no es, sin embargo, una coincidencia contingente. Como mostraré más adelante, esta conexión se produce explícitamente en el Renacimiento, cuando la recuperación de la filosofía política clásica y su defensa de la ciudad como el espacio donde acontece la conversación más excelente se imbrica con una concepción cristiana del hombre que, a pesar del antropocentrismo de la época, no olvida la limitación esencial de éste a la hora de desarrollar su naturaleza social. Por ello la ciudad constituye el espacio esencial donde se produce la vida humana, pues es el espacio de la conversación humana: donde los hombres viven juntos, interactúan mediante el comercio y conversan, esto es, utilizan la palabra para dirimir sus conflictos y de esta manera desarrollan una vida más rica y acorde con su naturaleza original.

Ahora bien, de la misma manera en que el significado de la palabra *conversación* ha cambiado a lo largo del tiempo, otro tanto ocurre con la palabra *ciudad*. Si hoy en día entendemos como ciudad un espacio urbano de gran dimensión, en el pasado la teoría política hablaba de ciudad en un sentido muy diferente. Como señala Antony Black, *civitas* podía significar ciudad o ciudad-Estado, pero traduciría mejor por lo que hoy denominamos Estado: un artefacto fruto de la razón humana que permitía la cooperación social, la paz y la protección de la propiedad y la justicia en las relaciones humanas. Cuando la ciudad, la vida en común, realizaba eficazmente todos estos fines, entonces se denominaba *república*.² Con esta puntualización quiero llamar la atención sobre el hecho de que el espacio político no viene definido por el tamaño territorial de la comunidad política sino por un ámbito de relaciones humanas que permiten el desarrollo de la mejor manera de la sociabilidad de los hombres. Por tanto, más allá del tamaño de la comunidad política, el espacio político llamado *ciudad* es el espacio de las relaciones humanas de cooperación dirigidas a una mejor vida común.

Este trabajo busca atender desde una perspectiva espacial esta naturaleza política de los hombres que glosaron los clásicos

2. Anthony Black, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Madrid, Cambridge University Press, 1996, p. 28.

cos, esto es, entendiendo la política como el terreno en el que acontece la vida mejor de los hombres y, por tanto, como algo esencialmente distinto de otros espacios de la vida humana en los que la política está ausente: los campos, las selvas, los montes, pero también el espacio privado de la casa. La idea subyacente a esta perspectiva es que, atendiendo a las categorías espaciales de la filosofía política, se puede arrojar luz sobre cómo las constricciones espaciales juegan un papel esencial en el desenvolvimiento de nuestra comprensión de la política.

El arranque doctrinario de la idea de que hay un espacio en el que la vida política se desarrolla de la mejor manera y produce no la mera vida de los hombres, sino la vida buena, es la *Política* de Aristóteles. Allí señala que si todas las formas de compañía humana están dirigidas a algún bien, la mejor de todas ellas será la que abarque a las demás, y ésta es la ciudad o comunidad política.³ Así pues, como afirma literalmente, la mejor forma de compañía humana es la ciudad, porque es autosuficiente, es decir, porque integra dentro de sí todos los lazos de dependencia humana. Evidentemente, aquí lo que parece traslucir Aristóteles es que la ciudad no es únicamente un tipo de espacio social donde acontecen relaciones de intercambio que permiten la vida completa de los hombres sino, más allá de su dimensión espacial, un tipo de relaciones humanas que hacen efectiva la naturaleza social de los hombres (*zoon politikon*).

La obra de Aristóteles no irrumpió en Occidente hasta el siglo XIII, en el que fue recuperada, y sobre todo en el siglo XV con la invención de la imprenta y la aparición de una nueva industria cultural que hizo de la producción de libros una economía de escala. En 1509 apareció la primera edición de la *Política* de Aristóteles en español. Su influencia, que ya se había hecho sentir a través de la traducción latina de Guillermo de Moerbeke, alcanzó no ya a los eruditos sino a un amplio público de clérigos, juristas y políticos. Ahora bien, la recepción de la obra de Aristóteles se encontró con una asentada visión pesimista acerca del orden político y, en particular, acerca de la idea de que la vida buena sea posible en la ciudad de los hombres. Para San Agustín los espacios de la vida humana van de lo más próximo a lo más alejado. En lo próximo encuentra el hombre mayor seguridad y cuanto más se aleja mayor es

3. Aristóteles, *Política*, 1252, Madrid, Alianza, 2000.

el peligro al que se enfrenta. Bajo este punto de vista la vida buena tiene sobre todo una dimensión doméstica y a medida que se abandona el espacio de la casa la vida humana se hace más incierta. La naturaleza común de los hombres no supone una ayuda para sobrellevar la conversación de estos, porque tal conversación es sencillamente imposible entre aquellos que tienen lenguas distintas. Así, la vida humana se desarrolla en tres círculos: el de la casa, el de la ciudad y el del mundo, y cuanto mayor es el círculo mayor es el peligro, de la misma manera que cuanto mayor es un mar más peligroso es éste. En este mundo, si dos hombres se encuentran y hablan lenguas distintas su conversación será peor que si fueran animales, porque no podrán entenderse. Agustín es tan pesimista en relación a la relación del hombre con otros hombres que nos dice que la naturaleza común no ayuda a la amistad, porque por la diferencia de lenguas es imposible que los hombres se comuniquen sus sentimientos. De tal manera que es más fácil que un hombre tenga conversación con su perro que con un extranjero.⁴

La idea pagana de una comunidad humana perfecta es, pues, sencillamente imposible. La única ciudad perfecta es aquella que se encuentra en el reino de Dios, aquella donde la naturaleza social de los hombres puede resplandecer sin ser atravesada por el conflicto. Siendo social la naturaleza de los hombres en el momento de la creación, la caída de éstos por el pecado original de Adán y Eva ha hecho que su sociabilidad sea un anhelo y que su realidad sea la insociabilidad. De modo que la vida social es problemática al punto de que los hombres no son verdaderamente ciudadanos de ninguna ciudad terrena, sino peregrinos en tránsito hacia la Ciudad de Dios. La herencia agustiniana como rectificación del legado clásico establece una separación espacial radical entre los dos lugares de la vida humana: el de la condenación y el de la salvación, la tierra y el cielo. Esta línea divisoria se traslada también a la conversación humana. Por una parte está la *conversación santa* y por otra la *conversación civil*. De la primera ya tenemos noticias en el Nuevo Testamento:

Pero nosotros somos ciudadanos del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo, el cual transfigurará este

4. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 2009, Libro XIX, capítulo VII.

miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas.⁵

Compárese esto con lo que dice la versión de Casiodoro de la Reina de 1569: «Mas nuestra vivienda es en los cielos, de donde también esperamos el Salvador, al Señor el Cristo». O la más elocuente de la Biblia del Rey Jacobo: «*For our conversation is in heaven; from whence who we look for the savior, the Lord Jesus Christ*». Como puede verse, la idea agustiniana de que el cristiano es un peregrino en la tierra, literalmente un extranjero de paso, y que no alcanza su verdadera conversación o ciudadanía con los otros hombres sino en el cielo, tiene un sólido fundamento en las Escrituras. Sin embargo, eso no quiere decir que el espacio de la política como vida colectiva quede confinado en exclusiva al reino de los cielos. Para Agustín cada una de las ciudades, la de los hombres y la de Dios, encuentra su fundamento en un tipo de amor, entendido como lazo o vínculo. Así, el fundamento de la ciudad de los hombres es un amor pecaminoso, vinculado a la concupiscencia y a la satisfacción material de los deseos, de forma que en esta comunidad el hombre no encontrará ni verdadera felicidad ni paz. Por el contrario, el fundamento de la Ciudad de Dios es el amor a éste y es a través del mismo como los hombres realizarán su verdadera naturaleza social.

Resulta interesante que en el siglo XVI Lutero retome esta reflexión agustiniana para señalar que la comunidad de los cristianos unidos por la fe es el fundamento de una libertad cristiana y que a la comunidad política de la ciudad terrena no le corresponde sino la política, entendida ahora no como vida plena de los hombres sino como instrumento para remediar el conflicto derivado de su naturaleza imperfecta. En suma, si la conversación celestial, la vida en la Ciudad de Dios, será el espacio de la vida plena y social de los hombres sin conflicto, en la tierra la conversación civil precisará de la política como técnica mediante la que hacer posible, y de la mejor manera, la vida conjunta de seres imperfectos, esto es, de seres que anhelan la vida en sociedad, pero que son radicalmente insociables. Por ello esta conversación, vivir juntos, es también una conversación para vivir juntos de la mejor manera. Esto es así porque lo propio de los hom-

5. Epístola a los filipenses, 3, 20. Biblia de Jerusalén.

bres es el lenguaje y a través de él pueden crear una concordia y un entendimiento que haga realidad su anhelo de vida social, siquiera de forma provisional e imperfecta. Como ha señalado Nuria Sánchez Madrid en referencia a Dante,

La comunidad humana no se convierte en comunidad política en silencio, sino haciendo uso de la palabra. Dante, como Tomás de Aquino, pretende con su *Commedia* que la *conversatio in coelis*, cuyo resultado es la perfecta armonía reinante en los cielos del *Paraíso*, sirva de *exemplum* para la *conversatio humana*.⁶

Así pues, la Ciudad de Dios sería el modelo hacia el que la acción política debería tender en su búsqueda de la restauración de la concordia entre los hombres. Más adelante señalaré otro posible ejemplo de vida social armoniosa que actuará como guía de la acción política.

Si Aristóteles nos dijo que la ciudad era la forma perfecta de comunidad humana, la herencia cristiana establece, por el contrario, la imperfección en el centro de la vida de los hombres. De este modo la política adquiere un sentido diferente. No se trata ya únicamente de la forma de vida que produce la satisfacción de las necesidades humanas de la manera más plena. La política se convierte, además, en un arte que sirve para hacer que seres que originalmente fueron sociables, pero están marcados por la insociabilidad, puedan atender de la mejor manera ese anhelo de vida colectiva en paz y justicia acorde con su naturaleza originaria. De esta manera la conversación humana, el vivir juntos, se vincula con la conversación humana, el uso de la palabra como instrumento de creación de la concordia. Es esto lo que definirá la acción política, cuyo recurso más eficaz será la elocuencia.

En el terreno más general de la vida colectiva la conversación exige, dadas las limitaciones de los hombres, una ciencia o arte de la política que permita que aquella naturaleza social original de los hombres, y que estos anhelan recobrar, pueda realizarse de la mejor manera en un mundo imperfecto. La política, haciéndose cargo de la conversación humana, busca que preva-

6. Nuria Sánchez Madrid, «M'insegnavate como l'uam s'eterna. Retórica, conversación civil y arte de gobierno en los *volgarizzamenti* de Bruneto Latini», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, n.º 2 (2012), p. 498.

lezca la concordia, esto es, la vida en pacífica convivencia. Como señala Cicerón, leído con avidez por los europeos del Renacimiento, la concordia es el lazo social esencial. Presupone la creencia común y generalizada en el poder político legítimo por parte de la comunidad política. Cuando esta creencia se debilita sobreviene la pasión y la discordia. Aquello que siembra la duda sobre el poder político —y al hacerlo da paso a la discordia— es el escándalo, porque el hombre no solamente utiliza la palabra para dar curso a la restauración de su sociabilidad perdida. La palabra también puede ser el medio en el que la sociabilidad se destruya al hacerse un uso vicioso de la misma.

Este uso vicioso de la palabra en la vida social se llama, como he señalado, escándalo. El escándalo es la chispa que desencadena la sedición y la revuelta, esto es, que destruye la conversación humana. Por ejemplo, en la Inglaterra del siglo XVI se estableció la figura del *Scandalum magnatum* para castigar las falsas acusaciones sobre la probidad de los magistrados. En la visión de los juristas que crearon esta ley, el castigo legal para aquellos que pronuncian palabras difamatorias no ha de depender de las palabras mismas sino de «la calidad de la persona a la que éstas se dirijan». La idea subyacente es que la difamación dirigida a los gobernantes da lugar al conflicto civil y, por tanto, para mantener la paz y la estabilidad es necesario suprimir la circulación de rumores falsos sobre los gobernantes.⁷

El uso del escándalo como instrumento de destrucción de la paz social no fue privativo de Inglaterra. Alonso de Castrillo, al relatar el inicio de la revuelta comunera en la Castilla del siglo XVI, hace referencia también al escándalo. Éste, aparentemente, fue utilizado por los comunes cuando se inflamó su codicia:

Como hombres cansados de obedecer, por el camino de las novedades desean subir a ser iguales con los mayores, que ninguna cosa puede ser tan poderosa para la perdición de los hombres como la igualdad de los hombres. Y levantados ya los escándalos, esos dicen «mueran, mueran».⁸

7. John C. Lassiter, «Defamation of Peers: The Rise and Decline of The Action for *Scandalum Magnatum*, 1497-1773», *Journal of Legal History*, 216, 1978, pp. 216-217.

8. Castrillo, *op. cit.*, p. 8.

El pueblo —los menores— por la codicia quisieron igualarse a los mayores —la nobleza y la aristocracia urbana— y para ello formularon falsas acusaciones, escándalos que acabaron desencadenando un conflicto social que se convirtió en guerra civil. Los escándalos son el elemento instigador del levantamiento y el «mueran, mueran» aquello que gritaba el pueblo en sus atropellos a la justicia. Un ejemplo de esto último puede verse en lo que sucedió en la ciudad de Segovia el domingo 20 de mayo de 1520 tras la partida de España de Carlos V:

Publicada la partida del emperador rompió el ímpetu popular el freno; y habiéndose juntado el común de nuestra república [...] a elegir sus procuradores del común [...] se levantó uno que dijo: Señores, ya sabéis como es Corregidor de esta ciudad don Juan de Acuña, y que nunca ha puesto los pies en ella. Y no contento de tenernos en poco, tiene aquí unos oficiales que tratan más de robarnos que de administrar justicia. Fuera de esto sabéis que tiene aquí puesto un alguacil, más loco que esforzado, que no le bastan desafueros que hace de día; sino que trae un perro con que prende a los hombres de noche. Y lo que acerca de esto a mí me parece, es que si alguno hiciere cosa que no deba, que le prendan en casa como a cristiano, y no le busquen con perros en la sierra, como a moro: porque un hombre honrado más siente el prenderle en la plaza que las prisiones que echan en la cárcel.⁹

El relato continúa diciendo que a «esta bárbara proposición» siguió un murmullo de culpas por todo tipo de desafueros, cosa que hizo que un anciano, Hernán López Melón, un antiguo *corchete*, con «más celo de justicia que de prudencia» se levantara y replicara:

En verdad señores, que no me parece bien lo que ese hombre ha dicho, y peor me parece que gente tan honrada como aquí hay le den oídos. Porque el que hubiere de decir en público de los ministros de la justicia ha de hablar con moderación y templanza en la lengua. Pues en el oficial del Rey no se ha de mirar a la persona, sino a lo que por la vara representa. A lo que dice del perro que nuestro alguacil trae consigo, como es mozo, más le trae para tomar placer de día, que para prender de noche. Y si así no fuese, no

9. Diego de Colmenares, *Historia de la insigne ciudad de Segovia* (vol. II), Segovia, Academia de San Quirce, 1982, p. 179.

me tengo yo por tan ruin que no hubiera dado cuenta al pueblo, porque al fin estoy más obligado a mis amigos y vecinos, que no a los extraños. Si los alcaldes o alguaciles hacen alguna cosa contra derecho o justicia, lo que hasta ahora no han hecho, en ley de cristianos estamos obligados a avisarles y a reprenderles en secreto, antes que les difamemos en público. Si esto que ahora os digo no os parece bien, podrá ser que de lo que aquí resultare os parezca peor: porque las malas palabras que inconsideradamente se dicen, alguna vez con mucho acuerdo se pagan.¹⁰

La fuerza de la narración de Colmenares es tanta que vale la pena seguir con ella:

Apenas pronunció la amenaza Melón, cuando el fuego, hasta entonces lento, levantó llama; y con espíritu furioso comenzaron algunos a vocear que era un traidor, enemigo del bien común; y queriendo huir le asieron y comenzaron a gritar «muera, muera»; y sacándole de la iglesia le echaron una sogá a la garganta.¹¹

La multitud le llevó fuera de la ciudad y allí le colgaron «ya muerto con los golpes que en el camino le habían dado». Y aunque de la iglesia del Corpus Christi, el lugar donde se reunía el común a elegir procuradores,

No salieron cien personas con el pobre Melón, cuando llegaron al fin de la ciudad iban más de dos mil que había congregado el alboroto; todo hez de vulgo, que en nuestra república aún es peor que en otra alguna, gente advenediza, inquieta, atraída de la facilidad de los oficios de la lana; sin que jamás haya alguno de los naturales de la misma empleados en la percha o carda.¹²

El episodio de la muerte de Melón por el vulgo no se acabó donde lo he dejado:

Volví pues esta furiosa turba muy ufana de su cruel ejecución: y en el Azoguejo alcanzaron a ver otro corchete, nombrado Roque Portal, a quien uno de ellos dijo: «Portalejo, tu compañero Melón se te encomienda, que queda ahí en la horca; y dice que te espera

10. *Ibíd.*

11. *Ibíd.*, pp. 179-180.

12. *Ibíd.*

en ella». El corchete con bríos respondió: «Mantengan Dios al Rey mi señor y a su justicia, que algún día os arrepentiréis». Esta amenaza, y verle con papel y pluma que parecía escribir los nombres de algunos, enfureció tanto aquella canalla, que gritando «muera, muera», con el mismo furor que a Melón le llevaron [...] al mismo lugar y horca, en la cual le colgaron de los pies; quedando nuestra ciudad en gran confusión, la nobleza retirada, los ciudadanos oprimidos y el vulgo furioso, ya empeñado en desafueros.¹³

Alonso de Castrillo escribió su *Tratado de República* de 1521 como ejercicio político, esto es, con el fin de restaurar la conversación humana que había quedado rota con la guerra civil de las Comunidades. La política es el instrumento que, ayudado por la elocuencia, permite que los hombres vuelvan a la obediencia de la autoridad y así queda restaurada la concordia. Por ello no es contingente que en el capítulo XXIII de su obra se ocupe de mostrar cómo «la ciencia que toca acerca de la gobernación de los hombres y de los pueblos es la más excelente de todas las ciencias». Y esto es así, nos dice, porque «entre todos los géneros del saber, aquel que parece más noble y más esclarecido» es el que sirve para «sostener, amparar y defender la nuestra conversación humana». El libro está dedicado a su superior Diego de Gayangos, cuyo mérito principal para recibir la obra es haber ejercido la elocuencia, como político, para devolver al común de Burgos a la obediencia al Rey y a las autoridades. Porque un axioma para este pensamiento político es que el origen positivo del poder político no menoscaba la obligación de la obediencia, de modo que cuando se desobedece se altera la concordia social y se destruye la conversación. Para ilustrar este argumento, Castrillo utiliza un lugar común de la mitología clásica que después utilizará profusamente Carlos V en su propio provecho:

Por la parte del cielo y amor del bien común que a mí me cabe, no querría yo que a los comunes les sucediera como a los Gigantes de los que habla Ovidio en sus *Metamorfosis*, esto es, no querría que en su soberbia, igual que los gigantes quisieron ocupar el lugar de los dioses, los comunes quisieran ocupar el lugar del Rey.¹⁴

13. *Ibíd.*

14. Castrillo, *op. cit.*, Prólogo. La alusión a Ovidio es de *Metamorfosis*, Libro I, 150, Madrid, Alianza, 2001.

La idea subyacente al recordar a Ovidio es que los comuneros, igual que los gigantes, han desafiado ilegítimamente a la autoridad política legítima:

En verdad, a mí me pesa, porque en esa fábula tan al natural son pintados los hechos de los comunes. Porque por los gigantes nacidos sin padres, entendemos la gente común de bajos estados de cuya generación ni parece fama ni título ni memoria, y por la conspiración y congregación de gigantes contra el cielo y contra Júpiter entendemos el concierto y la junta de la Comunidades, hecha contra la voluntad de su Rey, a lo que parece, y por los montes que se juntaron para combatir el cielo y derribar de su silla al Dios Júpiter y echar de sus casas a los otros dioses menores, entendemos que juntando pueblos, sobrepusieron ciudad sobre ciudad y añadieron soberbia sobre soberbia, para ofender la voluntad de su Rey según se nos figura, y para echar de sus casas a los otros dioses menores, que son los caballeros.¹⁵

Resulta muy interesante esta vinculación de Castrillo entre la Gigantomaquia y los enemigos del Emperador Carlos V, porque probablemente será la primera de algo que después se convertirá en una tradición. Como señala Falomir,

Durante el Renacimiento se multiplicaron las representaciones de la Gigantomaquia, identificando a los gigantes tanto con gobernantes soberbios y tiranos como con enemigos del poder establecido [...]. Más común fue, sin embargo, la segunda interpretación del pasaje mitológico, la que identificaba a los gigantes con los enemigos de la autoridad o del poder establecido [...]. La Gigantomaquia como alegoría del triunfo del Emperador sobre quienes desafiaban su poder fue objeto recurrente de representación.¹⁶

En una carta de Pietro Aretino remitida a Carlos V el 20 de mayo de 1536 se identifica a los gigantes con turcos, franceses, suizos e italianos, pero Castrillo ya en 1521 había visto a los comuneros de Castilla como gigantes levantados por el escándalo contra la autoridad legítima. De modo que si la conversación humana acontece en un mundo siempre inclinado al conflicto,

15. *Ibíd.*

16. Miguel Falomir, *Las furias. Alegoría política y desafío artístico*, Madrid, Museo Nacional del Prado, 2014, pp. 27-28.

donde la naturaleza humana originalmente social ha dado paso a la insociabilidad, la idea de una vida buena solo puede ser un ideal regulativo que intente, con una material de mediocre calidad, alcanzar el punto más próximo a su destino original perdido por el pecado en este mundo. Esta es la razón por la que la política como ciencia se vuelve esencial en la conversación humana. Esto es así porque aun no siendo los hombres terrenos sino peregrinos en el camino de su verdadera ciudad, sienten nostalgia de la sociabilidad perdida y buscan restaurarla de la mejor manera.

Así pues, la sociabilidad del hombre no es, como decía Aristóteles, natural sino positiva, y es por tanto resultado de la acción deliberada de los hombres, esto es, de su urbanidad, de su civilización. Para la restauración de la frágil concordia de la vida humana en sociedad el político se hace esencial y su instrumento más valioso es la elocuencia, pues ésta es la capacidad de mover a otros a actuar y, en caso de conflicto, moverles a actuar de tal forma que la concordia quede restaurada. La conversación humana, el vivir juntos, se puede convertir en la conversación más excelente, en concordia, mediante la conversación, esto es, hablando, lo que nos devuelve al doble sentido de conversación que mencioné al principio. Así, Alciato Andrea, en su *Livret des emblemes* de 1536, representa la elocuencia como una gran cadena que, saliendo de la boca del político, arrastra a una multitud de hombres.



Andrea Alciato, *Emblematum Libellus* (París, 1534)

Es, pues, importante señalar que en Aristóteles la vida buena es algo difícil de alcanzar, debe ser objeto de estudio y es lo propio de la política, a pesar de la naturaleza social de los hombres. Otro tanto ocurre en Cicerón, donde la política se convierte en un arte al servicio de la república que establece o restablece la concordia frente a la amenaza de la discordia. Pero en el mundo cristiano que hereda el Renacimiento está escisión entre la sociabilidad y la insociabilidad de los hombres se radicaliza. Una consecuencia de esta radicalización es la Reforma y la afirmación de una naturaleza dividida del hombre: súbdito de una ciudad imperfecta donde se le exige obediencia y ciudadano de una ciudad perfecta que ganará con la salvación y le otorga en esa tierra la libertad cristiana. Para los renacentistas de la Europa meridional, sin embargo, está escisión no es insalvable y la política nos otorga una vida buena en espera de una vida mejor.

Lo que se afirma unánimemente es que las ciudades perfectas no son de los hombres. La ciudad perfecta es de Dios o, quizás, de las abejas. En la primera resplandecerá la naturaleza social del hombre y por eso se representa en la iconografía como un espacio urbano: con murallas, torres, calles y plazas, donde lo único que está ausente respecto a nuestra realidad terrestre es el conflicto entre los hombres. Las abejas, por su parte, tienen conversación sin tener lenguaje. Esto es, viven juntas, con su rey (no fue hasta el siglo XVII que se descubrió que era una reina) por naturaleza y no por convención. Castrillo dedica muchas páginas a la república de las abejas, porque viven en concordia de forma natural:

Y así me parece que a las abejas ninguna cosa les falta para ser humanas sino la malicia [...] Tan alto y tan sabio ejemplo de vivir nos enseñan las abejas que según nuestra malicia y su inocencia no parece sino que las abejas fueron hechas primero que los hombres, y que después los hombres quisieron contrahacer [remedar] su vida y no supieron. Que así vemos nuestras repúblicas mal gobernadas y discordes y pobres. Y todas las repúblicas de las abejas son prósperas, pacíficas, concertadas y obedientes a sus Reyes.¹⁷

Las abejas no han perdido su naturaleza social original y por ello viven en perfecta paz y en obediencia a su Rey. A los hom-

17. *Op. cit.*, cap. VIII.

bres, por el contrario, junto con el pecado se les ha dado el lenguaje para que intenten restaurar la concordia en su conversación así perdida. La conversación terrena es el tema de la política, pero también a partir del Renacimiento lo es de la urbanidad, del conjunto de reglas que permiten vivir civilizadamente en el ámbito doméstico y en el ámbito público. El éxito editorial del libro de Stefano Guazzo *La civil conversazione*, de 1574, atestigüa la necesidad de sobreponerse a la maltrecha sociabilidad de los hombres para vivir una vida verdaderamente humana. Lo interesante de Guazzo es que señala una diferenciación más compleja de los espacios de la conversación humana. Ésta ya no se limita al mundo aristotélico de lo privado (la casa) y lo público (la ciudad) sino que el espacio público aparece subdividido en uno esencialmente político (el espacio del gobierno, la Corte, que precisa de cortesía) y otro que ahora es civil (pero ya no en su sentido original de gobierno sino de la vida con los otros, de la mera conversación, que exige civilidad y que, al ser propio de un espacio urbanizado, exige urbanidad).

Como ha señalado Peter Miller, el extraordinario éxito del que disfrutó el libro de Guazzo, escrito por un caballero provinciano sin reputación alguna, se explica por su oportunidad. La *conversación civil* es un tipo de interacción social que proporciona un modelo «para las personas que se mueven en un espacio denominado *civil* porque se encuentra entre la corte o el gobierno, por un lado, y la familia por el otro». En el primero de los libros de *La conversación civil*, que lleva por título *Sobre los beneficios de la conversación*, el personaje que lleva el nombre de Guazzo se queja a su amigo Annibale de estar afligido de la enfermedad de la melancolía, para la que busca cura. Explica que trabaja en la Corte, por lo que ha de *conversar*, pero que lo hace contra su corazón, pues lo que de verdad le gustaría sería «retirarse a escribir o a leer, a reposar su espíritu y a recobrar su libertad». A lo que su amigo responde que no recibirá consuelo de la vida solitaria, pues se llenará de humores, por lo que le recomienda que busque compañía. Siguiendo a Miller, *conversación* en Guazzo hace referencia al complejo sistema de relaciones y obligaciones entre los miembros aislados de una sociedad moderna. La conversación «es el reino que se encuentra entre la pura privacidad (aislamiento) y la pura vida pública (política) cuando la amistad que cimentaba la comunidad política de la Antigüedad ha dado paso a una

sociedad pluralista».¹⁸ Es decir, Guazzo señalaría un paso más en la fragmentación del espacio político producida desde la Antigüedad. Si en el mundo griego el espacio político era la vida colectiva fuera de la casa, el cristianismo fragmenta radicalmente en dos nuestro espacio de vida colectiva: la tierra y el cielo. Al hacerlo, además, señala la imposibilidad de una comunidad política perfecta en la tierra y, con ello, invoca la política como una ciencia de restauración tentativa de la concordia perdida entre los hombres. Guazzo va un paso más adelante: no solo necesitamos de la política para hacer vivible la existencia de los hombres en la Tierra sino que necesitamos de otras ciencias —la urbanidad, la civilidad y la cortesía— porque nuestra vida humana se ha hecho problemática en todos los espacios en los que nos encontramos con los demás. El personaje Guazzo de *La civil conversazione* representa, además, algo no menos importante: que la vida privada, aislada de la pesadosa conversación con los otros, es un ideal superior al de la nostalgia por la sociabilidad perdida.

Como ha señalado Miller en otro texto, las ciudades italianas del Renacimiento —pero igual vale para Segovia o para Burgos— estaban pobladas por individuos de procedencia diversa carentes de predisposición al acuerdo:

Si la amistad, la relación que vinculaba a los hombres en un compromiso igual a la virtud, se encarnaba en el ideal clásico de la ciudad, tal como aparece articulado por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, la realidad moderna de la ciudad, habitada por gentes con ambiciones e intereses diversos, precisaba de una nueva definición.¹⁹

Guazzo se interroga así por lo que ha quedado de la amistad verdadera y responde que aquellos con los que conversamos hoy en nuestras ciudades son medradores, no verdaderos amigos. Podemos concluir así que, desde la Antigüedad clásica hasta la modernidad, la conversación humana ha precisado de la políti-

18. Peter N. Miller, «The Renaissance Republic of Letters and the Genesis of Enlightenment», en R. Blänkner (ed.), *Europäische Bildungsströme. Die Via drina im Kontext der europäischen Gelehrtenrepublik der Frühen Neuzeit (1506-1811)*, Schöneiche (Berlín), Scrpvaz Verlag, 2008, pp. 50-51.

19. Peter N. Miller, «Friendship and Conversation in Seventeenth-Century Venice», en *The Journal of Modern History*, vol. 73, n.º 1 (marzo 2001), p. 4.

ca para alcanzar los fines perennes de los hombres: la conversación más excelente, la vida buena, la concordia. La fragmentación del espacio de la vida social ha multiplicado aquellos saberes dirigidos a hacer posible la vida con los otros en armonía o concordia. Así fue en los albores de la modernidad occidental. Ahora bien, en algún momento posterior de la historia de Occidente esta política de la imperfección ha dado paso a otro tipo de políticas que han hecho de la perfección un rasgo humano original, situando como objetivo la realización de la Ciudad de Dios en la tierra. Si la confusión de estos espacios de la política ha sido un avance o un retroceso sería motivo de otro artículo. Baste aquí señalar que en el nacimiento de la modernidad la política no era el proyecto de restauración de una naturaleza perfectamente social de los hombres, sino que en el espacio conflictivo de la vida humana —en el espacio público— la política era un instrumento para remediar de forma práctica la imperfección permanente de los hombres haciendo vivible su vida colectiva, esto es, haciendo que la conversación humana fuera la más excelente.

EL TERRITORIO POLÍTICO

Los espacios del *demos*

Francisco Colom González

La teoría política ha mostrado tradicionalmente escaso interés por la dimensión espacial de las formas políticas. Este rasgo se ha atribuido en ocasiones a los términos eminentemente constitucionales bajo los que se ha concebido el Estado en la tradición política occidental. La territorialidad es, sin embargo, una condición ontológica o pre-constitutiva de la vida política. El sustrato geográfico de una comunidad humana condiciona las características internas de la misma y es a su vez transformado por las prácticas comunitarias. Pero el territorio no es algo por sí mismo, no es un mero *dato*. Son las acciones y creencias humanas las que le conceden un significado. Las formas de territorialidad se configuran a través de prácticas dirigidas a controlar espacios material y simbólicamente delimitados. La territorialidad es por ello una producción social en la que se representa el vínculo entre espacio, historia y poder: constituye, en última instancia, la materialización del espacio político. Como señaló Max Weber en su definición clásica del Estado, toda forma de asociación política, en la medida que constituye una asociación para la dominación, se desarrolla en un ámbito geográfico determinado.¹ Los territorios, como marco acotado de las relaciones políticas, se definen por relación a una alteridad y establecen demarcaciones entre los grupos humanos que son normativamente relevantes. El conocimiento de un territorio presupone por ello el reconocimiento de sus límites. Tales límites definen ámbitos de inclusión y exclusión que no necesariamente coinciden con los lindes fronterizos, pues los confines territoriales se modulan mediante prácticas de socialización espacial que se ejercen desde dentro y desde fuera de las propias fronteras.

1. Max Weber, *Economía y sociedad*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 43.

En su conocido ensayo sobre la historia del derecho de gentes, Carl Schmitt identificó la apropiación de la tierra como el acto constitutivo de un ordenamiento espacial. Esa apropiación primigenia sería según él la que subyace al término griego *nomos* (νόμος), ligado originalmente a la medición y la distribución del terreno. Para Schmitt, el derecho público representa desde sus orígenes el maridaje entre un ordenamiento jurídico-político (*Ordnung*) y su dimensión espacial (*Ortung*).² La elaboración de un catálogo histórico de los *nomoi* territoriales sobrepasaría las posibilidades del presente ensayo, pero la intuición schmittiana nos puede servir de estímulo para explorar genéricamente las relaciones normativas entre las formas políticas, los grupos humanos y los territorios.

De la *polis* al cuerpo político

Las civilizaciones de la antigüedad clásica desarrollaron formas culturales urbanas que las diferenciaron de las civilizaciones palaciegas orientales. Aun así, los historiadores urbanos han tenido dificultades para identificar un auténtico discurso sobre la ciudad en el mundo antiguo. Este vacío hace difícil distinguir entre el *sinoicismo* de las primitivas poblaciones del Ática y la aparición de las ciudades propiamente dichas.³ En cualquier caso, el vocabulario empleado en griego y en latín para referirse al hecho urbano denota su percepción como un fenómeno primordialmente político y jurídico. La *polis* designaba en Grecia tanto a la ciudad en sí misma como al cuerpo social que la constituía. Lo mismo puede afirmarse del par conceptual latino *civitas/urbs*. En los textos de los autores clásicos podemos encontrar alusiones al nexo entre el medio físico de una comunidad y las características de su organización política. Aristóteles, por ejemplo, vinculó los rasgos físicos de la ciudad a sus condiciones genéticas. Según él, la ubi-

2. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (2.^a ed.), Berlín, Duncker & Humblot, 1974, pp. 39-40.

3. Xavier Lafon et al., *La ville Antique. Histoire de l'Europe urbaine*, vol. 1 (bajo la dirección de Jean-Juc Pinol), París, Seuil, 2011, p. 20. El término *sinoicismo* (συνουικισμός) alude al proceso en la antigua Grecia mediante el que diversas poblaciones separadas se agrupaban, por motivos de defensa, para formar una *polis*.

cación geográfica de la *polis* determinaba sus condiciones defensivas y favorecía ciertos sistemas de gobierno sobre otros:

En cuanto a los lugares amurallados, no conviene lo mismo a todos los sistemas políticos; por ejemplo, una acrópolis es propia de la oligarquía y de la monarquía; de la democracia una llanura, y de la aristocracia, ni lo uno ni lo otro, sino más bien varios lugares fortificados.⁴

Según la visión aristotélica, una ciudad debía contar con los medios necesarios para garantizar su autosuficiencia y atender a las condiciones que mejor respaldasen su capacidad de defensa y de comercio, pero la función última de la ciudad era otra: permitir la mejor forma de vida posible mediante el cultivo político de la excelencia. Las dimensiones ideales de la ciudad debían combinar su autosuficiencia con la calidad de la vida política colectiva. El poder de una ciudad, y por tanto su grandeza, dependían de su tamaño, pues éste afectaba indirectamente al cumplimiento de sus funciones: la preservación de las relaciones cívicas exigía que los ciudadanos se conociesen entre sí. Unas dimensiones físicas y demográficas excesivas disminuían la calidad de la deliberación pública y dificultaban la asignación meritosa de las magistraturas. Pese a que Aristóteles limitó en principio la *philia* o amistad al ámbito personal —a los amantes, familiares y correligionarios— admitió la posibilidad de extenderla, como amistad cívica, al conjunto de los conciudadanos. Descartaba, en cualquier caso, que tal relación pudiera darse en una urbe de más de cien mil almas. Los grandes Estados eran propios de pueblos bárbaros como los persas, regidos por déspotas.

Etimológicamente, los *demos* en la Grecia clásica constituían las demarcaciones o distritos del Ática, el territorio de la *polis* ateniense. Se trataba de las unidades más elementales de agrupación política y, a diferencia de la tribu (*phylè*) o la fraternidad, estaban definidas por criterios de vecindad y residencia, no de parentesco. La *democracia* ateniense, tal y como fue diseñada tras las reformas de Clístenes en el año 507 a.C., equivalía pues al gobierno de la ciudad con la participación de todos sus distritos. El vaciamiento étnico de la comunidad política mediante la agregación de circunscripciones territoriales repercutió en la propia

4. Aristóteles, *La política*, VII, xi, 1330b17.

concepción histórica de la democracia, pues ésta se define desde entonces convencionalmente como o el *gobierno por el pueblo*, pero la forma participativa de gobierno no aporta ningún dato sobre la identidad colectiva de quienes están llamados a ejercerlo ni sobre el espacio físico en que haya de desarrollarse.

En el caso de Roma, al igual que el de otros incipientes núcleos urbanos de la costa occidental italiana, su desarrollo como ciudad-estado comenzó entre los siglos VII y VIII a.C. Hasta que logró conquistar su hegemonía sobre el valle del Lacio, sus fronteras apenas alcanzaban más allá de unos pocos kilómetros del centro de la ciudad.⁵ Si bien la ciudad de Roma fue gobernada originalmente mediante un sistema monárquico no hereditario que concentraba funciones cívicas, religiosas y militares, las familias nobles desempeñaban un papel político significativo a través de un consejo aristocrático: el senado. La masa de los ciudadanos adultos de la ciudad era conocida como el *populus Romanus* y, con el tiempo, llegó a conquistar el derecho a conceder su asentimiento al desempeño de los cargos públicos. Por lo demás, la participación de los ciudadanos en las instituciones de la ciudad se encauzaba por grupos de parentesco. Así, varios clanes o *gentes* formaban una *curia*, cuyo número total —treinta— estaba organizado en tres tribus. Las *curiae* romanas, como las *phylé* griegas, participaban en toda una serie de ritos comunales y religiosos, pero su papel fundamental atañía a la organización política y militar de la ciudad. En el siglo V a.C., con la transición a la república, aparecieron diversas formas colegiadas de magistratura y en situaciones de emergencia se reconocía la posibilidad de nombrar durante un período limitado de tiempo a un dictador dotado de un poder unitario.

El conjunto de leyes que definía la ciudadanía romana se vio desafiado por la expansión colonial y por la necesidad de regular la vinculación política con los pueblos sometidos. La incorporación jurídica de estas poblaciones mediante estatutos jurídicos diferenciados fue, de hecho, uno de los principales y más efectivos instrumentos de la *romanización*. En el año 90 a.C., como consecuencia de la *guerra mársica*, que sublevó a los socios peninsulares de Roma, se concedió a todas las colonias itálicas la *civitas Romana*, una medida que sería completada durante el Imperio con el Edicto de

5. Mary T. Boatwright *et al.*, *The Romans. From Village to Empire*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, p. 41.

Caracalla, que extendió este estatuto al conjunto de los habitantes libres del mismo. A partir del siglo III, el emperador perdió su divinidad y su poder absoluto, quedando su nombramiento a merced de los cambiantes equilibrios de poder en el seno del ejército.

La descomposición del Imperio Romano y la transformación del cristianismo en su religión oficial alterarían profundamente la percepción histórica de la comunidad política. Los primeros cristianos se concibieron a sí mismos como algo más que una comunidad puramente cültica, ya que necesitaban dotarse de formas de autoridad para resolver los conflictos internos y regular sus relaciones con el mundo exterior.⁶ En las provincias orientales del Imperio, la principal zona misional de San Pablo entre los gentiles, el griego seguía siendo la lengua urbana universal. La *ekklesia* cristiana, el nombre de la asamblea ateniense retomado por los fieles cristianos para definir su comunidad, constituía en cierta medida una *polis* supraterritorial, una *ciudad de Dios* con su propia forma de gobierno, de ahí la amenaza percibida en este credo por las autoridades imperiales. La *Epístola a Diogneto*, uno de los primeros textos que se conservan de la apologética cristiana, describe gráficamente la relación de esos primitivos cristianos con el mundo:

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla ni por sus costumbres... sino que, habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestra de un tenor de conducta admirable y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña... Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas, pero con su vida sobrepasan las leyes.⁷

La conversión de las tribus germánicas y de los pueblos del centro y el este de Europa al cristianismo entre los siglos V y XII

6. Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: the Social World of the Apostle Paul*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1983, p. 79 y ss.

7. «Carta a Diogneto», en *Iglesia Viva*, n.º 237 (enero-marzo 2009), pp. 125-126. <http://www.iglesiaviva.org/237/237-50-PAGINA.pdf>. Consultado el 2 de marzo de 2014.

fue un proceso que se desarrolló jerárquicamente: primero tuvo lugar la conversión de la nobleza y con posterioridad se impuso la nueva fe al resto de la población. En una compleja transmutación simbólica la Iglesia, entendida como una comunidad cívica de fieles, quedaría finalmente identificada con las desaparecidas estructuras del Imperio Romano. Tras el Cisma de Oriente, que enajenó a las comunidades de rito ortodoxo de la autoridad de Roma, y las tensiones afloradas durante el *conflicto de las investiduras*, el papado terminó por distinguir su reinado espiritual de la potestad terrenal de reyes y príncipes. En el ocaso de la Edad Media, el intercambio de elementos simbólicos entre las esferas sagrada y profana del poder sufrió un nuevo giro. La rivalidad dejó de girar en torno a la representación de su respectiva potestad para pasar a incidir directamente en la estructura interna de las entidades gobernadas por la Iglesia y los príncipes. Así, mientras el aparato jerárquico de la Iglesia semejaba una monarquía absoluta asentada sobre una base mística, las incipientes monarquías nacionales tendieron a convertirse en corporaciones místicas con una base iusnaturalista y racional, en el sentido weberiano del término.⁸

Las concepciones corporativas tardo-medievales estaban asociadas a un lugar común de la retórica antigua: el uso del cuerpo humano como una metáfora de la sociedad. Esta fórmula, usada en Grecia y Roma por los estoicos, fue asumida por los autores judíos para referirse a Israel. En los Evangelios cristianos, y más concretamente en las cartas de San Pablo a los colosenses y a los efesios, puede apreciarse cómo la escuela paulina reelaboró la metáfora corporal de Cristo y la extendió al conjunto de la comunidad cristiana. El Mesías fue así definido como cabeza de la congregación y los miembros ordinarios de la misma como su cuerpo. Cristo aparecía como cabeza «de todo principado y potestad» (Colosenses 2:10). La idea de un *cuerpo místico* carecía, sin embargo, de tradición bíblica. Este concepto emergió del debate teológico sobre la transubstanciación de Cristo en la eucaristía y de la distinción entre su *corpus verum* y su condición de *persona mystica* —esto es, partícipe de una trinidad divina. Esta dualidad trascendió el ámbito cristológico original para venir a expresar la naturaleza corporativa de la Iglesia, cuya ca-

8. Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 194.

beza visible en la tierra la representaba el Romano Pontífice. Kantorowicz ha resumido la evolución semántica que sobre esta materia tuvo lugar durante los siglos XII y XIII:

El término paulino que originalmente designaba a la Iglesia cristiana comenzó a designar a la hostia consagrada. Inversamente, la noción de *corpus mysticum*, hasta entonces usada para describir la hostia, fue gradualmente transferida a la Iglesia como cuerpo organizado de la sociedad cristiana unida en el sacramento del altar. En resumen, la expresión *cuerpo místico*, que originalmente tenía un significado litúrgico o sacramental, asumió un connotación de contenido sociológico.⁹

Durante la Edad Media obispos y príncipes encarnaron una combinación de poderes de naturaleza secular y espiritual, e incluso taumatúrgica.¹⁰ La concepción orgánica de la cristiandad intentaba reafirmar una visión jerárquica de los cuerpos políticos y la supeditación funcional de éstos al cuerpo místico de la Iglesia y su autoridad universal. El ascenso del absolutismo mudó una vez más el sentido de esa dualidad conceptual, llevando a reconocer en la figura del rey, como en la de Cristo, dos cuerpos distintos e indisolubles: físico y percedero uno, sobrenatural y político el otro. Entendido como encarnación del reino y su dignidad política, el cuerpo del rey jamás moría.

Al margen de estas variaciones semánticas en la teorización del espacio político, la predisposición europea a la división constitucional del poder se ha atribuido a una particular combinación de elementos medievales, como el equilibrio de fuerzas entre la nobleza y la monarquía, la descentralización de los sistemas militares, la supervivencia de las costumbres políticas germánicas y la resistencia de los derechos alodiales de los campesinos.¹¹ Hay que tener presente que los vínculos feudales eran de naturaleza eminentemente personal. Se basaban en la fidelidad, la obediencia y el compromiso recíproco. El juramento de vasallaje se concebía en términos transaccionales, como prestación de un servicio —pre-

9. *The King's Two Bodies*, *op. cit.*, p. 196.

10. Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos. Estudios sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2006.

11. Brian M. Downing, «Medieval Origins of Constitutional Government in the West», *Theory and Society*, vol. 18, n.º 2 (marzo 1989), pp. 213-247.

eminentemente militar— a cambio de reconocimiento y protección, lo que explica que el monarca, en relación a sus nobles, fuese poco más que *primus inter pares*. La imaginación de la *soberanía* como una autoridad territorial supuso por ello toda una innovación conceptual. Su origen hay que buscarlo, una vez más, en nociones secularizadas de la teología política medieval.

Las monarquías del Renacimiento concibieron su autoridad como un ejercicio del poder para unos fines sociales naturales, pero lo hicieron de una manera enteramente novedosa: interpretando la soberanía no ya como ápice de una estructura jerárquica de poderes autónomos, a la manera feudal, sino como autoridad suprema en un territorio determinado. En este sentido, la ruptura de la uniformidad religiosa añadió un obstáculo adicional a las tradicionales interferencias papales en el poder terrenal de los monarcas. Tras la Reforma Protestante, el control sobre la autoridad religiosa se presentaba más que nunca como un factor imprescindible para la estabilidad del cuerpo político. Las opciones disponibles oscilaban entre la tolerancia ante la disidencia religiosa y la homogeneización interna. La Paz de Augsburgo de 1555 permitió a los príncipes protestantes someter bajo su potestad el gobierno eclesiástico de sus territorios. En el orbe católico, por el contrario, la autoridad religiosa siguió dependiendo de una estructura hierocrática dotada de un centro autónomo externo. Esta es la razón por la que Locke, pese a admitir la tolerancia religiosa como un mal necesario, excluyó de ella a los católicos ingleses, siempre susceptibles de convertirse en caballo de Troya del *papismo*.

Las teorías del derecho natural de los siglos XVI y XVII concibieron genéricamente la autoridad del monarca como fruto de un pacto originario o implícito de sus súbditos para garantizar la existencia política de su comunidad. Sin embargo, las condiciones de transferencia del poder desde los individuos al soberano fueron argumentadas por teóricos católicos y protestantes de manera diversa. Las concepciones pactistas de Hobbes, Locke y Suárez, por ejemplo, justificaron respectivamente la soberanía como mutuo sometimiento a un tercero, como consentimiento a las normas pactadas y como delegación colectiva en el soberano. Jesuitas y calvinistas reconocieron, además, el derecho del pueblo a deponer al monarca si éste transgredía los límites marcados por las leyes naturales y divinas. Como denunció Filmer en 1620:

Los escritores recientes se han fiado demasiado de los sutiles escolásticos, quienes para asegurarse de que el rey estuviera por debajo del Papa pensaron que el camino más seguro era elevar al pueblo por encima del rey, haciendo así que el poder papal ocupara el puesto del poder real.¹²

La legitimación alternativa del absolutismo recurrió a la estrategia de concebir la autoridad de los reyes como un derecho divino —tal y como hiciera Bossuet en Francia para defender a Luis XIV de la prerrogativa papal— o de equipararla con la patria potestad.¹³ Filmer y Bodin coincidieron en atribuir al soberano un poder ilimitado y en asimilar el gobierno de la república a la autoridad del patriarca sobre su familia:

Si la república es el recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, con poder soberano, la familia es el recto gobierno de varias personas, y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia [...] El recto gobierno de la casa es el verdadero modelo del gobierno de la república.¹⁴

Con el fin de distinguir el poder doméstico y la sujeción feudal de la soberanía, Bodin desmenuzó los distintos tipos de poderes. Según esto la soberanía equivalía al poder absoluto y perpetuo en el seno de una república, esto es, sin limitación de responsabilidad ni de tiempo. A diferencia del señor feudal, el soberano no estaba sujeto a la autoridad de las leyes humanas. La ley no era más que el mandato del soberano en el ejercicio de su poder, y

12. Robert Filmer, *Patriarca o el poder natural de los reyes* [ed. por Ángel Rivero], Madrid, Alianza, 2010, p. 45.

13. Para un tratamiento histórico de esta doctrina, cfr. John N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1942, quien afirma: «No hay teoría que sea más hija de las circunstancias que la del derecho divino de los reyes, puesto que nada despreciable fue el papel que desempeñó al proporcionarle a la nación una base intelectual y doctrinal para cimentar sus pretensiones frente al dominio eclesiástico», p. 24.

14. Jean Bodin, *Los seis libros de la república* [ed. por Pedro Bravo Gala], Madrid, Tecnos, 1985, pp. 18 y 16. Compárese con la definición que aporta Filmer: «La sujeción de los hijos es la fuente de toda autoridad real, por decreto de Dios mismo. De lo que se deduce que el poder civil es de institución divina, no sólo en general sino en lo relativo a su asignación específica a los primeros padres, lo cual desbarata esa diferenciación nueva y ahora generalizada que atribuye a Dios sólo el poder universal y absoluto, pero que en lo que respecta al poder relativo a las formas específicas de gobierno lo deja a la elección del pueblo», *op. cit.*, p. 49.

éste sólo estaba obligado a rendir cuentas ante Dios y a no contravenir las leyes divinas y naturales. Únicamente en estas condiciones, mantenía Bodin, podía el príncipe dar ley a sus súbditos y enmendarla de acuerdo con las circunstancias. Si dependiera del consentimiento de los estamentos, la república no sería reino ni monarquía sino mera aristocracia de pares. Bodin sólo reconoció una excepción a esta regla en las leyes que atañían a la fundación del reino, que no podían ser derogadas a voluntad por estar incorporadas en la corona y fundarse en ellas la majestad soberana.

En líneas generales, pues, la teorización de la soberanía evolucionó de la naturaleza del rey a las condiciones políticas para el recto gobierno del reino. A lo largo de esta trayectoria el espacio político abandonó paulatinamente la condición metafórica de un *cuerpo* para pasar a proyectarse como soberanía sobre un *territorio*, un recorrido que replica el tránsito histórico desde el Estado patrimonial y de linajes al Estado territorial de ciudadanos. Aunque suele identificarse a Bodin como el fundador de la concepción moderna de la soberanía, su posición es todavía intermedia en ese recorrido histórico. Al descartar que un mismo individuo pudiera ser súbdito de varios soberanos a la vez Bodin sí anticipó, sin embargo, el carácter jurisdiccionalmente exclusivo de la ciudadanía moderna.¹⁵ Hay que tener en cuenta que los reinos del siglo XVI no eran territorios políticamente homogéneos. El espacio de la soberanía estaba compuesto por entidades y sujetos de condición diversa, desde ciudades de súbditos libres con leyes y costumbres similares hasta provincias de vasallos con derechos, lenguas, religión y razas distintas.

El descubrimiento del Nuevo Mundo y el encuentro con civilizaciones ajenas al legado cristiano-romano supuso todo un desafío para la imaginación política y jurídica occidental. Las distintas capacidades y tradiciones políticas de las potencias europeas sirvieron para legitimar diversamente sus respectivas estrategias coloniales.¹⁶ Por encima de ello merece destacarse el papel que la

15. «No se pierden ni la burguesía, ni el poder del príncipe sobre su súbdito, por cambiar de lugar o país, del mismo modo que el vasallo no puede eximirse de la fe de su señor, ni el señor dejar sin protección al vasallo sin consentimiento de uno y otro, siendo la obligación mutua y recíproca», *op. cit.*, p. 40.

16. Anthony A. Pagden, *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*, Barcelona, Península, 1997.

elucidación de los *justos títulos* de la Monarquía Católica en el Nuevo Mundo desempeñó en la recuperación del *derecho de gentes*. Francisco de Vitoria —quien junto con Hugo Grocio es considerado el fundador del derecho internacional— concibió el orbe como una república en la que todos los hombres nacen por derecho natural igualmente libres. Los indios americanos y sus comunidades constituían repúblicas soberanas y quedaban por tanto incluidos en ese derecho, no siendo su infidelidad o idolatría razón legítima para someterlos y despojarlos o para deponer a sus príncipes.¹⁷ Para Vitoria, el único derecho que asistía a los españoles en América era de orden espacial: el derecho a navegar; comunicarse, establecerse y comerciar con los nativos, siempre que ello no fuese en detrimento de éstos. La evangelización no podía ser forzosa y en ningún caso conllevar la ocupación de sus territorios. La única violencia legítima era la ejercida en defensa propia, para proteger a los nuevos cristianos o la vida de víctimas inocentes. Pero aun en este caso, la intervención debía ser proporcionada y no prolongarse más de lo necesario para garantizar la paz futura. La tutela española de los naturales sólo podía realizarse en beneficio de los protegidos y mientras éstos viviesen en condiciones de dependencia y subdesarrollo. Por consiguiente, los bienes y territorios enajenados a los indios por guerras injustas debían serles restituidos.

Los títulos de soberanía tenían su contraparte normativa en el tipo de obligación política exigible de los súbditos. En el contexto feudal la devoción política del súbdito no podía asumir las connotaciones éticas del patriotismo en la Antigüedad. La *patria* aunaba en el mundo clásico todos los valores éticos, políticos y religiosos por los que merecía la pena vivir y morir. Como proclamó Horacio en sus Odas, «*Dulce et decorum est pro patria mori*». Pero con la descomposición del mundo romano, la acepción virtuosa del lugar de origen terminó por perderse. La patria del medioevo aludía meramente al terruño y, dado que los vínculos feudales constituían pactos personales, morir por ella parecería un sacrificio privado, no público. Como atestigua el *ethos* caballeresco, la abnegación por razones de fidelidad era tenida por algo altamente honroso. Según ilustra la conocida glosa de Diego Manrique a las virtudes de su difunto padre, Don Rodrigo, éste no dejó grandes tesoros ni

17. Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.

alcanzó muchas riquezas en vida. Su honra derivaba más bien de sus gestas en el campo de batalla y de su probada lealtad: por haber entregado su alma a Dios sólo «*después de puesta la vida tantas veces por su ley al tablero y después de tan bien servida la corona de su rey verdadero*». Se trata aquí, sin embargo, de un sacrificio *pro domino*, no *pro patria*. El lenguaje patriótico sólo preservó su antiguo valor emocional en el ámbito de la comunidad religiosa, donde los cristianos tuvieron en la inmolación *pro fide*, en el martirio, el ejemplo más genuino del sacrificio cívico. Sólo en el siglo XIII comenzaron algunos juristas a conceder a la defensa de la patria un rango más elevado que a las obligaciones de los vasallos para con su señor.¹⁸ La recuperación neoclásica del *amor de patria*, entendida ésta como una comunidad política de iguales, señalaría un salto cualitativo en el vínculo moral con el espacio político, pero su relación con las formas modernas de territorialidad estaba todavía por definir.

El territorio y la imaginación jurídico-política

En términos generales puede afirmarse que los acuerdos que pusieron fin a las guerras de religión en Europa abrieron la espita para la irrupción histórica de las nacionalidades. El sistema de Estados dinásticos surgido de la Paz de Westfalia acentuó la rigidez de los confines políticos, subsumiendo para siempre las ideas de soberanía y jurisdicción territorial. Con ello se consolidó también una percepción *horizontal* y geoestratégica de los espacios políticos que sería posteriormente heredada por los Estados nacionales modernos. Aunque marginales con respecto a la Guerra de los Treinta Años, las pugnas que durante el siglo XVII enfrentaron a la monarquía inglesa con el parlamento perfilaron a la nobleza terrateniente (*gentry*) como el estamento representativo de los intereses del conjunto del país frente al *partido de la Corte*. En términos religiosos el estado llano (*Commons*) constituía tras la Reforma Anglicana una grey catequizada en la lengua vernácula y, por tanto, culturalmente autónoma frente a Roma y el latín litúrgico. Este conjunto de elementos ha llevado a algunos autores a vislumbrar en la Inglaterra isabelina, y no en

18. Kantorowicz, *op. cit.*, p. 234.

la Francia jacobina, la primera *nación* moderna.¹⁹ La paulatina multiplicación de los controles sobre el poder monárquico y los acuerdos diplomáticos entre las distintas monarquías permitieron singularizar religiosa, étnica y geográficamente la idea de nación, que dejaría pronto de designar a una de las partes constitutivas del pacto de soberanía para pasar a aludir a una entidad política entre otras similares insertas en un incipiente sistema de relaciones recíprocas. La imagen de la nación frente al monarca dio así paso paulatinamente a la de la nación frente a *otras* naciones y, con ello, a la necesidad de definir un orden *inter-nacional*. Este conjunto de mutaciones posibilitó asimismo la anfibología que desde entonces acompaña inevitablemente a todos los análisis de la nación: la de aludir de forma simultánea a un criterio de legitimidad política y a una forma de identidad colectiva.²⁰ Tras semejante transformación semántica y política, la autodefinition de un grupo humano como una *nación* equivale a una inmediata declaración de intenciones: la de conquistar las condiciones políticas que le permitan ejercer un grado significativo de autogobierno.

La soberanía que las revoluciones atlánticas depositaron en el pueblo no fue otra que la atribuida al monarca absoluto por las doctrinas del derecho natural. Pero si bien la atribución de la soberanía al conjunto de la comunidad política amplió considerablemente la participación en la formación de la voluntad colectiva, para que el pueblo pudiera ser soberano era preciso determinar antes *quién* era el pueblo. La identidad del *demos*, así como las razones por las que un pueblo deba ocupar un determinado espacio geográfico, son cuestiones que las doctrinas heredadas del iusnaturalismo no están en condiciones de responder. El constitucionalismo liberal se forjó históricamente en

19. Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2000.

20. Liah Greenfeld ha querido ver en la datación cronológica del nacionalismo y de las libertades democráticas la clave de las tortuosas relaciones entre ambos: «Originalmente el nacionalismo se desarrolló como democracia. Allí donde las condiciones de ese desarrollo original persistieron, la identidad entre ambos se mantuvo. Pero cuando el nacionalismo se extendió en condiciones diferentes y el énfasis en la idea de la nación se desplazó del carácter de la soberanía a la singularidad del pueblo, la equivalencia original entre la nación y los principios democráticos se perdió». *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 10.

la defensa de los derechos y las libertades civiles, pero la identidad colectiva de quienes se sirven del Estado de derecho constituye un presupuesto, no un derivado de la acción constituyente. El liberalismo da por sentado los atributos culturales que singularizan colectivamente a los ciudadanos, pero en cuanto tales no les reconoce otra identidad más que la derivada de sus condiciones igualitarias de participación en la vida política. El argumentario liberal presupone, en definitiva, un espacio y unas identidades colectivas cuyos vínculos con el sistema jurídico-político que los vehicula se ubican en una esfera ajena a sus estrictos intereses normativos. La lógica circular que caracteriza a todo momento constituyente supone por ello un auténtico desafío para la imaginación jurídica y política, ya que por medio de un acto legislativo se crea un sujeto colectivo —la nación— que toma en sus manos las riendas de su destino, pero que de alguna manera antecede y protagoniza el acto de su propia constitución.

Las primeras constituciones modernas trataron la territorialidad de manera diversa. La Constitución de los Estados Unidos, promulgada en 1787, iniciaba su Preámbulo con una declaración de los objetivos de la unión política, pero no incluía en su texto una definición del territorio nacional:

Nosotros, el pueblo de los Estados Unidos, a fin de formar una unión más perfecta, establecer la justicia, garantizar la tranquilidad nacional, tender a la defensa común, fomentar el bienestar general y asegurar los beneficios de la libertad para nosotros y para nuestra posteridad, por la presente promulgamos y establecemos esta Constitución para los Estados Unidos de América.

El documento que la antecedió —los Artículos de la Confederación y Unión Perpetua de 1777— sí enumeraba los territorios que se asociaban políticamente. El texto dejó abierta incluso la posibilidad de una futura incorporación de Canadá, pero reservaba explícitamente para cada territorio la «soberanía, libertad, independencia y todo poder, jurisdicción y derecho no delegado expresamente [...] en el Congreso de los Estados Unidos». La interpretación de este pacto federativo evolucionó con el tiempo y hubo de superar una crisis decisiva con la Guerra de Secesión de 1861. Por su parte, la Constitución francesa de 1791 establecía en el Artículo 1 del Título II que «el Reino es único e indivisible», especificando a continuación su organización in-

terna en departamentos, distritos y cantones. La doctrina constitucional francesa ha aplicado tradicionalmente el principio de indivisibilidad tanto al territorio como a la soberanía y a la población. Esto se ha traducido, por un lado, en una concepción unitaria del espacio político que ha bloqueado la posibilidad de fórmulas federales. El principio de indivisibilidad ha llevado asimismo a reconocer una única fuente de poder normativo y a concebir la unidad del pueblo francés de manera tan compacta que el Consejo Constitucional, con motivo de un proyecto de descentralización administrativa, censuró en 1999 la referencia legislativa a un *pueblo corso* y rechazó en 1992 la ratificación de la Carta de las Lenguas Minoritarias o Regionales elaborada por el Consejo de Europa.

En la Constitución de la Monarquía Española de 1812, popularmente conocida como la Constitución de Cádiz, la nación española es definida en el Artículo 1 como «la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios». Hay que esperar, sin embargo, al Artículo 5 para saber quiénes son los españoles y al Artículo 10 para obtener una enumeración, un tanto abigarrada, del «territorio de las Españas». Por ello, en el artículo siguiente se reconoce la necesidad de una «división más conveniente del territorio español» que se deja para mejores circunstancias. La distinción entre la nación y el espacio geográfico de la Monarquía, así como las estipulaciones sobre la ciudadanía y los deberes de los españoles, han llevado a interpretaciones divergentes de la dogmática constitucional gaditana. Durante los debates que la fraguaron, la fracción más próxima al absolutismo excluyó la posibilidad de que la nación fuese titular de una verdadera autoridad constituyente. Con diversos matices, diputados como Gaspar de Jovellanos, Antonio Capmany, Pedro Inguanzo o Francisco Javier Borrull entendieron la nación como algo constituido con anterioridad y superior, por tanto, al propio texto constitucional. Al existir en España una religión, una dinastía reinante y unas leyes históricas, la soberanía se sobreentendía como ya definida, quedando la nación inhabilitada para proclamarla o ejercerla. Este tradicionalismo dejaba traslucir un tipo de cultura política propia de las concepciones patrimoniales. José María Portillo ha llegado a ver en el ordenamiento gaditano una consagración del carácter orgánico de la nación como titular prioritario de derecho frente a los individuos que la componen:

La nación es el sujeto fuerte del sistema de Cádiz, posee necesariamente un estatuto supraindividual y, por consiguiente, la constitución la define en términos políticos, geográficos y religiosos. El sistema no repudió del todo la noción de los derechos individuales, pero los integró en otro lugar diverso del habitual para la cultura constitucional atlántica, estadounidense y francesa.²¹

Según esta interpretación, la nación proclamada en Cádiz sería onto-jurídicamente anterior a los individuos que la forman y condición de posibilidad de la atribución y preservación de sus derechos activos o pasivos. El sistema de juramentos a que fue sometida la constitución tras su aprobación por las Cortes expresaría asimismo su acatamiento por los verdaderos sujetos políticos: las corporaciones.²² Desde esta perspectiva Cádiz sería, pues, el capítulo crepuscular de un viejo mundo político que se abría a algo nuevo y todavía impreciso. Una interpretación diametralmente opuesta es la que ha querido ver en la nación doceañista una asociación de individuos reunidos para beneficiarse de la cooperación recíproca, en el sentido del moderno individualismo liberal, amén de recordar el sentido ciceroniano del Artículo 6, que declara el amor de la patria como una de las principales obligaciones de los españoles, junto con la de ser justos y benéficos.²³ Las inercias e innovaciones perceptibles en la carta gaditana se prestan, pues, a lecturas ambivalentes que sólo pueden cobrar pleno sentido mediante el análisis de su repercusión histórica.

Los discursos territoriales de la modernidad

Este breve repaso del primer constitucionalismo moderno viene indirectamente a revelarnos que, más allá de su organización jurídica, la autopercepción de las comunidades políticas se apoya en fundamentos derivados de la filosofía de la historia y la

21. José M.^a Portillo, *La nazione cattolica*, Manduria, Piero Lacaita Editore, 1998, p. 128.

22. Marta Lorente, «La nación y las Españas. ¿Cabe hablar de un constitucionalismo hispánico?», en Asdrúbal Aguiar (coord.), *La Constitución de Cádiz de 1812. Hacia los orígenes del constitucionalismo iberoamericano y latino*, Caracas, Univ. Católica Andrés Bello, 2004, p. 81.

23. Ángel Rivero, *La constitución de la nación. Patriotismo y libertad en el nacimiento de la España liberal*, Madrid, Fundación FAES-Gota a Gota, 2011, p. 25.

imaginación territorial. La atribución de un sentido emancipatorio a la historia constituye un rasgo central de la conciencia occidental del tiempo. Este rasgo, profundamente arraigado en la tradición religiosa judeo-cristiana, cobró una dimensión secular con la Ilustración. Con su noción sobre la *insociable sociabilidad* de los hombres, Kant concibió la existencia de un *plan oculto* de la naturaleza que cumple los designios de la providencia para realizar la libertad humana. Hegel fue más allá al insertar ese fin último en el contradictorio desarrollo de la historia. Para él, la historia no es una «loca e insensata cadena de sucesos». Está gobernada por la razón y culmina con la objetivación de ésta en las instituciones del Estado moderno. Un Estado fundado en la razón, en la medida en que realiza la unión de la voluntad universal con la voluntad subjetiva de los individuos, representaba para Hegel la realización de la vida moral. Sólo la voluntad que obedece la ley de un Estado racional es plenamente libre, pues de esta manera se obedece a sí misma y permanece dentro de sí.²⁴

La comprensión del devenir contradictorio, y aún así racional, de la historia universal condicionaba para Hegel las formas posibles de escribirla. Pero la historia sólo cobra fuerza cuando logra convertirse en un relato que penetra la conciencia de un pueblo y moldea su memoria.²⁵ Ernest Renan fue plenamente consciente de ello cuando en su famosa intervención de 1882 en la Sorbona se interrogó públicamente por el ser de las naciones. Su definición de la nación como un *plebiscito cotidiano* apelaba al componente voluntarista de la misma, al deseo expreso que la nación supone de continuar una vida en común, pero señalaba también la necesidad del olvido, e incluso del error histórico, para la preservación de la cohesión nacional.²⁶ Renan tenía en mente

24. Georg W.F. Hegel, *Introducción general y especial a las «Lecciones sobre la filosofía de la historia universal»* [prólogo de Francisco Colom González], Madrid, Alianza, 2013, pp. 145 y ss.

25. Francisco Colom González, «A nação como relato. A estrutura narrativa da imaginação nacional», en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 28, n.º 82 (junio 2013), pp. 107-118; Rogers M. Smith, *Stories of Peoplehood. The Politics and Morals of Political Membership*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Frankfurt/Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2005.

26. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Bizou, Presses Pocket, 1992, p. 41.

las naciones dotadas de una existencia política reconocible y, particularmente, la querrela franco-alemana sobre Alsacia y Lorena. Un siglo atrás, durante la Revolución Francesa, la Convención Nacional había inaugurado un nuevo principio del derecho internacional público —el derecho de autodeterminación— que identificaba a los pueblos como depositarios de la soberanía. Ateniéndose a este principio, la Convención declaró extintos los títulos históricos que vinculaban a la aristocracia alsaciana con el Sacro Imperio Romano Germánico e incorporó este territorio fronterizo al solar de la nación francesa recién emancipada.

Con estos antecedentes la investigación histórica constituía sin duda un peligro para la estabilidad nacional, ya que inevitablemente terminaría por rememorar los agravios del pasado. En este caso concreto bastaba con recordar el terrorismo lingüístico que la Francia revolucionaria practicó contra los hablantes del bajo alemán y demás *patoises*, tenidos por *jergas malditas* que dividían a los ciudadanos y obstaculizaban la rousseauniana misión de obligarles a ser libres.²⁷ Esta es la razón por la que los constructores de nuevas o potenciales naciones se ven usualmente impelidos a una tarea opuesta a la apuntada por Renan: la de peinar a contrapelo, como diría Benjamin, las historiografías rivales con el fin de elaborar un relato propio políticamente funcional. En este caso no es el olvido sino la rememoración del agravio real o ficticio lo que se torna vital para movilizar voluntades y determinar objetivos. La construcción nacional, como todas las empresas políticas que se fijan una teleología histórica, es por definición una tarea interminable, ya que la llegada a puerto supondría dar fin a lo que se ha erigido en principio político.

Desde su florecimiento como disciplina académica, la historiografía ha estado asimismo condicionada por las necesidades ideológicas del Estado nacional, cuyo poder es el único capaz de hacer prevalecer una determinada interpretación del pasado. El discurso histórico constituye tan sólo uno de los recursos de los que se han servido los Estados para relatar la identidad colectiva de un pueblo. Los discursos territoriales han ocupado un lugar igualmente destacado en la legitimación del acoplamiento entre

27. José Manuel Fernández Cepedal, «Lengua universal, lengua francesa y *patois* durante la revolución francesa», en *El Basilisco*, 2.^a época, n.º 1 (1989), pp. 41-48.

espacio y población. La necesidad de definir tales confines resultaba especialmente acuciante cuando el espacio de la nación no había sido proporcionado por la historia. Si bien la filosofía hegeliana gozó de gran influencia durante el siglo XIX e inspiró la obra de historiadores señeros en su tiempo, como Jules Michelet y Sergey Solovyov, la fecundación de la imaginación nacional sólo pudo desarrollarse con el concurso de las nascentes ciencias del medio físico. Las teorías políticas ambientalistas, revitalizadas con la Ilustración, constituyen el trasfondo más inmediato de los planteamientos geopolíticos modernos. Hegel, por ejemplo, y a diferencia de Montesquieu, descartó la influencia de los factores climáticos en el carácter político de los pueblos. Para él la determinación fundamental venía dada por el medio geográfico y la relación entre la tierra y el mar. Las altiplanicies, los valles fluviales y los litorales fomentaban respectivamente el surgimiento de pueblos nómadas, sedentarios y comerciantes, con sus específicas características jurídico-políticas, desde el patriarcalismo tribal de las sociedades pastoriles y las grandes estructuras burocráticas de los imperios continentales hasta la proyección mercantil de las potencias marítimas. Pero el medio físico no explicaba por sí sólo la génesis de las instituciones políticas. El Estado sólo podía surgir allí donde existen fuertes diferencias de clase, de manera que los individuos necesiten organizarse en torno a un fin general para satisfacer sus necesidades. Las especulaciones de Hegel son coetáneas de los planteamientos de Carl Ritter, su colega en la Universidad de Berlín, quien estableció el canon de la geografía moderna entendida como estudio de las relaciones entre el entorno natural y la cultura humana. La descripción de cómo las condiciones geográficas afectan a la vida y al desarrollo de la nación confluyó así con el discurso historiográfico.

Los estudios decimonónicos de *historia nacional* arrancaban típicamente con un capítulo dedicado al entorno físico en que iba a desenvolverse la epopeya narrada. La idea de *Mitteleuropa*, por ejemplo, popularizada tardíamente por la obra homónima de Friedrich Naumann, nos permite ilustrar cómo a lo largo del siglo XIX la imaginación geográfica sirvió para orientar los intereses geopolíticos de la construcción nacional alemana. La resaca de las guerras napoleónicas llevó a una primera generación de geógrafos germanos a buscar la delimitación de las fronteras

en elementos menos lábiles que la voluntad de los soberanos. La ubicación central de los territorios de habla alemana en el continente europeo le sirvió a August Zeune, un discípulo de Fichte, para vislumbrar los límites naturales de Alemania. Éstos habían sido trazados por la providencia divina como accidentes geográficos, pero sus consecuencias eran políticas, pues el acceso de los alemanes a alguna forma de estatalidad se convertiría, según Zeune, en un factor de estabilización para sus vecinos y en un remanso de *paz eterna* para el conjunto del continente.

La crisis de la Confederación Germánica y la fundación del Imperio Alemán en 1871 bajo la égida prusiana concedieron a las teorías sobre la centralidad territorial de Alemania un tono distinto. La competencia por la hegemonía continental asumió a partir de entonces un viso científico. Friedrich Ratzel, fuertemente influido por las ideas de Charles Darwin, elaboró una teoría geopolítica en torno a la noción de *espacio vital* (*Lebensraum*) que equiparaba a las formas sociales con el mundo orgánico.²⁸ De acuerdo con ella, todo organismo vivo precisa una dotación de espacio en el que mantenerse y crecer. La lucha por la supervivencia constituiría en este sentido específico una «lucha por el espacio existencial» (*Kampf ums Dasein*), ya que éste representa la primera condición de la vida. El evolucionismo de Spencer, más concretamente su trasplante de las leyes naturales al ámbito social y su creencia en unos estadios de desarrollo que todos los organismos han de atravesar, fueron traducidos por Ratzel en clave espacial: el Estado, como organismo político, se encontraba sometido al mismo tipo de imperativos que los organismos biológicos y debía procurar el espacio necesario para su población o, de lo contrario, verse condenado a la decadencia. El corolario político de esta teoría era la necesidad de que el Imperio Alemán entrase en la carrera colonial en Ultramar.

Las teorías naturalistas contaron también con versiones culturalistas, aunque no por ello menos expansionistas, como la de Alfred Kirchhoff, para quien los pueblos con un fuerte carácter histórico, como el alemán, eran capaces de establecer lindes allí donde la naturaleza no lo había hecho. La Primera Guerra Mundial marcaría un giro epistemológico hacia una geografía etni-

28. Friedrich Ratzel, *Politische Geographie* [3.ª ed.], Múnich/Berlín, Oldenburg, 1923.

cista o *völkisch* que reasumió viejos términos, acuñó otros nuevos y terminó por confluir con la doctrina nacional-socialista del *gran espacio* (*Grossraum*) como base para la autosuficiencia de una economía de guerra. Los geógrafos germanos de fin del siglo XIX estuvieron, pues, fuertemente condicionados por la agenda política del nacionalismo alemán. Las teorías deterministas sobre el medio geográfico hay que entenderlas bajo ese sesgo ideológico.²⁹ Tales teorías entrañaban, sin embargo, una contradicción interna, ya que por un lado asumían la uniformidad de los organismos sociales bajo unas supuestas leyes universales y por otro trataban de certificar la diferenciación de las naciones según una escala cualitativa de desarrollo.³⁰

Aunque con un sesgo distinto al europeo, el continente americano no fue ajeno a los influjos de las ideologías geopolíticas. La *doctrina Monroe*, formulada inicialmente como un programa defensivo frente a las injerencias coloniales europeas, sirvió de preámbulo para la proclamación del *destino manifiesto* de los Estados Unidos como potencia continental. La versión más conocida de esta visión la formuló en 1893 el historiador Frederick Jackson Turner con su *teoría de la frontera*, en la que identificaba el carácter nacional estadounidense —su individualismo y ligazón con la democracia populista— con la expansión del país hacia el Oeste.³¹ La épica de la frontera abierta constituía para Turner

29. Como han señalado los estudiosos del discurso geográfico de este período, «el truco metodológico que transformó el Imperio Alemán en Alemania consistió en despojar a las fronteras de su carácter político y declarar la equivalencia de las manifestaciones culturales con las manifestaciones físico-geográficas. Las fronteras de los países fueron simplemente rebautizadas como límites de “territorios”», Hans-Dieter Schultze, «Fantasies of *Mitte*: *Mittellage* and *Mitteleuropa* in German geographical discussion in the 19th and 20th centuries», en *Political Geography Quarterly*, vol. 8, n.º 1 (octubre 1989), p. 323. Ver asimismo Michael Faulbusch, Mechtild Rössler y Dominik Siegrist, «Conservative Ideology and Geography in Germany 1920-1950», en *Political Geography Quarterly*, vol. 8, n.º 4 (1989) pp. 353-367.

30. Mark Bassin, «Politics from Nature, Environment Ideology, and the Determinist Tradition», en John Agnew, Katharyne Mitchell y Gerard Toal (eds.), *A Companion to Political Geography*, Blackwell Publishing, 2003, Blackwell Reference Online: http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode.html?pid=g9780631220312_chunk_g97806312203123. Consultado el 7 de marzo de 2014.

31. Frederick Jackson Turner, *La frontera en la historia americana*, Madrid, Castilla, 1960.

la fuente de las virtudes norteamericanas. Irónicamente, décadas atrás Hegel había identificado esa misma dinámica fronteriza y sus efectos niveladores como causa del carácter magmático de la joven república, que tan sólo llegaría equipararse a Europa cuando terminase de ocupar su inmenso espacio físico y lograrse establecer una sólida conexión política interna.

Más al sur del continente, la ocupación de los grandes espacios pampeanos jugó un papel igualmente relevante en la imaginación nacional argentina. El famoso lema de Juan Bautista Alberdi —*governar es poblar*— contenido en sus *Bases y puntos de partida para la organización nacional*, reflejaba la contraposición de intereses y formas de vida entre el litoral y el interior que Sarmiento identificara con la *civilización* y la *barbarie*. Según esta percepción, el páramo colonial y acriollado, con su economía ganadera y caudillos levantiscos, debía ser sometido por la vida urbana, comercial y europea de la costa. La propuesta de Sarmiento de crear una nueva capital federal, Argirópolis, en una isla del estuario del Plata pretendía equilibrar esa disparidad cultural y geográfica a la vez que resolver la vieja disputa con la Banda Oriental. Finalmente, con la denominada *conquista del desierto* —una invasión de los territorios indígenas de la pampa y la Patagonia acometida a partir de 1878— la República Argentina certificó su consolidación política bajo la hegemonía de Buenos Aires y culminó la apropiación de su espacio nacional.³²

Los principios territoriales de justicia

Todos estos ejemplos ayudan a poner de manifiesto que la organización política del espacio se encuentra ligada siempre a unos principios regulativos. El trazado de las fronteras nacionales, la ordenación urbanística del territorio o la delimitación de circunscripciones electorales obedecen en última instancia a decisiones sobre el uso y la organización del espacio. Tales principios, que cabría calificar de *espaciales* o *territoriales*, responden a criterios jurisdiccionales y distributivos e influyen decisivamente sobre la identidad colectiva y la cohesión interna de las socieda-

32. Tulio Halperin Donghi, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.

des. Se trata de una dimensión que la geografía política ha subsumido bajo el epígrafe de la *justicia espacial*.³³ Desde esta perspectiva, las dimensiones territoriales de la justicia se abordan como un sub-apartado de la justicia distributiva dirigido a la correcta distribución de los recursos sociales. El desafío que plantea abordar la teoría de la justicia desde una perspectiva espacial no sólo estriba en analizar cómo los procesos sociales afectan la organización del territorio sino, inversamente, en comprender cómo el territorio condiciona las prácticas y las estructuras sociales.

La teoría de los bienes sociales puede ayudarnos a ilustrar esta perspectiva. Los economistas utilizan dos características fundamentales para definir los bienes: el *principio de rivalidad* (si el consumo de un bien impide o reduce la disponibilidad de su consumo para otros) y el *principio de exclusibilidad* (si resulta posible impedir a otros consumidores el consumo de un bien de acuerdo con algún criterio). *Bienes públicos* son, por definición, aquellos que se consumen en común sin que por ello disminuya la cantidad disponible de los mismos y de cuyo disfrute no puede excluirse selectivamente a otros consumidores. Existen bienes de consumo rival, como el aire y las aguas del planeta, que el derecho natural del siglo XVI definía como *bienes comunes*, pertenecientes por tanto a todos, y cuyo acceso no podía ser vedado según el derecho de gentes.³⁴ Uno de los más tempranos argumentos esgrimidos para defender la soberanía unitaria del Estado se basó precisamente en la provisión de determinados bienes públicos. Este fue el caso de Hobbes, para quien la paz civil —entendida como un bien público— sólo podía alcanzarse mediante la acción de un *poder común*: el *Leviatán* estatal capaz de poner fin al estado de naturaleza en el que impera la guerra de todos contra todos.

Todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, en el que cada hombre es enemigo de los demás, acontece cuando los hombres viven sin otra seguridad que la que les proporciona su propia fuerza y su propio ingenio. En una condición así no hay lugar para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como

33. Edward W. Soja, *Seeking Spatial Justice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010; Frédéric Dufaux *et al.* (eds.), «Espace et justice - Space and Justice», en *Justice espacial/Spatial Justice* 1 (2009) <<http://www.jssj.org/issue/septembre-2009-edito/>>

34. Francisco de Vitoria, *op. cit.*, p. 100.

incierto y, consecuentemente, no hay cultivo de la tierra; no hay navegación y no hay uso de productos que podrían importarse por mar; no hay construcción de grandes edificios, ni instrumentos para mover y transportar objetos que requieran una gran fuerza; no hay conocimiento de la faz de la Tierra; no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad. Y, lo peor de todo, hay un constante miedo y peligro de morir violentamente.³⁵

La concepción del Estado como proveedor de bienes públicos mediante el monopolio de la autoridad territorial nos remite a las convicciones que los grupos humanos mantienen sobre su relación con un determinado espacio físico. Semejante relación define lo que algunos autores han denominado una *comunidad etno-geográfica*.³⁶ La representación de un etno-paisaje puede obedecer a un guión providencial, como el mantenido por ciertas corrientes del sionismo, que sólo podían concebir la creación del Estado judío sobre el viejo territorio bíblico. Ese espacio puede imaginarse asimismo como *hogar nacional*, cuna y origen o tierra de promisión de un pueblo. La llegada del caudillo Árpád y las tribus magiares a la llanura panónica, majestuosamente representada en el ciclorama construido en Ópusztaszer en 1896 con motivo de su primer milenio, es descrita en el relato nacional húngaro como *la ocupación de nuestro territorio (Honfoglalás)* y constituye el momento fundacional de la nación. La idea de *Uhrheimat*, manejada por los lingüistas para referirse al espacio original de los hablantes de una protolengua, nos aproxima a una formulación distinta del lugar primordial. La noción de *lingua propia*, por ejemplo, tan grata a los distintos nacionalismos ibéricos, imagina el espacio nacional como un espacio lingüístico, estableciendo una vinculación primordial entre una lengua y un determinado ámbito geográfico. Así, en la imaginación de los nacionalistas catalanes la hipotética extinción de la lengua local, aun conservando las instituciones de autogobierno, equivaldría a la desaparición de la nación. Los *Països catalans* constituyen por ello un espacio etno-político imaginario construido mediante una concepción lingüística del

35. Thomas Hobbes, *Leviathan* [ed. por C.B. MacPherson], Londres, Penguin, 1968, p. 186; mi traducción.

36. Avery Kolers, *Land, Conflict and Justice. A Political Theory of Territory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 3.

territorio. No muy distinto es el concepto de *Euskal Herria* como referencia al *espacio de la lengua vasca*, según lo define la Sociedad de Estudios Vascos, aunque el papel del euskera en esa formulación resulta más ambiguo que en el caso catalán. En ambos ejemplos el territorio de la nación no se corresponde con las demarcaciones político-administrativas real o históricamente existentes, sino con la imaginación geográfica de una representación cultural. La lengua juega en estos casos un papel distinto al de otros movimientos nacionalistas en Europa, como el irlandés o el escocés, que tradicionalmente la han supeditado a otras variables culturales y políticas.

El acoplamiento entre pueblos y territorios suele abordarse en la teoría política acudiendo al lenguaje de los derechos. En la perspectiva que hemos venido desarrollando aquí, un *derecho territorial* puede concebirse como la expectativa de materializar legítimamente determinadas creencias etno-geográficas mediante el control jurídico y político de un espacio físico. Las reivindicaciones territoriales ponen a prueba la consistencia de los argumentos que un grupo humano puede esgrimir para hacer valer una relación de preeminencia sobre un espacio determinado. Como señala Avery Kolers, dilucidar un derecho territorial consiste básicamente en determinar «quién está acreditado para reclamar un derecho sobre un territorio, sobre qué base se sustenta esa reclamación y en qué medida ésta puede considerarse justa». ³⁷ Estos tres criterios son decisivos en los conflictos de justicia territorial, cuando distintos grupos pueden llegar a competir por un mismo espacio o cuando se plantea la secesión de un territorio. En este contexto, la manera en que un grupo humano es catalogado condiciona decisivamente el tratamiento normativo que reciben sus reivindicaciones territoriales. En términos generales puede afirmarse que los pueblos indígenas, las naciones y las minorías étnicas suelen reclamar derechos distintos que sólo coinciden formalmente en su apelación al principio de autonomía. Sin embargo, la consistencia normativa de un derecho territorial no es un atributo de las distintas formas de sociabilidad humana, como suelen mantener los autores que ven en las naciones un receptáculo cuasi-natural de los derechos de auto-

37. *Op. cit.*, p. 23.

gobierno.³⁸ La coherencia normativa de los derechos territoriales se encuentra mediada por condiciones históricas y políticas. Así, el principio *cuius regio eius religio*, con el que se cerró la Paz de Augsburgo en 1555, difícilmente sería aceptable en la actualidad, ya que transgrediría la libertad religiosa reconocida a los individuos. Por el contrario, el principio de las nacionalidades impulsado tras el final de la Primera Guerra Mundial por el presidente estadounidense Woodrow Wilson, aunque resulta difícilmente practicable, sigue inspirando la imaginación política de numerosos movimientos nacionalistas. Tras ello late un problema normativo de difícil superación:

[Determinar] las bases morales y filosóficas desde las que resulta posible conceder un derecho a las colectividades de signo nacional al tiempo que ese derecho es negado a otras colectividades o comunidades de carácter religioso, ideológico, económico, histórico, geográfico o fruto de una mera expresión de voluntad.³⁹

Como atestiguan numerosas formas pre-modernas de autorregulación social, la autodeterminación territorial no constituye la única forma concebible de autonomía colectiva. Sin embargo, la identificación del Estado nacional con una concepción evolutiva de las formas políticas ha ubicado esta fórmula en la cúspide de sus posibles formulaciones. Los criterios de legitimidad para la aplicación de este derecho constituyen, pues, una cuestión clave en las relaciones internacionales. Lo cierto es que el derecho público internacional tan sólo reconoce el *principio de autodeterminación* para los territorios coloniales. En lo que respecta al derecho de secesión, los argumentos normativos se orientan en dos direcciones principales: la que apuesta por el derecho irrestricto de los individuos a decidir sobre sus vínculos territoriales y la que trata de identificar unas *causas justas* para legitimar una posible secesión.⁴⁰ Aunque tales causas suelen

38. Por ejemplo, Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

39. Andrés de Blas Guerrero, «A vueltas con el principio de las nacionalidades y el derecho de autodeterminación», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 3 (1994), p. 75.

40. Allen Buchanan, *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, West View Press, 1991; y David Gordon (ed.), *Secession, State and Liberty*, New Brunswick/Londres, Transaction Books, 1998.

buscarse en violaciones graves de los derechos humanos, el derecho a la independencia se intenta justificar a menudo aludiendo a la mera autodefinición de un grupo humano como *nación*. Existe, pese a ello, toda una serie de entidades políticas no homologadas —como la República Turca del Norte de Chipre, Abjasia, Nagorno Karabaj, Osetia del Sur, Palestina o, más recientemente, la República Popular de Donetsk— que se mueven en una zona gris de la comunidad internacional al no haber sido reconocidas por ningún otro Estado o tan sólo por un número limitado de miembros de las Naciones Unidas. La teoría de las relaciones internacionales oscila en este caso entre quienes intentan definir unos criterios *objetivos* para el acceso a la estatalidad —a saber, poseer un territorio definido, contar con una población permanente, un gobierno propio y capacidad para relacionarse externamente— y quienes se remiten simplemente al reconocimiento como tal por otros Estados. En ausencia de un registro de comunidades nacionales políticamente homologadas, es la Organización de las Naciones Unidas la que a día de hoy ejerce en términos prácticos tales funciones y administra el umbral externo de legitimidad de las nuevas naciones.

El desenlace de la Primera Guerra Mundial dio lugar al primer intento por organizar un foro permanente de Estados soberanos que garantizase la paz mundial y superase las insuficiencias de la diplomacia tradicional. El fracaso de la Sociedad de Naciones y su impotencia para hacer respetar las violaciones del derecho internacional por parte de sus propios miembros sirvieron de antesala para el estallido de un nuevo conflicto mundial. La Organización de las Naciones Unidas, creada en 1945, intentó evitar los déficits de su antecesora, pero se vio inmediatamente atrapada en el bloqueo político provocado por la guerra de Corea, convirtiéndose en poco más que una caja de resonancia de las tensiones de la Guerra fría. Con la disolución de la Unión Soviética y el final de la política de bloques, el término *globalización* se ha convertido en una franquicia conceptual para aludir de forma genérica al proceso de internacionalización del capitalismo financiero, al desacoplamiento a escala mundial de los centros de producción y de consumo y a la erosión de las funciones soberanas tradicionalmente atribuidas al Estado territorial.

En ningún lugar ha sido más evidente este proceso que en el conflictivo desarrollo de la Unión Europea, particularmente desde

el Tratado de Maastricht, que en 1992 sentó las bases para la unión monetaria y para una mayor coordinación de las políticas comunes de sus miembros. La ausencia de un auténtico *demos* europeo, con su fragmentaria esfera pública y el déficit de responsabilidad democrática (*accountability*) en la toma de decisiones comunitarias, ha quedado dramáticamente de manifiesto con el estallido de la crisis financiera y económica de 2008.⁴¹ Ante la inexistencia de unos mecanismos políticos de gobernabilidad financiera y fiscal que complementasen la unión monetaria, los países *periféricos* de la zona del Euro han quedado *de facto* sometidos —por su condición de deudores y sus déficits presupuestarios— al albur de los mercados financieros internacionales y los centros hegemónicos de decisión en el continente. Algunos de esos actores dominantes responden todavía a las características tradicionales del Estado territorial, como es notable en el caso de Alemania, mientras que otros poseen una jurisdicción transnacional limitada (la Comisión Europea) o una naturaleza puramente financiera (como el Banco Central Europeo y el Fondo Monetario Internacional).

Este recorrido por la historia nos ha permitido, pues, explorar el cambiante significado del territorio y su relación con la definición de la comunidad política: la ciudad antigua y la participación de los grupos dominantes en su gobierno, su expansión colonial por el Mediterráneo, la paulatina identificación de las estructuras imperiales romanas con las estructuras hierocráticas del cristianismo, la idea tardo-medieval de un *cuero político* de naturaleza mística, el ascenso de la soberanía como autoridad territorial suprema frente al personalismo feudal y las interferencias eclesiásticas, su apertura al derecho de gentes, el tránsito del Estado patrimonial y de linajes al Estado territorial moderno, antecedente inmediato del Estado nacional y, por último, la erosión del modelo territorial *westfaliano* y *wilsoniano* en unos procesos de mundialización que han desdibujado, pero no eliminado por completo, las concepciones del *demos* heredadas del pasado.

41. Francisco Colom González, «An Uncertain *Demos*. Political Belonging in Post-national Europe», en J.E. Fossum, J. Poirirer y P. Magnet (eds.), *The Ties that Bind. Accommodating Diversity in Canada and the European Union*, Bruselas, Berna, Peter Lang, 2009, pp. 235-251.

II

LA POLÍTICA DEL ESPACIO

LAS FRONTERAS, LA JUSTICIA Y LA FORTUNA*

Juan Carlos Velasco

Naturalmente, siempre habrá fronteras, pero las fronteras deben servir para superarlas, convertirse en lugares de paso. Y si muchas fronteras se convierten en puertas, entonces, con los valores de justicia y tolerancia que haremos pasar a través de ellas, tal vez lleguemos a una colectividad de las sociedades humanas que pueda ponerse de acuerdo sobre lo que es importante hacer.

HESSEL, 2012, p. 145.

A las fronteras se suele les asignar la función de deslindar territorialmente los espacios que ocupan los distintos grupos humanos organizados social y políticamente. En el caso específico de las fronteras estatales, su misión propia sería delimitar el entorno físico de cada una de las entidades políticas reconocidas por la comunidad internacional. Esto pareció quedar claro ya en los inicios de la modernidad política, de modo que tanto la integridad territorial como la inviolabilidad de las fronteras estatales constituían principios fundamentales del derecho internacional instaurado tras la Paz de Westfalia. Su vigencia ha sido corroborada también por el sistema que ha ido institucionalizándose a partir de 1945 en torno a la Organización de las Naciones Unidas. Hacia adentro, las fronteras definen las distintas demarcaciones jurisdiccionales a las que de un modo u otro están sujetos los habitantes del planeta. Las fronteras valen, pues, para todos, pero sus efectos no son iguales para todos. Algo tan azaroso como es la fortuna o la desgracia de haber nacido en un determinado lado de una frontera, una circunstancia en princi-

* Este artículo se ha elaborado en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad: *Derechos humanos y justicia global en el contexto de las migraciones internacionales* (FFI2013-42521-P).

pio banal en términos morales, tiene repercusiones directas en el conjunto de oportunidades de bienestar y justicia que las personas puedan disfrutar a lo largo de la vida. Tales efectos pueden observarse de una manera especialmente nítida en la muy dispar capacidad que las personas tienen para moverse libremente a lo largo del planeta y de establecerse en el país de su preferencia. A lo largo de este artículo se analizan las dimensiones normativas de esta cuestión con el fin de buscar vías que permitan doblegar esas arbitrariedades de la fortuna.

Las fronteras en un mundo globalizado

Las fronteras son una realidad tangible, pero últimamente su significación se ha tornado volátil y compleja al hacerse cada vez más fluidas y selectivas, una deriva asociada en gran medida a la dinámica de la denominada *globalización*, probablemente el término que mejor exprese el espíritu de estos tiempos. Entre los variados procesos de transformación social subsumidos bajo este conspicuo rótulo destaca precisamente la *supresión de las fronteras*. Que éstas hayan sido o vayan a ser efectivamente eliminadas se encuentra, sin embargo, más cerca de lo imaginado que de lo real, como lo pone en evidencia el hecho de que, en medio de proclamas generalizadas de la interconectividad global, no hayan dejado de establecerse tecnificados filtros y mecanismos de control y vigilancia de las fronteras. Con una profusión mucho mayor que en cualquier otra época, durante las dos últimas décadas se ha erigido una infinidad de muros, fosos y verjas por todos los continentes —hasta alcanzar, según algunas estimaciones, una longitud total de unos 18.000 kilómetros—¹ que marcan fehacientemente sobre el terreno el trazado de las fronteras nacionales con el fin no tanto de obstaculizar la entrada de ejércitos invasores como de impedir el tránsito de personas particulares.

Esta inesperada oleada constructora acontece no sólo justo después de que cayera el Muro de Berlín, el máximo exponente de la división geopolítica del mundo de ayer; sino en un momento histórico en que la soberanía efectiva de cada uno de los Esta-

1. C. Rodier, *El negocio de la xenofobia ¿Para qué sirven los controles migratorios?*, Clave Intelectual, Madrid, 2013, p. 56.

dos se ha ido diluyendo, pues la capacidad de gestión autónoma de lo que sucede en el territorio de su jurisdicción se ha visto limitada en la misma medida en que ha aumentado el grado de interdependencia. En ese contexto, las alambradas, las cámaras de seguridad y demás costosos intentos de impermeabilizar las fronteras no se levantan como instrumentos de defensa ante un enemigo exterior, sino como parte de una escenificación teatral ha de ser representada en público. Hasta tal punto prevalecen en la práctica el valor icónico y las funciones performativas que si tales muros tienen algún sentido, éste reside más en su ostentosa visibilidad que en su dudosa eficacia: «[los muros] se erigen como la solución al problema, cuando sólo pueden contener alguno de los síntomas de la desigualdad, y eso por poco tiempo. Se construyen para ofrecer un símbolo de firmeza al público interno».² Las fronteras no logran resolver los conflictos entre globalización e intereses nacionales, pero proyectan una imagen magnificada del poder soberano que aún les resta a los Estados.³ Cuanto más amurallado esté un Estado, más menguante resulta en realidad su proclamada soberanía.⁴

El espacio real en el que se desenvuelve el conjunto de interacciones sociales ya no está acotado por los límites de las diversas jurisdicciones políticas. Desde hace tiempo su perímetro efectivo desborda ampliamente tanto lo local como lo estatal, hasta alcanzar por completo la finita superficie esférica del planeta que habitamos. Como advirtiera Ortega y Gasset en 1929, «ya no hay trozo de humanidad que viva aparte, no hay islas de humanidad».⁵ Dado que todos los seres humanos comparten —o pueden llegar a compartir— el mismo entorno físico como escenario de sus múltiples y variadas prácticas sociales, cobra sentido plantearse si las fronteras constituyen figuras intempestivas que deberían ser *superadas* (en el sentido hegeliano del término). La respuesta en absoluto es sencilla. El mundo nunca ha estado ciertamente más unificado que en la actualidad (en el sentido de que sus partes nunca han estado más interconectadas y en ma-

2. I. Moré, *La vida en la frontera*, Marcial Pons, Madrid, 2007, p. 15.

3. R. Andersson, *Illegality, Inc.: Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*, Oakland, University of California Press, 2014.

4. W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Nueva York, Zone Books, 2010.

5. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 272.

yor relación de interdependencia) y, sin embargo, en muchos aspectos las líneas divisorias, las fronteras, no han dejado de acentuarse. La gente de todos los rincones del planeta se intercambia de manera creciente información, bienes, servicios, y no sólo en los espacios virtuales, que no dejan de expandirse, sino que los contactos y la comunicación directa se ha multiplicado por innovaciones revolucionarias y el abaratamiento de los transportes. Menudean, por lo demás, redes transnacionales de todo tipo (organizaciones no gubernamentales, corporaciones multinacionales, asociaciones de intercambio académico, grupos terroristas y narcotraficantes, etc.) que actúan de manera transfronteriza y pugnan con mayor o menor éxito por convertirse en actores de alcance global. En este nuevo escenario, los Estados no han bajado la guardia en el control de sus fronteras para el tránsito de personas y son muchos los países que se presentan como fortalezas blindadas, aunque sea con un grado de eficacia bastante limitado. Eso sí, para lograr tal objetivo se prima por encima de todo el marco interpretativo de la seguridad nacional, muchas veces en claro desprecio por los derechos humanos de quienes tratan de cruzar indefensos las lindes estatales.

Dada la probada ineficacia de los muros, no son pocos los Estados —sobre todo aquellos que se muestran más decididos a impedir el tránsito irregular de personas por sus fronteras— que han desarrollado estrategias adicionales para su propósito. Con este fin, la propia noción de frontera ha ido reformulándose en los últimos tiempos: ha ido perdiendo peso la comprensión de la frontera como simple línea administrativa de separación claramente trazada entre dos Estados soberanos (*borderline*) y simultáneamente se ha potenciando la idea de una zona fronteriza más difusa y amplia (*borderland*), una mutación semántica no menor que busca flexibilizar la aplicación de las normas jurídicas vinculantes. Mediante esta distinción entre *borderline* y *borderland* se pretende, sin apenas disimulo, ampliar el margen de actuación de los cuerpos de seguridad, proporcionar cobertura legal a la externalización de los controles fronterizos y sortear la obligatoriedad de garantizar los derechos humanos. La ficción de un espacio fronterizo de soberanía indiferenciada —de una amplitud que vaya más allá del trazado de una línea— no es más que una insostenible ficción jurídica que no resiste el más mínimo escrutinio crítico. Como norma general no existen tierras de nadie

donde los individuos estén desprovistos de derechos y en las que los Estados involucrados puedan ignorar sus obligaciones de atender adecuadamente, entre otras exigencias, las demandas de asilo que legítimamente puedan formular los individuos que pretendan franquearlas. Esa ficción jurídica no exime a los Estados del deber de atenerse al principio de *non refoulement* (o no devolución, lo que incluye, por cierto, el no rechazo en frontera).

En sus trazados actuales las fronteras son límites nítidamente definidos, incluso con extrema precisión topográfica, pese a que no son más que líneas imaginarias que por sí mismas no ocupan un espacio físico.⁶ En general, las marcas o zonas fronterizas —como las que existían en los antiguos imperios— han dejado de existir en el mundo moderno. Una excepción ya clásica sería la tierra de nadie que separa las dos Coreas. En este peculiar caso no se trata de una simple línea, sino de un espacio de anchura variable, enormemente ambiguo y donde la soberanía estatal está cuestionada. Pese a la insatisfactoria base legal esgrimida, se han multiplicado por doquier las barreras físicas que ocupan un espacio perceptible sobre el terreno. Sistemas de doble o triple vallado que, como el construido, por ejemplo, en las fronteras de las ciudades españolas de Ceuta y Melilla con Marruecos, buscan establecer terrenos de jurisdicción dudosa en donde indistintamente puedan operar unidades policiales de ambos países.

Las fronteras no sólo siguen ahí, sino que han devenido en instituciones con repercusiones asimétricas sobre la libre circulación de las personas. En este mundo globalizado, en el que aparentemente el poder se ha desterritorializado, en el que los capitales, los servicios y las mercancías se mueven sin apenas trabas, la mayoría de los individuos siguen tropezando con serias restricciones al intentar cruzar las fronteras, de modo que su libertad de movimientos queda gravemente limitada. Pese a los discursos que dan por finiquitado el modelo westfaliano, las fronteras no se han diluido, al menos para todos. Lo que sí se ha hecho cada vez más común es *un doble régimen de circulación de los individuos* a través de ellas: las fronteras subsisten y además sirven para discriminar entre «los hombres que hacen circular los capitales y aque-

6. Ch. Kukathas, «Expatriatism: The Theory and Practice of Open Borders», en R.M. Smith (ed.), *Citizenship, Borders, and Human Needs*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, p. 325.

llos a quienes el capital hace circular». ⁷ Para los primeros, se interponen fronteras líquidas o cuando menos permeables y flexibles; para los otros, fronteras sólidas o lo más rígidas posible. ⁸ Para los primeros, los considerados *confiables*, el paso de las fronteras es un ligero trámite y para los otros, los percibidos como *riesgos potenciales*, una tortuosa experiencia. No funcionan siempre del mismo modo ni tienen los mismos efectos para todos. ¿Qué son entonces hoy las fronteras y a qué fines sirven?

Las fronteras y la justicia

Étienne Balibar se hizo en 1993 una pregunta elemental: «¿Qué es una *frontera*?». ⁹ De su reflexión seminal arrancó un riguroso análisis del papel de las fronteras en el mundo contemporáneo, tanto en la teoría política como en los actuales procesos de globalización, una línea de investigación que luego ha sido continuada por múltiples autores. ¹⁰ Un punto clave de su respuesta estriba en su caracterización de la frontera como un *elemento no democrático* del entramado político, incluso en los países democráticos, en el sentido de que su trazado es el resultado de decisiones adoptadas mediante procedimientos no-democráticos en el que no se tuvieron en cuenta la voluntad de todos los posibles afectados. Esta circunstancia no ha sido obstáculo, sin embargo, para que bajo su resguardo se conquistaran cotas de relativa democracia.

Las fronteras son instituciones sociales, creadas y modificadas por los seres humanos con el objeto de poner distancia con aquellos congéneres considerados ajenos a la propia comunidad. Las fronteras son siempre una realidad construida socialmente, el resultado de un proceso impuesto o convenido, pero nunca dado sin más. De ahí que apenas tenga sentido hablar de fronteras naturales, aunque algunas se apoyen parcialmente en diferencias del terreno. Son constructos eminentemente históri-

7. É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 83.

8. G. Bello, *Emigración y ética*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, p. 24.

9. É. Balibar, *op. cit.*, pp. 77-86.

10. Véase, por ejemplo, la obra de S. Mezzadra y B. Neilson, *Borders as Method, or the Multiplication of Labor*, Durham, Duke U.P., 2013.

co-políticos, líneas de demarcación geográfica levantadas con la misión expresa de ordenar el mundo desde la óptica del poder. Sus efectos, no obstante, se dejan sentir también en el nivel micro. Esos trazos gruesos que vemos dibujados en los mapas y que sirven para deslindar el perímetro físico del territorio bajo control de un Estado, y con ello también para acotar los diferentes espacios políticos en los que está organizado el mundo contemporáneo, se tornan en un factor decisivo para la configuración de la biografía personal. Pese a su carácter contingente e incluso caprichoso y arbitrario, las fronteras se imponen sobre los individuos con todo el peso de la facticidad.

La noción de frontera no sólo hace mención a la imposición de una barrera física o mental para prohibir o permitir el tránsito de una región a otra, sino que con ella se especifican o determinan los derechos y obligaciones que tienen los individuos y autoridades. Para empezar, el mero hecho de nacer a un lado u otro de dichas líneas determina con una alta probabilidad la *nacionalidad* de la que uno vaya a ser titular. Entre las funciones fundamentales encomendadas a esta figura jurídica se encuentra establecer los criterios de pertenencia y determinar quién cuenta como miembro de la sociedad. Así entendida, su vinculación con la justicia social se hace obvia, pues al determinar quién es miembro del grupo la nacionalidad señala también *quién tiene derecho a* —esto es, *quién ha de ser tenido en cuenta y quién puede reivindicar*— una justa distribución de recursos y oportunidades. Por el contrario, quienes carecen de ella experimentan «una especie de *muerte política*», de modo que «quienes la sufren se convierten posiblemente en objetos de caridad o benevolencia».¹¹ Esto, trasladado al mundo de las migraciones, conlleva al menos dos consecuencias directas. De la particular nacionalidad que uno posea van a depender en la práctica sus posibilidades de emigrar; esto es, de cruzar legalmente las fronteras de otro Estado con el fin de instalarse en él y, en segundo lugar, el particular estatus jurídico-político que pueda disfrutar en el citado país una vez que logre asentarse. En ambos asuntos no da lo mismo de qué país se sea nacional. Esto es algo que se encuentra bien reflejado en la dinámica de los procesos migratorios contemporáneos. Dada la envergadura de los agravios y desigualdades que genera la exis-

11. N. Fraser, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008, p. 46.

tencia misma de las fronteras políticas, es algo que puede y debe ser presentado como un asunto de justicia:

Plantear la cuestión de la justicia en relación con la frontera significa adoptar un punto de vista crítico que ponga de relieve la brecha existente entre la justicia misma y cualquier realización (parcial) de la justicia bajo las circunstancias dadas de espacio y tiempo.¹²

Las fronteras mantienen una relación que podríamos calificar de *dialéctica* con la justicia. En línea con lo señalado por Mezzadra, las fronteras serían el elemento *particular* que posibilita la realización, aunque necesariamente parcial, de valores *universales* en el Estado moderno. Si ello es notorio en relación con la justicia, igualmente puede identificarse paradojas semejantes en relación con la democracia o con los derechos humanos.¹³ Pero las fronteras no sólo mantienen una relación interna con la justicia, en la medida en que constituyen una de las condiciones de su realización, sino que mantienen al mismo tiempo una relación externa con ella, al limitar su ámbito de validez. El enorme reto que plantea actualmente la llamada *justicia global* estriba precisamente en hallar el modo de realizar la justicia distributiva superando las constricciones que imponen las fronteras estatales. Es éste, sin duda, un planteamiento que revoluciona hábitos muy arraigados en la filosofía política.¹⁴

Un problema normativo clave que toda teoría política, y más particularmente toda filosofía de la justicia, ha de afrontar consiste en la definición de su espacio de aplicación o, dicho de otro modo, en los límites de la comunidad política. Que en algunas construcciones filosóficas se soslaye esta cuestión no significa que no resulte diáfano el alcance espacialmente acotado de las formulaciones vertidas. Como señala Michael Walzer en un tex-

12. S. Mezzadra y B. Nielson, «Fronteras de inclusión diferencial. Subjetividad y luchas en el umbral de los excesos de justicia», en *Papeles del CEIC*, vol. 2014/2, n.º 113, p. 12.

13. Cfr. Balibar, *op. cit.*; y H. Arendt, «La decadencia de la nación-Estado y el final de los derechos del hombre», en ídem, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1987, vol. 2, pp. 392-438.

14. J.C. Velasco, «La justicia en un mundo globalizado», en *Isegoría*, n.º 43 (2010), pp. 349-362; y T. Nagel, «The Problem of Global Justice», en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 33, 2 (2005), pp. 113-146.

to convertido en referencia sobre la cuestión,¹⁵ la definición del ámbito de validez es una decisión preliminar, una precondition de lo político que determina todas las siguientes decisiones que deban tomarse sobre la organización de lo común. Y si bien Walzer consideraba que ésta era una cuestión evidente que cada comunidad tiene que acordar libremente, desde entonces la cuestión de la legitimidad de las fronteras, lejos de resultar marginal, se ha ido instalando en el centro de la filosofía política.

Si el uso primigenio del término *frontera* es espacial, físico incluso (la línea que separa a una entidad política de otras), hay también usos figurados pero igualmente comunes: una línea imaginaria que separa ámbitos diversos, por ejemplo, distintas esferas de actuación o de conocimiento (se habla así de la frontera de la vida, de la ciencia, de la fe o del tiempo). *Frontera* es, además, una metáfora casi omnipresente que sirve para establecer divisiones no sólo en los mapas políticos sino también en los mapas mentales que organizan socialmente las diferencias. Como afirma Balibar, «todas las fronteras son función de una determinada cartografía y, en concreto, de una cartografía de las identidades y las pertenencias».¹⁶ Además de delimitar un territorio, las fronteras conforman el perímetro de *los nuestros*, esto es, el *espacio político* en el que son de aplicación los principios y las diversas regulaciones que se adopten. No en vano el Estado se define como un espacio unitario en un doble sentido: como unidad de legalidad y justicia (un espacio en el que sus miembros comparten principios de justicia mutuamente invocables) y como unidad de decisión política. Pero usualmente todo esto tiene validez tan sólo de puertas para dentro, esto es, en el interior de ese espacio unitario acotado por fronteras y sólo para aquellos que son reconocidos como miembros de la comunidad política, condición a la que habitualmente se accede mediante el estatuto de nacionalidad. En este sentido, la nacionalidad funciona también como una frontera que marca los límites de la membresía y excluye a los indeseados. La nacionalidad y los derechos privativos comúnmente asociados a ella representan un poderoso dispositivo de cierre social (y, por tanto, de exclusión) con el que los

15. M. Walzer, *Spheres of Justice: a Defence of Pluralism and Equality*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, pp. 31-63.

16. É. Balibar, *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?*, Madrid, Tecnos, 2003, p. 65.

países ricos trazan una línea que separa nítidamente a sus integrantes de pleno derecho de aquellos inmigrantes que provienen de países pobres.

Fronteras y desigualdad de oportunidades

Dependiendo del lado fronterizo en el que hayan nacido o se hayan radicado, algunas personas se encuentran privadas prácticamente de cualquier protección jurídica mientras que otras tienen asegurados derechos y libertades básicas; unas están condenadas a permanecer en la miseria más abyecta al tiempo que otras, de manera igualmente inmerecida, son premiadas a nadar en la abundancia; unas disfrutan de entrada de infinidad de oportunidades materiales y otras carecen de lo más mínimo para llevar una vida digna. Las diferencias de renta *dentro de* cada país, siendo en muchos casos significativas, palidecen ante la desmesura de las diferencias de renta *entre* los países, de tal modo que «hoy en día posee mucha mayor importancia, globalmente hablando, haber tenido la buena suerte de nacer en un país rico que el hecho de pertenecer a la clase alta, media o baja de ese país rico». ¹⁷ Dicho de una manera aún más gráfica: «Todas las personas nacidas en un país rico reciben una “bonificación” o una “renta de situación”; los nacidos en un país pobre reciben una “multa de situación”». ¹⁸ Los mapas políticos determinan a este respecto casi todo y el margen de maniobra que dejan es más bien escaso. Son así muchos los habitantes del planeta que, por haber nacido en el lado *equivocado* de las fronteras, no tienen la más mínima oportunidad de llegar a ser algún día *tan adinerados* como la gente más pobre de Estados Unidos, Japón o de Europa Occidental. El grado de disparidad existente lo ilustra con nitidez la siguiente comparación: el 1 % más pobre de la población danesa tiene unos ingresos superiores a los del 95 % de los habitantes de Malí, Madagascar y Tanzania. ¹⁹ Nacer hoy, por ejemplo, sueco o suizo es como si le tocara a uno la lotería para toda

17. B. Milanovic, *Los que tienen y los que no tienen*, Madrid, Alianza, 2012, p. 132.

18. *Ibid.*, p. 140.

19. *Ibid.*

la vida, pues en gran medida tendrá su futuro resuelto, al menos en términos comparativos.²⁰ Una lotería global en la que, como en tantos juegos de azar, la mayoría no resulta agraciada.

El trazado de fronteras políticas tiene un efecto relevante tanto en la producción como en la reproducción de desigualdad en el mundo: las fronteras enmarcan perímetros de bienestar, pues circunscriben territorialmente oportunidades y opciones de vida. Y como todo el mundo sabe bien, éstas difieren enormemente de un país a otro. De ahí que, a este respecto, las fronteras no sean normativamente neutrales, pues impiden el acceso a oportunidades a quienes no son miembros de las respectivas circunscripciones territoriales, esto es, a quienes no son nacionales de un determinado Estado.²¹ En general, cuando hablamos de fronteras hacia adentro, las únicas desigualdades sociales que estamos dispuestos a aceptar son aquellas derivadas de acciones o decisiones responsables de los individuos y no aquellas derivadas de circunstancias situadas fuera de su control. Compensar a los individuos por estas circunstancias inmerecidas o fortuitas sería justamente uno de los cometidos esenciales atribuidos a la organización estatal. De fronteras hacia fuera las cosas se ven, sin embargo, de otra manera.

Las consecuencias prácticas de la división del mundo mediante fronteras, empezando por las enormes disparidades socio-económicas entre países, se encuentran precisamente entre las circunstancias que están fuera de control de los individuos y por cuyas negativas secuelas en materia de justicia distributiva tendrían que ser recompensados. En muchos casos, el disfrute de los beneficios del Estado de bienestar, o al menos de una parte de los mismos, se encuentra vinculado a la posesión del estatus de nacionalidad, que en principio es negado o regateado a quienes vienen de fuera. De este modo se mantiene un sistema de asignación que hace ya tiempo cayó en un profundo descrédito, pues el accidente de haber nacido en uno u otro país, de pertenecer a una u otra etnia, de nacer rico o pobre, es algo ajeno a nuestra elección y no puede constituirse en objeto de ala-

20. A. Shachar, *The Birthright Lottery. Citizenship and Global Inequality*, Harvard U.P., Cambridge, MA, 2009.

21. D. Loewe, «Obligaciones de justicia: ¿open borders o justicia distributiva?», en *Arbor*, n.º 755 (2012), pp. 475-479.

banza ni de reproche. Reservar ciertos derechos a los nacionales de un país implica automáticamente dejar fuera de su disfrute a muchas personas y excluirlas, por tanto, de todas las ventajas asociadas a la pertenencia al club social (por más que sea cuestionable que los Estados, como sujetos de derecho público, puedan ser considerados asociaciones con derecho reservado de admisión). El hecho de que una porción de los habitantes habituales de un país, como sucede con una gran parte de los inmigrantes, tengan un difícil acceso a la condición de nacionales no es, en absoluto, algo improvisado: justamente *el propósito* de su peculiar estatus «es el de impedir que mejoren su situación». ²² Y todo ello tiene una justificación funcional en beneficio exclusivo de la sociedad de acogida: «Sin la denegación de los derechos políticos y de las libertades cívicas y la amenaza siempre presente de la deportación, el sistema no funcionaría». ²³ Se configura así un estatus jurídico segregador que obliga a vivir permanentemente en una posición social subalterna con implicaciones negativas en las oportunidades de bienestar. En resumen, «la denegación de la pertenencia es siempre la primera de una larga cadena de abusos». ²⁴ Este tipo de funcionalidad es también extensible a los sistemas de control de fronteras, que no persiguen tanto ordenar las migraciones como optimizar los mecanismos de explotación de los trabajadores transnacionales.

La nacionalidad, adquirida en más del 95 % de los casos con el hecho biológico del nacimiento —ya sea por haber nacido de unos determinados padres, conforme al principio conocido como *ius sanguinis*, o por haberlo hecho en un determinado lugar, de acuerdo con el *ius soli*— es un elemento completamente contingente. No es resultado de los acuerdos que los individuos afectados puedan alcanzar o de las elecciones que puedan hacer. Tampoco depende en modo alguno de los méritos que se puedan acreditar. A pesar de ello, en las sociedades más prósperas, aunque se definan como democráticas, el estatuto de nacionalidad representa el equivalente moderno del ‘privilegio feudal’ que algunos pocos gozaban en el Antiguo Régimen: un estatus heredado por nacimiento que amplía muy considerablemente el abani-

22. M. Walzer, *op. cit.*, p. 59.

23. *Ibid.*, p. 58.

24. *Ibid.*, p. 62.

co de oportunidades en la vida.²⁵ Aunque a muchos les pueda resultar sorprendente, desde esta perspectiva nuestro mundo está organizado de tal modo que se asemeja en gran medida al modo de organización feudal que fue dado por abolido hace ya bastante tiempo. Tal como argumenta Joseph Carens, haber nacido, por ejemplo, en Dinamarca en lugar de Malí, Madagascar o Tanzania es como en plena Edad Media haber nacido en la nobleza en lugar de haberlo hecho entre siervos.²⁶ Esta circunstancia completamente azarosa determina dramáticamente ventajas y desventajas para las personas. Hoy son pocos los que consideran que el feudalismo sea una forma de organización social admisible, en cuanto que legitimaba que algunas personas obtuvieran un estatus social especial por el sólo hecho de nacer en una determinada cuna. Y, sin embargo, son también bien pocos los que ponen el grito en el cielo porque se mantengan privilegios derivados de haber nacido en cierto país y no en otro.

Las fronteras poseen evidentes implicaciones distributivas de alcance global. En cuanto demarcaciones de jurisdicciones territoriales diferenciadas plantean cuestiones que están íntimamente conectadas con nuestro sentido de la justicia, incluyendo los criterios empleados para proceder a la distribución de la riqueza, el disfrute de los derechos, el acceso a los recursos o el reparto de las cargas y las obligaciones. Quien levanta, mantiene o hace valer una frontera está diciendo que los del otro lado no son sus iguales y que para ellos no son válidos los principios de justicia por los que él mismo se rige en la relación con los suyos. Este planteamiento impera en múltiples esferas, pero donde su aplicación siempre es automática es en aquellas cuestiones relativas a la asignación de recursos escasos. De fronteras afuera los principios de justicia distributiva no entran por lo general en consideración. Los sistemas de derechos y garantías, y muy especialmente de prestaciones sociales destinadas a asegurar un mínimo distributivo, se rigen por el principio de territorialidad, de tal manera que se aplican en exclusiva —o, en el mejor de los casos, de manera preferente— a aquella población que radica y ha perfeccionado sus derechos en el propio país.

25. Cfr. J.H. Carens, «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders», en *Review of Politics*, 49 (1987), p. 252; L. Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 1999, p. 116; y Shachar, *op. cit.*, pp. 21-43.

26. J.H. Carens, *The Ethics of Immigration*, Oxford, Oxford U.P., 2013.

Doblegar las arbitrariedades de la fortuna

Las desigualdades generadas o consagradas por la división del mundo mediante fronteras pueden ser concebidas por los individuos que las padecen como efecto de un fortuito azar, de una aciaga lotería ajena a toda influencia humana. Lo cierto es, sin embargo, que detrás de esas líneas divisorias hay una voluntad de poder y difícilmente puede afirmarse que sean fruto de la mera casualidad. Esas desigualdades benefician a unos y perjudican a otros. Apelar al azar no sería sino una forma de ocultar, o al menos de ignorar, el conjunto de condiciones estructurales que posibilitan o impiden la solicitud de responsabilidades y la rendición de cuentas. De ahí la necesidad de confrontar esa representación subjetiva con una pesquisa sobre las causas de tales desigualdades. Tan sólo conociendo el origen causal —indagando en la cadena de efectos que propician los procesos migratorios— es posible subvertir y poner remedio a las desventuras.

El azar, como la fortuna o la fatalidad, es un nombre más de los empleados a lo largo de la tradición occidental para referirse al territorio de lo irracional y, por extensión, de todo aquello que escapa al control humano. El uso de tales términos, como la invocación de la necesidad, la suerte o el destino, son recursos retóricos usados habitualmente como cobertura ideológica para justificar graves decisiones. Todos necesitamos dar algún sentido a nuestras vidas y para ello lo más socorrido es remitirse a ciertas excusas fáciles, aunque apenas convenzan y su posible efecto balsámico se disipe al poco, cuando el fatalismo cede ante la indignación. El recurso a la noción de azar o fortuna no suele tener mayor recorrido que el dialéctico e indica, en el mejor de los casos, la confesión de la propia impotencia. A falta de mejor historia que contar, los hombres, como lúcidamente advirtió Thomas Hobbes, «invocaban su propio ingenio con el nombre de *musas*; su propia ignorancia, con el nombre de *Fortuna*». ²⁷ En nuestro tiempo no cabe apelar sin más a fuerzas ingobernables como respuesta ante cualquier efecto indeseado derivado de la estructura social o de las acciones u omisiones individuales. No en todo cabe invocar el destino o la necesidad como jus-

27. T. Hobbes, *Leviatán*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, p. 152.

tificación. Atribuir al ciego azar el origen de determinados fenómenos sociales desfavorables no es más que un modo de esquivar o desplazar responsabilidades. «El azar —como dijo Judith Shklar— se ha vuelto una insuficiente tapadera».²⁸ Y tampoco cabe seguir mostrando indiferencia ante el grito de quienes desde la desesperación vindican justicia.

Está ciertamente en nuestras manos concebir todo lo que nos acontece como *un golpe de fortuna* o bien atribuirlo a alguna forma de injusticia, con la consiguiente imputación de responsabilidades. Esta decisión previa cambia tanto el curso de los acontecimientos como su interpretación y, por supuesto, también el carácter de nuestra reacción. Calificar de injusticia una situación, y no atribuirla a un casual infortunio, implica admitir que ha de ser rectificada. Así, y volviendo al asunto de las migraciones, no es sostenible afirmar que un mundo con fronteras cerradas para las personas o de tránsito bajo estrictos controles sea obra de la naturaleza o de un inmutable destino. Es, y ello está fuera de cualquier duda, una construcción humana. Aunque no sea fácil atender a todas las variables en juego, no se trataría entonces de ninguna fatalidad sobre la que no sea posible intervenir. Menos aún lo es que las fronteras puedan presentarse como un legítimo obstáculo para la movilidad ni que los derechos de las personas, incluidos los de vivir y trabajar en un determinado lugar, dependan del lado de la frontera en que se haya nacido. Adquiere entonces plausibilidad la idea de que la propia división del mundo mediante fronteras políticas configura, objetivamente, una situación estructural de injusticia. Si esto es así, y hay buenas razones para pensarlo, el discurso habría que plantearlo en relación con la manera en que está organizado el mundo, y ese discurso tendría que empezar por aclarar algunos malentendidos frecuentes. Las propiedades que caracterizan una situación injusta no se reducen a la suma de acciones incorrectas perpetradas por las personas físicas. Es más, actuaciones personales desarrolladas dentro de los marcos normativos aceptados pueden propiciar y reproducir situaciones de injusticia estructural.²⁹ Sea como fuere, lo cierto es que el recurso al lenguaje de la justicia

28. J. Shklar, *Los rostros de la injusticia*, Herder, Barcelona, 2010, p. 127.

29. I.M. Young, *Responsabilidad por la justicia*, Morata, Madrid, 2011.

en modo alguno puede ser entonces discrecional en este punto, sino estrictamente insoslayable.

La fortuna y la justicia mantienen una relación extraña, pero no por ello menos sólida. No en vano un cometido propio de una sociedad bien ordenada consiste precisamente en doblegar las arbitrariedades de la *fortuna* y transformarlas en justicia. Se respondería así a un viejo sueño del racionalismo occidental que busca dominar todo aquello que esquiva el control humano. John Rawls, en su seminal teoría de la justicia, partía del supuesto de que «nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad».³⁰ Concibe así la lucha por la justicia como un modo de suprimir o al menos mantener bajo control las diferencias entre los individuos derivadas de tales contingencias. Se trata de afrontar de la manera más equitativa posible los efectos desestabilizadores de la *lotería natural* con el objeto de no viciar desde un inicio la aplicación del principio de igualdad de oportunidades. Si bien los accidentes naturales y demás desventajas contingentes son inevitables, una sociedad justa ha de empeñarse en que los damnificados sean compensados «en dirección hacia la igualdad».³¹

Son numerosos los filósofos políticos que, situados en la estela de Rawls, han mantenido sin embargo una conspiración de silencio con respecto al papel que instituciones sociales como las fronteras o la pertenencia nacional juegan en la génesis de situaciones estructurales de desventaja y, por ende, en la reproducción de un orden social injusto. Este punto ciego es una omisión incomprensible en teorías que pretenden dar respuesta a las demandas de justicia en nuestro mundo. El marco de referencia sigue siendo para ellos, como en el mundo previo a los procesos de globalización, cada uno de los Estados ya constituidos, en cuyo interior se dirimen los criterios para la buena ordenación de la sociedad. Para llevar a cabo esta empresa colectiva no cuentan quienes están formalmente fuera de la comunidad nacional y, menos aún, quienes llaman a su puerta. Las obligaciones de justicia únicamente son vinculantes para aquellos que forman parte de una comunidad política y viven bajo un mismo ordenamiento constitucional. En esta línea se situarían autores como Thomas Nagel o

30. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979, p. 12.

31. *Ibíd.*, pp. 122-125.

David Miller,³² quienes consideran que los Estados, circunscritos por fronteras territoriales, proporcionan un ámbito político unitario en el que apelar al interés general y a criterios de imparcialidad, constituyendo así el entorno propicio para la realización de la justicia social. Frente a esta visión alicorta aún dominante en la filosofía política han ido surgiendo diferentes voces que abordan el hecho de las fronteras interestatales desde la perspectiva de la justicia global con el objeto de domeñar las arbitrariedades de un azar poco inocente. Es en esta corriente alternativa —hasta ahora más bien minoritaria— en la que se inscribiría este trabajo, cuyo propósito es impulsar una exploración más amplia sobre el papel de las fronteras en su relación con la justicia.

Del planteamiento aquí esbozado cabría extraer un primer corolario práctico, siquiera tentativo: las fronteras, como elemento básico de la manera en que está organizado territorialmente el mundo, son una forma histórica contingente, esto es, una *construcción humana* y, por tanto, *modificable*. Y dado que el mundo podría estar organizado de manera diferente, cabe plantearse si la vigente es una manera justa o no. Si consideramos que no lo es, tal como se ha argumentado en este escrito, una opción coherente con la idea territorial de justicia sería tomarse en serio los derechos humanos, y ello en este contexto implicaría «transformar en derechos de la persona los dos únicos derechos que han quedado hasta hoy reservados a los ciudadanos», y no a todos los seres humanos, a saber, «el derecho de residencia y el derecho de circulación en nuestros privilegiados países».³³ Dicho de otro modo: si es preciso volver a reconfigurar espacialmente el mundo, a repensarlo desde categorías fundamentalmente espaciales, un mundo con *fronteras abiertas* (que no es lo mismo que un mundo *sin fronteras*, un escenario que implicaría la delirante y opresiva idea de un único Estado mundial) es una posibilidad que una teoría de la justicia no puede dejar de considerar con la mayor atención.³⁴

No cabe determinar si una sociedad es justa sin evaluar los criterios por los que se regula la pertenencia a ella, así como los

32. T. Nagel, «The Problem of Global Justice», en *Philosophy & Public Affairs*, vol. 33, 2 (2005), pp. 113-146; y D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford U.P, 2007.

33. Ferrajoli, *op. cit.*, p. 116.

34. J.C. Velasco, «Fronteras abiertas, derechos humanos y justicia global», en *Arbor*, n.º 755 (2012), pp. 457-473.

criterios que permiten el acceso, la movilidad y la permanencia de las personas en su territorio. Por ello, tanto los criterios para la adquisición de la nacionalidad como los criterios de fijación de las fronteras y sus consecuencias normativas constituyen cuestiones ineludibles para una teoría de la justicia. Siguiendo el esquema conceptual de Rawls, aunque no su letra (esto es, pensando con Rawls, pero en su contra) bien podría pensarse que, sin saber dónde va a nacer uno y cuál es la nacionalidad de la que va a ser titular, nadie en sus cabales propondría una estructura básica global que hiciese depender el disfrute de derechos y bienes básicos de la previa posesión de una determinada nacionalidad. O, dicho de un modo algo más preciso: sin saber dónde han de nacer, los sujetos de la *posición original* —ese experimento mental que vertebra por entero la teoría rawlsiana de la justicia— querrán asegurarse que ningún sistema de fronteras territoriales legitimará disparidades sustantivas que impidan el acceso a los recursos y oportunidades necesarios para llevar una vida digna y reconocerán la libertad de movimientos como un derecho universal. Sería, sin duda, el modo más sensato de domesticar el azar y asegurarse de no estar situado en la peor posición posible: que a uno le toque nacer en un país sin recursos y carezca, además, de los derechos que le permita salir de él y acceder a otro. Si, pese a todo, en ese acuerdo inicial se diese por bueno un mundo organizado mediante fronteras, las distintas partes deberían estipular al menos que los países ricos que se negaran a compartir su riqueza perderían la potestad de vedar la entrada en sus territorios.³⁵

Probablemente, la apertura de las fronteras sea uno de los asuntos de mayor calado que tendrá que abordar una agenda reformista a nivel global. Por supuesto, abrir o cerrar fronteras no es una mera cuestión de abrir o cerrar puertas, sino de cambiar la maquinaria de un complejo sistema. Habría, pues, que considerar en detalle la estructura interna de las interconexiones globales para comprender las implicaciones plenas de una apertura mundial de las fronteras, los posibles pasos conducentes a ella y las condiciones materiales y normativas a las que debería someterse. Todo un fascinante reto político e intelectual.

35. J.C. Velasco, «Justicia global y el gobierno de las migraciones internacionales», en *Revista de Estudios Sociales*, n.º 47 (2013), pp. 107-117.

GEOGRAFÍAS VITALES

La imaginación (geo)política del nuevo imperialismo europeo (1870-1920)*

Miguel Bandeira Jerónimo

El 19 de junio de 2004, el periódico británico *The Guardian* publicó un artículo titulado *The Pivot of History*, firmado por el renombrado historiador de la Universidad de Yale Paul Kennedy. El título y el contenido del artículo rescataban, de forma evidente, uno de los más emblemáticos textos producidos en el seno las ciencias sociales y humanas del siglo XX, más concretamente en el ámbito de la geografía política: el de Halford J. Mackinder titulado *The Geographical Pivot of History*, publicado en 1904 en el *Geographical Journal*.¹ Dando continuidad a lo que ya había hecho en la *New York Review of Books*, al regresar al ideario y a la política de Mackinder, en particular a sus tesis sobre la importancia del control de Eurasia, cuyos territorios constituían el «pivote geográfico de la historia», Paul Kennedy buscaba llamar la atención sobre la apropiación contemporánea de la doctrina de Mackinder por ciertos sectores neo-conservadores de los Estados Unidos, pero también por los estrategias de la política exte-

* Traducción de Ángel Rivero.

1. Halford J. Mackinder, «The Geographical Pivot of History», *Geographical Journal*, vol. 23, n.º 2 (1904), pp. 421-437, su obra más importante, por lo menos desde el punto de vista del impacto histórico. Sus principales líneas de investigación y directrices prácticas fueron retomadas y revisadas en su libro *Democratic Ideals and Reality: A Study in the Politics of Reconstruction*, Londres, Constable, 1919. La obra de Mackinder es basta y ha sido sometida a un examen crítico de calidad. Para su concepción de la geografía véase «On the scope and methods of Geography», *Proceedings of the Royal Geographical Society*, vol. 9 (1887), pp. 141-160. Sobre su vida y obra vease W.H. Parker, *Mackinder: Geography as an Aid to Statecraft*, Oxford, Clarendon Press, 1992; Brian W. Blouet, *Halford Mackinder: A Biography*, Texas, Texas A&M University Press, 1987; y el reciente libro de Gerry Kearns, *Geopolitics and Empire. The Legacy of Halford Mackinder*, Oxford, Oxford University Press, 2009, así como el número enteramente dedicado a él organizado por K. Dodds y J. Sidaway. *Geographical Journal*, vol. 170, n.º 4 (2004).

rior rusa del período post-soviético. Kennedy pretendía subrayar asimismo el completo regreso de la geopolítica como instrumento político de raíz académica, de producción de conocimiento y de intervención global.²

Las visiones globales de la política exterior norteamericana, así como de la imaginación política de los imperios, deben mucho a la obra de Mackinder. Las ideas de Mackinder fueron apropiadas de modo diverso, pero con una frecuencia que no puede desmentirse, por importantes estrategas americanos como Nicholas Spykman (1893-1943) o George F. Kennan (1904-2005), este último para formular y hacer operativa la política de *contención* de la Unión Soviética. Fueron también fundamentales para las formulaciones de Zbigniew Brzezinski en *Game Plan* (1986) y *The Grand Chessboard* (1997). Sus tesis se reprodujeron asimismo en innumerables artículos de conocidas revistas, como *The National Interest*, *International Security* o *Strategic Review*, e inspiraron en gran medida la idea de los *Estados pivote* desarrollada por Paul Kennedy, Robert Chase y Emily Hill en las páginas de *Foreign Affairs* en 1996, luego convertidas en libro.³ En ese volumen se identificaban varios Estados como decisivos para el futuro de las respectivas regiones (Indonesia, India, Paquistán, Turquía, Egipto, África del Sur, Brasil, Argelia y México) y un conjunto de problemas fundamentales que los caracterizaban (crecimiento demográfico, problemas ambientales, conflictos étnicos, derechos humanos y cuestiones económicas). El corolario de todo ello, siempre con la figura de Mackinder como

2. La doctrina de Mackinder fue revisada y corregida por él en *Democratic Ideals and Reality* de 1919. Paul Kennedy, «Mission Impossible», *New York Review of Books*, vol. 51, n.º 10 (10 junio 2004); ídem, «The Pivot of History», *The Guardian* (19 junio 2004). Sobre la apropiación en el mundo ruso post-soviético véase Mark Bassin y Konstantin Aksenov, «Mackinder and the Heartland Theory in Post-Soviet Geopolitical Discourse», *Geopolitics*, vol. 11 (2006), pp. 99-118. Para otros ejemplos de apropiación contemporánea véase Gerry Kearns, «Geography, Geopolitics and Empire», *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 35, n.º 2 (2010), pp. 187-203.

3. Paul Kennedy, Robert Chase y Emily Hill, «Pivotal States and U.S. Strategy», *Foreign Affairs*, enero/febrero (1996) e ídem (eds.), *The Pivotal States: A New Framework for U.S. Policy in the Developing World*, Nueva York, Norton, 1999, que incluye la colaboración de académicos como Jeffrey Herbst (capítulo sobre África del Sur), Jack A. Goldstone (capítulo sobre «Population and Pivotal States») y Roger Owen (capítulo sobre Egipto).

precursor y visionario, era que los Estados Unidos debían basar su política exterior en estos Estados y sus problemas.⁴

El regreso y la popularización de expresiones como *orden mundial* u *orden internacional*, así como la profusión de debates sobre la *globalización* y el retorno de discusiones sobre las *civilizaciones*, son deudores de numerosas preocupaciones de finales del siglo XIX e inicios del XX, formuladas también en momentos de aparente mudanza en la (geo)política global. Estas preocupaciones eran visibles no solo en los trabajos de Mackinder sino también, por ejemplo, en los de Jacques Elisée Reclus (1830-1905), James Bryce (1838-1922), Alfred Thayer Mahan (1840-1914), Friedrich Ratzel (1844-1904), John A. Hobson (1858-1940), Rudolf Kjellén (1864-1922) —que fue quien acuñó el término *geopolítica*—, Karl Haushofer (1869-1946) y Paul S. Reinsch (1869-1923), entre otros.⁵ La supuesta existencia de ciclos históricos en el or-

4. Nicholas Spykman, «Geography and Foreign Policy, I», *American Political Science Review*, vol. 32, n.º 1 (1938), pp. 28-50; ídem, «Geography and Foreign Policy, II», *American Political Science Review*, vol. 32, n.º 2 (1938), pp. 213-236; ídem, *America's Strategy in World Politics: the United States and the Balance of Power*, New Brunswick, NJ, Transaction Publishers, 2007 [1942]. Para una discusión del impacto de las ideas de Spykman, véase David Wilkinson. «Spykman and Geopolitics», en Circo Zoppo y Charles Zorgbibe (eds.), *On Geopolitics: Classical and Nuclear*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1985, pp. 77-130. Para George Kennan, objeto de innumerables trabajos y autor principal en relaciones internacionales, véase su famosísimo «X Article», conocido por «The Sources of Soviet Conduct», publicado en *Foreign Affairs* (julio de 1947), así como su *The Long Telegram* (1946), documentos fundamentales en la promoción de las doctrinas de «contención» de la Unión Soviética. Para las estrategias de «contención» véase, entre otros, John Lewis Gaddis, *Strategies of Containment: A Critical Appraisal of Postwar American National Security Policy*, Nueva York, Oxford University Press, 1982. Entre las varias apropiaciones contemporáneas, véase C.S. Gray, «In Defence of the Heartland: Sir Halford Mackinder and his Critics a hundred years on», *Comparative Strategy*, vol. 23 (2004), pp. 9-25 y el conjunto de ensayos editado por Brian Blouet que revisan y en algunos casos actualizan la obra de Mackinder, Brian Blouet, (ed.), *Global Geostrategy. Mackinder and the Defence of the West*, Londres, Frank Cass, 2005.

5. Restringiendo las referencias a un título importante por autor sobre el asunto en cuestión, véase Jacques Elisée Reclus, *La Nouvelle Géographie universelle, la terre et les hommes*, París, Hachette et c^{ie} [19 vols.]; 1875-1894); James Bryce, *International relations; eight lectures*, Nueva York, Macmillan Co., 1922; Alfred Thayer Mahan, *The Influence of Sea Power Upon History: 1660-1783*, Boston: Little, Brown and Company, 1890; Friedrich Ratzel, *Anthropo-geographie, oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, Stuttgart, Verlag von J. Engelhorn, vol. 1 [1882] y vol. 2 [1891]; John A. Hobson, *Imperialism:*

den internacional y global parecía adaptarse bien a la aparición y renovación de un pensamiento político, geográfico, económico y cultural con proyección sobre todo el globo. Por lo demás, la imaginación de un nuevo orden global tiene una larga historia. Sin entrar en períodos históricos lejanos —que implicarían otro tipo de enfoque, pero con cuestiones semejantes a las que aquí suscitamos—⁶ atenderemos esencialmente al período de finales del siglo XIX y principios del XX, centrándonos en los ejemplos proporcionados por la geografía política y la geopolítica, así como en las relaciones internacionales. Subrayemos la importancia que estas disciplinas tuvieron en la configuración de la imaginación política de los Estados-imperio, caracterizada por el discurso de *geografías vitales* y de racialización del mundo.

«Grandes líneas en un papel obediente»: la imaginación política de los imperios y la globalización de un pensamiento racial

El 7 de junio de 1902, en la famosa *Romanes Lecture*, impartida por James Bryce en el Sheldonian Theatre de Oxford, en la que se ocupaba de las relaciones entre comunidades (*razas*) *avanzadas* y *atrasadas*, este político liberal sintetizaba con claridad e ingenio la cuestión, si bien denotaba excesivo optimismo: la humanidad había pasado del *caos de la conjetura* al *cosmos de la ciencia* en buena medida debido a la diversificación y profundización del conocimiento disponible sobre el globo. La frecuencia y densidad de los encuentros y relaciones entre las razas, en parte asociados a la globalización de los fenómenos de movilidad, aumentaba exponencialmente, «haciendo pequeño al mundo» y acarreando innumerables riesgos sociales y (geo)políticos. Esta era, según Bryce, una «crisis en la historia del mundo» que podría «afectar profundamente al destino de la humanidad». Representante por

A Study, Londres, James Nisbet & co., 1902; Rudolf Kjellén, *Der Staat als Lebensform*, Leipzig, S. Hirzel, 1917; Karl Hausofer, *Geopolitik des Pazifischen Ozeans*, Berlín, 1925); y Paul S. Reinsch, *World Politics at the End of the Nineteenth Century, as Influenced by the Oriental Situation*, Nueva York, Macmillan, 1900.

6. Véase, por ejemplo Serge Gruzinski, *Les Quatres Parties du monde. Histoire d'une mondialisation*, París, Éditions de la Martinière, 2004; y, en otro plano, David Armitage, *Foundations of Modern International Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

excelencia de lo que Michel Banton denominó el primer modo histórico de *racialización*, autor de la monumental *The American Commonwealth* —obra clásica en el estudio comparativo de las relaciones raciales en los Estados Unidos e invocada por los creadores de las doctrinas modernas de segregación social en casi todo el mundo—, Bryce mostraba la articulación entre el determinismo racial y la comprensión de un orden global, existente o a promover, que debería ser objeto de la ciencia. Si el *sentido* de la historia podía ser comprendido a partir del estudio de las relaciones raciales, su futuro también podía, y debía, ser condicionado mediante su gobierno y administración a escala local y global. En el mismo período, Du Bois declaró que el problema del *color line* constituía el eje político y geopolítico central del siglo que comenzaba. La construcción espacial, social e histórica de la *whiteness* (y de su impacto diferenciador y propiciador de desigualdades sociales) se relacionaba así con la formación histórica, política, económica y socio-cultural del imperialismo. Siendo esto así, las formas de diferenciación racial determinaban la constitución de las identidades individuales y colectivas, pero también de las políticas globales. La noción de *crisis* quedaba así redimensionaba como imaginación política y como proyección territorial global, al tiempo que semejante *espacialización* se pensaba que estaba condicionada por los procesos de racialización del mundo.⁷

En este contexto, y en respuesta a las circunstancias del cambio de siglo, los principales poderes imperiales trazaban —como dijo Ernest Lavisse unos años antes de Bryce— «grandes líneas en un papel obediente». Con el apoyo de las emergentes *ciencias es-*

7. James Bryce, *The Relations of the Advanced and the Backward Races of Mankind*, Oxford, Clarendon Press, 1902, pp. 6-7; ídem, «The Relations of History and Geography», *Contemporary Review* (1886), p. 442; ídem, *The American Commonwealth*, 3 vols., Londres y Nueva York, Macmillan, 1888; Michel Banton, «Historical and Contemporary Modes of Racialization», en K. Murji y J. Solomos (eds.), *Racialization: Studies in Theory and Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 51-68, *maxime* pp. 56-57; John Stone, «James Bryce and the Comparative Sociology of Race Relations», *Race*, vol. 13 (1972), pp. 315-328; W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Fawcett Publications, 1964 [1903]. Para Bryce y su contexto intelectual, véase Paul B. Rich, *Race and Empire in British Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 20-24; y Marilyn Lake y Henry Reynolds, *Drawing the Global Colour Line: White Men's Countries and the International Challenge of Racial Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 49-74.

peculativas —término puesto en circulación por Michael Hefferman para referirse a la geopolítica, pero que podría fácilmente incluir disciplinas vecinas— esas líneas delimitaban soberanías o esferas de influencia política trazadas por los estrategias expansionistas o por las instancias diplomáticas, revelando evidentes implicaciones imperiales y coloniales.⁸ Pocos años después, y con igual confianza en el progreso objetivo del conocimiento y en su utilidad política, Joseph Conrad mantuvo que el saber producido por la *ciencia de la acción aventurera* sobre el mundo había pasado de la *geografía fabulosa* a la *geografía militante*, para terminar en la *geografía triunfante*. De la *especulación extravagante* propia de la cartografía de lo exótico se pasó a la militancia perseverante que buscaba el *dato* geográfico en el interior de *excitantes espacios de papel en blanco*. Esa búsqueda terminaba con el relleno científico de unos espacios culturales deudores tanto de la imaginación como de los esfuerzos heroicos por conquistar «un pedazo de verdad aquí y allá». Para Conrad, la comprensión conjunta de la historia de la expansión colonial europea y de la geografía como disciplina era algo inevitable y obligatorio.⁹

El saber geográfico fue crucial para la formación y reproducción de la *conciencia planetaria europea* y fue un instrumento determinante en la *toma de posesión del mundo*.¹⁰ Este proceso se desarrolló mediante nuevas configuraciones coloniales que emer-

8. Ernest Lavisse, *General View of the Political History of Europe*, Londres, Longmans Green, 1891, pp. 159-160. Para una reflexión sobre estos autores y problemas véase Geoffrey Parker, *Geopolitics: Past, Present, and Future*, Londres, Pinter, 1998, pp. 13-14; ídem, «Globalization and Geopolitical World Orders», en E. Kofman y G. Youngs (eds.), *Globalization: Theory and Practice*, Londres, Continuum, 2003 [1996], pp. 237-248; Michael Hefferman, «*Fin de Siècle, fin du monde? On the origins of European geopolitics, 1890-1920*», en K. Dodds y D. Atkinson (eds.), *Geopolitical Traditions: A Century of Geopolitical Thought*, Londres/Nueva York, Routledge, 2000, pp. 27-51.

9. Joseph Conrad, «Geography and Some Explorers», *The National Geographic Magazine*, vol. 45 (marzo, 1924), pp. 241-356. Véase también Felix Driver, «Geography's Empire: Histories of Geographical Knowledge», *Environment and Planning D. Society and Space*, vol. 10 (1992), pp. 23-40; ídem, *Geography's Militant. Cultures of Exploration and Empire*, Oxford, Blackwell, 1992, *maxime* capítulo «A "Sternly Practical" Pursuit: Geography, Race and Empire», pp. 216-259.

10. Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge, 1992; Bouda Etemad, *Possessing the World: Taking the Measurement of Colonisation from the 18th to the 20th Century*, Nueva York,

gieron o se consolidaron durante el siglo XIX. También fue decisivo en la afirmación política, militar y administrativa de algunos regímenes políticos en Europa. La legión de *ingénieurs-géographes* al servicio de Napoleón desempeñó un papel extremadamente importante en la creación de la *civilización imperial* proyectada por éste para la metrópolis y para ultramar, particularmente en el sur de Grecia, Egipto y Argelia.¹¹ Uno de los principales resultados de estas expediciones fueron los veintitrés volúmenes de la *Description de l'Égypte* (1809-1828), que Edward Said consideró como un acontecimiento determinante en la historia de las representaciones *orientalistas*. Entre otras operaciones ejemplares, ese tipo de representación perseguía «dividir, reglamentar, esquematizar, tabular, indexar y registrar todo» y transformar «cualquier detalle observable en una generalización y toda generalización en una ley inmutable sobre la naturaleza, el temperamento, la mentalidad, las costumbres y los tipos de Oriente».¹²

Con la carrera colonial de finales del siglo XIX, los esfuerzos de proyección espacial de una civilización imperial se intensificaron e institucionalizaron.¹³ El florecimiento de las sociedades

Berghahn Books, 2007, *maxime* el capítulo VI, «Measuring the Land and Counting Heads», pp. 99-118.

11. Sobre los «geógrafos de Napoleón» véase Anne Godleska, «Napoleon's Geographers (1797-1815): Imperialists and Soldiers of Modernity»; en N. Smith y A. Godleska (eds.), *Geography and Empire*, Oxford, Blackwell, 1994, pp. 31-54; David N. Livingstone, *The Geographical Tradition: Episodes in the History of a Contested Enterprise*, Oxford, Basic Blackwell, 1993, *maxime* capítulo VII, «A "Sternly Practical" Pursuit: Geography, Race and Empire», pp. 216-259 (cit. p. 217). Para las expediciones ultramarinas véase Numa Broc. «Les grands missions scientifiques françaises aux XIX^e siècles (Morée, Algérie, Mexique) et leurs travaux géographiques», *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 34 (1981), pp. 319-358; Anne Godleska, «Traditions, Crisis, and New Paradigms in the Rise of the Modern French Discipline of Geography, 1760-1850», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 79, n.º 2 (1989), pp. 192-213; y Michael J. Heffernan, «An Imperial Utopia: French Surveys of North Africa in the Early Colonial Period», en J.C. Stone (ed.), *Maps and Africa*, Aberdeen, African Studies Group, University of Aberdeen, 1993, pp. 81-107.

12. Edward Said, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, Londres, Penguin Press, 1978, pp. 86. Véase asimismo D.N. Livingstone, *The Geographical Tradition*, *op. cit.*, p. 217.

13. Para una excelente síntesis de los principales procesos que caracterizaron las dinámicas imperiales desde mediados del siglo XIX y de los principales enfoques que los intentaban explicar, véase Andrew Porter, *European Imperialism, 1860-1914*, Londres, Palgrave MacMillan, 1994.

geográficas en Francia, en Inglaterra, España y Portugal, sin olvidar el ejemplo extremadamente revelador de Bélgica (o más precisamente la empresa *geográfica* del Rey Leopoldo II), creó las bases institucionales para que la imaginación global de las civilizaciones imperiales estuviese condicionada por la producción de conocimiento geográfico.¹⁴ Los debates y el tono general del II Congreso Internacional de Ciencias Geográficas, realizado en París en 1875, los de la conferencia organizada por Leopoldo II en Bruselas en 1876 o los del Congreso Internacional de Geografía Comercial, realizado en París en 1878 con ocasión de la Exposición Universal, revelan síntomas evidentes de un internacionalismo naciente en el dominio científico. Estos debates eran claramente deudores del uso instrumental e institucional de los saberes geográficos y de un entusiasmo generalizado por el papel que éstos podían desempeñar en las *geografías vitales* que animaban la imaginación política de los Estados-imperio, esto es, sus dimensiones políticas, económicas y culturales.¹⁵

14. Para el caso francés véase Donald Vernon McKay, «Colonialism in the French Geographical Movement, 1871-1881», *Geographical Review*, vol. 33 (1943), pp. 214-232; Numa Broc, «L'établissement de la géographie et nationalisme en France: diffusion, institutions, projets (1870-1890)», *Annales de Géographie*, vol. 83 (1974), pp. 545-568; Dominique Lejeune, *Les sociétés de géographie en France et l'expansion coloniale au XIXe siècle* (París: Albin Michel, 1993); Michael J. Heffernan, «The Science of Empire: The French Geographical Movement and the Forms of French Imperialism, 1870 to 1920», en Neil Smith y Anne Godleska (eds.), *Geography and Empire*, pp. 92-114. Para el caso británico véase D.R. Stoddart, «The R.G.S. and the "New Geography": changing aims and changing roles in the nineteenth-century science», *Geographical Journal*, vol. 146 (1980), pp. 190-202; John M. Mackenzie, «The Provincial Geographical Societies in Britain, 1884-1914», en Morag Bell, Robin A. Butlin y Michael Heffernan, *Geography and Imperialism, 1820-1940* (Manchester: Manchester University Press, 1995), pp. 93-124; Felix Driver, *Geography Militant: Cultures of Exploration and Empire* (Londres: Wiley Blackwell, 2000) pp. 24-48. Para el caso portugués véase Ângela Guimarães, *Uma Corrente do Colonialismo Português. A Sociedade de Geografia de Lisboa, 1875-1895* (Lisboa: Livros Horizonte, 1984) y Miguel Bandeira Jerónimo, *A Diplomacia do Império. Política e Religião na Partilha de África (1820-1890)* (Lisboa: Edições 70, 2012), pp. 151-157. Para el caso español véase José Rodríguez Esteban, *Geografía y colonialismo. La Sociedad Geográfica de Madrid (1876-1936)* (Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1996).

15. Sobre el *internacionalismo* científico y cuestiones asociadas, véase Anne Rasmussen, «Les congrès internationaux liés aux expositions universelles de Paris (1867-1900)», *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 7 (1989),

Las «ciencias especulativas» y el nuevo imperialismo: geografías intelectuales e institucionales

La emergencia e institucionalización de la llamada *nueva geografía* y el surgimiento e intensificación del *nuevo imperialismo* son procesos casi simultáneos que confluyen en la génesis de una tradición de análisis crítico. La formación y la difusión de la geografía como saber especializado fue importante para la consumación de los diversos intereses del imperialismo, a saber, la adquisición de territorios, la explotación económica, el militarismo y la práctica de la dominación racial y de clase. Sin este saber particular —y su historia constitutiva y diversidad paradigmática— la *espacialización* de la imaginación política imperial de finales del siglo XIX habría sido sin duda distinta.¹⁶

En Francia los geógrafos fueron decisivos para propagar una generalizada agitación imperial. Funcionaron de hecho como uno de los principales grupos de presión colonial, con la Sociedad de Geografía de París liderando el proceso de promoción de un discurso geo-imperialista (no sin obvias disensiones internas) diseminado por cursos y cátedras de *Geografía colonial*. La distribución por el hexágono de las Sociedades de Geografía (en París, Lion, Marsella y Burdeos, los pilares político-económicos y comerciales del país) es un indicador ejemplar de la estrecha y compleja relación entre la institucionalización de los saberes geográficos y la *mundialización* de lo económico (por medio de la diseminación de los circuitos coloniales e imperiales), de lo político (por medio de la intensificación de la competición inter-imperial con antiguos y nuevos socios) y de lo socio-cultural (por medio de la multiplicación de redes migratorias y diásporas que

pp. 23-44; ídem, «Jalons pour une histoire des congrès internationaux au XIX^e siècle: régulation scientifique et propagande intellectuelle», *Relations internationales*, vol. 62 (1990), pp. 115-133. Sobre la conferencia de 1876 y el congreso de 1878, véase Miguel Bandeira Jerónimo, *Religion, Empire, and the Diplomacy of Colonialism: Portugal, Europe, and the Congo Question c. 1820-1890*, Londres, Unpublished PhD Thesis, King's College Londres, 2008, pp. 112-118.

16. Esta relación requiere estudios precisos que no sucumban a generalizaciones apresuradas y reduccionismos varios, y que cuestionen el postulado de una relación meramente funcional entre procesos. Brian Hudson. «The New Geography an the New Imperialism, 1870-1918», en H. Bauder y S. Engel-Di Maurop (eds.), *Critical Geographies: a Collection of Readings*, Praxis, (e)Press, 2008, pp. 140-153 [publicado originalmente en *Antipode*, vol. 9 (1977), pp. 12-19].

ayudaron a tejer la racialización de la geografía) que resultó de las dinámicas expansionistas del nuevo imperialismo.¹⁷

En Alemania, los saberes geográficos se beneficiaron de la consolidación del *Reich* en 1871, conquistando el reconocimiento y la legitimidad disciplinar mediante un enfoque político y un conjunto de ideas que fueron apropiadas por el imperialismo y la *Weltpolitik* de Bismarck, de Guillermo I y, más tarde, por el Nacional-Socialismo. El ejemplo paradigmático es la acuñación de la expresión *Lebensraum*, un concepto ratzeliano para la designación de un *espacio vital*, un territorio que traspasaría las fronteras de la nación y permitía la expansión del Estado. El surgimiento de la cuestión colonial y de un cierto consenso en torno a su importancia para la política global del Reich fueron acompañados por la participación voluntaria, aunque discordante, de grandes figuras del pensamiento geográfico y etnográfico alemán, como el ya referido Ratzel, pero también Adolf Bastian, Alfred Kirchhoff o Sigfried Passarge.¹⁸ La simbiosis entre nacionalismo, imperialismo y colonialismo o entre *Heimat*, *Lebensraum* y *Weltpolitik* —siempre mediada por una *racialización* de la reflexión política según los principios de darwinismo social— fue uno de los aspectos más decisivos de la Alemania finisecular; aunque se presentaron desarrollos similares en otros contextos.¹⁹ La *biologización del espacio global*, como

17. D.N. Livingstone, *The Geographical Tradition*, *op. cit.*, pp. 218-219. Para una visión general véase Robin A. Butlin, *Geographies of Empire: European Empires and Colonies, c. 1880-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, *maxime* pp. 275-324. Sobre las relaciones entre imperialismo y globalización, véase, por ejemplo, Gary B. Magee y Andrew S. Thompson, *Empire and Globalization: Networks of People, Goods and Capital in the British World, c. 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

18. Michael J. Heffernan, «The Science of Empire: The French Geographical Movement and the Forms of French Imperialism, 1870 to 1920», pp. 97, 99; Gerhard Sandner y Mechtild Rössler, «Geography and Empire in Germany, 1871-1945», en Smith y Godleska (eds.), *Geography and Empire*, *op. cit.*, pp. 115-127.

19. Para un análisis excelente de estas conexiones, véase Woodruff D. Smith, «Friedrich Ratzel and the Origins of *Lebensraum*», *German Studies Review*, vol.3 (1980), pp. 51-68; ídem, *The Ideological Origins of Nazi Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 52-82 (*Weltpolitik*), 83-111 (*Lebensraum*) y 112-140 (la formación de las ideologías imperialistas); ídem, *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920*, Oxford, Oxford University Press, 1991), pp. 140-161 (Ratzel), 219-233 (*Lebensraum*); Mark Bassin, «Imperialism and the Nation State in Friedrich Ratzel's Political Geography», *Progress in Human Geography*, vol.11 (1987), pp. 473-495; y, finalmente, el sugestivo texto de Gerhard

Gearóid Ó Tuathail denominó al impacto de la obra de Ratzel, se produjo desde el inicio de la espacialización expansionista en la imaginación política de los Estados que querían afirmarse como imperios. Las ciencias especulativas, como la geopolítica del XIX y del XX, fueron absolutamente decisivas en este proceso.²⁰ En el caso alemán, la obra de Karl Haushofer ejemplifica con claridad esta aserción. En su obra desarrolló las ideas geopolíticas de Rudolf Kjellén (de fuerte inspiración ratzeliana), quien buscaba reorientar la ciencia política hacia un enfoque *natural* y *orgánico* del Estado (por oposición a las perspectivas meramente jurídicas), permitiendo así su transformación en *ciencia* de la expansión imperial.²¹

En los Estados Unidos, figuras como Albert Mahan —cuya obra de carácter marítimo inspiró a Ratzel en su perspectiva geopolítica y fue particularmente bien recibida en los círculos que abogaban por un militarismo naval y expansionista por todo el globo— y Nicholas Spykman —que centró su tesis en la figura de Georg Simmel, fue discípulo de Mahan y un recuperador de Mackinder— inspiraron el desarrollo del paradigma intervencionista en la política exterior americana.²² Simultáneamente, figuras como Paul S. Reinsch, John A. Hobson, el ya referido DuBois, Leonard Woolf y, más tarde, Raymond Leslie Buell y Parker T. Moon, articularon desde ambos lados del Atlántico visiones globales con repercusión en la imaginación política de los Estados-imperios. Con ello contribuyendo de modo decisivo, aunque poco reconocido, a la constitución y legitimación de la ciencia política y de las relacio-

Sandner, «The Germania triumphans syndrome and Passarge's *Erdkundliche Weltanschauung*: The Roots and Effects of German Political Geography beyond Geopolitik», *Political Geography Quarterly*, vol. 8, n.º 4 (1989), pp. 341-351.

20. Friedrich Ratzel, «The Laws of the Spatial Growth of States», en Roger Kasperson y Julian Minghi (eds.), *The Structure of Political Geography*, Chicago, Aldine, 1969, p. 18; Gearóid Ó Tuathail, *Critical Geopolitics: The Politics of Writing Global Space*, Londres, Routledge, 1996, pp. 28-29. Véase también David Murphy, «Space, Race and Geopolitical Necessity: Geopolitical Rhetoric in German Colonial Revanchism, 1919-1933», en Smith y Godleska (eds.), *Geography and Empire*, op. cit., pp. 173-187.

21. Haushofer entregó una copia de la *Politische Geographie* (1897) de Ratzel a Adolf Hitler cuando éste estaba preso en Landsberg y escribía su *Mein Kampf*. Véase Tuathail, *Critical Geopolitics*, op. cit., pp. 35-39 y Sven Holdar, «The Ideal State and the Power of Geography: The Life-Work of Rudolf Kjellen», *Political Geography*, vol. 11 (1992), pp. 307-323.

22. Para un análisis general véase G.R. Sloan, *Geopolitics in United States Strategic Policy, 1890-1987*, Nueva York, St. Martin's Press, 1988.

nes internacionales como disciplinas del saber.²³ A pesar del característico desinterés por la historia de estas disciplinas en relación a sus orígenes (lo que también sucede en Portugal), lo cierto es que las visiones imperiales fueron causa inmediata de las visiones globales que éstas desarrollaron.²⁴ Paul S. Reinsch, miembro fundador de la Asociación Americana de Ciencia Política, fue extremadamente importante en este proceso, toda vez que sus esfuerzos por crear una ciencia de la administración colonial influyeron en el pensamiento global e imperial de especialistas de otros países, como sucedió en Portugal —junto a figuras como Lucien Aspe Fleurimont, Paul Leroy-Beaulieu o Arthur Girault. A parte de esto, el modo en que Reinsch promovió el imperialismo como condicionante fundamental de la política global contribuyó a la apropiación generalizada de sus ideas. Una dimensión importante de la obra de Reinsch reside en la cuestión racial y el problema del trabajo indígena. El modo en que ambas cuestiones fueron objeto de reflexiones globales cruzadas demuestra la importancia de estas visiones de naturaleza imperial.²⁵ El anti-imperialismo de

23. W.E.B. DuBois. «The African Roots of War», *Atlantic Monthly*, vol. 115 (1915), pp. 707-714; Leonard Woolf, *International Government*, Londres, George Allen & Unwin, 1916 y *Empire and Commerce in Africa: A Study of Economic Imperialism*, Londres, George Allen & Unwin, 1919; Raymond Leslie Buell. *International Relations*, Nueva York, Henry Holt, 1925; Parker T. Moon, *Syllabus on International Relations*, Nueva York, Macmillan, 1925; e *Imperialism and World Politics*, Nueva York, Macmillan, 1926. Sobre la importancia de los temas y motivaciones imperiales (junto con el *internacionalismo*) en la constitución de la ciencia política y las relaciones Internacionales, véase el estimulante volumen de David Long y Brian C. Schmidt (eds.), *Imperialism and Internationalism in the Discipline of International Relations*, Nueva York, State University of New York, 2005.

24. Este hecho implica una revisión crítica de la exclusividad y centralidad que muchos autores parecen atribuir al debate idealismo-realismo, así como de las frecuentes retroproyecciones artificiosas y anacrónicas en torno a este binomio, vicios que oscurecen más de lo que aclaran.

25. Para la perspectiva global, véase Paul S. Reinsch, *World Politics at the End of the Nineteenth-Century as influenced by the Oriental Situation*, Nueva York, Macmillan, 1900. Para la dimensión colonial vease ídem, *Colonial Government*, Nueva York, Macmillan, 1902 y *Colonial Administration*, Nueva York, Macmillan, 1905. Véase también el estudio de Brian C. Schmidt, «Paul S. Reinsch and the Study of Imperialism and Internationalism», en D. Long y B.C. Schmidt (eds.), *Imperialism and Internationalism in the Discipline of International Relations*, Nueva York, State University of New York, 2005, pp. 43-70. Véase también Lucien Aspe-Fleurimont, *La Colonisation française avec des observations*

John A. Hobson constituye otro caso ejemplar. La posición política e intelectual de Hobson necesita, sin embargo, ser matizada, pues más que una visión anti-imperialista defendía un reformismo imperial. El imperialismo reformado era aceptable, sobre todo si contribuía a un orden global equilibrado y a la civilización de las *lower races*, argumento que compartía con los imperialistas confesos. La circulación internacional de visiones globales asociadas al discurso de las geografías vitales es, pues, un aspecto fundamental para la comprensión de la historia contemporánea.²⁶

En Inglaterra, Halford J. Mackinder marcó un período del saber geográfico sobre el globo, asumiendo el determinismo de Friedrich Ratzel en detrimento del *possibilismo* de la escuela francesa. Mackinder validó también el papel de la geografía política como instrumento para la construcción de imperios y sus espacios vitales, destacando la función de éstos en el sostenimiento y la regulación del orden global. Como sintetizó Hudson, «el determinismo ambiental o geográfico fue utilizado como soporte ideológico del imperialismo y del racismo» que caracterizaron el final del siglo XIX.²⁷ De acuerdo con Mackinder, los años fina-

spéciales sur l'Afrique Occidentale, París, V. Giard & E. Brière, 1902. Sobre Leroy Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*, París, Guillaumin et Cie, 1882 [1874]. De Arthur Girault, *Principes de Colonisation et de Législation Coloniale*, París, Librairie de la Société du Recueil J.-B. Sirey, 1907 [1895].

26. Para la lectura de Reinsch véase «The Negro Race and European Civilization», *The American Journal of Sociology*, vol. 11, n.º 2 (1905), pp. 145-167. Para la contribución de Raymond Leslie Buell véanse sus dos volúmenes *The Native Problem in Africa* (Nueva York: Macmillan, 1928). Para John A. Hobson, más allá de la obra citada, véase también David Long, «Paternalism and the Internationalization of Imperialism: J.A. Hobson on the International Government of the "Lower Races"», en David Long y Brian C. Schmidt (eds.), *Imperialism and Internationalism in the Discipline of International Relations*, pp. 71-92; y el reciente libro de Gregory Claeys, *Imperial Sceptics: British Critics of Empire, 1850-1920* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 235-281. Para una valoración de la cuestión de los procesos de *racialización* y de administración del trabajo nativo véase Miguel Bandeira Jerónimo, «The "Civilisation Guild": race and labour in the third Portuguese empire, c. 1870-1930», en F. Bethencourt y A.J. Pearce (eds.), *Racism and ethnic relations in the portuguese-speaking world* (Nueva York: Oxford University Press, 2012), pp. 173-199 e idem, *Livros Brancos, Almas Negras. A «Missão Civilizadora» do Colonialismo Português, c. 1870-1930* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010).

27. Brian Hudson, «The New Geography and the New Imperialism, 1870-1918», en H. Bauder y S. Engel-Di Maurop (eds.), *Critical geographies, op. cit.*, p. 149.

les de este siglo fueron marcados por la constitución de «un sistema político [global] cerrado», una percepción que compartía con Bryce y con Hobson. Ese sistema global era (o debía ser) garantizado por el Imperio Británico, con su poderío militar e innegable capacidad de proyección ultramarina.²⁸ El papel hegemónico del Imperio Británico era pues fundamental para el mantenimiento del orden internacional en oposición a la alternativa más probable, representada por Rusia, sobre todo en un período en el que esa posición dominante se encontraba en declive, como Mackinder ya escribiera en 1890.²⁹

En el tablero global, cuya dimensión metafórica fue explorada por Claude Raffestin, el mundo anglo-céntrico, epitomizado por su imperio global, era la única pieza de ajedrez capaz de rivalizar con la amenaza del Este o con el surgimiento de la *Mitteleuropa* de Joseph Partsch (1851-1925) y Friedrich Naumann (1860-1919). El tablero global se caracterizaba por una lógica bipolar de competición por el *pivot* y el *heartland*. A pesar de encontrarse en constante mutación, esta bipolaridad tenía para Mackinder su centro en el Imperio Británico, un aspecto que fue respaldado por otros geógrafos de su tiempo, como por ejemplo Vaughan Cornish.³⁰ Este argumento —un saber que se transfor-

28. Sobre la idea de «espacio cerrado» véase Gerry Kearns, «Closed Space and Political Practice: Frederick Jackson Turner and Halford Mackinder», *Environment and Planning. Society and Space*, vol. 2, n.º 1 (1984), pp. 23-34. Para una comparación entre la obra de Mackinder y la de John A. Hobson, véase ídem, «*Fin de Siècle* Geopolitics: Mackinder, Hobson and Theories of Global Closure», en Peter J. Taylor, *Political Geography of the Twentieth Century. A Global Analysis*, Londres, Belhaven Press, 1993, pp. 9-30.

29. Como bien observó Geoffrey Parker, el trabajo fundamental de Mackinder, sobre todo desde *The Geographical Pivot of History* hasta *Democratic Ideals and Reality*, se basó en escritos producidos en coyunturas críticas de la historia internacional. Geoffrey Parker, *Western Geopolitical Thought in the Twentieth Century*, Nueva York, St. Martin's Press, 1985, *maxime* capítulo III, «Halford Mackinder and the World Outlook», pp. 15-31. Véase también Halford Mackinder, «The Physical Basis of Political Geography», *Scottish Geographical Magazine*, vol. 6 (1890).

30. El concepto de *pivot* es sustituido por el de *heartland* en su *Democratic Ideals and Reality*. Claude Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, París, Librairie Techniques, 1980. Sobre la formulación de *Mitteleuropa* véase Joseph Partsch, *Central Europe*, Nueva York, D. Appleton & Co., 1903; Friedrich Naumann, *Central Europe*, Londres, P.S. King, 1916, pp. 179-216; y Vaughan Cornish, *A Geography of Imperial Defence*, Londres, Sifton Praed, 1923.

maba constantemente en política—³¹ se hacía eco de la idea de una *Greater Britain*, tal y como fue formulada por Charles Dilke o J.R. Seeley. La imaginación política de un orden global al que los imperios y sus espacios vitales tanto contribuían era vista como algo adecuado a las estructuras organizativas que desde un punto de vista territorial y político ordenaban *de facto* el globo. Aunque con diferentes matices y relevancia histórica, la idea de *La plus grande France* también muestra cómo la articulación de los proyectos de identidad nacional (siempre marcados por la diferenciación étnica y *racial*) y de expansión imperial estuvieron ligados a cuestiones de proyección internacional. A pesar de sus diferencias, las doctrinas de la *Greater Britain* y de *La plus grande France* identificaban los espacios imperiales, sobre todo ultramarinos, como geografías vitales para la preponderancia política, económica y sociocultural global.³² Como declaró Albert Sarraut en su famoso libro de 1923 *La mise en valeur des colonies françaises*, «el poder futuro y la prosperidad de la *mère-patrie*» sólo podían ser garantizados por «la fuerza y la riqueza del conjunto de las Francias ultramarinas».³³

31. Importa subrayar que Mackinder estuvo siempre muy próximo a figuras como Joseph Chamberlain y Lord Rosebury (de origen liberal, Mackinder se unió al Partido Conservador y fue diputado entre 1910 e 1922). Juntamente con Bertrand Russell, Alfred Milner y H.G. Wells fue miembro del *Co-efficient Club*, un grupo de *pensadores* formado en 1902 que tenía como objetivo principal reflexionar sobre el estado moral, social, político y económico de Gran Bretaña. Este grupo propugnó una doctrina de la *eficiencia* que contraponía a la «auto-satisfacción del período *edwardiano*». Es igualmente obligado señalar que Mackinder fue Alto Comisario del Ministerio de Asuntos Exteriores británico en Rusia, nombrado por Lord Curzon en 1919 para evaluar las consecuencias de la revolución de 1917. Véase Geoffrey Parker, *Western Geopolitical Thought in the Twentieth Century*, *op. cit.*, pp. 28-29.

32. Charles Dilke, *Greater Britain: a Record of Travel in English-speaking Countries during 1866 and 1867*, Londres, Macmillan & Co., 2 vols., 1868; J.R. Seeley, *The Expansion of England. Two Courses of Lectures*, Londres, Macmillan & Co., 1883. Para un excelente análisis de la imaginación política de un orden global asociado al imperio británico y a *Greater Britain*, véase Duncan Bell, *The Idea of Greater Britain: Empire and the Future of World Order, 1860-1900*, Princeton, Princeton University Press, 2007. Para el caso de la *Plus Grande France* véase Gary Wilder, *The French Imperial Nation-State. Negritude and Colonial Humanism Between the Two World Wars*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, *máxime* capítulo 2, «Framing Greater France: A Real Abstraction», pp. 24-40.

33. Se trata de un Anexo sobre el *Projet de Loi portant fixation d'un programme general de mise en valeur des colonies françaises*. Obsérvese el plural en *Fran-*

La afirmación de los espacios imperiales como geografías vitales para la preponderancia global o la construcción de un orden global fue aún más nítida en la obra de Mackinder. Los conflictos por la hegemonía imperial, ampliados e intensificados por el cierre del sistema-mundo, exigían un imperio fuerte, capaz de pensar imperialmente el globo y de actuar sobre él recurriendo al saber geográfico. Tal función era legítima, toda vez que se trataba de civilizar a las periferias. La expansión y la consolidación de la autoridad en los territorios ultramarinos era la condición *sine qua non* de la civilización imperial.³⁴ La Conferencia de Berlín de 1884-1885 marcó, según Mackinder, el final de una era. El tiempo de los grandes imperios había llegado y, siendo así, eran necesarios saberes adecuados a las nuevas realidades globales para lograr su comprensión y su administración científica. Mackinder menospreciaba el tradicional imperialismo del *free-trade*, que Ronald Robinson y John Gallagher diseccionaran con rigor. Defendía en cambio los proyectos imperiales de figuras como Cecil Rhodes, a quien admiraba.³⁵ Era preciso otro tipo de imperialismo más *formal*, anclado en instituciones políticas con elevados niveles de poder infra-estructural y asentado en nuevos paradigmas de explotación económica y doctrinas de legitimación, como la *misión civilizadora*.³⁶ A pesar de algunos escépticos o indiferen-

cias ultramarinas. Albert Sarraut, *La mise en valeur des colonies françaises*, París, Payot, 1923, p. 581.

34. Fue en 1884 cuando la Royal Geographical Society encargó un estudio a Scott Keltie sobre el impacto potencial del desarrollo de la enseñanza de la geografía en Inglaterra para el desarrollo del imperio británico. Gearóid Ó Tuathail, *Critical Geopolitics*, *op. cit.*, p. 65.

35. H. Mackinder, «Geographical Conditions Affecting the British Empire. I. The British Islands», *Geographical Journal*, vol. 33 (1909), p. 474; John Gallagher y Ronald Robinson, «The Imperialism of Free Trade», *The Economic History Review*, vol. VI, n.º 1 (1953), pp. 1-15. Véase también Gerry Kearns, *Geopolitics and Empire*, *op. cit.*, pp. 130-142; y B.W. Blouet, «The Imperial Vision of Halford Mackinder», *Geographical Journal*, vol. 170 (2004), pp. 322-329.

36. Para la noción de *poder infra-estructural del Estado* véase Michael Mann, «The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms, and Results», *Archives Européennes de Sociologie* 25 (1984), pp. 185-213. Para las doctrinas de la *misión civilizadora* véase Alice K. Conklin, *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1997; James P. Daughton, *An Empire Divided: Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism, 1880-1914*, Oxford, Oxford University Press, 2007; Dino Costantini, *Mission civilisatrice: le rôle de l'histoire*

tes en relación a los proyectos imperialistas, tales proyectos eran vistos por numerosas elites del mundo como instrumentos aglutinadores para la afirmación política, económica y sociocultural de las metrópolis. Mackinder era, innegablemente, un protagonista central de ese movimiento entusiasta.

Portugal y «el movimiento geográfico moderno»

En Portugal, instituciones como la Sociedade de Geografia de Lisboa o la Escola Superior Colonial, y figuras como Luciano Cordeiro, Silva Telles, Ernesto de Vasconcellos o Luís Schwalbach Lucci, reprodujeron algunas de las preocupaciones ya referidas (sobre todo por los autores de filiación ratzeliana). Estos sujetos y actores institucionales marcan la institucionalización de la geografía y el surgimiento de la geopolítica en el país.³⁷ Y lo que es más, todos ellos fueron voces importantes en el desarrollo de la utilidad colonial de estos saberes, continuando el esfuerzo de Gerardo Péry en el estudio de la colonización penal, la emigración colonial, el supuesto imperativo civilizador, la cuestión racial, el trabajo nativo y

coloniale dans la construction de l'identité politique française, París, La Découverte, 2008; Catherine Hall, *Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination, 1830-1867*, Chicago, University of Chicago Press, 2002; Harald Fischer-Tiné y Michael Mann (eds.), *Colonialism as Civilizing Mission: Cultural Ideology in British India*, Londres, Anthem Press, 2004; Miguel Bandeira Jerónimo, *Livros Brancos, Almas Negras. A «Missão Civilizadora» do Colonialismo Português, c. 1870-1930*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

37. Luciano Cordeiro, «Portugal e o movimento geográfico moderno», en ídem, *Obras de Luciano Cordeiro. I. Questões Coloniais*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1934, pp. 1-29; F. Silva Telles, *A Transportação Penal e a Colonização*, Lisboa, Typographia da Livraria Férrin, 1903; Luís Schwalbach, José Santa Rita *et al.*, «Sessão de Homenagem à Memória do Professor Doutor Francisco da Silva Telles», *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, vol. 52, n.º 7 y 8 (1934), pp. 247-310; Orlando Ribeiro, «Silva Telles, o introdutor do ensino da Geografia em Portugal», en ídem, *Opúsculos. Vol. II. O Pensamento Geográfico*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989, pp. 141-161 (publicado anteriormente en la revista *Finisterra*, vol. IX, n.º 21 (1976), pp. 12-36. Véase también José Ramiro Pimenta, «Traços de uma biografia científica», en F.X. da Silva Telles. *Obras Completas. A Ciência Geográfica*, Lisboa, Associação Portuguesa de Geógrafos/Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, pp. i-xxxv; Ernesto de Vasconcellos, *As colónias portuguesas: geographia physica, politica e económica*, Lisboa, Typographia da Companhia Nacional Editora, 1896.

otros temas que marcaron el proyecto imperial portugués desde finales del siglo XIX.³⁸ Para Luciano Cordeiro, Portugal tenía que acompañar al «gran movimiento geográfico moderno», que no era sino el de la «civilización de África mediante la colonización europea», donde «la ciencia y la humanidad» andaban cogidas de la mano.³⁹ Por su parte Silva Telles, principal introductor de la obra de Ratzel en Portugal —como demuestra su obra *A Conceção das Unidades Geográficas*, que constituye una introducción a la antropo-geografía—⁴⁰ fue igualmente un decidido cultivador de la proximidad entre el desarrollo de la geografía y los estudios coloniales.⁴¹ Como refería en más de una de sus apologías de la cientifización del gobierno imperial, sin el compromiso constante y a todos los niveles de las *ciencias* coloniales, empezando por la *Geografía colonial* (que él enseñó en la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa) no era posible formular ni aplicar una política colonial eficaz. Así lo probaban el ejemplo alemán y el legado de Carl Ritter, Alexander von Humboldt y Ratzel.⁴² La creación de la Sociedade de Geografia de Lisboa en 1875 y de la Escola Colonial en 1906 (que Silva Telles desde muy pronto quiso que fuera escuela *superior*) buscaban colocar al país a la vanguardia de los esfuerzos para la creación de una nueva civilización imperial,

38. Gerardo Péry, *Geographia e estatística geral de Portugal e Colónias com um atlas*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1875.

39. Luciano Cordeiro, «Portugal e o movimento geográfico moderno», *op. cit.*, pp. 24-25.

40. *A Conceção das Unidades Geográficas. Introdução à Antropogeografia* fue la tesis con la que F. Silva Telles concursó y venció en el concurso para la provisión de la cátedra de Geografía del Curso Superior de Letras de Lisboa en 1904. Véase João Carlos Garcia y José Ramiro Pimenta, «Os livros de Geografia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1919-1931): ciência, ensino e divulgação», en *Livro de Homenagem ao Prof. Doutor Luís A. Oliveira Ramos* (Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. 2, 2004), pp. 545-559; y Hugo Gonçalves Dóres, *A História na Faculdade de Letras de Lisboa 1911-1930* (Lisboa: Dissertação de Mestrado em História Contemporânea, 2008), pp. 66-68.

41. Silva Telles fue autor de varios estudios importantes para comprender la cuestión colonial al final del siglo XIX y el principio del XX: *A Partilha de África* (1890); *A colonização portuguesa nos climas tropicais* (1891); *Os Árabes e as raças de África* (1892) y *La dégénérescence des races humaines* (1900), por ejemplo.

42. F. Silva Telles, «Ensino Colonial Universitário (Altos Estudos Coloniais)», en *II Congresso Colonial Nacional*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, 1924.

un esfuerzo simbolizado en la imaginación política del llamado *mapa cor-de-rosa* [el mapa rosado] y, más tarde, pero con notables semejanzas, en el mapa *Portugal não é um país pequeno* de la Primera Exposición Colonial Portuguesa, celebrada en Oporto en 1934.



El mapa rosado (1886)



Portugal não é um país pequeno. Exposição Colonial (Oporto, 1934)

Los esfuerzos de nacionalización del imperio —los innumerables proyectos de ocupación efectiva de las posesiones ultramarinas que se sucederán tras la independencia de Brasil en 1822— y los esfuerzos de imperialización de la nación —la constitución de un nacionalismo de carácter imperialista que sostenría y legitimaría los referidos proyectos— estaban fuertemente asociados a los discursos de regeneración nacional, aspecto que continuaría caracterizando la historia portuguesa hasta prácticamente el final del imperio. Según esto, la expansión, el mantenimiento y la reforma imperial determinarían la regeneración de la nación y la recuperación del prestigio internacional.⁴³ El imperio era considerado un espacio vital para la nación, la condición necesaria del *espacio português*, expresión ésta que sería objeto de reflexiones diversas desde 1963 dominadas por el deseo de reforzar las mitologías de la excepcionalidad imperial, contrarrestar las presiones descolonizadoras y reinventar la identidad nacional y la presencia de Portugal «como posición en el mundo», tal y como escribió Mário Fernandes Oliveira. Las circunstancias históricas reclamaban nuevos *saberes* de naturaleza geopolítica.

Estas reflexiones encontraron en la teoría de los *grandes espacios* de Adriano Moreira una fuente de inspiración. Expresiones como *espacio-misión*, de José Hermano Saraiva, y *nación mayor*, de Adriano Moreira —esta última merece una comparación crítica con las formulaciones de la *Greater Britain* y *La plus grande France*— adquirieron una dimensión analítica y política. Como manifestó Moreira en un discurso ante la Congregación General de las Comunidades Portuguesas en Aveiro en 1964 —tres años después de que hubiesen comenzado los conflictos en Angola y el mismo en que lo hacían en Mozambique— «la salvaguarda del portuguesismo debe extenderse a todos los territorios donde tenemos una presencia significativa, aunque sean extranjeros, y esa presencia significativa debe ser un puntal para la defensa de la integridad de un espacio cultural y político enteramente dependiente de la nación y de la soberanía portuguesa». Las supuestas constantes históricas del *espacio português* eran tomadas como constantes históricas de la existencia imperial de

43. Miguel Bandeira Jerónimo, «Portugal no mundo», en Pedro Tavares de Almeida (ed.), *América Latina en la Historia Contemporánea, Vol 2: Portugal: A construção nacional (1834-1890)*, Lisboa, Objectiva, 2013, pp. 77-108.

la nación.⁴⁴ Aunque la historia de las ideas geopolíticas en Portugal está todavía por hacer (como la de muchas otras disciplinas),⁴⁵ es innegable que la *misión histórica* asociada a la gesta imperial y a la definición de la identidad nacional fue un elemento clave en la imaginación política del Estado-imperio, incluso después de que éste llegase a su fin.⁴⁶

Conclusión

Comprender la imaginación política y los proyectos expansionistas de los Estados-imperio de finales del siglo XIX requiere un estudio histórico de la constitución de las *ciencias especulativas* en tanto que disciplinas y como discurso político. Estos saberes institucionalizados alimentaron las doctrinas de los *espacios vitales imperiales* y los lenguajes y formas de la imaginación política imperial. La idealización y la movilización de estas doctrinas fueron centrales en el desarrollo del *nuevo imperialismo*. La *espacialización* de la imaginación política imperial en los siglos XIX y XX —esto es, la formulación política y la proyección

44. Recordemos que la Revisión Constitucional de 1951 ya contribuyó decisivamente a este proceso, en la medida en que promovió la categoría de *provincias ultramarinas* en detrimento de las *colonias* y el *imperio*. José Hermano Saraiva, *Formação do Espaço Português*, Lisboa, Sociedade de Geografia de Lisboa, 1963; Adriano Moreira, *Os grandes espaços*, Lisboa, [s.n.], 1963; ídem, *Congregação geral das comunidades portuguesas*, Lisboa, Sociedade de Geografia, 1964, cita en p. 13; VV.AA., *Problemas do Espaço Português: Curso de extensão universitária*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Políticos e Sociais, 1972; António Banha de Andrade, «Constantes histórias do espaço Português», en *Problemas do Espaço Português*, pp. 19-70; Mário Fernandes de Oliveira, «Situação da literatura no Espaço Português», en *Problemas do Espaço Português, op. cit.*, pp. 97-121, cit. p. 99.

45. Véase, sin embargo, los trabajos de Pedro Teles, *A Geopolítica na História e no Ensino da Geografia Portuguesa, 1910-1960*, Porto, Dissertação de Mestrado, 2000 y de James Sidaway. «Iberian Geopolitics», en K. Dodds y D. Atkinson (eds.), *Geopolitical Traditions, op. cit.*, pp. 118-149, quienes buscan crear las bases para el estudio de una tradición geopolítica nacional.

46. En un estudio todavía por desarrollar intento apuntar algunas continuidades en ese sentido. Véase Miguel Bandeira Jerónimo, «An Enduring Global Imperial Imagination: Civilizing Mission, Lusotropicalism, Lusophonía and the Third Portuguese Empire», en Philip Murphy (ed.), *London Debates 2010: How does Europe in the 21st century address the legacy of colonialism?*, Londres, School of Advanced Study/University of London, 2010.

espacial de una *civilización imperial*— resultó en gran medida de la contribución de estos saberes científicos. Por ello, la genealogía intelectual y la historia institucional de estas ciencias exigen un estudio exhaustivo de su uso instrumental por determinados intereses políticos, económicos y socio-culturales con el propósito de fortalecer y legitimar los proyectos expansionistas que sustentaban el *nuevo imperialismo*. Las disciplinas de la geografía política o la geopolítica, de la ciencia política, la sociología y las relaciones internacionales tienen, pues, un *momento imperial* en su génesis que queda a menudo oscurecido. Su historia es una historia imperial, en el sentido en que la formación de sus idiomas y formas de institucionalización estuvieron condicionadas por su relación con los proyectos coloniales de los Estados-imperio. La investigación sistemática de las condiciones sociales e históricas, así como de los contextos políticos, intelectuales y disciplinares en los que se generaron e institucionalizaron tales saberes es, pues, fundamental.⁴⁷ En este sentido, este texto ha intentado mostrar la confluencia histórica entre las nacientes ciencias especulativas y la afirmación del nuevo imperialismo europeo desde finales del siglo XIX. La idea de *ultramar* se presenta aquí como una categoría política que ha de ser reconstituida a partir de esa interdependencia.

47. Para otras referencias más allá de las realizadas en este texto, véase Robert Vitaliss «The Noble American Science of Imperial Relations and its Laws of Race Development», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 52, n.º 4 (2010), pp. 909-938; Julian Go, «Beyond Metrocentrism: From Empire to Globalism in Early US sociology», *Journal of Classical Sociology*, vol. 14, n.º 2 (2014), pp. 178-202; David Long y Brian C. Schmidt (eds.), *Imperialism and Internationalism in the Discipline of International Relations*, Nueva York, State University of New York Press, 2005; Georges Steinmetz (ed.), *Sociology and Empire: The Imperial Entanglements of a Discipline*, Durham, Duke University Press, 2013.

ORIENTE Y OCCIDENTE COMO IMAGINARIOS DEL ESPACIO POLÍTICO

La alternativa oriental a Europa en el siglo XVIII

Guillermo Graíño Ferrer

Este capítulo pretende ser un breve recorrido panorámico por las distintas formas en que la idea de *Oriente*, principalmente a lo largo del siglo XVIII, amplió la perspectiva desde la cual Occidente observó su propia civilización. En concreto, prestará particular atención al papel jugado por dicha idea en la imaginación de los europeos a la hora de plantearse alternativas al desarrollo moral y político de la historia occidental. Se pasará revista a varios de los grandes debates del siglo que, en muchas ocasiones, no han sido adecuadamente estudiados en el contexto de la recepción de los testimonios sobre Oriente que, entonces, copaban el clima intelectual europeo.

La primera dificultad para analizar las coordenadas Occidente-Oriente como imaginarios del espacio político estriba en que, a pesar de tratarse de conceptos relacionales, el significado de uno y otro, tal y como hoy los conocemos, así como sus implicaciones más interesantes, se desarrollan en momentos, contextos y debates diferentes. Si nos centrásemos en la formación del concepto de Occidente, quizá lo más adecuado no sería analizar en qué consiste éste con respecto a una alteridad total representada por China o Japón, sino más bien acudir a los debates que surgen en su inmediata periferia, como, por ejemplo, la lucha entre eslavófilos y pro-occidentales en el pensamiento ruso del siglo XIX.¹ Asimismo, si observásemos la utilización actual de Occidente como categoría política, veríamos que su alteridad en muchos casos ya no es representada por Oriente, sino a veces sólo por una parte de

1. Cfr., por ejemplo, Riccardo Bavaj, «*The West*»: *A Conceptual Exploration*, EGO. European History Online, 2011. Disponible en: <http://ieg-ego.eu/en/threads/crossroads/political-spaces/political-ideas-of-regional-order/riccardo-bavaj-the-west-a-conceptual-exploration>

él (el Islam o islamismo, si se prefiere) o por sujetos políticos que sería más fácil encuadrar en una polaridad Norte-Sur.

Si, en cambio, nos centramos en el análisis del concepto de *oriental* en la imaginación política, tal y como va a ser el caso, éste podría y debería llevarse a cabo en un momento bastante anterior, cuando la alteridad representada por Oriente adquirió una importancia sobresaliente.² La categoría de *oriental*, a pesar de haber sido utilizada en la Guerra Fría, ha perdido parte de una carga simbólica que, entre los siglos XVII y XIX, fue fundamental para el desarrollo de aspectos cruciales del pensamiento político occidental. Cuando esto se produce, Occidente y Europa, como oposición al mundo oriental, eran plenamente intercambiables, mientras que en la actualidad el concepto de Occidente es más amplio que el de Europa, haciendo referencia a la plena extensión de un mundo cultural y político europeo que geográficamente ha excedido los límites del Viejo Continente.

Así pues, a partir del siglo XVII la oposición del europeo con el oriental, cuya referencia es primariamente espacial, fue ocupando en el europeo moderno culto el lugar de otra comparación, ésta primariamente temporal, con la Antigüedad. En esta parcial sustitución, el occidental ganó claramente profundidad en la perspectiva y radicalidad en su cuestionamiento de instituciones, costumbres y formas de gobierno. Frente al monumento sin color de una Antigüedad petrificada como modelo de un mundo propio, Oriente representaba un irresistible cuadro de un exotismo casi irreal que no sólo excitó la imaginación literaria, sino que atrajo la atención de los filósofos hacia la auténtica extensión cultural del mundo. Sin duda, a esta excitación contribuía el dinamismo fragmentario con el que se iba construyendo la imagen de Oriente. Ésta dependía de las pinceladas que misioneros, comerciantes, viajeros y aventureros aportaban, para luego ser sintetizada y reconstruida por filósofos, teólogos y escritores en un lienzo a medio camino entre ficción y realidad. No obstante, la abstracción de la coordenada geográfica tornaba casi siempre imposible utilizar la categoría sin hacer violencia a algunos de los particulares que designaba. Según correspondiera a la

2. Otra posible opción, en nuestra opinión menos interesante políticamente, sería adentrarse en la relación de Oriente con el helenismo, por ejemplo de la mano de Droysen o Rostovtzeff.

moda y, sobre todo, según el conocimiento de Oriente fuera extendiendo su mira y alcance a los países más lejanos, para después retornar a India, el oriental tomó su significado más concreto del turco, del persa, del chino y del indio sucesivamente.³

Así pues, como puede verse, el concepto de *oriental* es todavía más abstracto que el de *occidental*. Este último puede reclamarse heredero de Grecia, del tronco religioso judeocristiano o más tarde, y ¿paradójicamente?, de la Ilustración. En cambio, el oriental abarca desde pueblos de religión abrahámica hasta budistas. Su única unidad parece darse en una oposición geográfica a Europa, refiriéndose a un territorio que, a grandes rasgos, es el de Asia. Por supuesto, esta oposición tiene sentido porque viene asociada a la ausencia de los rasgos que se tienen como característicos de Europa (haciendo que, por ejemplo, España o Rusia sean países semi-orientales en la mitología del universo romántico), mientras que sus atributos positivos dependerán en muchas ocasiones de la región de la que tome su imagen en un momento determinado.

Con todo, el oriental se diferencia también del resto de no-europeos por no ser un salvaje o un hombre puramente natural, como el indígena americano o de Tahití, ni tampoco un bárbaro, sino que presenta unas características que a veces son las de una civilización refinada que, presumiblemente, no proviene del mismo tronco que la europea. El hombre del XVIII pensaba que viajando por el globo podía recorrer todos los estadios del progreso histórico, de forma que, por ejemplo, la contemplación de sus contemporáneos salvajes era un viaje a través del tiempo de su propia historia. Pero el oriental se presentaba más bien como un desarrollo distinto que no podía encuadrarse claramente en ningún estadio por el que hubiera pasado el europeo durante su recorrido, y que, no obstante, había entrado claramente en un punto que podía caracterizarse de *civilizado*.⁴

En primer lugar, esta posibilidad de una alternativa al desarrollo europeo representada principalmente por el mundo chi-

3. Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, París, Librairie Hachette, 1906, p. 171 y ss.; y Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, París, Librairie Arthème Fayard, 1961, pp. 24-33.

4. Como parecía difícil creer que la civilidad tuviese diversas fuentes originarias, se sucedieron los debates acerca de la posibilidad de un tronco común o de un contacto de los chinos con el judaísmo, por ejemplo.

no, y que conducía a una concepción pluralista de la historia, estimuló la génesis de una incipiente ciencia social que fuese capaz de explicar dicha diferencia. La búsqueda de las causas de la impresionante variedad de costumbres, gobiernos y religiones en el mundo es uno de los *leitmotiv* del siglo XVIII y resulta difícil imaginar que la intensidad con que se emprendió dicha investigación hubiese sido la misma sin el descubrimiento de Oriente. De hecho, parece claro que el interés de Montesquieu en Asia, por ejemplo, fue fundamental en la elaboración de sus teorías sociológicas. En segundo lugar, la comparación proporcionaba un instrumento de crítica moral, política y religiosa a una Europa que no podía ya identificar exclusivamente la civilidad y el orden moral y político con sus propios rasgos o con la revelación que había recibido.⁵ Por último, Oriente no sólo constituyó una referencia fundamental para la crítica de Europa y la imaginación de alternativas, sino que en ocasiones también re-

5. Sin embargo, estas consecuencias del descubrimiento de Oriente, la de estimular una emergente ciencia social y la de ofrecer la posibilidad de la crítica, a menudo entraron en conflicto. Voltaire, por ejemplo, termina su *Essai sur les mœurs* ofreciendo la siguiente explicación de la diversidad humana: lo que depende de la naturaleza es igual en todo el globo; lo que depende de la costumbre es diferente, pero el imperio de la costumbre es mucho más vasto que el de la naturaleza. Esta tajante separación de la costumbre y la naturaleza consideraba determinante la acción particular de algunos hombres en la historia, una acción casi siempre calificada de arbitraria desde un punto de vista ilustrado. Frente a esto, las explicaciones geográficas, climáticas o más generalmente sociológicas parecían encontrar razones a las instituciones más peregrinas o, si acaso, parecían vislumbrar una inteligencia oculta bajo los hechos, inteligencia que se avenía difícilmente con la aplicación más maximalista del *esprit philosophique* a la reforma de instituciones y sociedades. Montesquieu realiza en el prefacio de su *De l'esprit des lois* esta famosa advertencia: «No escribo para censurar lo establecido en el país que fuere. Cada nación encontrará, aquí, las razones de sus máximas». Existen, pues, *razones* para las máximas de las naciones, más allá de las fantasías o el interés de quienes las crean. En cambio, d'Holbach y Diderot, pero ya antes, por ejemplo, Morelly, no podían evitar leer la historia de la humanidad como una conspiración de elites políticas y religiosas que diseminaban el prejuicio para poder mantener su dominio. Su proyecto político ilustrado no podía ser otro que el de sustituir (¿parcialmente?) el error por la verdad. En cualquier caso, ni Montesquieu era determinista, ni Voltaire u otros ilustrados más radicales que él negaban la importancia de otras causas al margen del arbitrio del gobierno, pero ambas tendencias marcaban, en nuestra opinión, una clara diferencia a la hora de concebir la posibilidad de reformas o a la hora de valorar los estados de las cosas.

sultó ser el campo de batalla en el que se dirimían elípticamente las cuestiones políticas europeas.

Ahora consideraremos principalmente el caso de China, con toda probabilidad el más interesante de todos. Los frentes en los que se abre la discusión sobre este tema son tantos que sólo podremos enumerarlos sin entrar de lleno en las polémicas. Intentaremos, eso sí, dejar claro el contenido al que se asociaba la idea de dicho país en la imaginación política y filosófica europea. Así pues, el primer punto al que debemos aludir es la utilización de la historia china para desacreditar las cronologías de origen bíblico por parte, por ejemplo, de Isaac Vossius o Voltaire. Lo que más sorprendía de China e India era la precocidad con la que habían entrado en la civilización para luego quedar inmóviles durante milenios. Esa precocidad hizo retrasar temporalmente, desplazar espacialmente y secularizar el comienzo de la Historia y, a pesar de las interminables disputas y dudas sobre su cronología real, obras tan antagónicas como el *Essai sur les moeurs* de Voltaire y las *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte* de Hegel dedicaron a China su primer capítulo. En cualquier caso, lo más interesante para nosotros es la inmovilidad que se les atribuía. A los ojos de un europeo horrorizado por las constantes convulsiones de su continente, Oriente representaba un espacio de increíble estabilidad política, social y cultural. Esta aparente inmutabilidad fue considerada una virtud en el siglo XVIII, al pensar que la movilidad de las fronteras y el cambio histórico asociado a guerras y disputas sucesorias entre dinastías eran signos de la arbitrariedad que reinaba en Europa. En el apogeo del entusiasmo por China, su estabilidad era atribuida a que su orden social descansaba sobre un fundamento moral, religioso y político inmutable: la naturaleza.⁶

Esta civilización encarnaba, pues, la posibilidad de una tercera alternativa que escapase a la dicotomía entre el salvaje y el hombre civilizado europeo y evitase así las carencias asociadas a ambos estadios, síntesis que constituía, en muchos casos, el ideal político del ilustrado. China, en definitiva, vivía en un estado de civilización que, sin embargo, preservaba un acuerdo mo-

6. No obstante, razones como el aislamiento geográfico, el respeto total a lo establecido o la increíble dificultad del alfabeto fueron aducidas desde muy temprano por Montesquieu, Voltaire, Diderot, Humboldt y otros.

ral y social con la naturaleza del que Europa había sido incapaz. Los primeros responsables de expandir esta idea en la imaginación europea fueron los jesuitas, quienes para justificar una labor evangelizadora profundamente sincrética, política y acomodaticia, enfatizaron la bondad de una teología natural de los chinos que, en su perfección, no podía hacer violencia a la revelación cristiana. Es bien conocida la subsiguiente polémica sobre los ritos y se ha escrito mucho sobre ella. Lo que nos interesa aquí es enfatizar que los jesuitas crearon esa imagen de China como lugar en el que reinaba la armonía con la naturaleza, aunque ésta se refiriese principalmente al ámbito de la teología natural.

También los libertinos del siglo XVII y los *philosophes* del XVIII compartieron el entusiasmo de los jesuitas, aunque a veces por motivos opuestos y respondiendo a agendas enfrentadas. François de La Mothe Le Vayer fue el primero en incluir a Confucio entre los grandes filósofos, pero fueron Saint-Évremond, Isaac Vossius o William Temple los exponentes de la sinofilia más temprana, posteriormente desarrollada, entre otros, por Boulainvilliers.⁷ Los libertinos, creyendo en contra de los jesuitas que los chinos eran en realidad ateos, ensalzaban que una moral natural sin superstición y sin revelación estuviera en la base de un orden práctico admirable, mostrando así que la moral —y no la religión— es el cimiento del edificio social y que ésta, además, puede fundamentarse secularmente. Se extendió asimismo la idea de que los mandarines eran filósofos, que la nobleza no era adscriptiva sino meritocrática, que sus preceptos morales eran puramente utilitarios, que el gobierno era benevolente y razonable, etc. Sobre todo en Francia pareció cundir la idea de que, para mejorar el país, había que «inocular el espíritu chino». La exaltación sinófila en lo que respecta al arte, el saber y el orden social llegó a tales niveles que resultó fácil hacer burla de ella. Es famosa la anécdota de Carlos II de Inglaterra quien, tras escuchar hablar al erudito Vossius sobre China, dijo a terceros que «este personaje se cree todo excepto la Biblia».⁸

7. Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man (1670-1752)*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 640-642.

8. Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, París, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1932, p. 304.

Por otra parte, los filósofos de finales del siglo XVII y del XVIII que admiraban a China, coincidían con los jesuitas o los libertinos en los motivos de su admiración dependiendo de si eran cristianos, deístas o ateos. Quizá el más influyente de ellos, o al menos quien más esfuerzos dedicó a elaborar filosóficamente los argumentos de los jesuitas, fue Leibniz.⁹ Fascinado por la teología natural de los chinos (y en contra de Bayle o Malebranche, que asimilaban confucianismo a spinozismo), Leibniz fue simpatizante de los jesuitas, defensor de la posibilidad de una fe intercultural e incluso interesado interlocutor de los *figuristas*, el sedimento más radical que dejó la querrela sobre los ritos. El figurismo creía ver en los antiguos signos chinos la prefiguración de las verdades cristianas, conocidas a través de una revelación primitiva que habría dejado su huella en una *prisca theologia*. Todas estas teorías, contrarias a asimilar la filosofía china al ateísmo spinozista, podían avalar la idea de que es necesario un fundamento religioso en la sociedad, pues el orden chino, que casi todos reconocían admirable, en realidad sí descansaba sobre unas creencias asociadas a la teología natural, como demostraban los jesuitas Le Comte y Bouvet. En cualquier caso, lo interesante de Leibniz para nuestra narración es su insistencia en la superioridad de una filosofía práctica china absolutamente razonable y en pleno acuerdo con la naturaleza.

Dicha superioridad fue asumida por Wolff en una famosísima controversia que acabó costándole la expulsión primero de Prusia y después de Marburgo, al ser acusado de spinozista por defender la filosofía práctica de los chinos.¹⁰ Desde luego, en la presentación de Wolff la revelación era mucho más superficial que en el caso de Leibniz, quien ya encontraba dificultades para hacer que la exaltación de la teología natural no acabase haciendo redundante la revelación cristiana. Sin embargo, fue Voltaire, defensor de Wolff en su *Diccionario Filosófico*, el más destacado sinófilo del siglo XVIII y quien desarrolló con más éxito los argumentos favora-

9. Anthony Pagden, «The Immobility of China: Orientalism and Occidentalism in the Enlightenment», en L. Wolff y M. Cipolloni (eds.), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 2007, pp 50-64, pp. 57 y ss.

10. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 544-552 y *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man (1670-1752)*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 654-657.

bles a China. Del lado de Leibniz y los jesuitas (es decir, defendiendo que el confucianismo no es ateo), pero ya sin intereses apologéticos, el patriarca de Ferney eliminó los elementos clericales o cristianos para probar a través del ejemplo chino la superioridad de la religión natural. En este tipo de defensa volteriana, los mandarines se presentaban como algo muy parecido a deístas ilustrados, y el éxito de su gobierno servía para desacreditar tanto a los ateos como a los fanáticos defensores de las religiones reveladas:

No tienen historia alguna antes de los emperadores; no hay ficciones, nada de prodigios, ningún hombre inspirado se proclama semidios como ocurre con egipcios o griegos: desde que este pueblo escribe, lo hace razonablemente. Difiere sobre todo del resto de naciones en que su historia no hace ninguna mención a un colegio de sacerdotes que haya influido nunca en las leyes. Los chinos no se remontan a los tiempos salvajes en los que, para ser conducidos, los hombres necesitaban que los engañasen. Otros pueblos comienzan su historia en el origen del mundo [...]. Los chinos no cometieron esa locura; su historia es solo la de los tiempos históricos.¹¹

Por supuesto, a esta ausencia de dogmas, de sacerdocio o de milagros que conlleva el respeto por la moral natural venía asociada también una de las grandes características que, gracias a los filósofos, acompañará a China en la imaginación europea del XVIII: la tolerancia. Dice Cu-Su en el diálogo recogido en la voz *Catecismo Chino* del *Diccionario Filosófico* de Voltaire que «la ley natural permite que cada uno crea en lo que quiera y se alimente de lo que quiera».¹²

Así pues, el camino que elevó a la civilización china, en detrimento de la persa, a erigirse en modelo indiscutible de lo oriental para la opinión pública de principios del XVIII es largo y está plagado de testimonios contradictorios y disputas filosóficas que aquí no podemos tratar. Lo que nos interesa es destacar una cierta unidad, a menudo desapercibida, en los motivos enfrentados para la admiración sinófila de jesuitas, libertinos y filósofos, a

11. Voltaire, «Essai sur les mœurs et l'esprit des nations», en *Oeuvres de Voltaire*, edición a cargo de A.J.Q. Beuchot, tome I, Introduction, XVIII, París, Lefèvre, 1829.

12. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, París, Éditions Gallimard, 1994, p. 127.

saber: la cercanía a una fuente primigenia de legitimidad, sea ésta la *prisca theologia*, la teología natural o simplemente la moral natural de la que los europeos se habían alejado gracias a su arbitrariedad y su superstición.

Sin embargo, ese acuerdo con la naturaleza es precisamente la razón por la que autores como Hegel atribuyen a China un papel en la historia universal del todo anterior y, por ende inferior, al de Europa. Oriente ya no representa otro posible desarrollo, como en el pluralismo de Voltaire, sino que ocupa un lugar importante pero absolutamente primario en una concepción unitaria del progreso: «Ni la libertad subjetiva, ni por tanto la variación, han podido producirse [en ella]. Desde que el mundo existe, estos imperios sólo han sabido desenvolverse dentro de sí. Son, en la idea, los primeros y a la vez los inmóviles».¹³ Hegel desdeña también el supuesto valor filosófico del orden chino y a quienes ven en él un logro al que el mundo europeo deba aspirar; criticando asimismo la superficialidad de quienes se atreven a comparar la filosofía china con el sistema spinoziano.

Ya mucho antes, sin necesidad de salir de un contexto en el que la cercanía a la naturaleza era considerada un rasgo positivo, lo que unos ensalzaban como orden otros lo interpretaban como rigidez despótica, lo que unos llamaban estabilidad otros lo calificaban de estancamiento, falta de creatividad, ausencia de ciencia. El más influyente enemigo de la admiración por China durante el siglo XVIII fue, sin duda, Montesquieu, quien recoge algunas de las críticas que, procedentes de los relatos de viajes, tornarían la sinofilia mucho más difícil en la segunda mitad de siglo. Tomando la descripción de Du Halde, Montesquieu echa abajo la supuesta estabilidad política y la ausencia de guerras en China: se han sucedido en ella veintidós casas reales, existen todo tipo de intrigas palaciegas y es raro el emperador que no muere envenenado.¹⁴ Por otro lado, los chinos son extremadamente xenófobos y supersticiosos, y sus ritos son ridículos, como después recalcará Mably. No son tolerantes y su refinamiento se desliza siempre hacia la barbarie, pero lo más importante de

13. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1.ª ed. en colección Ensayo, 1999, p. 221.

14. Montesquieu, *Geographica* Fº 173-174, en *Oeuvres complètes*, edición a cargo de Daniel Oster, París, Éditions du Seuil, 1964, p. 374.

todo es que, al contrario que el occidental, viven una confusión entre religión, leyes, maneras y costumbres.¹⁵ Esta es la verdadera causa de su estabilidad, fundada sobre una rigidez y un paternalismo de los que difícilmente podríamos exaltar la libertad.¹⁶

Desde la perspectiva sinófila, una de las principales virtudes de la sociedad china era, precisamente, la fusión de moralidad y fin social. Dice Voltaire en la entrada 'catecismo chino' de su *Diccionario filosófico* que «las verdaderas virtudes son aquellas que resultan útiles a la sociedad, tales como la fidelidad, la magnanimidad, la benevolencia, la tolerancia, etc.».¹⁷ Ese solapamiento, interpretado por los sinófilos como expresión consciente de una filosofía eminentemente social y utilitaria, representaba en cambio para Hegel un estadio de ingenuidad en el que «lo exterior y lo interior, la ley y la conciencia, son todavía una misma cosa».¹⁸

El resultado sería que «todo cuanto nosotros llamamos subjetividad se halla concentrado [allí] en el jefe del Estado; este jefe lo determina todo para bien, salud y dicha del conjunto».¹⁹ A semejante gobierno no se le podía oponer, pues, ningún poder intermedio, por lo que será asociado a un tipo de régimen que, especialmente desde Montesquieu, formará parte fundamental de la imaginación política del europeo: el *despotismo*.²⁰ Si quienes ensalzaron a Oriente, especialmente en el siglo XVIII, lo aso-

15. Montesquieu, *De L'Esprit des Lois*, en *Oeuvres complètes*, livre XIX, 13-20, pp. 643-646, y *Geographica* F° 337, p. 378.

16. Un paternalismo que, en cambio, sí será ensalzado por el enemigo de Montesquieu, Voltaire. Cfr. Anthony Pagden, *The Enlightenment and why it still Matters*, Oxford, Oxford University Press, 2013, cap. 6.

17. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, París, Éditions Gallimard, 1994, p. 133.

18. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 216.

19. *Ibid.*, p. 218.

20. Por ejemplo, la voz *Représentants* de la Enciclopedia, escrita por d'Holbach, dice lo siguiente: «En un estado despótico, el jefe de la nación es todo, la nación no es nada; la voluntad de uno solo hace la ley, la sociedad no está representada. Tal es la forma de gobierno en Asia, cuyos habitantes, sometidos desde hace muchos siglos a una esclavitud hereditaria, no han imaginado la forma de librarse de un poder enorme que les aplasta sin cesar. No ocurrió lo mismo en Europa, cuyos habitantes, más robustos, más laboriosos, más belicosos que los asiáticos, sintieron la utilidad y la necesidad de que la nación fuese representada por algunos ciudadanos que hablasen en nombre de los demás y que se opusiesen a las empresas de un poder que a menudo deviene abusivo mientras no conoce freno ninguno».

ciaban a la idea de tolerancia, quienes lo vilipendiaron tomaron como referencia fundamental el despotismo. Esta asociación, por supuesto, no era nueva. Desde la Antigüedad puede rastrear-se la idea de que los asiáticos —primero en Persia, pero después también en Turquía o incluso en Moscovia— tienen un tipo de gobierno distinto al de los europeos, y que, ya sea por causas raciales, climáticas, geográficas o culturales, su población se inclina más fácilmente a la servidumbre.²¹

La idea del despotismo como forma de gobierno típicamente asiática, frente a la idea del gobierno mixto como forma típicamente europea, fue utilizada en Francia para criticar la política centralizadora de Luis XIV. Ésta era percibida como una reforma que violentaba el gobierno que era propio del Viejo Continente y del que Francia representaba el modelo.²² Bernier escribe su famosa carta al ministro Colbert sobre la ruina en la que se ven sumidos los países que caen bajo dicho tipo de gobierno en un claro tono de advertencia: «En las Indias, Monseñor, de donde vengo tras haber pasado doce años, he aprendido la felicidad de Francia...».²³ Los bodinianos defensores de Luis XIV aducían que el respeto a la propiedad privada y la libertad civil, algo de lo que carecían los asiáticos, era lo que reconciliaba al europeo con la ley natural y lo que diferencia a la monarquía absoluta del despotismo asiático, regímenes injustamente asociados por sus enemigos.

Pero, sin duda, fue Montesquieu quien recogió y dio consistencia teórica a la categoría de despotismo, dándole a menudo una utilización política no muy diferente a la de Bernier. Ya en las *Cartas Persas*, Usbek le dice a Ibben sobre Luis XIV que «gobierna con el mismo genio su familia, su corte, su Estado. A menudo se le ha oído decir que, de todos los gobiernos del mundo,

21. Cfr. Rolando Minuti, *Oriental Despotism*, EGO. European History Online, 2012. Disponible en <http://ieg-ego.eu/en/threads/models-and-stereotypes/the-wild-and-the-civilized/rolando-minuti-oriental-despotism> [consulta: 14/07/2014]; y Joan-Pau Rubiés, «Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu», *Journal of Early Modern History: Contacts, Comparisons, Contrasts*, 9 (2005), pp. 109-180.

22. Es cuanto menos curioso que lo que hoy se considera como elemento fundamental en el proceso de modernización entonces se asociara a Oriente, y que lo que entonces se asociaba a la tradición europea fuese un régimen mixto y aristocrático de origen medieval.

23. François Bernier, *Un libertin dans l'Inde moghole: Les voyages de François Bernier (1656-1669)*, Paris, Chandeigne, 2008, p. 198.

es el de los turcos o el de nuestro augusto sultán el que más le gusta, tanto se cuida él de la política oriental». ²⁴ En *De l'esprit des lois*, Montesquieu incluye a todo Oriente, y por supuesto a China, dentro de su categoría del despotismo, régimen que antes se asociaba más bien con la India, Turquía, Persia y los países musulmanes. ²⁵ El despotismo, «que reina sobre espacios desmesurados —dice Althusser a propósito del barón—, está como privado de *espacio social*. Este régimen, que en el ejemplo de China ha atravesado milenios, carece de toda *duración*. Su espacio social y su tiempo político son neutros y uniformes». ²⁶

A partir de entonces, todos los sinófilos se verán obligados o bien a atacar la tipología de Montesquieu de los gobiernos (república, monarquía y despotismo), o bien a negar que la forma china de gobierno caiga bajo la categoría de despotismo, o bien, por último, a rebatir que el gobierno despótico sea inherentemente nocivo. Voltaire, quien en parte escribió el *Essai sur les mœurs* como respuesta a *De l'esprit des lois*, negaba la posibilidad de que un régimen como el despótico pudiese existir en la práctica. Fisiócratas como Quesnay, que en la segunda mitad del siglo insuflaron nueva vida a una sinofilia en franco retroceso, defendían, retomando en parte las ideas de Leibniz, que el gobierno chino acaso era despótico porque las leyes naturales lo son, asociando así la idea de armonía con la naturaleza que antes analizamos con la del despotismo. ²⁷ Dicha lectura benévola del despotismo asiático recibiría, además, una nueva dimensión económica con los fisiócratas. Éstos enfatizaron el carácter utilitario, eficaz, planificador y centrado en la prosperidad de las actuaciones del gobierno chino. Adam Smith, sin embargo, frente a los que pensaban que China seguía siendo una tierra abundante y próspera, consideró que se trataba de un lugar estancado donde abundaba la miseria. ²⁸ El propio Quesnay tendría que reconocer que, tras un precocísimo

24. Montesquieu, *Lettres Persanes*, L37, p. 81.

25. Montesquieu, *De L'Esprit des Lois*, livre VIII, 21, pp. 576-577.

26. Louis Althusser, *Montesquieu, la politique et l'histoire*, París, PUF, 1959, p. 87.

27. Anthony Pagden, «The Immobility of China: Orientalism and Occidentalism in the Enlightenment», en L. Wolff y M. Cipolloni (eds.), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 2007, pp 50-64.

28. Cfr. Adam Smith, *The Wealth of Nations*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 70-71.

avance inicial, las ciencias chinas habían quedado estancadas y el dinamismo de los europeos las había rebasado ampliamente. De hecho, los jesuitas se ganaban el favor de la corte con sus conocimientos de geometría y astronomía.

Pero lo más interesante es que la supuesta razón por la que la ciencia no había avanzado en China era precisamente la devoción de sus habitantes por un orden práctico que les inhibía de investigaciones que no produjeran frutos inmediatamente aprovechables. Es decir, los motivos por los que despertaban admiración parecían ser los mismos que impedían el desarrollo de un conocimiento teórico y científico que, a la postre, podría producir también progreso material. Esta preferencia por lo práctico, contemplada por muchos como la prueba de una saludable falta de dogmatismo, equivalía para otros a un deslizamiento hacia la reverencia por lo establecido que inhibía la flexibilidad siempre necesaria para la libertad. Turgot reconoce el posible carácter admirable del saber antiguo de los chinos, pero achaca en cambio a su rigidez tradicional un estancamiento que, a todas luces, había dejado inmóvil a China en el progreso humano.

Y aquí llegamos a un punto fundamental: ¿cómo es posible que una Ilustración que clamaba en Europa por la emancipación, admirase en China un orden tan rígidamente tradicional, aun cuando esa tradición fuese considerada razonable y en nada supersticiosa?²⁹ Sin duda, en todo aquel mundo oriental existía una gran rigidez y la admiración que le profesaron algunos ilustrados pudo difuminar el verdadero origen del *genio* occidental, haciendo que

29. Es muy interesante —y profundamente destructiva para la agenda con la que la Ilustración más anti-religiosa utilizaba el ejemplo de China— esta perspectiva de Pocock: «¿Puede existir lo secular sin algo sagrado que derrocar? Este fue un problema que afrontaron los historiadores de la Europa ilustrada cuando consideraban la civilización de China, haciendo de ella la antítesis de la suya propia. La China de Confucio, creían, sólo veneraba sus propias costumbres y la sociedad civil; lo secular era lo sagrado y Confucio evitó el error de recurrir a dioses y establecer sacerdocios que tergiversasen su obra y compitiesen con la autoridad civil. [...] Pero es que quizá China es un despotismo, aunque un despotismo de maneras y no de hombres, precisamente porque es incapaz de cambiar y no tiene historia. Sólo una dialéctica de lo sagrado y lo secular, de monoteísmo y sociedad civil, puede proporcionar una historia en la que los hombres puedan ser libres, porque son capaces de tomar decisiones históricas». J.G.A. Pocock, «Historiography and Enlightenment: a View of their History», *Modern Intellectual History*, 5 (2008), p. 87.

sus consecuencias (la especulación teórica, la crítica de la tradición, la búsqueda del perfeccionamiento social y político) pasasen inadvertidas precisamente a quienes más uso hacían de ellas. Obsérvese este fragmento de Quesnay en su famosa defensa del gobierno chino, donde el fisiócrata francés trata de mostrar el importante papel de la filosofía en China, señalando la veneración que se profesa a un Confucio convertido en autoridad:

Sus obras tienen tan grande autoridad que sería un crimen punible atreverse a hacer el mínimo cambio. En el momento en que se cita un pasaje de su doctrina, toda disputa cesa, y los letrados más contumaces están obligados a rendirse.³⁰

Quizá pueda ser positivo el gobierno según unas máximas filosóficas a las que se venera, pero desde un punto de vista teórico la filosofía no tiene nada que ver con esa veneración de las autoridades, por muy prudentes que éstas fueran —recuérdese cómo los modernos criticaron a quienes convirtieron a Aristóteles en principio de autoridad. Todos los rasgos que relacionaban a China con el *esprit philosophique* parecían, pues, gravitar más sobre el contenido que sobre la forma. El propio Voltaire, asegurando, como Quesnay, que los occidentales confunden exteriormente el despotismo con un régimen basado en una autoridad paternal que se funda en el respeto, parecerá finalmente reconocer en las conclusiones de su *Essai sur les mœurs*, obra ciertamente benévola con Oriente, que Occidente es superior en la *libertad doméstica*: «no hay en los asiáticos sino una servidumbre doméstica, y en los cristianos una servidumbre civil».³¹

Así pues, tras el apogeo de la sinofilia en la primera mitad de siglo, la tendencia general a partir de 1750-1760, anticipada ya por Montesquieu, es la de un creciente escepticismo. El tímido resurgir de una visión positiva con Quesnay y otros economistas no pudo parar una tendencia hacia la crítica que aisló a Voltaire en su defensa de la civilización china. Es cierto que parte de lo que Jonathan Israel ha denominado la *Ilustración radical* siguió valorando en China la ausencia de algo parecido a la aristocracia hereditaria europea, pero, con todo, d'Holbach o Jaucourt abandonaron la

30. François Quesnay, *Oeuvres économiques et philosophiques de F. Quesnay, fondateur du système physiocratique*, París, Peelman, 1888, p. 576.

31. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, tome IV, C. CXCVII.

consideración en la que tenían al país³² y Diderot, ya en la voz de la Enciclopedia titulada *Chinois, Philosophie des*, advertía que...

En general el genio de oriente es más tranquilo, más perezoso, más confinado a las necesidades esenciales, más limitado a aquello que está establecido, menos ávido de novedades que el genio de occidente. Lo cual produce particularmente en China los usos más constantes, el gobierno más uniforme, las leyes más durables; pero, requiriendo las ciencias y las artes de una actividad más inquieta, una curiosidad que no deja de buscar, una suerte de incapacidad para satisfacerse, nosotros somos más apropiados, y no resulta extraño que, aunque los chinos sean el pueblo más antiguo, les hayamos adelantado tanto.³³

Los ataques a Montesquieu y la defensa de Oriente vinieron, desde entonces, del que sería el nuevo foco de atención gracias a la política colonial: la India. Anquetil-Duperron, Boulanger y Herder clamaron contra la visión que aquél tenía del gobierno oriental, añadiendo que su fatalismo (quizá injustamente atribuido) servía de perfecta excusa para que en la India se instalase un gobierno colonial que, éste sí, como señaló Burke, era un verdadero despotismo. Así pues, la revisión de la asociación que Montesquieu hizo entre Oriente y despotismo adquirió nueva vida en la crítica al gobierno de la East India Company.

Para Herder, por ejemplo, Oriente representaba un estadio inaugural y puro de la humanidad que le servía para ensalzar a Alemania como el país más oriental de Europa frente a la degeneración francesa o inglesa, idea que desarrollaron los románticos de Heidelberg.³⁴ Lo relevante para nosotros es que los pares Francia-China y Alemania-India se reconocen de maneras muy diversas: a la cercanía del oriental a la naturaleza se le asocian ahora rasgos diametralmente opuestos a los que vimos anteriormente, unos rasgos que no tienen que ver con el concepto ideal de civilización sino con el de cultura. El oriental ya no es quien ha construido un

32. J.A.G. Roberts, «L'image de la Chine, dans l'Encyclopédie», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 22 (1997), pp. 87-108; y Jonathan Israel, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights (1750-1790)*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 558-572.

33. *Encyclopédie*, III, pp. 347b-348a.

34. Nicholas A. Germana, «Herder's India: The "Morgenland" in Mythology and Anthropology», en L. Wolff y M. Cipolloni (eds.), *The Anthropology of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 2007, pp. 119-137.

orden admirable alejado de la superstición en una sociedad gobernada por filósofos, sino precisamente quien mantiene una devoción infantil por la religión y un lenguaje metafórico alejado de la rigidez abstracta de lenguas racionales como el francés. La gran diferencia entre la concepción de una naturaleza refinada y racionalizante de comienzos del siglo XVIII y el proto-romanticismo de Herder llevó a que esa concordancia natural, esa etapa precoz en la historia, fuese interpretada de manera inversa. Incluso rasgos que Herder y la Ilustración francesa coincidieron en atribuir a Oriente fueron valorados de manera muy distinta. El paternalismo, por ejemplo, que había llegado a despertar recelos incluso entre algunos sinófilos, ahora era positivamente considerado por Herder, como respeto a una autoridad que se reverencia.

Desde luego, la *Ilustración radical*, pese a sus esfuerzos por separar la religión de la cultura y por explicar la supuesta inclinación oriental a la servidumbre aduciendo motivos que no deslegitimasen las particularidades de los no europeos, encontró muchas más dificultades que Herder para alabar la cultura india. Podríamos aventurarnos a afirmar, a modo de conclusión, que esta dificultad sigue viva en las múltiples crisis por las que ha atravesado la izquierda contemporánea ¿Cómo aceptar el legado emancipatorio ilustrado sin convertirse en un europeo etnocéntrico? ¿Cómo unirse a la causa de los otros pueblos sin caer en una aceptación de su innegable tradicionalismo? Ante estos dilemas, hoy son muchos los que han optado no sólo por asimilar la Ilustración al imperialismo europeo, sino también por negar la validez e imparcialidad del conocimiento que Occidente ha generado sobre Oriente, aduciendo el sometimiento de éste a una agenda política.³⁵ En nuestra opinión, esto supone confundir el *contexto de descubrimiento* con el *contexto de justificación*. Pero representa, sobre todo, una profundísima infravaloración de la regularidad, el empeño, la fascinación, muchas veces también el talento y otras tantas la simpatía, con que las grandes figuras intelectuales de Europa estudiaron el mundo oriental. Supone también ignorar la demolición crítica que realizaron de las tradiciones, religiones e instituciones propias. En última instancia, ¿qué otras culturas pueden, en verdad, afirmar lo mismo?

35. Cfr., por ejemplo, Edward Said, *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978.

LA DEFINICIÓN DEL ESPACIO POLÍTICO EN EL NACIMIENTO DE LA MODERNIDAD

El caso hispanoamericano

Tomás Pérez Vejo

A finales del siglo XIV Ibn Jaldun recuerda, en los *Prolegómenos* a su ambicioso y en muchos aspectos revolucionario *Libro de la evidencia, registro de los inicios y eventos de los días de los árabes, persas y bereberes y sus poderosos contemporáneos*, el desprecio del califa Omar por quienes, preguntados por su procedencia, contestaban de tal o cual lugar y no de tal o cual linaje.¹ Temprana referencia, los *Prolegómenos* o *Muqaddima* son más de un siglo anteriores a *El Príncipe* de Maquiavelo, a la oposición entre dos formas de entender la identidad, territorial o genealógica, que acabaría convirtiéndose en uno de los dilemas políticos de una modernidad que, si por un lado proclama la idea de individuos autónomos e iguales, unidos por los lazos de ciudadanía comunes a los habitantes de un mismo territorio, por otro, en clara contradicción con lo anterior, convierte en fundamento exclusivo y excluyente de legitimación del ejercicio del poder a la nación, recreación mítica y simbólica de una comunidad de sangre: los que tienen el mismo origen, lengua y costumbres. Oposición cristalizada en lo que muchos teóricos contemporáneos han identificado como dos modelos distintos de nación: el cívico, basado en la voluntad de individuos autónomos e iguales, de marcado carácter territorial; y el étnico-cultural, consecuencia de las diferencias *naturales* entre unos grupos humanos y otros, con un claro predominio de lo genealógico.² Aunque la distinción entre uno y otro modelo tampoco

1. Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Les Prolégomènes*, París, P. Geuthner, 1934-1938, tomo I, pp. 272-273.

2. La terminología sobre varía de unos autores a otros, Kohn y Plamenatz hablan de modelo oriental y occidental, entendiendo por oriental y occidental el oriente y occidente de Europa; Francis de demótico y étnico; Smith de occidental o cívico y étnico. Véase Hans Kohn, *The idea of Nationalism. A Study in its Origins and Background*, Nueva York, Macmillan, 1944; John Plamenatz, «Two

co es tan clara. Finalmente el modelo de nación cívico, basado en el común consentimiento y, como consecuencia, de carácter ilimitado (una misma comunidad política podría extenderse hasta abarcar el conjunto de los habitantes del planeta),³ tiende en la práctica a definir comunidades de marcado carácter étnico-cultural y no menos impermeables que las genealógicas.⁴

Como afirmará el peruano Vidaurre en el momento del nacimiento de los Estados-nación hispanoamericanos, «Naturaleza concedió la tierra a todos los hombres, pero naturaleza inspiró también el deseo de unirse en sociedades particulares [...] Si cada hombre, por hombre tuviese el derecho de ser admitido en una república, resultaría sin duda una monstruosa confusión».⁵ Un dilema, el de la definición de la comunidad política a partir de lo territorial o de lo genealógico, que el padre Feijoo, en otro momento clave en el nacimiento de la modernidad, el ilustrado, resuelve con la distinción entre *patria* y *nación*.⁶ La primera, el conjunto de los que viven bajo las mismas leyes, sometidos a la patria potestad de un mismo gobernante, de carácter administrativo-territorial y desvinculado de cualquier tentación genealógica. La patria ciudad de México, por ejemplo, la constituían el conjunto de sus los vecinos al margen de cual fuese su nación. La segunda, los que tenían el mismo origen, costumbres y formas de vida, carente de connotación territorial alguna, al margen de donde se viviese y donde se hubiese nacido. Siguiendo con el ejemplo ante-

Types of Nationalism», pp. 22-36 en *Nationalism, the Nature and Evolution of an Idea*, coordinado por E. Kamenka. Londres, Edward Arnold Ltd, 1973; Emerich K. Francis, *Interethnic Relations: An Essay in Sociological Theory*, Nueva York, Elsevier, 1976; Anthony D. Smith, *National Identity*, Londres, Penguin, 1991.

3. Revelador en este sentido resulta que de las dos primeras grandes revoluciones del nacimiento de la modernidad, la norteamericana y la francesa, la una cree un sujeto político, los Estados Unidos de América, de límites geográficos completamente indefinidos, y la segunda tenga su acto fundacional no en una declaración de los derechos de los franceses sino «del hombre y del ciudadano», con una obvia voluntad universalista.

4. Sobre este aspecto véase Tomás Pérez Vejo, *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1999, pp. 173 y ss.

5. Manuel Lorenzo Vidaurre, *Efectos de las facciones en los gobiernos nacientes*, Boston, W.W. Clap, 1828, p. 15.

6. Para el significado de los términos *patria* y *nación* en Feijoo en particular y la Ilustración española en general, véase Pedro Álvarez de Miranda, *Palabras e ideas: el léxico de la Ilustración temprana en España (1680-1760)*, Madrid, Real Academia Española, 1992, pp. 211-269.

rior, las cofradías nacionales de vizcaínos y montañeses en la capital de la Nueva España incluían tanto a nacidos en el Señorío de Vizcaya o las Montañas como en cualquier otro lugar, siempre que tuviesen sangre vizcaína o montañesa. Para el benedictino gallego, como para la mayoría de los ilustrados, la política era patrimonio de la patria, el territorio, no de la nación, la genealogía.

Genealogía o territorio: ¿un dilema de la modernidad?

Esta oposición patria/nación, irrelevante en sociedades que basaban el ejercicio del poder en una legitimidad de tipo dinástico-religioso, ya que el poder venía de Dios y se transmitía de manera hereditaria, adquirió un nuevo sentido a partir del momento en que pasó a fundarse en la voluntad colectiva, en nombre del pueblo y no por la gracia de Dios. La identidad, fuese ésta territorial, genealógica o de otro tipo, dejó de ser un problema privado para convertirse en público, ya que definía la comunidad política sujeto de soberanía. Un problema en gran parte obviado por la teoría política liberal clásica, que se limitó a atribuir la soberanía a una comunidad de ciudadanos abstractos y universales, el *pueblo*, frente a los vecinos de una patria concreta de la teoría política anterior.⁷ Esta abstracción teórica fue resuelta por siglo XIX definiendo el pueblo como los habitantes de un determinado territorio o miembros de una definida nación —el pueblo *de* o el pueblo seguido de un gentilicio— y convirtiendo la nación —los que tienen el mismo origen, lengua y costumbres— en sujeto político, algo que durante los tres siglos de modernidad renacentista-barroco nunca había sido. El antiguo lema de la Paz de Augsburgo pareció quedar así reformulado como axioma indiscutible —«a cada nación su Estado y a cada Estado su nación»— y la homogeneidad nacional afirmada como necesidad ontológica. Una idea posiblemente absurda, pues «desde que el mundo es mundo ningún territorio —cualquiera que sea su ta-

7. Como supo ver muy bien François Xavier Guerra, para el caso del mundo hispánico, el vecino, a diferencia del ciudadano, «es siempre un hombre concreto, territorializado, enraizado». «El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina», en H. Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 42.

maño— ha sido habitado por una población homogénea, ya sea cultural, étnica o de cualquier otro aspecto»,⁸ pero presente incluso en pensadores liberales clásicos que, a pesar de entender la ciudadanía como una abstracción, no fueron inmunes a los cantos de sirena de la llamada de la sangre. Es el caso de manera muy notable de John Stuart Mill, para quien el gobierno representativo sólo era posible en comunidades con un sentimiento previo de nacionalidad, fuese éste consecuencia de la raza, el origen, la religión, la geografía, la lengua, una historia compartida o la suma de alguno de ellos.⁹ Algo así como afirmar, en los términos del padre Feijoo, que no podía haber patria sin nación.

La conversión de la nación en sujeto político tuvo en un primer momento, sin embargo, un fuerte matiz voluntarista. En la tradición del iusnaturalismo moderno la nación fue imaginada como una construcción política no natural, fruto del consentimiento de individuos libres y autónomos. La nación como sinónimo de Estado. Es lo que afirmará Emer de Vattel en su influyente *Le Droit des gens*: «*Les Nations, ou Etats sont des Corps Politiques, des Sociétés d'hommes unis ensemble pour procurer leur salut & leur avantage*»,¹⁰ cuyos ecos se oyen todavía en muchos autores hispanoamericanos del momentos de las independencias. A veces son más que ecos, caso de Vidaurre y su afirmación de que «las naciones o Estados son cuerpos políticos, sociedades de hombres que unen sus fuerzas para conseguir salud y ventajas»,¹¹ traducción literal de lo escrito por el suizo casi 120 años antes. Sin embargo, el concepto de nación también desde muy pronto recuperará y afirmará su sentido de comunidad natural, definida por la raza, la lengua y la cultura. Esto es lo que el influyente Johann Gottfried Herder, cuya alargada sombra se prolongaría durante todo el siglo XIX y buena parte del XX, defendería en sus

8. Eric J. Hobsbawm, «Identidad», *Revista Internacional de Filosofía Política* 3 (1994), p. 7.

9. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, Londres, Parker, Son, and Bourn, 1861.

10. Emer de Vattel, *Le Droit des Gens ou Principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite te aux affaires des Nations et des Souverains*, Londres, 1758, p. 1.

11. Citado en José Antonio Aguilar Rivera, *Ausentes del universo*, México D.F., Fondo de Cultura Económica/Cide, 2012, p. 122. La cita original proviene del texto titulado «Sobre las guerras civiles», incluido en el libro *El Plan de Perú*, publicado por Vidaurre en Filadelfia en 1823.

Ideas para la Filosofía de la Historia de la Humanidad. La nación no como una construcción artificial fruto de la voluntad de los individuos sino como una realidad natural ajena ella. En precisa expresión del filósofo alemán, una planta de la naturaleza. Los Estados los hacen los hombres, las naciones la naturaleza.

El resultado final fue la identificación patria/nación, convertidos en términos sinónimos, con ésta última erigida en el fundamento exclusivo y excluyente de legitimidad del ejercicio del poder. Este es un proceso que, en el caso hispanoamericano, tiene la doble particularidad de haber sido recorrido en muy poco tiempo y de que contamos con una especie de guía, año por año y hasta mes por mes, de la manera como se fue resolviendo, al menos en el plano de los discurso, no necesariamente en el de los hechos. Lo que era un problema inexistente en los inicios del colapso imperial —las primeras Juntas se limitaron a proclamar los derechos de Fernando VII y la ilegitimidad de las abdicaciones de Bayona dentro de la más estricta ortodoxia de legitimidad dinástico-religiosa— pasó en apenas dos años a convertirse en el centro del debate político, y en poco más de una década a resolverse con la proclamación de soberanías políticas de inequívoco carácter nacional que rompían radicalmente con la legitimidad universalmente aceptada por los súbditos del Rey Católico apenas diez años atrás. Un acelerado proceso resultado, no como afirma David Armitage al referirse a la voluntad global de «cubrir la Tierra con Estados» en lugar de imperios,¹² sino de cubrir la Tierra con Estados-nación en lugar de Estados-imperio, tan Estados los unos como los otros. Esta precisión es menos irrelevante de lo que pudiera parecer, ya que permite afirmar que la revolución tuvo más que ver con la retórica de la legitimidad que con la organización del espacio político y que, como consecuencia, dejó huellas particularmente claras de cómo se fue resolviendo en las sucesivas declaraciones de independencia y sus variopintos sujetos de soberanía (ciudades, reinos, provincias, naciones, etc.). Sólo Venezuela y Nueva Granada contabilizan entre 1811 y 1815 la friolera de 16 declaraciones de independencia, más de tres por año.¹³ De-

12. David Armitage, *The Declaration of Independence: A Global History*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 105.

13. Armando Martínez Garnica, «Las declaraciones de independencia en Venezuela y Nueva Granadas», en A. Ávila, J. Dym y E. Pani (coords.), *Las*

claraciones de independencia a las que hay que añadir varias constituciones y manifiestos al mundo justificando la ruptura con la vieja monarquía, todos con una definición, más o menos explícita en función de las coyunturas de cada momento, de la comunidad política sujeto de soberanía.¹⁴

La importancia de estos documentos deriva no sólo de que reflejan las mutaciones que estaban teniendo lugar sino también de que fueron parte, y no menor, del propio proceso. Actas de independencia, constituciones y manifiestos al mundo tuvieron, desde el mismo momento en que fueron redactados, una clara voluntad de pedagogía política, de explicación de cómo y por qué había un nuevo tipo de legitimidad alternativo al hegemónico hasta ese momento. Que la soberanía reside en la nación puede parecer hoy evidente en sí mismo, otra cosa es que en la práctica resulte imposible definir qué es una nación, pero no lo era para la inmensa mayoría de los súbditos de la Monarquía Católica en el momento de su disolución. Convertir a la voluntad nacional en el fundamento del poder no fue el descubrimiento de ninguna supuesta necesidad natural, sino resultado de un proceso de efervescencia ideológica que permitió, primero, hacerlo imaginable, después posible y finalmente inevitable. Se entienden así mejor hechos como que en agosto de 1816 el Congreso de las Provincias del Río de la Plata ordenase que se imprimieran 1.500 copias en español, 1.000 en quechua y 500 en aimara de su declaración de independencia.¹⁵ Parece evidente que no se trataba sólo de declarar la independencia de las Provincias del Río de la Plata, para lo que el documento original hubiese bastado, sino de convencer a la opinión pública, y en tres idiomas, de los motivos y razones de esta decisión. Se trataba de la continuación de la guerra por otros medios, de manera que las declaraciones de independencia se presentan no sólo como actos jurídicos sino también como catecismos políticos y, como

declaraciones de Independencia: los textos fundamentales de las independencias americanas, México D.F., El Colegio de México/UNAM, 2013, pp. 155-182.

14. No se trata, obviamente, de un fenómeno exclusivamente hispanoamericano. Entre finales del siglo XVIII y principios del XIX proliferaron a ambos lados del Atlántico las proclamaciones de independencia y/o constituciones hechas en nombre de nuevos sujetos de soberanía, generalmente pueblos o naciones. Véase Christofer A. Bayly, *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914. Conexiones y comparaciones globales*, Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 104-111.

15. *El Redactor del Congreso Nacional*, 29 de julio de 1816.

consecuencia, como una excelente guía, causa y consecuencia a la vez, de la forma como se fue resolviendo la definición de sujetos políticos alternativos a los hegemónicos hasta ese momento. Y que se fue resolviendo es sólo una forma de decirlo. En general, si algo caracteriza el proceso es la ambigüedad y las contradicciones, más que las respuestas unívocas. Por poner un ejemplo que estuvo sobrevolando buena parte del debate americano, la Constitución de Cádiz de 1812 resuelve el conflicto territorial-genealógico de forma extremadamente ambigua. Atribuye la soberanía a una nación española que nadie sabe muy bien lo que es, pero que tiene un inconfundible aroma genealógico: «La nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios» (Art. 1). Esto es tanto como no decir nada, pero el Artículo 18, al hablar de la ciudadanía, del cuerpo político, lo define compuesto por los «que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios», y aquí ya se está diciendo mucho. Se entiende por nación española el resultado de la unión de dos naciones naturales, de sangre: los descendientes de indios y españoles.

La idea de una nación definida a partir exclusivamente de lo territorial, de la patria, planea sin embargo sobre varios artículos del texto constitucional. Las fronteras del nuevo Estado-nación se hacen coincidir con las de la vieja Monarquía, patria de los que vivían bajo las leyes del mismo rey. El Capítulo I del Título II, *Del territorio de las Españas* —título, por cierto, verdaderamente extraño, pues ¿no se estaba hablando de una nación española? ¿o es que hay varias naciones españolas, varias Españas?— se limita a una enumeración de territorios (Artículo 10) que no es que se parezca a la suma de patrias de la antigua Monarquía: es la misma, salvo por la desaparición del título que las distinguía. Así, el Reino de Jaén es ahora Jaén, el señorío de Molina de Aragón es Molina y el Virreinato del Río de la Plata son las Provincias del Río de la Plata. Es cierto que el Artículo 12 dice que posteriormente se hará una división *más conveniente*, pero no deja de sorprender la pervivencia de una nomenclatura que tanto recuerda a la caótica enumeración de reinos y señoríos del Estado-imperio —una suma de patrias— anterior.¹⁶ Lo que me propongo en este trabajo es tratar

16. Esto no significa, por supuesto, que lo que impulsó la movilización política que llevó a la convocatoria de Cortes fuese para algunos, no necesariamente para todos, mucho más la nación que la patria. Una carta como la de

de dilucidar esta dialéctica entre lo genealógico, la nación, y lo territorial, la patria, en el proceso de transición a la modernidad política en el ámbito hispanoamericano. Utilizaré para ello las declaraciones de independencia o de asunción de la soberanía hechas en el lapso de tiempo que va desde la crisis y el vacío de poder generado por las abdicaciones de Bayona hasta la derrota de Ayacucho y el fin de cualquier posibilidad de supervivencia de la Monarquía Católica en América.¹⁷ Como el número de declaraciones de independencia hechas en este periodo es muy alto, en los más variados formatos y estilos, este trabajo se centra sólo en algunas de las más conocidas y de las que, salvo excepciones, no se dan referencias documentales, ya que todas ellas han sido ampliamente reproducidas en recopilaciones y selecciones de textos de distinto tipo y fácil consulta.¹⁸ Se privilegian las declaraciones de independencia frente a otros textos más elaborados, como constituciones o manifiestos al mundo, por su carácter de actos constituyentes en los que una comunidad política afirmaba su derecho a

Jovellanos a Cabarrús, de 1808, muestra hasta qué punto se estaba entendiendo por sujeto político a los que tenían el mismo origen, costumbres y formas de vida —eso es, la nación— y no a los que eran vasallos del mismo monarca, la patria: «España no lidia por los Borbones ni por Fernando; lidia por sus propios derechos [...] independientes de toda familia o dinastía. España lidia por su religión, por su constitución, por sus leyes, sus costumbres, sus usos». Gaspar Melchor de Jovellanos, *Obras*, Madrid, Atlas, 1956, tomo I, p. 538.

17. Quizá sería mejor decir de supervivencia sin más. A lo que asistimos en este corto periodo de tiempo es al fin de una forma de organización política de tipo imperial y su sustitución por otra de tipo nacional, a uno como a otro lado del Atlántico. Sería un error entenderlo como un proceso exclusivamente americano o europeo y, sobre todo, como una mera emancipación de unas colonias de la metrópoli. Véase Tomás Pérez Vejo, *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de independencia hispanoamericanas*, México D.F., Tusquets Editores, 2010.

18. Pueden verse algunas reproducciones originales de las mismas en Alfredo Ávila, Jordana Dym y Érika Pani (coords.), *Las declaraciones de Independencia. Los textos fundamentales de las independencias americanas*, México, El Colegio de México / Universidad Autónoma de México, 2013 y en Javier Magalón (ed.) *Las actas de independencia de América*. Washington, Unión Panamericana; *Manifiesto que hace a las naciones del mundo el Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata, sobre el tratamiento y crueldades que han sufrido de los españoles, y motivado la declaración de independencia*, 1817. Buenos Aires, Imprenta de la Independencia; *Manifiesto que hace al mundo la Confederación de Venezuela de las razones en que ha fundado su absoluta independencia de España* [1811], Caracas, J. Baillio, 1955.

constituirse en Estado *libre y soberano*, lo que la obligaba a definir los fundamentos de ese derecho, esto es, el origen de la soberanía.

El tiempo de las patrias: viejas, bobas y otras

En este cambio de lo territorial a lo genealógico los años 1811 y 1812 marcan un punto de no retorno, la fractura definitiva entre dos formas de entender lo político.¹⁹ Hasta ese momento el núcleo del problema fue el derecho a ejercer el poder en ausencia del monarca, fundamento de una soberanía que las viejas patrias proclaman ejercer en su nombre y defender frente a la usurpación napoleónica. El debate giró en torno a cuál de esas patrias territoriales asumía y cuidaba la soberanía hasta el regreso del monarca: ciudades, reinos, provincias o el conjunto de la Monarquía, entendida también como una patria, la de los que vivían bajo las leyes de un mismo monarca. Es el tiempo de las Juntas, el año de la *eclosión juntera* y de los conflictos entre ellas, como lo ha calificado 1808 Manuel Chust.²⁰ Tales conflictos derivaron del hecho de que no fueron pocas las Juntas que se arrogaron una representatividad que no tenían, o que como poco era discutible. Fue éste el caso muy notable de la autodenominada *Junta Suprema de España e Indias* o *Junta Central*, que a pesar de su pomposo título era poco más que la junta de la provincia de Sevilla y se arrogó la representación de la patria conjunto de la Monarquía, con los problemas de reconocimiento que esto trajo consigo. Tales problemas continuaron una vez cambiado su nombre por el de *Consejo de Regencia de España e Indias*, con la obvia voluntad de afirmar que la legitimidad no le venía de representar a la patria-Monarquía sino al propio monarca.²¹ El problema consistía

19. Quizá se podría adelantar la fecha de ruptura a 1810, con hechos tan decisivos como la convocatoria de elecciones a Cortes en el conjunto de la Monarquía del 1 de enero de ese año. Pero por lo que respecta a los textos oficiales —las declaraciones de independencia— la ruptura no tuvo lugar hasta 1811-1812. Esto no niega, por supuesto, que en los discursos privados de algunos de los protagonistas el cambio fuese anterior. Inversamente, con posterioridad a 1812 son también numerosos los textos anclados todavía en la antigua retórica.

20. Manuel Chust (coord.), *1808: la eclosión juntera en el mundo hispano*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2007.

21. Los problemas de reconocimiento se prolongarían en el periodo siguiente, el de las Cortes de Cádiz, cuya representatividad también será negada

en que tan carente de legitimidad era una *Junta Central* que decía representar al conjunto de patrias de la Monarquía, pero que éstas no habían elegido, como un *Consejo de Regencia* que afirmaba gobernar en nombre de un rey que nunca lo había nombrado y había abdicado sus derechos en Napoleón.

Tal como afirmaría José Miguel Infante en el cabildo abierto convocado en Santiago de Chile en septiembre de 1810, el rey no podía gobernar porque estaba preso, pero nadie podía hacerlo en su nombre porque no había nombrado regente. Lo que procedía, de acuerdo con una tradición jurídica que en ese momento nadie parece cuestionar, era nombrar una Junta que gobernase hasta su regreso. La composición de semejante Junta, como también recordaba el chileno, estaba reglamentada con absoluta claridad por las leyes de la Monarquía:

En un caso como el presente de estar cautivo el soberano y no habiendo nombrado antes regente del reino, previene la ley 3.^a, título 15, Partida Segunda, que se establezca una junta de gobierno, nombrándose los vocales que deban componerlas «por los mayores del reino, así como los prelados, e ricos homes, e los otros homes buenos y honrados de las villas».²²

Otra cosa muy distinta era el ámbito de elección de esa Junta. Aquí nos encontramos con el problema de representatividad al que se hacía referencia anteriormente. ¿A qué reino se referían las Partidas? ¿Al de Chile? ¿Al de Castilla? ¿Al de España e Indias, como quería la *Junta Central*? Los solapamientos de una organización político-administrativa no precisamente coherente, como era la de la Monarquía Católica con posterioridad incluso a los intentos de racionalización borbónica, hizo que los conflictos entre unas y otras patrias fuesen continuos. Eso sin contar que no fueron pocas las ciudades que aprovecharon la situación de inestabilidad para intentar subvertir la jerarquía territorial tradicional y erigirse en cabezas de nuevas patrias.²³

por los insurgentes americanos. Y es que la sustitución de una forma de legitimidad por otra es todo menos fácil.

22. Citado en Manuel Antonio Torconal, *Memoria del Primer Gobierno Nacional*, Santiago, Imprenta Nacional, 1866.

23. Para el caso de la Nueva España, véase Beatriz Rojas, «Las ciudades novohispanas ante la crisis. Entre la antigua y la nueva constitución, 1808-1814», *Historia Mexicana*, LVIII, 1 (2008) pp. 287-324.

El alejamiento del Fernando VII del reino no parecía tener visos de solución, lo que le convertía en una especie de desterrado perpetuo en situación de muerte civil. A partir de ese momento, al calor de las pugnas y debates entre las distintas Juntas y de éstas con el *Consejo de Regencia*, irrumpe un problema nuevo: el de la fundamentación de un poder que ya no remite, o al menos no necesariamente, al rey sino a fuentes de soberanía distintas (pueblo, patria, nación, etc.). El tiempo de las Juntas, los pueblos, los consejos de notables y las declaraciones de fidelidad al rey dio así paso al de los congresos, las elecciones, las constituciones, las naciones y las proclamaciones de independencia. Se transitó desde la asunción de la soberanía por ausencia del monarca a su atribución a sujetos distintos de los pueblos y del propio rey. El territorio, la patria, deja su lugar a la comunidad genealógica, a la nación, que también ocupa un territorio, pero no se define (sólo) a partir de lo territorial y se asume como soberana al margen y hasta en contra del propio monarca.

Habría que matizar esta afirmación, en el sentido de que las naciones no sustituyeron a las patrias sino que a éstas se les atribuyeron caracteres de naciones o Estados. Resulta revelador a este respecto que todavía a comienzos de la década de los veinte el ministro de Relaciones Exteriores de la Gran Colombia, Pedro Gual, en sus *Instrucciones al honorable Joaquín Mosquera y Arboleda, miembro del Senado de Colombia, para su misión a los Estados de Perú, Chile y Buenos Ayres* de 11 de octubre de 1821, imagine un orden continental en el que los límites de los nuevos Estados americanos sean los «que comprendía cada capitán general o virreinato de América», salvo que voluntariamente decidiesen incorporarse «en un solo Estado dos o más capitánías generales o virreinos». ²⁴ La cita del representante de la diplomacia colombiana resulta particularmente reveladora en un momento en el que la Gran Colombia aspiraba a convertirse en el árbitro de la

24. Citado en Daniel Gutiérrez Ardila, «Un sistema para la América independiente», en A. Ávila, J. Dym y E. Pani (coords.), *Las declaraciones de independencia. Los textos fundamentales de las independencias americanas*, México, El Colegio de México/UNAM, 2013, pp. 452-453. Fue sin embargo la propia Gran Colombia la primera en no atenerse estrictamente a estos principios, como muestra el reconocimiento de la incorporación de Chiapas a México y, sobre todo, el papel jugado en el nacimiento de Bolivia y su desgajamiento del resto de los territorios del Virreinato del Río de la Plata al que había pertenecido.

organización territorial hispanoamericana. La comunidad política, en una fecha ya tan tardía como ésta y con todos los nuevos Estados autoproclamados naciones en sus declaraciones de independencia, la seguía definiendo el territorio, la antiguas unidades administrativas imperiales, y no la nación, entendida como una comunidad humana de rasgos étnico-culturales diferenciados. Nada extraño si consideramos que en la Ley Fundamental de la República de la Gran Colombia de 1819 ésta era definida como la unión de los territorios que «comprendían la antigua Capitanía General de Venezuela y el Virreinato del Nuevo Reino de Granada» (Art. 2). La voluntad nacional estaba tan ausente que, de hecho, la Constitución había sido elaborada por el Congreso de Venezuela prácticamente sin la participación de Nueva Granada, representada sólo por la provincia de Casanare, y ninguna del reino de Quito. No era la voluntad de la nación, ni siquiera de los pueblos, la que estaba en el origen de la nueva comunidad política sino las divisiones administrativas de la antigua forma de organización política y el principio de *uti possidetis*.

Otra cosa es que, a su vez, las antiguas divisiones administrativas aceptasen esta soberanía, tal como muestran los debates en torno al reconocimiento del derecho que tenían Panamá y Quito a decidir sobre su incorporación al nuevo Estado y de Guayaquil para incorporarse a Perú. Reveladora a este respecto resulta la respuesta que el enviado colombiano, Joaquín de Mosquera, da al ministro de Estado peruano en 1822 cuando éste, a propósito de Guayaquil y su voluntad de incorporación a Perú, argumenta el derecho de las ciudades a reivindicar su soberanía. Este era un principio que el representante colombiano sólo considera legítimo cuando se trata de «las grandes asociaciones de la especie humana», no cuando lo hacía «una provincia o pueblo».²⁵ Lo que no explica es cómo definir esas «grandes asociaciones de la especie humana», suponemos que naciones. Se trata en toda su crudeza del problema de la definición de los sujetos políticos, más si consideramos que, según Mosquera, el enfrentamiento entre «las grandes asociaciones de la especie humana» daba lugar a guerras que debían de regirse por las normas del derecho internacional, mientras los conflictos que te-

25. Carta de Joaquín de Mosquera a Pedro Gual, Lima, 8 de junio de 1822. Citado en Gutiérrez Ardila, *op. cit.*, p. 455.

nían lugar entre provincias o pueblos con en Estado eran meras rebeliones que podían y debían ser reprimida por las autoridades sin atenerse a más normas que las del derecho nacional. Esa distinción tenía, pues, consecuencias jurídicas. El problema era que desde 1811 los nuevos sujetos de soberanía, las naciones, se habían venido definiendo indistintamente a partir de un reino, de una provincia o del conjunto de la Monarquía. No era fácil, pese a lo que creía Mosquera, definir esas «grandes asociaciones de la especie humana» distinguiéndolas de provincias o pueblos.

Pero volvamos a ese momento seminal de 1808-1812 con su proliferación de actas y supuestas declaraciones de independencia. Digo supuestas porque se trata en realidad de proclamas de fidelidad a Fernando VII o, si acaso, de declaraciones de independencia respecto a las autoridades ilegítimas establecidas por Napoleón en la Península. Independencia significó en esos primeros momentos, tanto en la parte europea como en la americana de la Monarquía, oposición a Francia y a los proyectos napoleónicos.²⁶ En todas ellas la nación, lo genealógico, está ausente casi por completo. El sujeto político es la patria, la organización política de carácter administrativo-territorial. Empieza a aflorar, si acaso, el uso de los términos América y americanos, una denominación geográfica, pero no administrativa, y que puede quizá reflejar una cierta voluntad de diferenciación respecto a los territorios europeos de la Monarquía. Es el caso, por ejemplo, de una carta del chileno José Miguel Carrera, que en octubre de 1811 abogaba por la independencia de América: «Ha llegado la época de la independencia americana; nadie puede evitarla. La España está perdida; y si nos dejamos llevar de infundados recelos, seremos presa de primer advenedizo que quiera subyugarnos».²⁷ Aunque habría que preguntarse también hasta qué punto no trata todo de la independencia frente a Napoleón, tal como deja intuir ese «España está perdida».

Un ejemplo paradigmático de este primer momento es el Acta del Ayuntamiento de la ciudad de México del 19 de julio de 1808

26. Véase Javier Fernández Sebastián y Cecilia Suárez Cabral, «El concepto de “independencia” y otras cuestiones conexas en la España de los siglos XVIII y XIX», *Bicentenario. Revista de historia de Chile y América*, 9 (2010), pp. 67-121.

27. Citado en Alejandro San Francisco, «Chile y su independencia. Los hechos, los textos y la declaración de 1818», en *Las declaraciones de Independencia: los textos fundamentales de las independencias americanas*, op. cit., p. 194.

que, entre otras medidas, declara la nulidad de las abdicaciones de Bayona, no reconoce a ningún funcionario nombrado por las nuevas autoridades peninsulares y solicita el virrey pase a gobernar por comisión del Ayuntamiento. Una asunción de soberanía en toda regla, al menos mientras durase la ausencia del rey, pero hecha en nombre de la patria. Está firmada por el cabildo de la ciudad, autoproclamado representante del reino de la Nueva España, «como metrópoli y cabeza del reino y por la capital a la que representa». El sujeto político no es tanto la ciudad como el reino, del que su ciudad cabeza se asume representante hasta que los distintos brazos que lo componen, tanto territoriales («villas y ciudades») como estamentales («estados eclesiástico y noble») elijan sus procuradores. El lenguaje político no puede ser más tradicional. Esto plantea un primer problema de definición del espacio político que tiene que ver con el lugar del reino como patria y, por lo tanto, como sujeto político. Los reinos americanos, a pesar de la denominación, no tenían una estructura jurídica que permita definirlos como tales. Carecían, por ejemplo, de Cortes y de leyes propias,²⁸ algo sin embargo nada excepcional en la Corona de Castilla, donde los diferentes reinos peninsulares (Galicia, Sevilla, Granada, etc.) tampoco contaban con Cortes o leyes particulares. A pesar de ello fueron varios los diputados americanos —y también los peninsulares, pero éstos no nos interesan aquí— que en la firma de la Constitución de Cádiz de 1812 hicieron constar su condición de diputados por un reino o ciudad cabeza de reino: diputado por el nuevo reino de Granada, diputado por el reino del Perú, diputado por Guadalajara, capital del Nuevo reino de Galicia, diputado por Durango, capital del Reyno de la Nueva Vizcaya.²⁹ En las actas de asunción de la soberanía por ausencia del monarca sus firmantes también dicen actuar en representación de un reino (Nueva España, Nueva Granada, Quito, Chile, etc.), lo que plantea dudas sobre hasta qué punto la idea de reino jugaba o no algún papel en el imaginario político de los españoles americanos.

28. Las conocidas como Leyes de Indias afectaban al conjunto de los territorios americanos, no a cada uno de sus reinos en particular.

29. También hubo otros muchos que lo hicieron como representantes de provincias («diputado por la provincia de Valladolid de Mechoacán», «diputado por la provincia de Tarma del Perú...») o de identidades administrativas cuya condición no se precisa («diputado por Tlaxcala», «diputado por Panamá», «diputado por Guatemala», «diputado por Buenos Aires...»).

En el caso del Acta del Cabildo de la ciudad de México ni siquiera está claro de qué reino se asume como metrópoli y cabeza. Se supone que del de la Nueva España, en la representación de Juan Francisco Azcarate se dice explícitamente «metrópoli de la Nueva España», pero sin precisar si se refiere al reino o al virreinato y, como consecuencia, si incluye o no a otros reinos como los de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya, Nuevo León o, incluso, Guatemala. Una pregunta que no es sólo retórica. Está definiendo el marco del sujeto político. En ese mismo año de 1808, el ayuntamiento de Guadalajara afirma su condición la ciudad cabeza de reino —«metrópoli de un reino como Nueva Galicia».³⁰ Cuatro años más tarde la Constitución de Cádiz, en su enumeración de los territorios que forman «las Españas» (Artículo 10), parece incluir a la Nueva Galicia y la provincia de Yucatán en la Nueva España (utiliza la preposición *con*), pero no a Guatemala y las provincias internas de Occidente. La confusión se acrecienta cuando, un poco más adelante, esa misma Acta habla de «la abdicación que ha hecho de la corona el señor rey de las España, y de las Indias», como si se diese por sobreentendido que había un reino de las Españas (el territorio peninsular) y otro de las Indias (el territorio americano, incluido, se supone, el reino de la Nueva España). Una idea ésta, la de la existencia de dos comunidades políticas, una a cada lado del Atlántico, unidas por el gobierno de un mismo rey que, a pesar de no tener ninguna base jurídica, pudo haber formado parte de manera más o menos vaga del imaginario político de muchos de los españoles americanos de la época.

El problema se complica todavía más porque, a pesar de estas invocaciones al reino como marco político, en el texto aparecen continuas alusiones a la nación como sujeto político último, y entendida no como un reino en particular sino como el conjunto de la Monarquía. Por ejemplo, cuando se habla de los derechos de los Borbones al gobierno del reino como «sucesores por hembra de los antiguos reyes y señores de la nación», o cuando afirma que «es contra derecho de la nación» que «ninguno pueda darle rey sino es ella misma por el consentimiento universal de sus pueblos, y esto en el único caso en el que por la muerte del rey no quede sucesor legítimo de la corona». Aquí la nación parece entenderse como la

30. Citado en Guadalupe Nava Oteo, *Cabildos y Ayuntamientos de la Nueva España en 1808*, México, Septentas, 1973, p. 115.

suma de los pueblos que constituyen la Monarquía. Juan Francisco de Azcárate, en la representación al cabildo de ese mismo día 19 de julio de 1808, va todavía más lejos y habla de la Monarquía como un «mayorazgo fundado por la nación», cuya suerte no pueden cambiar los vasallos ni los reyes. El sujeto de soberanía no sería el reino sino la nación, aunque ante la muerte civil del rey sea aquél, «unido y dirigido por sus superiores tribunales, su metrópoli y cuerpos que lo representan», quien asuma la administración del mayorazgo, pero sólo en depósito. Un año más tarde, el 10 de agosto de 1809, la *Soberana Junta Gubernativa de Quito*, compuesta por representantes de los distintos barrios de la ciudad, una especie de cabildo alternativo cuyos objetivos fueron prácticamente los mismos que los del Cabildo de la ciudad de México —básicamente gobernar «interinamente a nombre y como representante de nuestro legítimo soberano, el señor don Fernando Séptimo, y mientras su Majestad recupere la península o viniere a imperar en América»— no hace ninguna referencia al Reino de Quito, salvo que aparece firmada «en el Palacio Real de Quito». Su marco de referencia, sin embargo, es también claramente territorial y se corresponde sin ninguna duda con lo que se entendía como el antiguo reino: «esta capital y sus provincias». Se corresponde tanto que se hace una explícita referencia a los cabildos de Guayaquil, Popayán, Pasto, Barbacoas y Panamá, ciudades que habían dejado de depender de Quito, para precisar que se podrían unir «voluntariamente» a la gobernación y «a los cuales se procurará traer». La única referencia a la nación parece referirse al conjunto de la Monarquía, aunque habría que preguntarse hasta qué punto no se trata de los españoles en un sentido étnico, europeos y americanos. El sujeto político, en todo caso, sigue siendo el rey, de quien la Junta se asume representante: «La Junta, como representación del monarca, tendrá el tratamiento de Majestad». La particularidad del caso de Quito respecto al de la Nueva España, es que plantea de manera explícita la ruptura de una unidad administrativa de rango superior, el virreinato de la Nueva Granada, un caso similar al del reino de la Nueva Galicia respecto al virreinato novohispano. Esa ruptura fue justificada por la segunda Junta de Quito, la de 1810, como consecuencia de la creación de la Junta de Santa Fe de Bogotá:

Queda pues instalada, en nombre de nuestro amado Soberano, el señor don Fernando VII, esta Junta Gubernativa, con el título de

Superior, respecto de que habiéndose erigido con anticipación una Suprema en Santa Fe y destruídose el virreinato, de cuya autoridad dependía este distrito, fue preciso que se separase de su dependencia en todos los ramos de la administración civil.³¹

Lo que obviaba en su oficio el hijo del segundo Marqués de Selva Alegre, firmante del texto anterior, es que en la Junta de Santa Fe de Bogotá constituida por el Acta del Cabildo del 20 de julio de 1810 se daba la misma confusión que en la Nueva España entre reino y virreinato, y que la Junta de Santa Fe no había destruído el virreinato sino que se erigía en representante suyo. Y por si no quedaba suficientemente claro, unos pocos días después de su constitución, el 2 de agosto de 1810, la Junta bogotana envió un oficio al cabildo de Quito invitándolo a constituir una Junta subordinada a la de Bogotá, invitación que se ampliaría después a otras ciudades de la audiencia quiteña. Parece evidente que para los bogotanos el marco territorial de soberanía no eran los reinos o audiencias sino el conjunto del virreinato, algo en lo que seguirán insistiendo tanto la *Constitución de Cundinamarca* de abril de 1811 como el *Acta de Federación de las Provincias Unidas de Nueva Granada* de noviembre de 1811.³² Lo interesante del caso quiteño es que, incluso cuando la segunda Junta declaró un año más tarde la ruptura de cualquier vínculo con el gobierno español, lo haga todavía en nombre de...

[...] las provincias constituyentes de este Reino de Quito [que] reasumen y mantienen en sí mismas y en virtud de legítima Representación el ejercicio y administración interna de la soberanía que les corresponde por derecho, quedando absueltas y libres del reconocimiento prestado al Consejo de Regencia y las Cortes extraordinarias de la Isla de León [...] debiendo permanecer absolutamente libres de toda dependencia, sujeción y arbitrio de cualquier otro Gobierno extraño; sujetándose únicamente

31. «Oficio de Carlos de Montufar al Consejo de Regencia», Quito, 21 de octubre de 1810. Citado en Alfredo Ponce Ribadeneira, *Quito, 1809-1812, según los documentos del Archivo Nacional de Madrid*, Madrid, Juan Bravo, 1960, pp. 214-216.

32. Sobre el proceso de independencia ecuatoriano y su compleja ubicación entre los virreinos peruanos y neogranadinos, véase Federica Morelli, *Territorio o nación. Reforma y disolución del espacio imperial en Ecuador, 1765-1830*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

te a la autoridad suprema y legítima de nuestro Rey el Señor don Fernando Séptimo de Borbón.

El marco del ejercicio de la soberanía seguía siendo inequívocamente territorial, las provincias del Reino de Quito, lo que no fue óbice para que posteriormente algunas de estas provincias se declarasen a su vez independientes y soberanas. Este fue el caso de Quito, Guayaquil, Cuenca e incluso de ciudades que hasta la Constitución de 1812 habían carecido de la condición de ayuntamientos, como en los casos de Ambato y Alausí. El fundamento de la soberanía, sin embargo, sigue siendo la legitimidad dinástica. Nadie parece cuestionar los derechos del rey legítimo, a pesar de la explícita declaración de independencia respecto al gobierno de la península. Ninguna referencia todavía a una comunidad nacional, genealógica, diferenciada del resto. El sujeto de soberanía siguen siendo las provincias —en realidad las ciudades y sus territorios jurisdiccionales— que constituyen el reino, no la nación. La asunción de soberanía se justifica no por ser una nación distinta —falta, por ejemplo, cualquier referencia a los males causados por la otra nación a la propia— sino por la incapacidad de las Cortes reunidas en la Isla de León para conseguir...

El arreglo y establecimiento del nuevo Gobierno capaz de felicitar los dominios de ambos hemisferios, sosteniéndose al mismo tiempo con el debido esfuerzo y buen éxito la justa causa de la Nación contra la usurpación del común enemigo que la tiraniza y la restitución del Rey a su trono; condiciones todas esenciales que no se han verificado hasta ahora.

La única Nación a la que se sigue haciendo referencia es la española, cabe la duda si entendida en un sentido genealógico, la unión de los españoles de ambos hemisferios, o en el del Estado que se correspondía con el conjunto de la Monarquía, aunque dado el trasfondo iusnaturalista en el que se habían formado los grupos dirigentes de la Monarquía es bastante probable que fuese más en este segundo sentido que en el primero. Para las élites, tanto criollas como peninsulares, que tuvieron que gestionar el fin de la Monarquía el problema fue el Estado, no la nación, aunque como en el resto de las revoluciones que liquidaron el Antiguo Régimen, ésta última se les acabaría en algún momento cruzando en el camino, poniendo así fin a sus sueños

de federaciones y confederaciones construidas sobre el derecho natural y de gentes en el que habían sido educadas.³³

El proceso fue muy parecido en el resto de las ciudades cabeceras de reino o de virreinato, que de manera general tendieron a asumirse como guardianas de los derechos del monarca ausente. Es el caso también, por poner un ejemplo del otro extremo del continente, del cabildo de la ciudad de Buenos Aires. La formación de una Junta en mayo de 1810, como las demás aquí analizadas, asume el poder en nombre del rey ausente y convoca al resto de los cabildos del virreinato a que envíen representantes a la ciudad cabeza del mismo. En este caso la particularidad estriba en que una de las primeras medidas tomadas fue la de enviar ejércitos a las ciudades del interior para que cumplieren con la elección de representantes, por lo que no queda demasiado claro si esta elección era un reconocimiento de derechos o una forma de coacción para que mostrasen su sometimiento a la ciudad capital, esto es, al virreinato entendido como sujeto político, en lugar de las ciudades. El resultado fue que algunas de estas ciudades fueron sometidas por la fuerza, como Córdoba, mientras que otras eligieron sus representantes en cabildos abiertos de manera más o menos voluntaria. No faltando tampoco las que, caso de Asunción, proclamaron y defendieron su independencia, no frente al Consejo de Regencia, al que la futura capital del Paraguay reconoció, sino frente a Buenos Aires. Era, pues, un conflicto de patrias y no de naciones.

El tiempo de las naciones: un difícil parto

En enero 1776, Thomas Paine propuso que las colonias norteamericanas proclamasen su independencia para así poder «to-

33. Sobre la influencia del derecho natural de gentes en la cultura política de las élites hispanoamericanas del momento de la independencia, véase José Carlos Chiaramonte. «Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia en la América española», en M. Terán y J.A. Serrano (eds.), *Las guerras de independencia en la América española*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 99-122; ídem, *Nación y Estado en Iberoamérica: el lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004; ídem, «Conceptos y lenguajes políticos en el mundo iberoamericano, 1750-1850», *Revista de Estudios Políticos*, 140 (abril-junio 2008), pp. 11-31; ídem, *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias. Notas para una historia intelectual de Iberoamérica*, Buenos Aires, Teseo, 2010.

mar el rango de naciones»,³⁴ algo que los representantes de los Estados Unidos de América, reunidos en congreso general, harían pocos meses más tarde, «en nombre y por la autoridad del buen pueblo de estas colonias». A pesar de estos antecedentes, ninguna de las supuestas proclamas de independencia hispanoamericanas anteriores a 1811 deja traslucir voluntad alguna de «tomar el rango de naciones» ni de romper con el marco de legitimidad dinástico. El sujeto de soberanía siguió siendo en todas ellas el rey, y cuando se habla de nación, en la tradición del derecho de gentes ilustrado, se hace de manera general como sinónimo de Estado, el conjunto de la Monarquía.³⁵ Aun así, como ya se ha dicho anteriormente, cabría preguntarse si en algunos momentos no subyace una cierta coloración genealógica, esto es, la nación española entendida como una comunidad natural extendida a ambos lados del Atlántico y formada por los que tienen el mismo origen.

La situación cambió a medida que el conflicto derivó, de manera bastante rápida, hacia un problema de sujetos de soberanía, dejando de ser una guerra civil entre hermanos, vasallos del mismo monarca, para convertirse en una guerra entre comunidades políticas diferenciadas. Nació así un nuevo tipo de guerra internacional, las guerras de independencia, llamada a tener un gran éxito en los siglos posteriores.³⁶ El paso de un tipo de guerra a otro, de rebelión contra un monarca a lucha por la independencia de un nuevo sujeto político, ofrecía desde la perspectiva de los que cuestionaban los derechos del rey enormes ventajas propagandísticas y de legitimidad. Proclamar la independencia se convirtió en una forma de conseguir legitimidad internacional. Como argumentaba José de San Martín al diputado por Mendoza Godoy y Cruz, tratando de convencerle de la necesidad de que el congreso reunido en Tucumán declarase la

34. Thomas Paine, *Comon Sense: Addressed to the Inhabitants of America*. Filadelfia, Robert Bell, 1976, p. 78. Nótese que para Paine el «rango de nación» era algo preexistente sino la consecuencia de convertirse en Estado soberano.

35. José María Portillo Valdés, «Libre e independiente: la nación como soberanía», en A. Ávila y P. Pérez Herrero (eds.), *Las experiencias de 1808 en Iberoamérica*, Madrid/México D.F., Universidad de Alcalá/UNAM, 2008, pp. 29-47.

36. Dinámica, por supuesto, extrapolable a otros muchos procesos de secesión. Véase David Armitage. «Secession and Civil War», en D.H. Doyle (ed.), *Secession as an International Phenomenon: From America's Civil War to Contemporary Separatist Movements*, Athena, University of Georgia Press, 2010, pp. 37-55.

independencia: «Los enemigos (y con mucha razón) nos tratan de insurgentes, pues nos declaramos vasallos. Está usted seguro que nadie nos auxiliará en tal situación».³⁷ Lo que sorprende, sobre todo con el antecedente del ejemplo norteamericano, es que este paso tardase tanto en darse. En el caso del Virreinato del Río de la Plata, a pesar de la temprana ruptura con los gobiernos de la metrópoli, todavía en 1816 no se había dado, de ahí la presión de San Martín. Y es que para darlo primero había que definir nuevos sujetos de soberanía, genealógicos, territoriales o de otro tipo, y hacerlos reales en el imaginario colectivo, algo no precisamente fácil en sociedades en las que durante siglos el sujeto político incontestado había sido el monarca. Esto explica la relativa lentitud del proceso de sustitución de un tipo de legitimidad por otra y también la función de pedagogía política que, como ya he dicho, proclamas de independencia, constituciones y manifiestos al mundo tuvieron en el desarrollo de las llamadas guerras de independencia hispanoamericanas.

La primera vez que una Junta se atrevió a romper con la retórica de legitimidad dinástica fue el 5 de julio de 1811, cuando los representantes de Caracas, Cumaná, Barinas, Margarita, Barcelona, Mérida y Trujillo firmaron el *Acta de los representantes de las Provincias Unidas de Venezuela*, una ruptura radical con lo que habían sido las coordenadas del conflicto hasta ese momento.³⁸ Los autores de lo que sí se puede considerar ya una declaración de independencia, tal como hoy la entendemos, fir-

37. «Carta de José de San Martín a T. Godoy Cruz» (12 de abril de 1816), citada por Marcela Ternavasio, «Los laberintos de la libertad. Revolución e independencias», en *Las declaraciones de Independencia: los textos fundamentales de las independencias americanas*, op. cit., p. 229. Más tajante todavía se muestra Servando Teresa de Mier en *Puede ser libre la Nueva España*, escrito hacia 1821: «Militares peleando sin un cuerpo civil o nacional que los autorice, en el mar se llaman piratas, en tierra, asesinos, salteadores, facciosos y rebeldes». Servando Teresa de Mier, *Obras completas*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma, 1988, vol. IV, p. 96.

38. La voluntad de ruptura era ya clara en el manifiesto del 2 de marzo de 1811 con el que se anunció la instalación del Congreso. En él el Congreso se presentaba como una mejor alternativa a las Cortes reunidas en Cádiz: «las primeras Cortes que ha visto la América, más libres, más legítimas y más populares que las que se han fraguado en el otro hemisferio para alucinar y seguir encadenando la América». Congreso General de Venezuela, *Gaceta de Caracas*, 5/III/1811.

man como representantes de antiguas divisiones territoriales, provincias en este caso. Hasta aquí la retórica sigue siendo la tradicional hasta ese momento, pero a pesar de que habían sido convocados para preservar los derechos de Fernando VII,³⁹ no sólo proclamaron su voluntad de soberanía absoluta respecto de los gobiernos de España sino también de la Corona española. En la estela de la *Declaración de los Trece Estados Unidos de América*, por la que a diferencia de otras declaraciones de independencia hispanoamericanas está claramente influida,⁴⁰ la de Caracas se inicia con una exposición de motivos para «patentizar al Universo» las razones de su independencia, y por si no habían quedado suficientemente claras, pocos días después, el 30 de julio de 1811, dieron a la luz un manifiesto al mundo: *Manifiesto que hace al mundo la confederación de Venezuela de las razones en que ha fundado su absoluta independencia de España*. En él se explicaban y ampliaban los motivos de la separación, que son básicamente una alegación histórica, incluso cuando parece que se está afirmando un derecho territorial. Así es cuando se afirma «que la América no pertenece al territorio español es un principio de derecho natural y una ley de derecho positivo», inmediatamente seguida de una demostración de la injusticia de la conquista. Historia y teoría jurídica en lugar geografía. En la declaración de independencia de Venezuela el sujeto político no es un territorio sino el pueblo que lo habita: «el virtuoso pueblo de Venezuela», que a pesar de asumirse en algún momento como parte de una nación española, afirma su voluntad de proclamar su soberanía entre las naciones del mundo.⁴¹ Y lo afirma negan-

39. Ese fue el motivo alegado por el único diputado que votó en contra, Manuel Vicente Maya: el de que habían sido convocados para preservar los derechos de Fernando VII, que habían jurado defender al tomar posesión, no para desposeerlo de ellos. Ninguno de los diputados tenía mandato de sus electores para tomar una decisión como la que asumieron.

40. Posiblemente lo fue a través de la traducción de varios textos de la independencia norteamericana hecha por García de Sena. Cfr. Manuel García de Sena, *La independencia de la Costa Firme, justificada por Thomas Paine, treinta años ha*, Filadelfia, T. y J. Palmer, 1811. La influencia es todavía mayor en la primera constitución venezolana, 21 de diciembre de 1811, en la que se copian prácticamente de manera literal partes de la traducción de la constitución de los Estados Unidos hecha por García de Sena.

41. Así, en algunos pasajes de la misma se alude a los españoles europeos «unidos con nosotros por los vínculos de la sangre, la lengua y la religión» y se

do la autoridad del rey, como consecuencia de «las sesiones y abdicaciones de Bayona, las jornadas del Escorial y de Aranjuez», pero afirmando también la existencia de una comunidad definida por un pasado distinto del de la nación de la que se separa y para quien las consecuencias de su relación histórica habían sido claramente negativas: «la larga serie de males, agravios y privaciones que el derecho funesto de conquista ha causado a todos los descendientes de los descubridores, conquistadores y pobladores de estos países».

Estamos, pues, ante una irrupción de la historia, la genealogía y los derechos de los muertos frente al territorio y los derechos de los vivos. Recordemos la afirmación de Rorty de que la lucha por el liderazgo político es una lucha por el relato del pasado, pero que marca un punto de no retorno.⁴² Esta evolución resulta sorprendente tanto por lo tardío de su aparición como por el giro radical que supuso en el relato de identidad de las élites criollas. Tardío, porque ya la Declaración de Independencia de los Estados Unidos incluía en 1776 un listado de «repetidas injurias y usurpaciones» que justificaban la ruptura del cuerpo político. Es verdad que tales injurias y usurpaciones se atribuían «al presente rey de la Gran Bretaña», pero finalmente habían sido los habitantes de ésta quienes, pese a los «vínculos de nuestro origen común», se habían mostrado sordos a las justas reclamaciones de los colonos. La siguiente declaración de independencia americana, la de Haití de enero de 1804, está llena de referencias a la crueldad y barbarie de los franceses («los

reprocha a los Borbones haber «abandonado el territorio español contra la voluntad de los pueblos, faltaron, despreciaron y hollaron el deber sagrado que contrajeron con los españoles de ambos mundos, cuando, con su sangre, y sus tesoros los colocaron en el trono a despechos de la Casa de Austria».

42. Las declaraciones de independencia absoluta se sucedieron a partir de ese momento a lo largo y ancho de la Capitanía General de Venezuela y el Virreinato de Nueva Granada: Cartagena de Indias en noviembre de 1811; Cundinamarca en julio de 1813; Antioquia en agosto de 1813; Tunja en diciembre de 1813... Varias de ellas incluyeron también un listado de agravios contra los españoles europeos, que iban desde la explotación económica hasta la enseñanza en las escuelas de «la filosofía de los Árabes, desterrada hacía más de un siglo de las naciones cultas», según la declaración de independencia de Tunja. En todas ellas es la provincia, en realidad la capital de la provincia, la que declara su independencia y la voluntad de formar parte del Estado de las Provincias Unidas de la Nueva Granada.

bárbaros que han ensangrentado [Haití] desde hace dos siglos») y las radicales diferencias entre haitianos y franceses («¿qué tenemos en común con ese pueblo verdugo? Su crueldad comparada con nuestra paciente moderación; su color con el nuestro [...]; ellos no son nuestros hermanos [...] Jamás lo llegarán a ser»). Por lo que sabemos, el discurso de Dessalines celebrando la independencia consistió en una narración de «las crueldades de los franceses en contra de los naturales».⁴³ Aquí, obviamente, no era necesario matizar que, pese a los «vínculos de nuestro origen común», el abismo de la diferencia racial parecía más que obvio, aunque la realidad no era tan clara, pues de los treinta y siete oficiales de la *Armée Indigène* que firmaron del Acta de Independencia, sólo once eran negros, uno blanco y veinticinco mulatos.⁴⁴ La voluntad genealógica de la proclamación haitiana se refleja también en la recuperación de nombres nativos (*Haití* en lugar de Saint-Domingue) para substituir a los franceses. Se trata de una extraña pulsión indigenista si consideramos que tan ajenos a la isla eran los blancos como los negros. Pero esta pulsión comenzó a aflorar desde muy pronto, por ejemplo en el uso por los rebeldes de los términos *Incas* o *hijos del sol* para lo que posteriormente sería denominada la *Armée Indigène*.⁴⁵

Este giro fue asimismo radical porque supuso la quiebra de una de las constantes más persistente del relato de identidad de los españoles americanos durante los tres siglos de existencia de la Monarquía Católica, basado en la visión positiva de la conquista, el acto fundacional de las sociedades americanas, y en la reivindicación por los criollos de su condición de descendientes y herederos de los hombres que la habían llevado a

43. Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti*, Port-au-Prince, H. Deschamps, 1989 [1848], vol. 3, p. 146.

44. Cosa distinta, como hace notar David Geggus, es que esta distribución se correspondiese con la realidad demográfica de la isla, donde los mulatos no llegaban al 5 % de la población total y la mitad de la población negra adulta había nacido en África. No hay ningún negro africano entre los firmantes del *Acta de Independencia* (David Geggus, «La declaración de independencia de Haití», en *Las declaraciones de Independencia: los textos fundamentales de las independencias americanas*, op. cit., p. 129). Las revoluciones, por populares y radicales que sean, no necesariamente tienen que ser democráticas en cuanto a la extracción de sus líderes.

45. David Geggus, *Haitian Revolutionary Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 2002, pp. 214-215.

cabo.⁴⁶ Es cierto que la declaración de los representantes de las Provincias Unidas de Venezuela no cuestiona todavía, al menos de manera explícita, su condición de descendientes de los descubridores y conquistadores, pero la referencia al «funesto derecho de conquista» y el alegar «los derechos que tiene todo país conquistado para recuperar su estado de propiedad e independencia» dejan pocas dudas sobre el cambio que estaba teniendo lugar. Semejante cambio estuvo acompañado en todo el continente, desde la Capitanía General de Chile al Virreinato de la Nueva España, por la recuperación de los héroes indígenas de la lucha contra la conquista española como héroes nacionales. Las élites criollas, que apenas unos años antes proclamaban y defendían su condición de descendientes de los conquistadores, se reclamaban ahora herederas intelectuales de los conquistados. Los *nuestros* no eran ya Cortés, Alvarado o Valdivia sino Lautaro, Caupolicán o Cuauhtémoc.⁴⁷ Todavía en 1809, el futuro héroe de la independencia de las Provincias Unidas de Nueva Granada, Camilo Torres, podía escribir:

Somos descendientes de los que han derramado su sangre por adquirir estos nuevos dominios a la Corona de España [...] Tan españoles somos como Pelayo [...] Nuestros padres [...] por medio de indecibles trabajos y fatigas descubrieron, conquistaron y poblaron para España este Nuevo Mundo.⁴⁸

Sin embargo, cuatro años más tarde, el 14 de septiembre de 1813, Carlos María de Bustamante proclama en el discurso con el que Morelos abriría el Congreso de Chilpancingo:

Genios de Moctezuma, Cacama, Quautimotzin, Xicotencal y Calzontzin, celebrad en torno a esta augusta asamblea [...] el mitote en que fuisteis acometidos por la pérfida espada de Alva-

46. La persistencia y hegemonía de este relato no debe ser desdeñada como uno de los elementos de la estabilidad política de los reinos americanos de la Monarquía durante alrededor de trescientos años. Este es un fenómeno al que la historiografía no ha prestado la atención que sin duda merece.

47. Véase Rebeca Earle, *The Return of the Native. Indians and Myth-Making in Spanish América, 1810-1930*, Duke, Duke University Press, 2007.

48. «Representación del muy ilustre Cabildo de Santa Fe a la Suprema Junta Central de España», 20 de noviembre de 1809. Fue publicado en 1832 con el título de *Memorial de agravios*, con el que actualmente es conocido.

rado, el fausto momento en que vuestros ilustres hijos se han congregado para vengar vuestros ultrajes y desafueros.⁴⁹

Tan descendientes o no de los conquistadores eran Camilo Torres como Carlos María de Bustamante, ambos curiosamente criollos de primera generación. Lo que había cambiado entre uno y otro discurso no era la realidad de su identidad, sino los puntos de referencia para el relato político de la misma. La ruptura del discurso de Bustamante hay que situarla en un radical cambio en el proceso de nacimiento de un nuevo orden político, el que tuvo lugar con el Congreso de Chilpancingo y su *Acta de Independencia de la América Septentrional* del 6 de noviembre de 1813. Fue esta una declaración de independencia que toma por sujeto de soberanía un espacio geográfico, las provincias de la América Septentrional, que no se corresponde con ninguna división administrativa del viejo orden político. Además, es obra de un autotitulado *Congreso de Anáhuac*, denominación que muestra una clara voluntad de presentarse como continuadores de una comunidad histórica cuyo origen se remonta al pasado prehispánico. Una nación por tanto, y no una simple suma de provincias. Esa voluntad está reflejada asimismo en la referencia a «los europeos opresores» que siguen viviendo en el territorio de la nación, y todavía más en el Manifiesto publicado el mismo día por el Congreso con un detallado análisis de los males que la dominación española había traído a los americanos.

El Congreso había sido inaugurado con el citado discurso de Morelos, en el que éste se asumía como descendiente de los derrotados mexicas y proclamaba su voluntad de restaurar el antiguo Imperio Mexicano. Esto, desde la perspectiva del imaginario político, es más importante que la desaparición de cualquier referencia a Fernando VII como depositario de la soberanía,⁵⁰ algo que para esas fechas ya había hecho la Junta de Caracas. La voluntad de restaurar una unidad política preexistente, previa al orden po-

49. «Discurso inaugural del Congreso de Chilpancingo», 14 de septiembre de 1813.

50. Fue el propio Morelos quien cambió la parte del texto en que Bustamante había escrito «Señor, vamos a restablecer el Imperio Mexicano; vamos a preparar el asiento que debe ocupar nuestro desgraciado Príncipe Fernando VII» por «Señor, vamos a restablecer el Imperio Mexicano», haciendo desaparecer cualquier referencia a la rey.

lítico de la Monarquía, refleja una imaginación de la independencia no tanto de un territorio como de una comunidad hija de la historia y preexistente al Estado. Tal como precisa el *Decreto Constitucional para la Libertad de la América Mexicana*, fruto de este mismo Congreso de Anáhuac, se trataba de «llenar las heroicas miras de la Nación» y reintegrar «a la Nación misma en el goce de sus imprescriptibles derechos». No de «tomar el rango de Nación» constituyéndose en Estado sino de recuperar los derechos perdidos de una nación preexistente al Estado. Este será el núcleo de la retórica nacionalista durante los próximos dos siglos.

El que haya sido precisamente la Nueva España el escenario de esta revolución de nación no es sólo una cuestión de fechas, aunque es obvio que con la aceleración histórica que estaba teniendo lugar no era lo mismo 1811 que 1813. La razón estriba probablemente en las particularidades de la evolución cultural novohispana con respecto al resto de los virreinos americanos de la Monarquía. En ninguno de ellos se dio de manera tan consistente como en el novohispano esa recuperación del pasado prehispánico como parte de una historia *nacional* diferenciada, el tan debatido y polémico problema del *patriotismo criollo* como causa y origen de la independencia. Interpretar el patriotismo criollo dieciochesco como una especie de proto-nacionalismo, algo que tantos han hecho siguiendo la estela del historiador británico David Brading, es sin duda un error.⁵¹ No todos los criollos que escribieron sobre las glorias de su patria fueron partidarios de un sistema político basado en la soberanía nacional y en la ruptura de la monarquía, pero no menos erróneo sería ignorar el excelente caldo de cultivo que ofreció el estudio y la revalorización del pasado prehispánico para que las élites criollas pudieran empezar a imaginar una *nación* distinta de la española, de la que tradicionalmente se habían considerado parte.

No es casual que frente a los balbuceos de la mayor parte de los líderes intelectuales de la independencia en el resto del continente, incapaces de imaginar una nación que fuese más allá de la tradicional identificación con el Estado, fuesen varios los novohispanos que dejaron entrever en sus escritos la idea de una nación *natural*, con una historia y una cultura propias y diferenciadas. Fue éste una especie de nacionalismo étnico-histórico y

51. David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Era, 1973.

cultural que está presente, por ejemplo, en algunos escritos de Servando Teresa de Mier y Carlos María de Bustamante, que no llegó a constituir una teoría coherente. Entre las virtudes del fraile regiomontano y las del autor del discurso de Morelos en Chilpancingo no se contaban precisamente las de la coherencia intelectual, pero que sí tuvieron una influencia significativa en el proceso decimonónico de imaginación de la nación.

La evolución, en cualquier caso, fue todo menos lineal. El *Acta de la Declaración de Independencia de las Provincias Unidas de Sud América*, el 9 de julio de 1816, se hizo todavía en nombre de los pueblos que la componían, no en nombre de una nación. El acto es por lo tanto estrictamente territorial y sus diputados firman como representantes de las antiguas divisiones administrativas de la Monarquía, no de la nación. Una particularidad, significativa desde la perspectiva que aquí estamos tratando, es que el Estatuto que reglamentó las elecciones para el Congreso autor de esta declaración, a diferencia de las elecciones anteriores, no restringió el derecho de voto a los vecinos de ciudades con cabildo. El Congreso no se entendía ya como una federación de ciudades sino de provincias, aunque por diferentes motivos no estuvieron presentes todas las que habían formado parte del Virreinato del Río de la Plata, unas por encontrarse en esos momentos en poder de los realistas (las del Alto Perú, con la excepción de Charcas, Chichas y Mizque) y otras por su oposición a la política centralizadora de Buenos Aires, como la Banda Oriental y Paraguay. La voluntad explícita de constituirse en nación se conjuga con un sujeto todavía claramente territorial: «Era universal, constante y decidido el clamor del territorio entero por su emancipación solemne del poder despótico de los Reyes de España»; «Nos, los representantes de las Provincias Unidas en Sud América»; «Es voluntad unánime e indubitable de estas provincias romper los violentos vínculos que las ligaban a los Reyes de España...».

Por consiguiente, ni quien proclama la independencia es una nación, ni se constituye en nación una vez independizada (esta fue la lógica habitual de muchas de las declaraciones de independencia hispanoamericanas, que tienden a identificar nación y Estado), ni la emancipación es del dominio de otra nación sino de la Monarquía. La pregunta que se somete a votación, sin embargo, incluye también la voluntad de independencia respecto a la metrópoli: «A su término fueron preguntados si querían

que las provincias de la Unión fuesen una nación libre e independiente de los reyes de España y su metrópoli». La independencia no parece ser sólo del rey sino también de la nación española, ambigüedad acrecentada con la inclusión de un párrafo en el que se declara la voluntad de «recuperar los derechos de que fueron despojados». Falta en todo caso, como lamentará San Martín, una exposición de los motivos de la independencia.⁵² La ambigüedad fue despejada un año más tarde, el 25 de octubre de 1817, cuando el Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata decide publicar un manifiesto, dirigido a las naciones del mundo, sobre las crueldades que los habitantes de estos territorios han sufrido de los españoles.⁵³ Aquí se habla ya claramente de dos comunidades nacionales, los españoles y *nosotros*, enfrentadas desde el mismo momento de la conquista, cuando *ellos*, se supone que en oposición a nosotros, «empezaron por asesinar a los Monarcas del Perú». La pulsión indigenista está pues presente en muchos de estos primeros momentos de la independencia. En este caso incluye una pormenorizada enumeración de los medios de los que los españoles se habían servido para atizar los enfrentamientos entre los americanos, hasta hacer inevitable la independencia. Sorprende, sin embargo, la coloración de guerra civil que aflora en este Manifiesto al describir los sucesos recientes y que la historiografía posterior ignorará casi por completo.

El *Acta de Independencia de Chile*, del 1 de enero de 1818, toma como sujeto político a los «ciudadanos del Estado». Ni la nación, ni el territorio. Sin embargo, las referencias a los trescientos años de sometimiento por la fuerza y a «los sólidos fundamentos de esta justa determinación», frase introducida por el propio

52. «Ha dado el Congreso el golpe magistral en la declaración de la independencia; sólo hubiera deseado que al mismo tiempo hubiera hecho una pequeña exposición de los justos motivos que tenemos los americanos para tal proceder». Citado en Ricardo Caillet-Bois, «El directorio, las provincias de la Unión y el Congreso de Tucumán (1816-1819)», en *Historia de la Nación Argentina* [dirigida por Ricardo Levene], Buenos Aires, Academia Nacional de Historia, 1941, p. 541. Nótese el uso de americanos, los habitantes de un territorio, en lugar de un gentilicio de tipo nacional.

53. Manifiesto que hace a las naciones del mundo el Congreso General Constituyente de las provincias Unidas del Río de la Plata, sobre el tratamiento y crueldades que han sufrido de los españoles, y motivado la declaración de independencia.

O'Higgins, parecen remitir de forma bastante clara a una comunidad que va más allá de un territorio definido. Esto contrasta con la afirmación sobre una supuesta autorización de los pueblos, un viejo sujeto de soberanía, y que sea la primera de las declaraciones de independencia en la América hispana que incluye una referencia explícita al territorio: «El territorio continental de Chile y sus islas adyacentes forman de hecho y de derecho un Estado libre, independiente y soberano». La separación, en todo caso, se hace de la Monarquía Española, no de la nación española, lo que sigue planteando la duda de hasta qué punto el viejo Reino de Chile se imagina como una nación distinta. La duda se acrecienta con la Jura de la Independencia del 12 de febrero de 1818, donde lo que se jura no es defender la independencia de Chile frente a España sino del Estado chileno frente a Fernando VII: «¿Juráis a Dios y prometéis a la Patria [...] sostener la presente declaración de independencia absoluta del Estado chileno de Fernando VII, sus sucesores y cualquiera otra denominación». En la Constitución chilena de 1822, sin embargo, quien se declara libre e independiente es ya «la nación chilena», aunque curiosamente no de la nación española sino todavía de la «Monarquía española».

Más sorprendente es el *Acta de la Independencia de Guatemala* del 15 de septiembre de 1821. Es ésta una especie de proclamación temporal, hasta que sea refrendada por los representantes de las provincias. En este sentido sería una autodeterminación plenamente territorial, pero que dice actuar a partir de los oficios recibidos de varios ayuntamientos constitucionales. Es decir, el Acta remite a una legitimidad que tiene su origen en la Constitución de Cádiz y que se manda publicar «para prevenir las consecuencias, que serían temibles en el caso de que la proclamase de hecho el mismo pueblo» (Art. 1). ¿No se trataba de establecer la soberanía del pueblo? Lo interesante es que la reunión de diputados que debía de tener lugar para decidir sobre la independencia nunca tuvo lugar, y muchas de las reuniones de los pueblos del reino (todavía el 28 de septiembre de 1821 el cabildo abierto de Comitán habla de «este Reino» como una unidad política)⁵⁴ sir-

54. «Acta del cabildo abierto organizado en Comitán el 28 de septiembre de 1821», en Juan Jesús Aquino y Arturo Corzo Gamboa, *La independencia de Chiapas y sus anexiones a México (1821-1824)*, Tuxtla Gutiérrez, Universidad Autónoma de Chiapas, 1994, p. 66.

vieron para decidir sobre la anexión o no al Imperio Mexicano, sin tomar en cuenta al resto de ciudades y villas de españoles y pueblos de indios de la Capitanía. Es decir, las ciudades se asumieron como sujeto de soberanía. No estaba demasiado equivocado Domingo Faustino Sarmiento cuando afirmó que en Centroamérica cada aldea se había convertido en un Estado soberano. La que podemos considerar el Acta definitiva de Independencia, del 1 de julio de 1823, declaró la independencia «de las provincias de que se componía el Reino de Guatemala». El sujeto de soberanía son ahora las provincias, que deciden unirse en la Provincias Unidas de Centro América, en realidad una confederación de ciudades que con esta declaración se asumes como nación, «son y forman nación».

Los autores del *Acta de Independencia del Imperio Mexicano*, del 28 de septiembre de 1821, no parecen ya tener ninguna duda sobre cuál es el sujeto político de la emancipación: «La Nación Mexicana, que por trescientos años ni ha tenido voluntad propia, ni libre uso de la voz, sale hoy de la opresión en la que ha vivido». No es un territorio sino una comunidad nacional que existe al margen del Estado y que con la independencia sale de la opresión en la que ha vivido, pero sin haber dejado en ningún momento de ser ella misma. El territorio está casi por completo ausente. Sólo una vaga referencia a «esta parte del Septentrión», que contrasta con el hecho de que ninguno de los miembros de la Suprema Junta Gubernativa firmantes del Acta, en realidad una especie de Consejo de Notables (religiosos, militares, miembros de la Audiencia, títulos de Castilla, hacendados, etc.), lo haga como representante de un territorio concreto, sino de la nación en su conjunto. Es una representación del cuerpo místico de la nación al margen de los territorios e incluso de los individuos que la componen.

El proceso concluiría con el *Acta de Independencia del Alto Perú* el 6 de agosto de 1825, que comienza directamente con una narración histórica, fundamento último de toda comunidad nacional: «Lanzándose furioso el león de Iberia desde las Columnas de Hércules hasta los imperios de Moctezuma y de Atahualpa, es por muchas centurias que ha despedazado el desgraciado cuerpo de América y nutriéndose con su sustancia». No es, pues, un territorio sino una comunidad de sangre, de sangre derramada en este caso, la que se está definiendo como sujeto político. No es casual ni sorprendente que, a diferencia del resto de las

declaraciones de independencia, ésta no se haga ya del Rey de España o del gobierno español sino de España: una nación que se independiza de otra nación.

Conclusiones: el espacio como sujeto político

El análisis de los cambios en las sucesivas declaraciones de independencia aquí analizadas (elegidas de manera más o menos azarosa, pero los resultados no serían muy diferentes si se tomaran otras) muestra una clara evolución de lo territorial a lo genealógico, de los pueblos, provincias y reinos a la nación. Habría, sin embargo, que ser extremadamente cauteloso sobre lo que se entiende por este último concepto durante las primeras décadas del siglo XIX hispanoamericano. El componente identitario, entendido en el sentido de una comunidad nacional definida a partir de rasgos etno-culturales propios, fue débil en los inicios del proceso de construcción nacional de estos países, y en muchos casos inexistente. Para las élites hispanoamericanas el problema de partida fue el Estado, no la nación. Esto es claro en Bolívar, para quien el problema nacional pareciera ni siquiera haber existido, lo que quizás explique la banalidad de sus reflexiones al respecto;⁵⁵ quizá menos en otros líderes insurgentes, en particular los novohispanos, para quienes el problema nacional sí tuvo una cierta importancia.

En los orígenes del mapa político de Hispanoamérica no está la sangre sino el territorio, entre otros motivos porque la definición de comunidades nacionales de carácter étnico-cultural era prácticamente imposible, tanto por exceso como por defecto. Por exceso, porque la etnia y la cultura de las élites que lideraron las independencias eran homogéneas de uno a otro lado del continente, confundándose incluso con las de la propia metrópoli; por defecto, porque los grupos indígenas que podían haber servido como base de la nacionalidad no sólo ocupaban territorios que no

55. Para un incisivo análisis de las ideas de Bolívar sobre la nación y el hecho nacional, véase el capítulo IV, titulado «¿Hombres o ciudadanos? La patria de Bolívar», en José Antonio Aguilar Rivera, *Ausentes del universo. Reflexiones sobre el pensamiento hispanoamericano en la era de la construcción nacional 1821-1850*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 144-169.

se correspondían con las fronteras de los nuevos Estados-nación, sino que de manera general coexistían varios en un mismo Estado. Aunque dos siglos de construcción nacionalista nos hayan llevado, sólo por poner un ejemplo, a identificar México con lo azteca, en el territorio de la nueva nación convivían decenas de grupos etno-culturales que poco o nada tenían que ver con lo azteca o lo mexica. Algo tampoco particularmente excepcional. Cabría incluso aventurar la hipótesis que los Estados-nación más exitosos fueron precisamente aquellos en los que el Estado consiguió fabricar una identidad nacional común para todos los ciudadanos a partir de una etnia ya existente, convertida en la etnia nacional.

En el caso hispanoamericano se construyeron Estados a partir de antiguas divisiones administrativas en las que convivían soberanías plurales de tipo territorial: pueblos, ciudades, provincias y reinos, cada uno distinto de los demás y con sus propios privilegios y costumbres.⁵⁶ La autonomía política lograda por la vía de los hechos, consecuencia del vacío de poder generado por el colapso imperial, llevó a una curiosa inversión del derecho de gentes y su afirmación de que todo Estado debía de ser independiente, que pasó a convertirse en la afirmación contraria: todo territorio independiente debía tener su Estado.

El primer problema consistía en el número de nuevos Estados. Esto, de manera general, se resolvió a partir de las antiguas divisiones administrativas y por decisión de las armas, convertidas en expresión de la voluntad popular. Así lo refleja claramente el intercambio de notas entre San Martín y el cabildo de la ciudad de Lima a mediados de julio de 1821. San Martín, que acababa de entrar victorioso en la ciudad, pide el 14 de julio la convocatoria de «una junta general de vecinos honrados, que representando el común de los habitantes de la capital, expresen si la opinión general se halla decidida por la independencia», y que mientras tanto se elija a «aquellas personas de conocida probidad, luces y patriotismo, cuyo voto me servirá de norte para proceder a la jura de la Independencia o a ejecutar lo que determine la referida junta». La respuesta del cabildo fue inmediata. El mismo día contestó que se elegirían «personas de probidad, luces y patriotismo» para que «expresen espontáneamente su voluntad por la independencia». El antiguo teniente coronel del Ejército del Rey parecía te-

56. François Xavier Guerra, «El soberano y su reino», *op. cit.*, pp. 37-38.

ner un cierto respeto por la voluntad del pueblo. El cabildo, más bien por la de las armas. Parece evidente que lo que en verdad interesaba al cabildo limeño no era la voluntad del pueblo sino la del militar que acababa de entrar victorioso. Después de esta afirmación no había mucho más que deliberar. El cabildo abierto, reunido al día siguiente, contó con la presencia de los miembros del Ayuntamiento, del arzobispo y de «prelados de los conventos religiosos, títulos de Castilla y varios vecinos de esta capital», y firmó el *Acta de Independencia* no de Lima sino del Perú. Tal como escribe el Ayuntamiento a San Martín, «la voluntad de Lima estaba por la Independencia y por ello no había nada que deliberar».⁵⁷ No sabemos cuál habría sido la respuesta en caso de que el ejército que había entrado en la ciudad hubiese sido el realista. Mejor dicho, sí lo sabemos, ya que el ejército realista entro dos veces más en la capital virreinal, una en septiembre de 1823 y otra en enero de 1824, y fue recibido en ambas ocasiones con parecidas muestras de apoyo a las que había recibido San Martín. El paso ulterior, el de que todo Estado correspondía a una nación, será obra del siglo XIX y de su invención de unas genealogías que convirtieron a los habitantes los nuevos Estados nacidos de las guerras de independencia —guerras civiles en realidad— en descendientes de unos mismos antepasados, con una misma cultura y con derechos políticos homogéneos. Si el origen del sujeto político en Hispanoamérica fue el territorio, la patria de vecinos desiguales, el resultado final fue una nación de ciudadanos iguales con un mismo origen y una misma cultura.

57. *Documentos del Archivo de San Martín*, Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 1910, t. XI, p. 363.

AUTORES

JOÃO CARDOSO ROSAS es profesor de Filosofía en la Universidade do Minho (Portugal)

JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ LOSADA es profesor titular de Filosofía Política en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

ÁNGEL RIVERO es profesor titular de Ciencia Política en la Universidad Autónoma de Madrid (España)

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ es profesor de investigación en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

JUAN CARLOS VELASCO es investigador en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

MIGUEL BANDEIRA JERÓNIMO es investigador del Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lisboa (Portugal)

GUILLERMO GRAÍÑO FERRER es profesor de Teoría Política en la Universidad Francisco de Vitoria (España)

TOMÁS PÉREZ VEJO es profesor-investigador en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)

ÍNDICE

Introducción, <i>por Francisco Colom González y Ángel Rivero</i>	7
--	---

I

EL ESPACIO EN LA TEORIZACIÓN POLÍTICA

La topografía política. La aplicación de coordenadas espaciales a los lenguajes e imaginarios políticos, <i>por João Cardoso Rosas</i>	21
El espacio y la obligación política. De la <i>Polis</i> a la <i>Cosmópolis</i> , <i>por José María Hernández</i>	41
La política como espacio de la conversación humana. De la Antigüedad al nacimiento del mundo moderno, <i>por Ángel Rivero</i>	69
El territorio político. Los espacios del <i>demos</i> , <i>por Francisco Colom González</i>	85

II

LA POLÍTICA DEL ESPACIO

Las fronteras, la justicia y la fortuna, <i>por Juan Carlos Velasco</i>	115
Geografías vitales. La imaginación (geo)política del nuevo imperialismo europeo (1870-1920), <i>por Miguel Bandeira Jerónimo</i>	133
Oriente y Occidente como imaginarios del espacio político. La alternativa oriental a Europa en el siglo XVIII, <i>por Guillermo Graño Ferrer</i>	155
La definición del espacio político en el nacimiento de la modernidad: el caso hispanoamericano, <i>por Tomás Pérez Vejo</i>	171
Autores	205
	207

