

Un retrato del ocaso: *kairós*, caudillos y disyuntivas de la izquierda latinoamericana ante la agonía del proyecto bolivariano

A Portrait of Twilight: *Kairos*, Caudillos and Crossroads of the Latin American Left Facing the Agony of the Bolivarian Revolution

César Félix Sánchez Martínez¹
Sociedad Peruana de Historia (Perú)

Recibido: 13-12-17

Aprobado: 03-01-18

Resumen

El proceso del llamado ciclo bolivariano parece tocar a su fin y la izquierda en Latinoamérica se encuentra en una disyuntiva significativa: continuar con los procesos de índole neoilustrada de la década de 1990 o afianzarse en el *ethos* particular del modelo chavista. En este sentido, una observación filosófica atenta del *kairós* que sacudió al continente a fines del siglo XX e inicios del XXI, así como de otros elementos peculiares del proceso, podrá iluminar esta coyuntura crítica y marcar posibles orientaciones futuras, en un contexto donde imprevisibilidades y recurrencias no dejan de estar presentes.

Palabras-clave: Ciclo Bolivariano, *Kairós*, Ilustración, Latinoamérica.

¹ (cesar.felix.sanchez@gmail.com). Licenciado en Literatura por la Universidad Nacional de San Agustín, de Arequipa, en el Perú (2008). Diplomado en Historia por la Universidad Católica San Pablo de Arequipa y el Instituto Francés de Estudios Andinos (2010). Magíster en Filosofía con mención en Antropología Filosófica por la Universidad de Piura (2016). Ha investigado sobre literatura virreinal, escolástica tardía e historia de las ideas en Latinoamérica. Tiene inédito el libro *Defendiendo a Dios: escolástica, eclecticismo y polémica en el Tratado de Teodicea (1872) de Bartolomé Herrera*, con prólogo de Walter Redmond.

Abstract

The so-called Bolivarian process seems to be coming to an end, and Latin American Left is trapped in a meaningful dilemma: whether to continue with neo-enlightened processes belonging to the 1990s or consolidate itself in the particular *ethos* of the Chavista model. With that in mind, the article provides a close philosophical observation focused on the *Kairos* that shook the continent by the late twentieth and early twenty-first centuries, as well as on other peculiar elements of the process. This will be able to clarify this critical situation and lead to possible orientations in the future, within a context of permanent unpredictability and recurrence.

Key-words: Bolivarian Revolution, Kairos, Enlightenment, Latin America.

En pos de un diagnóstico

Charles Baudelaire, olvidado en cuanto observador de las cosas y de las personas pero no por eso menos agudo y profundo, reflexionaba en su *Diario íntimo* sobre el momento *kairológico* por excelencia, aquel proceso en que todos los tiempos históricos se acumulan hasta la exasperación y que significa, paradójicamente, su aniquilación; es decir, el fin del mundo:

El mundo va a terminar. La única razón que tendría para durar es que ya existe. Qué débil es esta razón, comparada con todas aquellas que anuncian lo contrario, principalmente con ésta: ¿qué tiene que hacer el mundo de aquí en adelante bajo el cielo? Porque, suponiendo que continuara existiendo materialmente, ¿sería su existencia digna de tal nombre y del diccionario histórico? (citado por Löwith 2007:121)

Seguidamente, pasa revista a múltiples escenarios posibles de envilecimiento extremo de la historia, de anonadamiento ontológico del tiempo, entre ellos la posibilidad de que el mundo quede reducido “a las razones y al desorden grotesco de las repúblicas sudamericanas” (121). Aunque acaba descartándola, por no ser *lo suficientemente* vil, lo cierto es que la observación del *maudit* coincide con la vocación simbólica de América como espacio privilegiado de observación filosófica de los procesos históricos, especialmente en su dimensión escatológica. Esta condición ominosa, que quizás no sea aventurado remontar a un proceso de evangelización donde la figura de Joaquín de Fiore, representada como un anciano pintor barbado se encuentra en no pocas iglesias virreinales del ámbito andino (Lara 2011), hace que sea de excepcional interés observar filosóficamente los procesos históricos latinoamericanos, en

especial aquellos que revisten caracteres de crisis. El “desorden grotesco” atisbado por Baudelaire puede servir como una suerte de caleidoscopio prospectivo en un momento en que tanto en Europa como en Estados Unidos, viejas realidades familiares latinoamericanas como el colapso continuado de los sistemas de partidos políticos, la emergencia de líderes inimaginables y del temido *populismo* parecen hacer su aparición. En este sentido, el estudio, tanto de la aparición, esplendor y caída del ciclo bolivariano, como de las disyuntivas ante las que la izquierda latinoamericana –actor histórico fundamental en aquel proceso– se encuentra ahora, reviste singular importancia.

Casi de manera tan sorprendente a su aparición –que ni siquiera fue vislumbrada claramente en ocasiones como los Foros de Sao Paulo de la década de 1990, víctimas de la ilusión estructural de la *micropolítica*–, el ciclo de gobiernos de izquierda en Latinoamérica parece entrar en su ocaso.

Los diagnósticos, todavía preliminares y en algo caóticos por la falta de perspectiva histórica, parten de un elemento evidente e ineludible: “Estos cambios de transformación y de políticas de redistribución social están siendo eliminados a través de procesos democráticos. Por eso puede decirse que es el pueblo el mayor beneficiario de estas políticas, el que se muestra ingrato y vota en contra” (De Sousa 2016).

De igual manera a la perplejidad profunda de los republicanos franceses, cuando descubrieron con horror que sus “grandes conquistas” democráticas (como el sufragio universal) acabaron provocando el retorno electoral masivo en las elecciones del 10 de diciembre de 1848 de los monárquicos y demás derechas, simbólicamente ya sepultadas, a través del Partido del Orden de Luis Napoleón (Ponteil 1966: 113-115), el análisis político latinoamericano se pregunta cómo cambios sociales vinculados a la democratización de la dinámica económica, con acento redistributivo, y a generar instancias de la llamada “democracia participativa” en torno a gremios y colectivos populares, no han acabado generando una continuidad electoral o incluso meramente simbólica en sus procesos políticos. Las explicaciones en torno a las razones de este fenómeno presentan básicamente un doble signo: aquellas que apuntan hacia la falta de una radicalidad que enraizase de manera orgánica las nuevas instituciones; otras apuntan hacia el *hybris* de viejos mecanismos de caudillaje, cooptación estatal y establecimiento de redes clientelares corruptas, que acaban enajenando a una opinión pública en vías de sofisticación.

Boaventura de Sousa Santos enfatiza la naturaleza paradójica del ciclo progresista latinoamericano: el aumento de la cotización internacional de los *commodities* –condición que permitió brindar el suficiente espacio macroeconómico para la estabilidad de los gobiernos reformistas– acabó beneficiando a las clases oligárquicas y a los sistemas financieros, cuyo fortalecimiento acabaría propulsando la generación de un ambiente mediático

y posteriormente político propicio para el triunfo electoral de una heteróclita derecha liberal reconstruida. A pesar de su “aceptación casi hegemónica”, el error de los gobiernos progresistas habría sido no transformar políticamente la sociedad a través de una reforma fiscal, de los medios, de la economía (2016).

Curiosamente –y para continuar con nuestras analogías decimonónicas– esta nueva izquierda latinoamericana resurrecta luego de su ocaso finisecular, tras experiencias guerrilleras unánimemente fracasadas, caos económico y marasmo electoral, se ha encontrado en una coyuntura semejante a la de los legitimistas franceses luego de la Restauración (1815-1830): edificando sobre la arena a pesar de una aparentemente formidable hegemonía, mientras transformaciones sociopolíticas previas, cuyos agentes habían ya desaparecido políticamente, en medio de desprestigio e incluso olvido masivos, permanecían, ocultas e irremontables, condicionando el futuro, especialmente en el ámbito de las mentalidades. En palabras de Calderón Bouchet: “La derecha francesa trató de remediar los males desatados por la revolución tanto en el terreno político como en el social. Si fracasó es porque la revolución había entrado mucho más hondamente en el cuerpo de Francia de lo que pensaron y a través de las finanzas y de la *intelligentsia* dominaba a la burguesía” (1983: 79). ¿Habría penetrado en Latinoamérica, incluso en sociedades civiles altamente politizadas, un sentido común *neoliberal*, más allá de eslóganes progresistas o “populistas” superficiales, dispuesto a emerger definitivamente, con sus correlatos simbólicos de individualismo y ética del consumo?

Sea lo que fuere, conviene analizar el rostro de la izquierda latinoamericana, especialmente de aquella más significativamente identificada con el llamado “proyecto bolivariano” y observar de qué manera se alejaba de la *imaginación* progresista de lo que podría ser un nuevo proyecto reformista/revolucionario en la década de 1990. Para eso, deberemos hacer una suerte de retrato filosófico de ambas posiciones, teniendo en cuenta siempre la aparición ineludible de aquello que Hegel denominaba *la astucia de la razón*.

Kairós, caudillo ético y buen vivir: retrato filosófico de la izquierda bolivariana

Todavía para el 2000 –y con la expectativa incierta de cuál acabaría siendo la identidad definitiva del chavismo–, Javier Diez Canseco, veterano líder radical de aquella Izquierda Unida peruana que durante la mitad de la década de 1980 era la mayor fuerza política legal de ese signo en América del Sur, propugnaba una suerte de *micropolítica* como horizonte de reconstrucción de la izquierda: iniciativas ciudadanas, “democracia participativa” y por sobre todo “una propuesta de construcción de ciudadanía”, que se oriente, además, a

una labor de colaboración difusa con organizaciones no vinculadas a las clases trabajadoras, surgidas del neotribalismo de la sociedad urbana occidental del capitalismo tardío:

...los movimientos de lucha por la igualdad de género y de oportunidades de mujeres, en los movimientos juveniles, en los movimientos étnicos, por el reconocimiento de la pluralidad étnica y cultural en el país. [Esta nueva izquierda] [t]iene que plantearse problemas que la izquierda abandonó durante mucho tiempo, que el mismo marxismo prácticamente no encaró, como el tema ecológico (Diez Canseco 2000: 31).

Estas esperanzas *micropolíticas* constituían el imaginario de las figuras izquierdistas supervivientes y aunque, durante los ulteriores años de esplendor del llamado “socialismo del siglo XXI”, muchos teóricos se esmeraron en considerarlas como concausas de su aparición, lo cierto es que los múltiples esfuerzos por alcanzar hegemonía irían de la mano de personajes representativos, cuyo camino a la conquista del poder, al margen de algunas plataformas hechas a la medida por ellos mismos (y carentes del espesor de las plataformas *micropolíticas* de los 90 y, por eso, más fuertes y flexibles), se basó en la decisión política, ese “concepto extremo” (Schmitt 2001: 23) imprescindible en una “época de luchas sociales” (58).

Continuando con el caso peruano –significativo por el contraste elocuente entre una prolífica reflexión “refundacional” de la izquierda y un clamoroso fracaso en el acceso al poder en comparación con las experiencias contemporáneas de sus países vecinos–, Nicolás Lynch, militante del Partido Democrático Descentralista de Javier Diez Canseco (luego rebautizado como Partido Socialista) y exministro de Educación del gobierno de centro derecha de Alejandro Toledo, enfatizaba en su libro *¿Qué es ser de izquierda?* la opción *micropolítica*:

Es justamente en la sociedad civil donde anidan las fuerzas de cambio en democracia. Ella es la esfera donde concurren fuerzas sociales desiguales por clase, raza, género y/o procedencia regional, para tener la oportunidad de organizarse desarrollando movimientos sociales por sus intereses particulares y reivindicaciones específicas. En este proceso organizativo es que la desigualdad original puede transformarse en igualdad ciudadana para demandar una mayor participación en las decisiones y una mejor representación política (...). Esto significa establecer “desde abajo” nuevos canales de participación donde individuos y organizaciones agreguen sus demandas e intereses particulares y los expresen políticamente para convertirlos a través de las instituciones en normas de interés general. El proceso contrario, donde caudillos (...) forman redes de clientela para reelegirse permanentemente privatizando el Estado y usufructuando de él, constituye la práctica elitista, heredera del pasado oligárquico, que debemos desterrar (2005: 114-115).

Aunque, como veremos, la *micropolítica* posee una fuerte deriva elitista, quedaba claro el matiz en algo culturalista e incluso *toquevilliano* de cierta izquierda hispanoamericana institucionalizada. En este sentido, los sucesos que acontecerían en torno a un exmilitar en una antigua democracia liberal modélica en la región acabarían corrigiendo la aparente “sensatez” teórica y predictiva de ciertos actores progresistas en búsqueda frenética de una reinención.

La llegada al poder de Hugo Chávez (1998-1999), imprevista e incluso indeseada hasta cierto punto por la izquierda institucionalizada venezolana –recuérdese la radical, primigenia y permanente oposición a su figura por parte de Teodoro Petkoff, el exguerrillero y líder principal del MAS– inauguró el *kairós* del heterogéneo ciclo bolivariano latinoamericano. Aunque análisis más materialistas intentan *post hoc* explicar su inevitabilidad social, queda meridianamente claro para cualquier observador intuitivo que sin la *virtù* del Comandante es bastante difícil imaginar que el ciclo se hubiera producido de manera tan rápida, avasalladora y sorprendente o que siquiera hubiera ocurrido². Precisamente ese es el sentido del *kairós*, del tiempo propicio, difícilmente asible para los que viven en el ámbito del “buen sentido” del dato empírico ciego y sordo y de la teoría cerrada, pero que es avizorado con antelación por teóricos *proféticos* surgidos de una tradición sapiencial, como Donoso Cortés, quien, tanto contra el “buen sentido” liberal-ilustrado como contra el del materialismo histórico inminente, previó que era “más fácil una revolución en San Petersburgo que en Londres” (1970: 463)³ y además el advenimiento del totalitarismo⁴.

² El *spleen* de la clase media y de otros sectores de la población ante los desgastes cíclicos de las economías e instituciones políticas liberales expresado en el *outsider* suele acabar bastante pronto y los *outsiders* terminan copados por un ambiente específico previo (cfr: Lucio Gutiérrez, Ollanta Humala y Beppe Grillo). Chávez, en cambio, se mantuvo firme en su especificidad. Aunque, como señala Thomas Friedman, el margen de acción de Chávez se vio substancialmente beneficiado por la “primera ley de la petropolítica” (2006: 42-32), su mayor pervivencia comparado a otros de sus beneficiarios nos habla no solo de un mayor *savoir faire* político sino de un arraigo simbólico popular bastante intenso. Por otro lado, y yendo a las experiencias más aparentemente lejanas del *ethos* bolivariano dentro del ciclo, lo que definió tanto el *hybris* geopolítico del gobierno del Partido de los Trabajadores en Brasil (2003-2016) como la transformación del de los Kirchner en Argentina (2003-2015) de una grisácea repetición del usual e inestable burocratismo neoperonista en un proyecto de mayor alcance fue el impulso de Hugo Chávez.

³ El profetismo –tanto de fondo como de forma– del famoso *Discurso sobre Europa*, pronunciado el 30 de enero de 1850 en el parlamento español, justifica plenamente el carácter de *fascinosum atque tremendum* que le atribuyó la opinión europea del momento: “Ahora bien, señores, puesta la Rusia en medio de la Europea conquistada y prosternada a sus pies, ella misma absorberá por todas sus venas la civilización que ha bebido y que la mata. La Rusia no tardará en caer en putrefacción; entonces, señores, no sé yo cuál será el cauterio universal que tenga Dios preparado para aquella universal podredumbre. Contra esto, señores, no hay más que un remedio, no hay más que uno: el nudo del porvenir está en Inglaterra; en primer lugar, señores, la raza anglosajona es la más generosa, la más noble y la más esforzada del mundo; en segundo lugar, la raza anglosajona es la que menos expuesta está al ímpetu de las revoluciones; yo creo más fácil una revolución en San Petersburgo que en Londres” (462-463)

⁴ “El fundamento, señores, de todos vuestros errores (*Dirigiéndose a los bancos de la izquierda.*) consiste en no saber cuál es la dirección de la civilización y del mundo. Vosotros creéis que la civilización y el mundo van, cuando la civilización y el mundo vuelven. El mundo, señores, camina

Como señala Giacomo Marramao, el *kairós* no puede ser asimilado *simpliciter* al *chronos* de la modernidad –un instante meramente oportuno en un devenir sucesivo cada vez más urgente–, sino que se constituye en una “imagen muy compleja de la temporalidad” (2008: 15) que nos remite a un punto de encuentro “entre elementos distintos, a partir de los cuales se origina una realidad evolutiva, una mezcla” oportuna (14), donde mecanismos latentes emergen y pueden ser percibidos intuitivamente por quien está presto a escuchar la acción del ser en la historia. Felix Ó Murchadha, siguiendo la peculiar interpretación del uso paulino del término por parte de Heidegger, es aún más claro al respecto:

For St. Paul, the time of the eschatological second coming of Christ cannot be calculated. One only knows that it will come suddenly. What is important is not to know the point in time at which the second coming will occur, but rather to be *prepared* for it. Such preparedness amounts to a heightened attentiveness. St. Paul commands his audience to be prepared as for a thief in the night, always alert, but without knowing when the time will come. Time as *kairos* is the ‘point in time’ in which that which has no worldly correlation comes to appearance, but that time cannot be known either in advance nor –as it defeats all worldly knowledge– at the time of the coming itself. Only with the eyes of faith can it be encountered. *Kairos*, though, is not ‘contained’ in the future; rather it is the moment (*Augenblick*) between past and future; it is the temporal dimension of decision. In this sense, for Paul, the decision of faith is already living in the *kairos*. Time as *kairos* is the ‘point in time’ in which that which has no worldly correlation comes to appearance, but that time cannot be known either in advance nor –as it defeats all worldly knowledge– at the time of the coming itself. Only with the eyes of faith can it be encountered (2013:14).

La carencia de relaciones “mundanas” entre el acontecimiento imprevisible que aparece y la *regularidad* cotidiana es lo que hace al tiempo kairológico opaco a la “ciencia normal” del análisis académico o de la *prudencia política* de lo establecido, pero transparente para quienes consideran la dimensión metahistórica.

Son las coyunturas revolucionarias las ocasiones especialísimas donde, a través de la compenetración con el *kairós*, pueden atisbarse algunas dimensiones del sentido de una filosofía de la historia. Joseph de Maistre, por ejemplo, en el exilio suizo en los años posteriores al Terror jacobino, dedicó el primer capítulo de sus *Consideraciones sobre Francia de 1796* precisamente al estudio de las revoluciones. Allí califica la emergencia del proceso revolucionario europeo como un prodigio, tan sorprendente en su “orden como la fructificación

con pasos rapidísimos a la constitución de un despotismo, el más gigantesco y asolador de que hay memoria en los hombres. A esto camina la civilización y a esto camina el mundo. Para anunciar estas cosas no necesito ser profeta. Me basta considerar el conjunto pavoroso de los acontecimientos humanos desde su único punto de vista verdadero: desde las alturas católicas.” (1970: 316).

instantánea de un árbol en el mes de enero: sin embargo los hombres, en vez de admirar, miran para otro lado o desvarían” (1980: 10). Luego de testimoniar, en un *pathos* muy intenso, la perplejidad de sus contemporáneos–

No entiendo nada de lo que pasa es la frase más sonada del momento. Es frase muy sensata, si nos hacer remontar a la causa primera que ofrece actualmente tan magno espectáculo a los hombres; es una necedad, si sólo (sic) expresa despecho o un abatimiento estéril (...) ‘¡Pero cómo!’, exclámase por doquier. ‘¡Los hombres más culpables del universo triunfan sobre el universo! (...) ¡Todo les sale bien a los malvados! ¡Los proyectos más titánicos son realizados por ellos sin dificultad, mientras que el partido de los buenos es desdichado y ridículo en todo lo que emprende! (...) ¡Los primeros hombres de Estado yerran invariablemente! ¡Los generales más célebres son humillados!’ (10-11)

–, concluye su diagnóstico: “Por supuesto, pues la primera condición de una revolución decretada, es que cuanto podría prevenirla no existe, y que nada salga bien a quienes quieren impedirle” (11).

De Maistre atribuía este carácter sorprendente e inevitable de la revolución a un elemento metahistórico y metafilosófico: su carácter satánico. Hegel, desde un punto doctrinal muy diverso, también ve en la Revolución francesa a la “libertad absoluta [que] asciende al trono del mundo sin que ningún poder, cualquiera que él sea, pueda oponerle resistencia” (Hegel 1966: 344). A partir de este suceso histórico, que según Palmier “ocupa en los escritos de Hegel un lugar inmenso” (58), es que el filósofo alemán puede descubrir aquella fuerza tan metahistórica o como intrahistórica, pero de todas formas oculta para los que todavía se hallan presos en el mundo inferior de lo fenoménico, que es el *Geist* que habla a través de la historia –y que es, luego de su despliegue necesario, *la historia misma*– pero en el lenguaje sacro y complejo de las grandes conmociones políticas imprevisibles.

Es precisamente en el ámbito de lo político donde se revela, de acuerdo con Hegel, en el momento más elevado de la fase central del despliegue Saber Absoluto (el *espíritu objetivo*), el individuo cósmico-histórico, figura particular que hace marchar a través de toda suerte de casualidades aparentes y épicas a la Historia (Hegel 1999). El individuo cósmico-histórico está en estrecha relación con el *pueblo*. Porque es en el pueblo donde, más allá de las limitaciones de la moralidad individual kantiana (y sus instituciones vacías), se revela la verdadera eticidad. Y también está estrechamente vinculado con el Estado, ese “ingreso de Dios en el mundo” según Hegel, que se enriquece y brota con la eticidad social y originaria de la *gente*, en cuanto Estado *popular*. Estamos entonces ante el *caudillo ético*, que no es un simple “coordinador” intercambiable de una maquinaria política racional artificial, ni el personaje grotesco encumbrado por mera adulación a las masas envilecidas (como cierto

análisis liberal pretende), sino que es un individuo representativo, revestido de características de elevación/identificación sintética del proceso histórico y del *ethos* popular. De ahí sus sorprendentes triunfos y las lealtades y *amores* que despierta en las *grandes mayorías* poseedoras de un peculiar *genio*, del único *genio* duradero. El *caudillo ético* más significativo del proceso bolivariano es evidentemente Hugo Chávez, figura *sine qua non* del proceso. Le sigue en significación Evo Morales (el *Evo Pueblo* del filme de 2007 de Antonio Antezana), que aún se mantiene en el poder.

Aun para aquella perspectiva que reduzca el proceso bolivariano a una *serie de eventos desafortunados* –y no vea en ellos la grandiosa sinfonía imprevisible de los procesos revolucionarios necesarios desde la perspectiva hegeliana o su carácter de irrupción de fuerzas de carácter metahistórico, según De Maistre– queda clarísima la condición de caudillo representativo de Chávez y la importancia de su particular personalidad en el logro del proceso. De ahí, entonces, sale en limpio que una de las características singulares del retrato filosófico del proceso es la importancia del *caudillo ético*, no entendido como un héroe que construye una estructura viva con la argamasa muerta de una masa inerte, sino como un personaje representativo que sabe leer las aspiraciones todavía no explicitadas de un sector amplio de la población que está pasando, de manera consciente o no, a la acción transformadora. Curiosamente, Norberto Ceresole, el primer intérprete del fenómeno chavista, se dio temprana cuenta de esto, al plantear la radical importancia del *Caudillo* en el proceso venezolano:

La orden que emite el pueblo de Venezuela el 6 de diciembre de 1998 es clara y terminante. Una persona física, y no una idea abstracta o un partido genérico, fue delegada por ese pueblo para ejercer un poder. La orden popular que “definió” este poder físico y personal incluyó, por supuesto, la necesidad de transformar integralmente el país y re-ubicar a Venezuela, de una manera distinta, en el sistema internacional (...) El modelo venezolano no es una construcción teórica, sino una emergencia de la realidad. Es el resultado de una confluencia de factores que podríamos definir como “físicos” (en oposición a los llamados factores “ideológicos”) que no habían sido prepensados. El resultado de esa confluencia de factores es un modelo revolucionario que pivota sobre una relación básica entre un caudillo nacional y una masa popular absolutamente mayoritaria, que lo designó a él, personalmente, como su representante, para operar un cambio amplio pero sobre todo profundo (1999:2).

Ante el contraste aparente entre los antecedentes golpistas de Chávez en 1992 y su condición de líder “democrático” mayoritario institucionalizado en 1998, a veces de difícil comprensión por los múltiples sesgos cognitivos de la *political science* empirista y sus epígonos, Ceresole señalaba lo siguiente:

Hay entonces una orden social mayoritaria que transforma a un antiguo líder militar en un caudillo nacional (...) El anterior *gompismo* –la necesaria militarización de la política– fue la condición *sine qua non* de la existencia de un Modelo Venezolano posdemocrático absolutamente inédito, aunque con claras tradiciones históricas, hasta el momento subestimadas y denigradas por el pensamiento sociológico anglo-norteamericano (1999:2).

Curiosamente, estas tradiciones históricas “subestimadas y denigradas” por el análisis empirista han sido una continua y muy significativa piedra de escándalo a la hora de la comprensión por parte de teóricos de izquierda anglosajones de las dinámicas peculiares de anteriores ciclos revolucionarios en Latinoamérica. Más allá de la reducción de aquella permanente contradicción histórico-espiritual que, en palabras de Francisco Elías de Tejada, “incita al hombre íbero o al de Sudamérica contra el inglés o el ‘yankee’” (1954:36) a un mero “antiimperialismo” de definición oscura, frecuente en aquellos ámbitos, Eric Hobsbawm nos brinda un ejemplo clásico de la perplejidad de la tradición empirista-materialista respecto del *ethos* político latinoamericano. El entonces joven historiador inglés había llegado a la Bolivia de 1952, uno de los primeros puntos geográficos en lo que en años posteriores se convertiría en una de los hábitos de viajeros revolucionarios europeos: la peregrinación a una experiencia revolucionaria *real* en algún país periférico. Allí tendría una reveladora conversación con Víctor Paz Estenssoro:

Y, sin embargo, ¿cuán diferentes de sus modelos europeos fueron las actividades y los logros políticos de unos hombres que reconocían abiertamente su deuda intelectual para con Mussolini y Hitler! Todavía recuerdo la conmoción que sentí cuando el presidente de la Bolivia revolucionaria lo admitió sin la menor vacilación en una conversación privada. En Bolivia, unos soldados y políticos que se inspiraban en Alemania organizaron la revolución de 1952, que nacionalizó las minas de estaño y dio al campesinado indio una reforma agraria radical (1998: 140).

Hobsbawm explica las razones de esta influencia en términos de la recurrente búsqueda de modernidad y de modelos prestigiosos de cultura política europea vigente por parte de los líderes políticos latinoamericanos y la sintetizaba –o reducía– a los siguientes términos: “Lo que tomaron del fascismo europeo los dirigentes latinoamericanos fue la divinización de líderes populistas valorados por su activismo” (140).

Sin embargo, la historia del caudillismo en Latinoamérica se remonta a los orígenes de la vida republicana e incluso podría sostenerse que la aparición de líderes político-sociales que intentan controlar la *stasis* en un contexto de destrucción del principio de legitimidad tradicional, intoxicación ideológica y

colapso de viejas estructuras imperiales primero se manifestó en la América hispánica decimonónica, como prefiguración de lo que ocurriría posteriormente en la Centroeuroa de entreguerras⁵.

En Hispanoamérica, el *caudillo* –término cuyos primeros usos sistemáticos se encuentran en los partes del ejército del Rey para referirse a los líderes independentistas (Anna 2003:241)– dejaría una posteridad conceptual profundamente ambivalente.

Por un lado, el proyecto liberal de las nacientes oligarquías tendió a ver en el caudillo, en palabras de Sarmiento, resabios de atavismos “absolutistas y bárbaros” (1993: 12) de estirpe indohispánica, pero por otro, a concebirlo, a veces sin conciencia exacta de la contradicción patente, como un *bien necesario* en la consecución del orden civilizatorio liberal y progresista. Precisamente Sarmiento enjuiciaba en ese sentido de manera elocuente a la vieja generación de liberales utópicos hispanoamericanos del periodo de la independencia, cuyo formalismo había acabado degenerando en imprudencia política sistemática, origen de la anarquía y del retorno a peligrosos *tradicionalismos* rurales y regionalistas:

Rivadavia ignoraba que cuando se trata de la civilización y la libertad de un pueblo, un Gobierno tiene ante Dios y ante las generaciones venideras, arduos deberes que desempeñar, y que no hay caridad ni compasión en abandonar a una nación, por treinta años, a las devastaciones y a la cuchilla del primero que se presente, a despedazarla y degollarla. Los pueblos, en su infancia, son unos niños que nada prevén, que nada conocen, y es preciso que hombres de alta previsión y de alta comprensión, les sirvan de padre. El vandalaje nos ha devorado, en efecto y es bien triste gloria el vaticinarlo en una proclama y no hacer el menor esfuerzo por estorbarlo (1993: 129)

⁵ En ese sentido, el patrocinio onomástico latinoamericano de Mussolini, apuntado también por Hobsbawm, entrañaría, creemos, más que una simple azar, una manifestación del *tipoi* de caudillo plebeyo: “Hay que referirse ahora a los movimientos a los que puede darse con propiedad el nombre de fascistas. El primero de ellos es el italiano, que dio nombre al fenómeno, y que fue la creación de un periodista socialista renegado, Benito Mussolini, cuyo nombre de pila, homenaje al presidente mexicano anticlerical Benito Juárez, simbolizaba el apasionado antipapismo de su Romaña nativa” (122). Aunque, como es evidente, el fenómeno fascista, aun si no como movimiento sí como doctrina, implica necesariamente el totalitarismo y, por ende, la politización integral de la existencia humana “tanto individual como colectiva, interpretada según las categorías, los mitos y los valores de una ideología sacralizada en la forma de una religión política” (Gentile 2005: 22) en el contexto de *Aufhebung* del estado liberal moderno, la crisis permanente de los países hispanoamericanos durante la primera mitad del siglo XIX, la presencia de *líderes* representativos que suplían institucionalidades inexistentes, a veces en medio de contiendas civiles permanentes pero de baja intensidad en un contexto de *stasis*, engendradas por el rapidísimo colapso de la legitimidad tradicional a raíz de una guerra destructiva inédita en su experiencia histórica, así como la incipiente *politicidad integral* de la nación a través del desarrollo, a veces fallido, de una liturgia laica de símbolos y mitos patrióticos, guarda de manera inquietante cierto aire de *prefiguración*, por lo menos de las condiciones espirituales de entreguerras en las que florecería el fascismo, ese *nacionalismo revolucionario* .

La reivindicación hispanoamericana del *buen caudillaje* de un “padre” de “alta previsión” liberal alcanzaría su cumbre doctrinal con los *estudios sobre las bases sociológicas de la constitución efectiva de Venezuela* reunidos bajo el título elocuente de *Cesarismo democrático*, publicados en 1919 por el agudo positivista venezolano Laureano Vallenilla Lanz:

[Es] evidente que en casi todas estas naciones de Hispanoamérica, condenadas por causas complejas a una vida turbulenta, el Caudillo ha constituido la única fuerza de conservación social, realizándose aún el fenómeno que los hombres de ciencia señalan en las primeras etapas de integración de las sociedades: los jefes no se eligen sino se imponen. La elección y la herencia, aun en la forma irregular en que comienzan, constituyen un proceso posterior. Es el carácter típico del estado guerrero, en que la preservación de la vida social contra las agresiones incesantes exige la subordinación obligatoria a un Jefe (1991:94).

Estabilizadas las oligarquías liberales, el caudillaje terminó recludo por ellas al panteón de la religión civil de próceres y patriotas mitificados, usual en los países hispanoamericanos, o, en el caso de figuras complejas y potencialmente peligrosas (Carrera en Guatemala, García Moreno en Ecuador o Rosas en Argentina), de los *cautionary tales* de un pasado que su constitucionalismo abstracto repudiaba. Habría que esperar a la reaparición de la *stasis* en el contexto de la crisis global del sistema liberal en la primera mitad del siglo XX para la reaparición del caudillo hispanoamericano, esta vez revestido de un signo *social* representativo de los tiempos.

Por otro lado, en medio de la complejidad del proceso político *bolivariano*, se ha intentado en numerosas ocasiones procurar descubrir un fondo doctrinal común, más allá de las retóricas y las acciones revolucionarias y populares. Muchas lecturas se han ofrecido al respecto; pero si seguimos el viejo apotegma escolástico de *res denominantur a potiori* —que las cosas se denominan/definen por lo que tienen de más importante, es decir, de específico respecto a otras—, pues entonces lo que queda como aporte doctrinal original y *originario* del proceso es la idea del fin de la política no en la mera consecución inevitable de unas leyes histórico-económicas inflexibles ni mucho menos en el ejercicio de una “voluntad general” abstracta y ciega, sino en el llamado *suma qawsay*, el buen vivir que —aunque planteado como “una construcción histórica que ha resultado del involucramiento de distintos factores” como los movimientos indigenistas y los intelectuales progresistas (Jiménez 2017: 30) y por tanto, teñido de utopía e inautenticidad teórica— consiste en “el programa político que tiene que ver tanto con la armonía entre hombre y naturaleza como con la organización y gestión de la naturaleza”, orientado hacia la puesta en acto de “una relación armónica (entre comunidades, entre comunidades y naturaleza, y entre gobierno y comunidades)” (31). Este programa sería en esencia “un modelo ligado a la reciprocidad, un modelo

comunitarista asentado en la familia” (31), “entendido como la práctica dialogante y mutuamente vivificante con la naturaleza que nos rodea” (García Linera 2011a: 63). Aunque originado a partir de la experiencia boliviana, el *sumaq kawsay* acabó convirtiéndose en un horizonte reflexivo-teórico específico difundido entre los países del ciclo.

Curiosamente, el *Buen Vivir*, incluso de manera nominal, se asemeja en algo a la concepción aristotélico-escolástica del fin de la política como el *bonum communis* alcanzado por una comunidad basada naturalmente en la amistad política, que, en una relación de cooperación subsidiaria y jerárquica con comunidades intermedias semejantes y con la *societas societarum* que es el Estado, permite el cultivo de la *eudemonía*: la felicidad en la virtud: “Pues esta es la felicidad contemplativa, a la que toda la vida política parece estar ordenada” (Tomás de Aquino 1983: 574).

Tenemos, entonces, dos rasgos fundamentales en el retrato filosófico del ciclo bolivariano: el caudillo ético y el fin de la política como *Buen Vivir*. Ambos rasgos resultan incomprensibles para el liberalismo clásico, en particular, y para la tradición ilustrada, en general, que suele ver en ellos una mezcla peculiar, casi monstruosa, entre totalitarismo y mistificación retardaria (Ulloa 2017). De ahí las características críticas que reviste la coyuntura actual para la izquierda latinoamericana: definir una identidad entre la experiencia histórica masiva de lo imprevisto, ahora en aparente crepúsculo, y la inevitable reasunción del proyecto ilustrado, a través de la micropolítica de *sociedades de pensamiento* redivivas.

¿Hacia la sociedad de pensamiento?: balance y límites de una apuesta ilustrada

El gran acontecimiento que coincide con el ocaso del ciclo bolivariano en el panorama político latinoamericano es la consecución del *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera* (2016) en Colombia. La mayor y más antigua guerrilla marxista del continente, reliquia y testimonio del siglo XX latinoamericano, se apresta a abandonar la lucha armada y a convertirse en una confesa *alternativa revolucionaria* orientada hacia mecanismos pacíficos de acción política. Un análisis aun superficial del texto del acuerdo nos revela su condición de instrumento de profunda transformación social y política. El acuerdo de paz sería, entonces, la continuación de la guerra revolucionaria por otros medios.

Los *otros medios* serían, antes que procurar la reproducción de un incierto y cada vez más lejano triunfo electoral, retomar las estrategias de la *micropolítica* de veinte años atrás: búsqueda de una nueva hegemonía a través

de enclaves de *especialistas* en organismos estatales en áreas estratégicas y el repotenciamiento del horizonte de las organizaciones no-gubernamentales como instrumentos de acción transformadora⁶.

Es en este contexto que el modelo colombiano en ciernes podría convertirse en un paradigma para la acción política de la izquierda latinoamericana posbolivariana. El ciclo bolivariano, con sus peculiares matices simbólico-doctrinales, habría sido –más allá de las eventuales evaluaciones asépticas de reconocimiento de cierto “avance en el campo popular” cuando no de futuras condenas patentes– un recodo en el camino de una línea de pensamiento y acción cultivada ya desde la década de 1990 y solamente interrumpida por la irrupción de este *kairós* imprevisto.

La *micropolítica* a través de las organizaciones no-gubernamentales y de la llamada “construcción de ciudadanía” en torno de grupos de intereses difusos guarda marcadas semejanzas con aquella suerte de metodología de transformación revolucionaria ilustrada que Augustin Cochin denominara *sociétés de pensée*. Como señala François Furet, el propósito de una sociedad de pensamiento no era simplemente actuar ni delegar ni representar, sino alzarse como un instrumento para alcanzar un consenso unánime (1981: 174). La acción de las sociedades de pensamiento, en una primera instancia,

⁶ En torno al caso de Bolivia, James Petras y Sonia Arellano López realizaron un balance revelador del rol de las organizaciones no gubernamentales durante la década de 1980 e inicios de la de 1990: “Finalmente, el debilitamiento de las agencias del Estado y de las organizaciones populares, junto con el fortalecimiento de las ONGs, que dependen mucho de los fondos de los donantes internacionales, debilita la capacidad institucional de los países latinoamericanos para definir y defender alternativas a la agenda del desarrollo enunciada por las instituciones de financiamiento internacionales y las agencias de desarrollo. Eso acalla las voces de la oposición y debilita fundamentalmente los procesos políticos democráticos. Es irónico que las ONGs, que generalmente se ven a sí mismas y muchas veces son vistas por otros como agentes de la democracia, hayan sido de esta forma instrumentos para minar las bases institucionales de la participación política. A lo mejor también es una indicación de que el principal legado del ajuste estructural de los 80 no es la penuria económica impuesta a millones de personas, sino la imposición de un nuevo orden político hegemónico que debilita importantes bases institucionales de la participación política que no demanda que la gente colabore en su propia opresión” (1994:86). Así puede comprenderse, por ejemplo, la gran aversión que despiertan estas *sociedades de pensamiento* en figuras como Álvaro García Linera, vicepresidente del gobierno de Evo Morales, y suerte de gran intelectual orgánico del llamado “Estado plurinacional boliviano”. En un interesante libelo titulado de manera significativa *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (O cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*, con el pretexto de refutar a ciertos críticos izquierdistas del régimen, aprovecha para hacer un ajuste de cuentas con las ONGs y su modelo de acción política como expresión de una *forma mentis* particular: “[ONG’s] que durante años, crearon una relación prebendal y de neocolonización mental hacia diversas organizaciones sociales y principalmente hacia algunos dirigentes (...). En algunos casos, estas ONG’s actúan como brazos operativos de intereses transnacionales y al oponerse, por ejemplo a la construcción de carreteras o a las inversiones tecnológicas reivindicadas por las propias organizaciones indígenas, en realidad se oponen tenazmente a la satisfacción de necesidades básicas de la población laboriosa (...). Pero este activismo oenegista, reproductor de lógicas de dominación colonial sobre las organizaciones populares, no sólo es impulsor de una práctica de patronazgo mercantil y padrinazgo ideológico sobre algunos dirigentes sociales, sino que también recoge y amplifica a plenitud y sin rubor alguno, las falacias, mentiras e infamias con las que la derecha neoliberal y la derecha empresarial mediática atacan al Gobierno de los Movimientos Sociales encabezado por el Presidente Evo” (2011b:10-12)

no involucra de manera primordial la destrucción del régimen existente, ni siquiera, en ocasiones, su confrontación directa, sino su *colonización* paulatina, hasta que, producida la generación del ambiente revolucionario transformador, se proceda a su reemplazo. De ahí que este modelo haya estado asociado –desde su puesta en acto sistemática pero imperceptible en la preparación y desarrollo de la Revolución francesa– a una “máquina ideológica” de signo ilustrado que establecía un lenguaje específico: “The ‘socialised truth’ that emerged from the peculiar chemistry of the assemblies was not thought but consensus, a set of notions crystallised into a few simple verbal figures designed to unify and mobilise individual minds and wills” (Furet 1981: 178).

Precisamente en la coyuntura actual el retorno de las sociedades de pensamiento en el ámbito de la izquierda latinoamericana coincide con otra tentación ilustrada, la llamada única “carta que nos queda”, en palabras de Carlos Fernández Liria: “republicanizar el populismo”. En su libro *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*, el filósofo español, luego de “corregir” el “empeño marxista en despreciar el ‘derecho’ como una superestructura ‘burguesa’... [basado] en un determinismo economicista” al que considera, de la mano de Althusser y Gramsci, como insostenible (2015: 100) y de tachar los experimentos utopistas en torno a nuevos comunitarismos o nuevas “subjetividades” –“muy corrientes entre los discípulos de Toni Negri y también entre los herederos de un cierto Foucault” (101-102)– de poseer un “trasfondo religioso y moralista” al querer forjar un hombre nuevo (102), esboza su proyecto marxo-ilustrado:

Más bien, hay que reconocer que el marxismo hizo el peor negocio teórico que quepa imaginar al empeñarse en mirar por encima del hombro a todo el patrimonio filosófico y político de la Ilustración, embarcándose en la tarea de inventarse una idea mejor bajo el signo del proletariado. En verdad como vamos a ver, este proyecto era absolutamente incompatible con el propio Marx, quien, sin duda, era un pensador ilustrado muy tozudo. Es absurdo y ridículo regalar al enemigo a Locke, Montesquieu, Kant o Robespierre y reivindicar en su lugar las grandes ideas proletarias de Stalin, Mao o Kim Il Sung. El Estado moderno no está nada mal pensado, sino todo lo contrario. El problema no era el Estado moderno, sino el capitalismo (103).

Al margen de si tamaña enmienda al pensamiento de Karl Marx en aras de supuestas intenciones teóricas superiores del mismo Karl Marx se justifique o no y de si el Estado burgués liberal es tan fácilmente desligable del sistema económico que lo nutrió, la apuesta ilustrada como camino para la izquierda latinoamericana necesariamente tendrá que colisionar de manera directa y necesaria con las yescas aun vivas de un paradigma bolivariano basado en un *ethos* popular representado por un caudillo y una visión de los fines de la política más comunitaria que “ciudadana” e “institucional” y más familiar-

tradicional que contractualista e individualista. La “dialéctica inauténtica” –para utilizar el término de Theodor Adorno– de las “teorías del progreso” ilustradas explicitadas tanto en la metodología de las sociedades de pensamiento como en la “republicanización” del populismo podría acabar llevando al afianzamiento de una lógica de dominio que convierta a la izquierda latinoamericana en una manifestación hemisférica más de la *buena conciencia* del capitalismo tardío global, especialmente en su impostación demócrata estadounidense. Ya desde hace bastante tiempo parece ocurrir una suerte de “imperialismo de las mentes” a través del *networking* orientado hacia figuras y organizaciones de izquierda por parte de fundaciones como el *National Democratic Institute* y organizaciones semejantes, cuyo objetivo parece ser la construcción de una nueva izquierda postbolivariana en Latinoamérica, orientada al apuntalamiento de una institucionalidad liberal-ilustrada, a las causas difusas de la micropolítica y, señaladamente, a una geopolítica “correcta”, que aleje definitivamente a estos países de tentaciones extrahemisféricas. Las fronteras entre los viejos corifeos del ciclo bolivariano y los nuevos “agentes de cambio” de la neoizquierda ilustrada se están haciendo bastante difíciles de discernir ya desde hace cierto tiempo; una figura como Boaventura de Sousa Santos ha llegado incluso escribir, en un estilo entre litúrgico y ditirámico, que “[Barack] Obama tiene el privilegio de ofrecer al mundo entero un glorioso momento de hegemonía del bien” (2008: 9).

¿Estará el futuro porvenir simbólico de la izquierda latinoamericana en la apuesta ilustrada o en el reavivamiento del arquetipo popular antiilustrado que si bien la precede históricamente y no ha sido privativo de ella fue el que le brindó la única ocasión de una conquista del poder, en algo efímero pero significativo, de escala casi continental? El horizonte parece no estar tan claro; sin embargo, la encrucijada de la izquierda latinoamericana se ha retrotraído al lugar de origen del ciclo bolivariano: Venezuela. La extrema polarización que parece tomar ribetes casi bélicos y la oscilación del gobierno de Nicolás Maduro entre un colapso nunca consumado y la transformación radical de la institucionalidad fundamental de su gobierno hacen vislumbrar uno de esos escenarios donde puede irrumpir lo imprevisible. Y lo imprevisible sería, en este caso, la irrupción de un tercer factor en la pregunta esbozada líneas arriba: la posibilidad de que, en un contexto de crisis extrema e incluso de contienda civil en Venezuela, el ciclo bolivariano termine por ser nada más que la prehistoria “nacional-popular” destinada a la *acumulación de fuerzas* para la aparición de un proyecto político de signo ciertamente diverso, quizá de cánones de sorprendente –y para algunos ominosa– ortodoxia leninista. Alan Woods, varios años atrás y en un contexto significativamente diferente, llegó a sostener una hipótesis semejante (2008).

Antes de concluir con el inevitable *qui vivra, verra* latino, no queda más que señalar que esta crisis axial representa una suerte de *locus theologicus* para cualquier intento de filosofar la historia en Latinoamérica hoy. Las conjeturas, los presagios sapienciales y la irrupción de lo imprevisible no son más que los signos de un lenguaje que debemos estar preparados para oír y descifrar.

Referencias bibliográficas:

- Anna, T. *La caída del gobierno español en el Perú: el dilema de la independencia*. Trad. Gabriela Ramos. Lima: IEP, 2003.
- Arellano, S. y Petras, J. “La ambigua ayuda de las ONGs en Bolivia”. *Nueva Sociedad*. N° 131, mayo-junio 1994: 72-87.
- Calderón Bouchet, R. *Nacionalismo y revolución. En Francia, Italia y España*. Buenos Aires: Editorial Nuevo Orden, 1983.
- Ceresole, N. *Caudillo, ejército, pueblo*. La Biblioteca de los Tiempos Dificiles, 1999. Consultado 3 ago. 2017: <http://www.freepdf.info/index.php?post/Ceresole-Norberto-Caudillo-Ejercito-Pueblo>
- De Maistre, J. *Consideraciones sobre Francia. Fragmentos sobre Francia. Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas*. Trad. Gustavo A. Piemonte. Buenos Aires: Dictio, 1980.
- De Sousa Santos, B. “¿La hegemonía del bien?”. *El Viejo Topo*. N° 251, dic. 2008. Consultado 27 jul. 2017 <http://dev.elviejotopo.com/web/revistas.php?numRevista=251>.
- De Sousa Santos, B. “La embestida de la derecha y su relación con el fascismo financiero”. Entr. N. Aruguete y B. Schijman. *El Viejo Topo*, 6 jul. 2016. Consultado 27 jul. 2017 <http://www.elviejotopo.com/topoexpress/la-embestida-de-la-derecha-y-su-relación-con-el-fascismo-financiero/>
- Diez Canseco J. “La vida exagerada de Javier Diez Canseco”. Entr. C. Reyna, H. Burgos y A. Sánchez León. *Quehacer*, septiembre-octubre 2000: 24-38.
- Donoso Cortés, J. *Obras completas. Tomo II*. Madrid: BAC, 1970.
- Elías de Tejada, F. *La monarquía tradicional*. Madrid: Rialp, 1954.
- Fernández Liria, C. *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*. Madrid: Batiscafo, 2015.
- Friedman, T. “La primera ley de la petropolítica”. *Foreign Policy. Edición Española*. N° 15, junio-julio 2006: 24-35.
- Furet, F. “Augustin Cochin: the theory of Jacobinism”. *Interpreting the French Revolution*. Trad. Elborg Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 1981: 164-204.
- García Linera, A. *Las tensiones creativas de la Revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011.
- García Linera, A. *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (O cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional-Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2011.
- Gentile, E. *La vía italiana al totalitarismo. Partido y estado en el régimen fascista*. Trad. Luciano Padilla. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

- Hegel, G. F. W. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE, 1966.
- Hegel, G. F. W. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa, 1999.
- Hobsbawm, E. *Historia del siglo XX*. Trad. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells. Buenos Aires: Crítica, 1998.
- Jiménez, C. “Los caminos del desarrollo en Bolivia. Movimientos sociales y colonialismo interno, entre la flexibilidad ideológica y la incertidumbre táctica”. *Revista Andina de Estudios Políticos* 7. N.º 1 (2017): 29-51.
- Lara J. “Joaquín de Fiore y la escatología franciscana en la catedral de Ayaviri”. *Allpanchis*. N° 77-78 (2011): 83-118.
- Löwith, K. *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Trad. Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz, 2007
- Lynch, N. *¿Qué es ser de izquierda?* Lima: Sonimágenes, 2005.
- Marramao, G. *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- Ó Murchadha, F. *The Time of Revolution. Kairos and Chronos in Heidegger*. Bloomsbury: Londres-Nueva York, 2013.
- Palmier, J-M. *Hegel*. Trad. Juan José Utrilla. México: FCE, 1971.
- Ponteil, F. *La revolución de 1848*. Madrid: Editorial ZYX, 1966.
- Sarmiento, D. F. *Facundo o civilización y barbarie*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1993.
- Schmitt, C. “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”. Ed. H. O. Aguilar. *Carl Schmitt, teólogo de la política. Selección de textos*. Trad. Angelika Scherp. México: FCE, 2001: 21-62.
- Tomás de Aquino, *Comentario de la Ética a Nicómaco*. Trad. Ana María Mallea. Buenos Aires: CIAFIC, 1983.
- Ulloa, C. *El populismo en escena. ¿Por qué emerge en unos países y en otros no?* Quito: FLACSO, 2017.
- Vallenilla L., L. *Cesarismo democrático y otros textos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1991.
- Woods, A. *Reformismo o revolución: Marxismo y socialismo del siglo XXI*. Mérida: Imprenta de Mérida-Fundación Federico Engels, 2008.

