

Ramírez Villamizar, Eduardo. *La bella holandesa*, 1950. Lápiz sobre papel, 45 x 64.5 cm
COLECCIÓN DEL MUSEO DE ARTE MODERNO DE BOGOTÁ | FOTOGRAFÍA DE ERNESTO MONSALVE

LA VOLUNTAD DEL PUEBLO: NOTAS PARA UN VOLUNTARISMO DIALÉCTICO

THE WILL OF THE PEOPLE: NOTES FOR A DIALECTICAL VOLUNTARISM

Peter Hallward*

Traducción del inglés**: Santiago Restrepo***

Revisión de la traducción: Alejandro Sánchez****

Valiéndose de la noción de ‘voluntad de pueblo’, este artículo define “la acción de emancipación” como un proceso dialéctico, deliberado e incluyente de autodeterminación colectiva. Considera el pueblo en términos de intereses comunes, incluyentes e igualitarios, y postula un concepto de voluntad que retoma elementos de los proyectos de Rousseau y de sus seguidores jacobinos, de Kant y de Hegel, así como de proyectos contemporáneos neojacobinos. Paralelamente a la delimitación de las propiedades que conforman el concepto de voluntad, critica los proyectos filosóficos antivoluntaristas.

Palabras clave: voluntad, pueblo, emancipación, crítica, autonomía.

Utilizando o conceito de vontade popular, este documento define a “ação de emancipação” como um processo dialéctico, deliberativo e inclusivo de autodeterminação coletiva. Trata do povo em termos de interesses comuns, inclusivos e igualitários, e formula um conceito de vontade retomando o pensamento de Rousseau e seus seguidores jacobinos, de Kant e de Hegel, bem como do pensamento neojacobino contemporâneo. Em paralelo à delimitação dos elementos que conformam o conceito de vontade, critica os projetos filosóficos antivoluntaristas.

Palavras chave: vontade, povo, emancipação, crítica, autonomia.

Taking advantage of the idea of will of the people, this article defines “the action of emancipation” as a dialectic process, deliberate and inclusive in collective self-determination. It considers the people in terms of common interests, inclusive and egalitarian, and it posits a concept of voluntarism which retakes elements of Rousseau’s projects and those of his Jacobin followers, of Kant and Hegel, as well as the projects of contemporary neo-Jacobinites. Parallel to the definition of properties that make up the concept of will, it criticizes anti-voluntarism philosophies.

Key words: will, people, emancipation, criticism, autonomy.

* Doctor en Filosofía de la Universidad de Yale. Profesor de Filosofía Moderna Europea en la Middlesex University, Londres (Reino Unido). E-mail: p.hallward@mdx.ac.uk

**Este artículo es una traducción de la versión en inglés publicada en *Radical Philosophy*; No. 155, mayo-junio de 2009. Agradecemos al autor y a la revista el permiso para su traducción.

*** Antropólogo con estudios en filosofía y economía.

**** Político, Magíster en Investigación en Problemas Sociales Contemporáneos.

Por “voluntad del pueblo” entiendo un proceso deliberado, emancipatorio e incluyente de autodeterminación colectiva. Al igual que una soberano de cualquier tipo, su ejercicio es voluntario y autónomo, un asunto de libertad práctica; al igual que cualquier forma de acción colectiva, implica reunión y organización. Algunos ejemplos del tipo de voluntad popular que tengo en mente incluyen la determinación del Frente Democrático Unido de Suráfrica para derrocar al régimen del *apartheid*, o la movilización del Haití de Laval para enfrentar un *apartheid* basado en clases y privilegios. Estas movilizaciones, condicionadas por las restricciones estratégicas específicas que estructuran una situación particular, ponen a prueba la verdad expresada en el viejo cliché: “Donde hay una voluntad hay un camino”. O, adaptando una frase menos prosaica de Antonio Machado, que Paulo Freire adoptó como lema, esas movilizaciones asumen que “no hay camino, se hace camino al andar”.

Decir que hacemos camino al andar significa que resistimos el poder que tiene el contexto histórico, cultural o sociológico para determinar nuestro camino. Significa insistir en que en una secuencia de emancipación política lo “determinante en primera instancia” es la voluntad de los pueblos para prescribir, a través del terreno que los confronta, el curso de su propia historia. Significa privilegiar la voluntad resuelta de los pueblos para tomar y mantener su puesto como “autores y actores de su propio drama” (Marx, 1966: 9, cfr. Hallward, 2007: 148-158), por encima de la complejidad del contexto y de las formas de conocimiento y autoridad que gobiernan un comportamiento que se “adapta” a este.

Sin embargo, afirmar que hacemos nuestro camino al andar no significa pretender que inventamos el terreno que atravesamos. No significa que una voluntad se crea a sí misma y crea sus condiciones de existencia abruptamente o *ex nihilo*. No significa asumir que el “movimiento real que acaba con el estado existente de las cosas” avanza a través de un espacio vacío o indeterminado. No significa hacer caso omiso de los obstáculos y las oportunidades que caracterizan un terreno particular, o negar su habilidad para influenciar la elaboración de un camino. Más bien, implica recordar, siguiendo a Sartre, que los obstáculos aparecen como

tales a la luz de un proyecto para superarlos. Implica recordar, siguiendo a Marx, que nosotros hacemos nuestra propia historia, sin escoger las condiciones de ese proceso. Implica concebir un terreno y un camino a través de una dialéctica que, conectando las formas objetiva y subjetiva de la determinación, se orienta por la primacía de la segunda.

La afirmación de esa primacía relacional sostiene lo que podría llamarse un “voluntarismo dialéctico”. Un voluntarismo dialéctico asume que la autodeterminación colectiva es el principio que anima la acción política –más que una valoración de lo que parece posible o apropiado–. Los voluntaristas dialécticos confían en la voluntad de los pueblos en la medida en que piensan cada término a través del otro: “voluntad” en términos de reunión, deliberación y determinación, y “pueblo” en términos de un ejercicio de volición colectiva.

I

El ingreso de la voluntad de los pueblos como actor de la escena política a lo largo del siglo XVIII fue en sí mismo un desarrollo revolucionario, y como tal lo experimentaron los pueblos. Afirmar que la voluntad racional y colectiva del pueblo era la fuente de autoridad y poder político, significaba rechazar las concepciones alternativas sobre la política que se basaban en una relación excluyente entre sociedad y voluntad (una política condicionada por la necesidad natural, histórica o económica) o en la primacía de otro tipo de voluntad (la voluntad de Dios, del representante de Dios sobre la tierra o de su equivalente semi-secular: la voluntad de una élite con derecho a gobernar gracias a sus capacidades y privilegios acumulados).

Si la Revolución Francesa y la haitiana de finales del siglo XVIII siguen siendo dos de los acontecimientos políticos más decisivos de los tiempos modernos, no se debe a que hayan afirmado las libertades liberales que se conmemoran hoy en día con tanta facilidad (por la desigualdad con que se hace). Lo que fue y sigue siendo revolucionario de la Francia de 1789-1794 y del Haití de 1791-1803 es la movilización directa de los pueblos para reclamar esos derechos y libertades universales en confrontación directa con los intereses particulares más poderosos de esos días (Wahnich, 2003 y 2008; Gauthier, 2007)¹. La toma de la Bastilla,

la marcha sobre Versalles, el asalto al Palacio de las Tullerías, las masacres de septiembre, la expulsión de los girondinos, las innumerables confrontaciones con los “enemigos del pueblo” por todo el país: todas estas son intervenciones deliberadas que definieron el curso de la Revolución Francesa y de la inmensa contra-revolución sin fin que esta provocó. Los revolucionarios haitianos fueron un paso más allá y forzaron, por primera vez, la aplicación inmediata e incondicional del principio que inspiró a toda la ilustración radical: la afirmación de los derechos naturales e inalienables de todos los seres humanos (Hallward, 2004: 2-7; Nesbitt, 2008). La campaña para re-pacificar a los pueblos ha estado en marcha desde entonces, de diferentes maneras y en diferentes lugares.

Los eventos de 1789-1794, y la movilización popular que les abrió el camino, siguen enmarcando nuestra decisión política más básica –decisión entre empoderamiento o desempoderamiento de la voluntad de los pueblos–. En la Francia de Robespierre “solamente hay dos partidos: el pueblo y sus enemigos” y “quien no está con el pueblo está contra él”. A pesar de los bien conocidos límites de su populismo, Thomas Jefferson encontró una diferencia semejante en todas las configuraciones políticas: hay “quienes temen y desconfían del pueblo y quieren quitarle todo su poder para pasárselo a las clases altas”, y hay “quienes se identifican con el pueblo, confían en él” y lo consideran el “depositario más seguro de sus propios derechos” (Robespierre, 1959: 487-488; Jefferson, 1903: XV: 23, XVI: 73). A pesar de todo lo que ha cambiado durante los últimos doscientos años, la disyuntiva sigue siendo prácticamente la misma: insistir en la primacía de la autodeterminación popular o asumir que el pueblo es muy inmaduro, bárbaro o infantil como para poder ejercer una voluntad racional y deliberada.

Cada vez que se presenta una oportunidad para confrontar el sistema de dominación que estructura una situación determinada, han surgido diferentes versiones de esta disyuntiva. La voluntad, como lo señala Badiou (2002), es un proceso esencialmente “combativo”². Haití, Bolivia, Palestina y Ecuador son algunos de los lugares donde durante los últimos años los pueblos han logrado, a pesar de una oposición considerable, formular y, hasta cierto punto, imponer su voluntad de transformar la situación que los oprime.

Las respuestas a tal imposición han tendido a seguir el modelo termidoriano. Es probable que la mezcla de estrategias contra-revolucionarias nuevas y antiguas para criminalizar, dividir y disolver la voluntad de los pueblos –para devolver a los pueblos a su condición “normal” de rebaño disperso y pasivo– definen el terreno de la lucha emancipatoria durante los tiempos venideros.

II

En un contexto europeo, la expresión filosófica de una confianza en la voluntad del pueblo se remonta a Rousseau, y se desarrolla en distintas direcciones a través de Kant, Fichte, Hegel y Marx³. A lo largo de esta trayectoria, la categoría del *pueblo* se expande desde la idealización anacrónica de una pequeña comunidad homogénea, hasta una anticipación de la humanidad como un todo. Por supuesto, cuanto más se acerca a una universalidad global, resulta más difícil concebir al pueblo en términos de una concepción de la voluntad ingenuamente inmediata o auto-realizadora. La universalización abstracta de Kant realiza una distinción muy fuerte entre la determinación de la voluntad y su realización; Hegel va demasiado en la dirección contraria.

Asumiré aquí que la forma más fructífera de comenzar a pensar un voluntarismo dialéctico que eventualmente pueda tomar aspectos tanto de Kant como Hegel, es regresar primero a Rousseau y a sus seguidores jacobinos, en particular Robespierre y Saint-Just, complementándolos mediante una referencia a investigaciones más recientes que pueden describirse grosso modo en términos neo-jacobinos. La concepción de Rousseau de una *voluntad general* sigue siendo la contribución singular más importante para la lógica de un voluntarismo dialéctico. Sin embargo, a diferencia de Rousseau o Hegel, aquí no me ocupo de un pueblo concebido como una unidad integrada ética o socialmente que encuentra su horizonte natural en el Estado-nación, sino del pueblo que participa activamente en el querer de una voluntad general como tal. Dicha voluntad se da en la movilización de cualquier fuerza emancipatoria colectiva –una lucha de liberación nacional, un movimiento de justicia social, un empoderamiento político o una asociación económica, y así sucesivamente–. “El pueblo” al que nos referimos aquí es simplemente aquel que, en una

situación determinada cualquiera, formula, afirma y sostiene un interés completamente común (y, por lo tanto, completamente incluyente e igualitario) sobre cualquier interés divisorio o excluyente.

El abismo que separa las concepciones marxistas y jacobinas de la acción política es suficientemente obvio, y en primera instancia un voluntarismo dialéctico tiene más que aprender del segundo que del primero. Sin embargo, lo más importante en Marx no es el proceso “inevitable” o involuntario mediante el cual el capitalismo parecería cavar su propia tumba, sino más bien la forma en que este prepara el terreno en el que podrán aparecer sus propios enterradores. “La misma clase trabajadora”, señala la bien conocida primera frase del reglamento que Marx redactó para la Primera Internacional, “debe conquistar la emancipación de la clase trabajadora” (1985 [1867]: 441; cfr. Draper, 1966: §1 y 1971). Incluso el trabajo menos voluntarista de Marx se describe mejor como un esfuerzo por mostrar “cómo la voluntad de cambiar el capitalismo puede desarrollarse para llegar a ser una actividad transformadora (revolucionaria) exitosa”, o como un esfuerzo “no solamente por hacer Historia sino por controlarla, en la práctica y la teoría” (Fine y Saad-Filho, 2003: 11-12; Sartre, 1968a: 89). (Adrian Johnston, Tracy McNulty y varios otros señalan que lo mismo puede decirse de Freud y Lacan⁴). La concentración del capital y la intensificación de la explotación y la miseria que lo acompañan llevan no solamente al colapso automático del capitalismo, sino también a un aumento del tamaño, la frecuencia y la intensidad de la “revuelta de la clase trabajadora”. Es esta clase, como lo anticiparon las comunas de París, la que realizará el trabajo deliberado de “expropiar a los expropiadores” (Marx, 1976: 929; cfr. Marx, 1977: 75-76). Una vez victoriosa, esta misma clase presidirá el establecimiento de un modo de producción caracterizado sobre todo por la predominancia de la autonomía, el dominio y la libertad. Los nuevos “productores asociados regula[rá]n su intercambio con la naturaleza de manera racional y la pondrán bajo un dominio común, para que no sea dominada por sí misma ni por un poder ciego”. De esta forma, los productores asociados permitirán la afirmación de la creatividad y de



la “energía humana como un fin en sí mismo” (Marx, 1976: III-48; cfr. Marx, 1973: 611, 705-706). Podría decirse que el comunismo, entendido como el movimiento real que abole el estado existente de las cosas, fuerza la conversión del trabajo en voluntad.

El optimismo que caracteriza este enfoque todavía es enfático en Gramsci (quien busca “poner a la ‘voluntad’, que en últimas equivale a la actividad política o práctica, en la base de la filosofía” (1971a: 345; cfr. 1971b: 125-133, 171-172) y en los primeros escritos de Lukács (para quien “la decisión”, “la voluntad subjetiva” y la “acción libre” tienen una primacía estratégica frente a los “hechos” aparentes de una situación (1972: 26-27; cfr. 1971: 23, 145, 181). Prioridades semejantes también orientan los escritos políticos de algunos filósofos más recientes como Sartre, Beauvoir y Badiou. Haciendo a un lado las evidentes diferencias, lo que estos pensadores tienen en común es el énfasis que hacen en la primacía práctica de la autodeterminación y la autoemancipación. Sin embargo, como le gustaba decir a Sartre, cuando tu situación está restringida siempre estás en libertad “de hacer algo de lo que se hace de ti” (1968a: 91 y 1969: 45).

Sin embargo, en general, en la filosofía “occidental” reciente es difícil pensar en una noción canónica que haya sido condenada más rotundamente que la noción de *voluntad*, por no decir nada de la *voluntad general*, que se condenó ampliamente como precursora de la tiranía y el terror totalitarios. En los círculos filosóficos, el voluntarismo se ha convertido en poco más que un insulto, y uno impresionantemente versátil: dependiendo del contexto puede evocar idealismo, oscurantismo, vitalismo, izquierdismo infantil, fascismo, narcisismo pequeño-burgués, agresividad neoconservadora, delirios pópulo-sicológicos... De todas las facultades o capacidades de ese sujeto humano que se vio desplazado del centro por las preocupaciones post-sartrianas, ninguna se vio proscrita con tanta firmeza como la de su volición consciente. En su gran mayoría, los pensadores estructuralistas y posestructuralistas relegaron la volición y la intención al dominio de las cogniciones erradas delirantes, imaginarias o humanístico-ideológicas. En vez de explorar las formas en

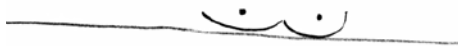
que la determinación política podría depender de una auto-determinación colectiva del sujeto, la filosofía y la teoría cultural recientes han tendido a privilegiar varias formas, ya sea de indeterminación (lo intersticial, lo híbrido, lo ambivalente, lo simulado, lo indecible, lo caótico...) o de hiper-determinación (obligaciones éticas “infinitas”, trascendencia divina, motivación inconsciente, represión traumática, automatización maquínica...). La supuestamente obsoleta noción de un *pueblo unido* se ha visto desplazada por una pluralidad de actores más diferenciada y deferente –identidades flexibles, historias negociadas, organizaciones improvisadas, redes dispersas, multitudes “vitales”, ensamblajes polivalentes y así sucesivamente–.

Incluso la revisión más superficial de la filosofía europea reciente basta para que se evidencie su tendencia general a desconfiar de la voluntad, suspenderla o superarla –una tendencia anticipada en una forma extrema por Schopenhauer–. Considérense los nombres de una lista que podría expandirse fácilmente. Todo el proyecto de Nietzsche presupone que “no hay algo que pueda llamarse voluntad” en el sentido usual de la palabra (deliberado, voluntario, intencional) (1968a: §488, §666; cfr. Nietzsche, 1968b: 53; 2000: 481). Heidegger, durante sus propias conferencias sobre Nietzsche, llega a condenar la voluntad como una fuerza de dominación subjetiva y de clausura nihilista, antes de urgir a sus lectores a “voluntariamente renunciar a la voluntad” (Heidegger, 1969: 59; cfr. Caputo, 1986: 167; Davis, 2007). Arendt considera que la afirmación de una *voluntad política popular* (“el error y concepto moderno más peligroso”) es la tentación que convierte a los revolucionarios modernos en tiranos (1990: 225; cfr. Arendt, 156-157, 291). Para Adorno, la voluntad racional es un aspecto de la búsqueda propia de la Ilustración de dominio y control, que ha dejado a la tierra “radiante con la calamidad triunfante”. Althusser devalúa la voluntad al considerarla un aspecto de la ideología y prefiere un análisis científico de los procesos históricos llevado a cabo sin un sujeto. Negri y Virno asocian la voluntad del pueblo con el poder autoritario del Estado. Después de Nietzsche, Deleuze privilegia los procesos transformadores que requieren la suspensión, quiebre o parálisis de la acción volun-

taria. Después de Heidegger, Derrida asocia la voluntad con la auto-presencia y la auto-coincidencia, en un esfuerzo eternamente inútil por apropiarse de lo inapropiable (lo impresentable, lo equívoco, lo indecible, lo diferencial, lo diferido, lo discordante, lo trascendente, lo otro). Después de estos filósofos y otros más, Agamben resume buena parte del pensamiento europeo contemporáneo sobre la voluntad política al equipararla sin más con el fascismo.

Incluso aquellos pensadores que en contra de la tendencia principal han insistido en la primacía de la auto-determinación y la auto-emancipación, como Foucault, Sartre y Badiou, han tendido a hacerlo en formas que devalúan la voluntad política. Buena parte del trabajo de Foucault puede leerse como un análisis extendido, siguiendo a Canguilhem, de las formas de “des-voluntarización” de las personas por parte de las “coerciones permanentes” inherentes al poder disciplinario, coerciones diseñadas no para es-

tablecer “la voluntad general sino la docilidad automática” (Foucault, 1977: 169). Foucault nunca transigió en su afirmación de la “insubordinación voluntaria” ante las nuevas formas sofocantes de gobierno y poder, y en las cruciales conferencias de comienzos de los años setenta demostró cómo la siquiatria moderna y el poder carcelario, que comenzaron a desarrollarse justo tras la Revolución Francesa, se diseñaron antes que nada para “ganar poder” y romper la voluntad de las personas que tenían la locura de “considerarse reyes”, literalmente (1997: 32; 2006: 11, 27-28, 339; cfr. Foucault, 2000: 25; 2003: 120, 157-158); sin embargo, en su obra publicada Foucault tiende a considerar la voluntad como cómplice de las formas de auto-supervisión, auto-regulación y auto-sometimiento. Sartre probablemente hizo más que cualquier otro filósofo de su generación por enfatizar las formas en que un proyecto o grupo emancipador depende de la determinación de una “voluntad concreta”, pero su filosofía ofrece una base problemática para cualquier tipo de voluntarismo. Sartre acepta como “irreducibles” la “intención” y las metas que orientan el proyecto fundamental de un individuo, pero distingue claramente entre esa intención y una simple motivación o “deliberación voluntaria”: como para Sartre la primera siem-



pre es secundaria y “engañosa”, la consecuencia es que vuelve opaca la intención primaria y la pone más allá de la “interpretación” (2003: 472, 479, 585-586). Posteriormente, las últimas obras de Sartre no logran concebir una voluntad colectiva en términos que no sean excepcionalistas y efímeros. La resurrección que hace Badiou de una teoría militante del sujeto puede reconciliarse más fácilmente con una agenda voluntarista (o al menos con lo que Badiou llama una *volonté impure* (2003)), pero adolece de algunas limitaciones similares. No es por azar que, al igual que Agamben y Žižek, cuando Badiou busca en la tradición cristiana un punto de anticipación se dirija no a Mateo (con sus prescripciones sobre cómo actuar en el mundo: desdeño a los ricos, afirmación de los pobres, “vende todo”...), sino a Pablo (con su desprecio por la debilidad de la voluntad humana y su valorización de la trascendencia abrupta e infinita de la gracia).

En espera de una defensa filosófica más robusta, los teóricos críticos contemporáneos tienden a descalificar la noción de *voluntad* considerándola como una ilusión o desviación. Pero como la exaltación fascista de un “despertar” o “triumfo de la voluntad” equivale a poco más que una perversa apropiación de formas más fundamentales de la determinación revolucionaria, no hay razón para aceptarla como la última palabra sobre el tema. Los verdaderos innovadores en el desarrollo moderno de una filosofía voluntarista son Rousseau, Kant y Hegel, y los principios generales de tal filosofía se reconocen con mayor facilidad en la praxis de personas como Robespierre, John Brown, Fanon, Che Guevara... Debemos acudir a estas personas para recordar o volver a concebir el verdadero significado de la voluntad política popular.

III

Sobre esta base podemos enumerar, en líneas más o menos neo-jacobinas, algunas de las características de lo que sería una voluntad del pueblo:

I.

Por definición, la *voluntad* del pueblo implica una acción voluntaria y autónoma. A diferencia de las respuestas involuntarias o reflejas, si esta voluntad existe iniciará la acción mediante una deliberación libre y racional. Como lo afirmó Rousseau, el principio funda-

mental “de cualquier acción reside en la voluntad de un ser libre; no hay una fuente más elevada o profunda [...] Sin voluntad no hay libertad, auto-determinación o ‘causalidad moral’” (s/f: §1008; 1962a: I, 499). Poco después, Robespierre extrajo la implicación política más básica de esta idea al afirmar que cuando las personas desean o “quieren ser libres, entonces lo serán” (1959: 310). Sieyès anticipó este punto de vista en vísperas de 1789: “Todo hombre tiene un derecho inherente a deliberar y querer por sí mismo”, y “o bien uno quiere libremente o se le fuerza a querer, no puede haber una posición intermedia”. Más allá de la auto-legislación voluntaria “no puede haber algo distinto al imperio de los fuertes sobre los débiles con sus odiosas consecuencias” (2003: 10).

Una libertad intencional no puede reducirse a la mera facultad de la libre decisión o el *liber arbitrium* (Arendt, 1978:6-7). Si vamos a hablar de la “voluntad del pueblo” no podemos restringirla (como lo hacen Maquiavelo y sus sucesores) a la expresión pasiva de aprobación o consentimiento (Maquiavelo, 1983: 1.16, 1.32, 2.24, 3.5; 2004: cap. 9). El proceso de querer activamente o decidir es lo que hace que un curso de acción sea preferible a otro. “Siempre comprometida”, argumenta Sartre, la libertad nunca “pre-existe a su ejercicio: nunca nos aprehenderemos a nosotros mismos si no es como un tomar decisiones” (Sartre, 2003: 501). Agustín y luego Duns Escoto ya entendían que “nuestra voluntad no sería voluntad si no estuviera en nuestro poder” (Agustín, 1993: 76-77; cfr. Escoto, 1987: 54-56). De manera semejante, Descartes reconoció que “lo voluntario y lo libre son la misma cosa”, y encontró en la “indivisible” e incommensurable libertad de la voluntad nuestro parecido más fundamental con la divinidad (1984a: I, §35, §37; 1984b: II, 39-40, 291; 1984c: III, 246). Posteriormente, Kant (seguido por Fichte) radicaliza este enfoque voluntarista cuando define la actividad de la voluntad como “la causalidad mediante la razón” o “la causalidad mediante la libertad” (1996a: 4.461, 4.446; 1996b: 5.15; 1996c: 6.392)⁵. La voluntad logra la liberación práctica de la razón de las restricciones de la experiencia y del conocimiento objetivo. Kant lo entendió mejor que cualquier persona anterior a él: la simple familiaridad con lo que es o ha sido, cuando se trata de ética y política, es la “madre de la

ilusión” (1997: A318-319, B375). El ejercicio activo de la voluntad es lo que determina lo que es posible y correcto, y lo hace así. Como lo confirmaría la Revolución Francesa, es como seres que ejercen su voluntad o seres prácticos que las “personas tienen la capacidad o poder para ser la *causa* y [...] los autores de su propio mejoramiento” (Kant, 1970: 181; cfr. Kant, 1996d: 8.351).

Desde una perspectiva voluntarista, la prescripción de los fines y principios precede al cálculo basado en criterios que sirven para evaluar la acción en una situación particular, en cuanto a lo que es posible, factible o legítimo. Afirmar la primacía de la voluntad prescriptiva es insistir en que en la política todas las formas externas de determinación (naturales, sociológicas, históricas, inconscientes, técnicas...), a pesar de ser importantes, son de todas maneras secundarias, como lo son todas las formas de regulación y representación. “Tener voluntad”, en los términos de Badiou, es “forzar un punto de imposibilidad, de manera que se vuelva posible” (2003). Napoleón formuló de la manera más sucinta la máxima estratégica que sirve de guía aquí y que se adoptó en situaciones que van desde la Rusia de Lenin en 1917 hasta el Haití de Aristide en 1990: *on s’engage puis on voit*. Por el contrario, aquellos escépticos frente a la voluntad política asumen que los compromisos aparentemente voluntarios enmascaran una ignorancia más profunda o una devaluación del apetito (Hobbes), la causalidad (Spinoza), el contexto (Montesquieu), el hábito (Hume), la tradición (Burke), la historia (Tocqueville), el poder (Nietzsche), lo inconsciente (Freud), las convenciones (Wittgenstein), la escritura (Derrida), el deseo (Deleuze), el ímpetu (Žižek)...

2.

La voluntad del *pueblo* implica la acción colectiva y la participación directa. Una voluntad política democrática depende del poder y la práctica de las asambleas participativas, del poder de mantener un compromiso común. Como muchos de sus lectores han señalado, lo que distingue a Rousseau de otros pensadores que (como Platón y Montesquieu) también privilegian lo general sobre lo particular, es su insistencia en que solamente una *voluntad* activa puede permitir una asociación incluyente, una asociación que tenga un

“interés común” activo (Riley 2001: 124, 127; Shklar 1969: 184). Lo que “generaliza la voluntad pública no es la cantidad de votantes, sino el interés común que los une” (Rousseau, 1962a: I, 472), y ese interés está sostenido por la voluntad común de identificarlo y conseguirlo.

Sobra decir que la afirmación de una voluntad general es un asunto de volición colectiva en cada etapa de su desarrollo. La asociación inaugural “es el acto más voluntario del mundo”, y permanecer como un participante activo de la asociación “es querer aquello que corresponde al interés común o general”. En la medida en que se persiga este interés (y solamente así), cada cual “pone en común su propia persona y todo su poder, bajo el control supremo de la voluntad general” (Rousseau, 1962a: 4.2, 1.6)⁶. La analogía de Rousseau es familiar: “Así como la naturaleza le da a cada ser humano un poder absoluto sobre los miembros de su cuerpo, de igual manera el contrato social le da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos sus miembros; y este mismo poder, cuando es dirigido por la voluntad general, se conoce como soberanía”. Así definida, “la voluntad general siempre está del lado que más le conviene al interés público, es decir, el más equitativo, de manera que lo único necesario es asegurarse de estar siguiendo la voluntad general” (1962b: 2.4, 66).

Habitualmente, esta voluntad solamente puede seguir siendo soberana en la medida en que su objeto siga siendo general y no particular. El interés general prevalecerá únicamente si la voluntad de buscarlo es más fuerte que la distracción de los intereses particulares; la preocupación más obsesiva de Rousseau es la reflexión sobre la mejor manera de fortalecer este interés general, sobre la mejor manera de “llevar el yo a la unión común”. El legislador que aspira a contribuir a la “fundación de un pueblo [...] debe, en una palabra, quitarle al hombre sus propias fuerzas con el fin de darle unas nuevas, ajenas a él y que no puede usar sin la ayuda de otros” (s/f: §24, 1962a: 2.7; cfr. Riley, 1986: 182-197, 257).

Decir que una voluntad general es “fuerte” no significa que sofoque las disensiones internas o que imponga una uniformidad. Significa que en el proceso de negociar las diferencias entre las voluntades particulares, la voluntad del interés general eventualmente encuentra

una forma de prevalecer. Existe una voluntad general incluyente en la medida en que quienes inicialmente se oponen a ella corrigen su error y se dan cuenta de que “si mi opinión privada hubiera prevalecido habría hecho algo distinto a lo que en realidad habría querido hacer” –es decir, algo inconsistente con mi participación continúa en la voluntad general (Rousseau, 1962: 4.2; cfr. Sieyès, 2003: 11; De Saint-Just, 2004: 482)–. Todo el tiempo que dure la participación en una voluntad general, ya sea la de un movimiento nacional, una organización política, una asociación social o económica, un sindicato, y así sucesivamente, siempre estará implicada una determinación para tolerar su eventual juicio, no como árbitro inmediato de lo correcto e incorrecto, sino como un proceso de deliberar y querer lo correcto. La participación en una voluntad general implica aceptar el riesgo de encontrarse a uno mismo en cualquier momento “equivocado junto a otras personas, en vez de en lo correcto sin ellas” (Aristide cit. Slavin, 1991: 6). De igual modo, es precisamente en la medida en que una voluntad general sigue siendo activamente capaz de buscar y querer lo correcto para todos que podemos estar de acuerdo con Rousseau y Sieyès cuando insisten en que en el largo plazo tal voluntad general no puede equivocarse ni traicionar. Lo “soberano, por el mero hecho de existir, siempre es lo que debe ser” (Rousseau, 1962a: 66, 1.7, 2.3).

La pregunta más urgente, como lo descubrieron los jacobinos en 1792-1794, se refiere menos a la legitimidad de la voluntad general que a la continuidad de su existencia. Sieyès entendió que sin una “unidad de la voluntad” una nación no puede existir como una “totalidad actuante”; “sin embargo, una nación puede tener voluntad, le basta tener voluntad [y] que su voluntad se dé a conocer, para hacer que toda ley positiva se silencie en su presencia, porque es la fuente y maestra suprema de toda ley positiva” (Sieyès, 2003: 134, 136-138)⁷. Después de Robespierre, Saint-Just resume todo el proyecto político jacobino al rechazar las concepciones de justicia “puramente especulativas” o “intelectuales”, como si “las leyes fueran la expresión del gusto antes que de la voluntad general”. La única definición legítima de la voluntad general es “la voluntad material del pueblo, su voluntad simultánea; su objetivo es consagrar el interés activo

y no pasivo de la mayor cantidad de personas” (De Saint-Just 2004: 47).

Entonces, la movilización de la voluntad general del pueblo no debe confundirse con un vanguardismo meramente golpista. La apropiación abrupta de los instrumentos de gobierno por parte de unos pocos “alquimistas de la revolución” no es un sustituto para el despliegue del poder popular (Marx y Engels, 1978a: s/p y 1978b: 625-629; Engels, 1977: 14). A pesar de las obvias diferencias estratégicas, Lenin no estuvo más tentado que Luxemburgo a sustituir una conspiración blanquista por “la lucha del pueblo por el poder” mediante la movilización de las “vastas masas proletarias” (Lenin, 1965; cfr. Draper, 1990). No se trata de imponer una voluntad o conciencia externa a un pueblo inerte, sino de que el pueblo trabaje para clarificar, concentrar y organizar su propia voluntad. Fanon dice prácticamente lo mismo cuando iguala un movimiento de liberación nacional al trabajo incluyente y deliberado de “todo el pueblo”⁸.

Este trabajo del pueblo debe distinguir la voluntad política de cualquier opinión o preferencia meramente pasiva, por más preponderante que sea. La voluntad general activa se diferencia de la simple “voluntad de todos” (que no es “nada sino una suma de voluntades particulares”) gracias a la mediación de la movilización colectiva del pueblo (Rousseau, 1962a: 2.3)⁹. El pueblo que sostiene la “voluntad del pueblo” no se define gracias a un estatus social particular o a un lugar, sino a través de su determinación activa del interés general emergente y su identificación con este. La soberanía es un atributo de tal acción. El poder del pueblo, concebido en estos términos como *voluntad general*, trasciende los poderes de privilegio o gobierno y permite que el pueblo domine los poderes que se le oponen o lo menosprecian. Los jacobinos argumentan que si ese poder se resiste, la única solución es “armar al pueblo” como sea necesario para vencer esa resistencia.

3.

La voluntad del pueblo es entonces un asunto de poder material y empoderamiento activo, antes que un asunto de representación, autoridad o legitimidad. Lo que divide a la sociedad es su respuesta al autoempoderamiento popular. Jefferson llega al punto



Rojas, Carlos. *Azucena. s/f*. Lápiz sobre papel, 33 x 35 cm
 COLECCIÓN DEL MUSEO DE ARTE MODERNO DE BOGOTÁ | FOTOGRAFÍA DE ERNESTO MONSALVE

de privilegiar la insurgencia incluso cuando pueda parecer equivocada o ingenua; haciendo referencia a la Rebelión de Shays afirma que “el pueblo no puede estar siempre y en su totalidad bien informado” y que tiene derecho, si es que no está obligado, a “preservar el espíritu de resistencia” frente a todos los obstáculos (2007a: 35). Esta es una idea tan marxista como jacobina. Cualquier transformación social “solamente puede suceder como resultado de la acción –libre– del proletariado”, anota Lukács, y “solamente la consciencia de clase práctica del proletariado posee esta habilidad para transformar las cosas” (1971: 205). Esta filosofía orientada a la praxis no murió tras los retrocesos políticos de la década de 1920. Sartre hizo suyo el mismo tema a comienzos de la década de 1950 (antes de Badiou en los setenta): en lo que concierne a la política, una “clase nunca puede separarse de la voluntad concreta que la anima ni de los fines que persigue. El proletariado se forma a sí mismo mediante su accionar diario. Solamente existe en la acción. Es acción. Si deja de actuar, se descompone” (1968b: 89).

De todas las preocupaciones que unen a Rousseau y Marx, pocas son tan profundas como la crítica de

la representación parlamentaria convencional. Como “no es posible representar una voluntad”, entonces “la soberanía, al no ser más que el ejercicio de la voluntad general, nunca puede alienarse [y] solamente puede ser representada por sí misma; el poder ciertamente puede transferirse, pero no la voluntad”. El pueblo puede (y debe) delegarle a agentes la ejecución de su voluntad, pero no puede delegar la voluntad como tal (Rosseau, 1962a: 2.1; cfr. Rosseau, 1962a: 3-15). Marx sigue a Rousseau, oponiéndose a Hobbes, cuando critica la política burguesa moderna por considerarla esencialmente representativa –esto es, como una expropiación del poder popular realizada por el Estado¹⁰–. El Estado burgués “enmarca, regula, controla, supervisa y hace de tutor de la sociedad civil, desde sus manifestaciones de vida más comprensivas hasta sus más insignificantes movimientos”. La emancipación popular requerirá que se interrumpa dicho Estado y se remplace, gracias a “la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora”, mediante una forma estatal política capaz de supervisar “la emancipación económica del trabajo” (Marx, 1978: 59; Marx, 1977: 74). Después de la crítica de Marx sobre la Comuna, el libro de Lenin

Estado y revolución (1918) lleva este argumento hasta su conclusión lógica.

La voluntad ordena que se inicie la acción, no la representación. Ejercer la voluntad política implica tomar poder, no recibirlo, bajo el supuesto (como un asunto de “razón” o “derecho natural”) de que el pueblo siempre tiene derecho a tomarlo. “Los oprimidos no pueden entrar en la lucha como objetos”, señala Freire, “a fin de convertirse *luego* en seres humanos” (1996: 50). Como argumentó John Brown durante su juicio en 1859, no tiene sentido tratar los imperativos de justicia simplemente como recomendaciones que deben esperar el momento oportuno: “todavía soy muy joven”, dijo Brown la víspera de su ejecución, “para entender que Dios respeta de alguna manera a las personas” (cit. Jordan, 1960: s/p)¹¹. Una impaciencia similar aparece en el voluntarismo estratégico del Che Guevara, quien sabe que es inútil esperar “con los brazos cruzados” unas condiciones objetivas de maduración. Quienquiera que espera que “el poder caiga en la manos del pueblo como una fruta madura” nunca dejará de esperar (1969: 104-106).

Como lo sugiere uno de los proponentes más elocuentes de un “comunismo viviente”, una política popular incluyente debe comenzar con una afirmación incondicional de la “humanidad de todo ser humano”. Nuestra política, dice S’bu Zikode, presidente del movimiento Abahlali basMjondolo de los habitantes de las casas de cartón de Durban, tiene sus raíces en los “lugares de los que nos hemos apropiado” y mantenido:

Ya no esperaremos calladamente hasta que algún día se reconozca que somos seres humanos. Ya nos hemos apoderado de nuestro lugar en las tierras de la ciudad y lo hemos mantenido. También hemos decidido tomar el lugar que nos corresponde en todas las discusiones [políticas] y tomarlo ahora mismo. Tomamos nuestro lugar con humildad pero con firmeza. No permitiremos que el Estado nos calle en nombre de una revolución futura que no llega. No permitiremos que las ONG nos callen en nombre de un socialismo futuro que no pueden construir. Tomamos nuestro lugar como personas que valen tanto como todas las demás (2008: 1-2).

En contraste con esto, quienes no confían del todo en el pueblo recomiendan las virtudes de la paciencia. Tal falta de confianza asume la forma general de

una insistencia en el tiempo socialmente mediado, el tiempo del “desarrollo” que está en curso. El pueblo está muy afanado; es muy pronto para que realicen exigencias propias¹². Desde esta perspectiva, siempre es muy pronto para la igualdad y la participación. Solamente cuando el pueblo “crezca” o “progrese” podrá merecer los derechos que una sociedad prudente retiene. Como lo anticipó Rousseau, la disyuntiva entre la confianza en el pueblo y la confianza en el progreso histórico es radical.

4.

Al igual que cualquier forma de acción libre o voluntaria, la voluntad del pueblo se basa en la suficiencia práctica de su ejercicio. La voluntad ya no es más el cogito que reelaboraron y afirmaron Kant, Fichte y Sartre, una “sustancia” u objeto de conocimiento. Una “libertad fundamental” o “ejercicio práctico de la razón” se prueba a sí mismo a través de lo que hace y no a través de lo que es, tiene o sabe. La libertad se demuestra y justifica a sí misma a través de la voluntad y la acción, o de lo contrario no lo hace¹³. Beauvoir afirma que somos libres pero la libertad “solamente es al hacer que ella misma sea”. Somos libres en la medida en que “queremos ser libres” (1976: 24-25, 130-31), y queremos serlo al cruzar el umbral que separa la pasividad y la “minoría” de la volición y la actividad. Tenemos la voluntad de ser libres para superar la distancia que nuestra libertad pone entre sí misma y una previa no-libertad. Somos libres en tanto que nos liberamos a nosotros mismos.

Con el fin de despertarse de la pesadilla de la historia, el pueblo necesita anticipar el poder de su voluntad. Robespierre acepta que el pueblo está condenado a “levantar el templo de la libertad con manos todavía temerosas del poder del despotismo”. Una voluntad, individual o colectiva, no pueda comenzar en total posesión de su propósito o poder; precisamente quiere, más que recibe, su propia clarificación (cit. Jordan, 1985: 231)¹⁴. Una prescripción voluntarista debe anticipar los efectos que posibilitan sus propias causas. Rousseau reconoce esta necesidad: “Con el fin de que un pueblo naciente pueda apreciar las máximas políticas adecuadas y seguir las reglas fundamentales del arte de conducir un Estado, el efecto tendría que convertirse en la causa [...]”;

antes de crear las leyes, el pueblo tendría que ser lo que debería llegar a ser mediante esas mismas leyes” (1962a: 2.7). La presión de los hechos empujaría a Robespierre y a Saint-Just a conclusiones similares. Marx le dio a este mismo problema su formulación más productiva al enmarcarlo en términos del proceso que podría educar a los educadores (Robespierre, 1961: 19-20; Marx, [1924]: §3).

Michael Hardt señala, en referencia tanto a Lenin como a Jefferson, que el proceso de transición de la sumisión a la participación siempre involucra un “auto-entrenamiento en las habilidades de auto-gobierno [...] El pueblo solamente aprende la democracia haciéndola” (2007: xix-xx). Buena parte del trabajo de Jacques Rancière se organiza en torno a una cuestión paralela: dada la diferenciación social de los gobernantes y los gobernados, o los profesores y los alumnos, ¿cómo puede el pueblo inicialmente pasivo, subordinado o brutalizado llegar a emanciparse a sí mismo anticipando la igualdad, una aserción cuya verificación invalidará retrospectivamente cualquier base para la diferenciación inicial de las funciones o inteligencias? (Hallward, 2005: 26-45). En contraste, los ya-educados tienden a preocuparse porque si la auto-educación popular no se controla llevará únicamente a la eterna e inminente tiranía de la mayoría. Draper señala que “desde el comienzo de la sociedad no ha habido teorías finales que ‘prueben’ que la tiranía es inevitable y que la libertad-en-la-democracia es imposible; no hay ideología más conveniente para la clase dirigente y sus sirvientes intelectuales” y la “única forma de demostrar su falsedad es en la lucha misma” (1966: §10).

5.

Si ha de persistir, una asociación política debe ser habitualmente disciplinada e “indivisible”¹⁵. Las diferencias internas y el debate en una asociación organizada son una cosa y las divisiones de facciones o cismas son otra. La libertad popular persiste en la medida en que el pueblo la afirme. “A fin de que el pacto social no sea una fórmula vacía”, como discurre el notorio argumento de Rousseau, “éste debe incluir un compromiso, que por sí mismo puede forzar a los demás, para que cualquiera que se rehúse a obedecer la voluntad general sea obligado a cumplirla por todo

el cuerpo; esto no quiere decir otra cosa que él será forzado a ser libre”. Paralelamente, en una llamativa frase de Robespierre, la preservación de la libertad pública requiere que se reconozca el “despotismo de la verdad”. En breve, la libertad colectiva puede durar únicamente en la medida en que el pueblo se defienda frente a la división y el engaño. “La voluntad general siempre está en lo correcto y siempre tiende hacia la utilidad pública, pero no se sigue que las decisiones del pueblo siempre sean igualmente correctas [...] El pueblo nunca está corrompido, pero con frecuencia es engañado, y es solamente entonces cuando parece querer lo que es malo” (Rousseau, 1962a: 1.7, 2.3; Robespierre, 1959: 83-84).

“Virtud” es el nombre que Rousseau y los jacobinos le dan a las prácticas necesarias para defender una voluntad general del engaño y la división. Practicar la virtud es privilegiar los intereses colectivos sobre los particulares y garantizar que la sociedad esté gobernada “únicamente con base en el interés común [...] Cada persona es virtuosa cuando su voluntad personal está de acuerdo completamente con la voluntad general”. Entonces, “si queremos lograr la voluntad general” simplemente tenemos que “hacer que todas las voluntades privadas estén de acuerdo con ella o, en otras palabras [...]: hacer que reine la virtud” (1962a: 67, 69).

Los revolucionarios franceses tomaron muy en serio el consejo de Rousseau. Si Robespierre prevaleció durante 1793 se debió a que entendió claramente por qué (como lo señaló en un cuaderno privado) “necesitamos una única voluntad, UNA voluntad [*une volonté UNE*]”. Si esta voluntad debe ser republicana antes que realista entonces “necesitamos ministros republicanos, periódicos republicanos, diputados republicanos, una constitución republicana”. Y como la resistencia doméstica a tal republicanización del espacio público “proviene de los burgueses” entonces “*Para derrotar a los burgueses debemos unir al pueblo*” (1935: 33-34).

A lo largo de la distancia que une y separa a Marx de Robespierre pasamos de la insurgencia popular hacia la “dictadura del proletariado”. ¿Pero qué implica recurrir a esa dictadura, además del “hecho evidente de lo aplastante que sería una voluntad popular en un es-

tado verdaderamente democrático?” (Sowell, 1963: 119; cfr. Draper, 1987: cap. 1). El principio estratégico básico fue anticipado una vez más por los límites de la práctica jacobina. Babeuf sabía que el “primer paso y el más importante” hacia una distribución más igualitaria de los recursos y las oportunidades era “lograr una democracia verdaderamente efectiva a través de la cual pueda expresarse la voluntad del pueblo”. Sin embargo, tras presenciar el destino de Robespierre y Saint-Just, Babeuf da en el otoño de 1794 un paso inicial por un camino que los militantes comunistas explorarían durante el siguiente siglo y medio. Como no se podía contar con “la masa indiferenciada del pueblo” por sí misma para sostener la revolución frente a sus enemigos, entonces los partisanos que buscaban continuar la revolución debían consolidar primero, a través de la mediación de asociaciones y sociedades populares, unas formas más coherentes y disciplinadas de organización política (Rose, 1978: 104, 167-169).

6.

Habitualmente, el ejercicio práctico de la voluntad procede únicamente frente a la resistencia. La voluntad es seguir queriendo siempre frente a las dificultades o restricciones. Continuar o no continuar –tal es el dilema esencial que aparece en cualquier ética militante (Beauvoir, 1976: 27-28; Badiou, 2001: 52, 91)–. O uno tiene la voluntad de hacer algo o bien no la tiene. Incluso mientras una voluntad política descubre la diversidad de formas de hacer o no-hacer, esas son las alternativas que debe confrontar: sí o no, a favor o en contra, seguir o detenerse, dónde “detenerse antes de que el final sea la muerte” (Robespierre, 1967: 572). Babeuf, un superviviente (temporal) de Termidor, sabe muy bien que “en un principio la organización de una igualdad real no complacerá a todo el mundo”. En la medida en que “el objetivo de la Revolución es destruir las desigualdades y re-establecer el bienestar común”, en la misma medida “la Revolución no se habrá terminado” si los ricos siguen dominando a los pobres (2004a; 2004b; 1964). Entonces como ahora la revolución divide a aquellos que procuran terminarla y a aquellos que deciden continuarla.

Como de costumbre, Sieyès anticipa la lógica esencial del antagonismo que permearía la política jacobina:

“Una clase privilegiada es dañina [...] por el simple hecho de existir” (2003b: 157; cfr. Fanon, 1968: 200). Y, como es usual, Robespierre sube las apuestas: como los ricos y los tiranos que los protegen son por naturaleza “el azote del pueblo”, el pueblo que se atreva a derrocar la tiranía “solamente tiene una forma de escaparse de la venganza de los reyes: la victoria. Derrotarla o morir; esas son las dos únicas opciones”. En los discursos que decidieron la suerte de su propio rey, Saint-Just se basó en la misma lógica. El rey como rey es un “enemigo extranjero entre nosotros”, que “debe reinar o morir”; “si el rey es inocente el pueblo es culpable” (Robespierre, 1950: 625; 1961: 61; De Saint-Just, 2004: 479, 512).

Si para los jacobinos de 1793 el “terror” figura como el complemento de la “virtud”, es sobretodo como una consecuencia de su determinación para superar la resistencia de los reyes y los ricos. “Uno dirige al pueblo mediante la razón”, como explicó Robespierre en febrero de 1794,

y a los enemigos del pueblo mediante el terror [...] Si el motivo principal del gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, su motivo principal durante una revolución es tanto la virtud como el terror; la virtud, sin la cual el terror es dañino; el terror, sin el cual la virtud carece de poder. El terror no es más que una justicia veloz, severa e inflexible; es por lo tanto una emancipación de la virtud; es menos un principio en sí mismo que una consecuencia del principio general de la democracia, aplicado a las necesidades más urgentes de la *patrie* (1967: 356-357).

Las razones por las que el terror jacobino sigue aterrorizando a nuestro establecimiento político, de una forma en que no lo hace la represión mucho más sangrienta de la Comuna de 1871, no tiene nada que ver con la cantidad real de violencia involucrada. Saint-Just señala que desde la perspectiva de lo que ya está establecido “aquello que produce el bien general siempre es terrible”. El terror, en el sentido jacobino (opuesto al termidoriano), es el despliegue de la fuerza necesaria para superar los intereses particulares que tratan de minar o quitarle el poder al interés colectivo. El terror jacobino fue mucho más defensivo que agresivo, más un asunto de restringir que de desatar la violencia popular. “Seamos terribles”, dijo Danton, “para que el pueblo no tenga que serlo” (De Saint-Just, 2004: 1141; cfr. De

Saint-Just, 2004: 659.660; Danton cit. Wahnich, 2003: 62)¹⁶. Más recientemente, en los barrios marginales de Puerto Príncipe y Johannesburgo, en los pueblos del Altiplano y en los campos de refugiados de Gaza y Líbano, se ha sentido la necesidad de formas de auto-defensa más limitadas pero no menos capaces de adaptación.

7.

De igual modo, el ejercicio práctico de la voluntad se diferencia asimismo del mero deseo o fantasía, gracias a su capacidad para iniciar un proceso de verdadera “realización” (Sartre, 2003: 505; Gramsci, 1971b: 175). Arendt señala que “la voluntad siempre tiene la voluntad de *hacer* algo” y “por lo tanto, desprecia el pensamiento puro, cuya actividad está ligada a ‘no hacer nada’”(1978: 37). Como lo sugiere la polisemia de su uso en inglés, una *voluntad* se alinea con el futuro que persigue. Incluso Kant pudo ver que en la medida en que queramos alcanzar un mundo moral, una “idea simple pero práctica” de este “realmente puede y debe tener influencia en el mundo sensible con el fin de hacer que esté de acuerdo tanto como sea posible con esta idea” (1997: A808, B836; cfr. Beiser, 2002: 279-280). En su propia práctica, los jacobinos contemporáneos de Kant anticiparon la implicación que la filosofía pos-kantiana tendría pronto en la teoría. Saint Just escribió que solamente las instituciones y las prácticas educativas republicanas apropiadas pueden servir para “garantizar la libertad pública” y ampliar la virtud pública. Robespierre declaró con orgullo que

hemos convertido las leyes de justicia eterna, a las que con desprecio se les conocía como los sueños de los humanitarios, en realidades imponentes. La moralidad estuvo alguna vez confinada a los libros de los filósofos; nosotros la hemos llevado al interior del gobierno de las naciones (De Saint-Just, 2004: 1088-1089, 1135; Robespierre, 1967: 229).

Así pues, la voluntad política persiste en la medida en que persevera en su realización o actualización material. Después de Fichte, Hegel complementa la trayectoria voluntarista iniciada por Rousseau y Kant y le abre la puerta a Marx al identificar una voluntad colectiva libre –una voluntad que quiere y realiza su propia emancipación– como el principio que anima una asociación política concreta. Así concebida, la voluntad no es más que “el pensamiento que se traduce en existencia [...]

La actividad de la voluntad consiste en cancelar y superar [*aufzuheben*] la contradicción entre subjetividad y objetividad y en traducir los fines de su determinación subjetiva a una objetiva” (Hegel, 1991: §4A, §28). Después de Hegel, Marx expandirá la dimensión material de esa determinación concreta, sin abandonar la idea de que lo definitivamente determinante no son las restricciones económicas o históricas, sino la acción humana libre –la habilidad de “cada individuo” para determinar sus propios objetivos y hacer su propia historia (Marx y Engels, 1975: 1A; cfr. Marx, 1976: 739)–. En términos semejantes, después de Lenin y Gramsci, los partidarios del “poder dual” procuran construir, paso por paso, las instituciones fundamentales de “un marco social que responda a la voluntad real del pueblo” (Dominick, 1998: s/p; cfr. Toscano, 2007).

8.

La realización de la voluntad (del pueblo) se orienta a la universalización de sus consecuencias. Beauvoir lo entendió mejor que Sartre: solamente puedo querer mi propia libertad queriendo la libertad de todos; el único sujeto que puede soportar el trabajo de una auto-emancipación sin fin es *el* pueblo como tal, la humanidad como un todo. Kant, Hegel y Marx dan algunos de los pasos requeridos para alejarse de la concepción parroquial que Rousseau tiene del pueblo, para pasar hacia su afirmación universal, pero de nuevo el resultado ya había sido anticipado por la práctica jacobina: “el país de un pueblo libre está abierto a todos los pueblos de la tierra”, y el único “soberano legítimo de la tierra es la raza humana [...] El interés, la voluntad del pueblo, son los de la humanidad” (De Saint-Just, 2004: 551; Robespierre, 1959 y 1952: 268).

9.

Sin embargo, la voluntad del pueblo no es un absoluto. El proceso del “pensamiento traduciendo a sí mismo en existencia” no puede entenderse en un sentido literal fichteano o hegeliano. Absolutizar la voluntad también es “des-absolutizarla”. La auto-determinación opera dentro de las restricciones de su situación, y la liberación como voluntad libre es un proceso relativo y relacional (Badiou, 2003a). Moverse en este contexto desde el pensamiento a la existencia es simplemente determinar, paso por paso, las consecuencias de una

voluntad popular. La participación en el proceso de empoderamiento de una capacidad colectiva es un proceso práctico y político antes que ontológico. Prescribe lo que el pueblo puede decidir hacer, no lo que es.

10.

Una última consecuencia se sigue de esta insistencia en la primacía de la voluntad política: desde esta perspectiva, la servidumbre voluntaria es más dañina que la dominación externa. Si la voluntad es “lo determinante en primera instancia”, entonces las formas de opresión con más alcance involucran la colusión de los oprimidos. Etienne de La Boétie anticipa este punto y posteriormente DuBois, Fanon y Aristide (y también Foucault, Deleuze y Žižek) lo radicalizan de diversas formas: en últimas, el pueblo es quien empodera a sus opresores. Y estos últimos pueden hacerle daño “únicamente en la medida en que el pueblo esté dispuesto a permitirlo” (De La Boétie, 1942).

Por supuesto, no sería difícil escribir una historia del siglo XX de una forma que ilustrara la aparente inutilidad de la voluntad política. El fracaso del comunismo alemán de los años veinte, el fracaso del

“hombre soviético” de los años treinta, el fracaso de los movimientos de liberación anti-coloniales de los años cincuenta y sesenta, el fracaso del maoísmo, el fracaso de 1968, el fracaso de las protestas anti-guerra y anti-globalización –todas estos aparentes fracasos parecerían demostrar un solo punto básico: la naturaleza difusa, sistémica y, por lo tanto, insalvable del capitalismo contemporáneo y de las formas del Estado y del poder disciplinario que lo acompañan–.

En mi opinión, una historia distorsionada como esta significaría poco más que una racionalización de las derrotas sufridas por el capitalismo contemporáneo durante el último cuarto del siglo veinte. A finales de los cuarenta, Beauvoir ya lamentaba nuestra tendencia a “pensar que no somos los amos de nuestro destino; no esperamos contribuir a hacer historia, estamos resignados a someternos a ella” (1976: 139). A finales de los años setenta, esta queja, que se revalorizó como celebración, ya se había convertido en material de un creciente consenso. Hoy en día este consenso ha dominado el panorama durante más de treinta desastrosos años, tanto en política como en filosofía. Ya es hora de dejarlo atrás.



NOTAS

¹ En cuanto a la revolución estadounidense, Robespierre se dio cuenta rápidamente de que se “basó en la aristocracia de los ricos” (Robespierre, 1961: 17).

² “No puede haber una concepción pacificada del acto voluntario” (Badiou, 2002, agradezco a Adrian Johnston por llamar mi atención sobre estos apuntes).

³ Hay estudios más sustanciales que cubren parte de este terreno, entre otros, se encuentran: Patrick Riley (1982, 1986), Andrew Levine (1993), John H. Smith (2000).

⁴ Comunicaciones al autor de Adrian Johnston, Tracy McNulty, Alenka Zupancic, Ken Reinhard, 2007–09. Ver también: Slavoj Žižek (2009), cfr. Johnston (2008: 102).

⁵ En sus conferencias de 1930 sobre la filosofía práctica de Kant, Heidegger enfatiza ese mismo punto: “Darle esta prioridad en todo, querer el deber de la voluntad pura” (2002: 201).

⁶ En la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, que de muchas maneras puede leerse como una consideración ampliada del proceso mediante el cual una voluntad general toma forma y se disuelve, este momento de asociación se confirma mediante una “promesa” (Sartre, 2004: 417).

⁷ Como argumentaría Thomas Paine en contra de Burke, “el derecho de un Parlamento solamente es un derecho que se le confía, un derecho por delegación, y eso únicamente por parte de una muy pequeña parte de la Nación [...] pero el derecho de la Nación es un derecho original [...] y todo debe conformarse a esa voluntad general” (Paine, 2000: 131).

⁸ “La experiencia demuestra,” añade Fanon, “que lo importante no es que trescientas personas elaboren un plan y decidan llevarlo a cabo, sino que todas las personas decidan y realicen el plan incluso si eso se demora dos o tres veces más” (1968: 155-156; cfr. 198, 204-205; Gordon, en prensa).

⁹ Aquí se encuentra la clave de la diferencia con frecuencia señalada entre la *volonté générale* de Rousseau y el espíritu general de Montesquieu. Las oportunidades para la auto-determinación de la voluntad general de Rousseau surgen cuando el colapso o agotamiento de las relaciones sociales existentes le da al pueblo la oportunidad de afirmar un comienzo nuevo y deliberado. Por el contrario, el espíritu general de Montesquieu emerge a través de la combinación de “muchas cosas que gobiernan a los pueblos: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, ejemplos de cosas pasadas, costumbres y modales.” (Montesquieu, 1989: 19.4). Como un espíritu general es en gran medida el producto de su medio ambiente y del orden “orgánicamente” establecido de las cosas, la filosofía de Montesquieu recomienda, anticipando a Burke y De Maistre, que “deberíamos acomodarnos a esta vida y no tratar de forzarla en patrones ideados por nosotros” (Montesquieu, 1983: 9).

¹⁰ “El Estado no presupone al ‘pueblo’ del cual sería el producto o el servidor delegado, por el contrario, el Estado instituye al representado como sujeto político desposeyéndolo permanentemente de su capacidad de actuar políticamente en primera persona” (Tosel, 1996: 71). De allí la limitación de la reciente reconceptualización que Laclau hace del populismo. Como Laclau concibe la “construcción del pueblo” no en términos de poder, unidad y voluntad, sino en términos de heterogeneidad, diferencia y lenguaje, concibe cualquier “articulación popular de una cadena de equivalencias”, primordialmente en términos de representación. Para Laclau, que argumenta en contra de Rousseau, “la principal dificultad de las teorías clásicas de la representación política consiste en que la mayoría concebían la voluntad del ‘pueblo’ como algo que estaba constituido antes de la representación”, en vez de a través de esta (Laclau, 2005: 163-164).

¹¹ “Para que la voluntad general sea verdaderamente tal, su objeto y esencia deben ser generales; debe venir de todos para aplicársela a todos” (Rousseau, 1962a: 2.4).

¹² Una versión de este supuesto permea el trabajo reciente de Simon Critchley. Como no podemos prescribir nuestros propios fines, para superar nuestro “déficit motivacional” debemos aceptar una motivación “heterónoma”, impuesta por el otro o el exterior, un otro que es infinitamente “superior”, esto es, más sagrado que nosotros. La responsabilidad ante una demanda infinita o trascendente supera toda libertad meramente autónoma (Critchley, 2007: 56-57). El corolario táctico de tal piedad es una frivolidad deprimente y “auto-degradante”: la majestad sagrada de las otras demandas del yo, “no una autenticidad prometeica sino una inautenticidad risible” (*Ibid.*: 82, 124).

¹³ Qué tanto somos realmente u “objetivamente” libres, insiste Kant, “es simplemente una pregunta especulativa, que podemos dejar de lado siempre y cuando estemos considerando lo que debe o no debe hacerse” (Kant, 1997: A801-4, B829-32; cfr. 1996a: 447-450). Rousseau anticipa de nuevo el punto: “Quiero actuar, y actúo [...] Conozco la voluntad por sus actos, no por su naturaleza” (s/f: §983).

¹⁴ Badiou señala que el psicoanálisis nos permite reconocer que la voluntad “no es necesariamente transparente respecto a sí misma” (2003).

¹⁵ “La soberanía es indivisible por la misma razón que es inalienable, puesto que la voluntad es general o no es” (Rousseau, 1962a: 2.2; cfr. Robespierre, 1952: 268).

¹⁶ En su célebre “Adam and Eve letter”, Jefferson defendió la fase inicial del terror jacobino por la misma razón: “La libertad de toda la tierra dependía del resultado de este enfrentamiento [...], y] antes que perderlo yo hubiera preferido ver desolada la mitad de la tierra” (Jefferson, 2004b: 46-47).



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUSTÍN, 1993, *On Free Choice of the Will*, Thomas Williams (trad.), Indianapolis, Hackett.

ARENDDT, Hannah, 1978, “Willing”, en: *The Life of the Mind*, T. II, Nueva York, Harcourt.

_____, 1990, *On Revolution*, Londres, Penguin.

BABEUF, Graco, 1964, “Babeuf’s Defense”, en: Albert Fried y Ronald Sanders(eds.), *Socialist Thought: A Documentary History*, New York, Columbia University Press, pp. 55-71, disponible en: <<http://www.historyguide.org/intellect/defense.html>>.

_____, 2004 [1796], *Manifesto of the Equals*, s/d, disponible en: <www.marxists.org/history/france/revolution/conspiracy-equals/1796/manifesto.htm>.

BADIOU, Alan, 2001, *Ethics*, Peter Hallward (trad.), Londres, Verso.

_____, 2002, “La Volonté”, 17 de octubre, apuntes tomados por François Nicolas, disponible en: <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/02-03.2.htm>>.

_____, 2003a, “La Volonté Cours d’agrégation”, 13 de marzo, apuntes tomados por François Nicolas, disponible en: <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/02-03.2.htm>>.



Rojas, Carlos. *Azucena* (detalle).

- _____, 2003b, “La Volonté Cours d’agrégation”, balance de septiembre, apuntes tomados por François Nicolas, disponible en: <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/02-03.2.htm>>.
- BEISER, Frederick, 2002, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781–1801*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- CAPUTO, John, 1986, *The Mystical Element in Heidegger’s Thought*, Nueva York, Fordham University Press.
- CRITCHLEY, Simon, 2007, *Infinitely Demanding*, Londres, Verso.
- COMITÉ DE LA CONSPIRACIÓN, 2004, “Analysis of the Doctrine of Babeuf” en: Graco Babeuf, *Manifesto of the Equals*, s/d, disponible en: <<http://www.marxists.org/history/france/revolution/conspiracy-equals/1797/placard.htm>>.
- DAVIS, Bret, 2007, *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*, Chicago, Northwestern University Press.
- DE BEAUVOIR, Simone, 1976, *Ethics of Ambiguity*, Bernard Frechtman (trad.), Nueva York, Citadel Press.
- DE LA BOÉTIE, Étienne, 1942, *The Discourse of Voluntary Servitude*, Harry Kurz (trad.), Nueva York, Columbia University Press, disponible en: <www.constitution.org/la_boetie/serv_vol.htm>.
- DE SAINT-JUST, Louis-Antoine, 2004, *Oeuvres complètes*, París, Gallimard.
- DESCARTES, René, 1984a, “Sixth Set of Replies”, en: John Cottingham *et al.* (eds.), *Philosophical Writings of Descartes*, T. I, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1984b, “Meditations IV”, en: John Cottingham *et al.* (eds.), *Philosophical Writings of Descartes*, T. II, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1984c, “Carta a Père Mesland, 9 de febrero de 1645”, en: John Cottingham *et al.* (eds.), *Philosophical Writings of Descartes*, T. III, Cambridge, Cambridge University Press.
- DOMINICK, Brian, 1998, “An Introduction to Dual Power Strategy”, s/d, disponible en: <<http://sandiego.indymedia.org/en/2002/09/2403.shtml>>.
- DRAPER, Hal, 1966, “The Two Souls of Socialism”, disponible en: <www.marxists.org/archive/draper/1966/twosouls/index.htm>.
- _____, 1971, “The Principle of Self-Emancipation in Marx and Engels”, disponible en: <www.marxists.org/archive/draper/1971/xx/emancipation.html>.
- _____, 1987, *The “Dictatorship of the Proletariat” from Marx to Lenin*, Nueva York, Monthly Review Press.
- _____, 1990, “The Myth of Lenin’s ‘Concept of The Party’”, disponible en: <www.marxists.org/archive/draper/1990/myth/myth.htm>.
- ENGELS, Friedrich, 1977, “Introduction”, en: *Civil War in France*, Beijing, Foreign Languages Press.
- ESCOTO, Duns, 1987, “The Existence of God”, en: *Philosophical Writings*, Allan Wolter (trad.), Indianápolis, Hackett.
- FANON, Frantz, 1968, *The Wretched of the Earth*, Constance Farrington (trad.), Nueva York, Grove Weidenfeld.
- FINE, Ben y Alfredo Saad-Filho, 2003, *Marx’s Capital*, Londres, Pluto.
- FOUCAULT, Michel, 1977, *Discipline and Punish*, Alan Sheridan (trad.), Nueva York, Pantheon Books.
- _____, 1997, “What is Critique?”, en: *The Politics of Truth*, Nueva York, Semiotext(e).
- _____, 2000, “Truth and Juridical Forms”, en: *Essential Works III: Power*, Nueva York, New Press.
- _____, 2003, *Abnormal*, Graham Burchell (trad.), Nueva York, Picador.
- _____, 2006, *Psychiatric Power*, Graham Burchell (trad.), Nueva York, Palgrave.
- FREIRE, Paulo, 1996, *Pedagogy of the Oppressed*, Myra Ramos (trad.), Londres, Penguin.
- GAUTHIER, Florence, 2007, “The French Revolution: Revolution and the Rights of Man and the Citizen”, en: Michael Haynes y Jim Wolfreys (eds.), *History and Revolution: Refuting Revisionism*, Londres, Verso.
- GORDON, Jane Anna, s/f, “Of Legitimation and the General Will: Creolizing Rousseau through Frantz Fanon”, en: *The C.L.R. James Journal: A Review of Caribbean Ideas*, Vol. 14, No.1, en prensa.
- GRAMSCI, Antonio, 1971a, “Study of Philosophy”, en: Quintin Hoare y Geoffrey Nowell (eds. y trads.), *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Smith/Lawrence/Wishart.

- _____, 1971b, “The Modern Prince”, en: Quintin Hoare y Geoffrey Nowell (eds. y trads.), *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Smith/ Lawrence / Wishart.
- GUEVARA, Che, 1969, “The Marxist-Leninist Party”, en: Rolando Bonachea y Nelson Valdés(eds.), *Che: Selected Works of Ernesto Guevara*, Cambridge MA, MIT Press.
- HALLWARD, Peter, 2004, “Haitian Inspiration: Notes on the Bicentenary of Independence”, en: *Radical Philosophy*, No. 123, enero, pp. 2-7.
- _____, 2005, “Rancière and the Subversion of Mastery”, en: *Paraglyph*, Vol. 28, No. 1.
- _____, 2007, “What’s the Point: First Notes Towards a Philosophy of Determination”, en: Rachel Moffat y Eugene de Klerk (eds.), *Material Worlds*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 148-58.
- HAMPSON, Norman, 1983, *Will and Circumstance Montesquieu, Rousseau, and the French Revolution*, Londres, Duckworth.
- HARDT, Michael, 2007, “Introduction”, en: Thomas Jefferson, *The Declaration of Independence*, Londres, Verso.
- HEGEL, Georg, 1991, *Elements of the Philosophy of Right*, H.B. Nisbet (trad.), Cambridge, Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin, 1969, *Discourse on Thinking*, Nueva York, Harper & Row.
- _____, 2002, *Essence of Human Freedom*, Ted Sadler (trad.), Londres, Continuum.
- JEFFERSON, Thomas, 1903, “Carta a John Taylor 1816”, en: Andrew Lipscomb y Albert Bergh (eds.), *The Writings of Thomas Jefferson*, T. XV, Washington DC, Thomas Jefferson Memorial Association.
- _____, 1903, “Carta a Henry Lee 1824”, en: Andrew Lipscomb y Albert Bergh (eds.), *The Writings of Thomas Jefferson*, T. XVI, Washington DC, Thomas Jefferson Memorial Association.
- _____, 2007a, “Carta a William Smith, 13 de noviembre de 1787”, en: Thomas Jefferson, *The Declaration of Independence*, Londres, Verso.
- _____, 2007b, “Carta a William Short, 3 de enero de 1793”, en: Thomas Jefferson, *The Declaration of Independence*, Londres, Verso.
- JOHNSTON, Adrian, 2008, *Žižek’s Ontology*, Evanston IL, Northwestern University Press.
- JORDAN, Arthur, 1960, “John Brown’s Raid on Harper’s Ferry”, en: *International Socialist Review*, Vol. 21, No. 1, disponible en: <www.marxists.org/history/etol/newspaper/isr/vol21/no01/jordan.htm>.
- JORDAN, David, 1985, *The Revolutionary Career of Maximilien Robespierre*, Nueva York, Free Press.
- KANT, Emmanuel, 1970, “The Contest of the Faculties”, en: Hans Reiss (ed.), *Kant’s Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1996a, “Groundwork of the Metaphysics of Morals”, en: Mary Mc-Gregor (ed. y trad.), *Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1996b, “Critique of Practical Reason”, en: Mary Mc-Gregor (ed. y trad.), *Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1996c, “Metaphysics of Morals”, en: Mary Mc-Gregor (ed. y trad.), *Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1996d, “Toward Perpetual Peace”, en: Mary Mc-Gregor (ed. y trad.), *Practical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, 1997, *Critique of Pure Reason*, Paul Guyer y Allen Wood (eds. y trads.), Cambridge, Cambridge University Press.
- LACLAU, Ernesto, 2005, *On Populist Reason*, Londres, Verso.
- LENIN, Vladimir, 1965, “The Conference Summed Up”, en: *Lenin Collected Works*, Vol. 10, Moscú, Progress Publishers.
- LEVINE, Andrew, 1993, *The General Will*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LUKÁCS, Georg, 1971, *History and Class Consciousness*, Rodney Livingstone (trad.), Londres, Merlin Press.
- _____, 1972, “What is Orthodox Marxism?”, en: Rodney Livingstone (ed.), Michael McCollgan (trad.), *Political Writings 1919–1929*, Londres, NLB.
- MAQUIAVELO, Nicolás, 1983, *Discourses*, Harvey Mansfield y Nathan Tarcov (trads.), Londres, Penguin.
- _____, *The Prince*, George Bull (trad.), Londres, Penguin.
- MARX, Karl, 1966 [1847], *The Poverty of Philosophy*, Beijing, Foreign Languages Press.
- _____, 1973, *Grundrisse*, Martin Nicolaus (trad.), Londres, Penguin.
- _____, 1976, *Capital*, Vol. I, David Fernbach (trad.), Londres, Penguin.
- _____, 1976, *Capital*, Vol. III, Londres, Penguin, disponible en: <www.marxists.org/archive/marx/works/1894-c3/ch48.htm>.
- _____, 1977, *Civil War in France*, Beijing, Foreign Languages Press.
- _____, 1978, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Beijing, Foreign Languages Press.
- _____, 1985 [1867], “Rules and Administrative Regulations of the International Workingmen’s Association”, en: *Collected Works of Marx and Engels*, T. XX, Londres, Lawrence & Wishart.
- _____, *s/f [1924], Theses on Feuerbach*, s/d, disponible en: <www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/index.htm>.



Peña, Eugenio *Paisaje*, 1915c. Lápiz de color sobre papel, 22 x 17 cm
COLECCIÓN DEL MUSEO DE ARTE MODERNO DE BOGOTÁ | FOTOGRAFÍA DE ERNESTO MONSALVE

- MARX, Karl y Friedrich Engels, 1975, "The German Ideology" en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, Vol. 5, disponible en: <www.marxists.org/archive/marx/works/1845/germanideology/ch01a.htm#a3>.
- _____, 1978a [1850], "Les Conspirateurs, par A. Chenu", en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, Vol. 10, disponible en: <www.marxists.org/archive/marx/works/1850/03/chenu.htm>.
- _____, 1978b [1850], "Meeting of the Central Authority, September 15, 1850", en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, Vol. 10, disponible en: <www.marxists.org/archive/marx/works/1850/03/chenu.htm>.
- MONTESQUIEU, Charles, 1989, *The Spirit of Laws*, Anne Cohler et al. (trads.), Cambridge, Cambridge University Press.
- NESBITT, Nick, 2008, *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*, Charlottesville, University of Virginia Press.
- NIETZSCHE, Friedrich, 1968a, *The Will to Power*, Nueva York, Vintage.
- _____, 1968b, *Twilight of the Idols*, R.J. Hollingdale (trad.), Londres, Penguin.
- _____, 2000, *Genealogy of Morals*, T.I, en *Basic Writings of Nietzsche*, Nueva York, Modern Library.
- PAINE, Thomas, 2000, "Rights of Man", en: Thomas Paine, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RILEY, Patrick, 1982, *Will and Political Legitimacy*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- _____, 1986, *The General Will before Rousseau*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- _____, 2001, "Rousseau's General Will", en: Patrick Riley (ed.), *Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROBESPIERRE, Maximilien, 1935, "Notas escritas a comienzos de junio de 1793", en: J.M. Thompson, *Robespierre*, Oxford, Blackwell.
- _____, 1952, *Oeuvres complètes*, T. VII, París, Société des Études Robespierriestes.
- _____, 1958, *Oeuvres complètes*, T. IX, París, Société des Études Robespierriestes.
- _____, 1961, *Oeuvres complètes*, T. V, París, Société des Études Robespierriestes.
- ROSE, R. B., 1978, *Gracchus Babeuf: The First Revolutionary Communist*, Stanford, Stanford University Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, s/f, *Émile, ou De l'éducation*, Institute for Learning Technologies, disponible en: <<http://projects.ilt.columbia.edu/pedagogies/rousseau/contents2.html>>.
- _____, 1962a, "Première version du Contrat social", en: *Political Writings*, T. I, Nueva York, Wiley.
- _____, 1962b, "Discourse on Political Economy", en: *Political Writings*, T. I, Nueva York, Wiley.
- SARTRE, Jean-Paul, 1968a, *Search for a Method*, Hazel Barnes (trad.), Nueva York, Vintage.
- _____, 1968b, *The Communists and Peace*, Martha Fletcher (trad.), Nueva York, Braziller.
- _____, 1969, "Itinerary of a Thought", en: *New Left Review*, No. 58, noviembre.
- _____, 2003 [1943], *Being and Nothingness*, Hazel Barnes (trad.), Londres, Routledge Classics.
- _____, 2004, *Critique of Dialectical Reason*, Alan Sheridan-Smith (trad.), Londres, Verso.
- SHKLAR, Judith, 1969, *Men and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph, 2003a, "Views of the Executive Means Available to the Representatives of France in 1789 [1789]", en: Michael Sonenscher (ed. y trad.), *Political Writings*, Indianápolis, Hackett.
- _____, 2003b, "What is the Third Estate?", en: Michael Sonenscher (ed. y trad.), *Political Writings*, Indianápolis, Hackett.
- SLAVIN, J.P., 1991, "Haiti: The Elite's Revenge", en: *NACLA Report on the Americas*, Vol. 25, No.3, diciembre.
- SMITH, John, 2000, *Dialectics of the Will*, Detroit, Wayne State University Press.
- SOWELL, Thomas, 1963, "Karl Marx and the Freedom of the Individual", en: *Ethics*, Vol. 73, No. 2.
- TOSCANO, Alberto, 2007, "Dual Power Revisited", en: *Soft Targets*, Vol. 2, No. 1, disponible en: <www.softtargetsjournal.com/v21/alberto_toscano.php>.
- TOSEL, André, 1996, *Études sur Marx, et Engels*, París, Kimé.
- WAHNICH, Sophie, 2003, *La Liberté ou la mort: Essai sur la terreur et le terrorisme*, París, La Fabrique.
- _____, 2008, *La Longue Patience du peuple: 1792, la naissance de la République*, París, Payot.
- ZIKODE, S'bu, 2008, "The Burning Issue of Land and Housing", conferencia pronunciada en el Diakonia Centre, 28 de agosto, disponible en: <www.diakonia.org.za/index.php?option=com_content&task=view&id=129&Itemid=5>.
- ŽIŽEK, Slavoj, 2009, "To Begin from the Beginning Over and Over Again", artículo presentado en la conferencia "The Idea of Communism", Birkbeck, Universidad de Londres, 15 de marzo.

