

Utopía trascendental y anomia del Estado. El ethos barroco de la modernidad política peruana

*Transcendental Utopia and State Anomie.
The baroque ethos of Peruvian political Modernity*

Rafael Campos García Calderón

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4967-9192>

Contacto: rcamposg@unmsm.edu.pe

RESUMEN

El presente artículo intenta estudiar la concepción del mundo que subyace a la modernidad política peruana. Según nuestro punto de vista, esta concepción del mundo está caracterizada por lo que llamaremos *ethos* barroco. Aunque no es la única, su manifestación más importante es el fenómeno de la corrupción, desarrollado en el marco de la relación entre una forma de pensar y una forma de actuar: la utopía (derivada de una visión fantasiosa de la sociedad) y la anomia (resultado del incumplimiento de las normas sociales). En este sentido, queremos mostrar la paradójica doble relación entre ambos elementos, consistente, por un lado, en la contradicción discursiva entre el pensamiento utópico y la anomia política, y, por otro lado, en su articulación complementaria en el fenómeno de la corrupción. Debido a esta enigmática y compleja relación, en el Perú se ha instaurado un Estado que promueve la anomia y una Constitución que carece de legitimidad, en lugar de un verdadero Estado de Derecho.

Palabras clave: ilusión trascendental; *renovatio* carolina; decadencia hispánica; corrupción política; cultura de la ambigüedad

ABSTRACT

This article tries to study the conception of the world that underlies Peruvian political modernity. According to our point of view, this conception of the world consists of what we will call the baroque *ethos*. The most important manifestation, although not the only one, of this type of *ethos* is corruption, an activity carried out within the framework of the relationship between a way of thinking and a way of acting: utopia, derived from a fanciful vision of society, and anomie, the result of non-compliance with social norms. In this sense, we want to show the paradoxical double relationship between both elements, consisting, on the one hand, in the evident contradiction between utopian thought and the political anomie, and, on the other hand, in its articulation complementary in the phenomenon of corruption. Due to this enigmatic and complex relationship, in Peru there is a State that promotes anomie and a Constitution that lacks legitimacy, instead of a true Rule of Law.

Keywords: transcendental illusion; *renovatio carolina*; Hispanic decadence; political corruption; culture of ambiguity

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es mostrar el *ethos* barroco que, en cuanto concepción del mundo, subyace a la modernidad política peruana, y cuya manifestación más importante es la corrupción. Como veremos más adelante, la conducta asociada al *ethos* barroco se caracteriza por su ambigüedad, de suerte que, sin ningún problema, puede cambiar de postura si las circunstancias lo ameritan. Esta ambigüedad es el resultado del encuentro entre una manera de pensar: la ilusión trascendental implícita en la *utopía*, y una manera de actuar: la conducta desviada de la *anomia*. Debido a que nuestra cultura política ha sido inundada por esta manera de pensar y actuar, creemos que es una tarea fundamental profundizar en su comprensión.

El presente artículo estará dividido en cuatro partes. En la primera, estudiaremos la naturaleza del pensamiento utópico a la luz del concepto kantiano de ilusión trascendental, considerado el punto de partida de las modernas filosofías de la historia. En

la segunda parte, estudiaremos el proceso histórico-cultural del imperio español desde su apogeo en la época carolina hasta su decadencia durante el período Barroco. En la tercera parte, estudiaremos las condiciones histórico-espirituales que hicieron posible el advenimiento de la anomia política en la sociedad contemporánea y su réplica en nuestras latitudes. Finalmente, en la cuarta parte, estudiaremos el modo cómo la degradación del *ethos* barroco sirve de soporte a la modernidad política peruana.

1. UTOPIA TRASCENDENTAL

A Kant, le debemos haber descubierto el fenómeno de la “ilusión trascendental”. Con este concepto, el filósofo prusiano hacía referencia al uso ilegítimo de la razón especulativa en el proceso de conocimiento. Tal uso consiste en el funcionamiento trascendente de las ideas de la razón respecto de los conceptos del entendimiento. Así, al ser implementados de manera constitutiva, los conceptos del entendimiento son utilizados para dar cuenta de una realidad que no corresponde a ninguna información proveniente de la intuición sensible. En este sentido, la ilusión trascendental no es más que un juicio falso que proyecta la necesidad lógica de las ideas sobre los objetos aprehendidos empíricamente (Caimi, 2007: p. 248).

A pesar de todo, tales objetos ideales tienen una existencia, aunque no en la realidad objetiva exterior, sino en la estructura de la subjetividad humana. Constituyen los principios originarios de la razón que unifican sistemáticamente los conceptos del entendimiento. Así, debido a que la razón hace posible la unidad de las reglas del entendimiento a partir de principios, nunca se dirige a la experiencia, sino al propio entendimiento para darle unidad *a priori* a todos los conocimientos que este ha acumulado a partir de la experiencia sensible (Kant, 2011: p. 322).

La forma más acabada de ilusión trascendental se produce respecto de la idea de Dios, pues es la unidad formal suprema de todas las cosas conforme a fines en cuanto teleología natural. Se trata de aquella “inteligencia” que suponemos que dirige la evolución de la naturaleza hacia un fin determinado. A partir de esta unidad ideal, la razón humana concibe el mundo como el resultado de la actividad de una razón di-

vina, de manera que el conocimiento científico se transforma en un conjunto de leyes teleológicas (Kant, 2011: p. 612).¹

De manera análoga, en sus pequeños textos de filosofía de la historia, descubrimos en Kant una faceta desconocida, puesto que, contra todo lo esperado, desaparece en ellos aquella prudencia crítica que caracterizó su obra inicial. En la introducción a *Idea de una historia universal en clave cosmopolita (1784)*, Kant nos dice claramente que, al igual que todos los fenómenos físicos, las acciones humanas están determinadas por las leyes generales de la naturaleza. Por tal motivo, la historia de la humanidad, a pesar de tener por objeto el ejercicio de la voluntad humana, no es otra cosa que la manifestación de la ‘intención’ de la propia naturaleza. Así, aunque el individuo humano no tenga un propósito racional propio para dirigir y vivir su vida, la naturaleza sí tiene un propósito para él (Kant, 2017a: pp. 35-37).

De esta manera, la ‘teleología de la libertad’ de la voluntad humana, ejercida a través del imperativo categórico, se halla enraizada en la propia naturaleza. La historia es entonces una continuación de la naturaleza, pues sus fines provienen, en realidad, de la mencionada teleología natural. En tal sentido, Kant afirma que es necesario crear un ensayo filosófico que construya la historia universal con arreglo a los planes de la naturaleza, es decir, crear una filosofía de la historia basada en la teleología natural (Kant, 2017a: p. 53).

Así, la ilusión trascendental, tan combatida por Kant al interior de las ciencias naturales, paradójicamente reaparece ahora en el seno de lo que posteriormente se llamará ciencias del espíritu o ciencias morales, y cuya expresión metafísica suprema será la *filosofía de la historia*. Según esta filosofía, la historia será la realización pau-

1 Sin embargo, la ilusión trascendental no solo se manifiesta en la teología, la psicología y la cosmología racionales, disciplinas de la antigua metafísica. La podemos encontrar nuevamente en todas las ciencias, ya que necesitan determinados presupuestos metafísicos para articular su propio conocimiento. Así ocurre, por ejemplo, con el concepto de teleología en la biología, con el concepto de materia en la física, con el concepto de poder en la teoría política, con el concepto de mercado en la teoría económica, o con el concepto de finalidad en la historia, que aparecen como realidades ontológicas (Caimi, 2011).

latina del progreso moral del ser humano a través de la instauración de una sociedad civil mundial basada en el Derecho (Kant, 2017b: pp. 94-95).²

Contra Kant, Wilhelm Dilthey sostuvo que toda filosofía de la historia no podía ser una de las llamadas ciencias del espíritu debido a que reducía la conexión causal de los acontecimientos históricos a un principio abstracto de carácter teleológico, confundiendo así, en el seno de las ciencias históricas, las dos dimensiones ontológicamente opuestas que el propio Kant había mantenido separadas: la causalidad mecánica de los eventos históricos concretos y la dimensión ideal de los valores y los fines (Dilthey, 1986: pp. 161-162).³

Sin embargo, esta confusión tiene un origen más lejano; proviene de la desaparición de dos presupuestos metafísico-religiosos fundamentales del cristianismo. Se trata de la concepción agustiniana de la historia que Lutero había reactualizado en Alemania. Según San Agustín, la historia era, en realidad, el resultado de la lucha entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del Diablo, y tenía su origen y su final en dos acontecimientos celestiales: el pecado original y el juicio final. La secularización de estos dos mitologemas cristianos trajo consigo la aparición de la causalidad y de la finalidad en la historia respectivamente (Dilthey, 1986: p. 164).

A partir de ahora, el problema del sentido de la historia, problema originariamente religioso y, por tanto, de carácter eminentemente mesiánico, se traslada a la historia secular, pero sin los símbolos que permitían su comprensión. Por tal razón, los pensadores del siglo XVIII y XIX terminaron por postular utopías para comprenderlo: la educación del género humano (Herder), el autodespliegue de Dios (Hegel), la realización de una sociedad civil cosmopolita (Kant), la sociedad sin clases (Marx), entre otras (Dilthey, 1986: pp. 166-168).

2 Como sostiene el neokantiano Nicolai Hartmann, esta reaparición de la ilusión trascendental se produjo debido a que la crítica que Kant hizo a la teleología se redujo a los dominios de la naturaleza y de la metafísica, no abarcó las llamadas ciencias del espíritu ni la filosofía de la historia (Hartmann, 1986).

3 También contra Kant, Hegel, a quien se le acusa de caer en el determinismo histórico, ha mostrado que la filosofía no puede ser ciencia del "deber-ser", sino del ser, esto incluye a la filosofía de la historia, concebida por Hegel como realización de la libertad en el presente, no en el futuro (Hegel, 2010).

La ilusión trascendental se transformó así en pensamiento utópico al pasar de la naturaleza a la historia.⁴ En tal sentido, la espera escatológica de las antiguas religiones precristianas, concebida como la espera del “retorno al orden primordial” pasado, fue trasladada por el cristianismo a la historicidad del presente como llegada inminente del nuevo ‘Reino de Dios’. Luego, el propio cristianismo sufrió un proceso de secularización que introdujo el futuro como horizonte de realización de esta espera bajo la forma racionalizada de las diferentes filosofías de la historia occidentales (Gauchet, 2005: p. 250).

El proceso de secularización de la espera escatológica cristiana consistió en transformar el drama sagrado del cristianismo en una narración inmanente a la propia historia humana. De esta manera, se reactualizó, especialmente a través de las sectas protestantes, el viejo rival del cristianismo: el gnosticismo (Voegelin, 2006: p. 206). Este tipo de pensamiento será el fundamento de todas las filosofías de la historia, pues cada una a su modo buscó la construcción del reino celestial en la tierra, apoyadas en un método y una ciencia específicos. La racionalización de tales filosofías de la historia introdujo un pensamiento utópico que alimentó a todas las ideologías modernas (Voegelin, 2006: pp. 209-210).⁵

2. DE LA RENOVATIO CAROLINA AL BARROCO ESPAÑOL

Ahora bien, aunque es cierto que la utopía fue uno de los fundamentos de la conquista española de América, en el siglo XVI esta concepción estaba articulada a la idea de un “imperio cristiano universal”, encarnado en la persona del emperador. Esta idea pro-

4 Como se sabe, la utopía se encuentra presente en todas las ideologías modernas: liberalismo, fascismo, comunismo, anarquismo, etc.

5 El pensamiento utópico identifica la estructura de la realidad con una realidad “deseada”, es decir, identifica la espera escatológica con el curso real de la historia, de manera que la realidad “deseada” se transformó en utopía histórica. Desde este punto de vista, la realidad actual es valorada negativamente, de manera que cualquier acción política o moral que no cumpla con las expectativas de esta concepción será sometida al escrutinio “mágico-político” de la utopía (Voegelin, 2006).

venía de una antigua tradición imperial que se remonta al gran poeta romano Virgilio, quien vio, en la figura de Octavio Augusto, el símbolo de una nueva era para el mundo.⁶

Sin embargo, esta nueva era no implicaba el advenimiento del “fin de los tiempos”, sino una *renovatio* de lo que ya existía o, como mencionamos, la espera escatológica del “retorno a un orden primordial”.⁷ Por ello, con la aparición de Carlos V en la escena política europea, se reactualizó el símbolo romano del ‘imperio universal’, cuya misión era proteger a toda la humanidad cristiana, símbolo que, en algún momento, Constantino, Carlomagno y Otón *el Grande*, también encarnaron (De Ferdinandy, 2008: p. 59).⁸

A diferencia de las utopías modernas, que no son sino secularizaciones gnósticas de la escatología cristiana, las utopías antiguas no eran secularizaciones, porque, en las religiones precristianas, la política y la religión se encontraban identificadas.⁹ Así, el monarca no sólo encarnaba el poder temporal, sino también el espiritual, pues era sacerdote y rey al mismo tiempo, al ser una extensión del poder del cosmos entre los hombres.¹⁰ Únicamente con el cristianismo se introdujo una cesura entre el mundo secular y

6 La idea del imperio universal tiene su más lejano antecedente en la figura de Alejandro Magno, quien intentó, sin lograrlo, crear una “comunidad universal”, luego de sus enfrentamientos con los persas. Algo similar ocurriría después en Roma, tras los enfrentamientos con los cartagineses, que obligaron a replantear las bases políticas de la república. A diferencia de Alejandro, con la llegada al poder de César, y luego de Octavio, Roma se convirtió en una verdadera “comunidad universal”, unida por el *ius gentium* romano. En la *Eneida*, redactada para Octavio Augusto, el gran poeta Virgilio introdujo la idea de la misión divina de Roma, cuya realización será precisamente la configuración de esta “comunidad universal” (Montenegro Duque, 1950).

7 La *renovatio* significa que el gobierno del mundo se renueva, no que se destruye. Se trata de la espera escatológica del “retorno a un orden primordial”, no del fin de los tiempos (De Ferdinandy, 2008).

8 En el caso de Carlos V, la idea de un “imperio cristiano universal” pudo actualizarse con facilidad gracias a la unión de cuatro factores convergentes: la gran cantidad de territorios heredados por el nuevo monarca, la diversidad de formas de administración con las que estos eran gobernados, la herencia de dos títulos fundamentales y prestigiosos (Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y Gran Maestro del Toisón de Oro), y los privilegios del *Patronazgo Regio*, derivados de las bulas papales dadas a los Reyes Católicos (Fracas, 2019).

9 En la antigüedad, la religión se experimentó como un encuentro fundacional con la *alteridad*. Sin embargo, tal alteridad no constituyó una trascendencia sobrenatural o alguna entidad metafísica. Se trataba, más bien, de una fuerza concreta y extraordinaria capaz de reducir al ser humano a la nada. Por tal razón, los hombres de aquel tiempo concibieron el orden político como la manifestación de un poder divino. La esencia de este poder divino se encontraba arraigada en el devenir de la naturaleza. En este sentido, la política era una extensión humana de la naturaleza controlada, a su vez, por este tipo de poder divino (Van der Leuw, 1964).

10 En la antigüedad, no existió realmente la secularidad, y si había algo parecido a ella, debía identificarse con todo aquello considerado banal o trivial; en este sentido, “todo” era significativo en el seno del cosmos. Así, el monarca tenía como misión mantener el equilibrio de las divinas potencias naturales que tenía que administrar en el seno de la sociedad humana (Frankfort, 1976).

el mundo espiritual que solo pudo volver a reconectarse con la entronización mediadora de la figura de Cristo, a la que, poco a poco, se reintegró la del emperador romano y la del Papa, restableciéndose, bajo nuevos ropajes, el antiguo planteamiento.¹¹

Por tal razón, este tipo de “utopía” nunca fue propiamente una ideología política abstracta, fundamentada en una filosofía de la historia, sino un aspecto del proyecto evangelizador del antiguo cristianismo. Aquel fue integrado a la tradición imperial romana por parte de Constantino, y, posteriormente, reinterpretado en los términos del catolicismo flamenco y borgoñón de un todavía joven Carlos V: la reactualización del mito de Roma (García-Pelayo, 1964: pp. 105, 108).

El nuevo emperador buscaba realizar una nueva *pax romana* universal entre los cristianos frente a la amenaza turca, no un reino del “fin de los tiempos”. En tal sentido, su programa político tuvo objetivos muy claros: instaurar la paz entre los reinos cristianos, castigar los abusos de la Curia romana, erradicar las herejías, y expulsar a los turcos del Mediterráneo (De Ferdinandy, 2008: p. 61).

Esta nueva versión de la misión del imperio tenía como fundamento la filosofía del gran humanista flamenco Erasmo de Rotterdam, maestro y amigo de Carlos V. En tal sentido, recordemos que la corte del emperador estaba compuesta de funcionarios, como el gran canciller Mercurino de Gattinara y los hermanos Valdés, formados en el erasmismo, y ardientes admiradores de Dante Alighieri, de quien tomaron la idea de un nuevo imperio cristiano universal (Fracas, 2019: pp. 18-19). Entre aquellos principios fundamentales que el erasmismo había introducido en la concepción política del imperio, se encontraba la idea de mantener a toda costa la “unidad espiritual cristiana”, inspirada en la *philosophia Christi* de Erasmo,¹² que, como antídoto a la razón de

11 La figura de Jesús introdujo una distinción en el seno de la historia humana, pues, a partir de su filiación judía, concebirá un Reino de Dios que no integra el antiguo cosmos divinizado a una nueva realidad completamente espiritual. Al hacer esto, separa el poder temporal del poder espiritual, subordinando el gobierno exterior del mundo al gobierno interior de los corazones. Sin embargo, más adelante esta separación tendrá que ser reunida en la Iglesia (Gauchet, 2005).

12 Según Erasmo, el “príncipe cristiano” al que se refería no era otro que el propio Carlos V. Las cualidades de este príncipe son descritas en oposición al príncipe de Maquiavelo precisamente. La *philosophia Christi* de un rey cristiano consistiría, finalmente, en mantener la justicia en el interior del reino. Esta nueva filosofía no es la teología escolástica, sino una forma de vida inspirada en el Evangelio (Bataillon, 1966).

Estado de Maquiavelo, proponía como modelo de gobernante a un “príncipe cristiano” (Abellán, 1979: p. 70).

Sin embargo, el proyecto político de un “imperio cristiano universal”, iniciado por Carlos V, llegaría a su fin con la Paz de Augsburgo en 1555. Desde ahora, ya no es posible aspirar a un dominio cristiano universal, razón por la cual aparece en el horizonte ideológico-político la idea de una “monarquía hispánica”, introducida por Felipe II. Esta nueva forma política aisló a España del resto de Europa, pues implicaba una rigurosa toma de posición por la Contrarreforma y el Concilio de Trento que no existía en ningún lugar del continente (Del Río, 1985: p. 608).

Como se sabe, la cultura barroca se caracterizó por oponer, de manera extrema e incluso grotesca, el mundo sensorial al mundo espiritual. Las figuras del Quijote y Sancho Panza encarnan de manera palmaria esta contraposición entre ambas formas de vivir. En su aspecto más profundo, la época barroca ha encarnado el *pathos* de la angustia y del espanto, alimentado desde sus orígenes por el catolicismo de la Contrarreforma (Cvitanovic, 1992: p. 87).

Sin embargo, esta contraposición entre formas de vida diferentes se caracterizó por estar constituida de una peculiar dialéctica entre la experimentación de aquellas emociones fuertes y unos frenos morales, sociales y religiosos aún más poderosos. En tal sentido, la sociedad barroca vibraba de pasión, pero, al mismo tiempo, reprimía estas pasiones con una firmeza siniestra (Highet, 1954: p. 8).

Por tanto, la cultura barroca era el resultado de una tensión entre polaridades que, a pesar de todo, no terminaban por excluirse, complementándose, como fue el caso de la extraña combinación de fe y magia, en el caso de la religión; o de razón de Estado y teología contrarreformista, en el campo de la política; así como en otros dominios: individualismo y tradicionalismo, inquisición y libertad, mística y sensualismo, teología y superstición, guerra y comercio, entre otros (Maravall, 1975: pp. 44-46).

En cuanto al arte, a diferencia del Renacimiento, caracterizado por transmitir una especie de belleza apacible y ascética, el arte del Barroco exaltó el poder arrollador de la afectividad, cuya mayor expresión fue el éxtasis y la embriaguez. Por tal razón, conmueve y sacude a quien lo experimenta, concentrando el tiempo en el instante efí-

mero, de suerte que no evoca la plenitud del ser, ni la satisfacción, sino, más bien, la inestabilidad y el acontecimiento que rompe la continuidad del devenir (Wölfflin, 1986: pp. 39-40).¹³

Esta exaltación de lo efímero encuentra su materialización en lo inmenso y exagerado. En el caso específico de la pintura y la arquitectura, el arte barroco reprodujo cuerpos hercúleos y masivos, de movimientos pesados y abigarrados, envueltos en abundante vestimenta. Con todo, esto no significa que estos cuerpos sean vigorosos, sino todo lo contrario: constituyen masas corporales desposeídas de voluntad (Wölfflin, 1986: pp. 86-87).

En literatura, específicamente en la poesía, las obras barrocas expresan esta pesadez en la construcción de las frases, llenas de repeticiones, de modo que las imágenes poéticas se amplían hasta la grandiosidad. A diferencia del culto al detalle, propio del Renacimiento, el Barroco buscará ampliar la atmósfera, expandirla hasta el paroxismo, impactando emocionalmente al lector. La religiosidad jesuita aprovechará este nuevo planteamiento para expresar el sentimiento supremo de un poder divino e inconcebible (Wölfflin, 1986: pp. 91-93).

En el caso de la literatura española, todas las características del Barroco se potencian precisamente por esta impronta religiosa. Nace así una literatura caracterizada por la acumulación de estímulos poderosos que tiene por objetivo impresionar a los sentidos y la imaginación. Si estos estímulos se dirigen al entendimiento, surgirán imágenes brillantes e ideas ingeniosas, como las que encontramos en el *conceptismo*; si, por el contrario, impactan al sentimiento, se producirán estados anímicos asociados al terror y la compasión, la admiración o la sorpresa, tratados a través de temas pintorescos, maravillosos, grotescos o monstruosos (Alborg, 1970: p. 13).

Según sostiene el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, lo barroco es una de las cuatro maneras de “interiorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida coti-

13 Como ha mostrado el famoso estudioso Heinrich Wölfflin, el arte barroco surgió de la mano de los grandes maestros del Renacimiento, como Rafael y Miguel Ángel; en tal sentido, fue el resultado del apogeo de una cultura específica, no de su decadencia. Sus primeras manifestaciones artísticas tuvieron lugar entre 1580 y 1630 (Wölfflin, 1986); pero su desarrollo y apogeo se extienden hasta 1680, especialmente en España (Del Río, 1985).

diana”.¹⁴ Así, en lo barroco, se experimenta la destrucción del aspecto cualitativo de la producción capitalista, reemplazándolo por una interpretación imaginaria que, a pesar de considerarlo inevitable, intenta trascenderlo. Se trata de la experiencia de la vida aún en el seno de la muerte (Echeverría, 2000, pp. 39-40).

De esta manera, la impronta de la cultura barroca española del siglo XVII, especialmente encarnada en la Compañía de Jesús, determinó de una vez para siempre el derrotero de la modernidad hispánica e hispanoamericana que asumió la forma de una *modernidad barroca*. Según Echeverría (2000), ni el colonialismo del siglo XVIII, ni el republicanismo del siglo XIX, ni el capitalismo dependiente del siglo XX lograron transformar esta marca de origen (p. 57).

Así, en cuanto expresión de la modernidad barroca, la civilización hispanoamericana se caracterizaría por ser una cultura de la ‘ambigüedad’, en el que el modelo de vida europeo se habría desvirtuado a partir de su imposición sobre el modo de vida pasivo y espontáneo de la cultura indígena. El origen de esta ambivalencia se debió a la propia naturaleza del proyecto político-religioso implantado desde España (Echeverría, 2000: p. 61).¹⁵

3. ANOMIA POLÍTICA

En la actualidad, llamamos corrupción al uso del poder en beneficio personal. A diferencia de la antigüedad, el contexto histórico ha hecho que la noción de corrupción adopte características más complejas, especialmente en países institucionalmente débiles como el nuestro. En líneas generales, como sostiene el sociólogo peruano Mario Olivera Prado, la corrupción puede definirse como: «La acción social ilícita o ilegítima encubierta y deliberada con arreglo a intereses particulares, realizada vía cualquier

14 Las cuatro maneras de interiorizar el capitalismo en la vida cotidiana de la modernidad corresponden, a su vez, a las cuatro teorías estéticas de la modernidad: clásico, barroco, romántico y realista (Echeverría, 2000).

15 A diferencia del proyecto colonizador británico, concebido como la ‘repetición’ de una cultura sobre un territorio vacío, el proyecto hispánico intentó ‘recrear’ completamente su cultura sobre una civilización preexistente. El imperio español no trataba de continuar y expandir la historia de Europa, sino de ‘recomenzar’ la civilización cristiana (Echeverría, 2000).

cuota de poder en espacios normativos institucionalizados y estructurados, afectando deberes de función, intereses colectivos y/o la moral social». (Olivera Prado, 1999).¹⁶

Si bien la teoría de la anomia social no está diseñada explícitamente para explicar el fenómeno de la corrupción, sí sirve para explicar las condiciones históricas fundamentales que hacen posible la aparición de tal fenómeno, puesto que la desviación social que implica la anomia es una consecuencia de un proceso de más largo alcance que empieza en la modernidad. A diferencia de la mera anomia social, que no es otra cosa que la convivencia de la ilegalidad en el seno del sistema normativo, la corrupción, a la que identificaremos como *anomia política*, toma la forma de una ilegitimidad normativa que pone en cuestión la existencia misma de las normas y, en tal sentido, la del propio aparato estatal.¹⁷

La primera condición histórico-espiritual que hizo posible la aparición de la anomia política podemos definirla bajo el término de *neutralización de lo político*. Como se sabe, la soberanía política moderna tuvo su origen en la instauración del Estado y en la creación de un Derecho secularizado capaz de introducirse en todos los aspectos de la vida social. La noción de soberanía, planteada por primera vez por Bodino, fue concebida como un poder absoluto enraizado en la figura del monarca, único representante de la voluntad divina, a partir del cual se derivaba la organización total del cuerpo político: «la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república» (Bodin, 1985: p. 49).¹⁸

A Carl Schmitt le debemos haber redescubierto el problema de la soberanía en la era de la neutralización liberal-capitalista de la política. A partir de la definición de Bodino, Schmitt hace un giro decisivo en el estudio de la soberanía. Esta solo se hace

16 Entre los antiguos griegos, lo que actualmente llamamos corrupción estaba asociado al uso del poder en beneficio personal. Tal beneficio surgía del empleo pervertido de la posición de poder a partir del fenómeno de la *διαφθερειν* o “pérdida de la capacidad del juicio para la actividad pública”. El fenómeno de la *diaphtherein* induce al individuo a comportarse de modo perjudicial en el ámbito público. Por su parte, los romanos utilizaron el término *corrumpere*, el cual está asociado, al interior de la terminología legal, a la subversión de las decisiones judiciales por medio del soborno o la falsificación de documentos (Hill, 2013).

17 En estos términos, podemos considerar a la corrupción una forma superior de anomia. Los primeros sociólogos que se interesaron en este fenómeno se enfocaron únicamente en su presencia al interior del entramado social, como era el caso de la delincuencia, el suicidio, el conflicto social, la desorganización productiva o la coacción legal. Sin embargo, desde esta perspectiva, no se consideró la posibilidad de que tal fenómeno pudiera extenderse al propio Estado.

18 La definición de la soberanía en latín “*maiestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*” significa literalmente: “la majestad es sumo poder, desligado de leyes, sobre los ciudadanos y los súbditos”.

patente a través de un dispositivo que Schmitt identificó con el concepto de *decisión*. Así, al inicio del primer capítulo de su *Teología Política*, de 1922, Schmitt enuncia una frase ahora famosa: «soberano es quien decide sobre el estado de excepción».¹⁹ (Schmitt, 2009: p.13).

En efecto, con la llegada del siglo XX y la Primera Guerra Mundial, Schmitt comprobó que la soberanía solo podía actualizarse en las situaciones de excepción, ya que el mundo de la técnica y la economía había reemplazado progresivamente al *ethos* jurídico del Estado. Así, el núcleo de la civilización europea se desplazó a la economía gracias al surgimiento del industrialismo y la consecuente aparición de los socialismos (Schmitt, 2009: p. 37).²⁰

De esta manera, ya no había lugar para una instancia capaz de ejercer, ni siquiera dentro de las limitaciones de un partido, la decisión soberana. Por el contrario, el Estado se transformó en una empresa gigantesca que podría, eventualmente, ser absorbida por otra de mayor envergadura tecnológica. La soberanía, basada en la decisión moral de su titular, quedaba así neutralizada por la economía, la técnica y la organización (Schmitt, 2009: p. 57).

La segunda condición histórico-espiritual que hizo posible el despliegue de la anomia política fue la aparición y desarrollo, en la modernidad, de la dimensión social y su máxima expresión: el *auge mercado*. Tiene su origen en aquello que Hannah Arendt ha identificado con la *labor*, actividad condenada a la esfera privada entre los griegos, pero que durante la modernidad invadió la esfera pública, generando un nuevo ámbito que trastocó las viejas relaciones entre la vida familiar y la vida política. Esta nueva dimensión fue lentamente construida durante la Edad Media gracias al desarrollo del cristianismo que introdujo un tipo de vida contemplativa en contraposición a la totalidad de la vida activa. Esta nueva dimensión recibió el nombre de ‘sociedad’ (Arendt, 2009: pp. 39-40).

19 En alemán: “*Souverain ist, wer entscheidet über den Ausnahmezustand*”.

20 La máxima expresión de esta neutralización fue el totalitarismo tanto en su versión comunista como en su versión fascista. En efecto, mientras que el totalitarismo comunista despersonalizaba la soberanía en favor de la esfera social, el fascista lo hacía en favor de la esfera política. De esta manera, en ambos casos, desaparecían los límites entre la sociedad y el Estado, quedando en manos de un partido el control de la decisión (Freund, 1968).

La nueva esfera fusionó ámbitos tan diferentes como la política, el trabajo y la labor, y se consolidó con la forma política del Estado-nación. La emergencia de la sociedad trajo consigo el predominio de la administración,²¹ que antaño era parte de la vida doméstica. Al mismo tiempo, lo privado, que los antiguos identificaron con el re-
traimiento y la ausencia de virtudes, emergió como protagonista de la nueva forma de vida. Sin embargo, a diferencia de la esfera privada de los griegos, la nueva versión de lo privado surgió como contrapeso a la esfera social, constituida a partir de la totalidad de la antigua vida activa (Arendt, 2009: pp. 48-49).²²

La vida social comenzó a devorar literalmente las esferas de lo privado y de lo público, así como la de lo individual. Este crecimiento desproporcionado solo fue posible por la canalización que el Estado moderno hizo del ‘proceso de reproducción de la vida’, que precisamente constituye la esencia de la esfera social. Por tal razón, la sociedad transformó, en un tiempo relativamente corto, todas las colectividades modernas en sociedades de trabajadores y empleados, cuya finalidad primordial fue reproducir los medios de vida para la subsistencia (Arendt, 2009: p. 56).²³

El resultado de este proceso en el que la ‘neutralización de lo político’ y el ‘auge del mercado’ se articularon mutuamente pudo verse recién a fines del siglo XIX, cuando Émile Durkheim descubrió un nuevo fenómeno social al que denominó *anomia*: ‘ausencia de regulación moral o jurídica’, cuyo origen era la falta de regulación normativa de la esfera económica. Según Durkheim, a medida que las funciones económicas reemplazaron a las funciones militares, administrativas y religiosas, la sociedad terminó absorbida por el medio industrial y comercial, ámbitos en los que la moralidad estaba casi ausente (Durkheim, 1967: p. 9).

21 Según Dalmacio Negro, bajo el constitucionalismo, la centralización administrativa reemplazó a la centralización política, de suerte que los intereses privados ocuparon el gobierno administrativo, transformando la unidad política del Estado en un mero poder coercitivo (Negro, 1975).

22 Esta nueva forma de vida tuvo sus hitos en la sociedad absolutista del siglo XVIII, en la sociedad clasista del siglo XIX, y en la sociedad de masas del siglo XX. En esta última, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, alcanzó el punto máximo desde el que se pudo controlar a todos los miembros de la sociedad (Arendt, 2009).

23 Al mismo tiempo, el espacio público se transformó, con el predominio de la labor, en un mercado compuesto, ya no de personas que intercambian sus productos, sino de dueños de artículos de primera necesidad y valores de cambio. De esta manera, los propios seres laborantes se transformaron en vendedores de su propia fuerza de trabajo y, en consecuencia, ellos mismos se constituyeron como mercancías (Arendt, 2009).

En Hispanoamérica, la anomia tomó una forma mucho más compleja. El jurista argentino Carlos Santiago Nino conceptualizó este tipo de anomia bajo el término de ‘anomia boba’, es decir, como el incumplimiento de normas (jurídicas, sociales o morales) en perjuicio de *todos* los miembros de la sociedad, de manera que tales normas y principios no se obedecen, debido a una idea equivocada según la cual ‘si nadie las cumple, tampoco las cumpla yo’ (Girola, 2000: p. 96).

La ‘anomia boba’ es el resultado de la conjunción perversa de ‘normatividad procedimental’ y ‘valores ideales’. La normatividad procedimental presente en nuestra sociedad está constituida de protocolos que hacen posible la adaptación a las normas de convivencia cotidianas propias de la vida civilizada. Sin embargo, tales procedimientos solo se obedecen en función al beneficio personal que puedan proporcionar a quienes los cumplan (Girola, 2000: pp. 97-98).

Paralelamente a tales procedimientos, existe un sistema de valores ideales, aceptados como referente simbólico, pero *no práctico*, que expresa una visión idealizada de la sociedad, que todos conocemos, pero no aplicamos. En tal sentido, los valores sólo cumplen la función de ‘acompañar discursivamente’ a las normas procedimentales bajo la forma de una justificación vacía de contenido. La falta de un mínimo de control social es la causa de esta desconexión entre normas procedimentales y valores (Girola, 2000: pp. 100-102).

Sin embargo, esta dualidad entre ‘normas procedimentales’ y ‘valores ideales’ no tiene un origen misterioso. Como veremos más adelante, a nivel político-administrativo tal cosa existía ya desde la época virreinal, de manera que su replicación durante la República no es más que el rezago ‘degradado’ del *ethos* barroco virreinal, desarrollado durante la época de los Habsburgo y arraigado para siempre en todos los ámbitos y actividades de nuestra sociedad republicana.²⁴

24 A esto debe agregarse que esta ambigüedad tiene un correlato social bien específico, pues, durante el siglo XVII, en Europa se produjo una crisis de dimensiones aterradoras, y el Imperio Hispánico no fue la excepción. A la muerte de Felipe II, todos los pasivos económicos, culturales, políticos y religiosos se agolparon en un solo bloque, generando una situación de corrupción generalizada en toda la sociedad hispánica, especialmente manifiesta en la incapacidad de los propios monarcas y en la ambición desmedida de los famosos “válidos”, representantes del “dualismo administrativo” imperial (Abellán, 1981).

Como sostiene Bolívar Echeverría (2000), el *ethos* barroco tiene su origen en la *indecisión*. Como sabemos, la conducta normal necesita de la decisión para realizarse plenamente, pues siempre debe escoger entre lo que prefiere, sea lo que sea, y lo que no prefiere. Sin embargo, durante el siglo XVII, las decisiones eran especialmente difíciles, puesto que existían dos universos valorativos que competían entre sí, de manera que si en uno de ellos un valor determinado era positivo, en el otro, en cambio, el mismo valor era negativo (Echeverría, 2000: pp. 173-174). En este sentido, el *ethos* barroco rechaza elegir entre dos opciones, si bien no niega ninguna de ellas; sin embargo, no se abstiene de elegir. ¿Qué elige entonces? ¿Cuáles son las dos opciones entre las que debe elegir? Elige ambas a la vez, o sea, *ninguna*; de manera que las dos opciones a elegir son: o mantener la tensión entre ambas opciones o no mantenerla. Así, se logra un espacio ‘vacío’ en el seno de la misma realidad, por el que lo contingente siempre actúa y desvirtúa cualquier elección absoluta. Se trata de una especie de ‘desrealización’ de lo real que neutraliza por un momento la contradicción entre las dos opciones (Echeverría, 2000: p. 176).

La herencia de este comportamiento barroco se puede ver con claridad en el proceso de mestizaje hispanoamericano, determinado por dos formas simultáneas de vivir la nueva civilización: la sumisión ante el imperio español y la defensa del mundo precolombino. Ambas actitudes tenían iguales derechos para desarrollar sus respectivos proyectos y luchaban encarnizadamente entre sí no solo en todos los niveles de la sociedad virreinal, sino al interior de cada individuo. La “simulación” y la “resistencia” se constituyeron así en dos alternativas válidas y complementarias para el nuevo hombre americano (Echeverría, 2000: pp. 179-180).

De esta manera, el individuo barroco tenía la opción de combinar las normas de uno de los sistemas con los valores del otro y viceversa. Así, era posible acatar las leyes dadas por el emperador (valor ideal), y, simultáneamente, no cumplirlas, reemplazándolas por nuevas disposiciones (normas procedimentales). «Se acata, pero no se cumple», rezaba la famosa frase de los funcionarios imperiales, que pasó luego a los virreinos, cuando una ley venida de la metrópoli se publicaba. De este modo, la anomia hispanoamericana tendría su origen en la conjunción alternativa de dos sistemas de vida paralelos, cada uno de los cuales tendría sus propias normas y valores.

4. LA DEGRADACIÓN DEL ETHOS BARROCO

La enigmática conjunción entre utopía y anomia presente en la política moderna peruana es, en realidad, una forma secularizada y degradada del *ethos* barroco virreinal. Durante el Virreinato, el despliegue de esta cosmovisión se asentó en un tipo especial de organización política que, a diferencia de sus pares europeas, tuvo un destino bastante diferente.

Como sostiene el profesor Dalmacio Negro, a diferencia del resto de Europa, especialmente de Francia, España desarrolló un ‘sistema político paraestatal’, originario de Aragón que, a pesar de constituir una de las primeras formas políticas de la modernidad, no siguió el desarrollo que caracterizó al Estado moderno. De esta manera, se conservó el principio de la limitación del poder político, propia del *ordenalismo medieval*²⁵, razón por la cual el poder político ni se centralizó ni recurrió a la neutralización de las fuerzas políticas internas. Asimismo, se conservó la doctrina católica según la cual las “obras no se realizan sin fe”, doctrina eliminada por los protestantes, de manera que la actividad política de los príncipes hispánicos siempre se realizó en el marco de los principios del catolicismo. También se mantuvo vigente la doctrina medieval católica de la realeza policéntrica del *cuerpo místico* de Cristo, cuya ‘cabeza’ era representada por el rey, de manera que tanto la sociedad como el gobierno se mantuvieron unidos, a pesar de la diversidad de fueros, solo por la figura del príncipe (Negro, 1995: pp. 130-131).

Con la llegada de los Habsburgo, el panorama se hizo más complejo, porque Carlos V heredó un conjunto de estados europeos en muchos casos disímiles entre sí. Esta nueva geografía política lo obligó a gobernar ya no desde su posición de monarca castellano, sino como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, cosa que incluía a las Indias. Esta política trajo consigo problemas graves desde sus inicios, ya que las comunidades siempre compitieron con el emperador en la administración de sus fueros, como ocurrió con las rebeliones de los comuneros castellanos (1520-1521), de

25 El ordenalismo político medieval deriva de la doctrina de Santo Tomás de Aquino según la cual en el mundo existe un orden inalterable establecido por Dios.

los *agermanats* valencianos y baleares (1519-1523), de los aragoneses (1591), y de los portugueses y catalanes (1640) (Rodríguez-Aguilera de Prat, 1983: pp. 133-134).

Este sistema de gobierno institucionalizó desde el comienzo un ‘dualismo administrativo’, pues la monarquía hispánica nunca llegó a ser absoluta, debido a que los nobles solo se sometían a los monarcas si estos respetaban sus respectivas jurisdicciones. De esta manera, se originó una ‘monarquía estamental’, cuyo régimen señorial hacía posible que el dominio de los nobles compitiera con el del monarca. Así, existieron dos administraciones paralelas: el territorio de *realengo* de jurisdicción real, pero no efectiva; y el territorio de *señoríos* de jurisdicción secular y eclesiástica, dominado de manera efectiva por la nobleza y la Iglesia (López Garrido, 1982: pp. 60-62).

Este mismo problema se reprodujo en las posesiones españolas en América, pues una de sus primeras consecuencias políticas fue la oposición de los conquistadores al ordenamiento jurídico imperial. Inspirados en las comunidades castellanas, los primeros conquistadores españoles se aliaron en muchos casos con las autoridades indígenas rivales no solo para eliminar a los incas y mexicas, élites gobernantes a la llegada de los españoles, sino que intentaron reemplazarlos creando instituciones similares a las de sus jurisdicciones de origen, de suerte que pudieran acceder a los mismos privilegios y exenciones. Por tal razón, Carlos V instituyó las Leyes Nuevas mediante las cuales no solo intentaba limitar el poder de los conquistadores, sino potenciar el suyo propio, ya que en la metrópoli su dominio estaba mediatizado por la nobleza señorial (Pietschmann, 1989: pp. 145-146).

Sin embargo, a despecho del triunfo de la burocracia estatal sobre los conquistadores, la tensión entre los descendientes de estos y el gobierno nunca desapareció, sino que tomó otra forma tan o más destructiva que las propias guerras civiles. Así, a medida que la Corona expandía sus instituciones en las colonias, la *corrupción* de los funcionarios y de los miembros de la sociedad fue en aumento: comercio ilícito, cohechos y sobornos, favoritismo y clientelismo, y venta de oficios y servicios burocráticos al público. Se trataba de un fenómeno generalizado en toda la sociedad como transgresión de normas legales, religiosas y morales (Pietschmann, 1989: p. 181).

Debido a que el gobierno ultramarino de la monarquía hispánica no se ejercía como una voluntad estatal unificada, el desarrollo de las colonias quedó en manos de particulares, como fueron las empresas de Cortés y Pizarro. El gobierno únicamente supervisaba, mediante los permisos, los impuestos y la vigilancia, el despliegue de estos procesos. En tal sentido, la conquista de América fue esencialmente de carácter popular y religioso, pero *no estatal*. Por ello, el gobierno de los Habsburgo fue eminentemente político, no administrativo; era un *poder regulador*, especialmente en la periferia. Con los Borbones, la monarquía intentó impulsar la administración, pero fue mal recibida y trajo como consecuencia la guerra de la Independencia, que enarbó el liberalismo contra el despotismo. Significativamente, al derrumbarse la monarquía, solo quedó en pie el ejército, única institución organizada estatalmente como correspondía a la forma política de un Imperio (Negro, 1995: pp. 135-136).²⁶

En Hispanoamérica, esta descomposición de la forma política imperial tuvo su primera expresión inmediatamente después de la Independencia del Perú (1821/1823), gestionada primero por San Martín y luego por Bolívar. Así, de 1821 a 1872, la política del Perú republicano tuvo como protagonistas a los militares que participaron en las guerras de la Independencia, ahora convertidos en “caudillos militares”. La búsqueda de identidad nacional y de ‘regeneración política’, liderada por el ejército, trajo consigo el enfrentamiento encarnizado entre facciones militares. A pesar del permanente estado de beligerancia, los procesos electorales mantuvieron cierta presencia. Debido a la relativa autonomía de las provincias y a la volatilidad del escenario político, estos exhibieron características muy peculiares (Mc Evoy, 2014: pp. 37-38).²⁷

26 Posteriormente, en un intento de asimilarse a la monarquía absoluta francesa, las reformas borbónicas en España transformaron el Virreinato en Colonia. A diferencia de la época imperial, la nueva monarquía homogeneizó a todos los estamentos de la sociedad virreinal. Una de las consecuencias de esta transformación fueron los diversos levantamientos de la nobleza indígena, cuyo estatus político y económico se vio amenazado por la manera violenta en que estas reformas fueron impuestas por las nuevas autoridades. Así, la España borbónica centralizó su administración colonial e incrementó las demandas sobre la población, a diferencia del sistema de los Habsburgo (1516-1700), que consistió en la negociación y difusión del poder (Walker, 2015).

27 A despecho de todos los intentos, los nuevos actores políticos interpretaron el nuevo orden en términos pactistas ‘premodernos’, como ocurrió con la idea de ‘soberanía de la nación’, idea que, en la mayoría de los casos, no fue entendida en los términos de la soberanía de una nación unitaria, sino en los términos de una soberanía de los pueblos, las comunidades o las municipalidades, sucesores de los antiguos reinos hispánicos (Guerra, 2004).

El aparato estatal *llevó al extremo* el esquema originariamente oligárquico de la democracia liberal europea.²⁸ Las élites económicas formadas durante la colonia asumieron el poder sin necesidad de intermediarios, de manera que el gobierno representativo fue adaptado fraudulentamente a sociedades inequitativas donde la población, en su mayoría campesina, fue organizada de manera clientelista (Hermet, 1996, pp. 25-26). Así, en lugar del imperio de la ley y de un aparato burocrático racional, se desarrolló un ‘patrimonialismo burocratizado’ en el que las prácticas paternalistas instrumentalizaron las leyes y procedimientos jurídicos (Mack, 2017: p. 25).

Como puede verse, la modernidad hispanoamericana conservó todos los defectos de la administración virreinal sin el poder regulador del rey. A partir de este rezago, se instauró un sistema político acorde con el *ethos* barroco. La complejidad en el manejo de la nueva administración pública no solo se mantuvo, sino que tomó una forma mucho más problemática. Las diferentes castas sociales, unidas a la fuerza durante el dominio español, entraron en conflicto entre ellas, de suerte que fue imposible introducir un poder común que agrupara por igual a todos los nuevos ciudadanos. Por tal razón, a pesar de que cada nuevo país creó su propia constitución política de carácter más bien liberal, el ejercicio del poder siempre fue de tipo autoritario. De esta manera, se crearon las bases para la convivencia de dos dimensiones jurídicas paralelas: la instrumentalización de las leyes estatales a favor del grupo gobernante y la desobediencia de estas leyes por parte de los grupos sociales desposeídos del poder político (Waldmann, 2006: pp.79-80).

Al constituirse como un mero instrumento de las fuerzas económicas, desligado de su función jurídica primordial, el Estado constituyó la principal fuente de *anomia política*, puesto que contradujo su misión de salvaguardar el orden público y garantizar la seguridad de los ciudadanos. En lugar de ello, se produjo un hiato «entre su pretensión de soberanía y normatividad, y la ineficiencia y corrupción de las autoridades». (Waldmann, 1995: p. 28). El fundamento jurídico-constitucional de este ‘Estado anómico’ no fue otro que el que Karl Loewenstein ha descrito bajo el concepto de ‘Constitución nominal’. Según el célebre jurista alemán, una constitución es nominal cuando, a pesar

28 La introducción del mercado como principio regulador del cuerpo social trajo consigo una nueva delimitación de la sociedad política, la cual integraba *solo* a los propietarios del capital, dejando a los desposeídos fuera de la dinámica política. Así, el Estado se transformó en agente de una oligarquía económica (Hermet,1996).

de ser jurídicamente válida, *no tiene arraigo* ni en el ejercicio político de la sociedad, ni en el del propio Estado, de suerte que las exigencias del proceso del poder no coinciden con las normas constitucionales (Loewenstein, 1979: p. 218).

CONCLUSIONES

En primer lugar, hemos de distinguir entre las utopías precristianas, caracterizadas por la espera escatológica del “retorno al orden primordial”; las utopías cristianas, determinadas por la espera escatológica del “advenimiento futuro” del Reino de Dios; y las utopías gnósticas, orientadas a la “realización presente” del Reino de Dios. El componente cristiano puede estar presente en las tres formas de utopía recién mencionadas. Hasta antes del surgimiento del cristianismo, el “retorno al orden primordial” hacía referencia a la recuperación (*renovatio*) de un equilibrio perdido, que tiene como modelo el devenir circular de la naturaleza: el poder temporal y el poder espiritual son lo mismo. Sin embargo, con el advenimiento del cristianismo, se produce una escisión en esta identidad, de manera que el “retorno al orden primordial” se convierte en el sustrato de la espera escatológica del “advenimiento del Reino de Dios”, es decir, el poder temporal debe subordinarse al poder espiritual, sea bajo la forma imperial o bajo la forma papal. Finalmente, con el surgimiento de la reforma protestante, el “advenimiento del Reino de Dios” se interioriza en detrimento del orden mundano, de suerte que el poder temporal desaparece en beneficio de un poder espiritual que se identifica con “la realización del Reino de Dios en la tierra”. A esta última forma de utopía la llamaremos *utopía trascendental* y debemos identificarla con el pensamiento utópico al que hacemos referencia.

Inicialmente, la *utopía* se desarrolló, durante el Virreinato, en el seno de la concepción universalista del cristianismo propugnado por Carlos V, correspondiente a los valores humanistas del Renacimiento, aunque impregnada de caracteres mesiánicos. Esta concepción entró rápidamente en conflicto con los valores tradicionales de los reinos hispánicos, especialmente con los del reino de Castilla. Posteriormente, esta concepción fue asimilada y transformada por la cultura barroca del catolicismo hispánico contrarreformista, de manera que el componente mesiánico-universal fue neutralizado en beneficio de una concepción dramática de la religión, en la que la muerte jugaba un rol fundamental. La nueva concepción religiosa se materializó en la búsqueda de

la gloria en medio de la miseria humana, de suerte que el componente utópico fue interpretado como un valor ideal opuesto al devenir del mundo. Con los Borbones, la Independencia y la República, esta concepción se secularizó, determinando no solo a las ideologías políticas modernas de Hispanoamérica, sino al propio *ethos* social de las personas. Debido a que ya no formaba parte de la concepción religiosa, perdió su sentido primordial, transformándose en un 'valor ideal' sin arraigo histórico, que luego se articuló a 'normas procedimentales' sin efecto práctico. Se transformó en una utopía trascendental.

El *ethos* barroco forma parte de una cultura donde el valor supremo es la *supervivencia*. Para lograr su objetivo, este tipo de conducta necesita adaptarse a cualquier sistema político e ideológico a través del uso sistemático de la ambigüedad. Durante el Virreinato, convivieron dos sistemas de vida opuestos (hispanico e indígena), incluso en un mismo individuo. Sobre este substrato, durante la República, se articularon dos formas de pensamiento: el utópico-gnóstico, heredero de la modernidad romántica introducida durante la Independencia, y el anómico-ideal heredero de la modernidad hispánica barroca introducida en el Virreinato; opuestos en el discurso, complementarios, sin embargo, en la praxis. De esta manera, si inicialmente el fenómeno de la anomia solo implicaba el incumplimiento de las normas, con la llegada del pensamiento utópico, no solo fue posible incumplirlas, sino que además fue posible *legitimar* este incumplimiento en nombre de la utopía. La articulación de ambos pensamientos fue propicia, ya que el nuevo ideal utópico no solo sirvió para organizar las ideologías políticas de turno, sino para instrumentalizar a su servicio la dinámica propia de la anomia política, sirviendo de plataforma a los poderes fácticos.

La *anomia* se gestó primigeniamente en el seno del 'dualismo administrativo' desarrollado durante el Virreinato, mediante el que los mandatos del emperador eran desafiados constantemente por las decisiones de las autoridades virreinales. Por ello, se produjo un hiato insalvable entre la autoridad política y el gobierno administrativo que, con la llegada de la Independencia, tomó una forma paradójica, pues ambas esferas terminaron por fusionarse tanto en los gobiernos autoritarios, donde predominó la autoridad política, como en el caso de los gobiernos civiles, donde predominó la administración. En ambos casos, el Estado fue la principal fuente de anomia política y social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abellán, J. L. (1979). *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo II. *La Edad de Oro*. Espasa-Calpe.
- Abellán, J. L. (1981). *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo III. *Del Barroco a la Ilustración (Siglos XVII y XVIII)*. Espasa-Calpe.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Editorial Paidós.
- Bataillon, M. (1966). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica.
- Bodino, J. (1985). *Los seis libros de la república*. Editorial Tecnos.
- Caimi, M. (2007). *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Ediciones Colihue.
- Caimi, M. (2011). Estudio preliminar. En Kant, I. *Crítica de la razón pura* (pp. VII-LXX). Fondo de Cultura Económica.
- Cvitanovic, D. (1992). El siglo XVIII frente a la Edad Media: Feijoó y Torres Villarroel. *Revista del Instituto de Investigación Musicológica*, 12, 87-109.
- De Ferdinandy, M. (2008). *Carlos V: su alma y su política. El último caballero de Europa*. Ediciones Áltera.
- Del Río, A. (1985). *Historia de la literatura española. Volumen 1. Desde los orígenes hasta 1700*. Editorial Bruguera.
- Dilthey, W. (1984). *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y la historia*. Alianza Editorial.
- Durkheim, E. (1967). *De la división del trabajo social*. Editorial Schapire.

Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.

Fracas, S. (2019, julio-diciembre). Monarchia, imperio universal y patronazgo regio. Los Austrias mayores, el pontificado, Dante y Gattinara sobre la construcción de la auctoritas católica. *Revista de Historia de América*, 157, 11-44.

Frankfort, H. (1976). *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Alianza Editorial.

Freund, J. (1968). *La esencia de lo político*. Editora Nacional.

Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Editorial Trotta.

García-Pelayo, M. (1964). La lucha por Roma (sobre las razones de un mito político). En *Mitos y símbolos políticos* (pp. 71-122). Taurus Ediciones.

Girola, L. (2000). ¿Cuál modernidad? Anomia en las sociedades latinoamericanas. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6 (2), pp. 91-103.

Guerra, F-X. (2000). Revolución francesa y revoluciones americanas: una relación compleja. En *Modernidad e independencia: ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (pp. 19-54). Fondo de Cultura Económica – MAPFRE.

Hartmann, N. (1986). El pensar teleológico. En *Ontología*. Tomo V (pp. 225-385). Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. (2010). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. (Traducción Ma. del C. Paredes Martín). Editorial Gredos. (Ca 1817).

Hermet, G. (1996). *En las fronteras de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.

Highet, G. (1954). *La tradición clásica. Influencias griegas y romanas en la literatura occidental*. Tomo II. Fondo de Cultura Económica.

- Hill, L. (2013). Conceptions of Political Corruption in Antiquity. *History of Political Thought*, XXXIV (4). pp. 565-587.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. (Traducción M. Caimi). Fondo de Cultura Económica. (Ca 1787).
- Kant, I. (2017a). Idea de una historia universal en clave cosmopolita. (Traducción E. Imaz). En *Filosofía de la historia* (pp. 35-56). Fondo de Cultura Económica. (Ca 1784).
- Kant, I. (2017b). Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor. (Traducción E. Imaz). En *Filosofía de la historia* (pp. 78-98). Fondo de Cultura Económica. (Ca 1797).
- Loewenstein, K. (1979). *Teoría de la Constitución*. Editorial Ariel.
- López Garrido, D. (1982). El modelo absolutista español. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, (26). pp. 57-75.
- Mack, L.F. (2017). *La anomia del Estado*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO.
- Maravall, J. A. (1975). *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Editorial Ariel.
- Mc Evoy, C. (2014). La vida política. En Contreras Carranza, C. (Dir.), *Perú. Tomo 2. La construcción nacional (1830-1880)* (pp. 35-99). Fundación MAPFRE y Santillana Ediciones Generales.
- Montenegro Duque, A. (1950). La política de Estado Universal en César y Augusto a través de la *Eneida* de Virgilio. *Revista de Estudios Políticos*, 53, 57-97.
- Negro, D. (1975). Sobre la naturaleza de la corrupción política. *Revista de Estudios Políticos*, (199). pp. 103-148.

Negro, D. (1995). *La tradición liberal y el Estado*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Olivera Prado, M. (1999). Hacia una sociología de la corrupción. *Alma Mater*, (17). http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/alma_mater/1999_n17/sumario.htm

Pietschmann, H. (1989). *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*. Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez-Aguilera de Prat, C. (1983). La teoría del Estado en la España de los Austrias. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, (36). pp. 131-158.

Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Alianza Editorial.

Schmitt, C. (2009). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Editorial Trotta.

Van der Leuw, G. (1964). *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica.

Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política*. Katz Editores.

Waldmann, P. (1995). Represión estatal y paraestatal en América Latina. *América Latina hoy: Revista de ciencias sociales*, (10). pp. 21-28.

Waldmann, P. (2006). *El Estado anómico. Derecho, seguridad pública y vida cotidiana en América Latina*. Iberoamericana/Vervuert.

Walker, Ch. (2015). *La rebelión de Túpac Amaru*. Instituto de Estudios Peruanos.

Wölfflin, H. (1986). *Renacimiento y Barroco*. Barcelona: Editorial Paidós.