

Estado, eticidad y forma imperio

Las razones de la pervivencia de la autocracia mexicana

*Gerardo Ávalos Tenorio**
*José Luis González Callejas***

RESUMEN

Nuestra investigación hace una crítica de aquellas interpretaciones que afirman que la dificultad de consolidar un régimen democrático en México responde a la pervivencia de una cultura política premoderna y autoritaria. A contracorriente de esta perspectiva, mostramos que este fenómeno se explica por el lugar y función que ciertos Estados subordinados tienen en el proceso geopolítico de reproducción del capital. Para ello es necesario recuperar el concepto hegeliano de eticidad, pues a partir de él podemos dar cuenta de las diferencias estructurales de las formas políticas anglosajona e hispanoamericana que, en última instancia, nos permiten comprender la imposibilidad de llevar a cabo en México una democracia liberal análoga a la estadounidense.

PALABRAS CLAVE: eticidad, capital, Estado, democracia, cultura política.

ABSTRACT

Our research critiques those interpretations asserting that the difficulty in consolidating a democratic regime in Mexico is the result of the permanence of a pre-modern and authoritarian political culture. Against the grain of this perspective, we show that this phenomenon is explained by the place and function that certain subordinate States have in the geopolitical process of the reproduction of capital. In order to do so, a reconsideration of the Hegelian concept of ethical substance, or *Sittlichkeit*, is necessary, since this can be a starting point in explaining the structural differences between Anglo-Saxon and Spanish American political forms, allowing us to understand the impossibility of developing a liberal democracy analogous to that of the United States in Mexico.

KEY WORDS: *Sittlichkeit*, capital, State, democracy, political culture.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo emerge de una investigación teórica que ha tratado de encontrar las razones de la interrupción del proceso de transición a la democracia en México y de las dificultades para

* Profesor-investigador en el Departamento de Relaciones Sociales y en el Doctorado en Ciencias Sociales de la UAM-Xochimilco.

** Alumno del Doctorado en Ciencias Sociales de la UAM-Xochimilco.

construir un orden jurídico moderno. Algunos consideran que este empantanamiento se debe a la falta de voluntad de la clase política, los partidos políticos o los grupos de interés, para llevar a feliz término las reformas estructurales que permitan el desarrollo análogo de la democracia liberal anglosajona (Cansino, 2012). Otros, en cambio, hacen radicar el déficit en las profundidades de la *cultura política*¹ de la sociedad mexicana: nunca se constituyó una ciudadanía propiamente moderna sino que prevalecieron las relaciones de dependencia personal, de servidumbre y vasallaje como ejes articuladores del *ethos* de la nación. Este argumento subraya la *supervivencia* de una moralidad tradicional, corporativa, excluyente, patrimonialista, clientelar y populista (Almond y Verba, 1963; Wiarda y MacLeish, 2003; Wiarda y Kline, 2000a; Grayson, 2000) en los contextos nacionales de herencia española. De acuerdo con esta visión, aun el México moderno y urbano siguió articulado con un eje patrimonialista y autoritario sólido y persistente, capaz de adaptarse a las mutaciones económicas implicadas en el crecimiento capitalista.

Destacar las características estructurales de una sociedad, heredadas por procesos históricos complejos, tiene la ventaja de mostrar los orígenes, naturaleza y peculiaridades de los obstáculos que impiden los cambios políticos civilizatorios; ello permite ubicar las posibilidades y los límites de los proyectos específicos y la voluntad política de los actores. Sin embargo, la “herencia cultural” no es el único referente para dar cuenta de las modalidades que adopta la dinámica del cambio político en contextos determinados. No es aconsejable soslayar que un país con su cultura política

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

específica está incrustado en un contexto de relaciones geopolíticas de poder y dominación (Ávalos, 2012:14 y ss.). Esto es así porque está en la *forma imperio* el que ciertos pueblos se hayan configurado de cierta manera y otros hayan adoptado una constitución diferente: la cultura política es el resultado, y no la causa, de la diferencia entre las instituciones, procesos y prácticas políticas entre los diferentes Estados situados en una lógica imperial. Si esto se toma en cuenta, entonces es posible hallar las razones estructurales de las dificultades para transformar instituciones y prácticas políticas en ciertos contextos socioestatales y culturales al interior del imperio. Esto también significa que no se encuentra absolutamente clausurada la posibilidad de que, al interior de las naciones de herencia autoritaria, puedan organizarse estructuras republicanas y democráticas: Norte y Sur no son bloques impermeables, sino nombres de polos de condensación de relaciones sociales. Dicho con otras palabras, en el Sur también se encuentran activos tanto los procesos civilizatorios que el capitalismo trae consigo como las ideas que nutren a las prácticas y los movimientos políticos que empujan a la construcción de procesos democráticos y republicanos modernos. Consideramos, entonces, que la forma imperio moderna es la manifestación compleja de una forma social contradictoria, la forma valor, que se despliega en variados procesos culturales y políticos, que conservan o no atavismos autoritarios en función de diversos factores: *a)* su funcionalidad respecto del mercado mundial; *b)* su adaptación o no a las exigencias geoestratégicas del centro imperial; *c)* su configuración interna de la dominación entre clases, estratos y factores reales de poder. Así, es el mercado mundial y la forma imperio, y no el *ethos* en abstracto, los que constituyen la condición de posibilidad de la conformación de regiones políticas diversas. Por nuestra parte consideramos que es el modo específico en el que se conjugan la herencia cultural y la forma valor –devenida forma imperio– lo que constituye el marco en el que se inscribe la posibilidad del éxito de un cambio político en un sentido democrático y republicano. Una herencia cultural autoritaria no es fija ni inmutable porque no se desarrolla en abstracto sino entreverada con la propia cultura del capital, entendiendo a éste como forma de vida y no como un simple sistema económico. Para fundamentar esto procederemos de la siguiente manera: en primer término plantearemos la cuestión

de las variaciones de los regímenes políticos como un tema clásico del pensamiento político; después revisaremos la importancia de considerar el concepto hegeliano de eticidad para comprender la relevancia política de las formas culturales heredadas; finalmente, daremos cuenta de las raíces ideológicas tanto del modelo político hispánico como del anglosajón a fin de ilustrar el tipo de conductas y actitudes políticas que se desprenden de cada una de ellas.

“EL PROBLEMA ES CULTURAL”

El examen de las diferencias políticas entre los pueblos proviene de una añeja tradición en la historia de las ideas políticas que consiste en señalar que existen diversas “formas de ser” de los pueblos y que ahí radica la fuente de sus variaciones políticas; en algunos lugares se podrá vivir de modo democrático y en otros no. Es una tradición que se remonta a Aristóteles y, en general, a la distinción que hacían los griegos de la Antigüedad entre ellos y los bárbaros. En Esquilo aparece el tema de *los persas* y se saca a la luz la distancia civilizatoria entre unos y otros. Mientras los persas son reyes y vasallos gobernados por el Gran Rey Darío y su heredero Jerjes, los griegos no tienen caudillo alguno ni son esclavos ni vasallos de nadie (Esquilo, 1994:44). También los persas Otanes, Megabyzo y Darío habían discutido cuál sería la mejor forma de gobierno para su país después de la muerte de Cambises, según el episodio imaginario relatado por Heródoto, por supuesto desde la perspectiva griega (Bobbio, 1987:15). Ahí se calibran las ventajas y desventajas de las distintas formas de gobierno (la monarquía, la oligarquía y el gobierno popular) para concluir del siguiente modo:

[...] ¿cómo obtuvimos la libertad?, ¿quién nos la dio?, ¿caso fue un régimen democrático?, ¿una oligarquía, quizá?, ¿o bien fue un monarca? En definitiva, como nosotros conseguimos la libertad gracias a un solo hombre, soy de la opinión de que mantengamos dicho régimen e, independientemente de ello, que, dado su acierto, no derogemos las normas de nuestros antepasados (Heródoto, 2000:III § 82).

Y esa opinión, dada por Darío, fue la que prevaleció. La tradición de un pueblo asentada en sus raíces se convierte en el crisol de

su carácter y en la fuente de sus instituciones morales y políticas. Recientemente el cine ha recreado la confrontación entre Persas y Griegos, evocando la lucha desigual entre 300 valerosos espartanos comandados por su rey Leónidas y el ejército desmesurado de Jerjes y sus supercherías, prostitutas y toda clase de montajes estafalarios. El pequeño ejército espartano es aplastado pero su muerte es una lección de disciplina y honor para las generaciones posteriores. Esta visión de las cosas es la que se desarrollará ulteriormente en el legado socrático, platónico y aristotélico. En Platón se traza una analogía entre el carácter del hombre individual y el de la *polis* y se resalta que la batalla por gobernar las pasiones es de la misma naturaleza que la organización política de la sociedad. Ya no es sólo la tradición y el culto a los ancestros, sino un criterio racional el que se enarbola para fundar las instituciones políticas. Aquí inicia la apertura de la posibilidad de organizar las formas de gobierno de acuerdo con la razón. La propia construcción de la *politeia* platónica, lejos de ser la prefiguración del totalitarismo, es un ejercicio del pensamiento reflexivo para diseñar el mejor régimen y luego usarlo para elaborar las leyes. En todo caso esta es la tradición de la política que prevaleció en Occidente: deliberación, decisión y ejecución respecto de los asuntos públicos, es decir, de lo que a todos concierne, se erigieron en los elementos que demarcan un espacio de intervención de la razón por encima de las pasiones y de las costumbres heredadas.

La "forma de ser" de los pueblos es, desde luego, un presupuesto de la acción política pero son los griegos los que plantean la posibilidad de desbordar esta camisa de fuerza de la tradición y pueden someter las instituciones y las prácticas políticas al uso de la razón. Los "bárbaros" se pliegan al despotismo, mientras que los griegos pueden basar sus instituciones políticas en el principio de la libertad: cuando se precipita la necesidad de adoptar medidas de emergencia es nombrado un *estratego* por el tiempo necesario para restaurar el orden (así se justificó también la *dictadura* en Roma); y cuando el poder es usurpado entonces se habla de tiranía, pero el despotismo pertenece al Oriente. Esta percepción trascendió hasta la época moderna, que fue cuando adquirió una relevancia insospechada. Montesquieu, por ejemplo, recicló la antigua clasificación pero la situó claramente en función del clima, la altitud, la fertilidad del suelo y las dimensiones geográficas de

los Estados; su noción de espíritu alude precisamente a aquella atmósfera sutil que relaciona a los hombres entre sí y con su medio. Este autor asignó, entonces, el despotismo a Oriente y la república (aristocrática o democrática) a Europa occidental. Este factor cultural condiciona, entonces, las formas de organización política de los pueblos, pero lo que revela en todo caso es la existencia de una dimensión subterránea, etérea, probablemente inconsciente, pero que puede ser descrita como el espacio de intersección entre la intersubjetividad y la interpasividad. La primera alude a la relación que sujeta al uno con el otro, y que, por ello, genera o produce al individuo en tanto sujeto (parte activa del enunciado, y hablante en la enunciación). La segunda, en cambio, alude al viejo problema de las pasiones, que atraviesa como un hilo rojo la historia del pensamiento político desde la Antigüedad hasta la época moderna.

Y es que las pasiones, dejadas a su suerte, someten al hombre a actuar “sin pensarlo”. Cuando los hombres actúan así, los Antiguos hablaron de *Hybris* (desmesura), y se consideraba fuente de muchos males. Las pasiones han de ser gobernadas, para lo cual se requiere sabiduría práctica, la cual sólo se puede desplegar en una ciudad-Estado bien gobernada. Cuando hablamos de “interpasividad” (Žižek, 2003) nos queremos referir a este fenómeno de no actuar en función de la propia voluntad sino hacerlo desde un poder “ajeno, extraño y hostil” que hace relacionarse a los hombres “en voz pasiva”: son actuados por fuerzas exteriores. No encontramos, entonces, el aspecto formal de las leyes sino, siguiendo a Montesquieu, a su espíritu, pero ahora instalado en una posición más profunda. Los individuos están unidos en cuanto Estado no sólo y no tanto por vínculos jurídicos sino por lazos subjetivos cuyos contenidos son el lenguaje, las creencias, los valores, los hábitos y las tradiciones. Son lazos religiosos en un sentido amplio; se trata, en suma, de las costumbres, de la eticidad. Lo llamaremos *ethos*, siempre y cuando éste no prescinda de atrapar con el pensamiento la dimensión interpasiva. De este modo, el *ethos* del Estado siempre ha sido uno de los componentes de la reflexión política aunque no siempre se le ha conceptualizado de manera explícita.

Es verdad que se ha teorizado acerca del papel que desempeña el individuo en la génesis del Estado, y también se ha puesto atención en las tareas que el Estado tiene frente al individuo o, a

la inversa, en aquellas que el individuo tiene para con el Estado. De igual forma se ha conceptualizado el modo en que el sujeto, en su condición de ciudadano, forma parte de la comunidad estatal y, en este sentido, es un miembro del Estado. Lo que es menos frecuente es el modo en el que el Estado –entendiéndolo como comunidad política y no sólo como un aparato de gobierno– se interioriza en la conciencia del individuo. Esto es de la mayor importancia porque nos permite comprender que la sede del Estado no está tan sólo en las instituciones sino en las conductas y en las actitudes de los sujetos: el Leviatán moraría en la conciencia, pero ésta es un proceso histórico y no solamente un rasgo individual de la mente humana. Seguir la pista de Leviatán en la conciencia requiere recuperar la noción de eticidad de Hegel y desde ahí reconstruir retroactivamente este momento crucial del Estado.

ETICIDAD Y ESTADO

El concepto hegeliano de la eticidad nos conduce necesariamente a la filosofía de Kant. En especial, la filosofía práctica, aquella que se plantea comprender el mundo de los hombres como creado por ellos mismos, había hallado en la magna obra del filósofo de Königsberg uno de sus desarrollos más elaborados. El deber ser kantiano se había podido establecer cumpliendo los requerimientos de formalidad y universalidad que la razón demandaba. De aquí arranca la crítica de Hegel que va a adoptar la forma de una superación, es decir, de una negación pero también de una recuperación en un nuevo nivel del tema de la moralidad. De este movimiento proviene el tema de la eticidad, que ha de distinguirse de la “mera moral” en que es un proceso legado por la historia (y no sólo por el pensamiento solipsista del filósofo genial) y concretado en las costumbres de un pueblo libre (por tanto, no de cualquier pueblo).

Hegel tiene dos maneras de exponer el sentido de la eticidad. La primera es de naturaleza especulativa y para su instauración ha de tomarse en cuenta que es el tercer término que subsume y supera al Derecho abstracto y a la moralidad (kantiana). Dicho de otra manera: el ethos de un pueblo libre se concreta en leyes e instituciones cuya base de funcionamiento y garantía de cumplimiento es la moral de

los sujetos. En este sentido, Hegel señala: “La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad; actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*” (Hegel, 1988: 227).

La segunda manera de exponer la eticidad queda referida a los contenidos de esta esfera concreta. En este nivel, el contenido fundamental de lo ético son las instituciones y las leyes existentes en sí y para sí, elevadas “por encima de la opinión subjetiva y del capricho”. De este modo, todo parece indicar que el individuo es accidental desde el punto de vista de la lógica de la eticidad:

Si se considera la eticidad desde el punto de vista objetivo, se puede decir que el hombre es inconsciente (*unbewusst*) de ella [...] El individuo le es indiferente a la eticidad objetiva, que es lo único permanente y el poder que rige la vida de los individuos. Por ello la eticidad ha sido representada como la justicia eterna de los pueblos, como los dioses existentes en y por sí, frente a los cuales los vanos movimientos de los individuos no pasan de ser un juego (Hegel, 1988:228).

Todo parece indicar que la eticidad es objetivamente la autoridad de las leyes e instituciones que le son impuestas al individuo. El problema del deber queda resuelto: “En una comunidad ética es fácil señalar *qué* debe hacer el hombre, *cuáles* son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias” (Hegel, 1988:231). ¿Se tiene que someter el individuo a las instituciones y a las leyes existentes? No, por supuesto: el individuo *qua* ente racional puede pasar por el tribunal de la razón la existencia de las leyes y las instituciones vigentes. Pero Hegel no se ocupa por el momento de esta tensión, sino que explora la manera en que lo ético se le revela al individuo y lo hace actuar. Encuentra en el hábito de lo ético o la costumbre, la manera en que el individuo se pertrecha como con una segunda naturaleza que lo hace ser libre, digamos, espontáneamente. No es exacto calificar el proceso de espontáneo. Antes bien, lo ético se enseña y se aprende: es un arte que adquiere la forma de pedagogía:

La pedagogía es el arte de hacer éticos a los hombres; considera al hombre como natural y le muestra el camino para volver a nacer, para convertir su primera naturaleza en una segunda naturaleza espiritual, de tal manera que lo espiritual se convierta en un hábito. En él desaparece la contraposición de la voluntad natural y la voluntad subjetiva y es superada la resistencia del sujeto. El hábito pertenece tanto a lo ético como al pensamiento filosófico, pues éste exige que el espíritu sea educado contra las ocurrencias arbitrarias y que éstas sean derrotadas y superadas para que el pensamiento racional tenga el camino libre (Hegel, 1988:233).

De aquí, entonces, parece desprenderse la idea de que lo ético es una construcción cuyo artificio básico es el proceso pedagógico que no sólo atañe a la formación del carácter en la familia o a la adquisición de conocimientos facultativos en la escuela, sino también al aprendizaje de la libertad en un Estado libre. Esto lo recrea Hegel recuperando a los sabios de la Antigüedad:

A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo, un pitagórico dio la siguiente respuesta (también atribuida a otros): *“haciéndolo ciudadano de un Estado con buenas leyes”* (1988:235).

Así pues, en primer lugar, la eticidad es construida pedagógicamente. En segundo lugar, sigue imperando el punto de vista moral. En tercer lugar, la eticidad, si tiene algún sentido, es un proceso que se mantiene abierto, que no se cierra. La eticidad, entonces, vincula al individuo con el Estado y a éste con el mundo y con la historia universal. La filosofía política del profesor universitario de Berlín no sólo intenta comprender el papel que el individuo desempeña en el Estado sino también el modo en que mora el Estado en el individuo. Es este el resultado de una reflexión profunda, compleja y sistemática acerca del hombre y su historia. Es el producto de un esfuerzo filosófico por unificar fe y saber, sentimiento y razón, religión y filosofía, poder y libertad, forma y contenido, sustancia y sujeto, naturaleza y espíritu, esencia y fenómeno, ser y ente, concepto y realidad. En Hegel todo es uno, pero unidad en tanto superación: contiene en su entraña, negados, los momentos que la constituyen. Al mismo tiempo la totalidad habita en los momentos particulares y aún singulares.

Tomemos algunas conocidas y polémicas frases de Hegel para explicarnos: “dado que el Estado es el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y eticidad como parte de él” (Hegel, 1988:226). “Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional [...] El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en éste tiene su esencia” (Hegel, 1989:101). Cualquier mirada que parta de una preconcepción del Estado y juzgue estas líneas se sorprenderá y no verá en ellas sino un desplante totalitario. Nada sería más errado. Hegel no entiende al hombre o al individuo como una entidad biológica. Si de lo que se trata es de comprender qué es el hombre, a su base natural (en cuanto organismo vivo) se le tienen que agregar, a manera de capas, las distintas determinaciones que lo hacen ser, que lo hacen devenir libre. El hombre no nace hombre; se hace tal en un largo proceso cuyo motivo y fin es la libertad. El hombre se identifica como un Yo al nombrar las cosas. El lenguaje no sólo lo comunica con otros hombres; le da los instrumentos con los que el pensamiento funciona. La interioridad del hombre –dice Hegel– “tiene que invertirse haciéndose externa: vuelta al ser. Esto es el lenguaje como la fuerza de poner nombre [...] Esta es la primera fuerza creadora que ejerce el Espíritu” (Hegel, 1984:166).

Junto al lenguaje existe otra fuerza creadora del hombre que es el trabajo. Mediante el trabajo se aniquila al objeto pero se crea uno nuevo: “El objeto, en cuanto objeto general, no queda aniquilado, sino que otro objeto es puesto en su lugar, pues en el aniquilar, como la abstracción, no está el objeto o el goce [...] este aniquilar constituye el trabajo” (Hegel, 1982:113). A la creación del objeto sigue el goce de la satisfacción de las necesidades. Todavía hay un escalón más: los hombres no sólo hablan y trabajan; también comparten una determinada concepción de la vida y del mundo. El lenguaje y el trabajo ciertamente son condiciones de posibilidad de lo humano, pero lo humano mismo alcanza su realidad en el conjunto de individuos formados como uno: en el pueblo. En tanto conjunto orgánico el pueblo es el Estado.

Llamamos Estado –dice Hegel– al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico. Esta denominación se halla expuesta a la ambigüedad, porque con las palabras Estado y derecho del Estado, designamos habitualmente sólo el sector político, a diferencia de la religión, la ciencia y el arte. Pero aquí

se toma el Estado en un sentido más amplio, tal como usamos también la expresión de reino, cuando designamos la manifestación de lo espiritual [...] Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la forma bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la cultura de una nación. Pero el contenido determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el espíritu mismo del pueblo (Hegel, 1989:103).

De esta manera, los hombres están unidos entre sí, formando una unidad orgánica, no sólo por medio del lenguaje y el trabajo sino también por un universo espiritual, por un "lazo sagrado" según expresión de Hegel. Ese vínculo es la cultura. Desde esta perspectiva, el individuo forma al Estado, los individuos conforman al Estado, pero sólo en tanto que son miembros del Estado los individuos son lo que son. Ahora tiene una explicación lógica aquella expresión de que el Estado crea a los individuos. Aún más: los individuos llevan consigo, como constitución de sí mismos, al Estado. Como se sabe, en la filosofía hegeliana el todo vive en la parte.

El principio de los Estados modernos tiene esta enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la eticidad se realice hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, para retrotraerlo a la vez a su unidad sustancial, conservando así a ésta en él (Hegel, 1988:231).

El individuo será síntesis de su historia, lo que no significa sino que es su Estado expresado en términos de individualidad. He aquí que esta reflexión hegeliana nos permite comprender no sólo que los individuos están en el Estado sino que el Estado habita en la eticidad de los individuos en la forma de cultura: costumbres, tradiciones, valores, religiosidad, etcétera, situadas históricamente en la marcha de la libertad de la humanidad, es decir, de acuerdo con el grado de civilización alcanzado por los pueblos devenidos Estados.

Todo lo anterior nos aclara la relación entre la eticidad y el Estado, pero aún no está incorporado el problema de la dominación entre los hombres y que plantea un desafío para la comprensión de la eticidad como proceso de unificación de los seres humanos. Dicho con otras palabras, falta incorporar la olvidada tradición marxista que señaló la imposibilidad de conciliar al sujeto del trabajo y al sujeto

del capital. Antes de Marx se podía entender al Estado como una comunidad ética que conjugaba el poder y la libertad, pero una vez demostrado el hecho de la explotación y la dominación, la libertad quedaba cuestionada desde sus fundamentos. Permanecía el poder y, sin embargo, permanecía también la interrogante acerca de cómo se reproducía ese poder sin coacción física directa. Habían sido superadas las épocas de la dependencia personal. La dominación del capital se caracterizaba por ser impersonal y transitaba sutilmente mediante la compraventa de fuerza de trabajo. ¿Qué mecanismos de poder actuaban para que los hombres vendieran su fuerza de trabajo?, ¿cómo podía mantenerse la unidad social si en sus entrañas radicaba aquel elemento disruptivo de la dominación? El Estado, como supuesta comunidad ética, tenía también un sustento de dominación que se hacía evidente en la coerción y en el monopolio de la violencia física. Era necesario explicar ese fenómeno, una vez que se había evidenciado la dominación del trabajo muerto sobre el trabajo vivo. Los Estados no eran solamente entidades éticas que se mantenían encerradas en sí mismas sin establecer vínculos entre sí. El sistema de Estados unifica, en una totalidad de sentido, la existencia de los Estados individuales y en cada época histórica dominan los principios y valores de un pueblo sobre los otros.

El mundo moderno está articulado por el principio de la libertad, pero ésta se manifiesta, en un sentido negativo, como la libertad mercantil de la compraventa de fuerza de trabajo, base de la acumulación del capital y, en consecuencia, de la instauración de un poder ajeno, extraño y hostil erigido sobre todos los individuos. De igual modo, esa libertad se manifiesta negativamente como forma imperio, es decir, como un sistema de Estados en el cual uno de ellos es dominante. Se trata de un dominio material y, también, de un dominio cultural. El capital, entendido como forma de vida, posee su propia cultura y se ensambla con el *ethos* de los diferentes pueblos. De este modo, es al menos posible que un pueblo con cultura tradicional sea incorporado a un sistema mundial moderno, si esta situación resulta funcional para la acumulación del capital. Son posibles, entonces, las “modernidades tradicionales” –como la “modernidad barroca” reflexionada por Bolívar Echeverría (2000)– siempre y cuando se entienda que “lo tradicional”, “premoderno” o “precapitalista” es funcional con el sistema global de acumulación. El

multiculturalismo es perfectamente compatible con la acumulación del capital (Jameson y Žižek, 1998). En conclusión, la forma imperio implica relaciones jerárquicas entre Estados y, por lo tanto, la posibilidad inmanente de la compatibilidad de solidaridades mecánicas y orgánicas, a condición de que este ensamblaje quede regido por un solo principio: la acumulación de capital.

LA DEMOCRACIA ANGLOSAJONA Y EL MUNDO HISPÁNICO

La forma imperio implica, entonces, la constitución de un orden global en el que el mundo de la vida del polo imperial se convierte en el patrón de medida de los diversos pueblos. Desde esta lógica podemos explicar el andamiaje institucional del Occidente periférico. Para ello es necesario recurrir a herramientas categoriales más profundas y mejor fundamentadas filosóficamente, por lo que es de gran utilidad rastrear la fuente teórico-histórica de dos manifestaciones políticas de la edad moderna: la forma política anglosajona y la forma política hispanoamericana, cuyas principales características se sintetizan en el Cuadro 1:

CUADRO 1
Contraste entre los fundamentos de las sociedades latinas y norteamericanas

	América Latina, 1492-1570	Norteamérica, siglo XVII
Político	Autoritario, absolutista, centralizado, corporativista.	Más liberal, primeros pasos hacia un gobierno representativo y democrático.
Religioso	Catolicismo ortodoxo y absolutista.	Protestantismo y pluralismo religioso.
Económico	Feudal, mercantilista, patrimonialista.	Capitalismo emergente, empresarial.
Social	Jerárquico, bi-clasista, rígido.	Más móvil, multiclase.
Educativo e Intelectual	Escolástico y deductivo.	Empírico, científico.

Fuente: Wiarda y Kline (2000:21).

LOS ORÍGENES DE LA DISONANCIA

Las instituciones y las prácticas políticas modernas provienen de un complejo categorial que se originó a partir de la Baja Edad Media, el Renacimiento y la Reforma (Figgis, 1999:45 y ss.). En este contexto, la forma en que fue elaborado el *problema conceptual* del descubrimiento, colonización y conquista del Nuevo Mundo configuró la praxis política de Hispanoamérica y el mundo anglosajón. Por ello, la clave teórica para comprender la diferencia entre las instituciones, las prácticas y los procesos políticos entre estas formas políticas consiste en desentrañar la historia de sus conceptos a partir de la historia de las ideas, pues son precisamente los conceptos los que sientan las bases para la praxis: entender esto es entender la compleja configuración de la modernidad.

La modernidad, políticamente hablando, debe entenderse como la superación (*Aufhebung*) de la *teología política*² medieval. La secularización de la idea de Dios fue un proceso complejo que, como tal, presentó muchas aristas. El desgarramiento de Europa por las guerras de religión fue una de las manifestaciones más dramáticas de este proceso ideológico que se coronó con la instauración de un Estado absoluto situado por encima de las diferencias religiosas. La religión fue enviada al ámbito privado, la Iglesia fue subordinada al Estado y paulatinamente se fue asimilando que el Estado era un orden jurídico y que la moral tenía solamente un papel accidental en los asuntos políticos. Pero el Estado mismo absorbió y utilizó para sí toda la carga de símbolos e imágenes de origen religioso para fundar su legitimidad y garantizar la obediencia de los súbditos: los temas teológicos nutrieron las fundamentaciones del fenómeno estatal. Tal fue el caso de las ideas de Ley y Pueblo, principios trascendentales de la política moderna³ (Burleigh, 2006). A partir

²El concepto teología política consiste en la fundamentación y justificación, a partir de la ciencia sobre la divinidad, de determinadas formas políticas contingentes, y en cuanto tal, supone, *por lo menos* tres momentos lógicos: 1) la configuración aporética y contradictoria de un dogma que constituye el núcleo de su doctrina; 2) la configuración de un pensamiento sobre lo político que aspira a la realización de una república santa; y, finalmente, también implica 3) su despliegue histórico contradictorio bajo la forma de prácticas e instituciones.

³Un ejemplo de este *devenir* es el pensamiento teológico-político de ciertos autores católicos y protestantes de los siglos XVI y XVII. A manera de ejemplo citemos a Francisco Suárez, Johannes Althusius, Thomas Hobbes y Roberto Bellarmino.

de este proceso de secularización, ese núcleo otrora teológico se desplegó históricamente en dos formas políticas modernas: la anglosajona y la hispanoamericana.

Desde el punto de vista sociopolítico, los diversos pueblos que fueron incorporados al proyecto civilizatorio de la monarquía hispánica durante los siglos XV y XVII comparten un horizonte de sentido (*Weltanschauung*) y formas específicas de interacción política y social que, desde un horizonte de interpretación liberal, aparecen como premodernas y dignas de ser erradicadas en aras de la democratización/modernización que tanto requieren estos pueblos para ser libres (González, 2010:180; cfr. Wiarda y MacLeish, 2003:289). Así, en este contexto no deben sorprendernos afirmaciones tales como que mientras que la forma política anglosajona es principalmente democrática, liberal y comprometida con un gobierno representativo, la forma política hispanoamericana ha sido históricamente elitista, autoritaria, jerárquica, corporativa y patrimonial. Desde el punto de vista conceptual, el origen de estos contrastes debe buscarse en las distintas tradiciones filosóficas que configuraron ambas estructuras de dominación. Para comprender la fundamentación teórica de la forma política hispanoamericana es necesario remontarnos a los orígenes del cristianismo y al conflicto generado por la reforma protestante.

Las primeras comunidades cristianas se enfrentaron a dos problemas fundamentales: por un lado el de conciliar la igualdad de los hombres *en* Dios⁴ con la evidente desigualdad política y económica en el imperio romano. Pablo de Tarso resolvió esta dificultad al concebir al nuevo pueblo de Dios a la manera de un cuerpo místico que mantenía su unidad a pesar de la diferenciación de funciones que lo estructuraban⁵ (Pastor, 2004:54; cfr. Grayson,

⁴ “[...] en Dios no hay acepción de personas” (Rom. 1:11); “No hay distinción entre judío y gentil. Uno mismo es el Señor de todos...” (Rom. 10:12).

⁵ “[...] a la manera que en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y todos los miembros no tienen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros” (Rom. 12:4-5). A principios del siglo VI, esta concepción se reelaboró a partir de las reflexiones sobre la jerarquía celestial y la jerarquía eclesiástica llevadas a cabo por el Pseudo Dionisio. El autor entendía por *jerarquía* un ordenamiento de rangos –de inspiración neoplatónica– cuyo principio de unidad (*principium unitatis*) culminaba en Dios. El concepto de jerarquía habría de enriquecer las ideas corporativas de la

2000:373). Como lo explicara Hildegarda de Bingen a mediados del siglo XII:

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

Si la idea de jerarquía atravesaba no sólo el orden cósmico de la creación, sino también su orden ontológico, en consecuencia, la disposición sociopolítica de la comunidad debía estructurarse de forma análoga (cfr. Agamben, 2008: cap. 6), tal y como lo hizo la monarquía hispánica mediante la organización, regulación y control de las corporaciones que articulaban a los súbditos de la Corona (Pastor, 2004). El segundo problema al que se enfrentó el cristianismo primitivo consistió en justificar y legitimar la existencia de un poder terrenal en el plan providencial de Dios en el plano de la *parusía*: si la llegada del Reino de los Cielos era inminente ¿qué sentido tenía obedecer al poder de Roma o del sanedrín? El Apóstol enlazó su concepción de una ontología jerárquica de la creación con la necesidad de un orden político en espera de la consumación de la Promesa:

Todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios, y las que hay, por Dios han sido establecidas,

Iglesia, estableciendo así un ordenamiento estructural basado en la superioridad de niveles hasta llegar a Dios (Canning, 2005:32).

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

Gracias a su origen divino, la autoridad política participaba de su naturaleza, por lo cual el gobernante no sólo debía garantizar, en función del bien público, la justicia, sino que también debía de velar, en vista de la Bienaventuranza, por la salvación de las almas del rebaño de Dios.⁶ De acuerdo con la teología política católica la comunidad política no sólo era connatural al hombre dada su *politicidad* (Ávalos, 2001:13), sino también en función de su finalidad sobrenatural (González, 2011:14 y ss.).

[...] el hombre ha sido creado libre, pero no sin capacidad y aptitud para que, por una causa justa y razonable, pueda someterse a otro hombre. Más aún, hay algunas sujeciones que son naturales al hombre, sea a base de la generación natural, como es la sujeción del hijo al padre, sea a base de un contrato, como es la sujeción de la esposa al varón. Pues de la misma manera, una vez constituida la sociedad civil, la sumisión de las personas particulares al poder público o autoridad política es natural como conforme a la recta razón natural y como necesaria para la conveniente conservación de la naturaleza humana. Por eso, ni esta sujeción se opone a la naturaleza del hombre, ni tampoco redundaba en ofensa de Dios, porque, aunque el príncipe político en su grado es rey, legislador y señor, pero de una manera muy diversa e inferior a como lo es Dios: estas cosas se dicen del hombre sólo por cierta participación, como de ministro de Dios; Dios, en cambio, es el único a quien le pertenecen por esencia y principalmente (Suárez III:1, 8).

Mientras que la forma política hispanoamericana abrevó en el cristianismo católico medieval, la forma política anglosajona

⁶ “Obedeced a vuestros jefes y estadles sujetos, que ellos velan sobre vuestras almas, como quien ha de dar cuenta de ellas, para que lo hagan con alegría y sin gemidos, que esto sería para vosotros sin utilidad” (Hebreos 13:17).

encontró su fundamento en el cristianismo reformado de tradición calvinista (Weber, 2011; García, 2008), al mismo tiempo que se llevaban a cabo las guerras de religión, la liberalización del mercado mundial y la revolución industrial (Wiarda y Kline, 2000:17).

El cristianismo calvinista encontró su expresión política en la obra de Johannes Althusius. A diferencia de la estructuración *explícitamente* jerárquica de la forma política hispanoamericana, el filósofo alemán concibió el proceso de estructuración del Estado como derivado inmediatamente de la confederación (*consociación*) humana. Para Althusius la interacción entre los *simbióticos* creaba estructuras sociales cada vez más complejas que, con base en la confederación, daban vida al Estado:

La comunión de derecho es aquella con la que los simbióticos viven y se gobiernan con leyes justas, entre sí, en una vida común. Se llama ley de consociación y simbiosis, derecho simbiótico, y consiste sobre todo en [la suficiencia, la buena legislación y el buen hacer] (Althusius, 1990:I:10).

El régimen democrático que asombró a Tocqueville durante su estancia en Norteamérica no era más que el despliegue histórico de las múltiples y diversas consociaciones tal y como las había configurado del pensamiento político calvinista (2012:II:2, 5).

A este proceso coadyuvó en gran medida la resolución pragmática de las guerras de religión mediante la garantía estatal del derecho a profesar la confesión religiosa en la esfera de lo privado (Skinner, 1993:246 y ss.), pues permitió que los colonos que se establecieron en Norteamérica pudieran coexistir sin por ello atentar contra sus prácticas religiosas; situación imposible *–de iure–* en los territorios de la monarquía hispánica (Elliott, 2009). La clave subyacente a esta solución fue prefigurada conceptualmente por Thomas Hobbes cuando afirmó que: “El único artículo de fe que la Escritura hace simplemente necesario para la salvación es que JESÚS ES EL CRISTO” (Hobbes, 2001:III:43). Al eliminar la principal causa de conflicto entre los colonos protestantes éstos pudieron enfocarse en el aseguramiento y expansión de sus dominios exterminando a las tribus nativas, o bien, recluyéndolas en reservaciones con las cuales podían comerciar (Liss, 1989: cap. 5; Wiarda y Kline, 2000:5). El comercio no sólo representó un medio para intercambiar

productos y servicios con los pueblos subyugados; también fue un nuevo modo pragmático de dominación, característico de la forma política anglosajona: una república imperial moderna (Maquiavelo, 2005:I:5).

Si bien ambas formas políticas se concretaron en repúblicas federales, esto respondió a procesos políticos distintos, fundados, a su vez, en concepciones diferentes acerca de la vida en común. En Estados Unidos el federalismo se adoptó tras un largo e intenso debate acerca del mejor sistema político para garantizar, al mismo tiempo, la unidad y la estabilidad de la joven república con la autonomía de unas colonias que históricamente nunca tuvieron una administración central (cfr. Hamilton, Madison y Jay, 2012). En contraste, el debate político entre los intelectuales otrora novohispanos se centró en el problema de adoptar la forma imperio o bien, la de una república (O’Gorman, 1986). A diferencia de las trece colonias, los territorios que alguna vez estuvieron bajo el dominio de la monarquía hispánica siempre estuvieron articulados a partir de las decisiones tomadas en la metrópoli; además, a partir de las reformas borbónicas estos territorios se estructuraron mediante el sistema francés de gobierno local, que se caracterizó por la concentración del poder en el gobierno central (Guerrero, 1994).

La relación entre los colonos norteamericanos y el gobierno central de la metrópoli fue por completo diferente a la que se desarrolló en el Virreinato de la Nueva España. En opinión de Howard Wiarda, la ética protestante formó una nación mucho más combativa frente al poder centralizado de Inglaterra, pues su pretensión de dominio nunca se extendió –como sí lo fue en Nueva España– hasta el alma de sus súbditos (Wiarda y MacLeish, 2003:3-4; cfr. Weber, 2011). Lo que los fundadores de las trece colonias tenían en mente era un gobierno que garantizara el estado de derecho, especialmente la propiedad privada del individuo industrioso y trabajador.⁷

No es casual que esta idea regulativa se viera favorecida por las características del sistema jurídico anglosajón, pues a diferencia de

⁷ “[...] el grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de la propiedad” (Locke, 2010:9:124).

la forma política hispánica, su derecho deriva de la *common law*, y no del derecho romano o del derecho canónico. Esta particularidad tiene implicaciones para comprender la especificidad de ambos proyectos políticos, pues mientras que en Norteamérica el sistema legal se basa en precedentes y reinterpretaciones que lo hacen susceptible de modificaciones relativamente rápidas, los códigos jurídicos hispanoamericanos se concibieron como marcos de sentido con pretensiones de infalibilidad, lo cual dificulta tanto al proceso de jurisprudencia como al de su modificación (Wiarda y Kline, 2000:61).

Si desde el punto de vista conceptual los contrastes entre las formas políticas de hispanoamericana y el mundo anglosajón dependen de las distintas tradiciones filosóficas que configuraron su práctica política, esto significa que las diferencias entre las instituciones y los procesos políticos entre los Estados no se determinan, *prima facie*, ni por la cultura política ni por la voluntad.⁸ Como hemos visto, las diferencias entre las concepciones de autoridad, comunidad política, derecho y dominación guiaron la praxis política de los diferentes pueblos de manera divergente y contradictoria. Sin embargo, esto no significa que los Estados que se configuraron a partir de estas dos formas políticas modernas se encuentren en un plano de igualdad. Por el contrario, la estructura de la forma imperio en la Edad Moderna no sólo supone una jerarquía entre los pueblos sino que también implica la preservación de ciertas formas políticas –como la hispanoamericana– como parte del proceso de reproducción global del capital.

Bajo esta luz es evidente que la dificultad para consolidar un régimen democrático en México y otros Estados no está en función ni de la cultura política autoritaria ni de la incapacidad política de sus ciudadanos; sino en el lugar que dichos pueblos ocupen dentro del proceso de reproducción del capital, que, en tanto forma imperio, supone la preservación e inclusión de formas políticas premodernas.

⁸ Al demostrar la lógica autónoma de los hechos sociales Durkheim resolvió el problema de la voluntad como factor explicativo de los fenómenos sociales: "Nuestro método [...] considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por flexible y maleable que sea, no podemos, pese a todo, modificar a voluntad (1997:9).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (2008), *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, Argentina, Adriana Hidalgo Editora.
- Almond, Gabriel y Sidney Verba (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Althusius, Johannes (1990), *La política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, España, Centro de Estudios Constitucionales.
- Ávalos Tenorio, Gerardo (2012), "La cuestión del Estado en la reorganización del capital", mimeo.
- (2001), *Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado*, México, UAM-Xochimilco.
- Bobbio, Norberto (1987), *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bühler, Johannes (1996), *Vida y cultura en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Burleigh, Michael (2006), *Poder terrenal. Religión y política en Europa de la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, México, Taurus.
- Canning, Joseph (2005), *A History of Medieval Political Thought 300-1450*, Gran Bretaña, Routledge.
- Cansino, César (2012), *El excepcionalismo mexicano. Entre el estoicismo y la esperanza*, México, Océano.
- Durkheim, Émile (1997), *Las reglas del método sociológico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, Bolívar (2000), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- Elliott, John H. (2009), *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, México, Taurus.
- Esquilo (1994), *Tragedias completas*, México, Red Editorial Iberoamericana.
- Figgis, John Neville (1999), *Political Thought From Gerson to Grotius: 1414-1625: Seven Studies*, Canadá, Batoche Books.
- García Alonso, Marta (2008), *La teología política de Calvino*, Barcelona, Anthropos.
- González Callejas, José Luis (2011), "La forma democrática de la disolución estatal mexicana", en Jaime Osorio (coord.), *Violencia y crisis del Estado: estudios sobre México*, México, UAM-Xochimilco, pp. 11-31.
- (2010), "Estado, derecho natural y politicidad barroca. Hacia una reinterpretación del pensamiento político de la *Escuela de Salamanca*", en *Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, núm. 20, México, UAM-Xochimilco, pp. 177-193.

- Grayson, George W. (2000), "Mexico: From Corporatism to Pluralism?", en Howard J. Wiarda y Harvey F. Kline (eds.) (2000), *Latin American Politics and Development*, The United States of America, Westview Press, pp. 371-399.
- Guerrero, Omar (1994), *Las raíces borbónicas del Estado mexicano*, México, UNAM.
- Hamilton, Alexander, Madison, James y John Jay (2012), *El federalista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1982), *El sistema de la eticidad*, Madrid, Editora Nacional.
- (1984), *Filosofía real*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- (1988), *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- (1989), *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad.
- Heródoto (2000), *Historia III-IV*, Madrid, Gredos.
- Hobbes, Thomas (2001), *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F. y S. Žižek (1988), *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Liss, Peggy K. (1989), *Los imperios trasatlánticos: las redes del comercio y de las revoluciones de independencia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Locke, John (2010), *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, España, Alianza Editorial.
- Maquiavelo, Nicolás (2005), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, España, Alianza Editorial.
- O’Gorman, Edmundo (1986), *La supervivencia política novohispana: monarquía o república*, México, Universidad Iberoamericana.
- Pastor, Marialba (2004), *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica.
- Skinner, Quentin (1993), *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (tomo II), México, Fondo de Cultura Económica.
- Suárez, Francisco (1970), *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, España, Instituto de Estudios Políticos.
- Tocqueville, Alexis de (2012), *La democracia en América*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (2011), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Weckmann, Luis (1994), *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Wiarda, Howard J. y Margaret MacLeish Mott (2003a), "Conclusion", en Wiarda, Howard J. y Margaret MacLeish Mott (eds.), *Politics and Social*

- Change in Latin America. Still a Distinct Tradition?*, Estados Unidos, Praeger Publishers, pp. 283-292.
- (2003b), “Introduction: Interpreting Latin America’s Politics on its Own Terms”, en Wiarda, Howard J. y Margaret MacLeish Mott (eds.), *Politics and Social Change in Latin America. Still a Distinct Tradition?*, Estados Unidos, Praeger Publishers, pp. 1-14.
- Wiarda, Howard J. y Harvey F. Kline (2000a), “The Context of Latin American Politics”, en Howard J. Wiarda y Harvey F. Kline (eds.), *Latin American Politics and Development*, Estados Unidos, Westview Press, pp. 3-16.
- (2000b), “The Pattern of Historical Development”, en Howard J. Wiarda y Harvey F. Kline (eds.), *Latin American Politics and Development*, Estados Unidos, Westview Press, pp. 17-32.
- Žižek, S. (2003), “El sujeto interpasivo”, en *Posiciones. Filosofía, política, psicoanálisis*, Buenos Aires, Parusía.