

JORDI MAISO

EDITOR

PERSPECTIVAS SOBRE LA ÉPOCA DE
WEIMAR Y LA CRISIS DE ENTREGUERRAS
(1918-1933)



CENALTES Ediciones
Cruces Colectivos

Perspectivas sobre la época de
Weimar y la crisis de entreguerras

Colección Cruces Colectivos

Director de colección: Martín Ríos López

Comité editorial: Raúl Rodríguez Freire, Irene Salvo Agoglia, Nicolás
Celis Valderrama, Carlos Contreras Guala, Jorge Cáceres Riquelme

Crisis de la institucionalidad política latinoamericana durante la primera mitad del siglo XX: apuntes para una indagación ontológica de la forma política de la Modernidad

OSCAR LLERENA BORJA
Universidad Central de Ecuador

Un dato evidente, quizá una de las características centrales de nuestro tiempo, es que la forma política de la Modernidad, más exactamente su ideal de vínculo dialécticamente autoconstituido, vive una profunda crisis. No importa dónde pongamos los ojos ni en qué aspectos hagamos hincapié, los principios republicanos no son ya capaces por sí solos de dar luz sobre las realidades políticas actuales. Las primaveras, los indignados, los forajidos... , en fin, las insurrecciones de violencia no militar, como las pensaba Bolívar Echeverría, son el epifenómeno de una enfermedad sagrada que troquela la vida política de hoy.

La política de nuestros días no es ya —quizá nunca lo ha sido plenamente— la construcción deliberativa del vínculo y del destino común de lo humano. Hace ya tiempo que la política-razón de corte clásico cedió ante la rizomática política-rito-orgía —¿no hay algo de esta manía en el populismo?—. A mi entender, esta deriva de lo político se explica en la latencia de un *Ello* que está oculto, pero vigoroso, en el trasfondo de la institucionalidad social. Esta masa lacustre, insondable, subyace al suelo firme del republicanismo. En términos de Foucault, es su microfísica. Propongo que en la dialéctica “sociedad versus comunidad” es posible iniciar la exploración ontológica de la

política, y que esta dialéctica está especialmente viva en América Latina.

La primera mitad del siglo XX en Latinoamérica es un *tópos* privilegiado para observar la fractura entre la institucionalidad democrático-republicana y las comunidades tradicionales. Ahí el sentido de comunidad, religioso-orgiástico, entra en contradicción con las pretensiones de racionalización exportadas desde Europa. En ese contexto, el objetivo central de este texto es exponer bajo esta comprensión la coyuntura histórica de la primera mitad del siglo XX en América Latina y someter a discusión alguna de las implicaciones que posee. Se trata, por tanto, de indagar en el afuera del estado, en su más allá, con el único fin de asir aquello que en el más acá, es decir en el republicanismo democrático, tiene aún vigencia y potencialidad. Para mí, el imperativo mayor de nuestro tiempo consiste en la búsqueda por ampliar los horizontes de la comprensión de aquello que llamamos política. Con este trabajo quiero aportar a esa búsqueda.

1. La primera mitad del siglo XX en América Latina: la promesa liberal

Vivimos tiempos de confusión. El fenómeno que la delata es la pérdida generalizada de confianza. En el mundo histórico, la confianza no suele ser un sentimiento originario, sino el cristalizado imperioso de aliados que producen elementos comunes de un riesgo inocultable.

José Luis Villacañas, *Populismo*

Hasta un vistazo superficial a la crisis contemporánea de las instituciones y de los sistemas de representación política es

inquietante. Las formas de acción colectiva insurreccional, que dominan el repertorio de actuación de las luchas sociales y/o populares contemporáneas, demuestran la corrosión del principio regulador de la política moderna. La fe en el sistema, nexos fiduciarios al fin, se desmorona ante su incapacidad de dar respuesta, que se hace patente a cada paso. En consonancia con ese desmoronamiento se muestran por doquier luchas rizomáticas, insurreccionales: indignados, forajidos, primaveras... , son los síntomas de un profundo sismo que atañe a la forma misma del vínculo comunitario, cuyo calado nos es aún incalculable pero de cuya naturaleza podemos intuir algunos elementos. José Luis Villacañas (2015: 90) describe de esta forma en su libro *Populismo* la sinergia entre crisis orgánica y populismo:

"El poder ejecutivo populista tiende así a disolver los demás poderes. En lugar de usar el poder para superar la crisis y recomponer la atención a demandas parciales, usa el poder para perpetuar la crisis institucional, generando en la formación del pueblo el muro de contención del desorden que él mismo ayuda a mantener".

La crisis que aqueja a la forma política de la Modernidad —con este concepto hago referencia a la dimensión institucional de la política moderna organizada en torno a la dualidad democracia representativa-Estado— es una crisis de confianza, pues este andamiaje no puede sobrevivir sin una relación mando-obediencia. El poder político moderno se funda en el sometimiento que se produce a la legitimidad del sistema, es decir, en la fe en él. Los ricos matices de la lengua germana permiten captar con mayor profundidad y precisión el quid de

este asunto. Con agudeza, Joaquín Abellán, en su estudio preliminar a la Sociología del poder de Weber (2012: 13) resalta la diferencia entre Macht (poder) y Herrschaft (Dominación):

"La traducción española del concepto central en este libro de Weber —Herrschaft— presenta serias dificultades para captar adecuadamente el concepto weberiano. Max Weber entiende por Herrschaft una especificación del concepto más amplio e indeterminado de Macht. Si Macht denomina el poder genérico e indeterminado de alguien para imponerse a otra persona, incluso en contra de la oposición de esta, *Herrschaft* denomina, sin embargo, un tipo específico de poder: una relación de mando-obediencia en la que quién manda puede contar con la obediencia de los otros por existir, por parte de quienes la prestan, un motivo para hacerlo”.

Parafraseando a Weber (2007), el Estado se funda en el monopolio de la violencia, pero no de la violencia a secas, no de la desnuda violencia directa, sino de aquella que deviene monopolio legítimo por efecto de su aceptación. A diferencia de la pólis griega, la política moderna carece del fundamento que otorga la construcción directa del destino común y debe conformarse con la ficción contractual de la renuncia al ejercicio de la potencia individual en virtud de la *potestas* colectiva pues, sin la ilusión que produce la representación democrática el sistema, se desmorona. Por tanto, es este conformarse, esta renuncia, el principio mismo de la política moderna sin el que todo ejercicio político es mero y arbitrario ensañamiento.

Así, la *auctoritas* en la sociedad política es distinta de la del amo o la del padre, es fruto del consenso, es decir, *ex contractu* (Bobbio,

1997: 87-88), está en la base de eso que Benedict Anderson llama artefacto cultural nación, es su sustrato espiritual, y, al menos en el caso de las sociedades europeas, la coronación tanto política como cultural de un movimiento integral de la sociedad (Benítez, 1994: 105-106) en el que toda ella puede reconocerse.

Podemos entender la construcción de la dominación del Estado, y por tanto la génesis de su *auctoritas*, como un proceso de lucha por la hegemonía, que tuvo dos efectos de suma importancia: a) estableció el relato de la legitimidad del sometimiento de la sociedad al estado y b) consolidó la forma Estado como monopolio de la gestión del poder político en la Modernidad. Se trata de una lucha que culmina con la expropiación de las capacidades individuales, en el sentido de pertenecientes a un grupo, y de su reclusión en una forma de poder estable, burocrática, aséptica y centralizada.

La descripción que hace Norbert Elias (2012: 414-426) del ascenso de la casa Capeto en Francia, desde comienzos de la Baja Edad Media (siglo XI), es arquetípica del proceso de construcción del monopolio estatal. Es menester llamar la atención sobre el hecho de que la idea de monopolio es entendida por Elias en un sentido más amplio que en Weber. Resultado de un proceso histórico centenario, el monopolio estatal y su fundamentó espiritual, la legitimidad de su dominación, son formas propias de unas sociedades y se corresponden directamente a ellas.

Por eso, la sociogénesis del poder estatal nacional que presenta Elias solo es auténtica en Europa, y más específicamente en Europa occidental. Joven y chapucero es este proceso en América Latina, en donde ese movimiento integral se redujo a la instrumentación violenta del poder de clase:

“En el caso de Latinoamérica, esto no sucedió. Por efecto de la Conquista y la Colonia, que alcanzan y cubren con su sombra hasta el presente, la forma nación no fue más que la plasmación de un poder —casi siempre exterior a la sociedad—, que se impuso por la violencia”. (Benítez, 1994: 105).

Una imposición *desde arriba* que legitimó el poder de unas clases o grupos y desterró del proyectó nacional la mayor parte de la población. América Latina se convierte así en un ámbito privilegiado para observar el funcionamiento de las crisis provocadas por el quiebre del principio de legitimidad de la dominación política moderna porque, ahí, tal principio jamás ha terminado de realizarse plenamente. Como indica Benítez (1994: 105-113), es en esta imposición que deben rastrearse tanto los límites del sistema político latinoamericano cuanto las causas de sus crisis.

La *sociogénesis* de las entidades estatales nacionales latinoamericanas ocurre paralelamente al desarrollo de los procesos de modernización liberal. Esta coincidencia hace que, en Latinoamérica, el discurso de la nación vaya acompañado del soniquete de la modernización y el progreso. Como apunta el historiador Loris Zanatta (2012: 73), el inicio del siglo XX significó para los Estados nacionales latinoamericanos un proceso de transformación integral:

“En líneas generales, la transformación consistió en el inicio de un largo período durante el cual se consolidaron las estructuras de los Estados-nación y se atenuó el caudillismo; se produjo el *boom* de la economía de exportación de materias primas hacia los mercados europeos; los ferrocarriles comenzaron a surcar los

inmensos espacios latinoamericanos, favoreciendo la movilidad territorial y social, y millones de inmigrantes europeos llegaron a las costas latinoamericanas revolucionando la composición demográfica de algunos países”.

Este proceso, sin embargo, fue heterogéneo y dejó enormes distancias entre los países de la región. Argentina, por ejemplo, despuntó claramente y se convirtió en el referente a seguir, mientras que las naciones de la subregión andina se ubicaron en el vagón de cola. Los procesos económicos y políticos de estas sociedades se verán marcados por esta condición.

Los Estados-nación latinoamericanos eran a inicios del siglo XX realidades recientes que disputaban la legitimidad de su dominación a otras formas de gestión de lo público: al Estado-nación modular impuesto por las metrópolis se oponían las soberanías locales más directas y cargadas de una legitimidad resultante de la tradición y de la proximidad. No es extraño que Zanatta (2012: 74) defina así ese momento:

“¿Qué ocurrió, entonces? En términos generales, por primera vez, los Gobiernos se vieron en situación de imponer la ley sobre el territorio nacional entero o sobre buena parte de este, al menos en los países más ricos y poderosos, los cuales pudieron garantizar la unidad política, es decir, unificar la soberanía y obligar a la obediencia tanto a caudillos como a territorios rebeldes. En este sentido, por primera vez en América Latina cobraron forma Estados modernos, con las funciones que les son típicas, empezando por el ejercicio del monopolio legal de la violencia”.

Esta cita de Zanatta ilumina el problema, quizá sin quererlo su autor, pues describe la exterioridad del problema del Estado en Latinoamérica: lo que paso a comienzos del siglo XX fue que la institucionalidad política moderna consumó la monopolización del ejercicio de la acción pública, pero este éxito no fue la quintaesencia de un proceso histórico de construcción del poder político, sino el triunfo de unas clases mediocres incapaces de imaginar la nación y su sentido de pertenencia. Los sistemas políticos latinoamericanos carecen de legitimidad; su poder es menos Herrschaft y más *Macht*.

Así podemos asignar un sentido preciso a la primera mitad del siglo XX en América Latina: se trata del momento de la fe en el progreso, de la militancia en las potencialidades de la institucionalidad y del apego a la norma. Parafraseando a Benítez (1994), creíamos que el paraíso del progreso estaba cerca, que conseguirlo era solo cuestión de esfuerzo y disciplina. Pero esta es una fe muerta, ese paraíso era una utopía —en sentido literal—que no tenía topos y que no llegará simplemente con la democracia. El efecto que dejó el fracaso de esa fe es la crisis de legitimidad de los sistemas políticos latinoamericanos.

2. Una constatación: crisis de la forma política de la modernidad

Político no es solo el hombre que participa en la administración pública, sino [también] cualquier ciudadano libre que de un modo u otro tiene una función propia en la vida de la pólis, y más que cualquier otro, aquel que actúa como educador de los jóvenes de la ciudad, como el poeta o el filósofo, quienes, más que nadie, influyen profundamente en la formación espiritual de la polis.

Giorgio Colli, *Filósofos sobrehumanos*

La crisis global de la forma política de la Modernidad, crisis que, como hemos planteado ya, afecta a su fundamento espiritual, es decir, a la relación mando-obediencia en la que se sostiene, es tan solo el epifenómeno de una realidad más compleja. Justamente por esto es global. La forma política de la Modernidad conserva la memoria lejana —no solo en la sonoridad de su nombre— de las formas políticas griegas antiguas, y es en esa memoria lejana en la que quiero indagar argumentos sobre el sentido ontológico de esta crisis.

La civilización moderna ha perdido el significado que la noción griega *pólis* poseía. *Pólis*, *πόλις*, lejos de designar un ámbito específico de la vida pública, un mecanismo de toma de decisiones, una forma de gestión del poder público, etc., es una dimensión integral de la vida griega. Así nos la presenta G. Colli (2011: 31): “Para el griego, la actividad política no es simplemente ocuparse de modo directo de los asuntos del Estado, sino que significa, en un sentido muy amplio, cualquier forma de expresión, cualquier exteriorización de la propia personalidad en la *pólis*”.

Política es, usando como pie la cita anterior, la fusión de la individualidad en el cuerpo comunitario. Feliz encuentro, yocomún, que ató con lazos filiales la unidad de la *pólis*. Se trata, pues, de una dimensión integral: política es para el griego la vida comunitaria del espíritu:

“Políticas son por tanto todas las actividades espirituales del hombre: arte, religión y filosofía; en el mundo griego, No es

concebible un nombre religioso cuya vida interior lo conduzca al ascetismo, de modo que abandone completamente toda la convivencia con los demás, como tampoco existen poetas que escriban sus versos para la posteridad sin ocuparse de influir en la *pólis* o por lo menos sobre sus contemporáneos” (Colli, 2011: 31).

La Modernidad en el altar de la practicidad ha sacrificado esa dimensión integral que era la política para el griego antiguo y la ha reducido a una versión pobre de sí misma. Para nosotros, que habitamos el tercer milenio, *política* es exclusivamente, parafraseando a Weber (2007): la aspiración a participar en el poder. Así, toda la vida del espíritu ha sido reducida a una simple búsqueda de poder. Quizá a eso responde la siguiente afirmación de Bolívar Echeverría (2014: 77):

“Nada obstaculiza con mayor fuerza la descripción de la figura particular que presenta la cultura política de una realidad social histórico-concreta que la suposición, defendida obstinadamente por el discurso moderno dominante, de que la puesta en práctica de lo político pertenece en calidad de monopolio al ejercicio de “la política””.

Nuestra práctica política dista tanto de su semántica fundante que deviene espuria versión, enfermedad. El deseo de poder como razón de la política, más allá de los matices que caben en la argumentación de Weber, impide el uso deliberativo de la palabra y transforma el supremo bien aristotélico en mezquina acción egoísta. En nuestra política casi ya no queda espacio para la comunidad ligada por lazos filiales. El otro termina siendo amigo útil o enemigo prescindible. La pragmática del poder es

una enfermedad que atañe a la naturaleza misma de eso que nosotros llamamos *política*.

La renuncia de la civilización moderna a la vida espiritual de la comunidad, es decir, a la dimensión integral de la política, es su rasgo ontológico definitivo. En las crisis actuales de los sistemas políticos es posible rastrear una pugna por recuperar esa dimensión integral. La comunidad humana reclama como políticos espacios distantes de la política. En las calles y las plazas, la fiesta, la dimensión dionisiaca, lo sagrado, irrumpe en la esfera política como impugnación radical y refundación. Lo humano reconstruye así en el ejercicio insurreccional festivo, de forma episódica, su integralidad comunitaria.

En nuestros días, la acción colectiva que impugna la legitimidad del mando del Estado es insurreccional, juego religioso-festivo-orgiástico que halla su significación en la conciencia morbosos de la transgresión. No aspira simplemente a dirigir o a influir en la gestión del poder: lo cuestiona radicalmente. Las prácticas insurreccionales desbordan en estrecho espacio que la institucionalidad prevé para la disidencia y abren para la política nuevos horizontes.

Tal reclamo de nuevas territorialidades para lo político es un fenómeno global que, sin embargo, ha tenido en América Latina —en parte por los motivos ya mencionados— un terreno apropiado para su manifestación. En abril de 2005, una insurrección popular derrocó al presidente ecuatoriano Lucio Gutiérrez, hecho este nada extraño en una sociedad caracterizada por la incidencia de unos actores sociales bien organizados y con capacidad de movilización, pero la forma de esta protesta superó las previsiones institucionales y descolocó a

los actores políticos ecuatorianos. El sociólogo Franklin Ramírez (2005: 10) refiere así el inicio de los hechos:

“Un inesperado y estruendoso ruido anunciaba la súbita presencia de un grupo completamente dispar de personas frente a la residencia de la esposa del presidente del Ecuador. Era la noche del miércoles 13 de abril. Expresando una curiosa y algo atávica mezcla de ira y alegría, un tumulto inclasificable de jóvenes, no tan jóvenes, amigos, completos desconocidos, curiosos, furiosos, entusiastas y vaya a saberse quiénes más embargados de qué emociones, se manifestaba mediante animados coros improvisados, discordantes bocinazos, o simples y destemplados gritos, su completo rechazo a la podredumbre de la política institucionalizada en el país, encarnada en el Gobierno de turno. Eran cerca de las doce de la noche. Los rostros y los cuerpos de los manifestantes se perdían en la oscuridad nunca completamente alumbrada por la luz de los postes eléctricos. 'Forajidos', apenas atinó a llamarles el presidente Lucio Gutiérrez a la mañana siguiente”.

En torno al pacato insulto “forajidos”, la conciencia popular irrumpió desarmando el escenario político local y reclamando para sí una escalada festiva con implicaciones a mediano y largo alcance:

“La mañana siguiente, el jueves 14, el presidente apenas pudo tachar de “forajidos” a los, sobre todo, jóvenes que protestaron ante su casa. Esa etiqueta fue incorporada y resignificada, de inmediato, por la ciudadanía alzada: “Todos somos forajidos”. La protesta tenía ya nombre propio: se aseguraban así los sentidos de solidaridad e identificación colectivos que caracterizarían el espíritu de las jornadas siguientes. Era el

último recurso que le hacía falta a la movilización para consagrar su carácter autónomo” (Ramírez 2005: 48).

Los elementos característicos de este proceso, que me parece que quedan patentes en la cita de Ramírez, son su irrupción abrupta en el escenario político ecuatoriano, su carácter impugnador festivo, su desconexión de los actores políticos tradicionales del Ecuador y, fundamentalmente, su independencia respecto de formas institucionalizadas de acción colectiva. Tal como yo la veo, la insurrección ecuatoriana de abril del 2005 fue una movilización: eruptiva, no planificada ni organizada por los actores políticos tradicionales, sino lúdica y libre como una fiesta de primavera. Nació espontáneamente en torno a un proceso de resignificación del insulto que el presidente Gutiérrez lanzó a los primeros manifestantes que se concentraron en las puertas de su casa: “Forajidos”, dijo, y no era consciente de que había aportado el catalizador que necesitaba esa movilización para existir.

Jugando con el título que Ramírez da a su libro, diría que la insurrección de abril es fundamentalmente una fiesta que impugna la política tradicional y le disputa su significado. Se trata del reclamo por una dimensión política integral que acoja la dimensión espiritual de lo humano-comunitario y que le permita su realización plena.

Disuelta la confianza en la forma política de la Modernidad, es decir, en su dimensión institucional, y cuestionada la legitimidad de su dominación, las sociedades modernas ven aparecer por doquier insurrecciones de abril, fiestas en torno a las cuales las comunidades modernas buscan reorganizar el sentido de la construcción comunitaria del vínculo social.

Lo político se trata de la búsqueda comunitaria, del fundamentó del pensamiento aristotélico según el cual lo humano es fundamentalmente político. Bolívar Echeverría (2014: 77-78) apunta un interesante sentido a propósito del ideal aristotélico:

“Sigue en su lugar la afirmación de Aristóteles: lo político hace la diferencia específica que distingue al ser humano en medio de los seres que le son más cercanos, los animales. Lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma”.

Vista así, la tarea imperativa de nuestro tiempo, al menos a mi entender, consiste en expandir los horizontes de la política hacia ese ideal de integralidad espiritual de lo humano comunitario. Esa tarea nos impone el ejercicio de repensar los escenarios y las formas de lo político. Escapar a la dimensión política, rehacerla desde los afueras, tal vez como lo plantea Echeverría (2002: 11):

“Tal vez lo que es revolución habrá que pensarlo ya no en clave romántica, sino, por ejemplo, en clave barroca. No como la toma apoteótica del Palacio de Invierno, sino como la invasión rizomática, de violencia no militar, oculta y lenta pero omnipresente e imparable, de aquellos otros lugares, lejanos a veces del pretencioso escenario de la Política, en donde lo político —lo re-fundador de las formas de la socialidad— se prolonga también y está presente dentro de la vida cotidiana”.

El republicanismo solo podrá salvarse de la quema a la que le lleva inexorablemente la crisis de la forma política de la Modernidad ampliando su relato normativo a la integridad de

lo espiritual humano comunitario. Esto es, recuperando el ideal griego de la pólis como *telos* de lo humano comunitario, abriendo espacio a las manifestaciones del espíritu humano, cediendo la palabra y escuchando.

Bibliografía

BENEDICT, Anderson (2007): *Sociedades imaginadas*, Mexico D. F., Fondo de Cultura Económica.

BENÍTEZ, Milton (1994): *El susurro de las palabras*, Quito, El Conejo.

BOBBIO, Norberto (1997): *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

COLLI, Giorgio (2011): *Filósofos sobrehumanos*, Madrid, Siruela.

ECHEVERRÍA, Bolívar (2002): "Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin". Consultado *on-line* el 22 de octubre de 2017. <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>

_____ (2014): *Valor de uso y utopía*, Mexico D. F., Siglo XII Editores.

ELIAS, Norbert (2012): *El proceso de civilización*, Mexico D. F., Fondo de Cultura Económica.

RAMÍREZ, Franklin (2005): *La insurrección de abril no fue solo una fiesta*, Quito, Abya-Yala.

VILLACAÑAS, Jose Luis (2015): *Populismo*, Madrid, La Huerta Grande.

WEBER, Max (2007): *La política como profesión*, Madrid, Biblioteca Nueva.

_____ (2012): *Sociología del poder*, Madrid, Alianza.

ZANATTA, Loris (2012): *Historia de América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Perspectivas sobre la época de
Weimar y la crisis de entreguerras

(1918-1933)

JORDI MAISO

EDITOR

CENALTES

www.cenaltosediciones.cl

MAISO, Jordi (ed.). *Perspectivas sobre la época de Weimar y la crisis de entreguerras (1918-1933)*. CENALTES ediciones. Viña del Mar, 2022

Colección: Cruces Colectivos

Diseño y diagramación: CENALTES Ediciones
Coordinación del proyecto editorial: Martín Ríos López

© Los autores, 2022
Primera Edición, CENALTES, Viña del Mar, agosto 2022
Algunos Derechos Reservados
CENALTES Ediciones LTDA
Viña del Mar, Chile
<http://www.cenaltedesiciones.cl>
ediciones@cenaltes.cl



Este libro, se distribuye en formato PDF, bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional

Se autoriza la reproducción y distribución gratuita de su contenido en formato
digital

Cualquier versión impresa de esta obra cuenta con derechos comerciales de
CENALTES Ediciones

ISBN: 978-956-9522-28-4
DOI: 10.5281/zenodo.6954859