

# El “Poder” de los *Adagios* Reflexiones en memoria de **Ciro Alegría Varona** a partir de los conceptos de interés y propiedad privada en Rousseau y Marx<sup>1</sup>

ALICIA JOSEFA ALEGRÍA SABOGAL  
Pontificia Universidad Católica del Perú

## §1. Introducción

Ciro Alegría Varona nos ha dejado en un momento álgido de su producción filosófica. Acababa en el 2019 de publicar dos importantes escritos: *Adagios. Crítica del presente desde una ciencia melancólica*, por el que recibió el Premio Copé en la categoría de ensayo, y *Manual de principios y problemas éticos* (de este último, editor y autor de un capítulo). Ambos libros, si bien fueron publicados en el mismo año, supusieron varios años de estudio, discusión y constantes relecturas.

El *Manual de principios y problemas éticos* fue así iniciado como proyecto en el 2015. Pero este se inspira en un trabajo filosófico de análisis de conceptos realizado para la investigación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, presidida por Salomón Lerner Febres, tales como violencia, justicia y perdón (Alegría 2019a, 14), en los que Alegría participó. El libro se propone como un “manual” que no está elaborado para pensar los problemas éticos *por* los demás o *para* los demás, antes bien *con* los demás. En este se concibe que el esclarecimiento de los principios éticos es necesario para la

---

1 Agradezco los valiosos comentarios de Levy del Águila y Alfredo Bernal a la primera versión del artículo sin los cuales el presente desarrollo no hubiera sido posible. Asimismo, hago una especial mención por su apoyo incondicional y atento a las profesoras y los profesores cuyos ánimos en esta difícil temporada permitieron la realización de este texto: Mariana Chu, Salomón Lerner, Rosemary Rizo-Patrón, Julio del Valle y Katherine Mansilla.

comprensión de las injusticias contemporáneas, los nuevos desafíos para la ética y la formulación de propuestas actuales de éticas aplicadas.

Por otro lado, *Adagios* logra juntar y expresar su pasión por la literatura, la estética, la ética y la filosofía política. A lo largo de las tres grandes divisiones de esta publicación –persona, poder y asombro–, se encuentra la constante búsqueda de la formulación de una ética desde una “vida dañada”, recuperando aquí la formulación de Adorno en *Mínima moralía*, en la cual la reciprocidad que une en relaciones a los seres humanos representa, aun en la melancolía más desesperanzada, una forma de esperanza.

Es ampliamente conocida la traducción de Alegría a nuestra lengua de *Antígona* de Sófocles, que ha sido adaptada para obras teatrales, leída en colegios y universidades. Además, ha publicado numerosos artículos en revistas académicas sobre ética, filosofía política y crítica social. Pocos conocen que su tesis doctoral “Trägödie und Bürgerliche Gesellschaft: Motive und Probleme der Politischen Aufhebung des ‚Notstaats‘ bei Hegel”, sustentada en la Universidad Libre de Berlín, fue publicada por los *Euro-päische Hochschulschriften* en 1995, el año siguiente a doctorarse. De todas sus publicaciones, estas nunca las realizaba inmiscuido en una producción automática que siga meramente las lógicas del consumo y del capital. Por lo contrario, tardaba varios años en repensar sus textos y en discutirlos. Muestra de ello es el soneto de poemas al que solo accedieron familiares y amigos cercanos.

Quienes conocimos cercanamente a Ciro Alegría sabemos que no habría cosa que le aterrace más que sus escritos sean leídos e interpretados de manera textual, sin dejar espacio a que estos sirvan para la formulación de reflexiones contemporáneas con consecuencias prácticas relevantes. Esta sería la forma en que la filosofía pierda su carácter crítico, emancipador y se convierta en una repetición meramente enciclopédica. Al escribir se acercaba a la filosofía desde distintos autores a quienes volvía una y otra vez en diferentes temporadas; entre estos se encontraban principalmente Rousseau, Kant, Hegel y Marx. En ese sentido, dedicaremos el presente texto a analizar la sección “Poder” de *Adagios*, principalmente revisando fragmentos de los *Adagios* 20, 23 y 25, a partir de los conceptos de *interés*

y *propiedad privada*. Buscamos con ello comprender lo que concebimos como una crítica recurrente de esta sección hacia la degradación de las instituciones sociales y jurídicas al ser usadas como mecanismos para favorecer la maximización de las ganancias de los negocios transnacionales y la protección de la propiedad privada. Con esta finalidad, recurriremos, primero, al pensamiento de Rousseau, basándonos en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, para centrarnos en la forma en que el *interés particular* es presentado como el *general* mediante la legitimación del Estado y la instauración de la ley de la propiedad privada; y, seguidamente, a Marx, recurriendo a *Sobre la cuestión judía* y *La ideología alemana*, para analizar la manera en que este ejercicio del poder de los sectores dominantes persiste en la actualidad mediante lo que Alegría propone como "sistemas paramétricos impersonales".

## §2. La desregulación de la sociedad en favor de los *intereses particulares*

En el apartado *Poder* de *Adagios* encontramos la insistencia de un reclamo ante la degradación de los aparatos jurídicos y gubernamentales que son utilizados para fines contrarios al bien común por los que fueron instituidos. Si seguimos el *Adagio* número 26, vemos que la corrupción de las instituciones y de los Estados refleja la instancia más evidente de su degeneración en la que los bienes públicos son utilizados para maximizar las ganancias de unos pocos en detrimento de la mayoría de la población. Con el propósito de esclarecer estos conceptos, detengámonos en el siguiente pasaje de este *Adagio*:

Estos programas [de atracción del capital transnacional] han desvirtuado o simplemente eliminado normas e instituciones para facilitar mayores ganancias y, al mismo tiempo, han hiperregulado hasta la asfixia el gasto público. La desregulación de la sociedad en favor de los negocios privados ocasionó una primavera de negocios de oportunidad. Machu Picchu y otras maravillas dejaron de brillar con luz propia y se convirtieron en maravillosas oportunidades de negocio. El programa neoconservador de destruir hasta los cimientos, hasta no quedar piedra sobre piedra, las instituciones de justicia social, el magisterio, los derechos laborales y los derechos de las poblaciones indígenas causó tantas desgracias que debió haber sido interrumpido por luchas sociales. Pero las desgracias

que los neoconservadores causaron no bastaron para que ellos cayeran (2019b, 104).

En el texto estas líneas refieren a algunas de las “plagas” que para Ciro Alegría llegan al Perú de la mano de políticas “neoconservadoras” en la década de los años noventa. Estas plagas, además de reproducir distintas formas sistemáticas de violencia y discriminación, trastocaron el orden social y jurídico hasta el punto de lograr “desregularlo” con el propósito de garantizar que sus normas no representen un impedimento para la proliferación de los “negocios privados” y la acumulación del capital. Por consiguiente, en este momento histórico se expande un mercado laboral atravesado por una “primavera de las oportunidades”, el mismo que no otorga garantías a la actividad productiva de los trabajadores y, podríamos añadir, incrementa las desigualdades sociales.

En la aguda crítica de “Poder” en *Adagios* a la configuración degradada de los aparatos estatales y de justicia, encontramos la persistente esperanza en que estos puedan ser “reencausados” para reconstruir las razones que fundamentaron su constitución. Si pensamos en términos de instituciones sociales que son utilizadas para fines contrarios al *bien común*, nos estaríamos encontrando con el planteamiento de Rousseau, quien otorga un análisis para entender cómo se produce esta degradación de la sociedad. Así, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (en adelante “Segundo discurso”) de Rousseau, se otorga una fundamentación para entender al ser humano como un sujeto que en su *estado natural* se encuentra libre de las corrupciones y la enajenación en la sociedad, pero cuya inserción dentro de esta funda y reproduce la desigualdad entre los seres humanos. En palabras de Rousseau:

Así fue o tuvo que haber sido el origen de la sociedad y de las leyes que acarrearón nuevos escollos para el débil y nuevas fuerzas para el rico. Pero éstas destruyeron inexorablemente la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y la desigualdad, hicieron de una sutil usurpación un derecho irrevocable y sujetaron para el provecho de algunos ambiciosos a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria (2012, 84).

Aquí podemos hacer una analogía entre el papel del "rico" y de los dueños de los "negocios privados" de la cita de *Adagios*, puesto que ambas figuras hacen uso de bienes y poderes públicos para vigorizar su capital privado. La metáfora de Machu Picchu como un lugar sagrado que es transformado en una mera oportunidad de negocio es otra de las aristas de la cita que refleja la escandalosa manera en que actualmente *lo sagrado* se ha transformado en formas de culto a la acumulación de capital.

Tanto en la cita de los *Adagios* como en el pasaje de Rousseau se analiza la manera en que el poder, concedido a las instituciones sociales y jurídicas para procurar el bienestar y preservar el interés común, es utilizado como una forma de dominación en la que prima la protección de ciertos *intereses particulares*. De esta manera, siguiendo a Rousseau, el *interés general* se encuentra opuesto al *particular*, en tanto se favorecen los intereses de los grupos de poder sobre los de la población (Araoz 2007, 5). Y, en el texto de Ciro Alegría, la desregulación de la sociedad en favor de los "negocios privados" pone en relieve el carácter *interesado* bajo el cual las "instituciones de justicia" se eximen del servicio a los fines sociales para contribuir a la maximización de ingresos e intereses de las inversiones transnacionales. Rousseau ha encontrado que este movimiento de degradación de las instituciones jurídicas y los magisterios, así como de corrupción de los seres humanos, tiene su origen, ante todo, en la propiedad. Como se señala en el "Segundo discurso":

El primero que cercó un terreno y declaró: *Esto es mío*, y encontró a gente lo suficientemente ingenua para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos o miserias y horrores se hubiera ahorrado el género humano, si alguien, al arrancar las estacas o al rellenar el alud, hubiese gritado a sus semejantes: ¡Cuidese de escuchar a este impostor, están perdidos si olvidan que estos frutos son de todos y la tierra, de nadie! (Rousseau 2012,71).

De esta manera, el origen no solo de la desigualdad entre los seres humanos, sino la causa de los crímenes y guerras en la humanidad emerge, para Rousseau, de la necesidad de una defensa de la propiedad. El ímpetu por proteger la propiedad –olvidando su origen colectivo, es decir, de "todos", en palabras de Rousseau– funda la necesidad de instaurar la *sociedad civil* para mantener la propiedad en posesión de quienes se convirtieron

*artificialmente* en sus dueños. Como lo explican David S. Siroky y Hans-Jörg Sigwart en su análisis sobre el “Segundo discurso”:

He [Rousseau] explicitly claims that rivalry, competition, and conflicting interests are the ‘first effects of property’. [...] These effects ineluctably lead, in Rousseau’s teleology, to the last stages of human development, where property is under threat and men come together to secure it. Rousseau says that men, rather than abolish the state of inequality through institutional change, gather to conclude a social contract that reinforces this inequality with the power of law, thus ‘eternally fixing the law of property and inequality’. The result is an enduring inequality (2014, 387-388)<sup>2</sup>.

Así, como se puede leer en el fragmento anteriormente citado, al conceder el poder al Estado con la finalidad de que este pueda abolir las iniciales disputas y guerras causadas por la apropiación de los bienes de la “naturaleza” (tierra, agua etc.), este, de manera inversa, perpetúa las desigualdades debido a que instaura la legitimación de la propiedad y, por ende, de la desigualdad. Se torna lícito, a través de leyes que protejan la tenencia de tierras, que unos tengan y otros se encuentren desposeídos. De manera que la defensa de la posesión desigual en manos de algunos dueños se proclama inclusive como justa. El sentido de las instituciones de justicia se encuentra enteramente trastocado, puesto que la justicia se convierte en sierva de la desigualdad de este régimen. Por ello, digamos, siguiendo al *Adagio* número 23, que la “piedad” de los seres humanos al ver guerras y miserias entre sus pares los conduce a aceptar un régimen de dominación en el que el poder es concedido con la finalidad de hallar un cese del “caos”. Sin embargo, el Estado se sirve de esta “piedad” y utiliza el poder concedido para defender intereses de los grupos dominantes. En el texto, el autor lo desarrolla de la siguiente manera: “La más elemental forma de piedad que hay en los seres humanos es la que los dispone a aceptar los rigores de

2 “Él [Rousseau] explícitamente afirma que la rivalidad, la competencia y los conflictos de interés son los ‘primeros efectos de la propiedad’. [...] Estos efectos ineludiblemente conducen, en la teleología de Rousseau, a las últimas etapas del desarrollo humano, donde la propiedad se encuentra amenazada y los hombres se reúnen para asegurarla. Rousseau dice que los hombres, en vez de abolir el estado de desigualdad a través del cambio institucional, se reúnen para concluir un contrato social que refuerza esta desigualdad con el poder de la ley, por lo tanto ‘eternamente fijando la ley de la propiedad y la desigualdad’. El resultado es una perdurable desigualdad” (Siroky y Sigwart 2014, 378-388; traducción propia).

un orden para evitar el daño mutuo masivo que el caos desencadena. El Estado criminal instrumentaliza esta piedad y abusa de ella, convirtiéndola en conformidad y colaboración con la negación de la dignidad humana" (Alegría 2019b, 93).

Para Rousseau la forma en que estas instituciones pueden volver a servir a la justicia es con la adecuada representación de los *intereses generales*, antes que de los *particulares*. Valga traer a consideración que esta afirmación es concebida, según Althusser, como una paradoja concerniente al pensamiento rousseauiano: "We have a total contradiction: particular interest is the essence of the general interest, but it is also the obstacle to it; now, the whole secret of this contradiction lies in a 'play' on words in which Rousseau calls the particular interest of each individual in isolation and the particular interest of social groups by the same name" (Althusser 1972, 151)<sup>3</sup>. Para Althusser, Rousseau relaciona *el interés particular* con el *interés general*, dado que este último se compone de los intereses particulares de los individuos y del respeto de las *libertades individuales*; sin embargo, a su vez, el *interés particular* aparece también como opuesto al *interés general*, en la medida que el *interés particular* termina por hacerse pasar como el *interés general*. No obstante, Althusser en este análisis no toma en cuenta la diferencia planteada por Rousseau entre los conceptos de la *voluntad general* y la *voluntad de todos* (Rousseau 2007, 58) y, por ende, se detiene en una aparente contradicción. Podemos encontrar una clara definición de ambos conceptos en las *Lecciones sobre Rousseau* de John Rawls: "La voluntad general mira sólo al interés común, mientras que la voluntad de todos se centra en el interés privado y no es más que la suma de las voluntades privadas" (2009, 285). Para Rousseau, por consiguiente, la *voluntad de todos* es contraria a la representación de los *intereses generales*, puesto que la *voluntad de todos* solo representa la suma de múltiples *intereses particulares* sin ningún privilegio del *bien común*. El planteamiento de Rousseau, antes que defender la *voluntad de todos*, desenmascara el carácter particular de

3 "Tenemos una contradicción total: el interés particular es la esencia del interés general, pero este es también el obstáculo para aquel; ahora, todo el secreto de esta contradicción se sitúa en un 'juego' de palabras en el cual Rousseau llama al interés particular de cada individuo aisladamente y al interés particular de un grupo social bajo el mismo nombre" (Althusser 1972, 151; traducción propia).

esta promoviendo la *voluntad general*. Para Rousseau, lo que el ciudadano *quiere* personalmente no se encuentra opuesto a la *voluntad general*, puesto que esto es el bien común; así, en la interpretación de Rawls, la *voluntad general* puede ser considerada como una “razón deliberativa” que conduce a los ciudadanos a *querer* aquello que privilegie el bien común (Rawls 2009, 283). De esta manera en la organización de un Estado que aboga por la representación de la *voluntad general*, para Rousseau, no habría por qué elegir entre privilegiar el beneficio general sobre el particular o viceversa, debido a que el beneficio particular proviene del general (Palomino 2019, 176)<sup>4</sup>.

### §3. Mecanismos de dominación de los propietarios privados

En las sociedades contemporáneas, siguiendo el análisis de Ciro Alegría, el poder ya no aparece solamente concentrado en la figura del Estado, así como tampoco únicamente en determinadas instituciones jurídicas, antes bien, este se halla diseminado en distintos “sistemas de control”, como desarrolla en el *Adagio* número 25:

El efecto estabilizador que tienen los mercados, los sistemas jurídicos y principalmente los sistemas de control de los flujos de información en internet es mucho más contundente que el que tuvieron jamás las leyes eternas, las instituciones perpetuas y las divinidades inmortales. Las vidas atrapadas en marcos generales y formales, sistemas paramétricos impersonales, como el mercado, el orden jurídico e internet, son libres allí sin serlo para salir de allí; su cautiverio es tanto más completo cuanto más vehemente es el celo con que preservan y realizan esa lúdica libertad (Alegría 2019b, 98-99).

La diseminación del poder otorga la impresión de que el sujeto se encuentra *más libre* dada la atenuación de una presencia autoritaria gubernamental, cuando, como señala la cita: se es “libre allí sin serlo para salir de allí”. Los aparatos de control, a pesar de adquirir este novedoso carácter disperso, siguen siendo serviles mediante distintos mecanismos a la preservación y

4 Al respecto tomemos en cuenta que la diferencia entre “voluntad general” y “voluntad de todos” es central para el pensamiento de Rousseau; sin embargo, esta no se encuentra expuesta de manera precisa en *El contrato social* (cf. Levine 2003, 18; Palomino 2019, 159).



la defensa de los *intereses particulares*. Estas formas de dominación enmarcan la acción del sujeto dentro de determinados “sistemas paramétricos impersonales”, de tal manera que, si bien le permiten al sujeto tener cierto margen de libertad, esto se da siempre y cuando el ejercicio de sus acciones no vaya en contra de los *intereses* de los “negocios privados”.

Recalquemos que, entonces, no se trata meramente de un Estado que invierte la protección de ciertos intereses particulares, ya que, aun cuando este Estado se proclame “libre” al incrementar los márgenes de la libertad, esto no garantiza la *emancipación* de los seres humanos. Karl Marx lo ha desarrollado de manera precisa en *Sobre la cuestión judía*: “El límite de la emancipación política se muestra, enseguida, en el hecho de que el Estado se puede liberar de un límite, sin que el hombre se libere realmente; el Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre” (2013, 20). Así, para Marx, en este texto la conversión de un Estado religioso en uno laico no supone de ninguna manera la abolición de la religión, sino que meramente dirige estas prácticas a un ámbito *privado*. Para Marx esto es muestra de que la permanencia de un espacio de dominación social, que utiliza al derecho para la preservación de sus *intereses*, subyace a la *emancipación política* (2013, 33). No basta, por tanto, que grupos particulares se emancipen dentro del Estado de manera atómica, sino que todos los miembros del Estado puedan liberarse de los mecanismos de dominación que en este se ejerzan. De ahí que Marx conciba a la *emancipación política* como distinta a la *emancipación humana*, en tanto la primera mantiene al individuo atomizado en relaciones productivas de desigualdad.

Junto con este análisis del texto de Marx, podríamos leer el último fragmento citado de *Adagios*, señalando que, si bien en la actualidad el poder no se presenta en el marco de “leyes eternas” ni de “instituciones perpetuas” –lo cual implicaría una *emancipación política* de estas dada por un proceso histórico–, el mismo ha logrado vigorizarse y encarnarse en aquellos “sistemas paramétricos impersonales”; específicamente: el mercado, el orden jurídico e internet. Estos son impersonales, en tanto las relaciones entre los sujetos se dan como si los humanos se convirtiesen en meros objetos intercambiables; de ahí que, en el mercado, el sujeto no tenga valor como tal, antes bien, por los productos o servicios que puede ofrecer e intercambiar dentro

del mismo. El ser humano se encuentra igualmente relacionado de manera impersonal respecto a su persona ante el sistema legal para ser juzgado dentro del orden jurídico, y, como venimos revisando a lo largo del texto recurriendo a Rousseau y Marx, mediado por derechos que pretenderían defender a todos los seres humanos como iguales, aunque, sin embargo, puedan ser utilizados para proteger los *intereses particulares*. Más aún, respecto a las aparentemente infinitas posibilidades que otorga el acceso a internet, a su vez, esta “lúdica libertad” presenta de manera impersonal a los sujetos convirtiéndolos en un conjunto de “datos” utilizados para garantizar el control social. De esta manera, el Estado puede dejar que el flujo de los mercados o los contenidos que se compartan en internet sean un asunto *privado* sin que, con ello, esos espacios o actividades se encuentren libres de dominación.

Se trata en esta “lúdica libertad” de una aparente igualdad entre los seres humanos legitimada por el orden jurídico, en la que prevalece la defensa de los *intereses particulares*, crítica que, de acuerdo con Galvano della Volpe, es tomada por Marx en *Sobre la cuestión judía* del pensamiento rousseauiano (1972, 28). En efecto, es conocido que Marx cita en este texto al *Contrato social* de Rousseau al referirse a la “abstracción del hombre político” mediante la cual, para Marx, el ser humano es *reabsorbido* en tanto humano para ser *reducido* a mero miembro de *la sociedad burguesa* (2013, 37). El sujeto es entendido de manera impersonal, como lo describimos con el análisis de *Adagio 25*, de ahí que deje de ser una persona para pasar a ser una *cosa* inmersa dentro de las relaciones mercantiles y en funcionalidad de estas.

Asimismo, dentro de la *sociedad civil*, como vimos con Rousseau, el derecho es utilizado para preservar *intereses particulares* y, en ese sentido, para salvaguardar la propiedad privada. Aquí, la crítica de Rousseau es a su vez una “crítica de naturaleza conceptual” de la propiedad privada, en tanto la existencia de la propiedad no puede ser concebida sino dentro de los “márgenes del Estado” (Palomino 2019, 9). Este punto también lo podemos encontrar en la crítica de Marx hacia la propiedad privada<sup>5</sup> como

---

5 Precisemos que, si bien podemos encontrar concordancias entre las concepciones de Rousseau y Marx respecto a la propiedad privada, este concepto no tiene el mismo desarrollo en el pensamiento de Rousseau que en el de Marx. De esta manera, es posible afirmar que, en

la expresión de la defensa de los intereses de los "propietarios privados", de cuya riqueza depende económicamente el Estado. De ahí que para Marx el Estado se instaura en dependencia con la protección de los intereses de los propietarios privados, tal como citando a Rousseau advertimos que para este último se funda la *sociedad civil* con la ley de la propiedad privada (cf. Rousseau 2012, 71). Así lo señalan Marx y Engels en la siguiente cita de *La ideología alemana*:

A esta propiedad privada moderna corresponde el Estado moderno, paulatinamente comprado, en rigor, por los propietarios privados, entregado completamente a éstos por el sistema de la deuda pública y cuya existencia, como revela el alza y la baja de los valores del Estado en la Bolsa, depende enteramente del crédito comercial que le concedan los propietarios privados, los burgueses. La burguesía, por ser ya una *clase*, y no un simple *estamento*, está obligada a organizarse en un plano nacional y no ya solamente en un plano local y dar a su interés medio una forma general (2018, 54).

El Estado moderno depende económicamente de los "propietarios privados", por lo que consecuentemente es servil a sus intereses y, aún más, estos propietarios presentan mediante la legitimación jurídica del Estado sus *intereses particulares* de manera *general*. Este análisis nos dirige nuevamente sobre la anterior cita del *Adagio* número 25, en la que los "marcos generales y formales" –como los que reúnen al mercado o al internet– presentan la ilusión de una libertad que solo puede realizarse dentro de estos márgenes. Recordemos que, en esta misma línea, el Estado moderno no coacta a ninguno de sus miembros a participar del mercado o a hacer uso del internet; sin embargo, no es posible subsistir sin la participación en

---

Rousseau, el concepto de propiedad privada aparece directamente vinculado a la noción de propiedad sobre la tierra y, por ello, se puede interpretar que este concepto expone una aproximación del concepto de propiedad sobre los medios de producción que Marx desarrollaría con mayor determinación posteriormente (Palomino 2019, 90). De ahí que el concepto de propiedad privada conduzca a Marx al análisis de los procesos de producción y reproducción del capital, cuando en Rousseau, el mismo mantenga una ambigüedad que no resuelve el problema de la desigualdad basada en la propiedad concebida por el Estado. A ello podríamos añadir como consideración que, según el análisis que proponen Siroky y Sigwart, por un lado, Rousseau denuncia la injusta institución de la propiedad privada en el "Segundo discurso", pero, al mismo tiempo, defiende en *El contrato social* la propiedad como un derecho individual que debe ser protegido para garantizar la preservación de la vida de los ciudadanos (2014, 393).

el mercado –mediada por la propiedad privada–, de igual manera como no se puede acceder a un flujo común de la información global sin el uso de la *World Wide Web*. Hay en estos una representación de la “lúdica libertad” que sugiere que el uso y la participación en cada una de estas esferas se presenta como libre, a pesar de encontrarse enmarcada dentro de estrechos márgenes.

A pesar de las relaciones que analizamos con respecto al concepto de *interés y propiedad privada* en el pensamiento de Rousseau y Marx, no dejemos de señalar una distancia crítica entre el pensamiento marxiano y el rousseauneano. Si bien, como defendimos, para Rousseau la “voluntad general”, a diferencia de la “voluntad de todos”, no representa la simple sumatoria de voluntades particulares, sino la búsqueda de defender el *bien común*, para este autor esta “voluntad general” se entiende dentro de un Estado que procura la defensa de las libertades individuales. Para Marx aquí no estaríamos más que frente a una *emancipación política* que al no lograr derribar las *instituciones burguesas* que defienden sus intereses no podría realizarse una *emancipación humana real*. Desde este punto de vista, la “contradicción” objetada por Althusser (1972) respecto al pensamiento de Rousseau apuntaría a señalar una contradicción, que podría ser leída en términos marxianos, como la imposibilidad de la convivencia entre la protección de la *libertad individual* y, al mismo tiempo, la defensa del *bien común*. Este punto de discusión exige ciertamente una mayor profundización que excede los límites del presente ensayo, por lo que será necesario continuar con su investigación en futuros escritos.

Pero, volviendo sobre uno de nuestros conceptos centrales, el de *interés*, nos preguntamos: ¿cómo se reproduce dentro de la *sociedad civil* la defensa de los *intereses* de los “negocios privados”? ¿Por qué las “luchas sociales” –como citamos al inicio de este texto en el *Adagio* 26– no logran derribar esta constante degradación de las instituciones? Un acercamiento a esta cuestión lo encontramos en el diagnóstico que Ciro Alegría ofrece sobre la promoción de la “antipolítica” a nivel internacional:

En los países adormecidos por la antipolítica, la dominación la ejerce de hecho el capital transnacional aliado con estamentos profesionales nacionales, como las fuerzas armadas y funcionarios administrativos

y judiciales. Los capitales de los que hablamos se especializan, en su relación con estos países, en negocios especulativos, que son principalmente de dos tipos: los grandes negocios extractivistas, que se realizan en el mercado mundial de *commodities*, y los pequeños, con mercancías baratas de consumo masivo (2019b, 82).

Sirviéndose de una promoción local de la indiferencia ante la actividad política, no logra producirse una consolidación de luchas sociales internacionales que le hagan frente a este tipo de dominación transnacional, en consecuencia, el capital privado se vigoriza. Los “negocios extractivistas” ingresan en territorio ajeno para extraer sus recursos naturales amparados en las legislaciones internacionales y siguiendo una lógica de expansión del capital. Muchos trabajadores se ven en la necesidad de aceptar labores de baja remuneración, pero de gran beneficio económico para sus propietarios. Presentándose ahora no en la forma de una autoridad centralizada y evidente, los grupos de poder reacomodan su estrategia en nuevos mecanismos para preservar sus intereses. El Estado, dependiente de la actividad económica del capital transnacional, hace uso de sus mecanismos de control con la finalidad de garantizar una protección de estos *intereses particulares*. “El Leviatán caduca. La violencia se ha privatizado y vuelve a combinarse con los negocios y la política local, como en tiempos premodernos” (Alegría 2019b, 117).

#### §4. Reflexiones finales

Hemos buscado a lo largo del texto invitar al lector a una revisión crítica de la reciente publicación *Adagios* en memoria de Ciro Alegría Varona. Nuestra lectura de una selección de fragmentos de la sección “Poder” de este libro, a partir del análisis de los conceptos de *interés* y *propiedad privada* en el pensamiento de Rousseau y Marx, lejos de proclamar una mirada definitiva acerca de estos *Adagios*, busca incentivar la crítica y el intercambio respecto a esta genuina publicación, la cual puede ser leída tanto desde la filosofía política y social, así como desde la estética, las ciencias sociales y la literatura.

Desde nuestro acercamiento filosófico al texto, vimos que el uso de las instituciones sociales y jurídicas para la protección de los *intereses particulares* se encuentra legitimado por el Estado moderno. A partir del "Segundo discurso" de Rousseau, concebimos que la ley de la propiedad privada instaura la desigualdad al proteger la apropiación de los bienes comunes. Un orden de desigualdad se erige, de esta manera, presuntamente para defender lo que es justo y detener el caos de disputas y guerras por la propiedad; sin embargo, produce el efecto contrario. Así es como actualmente podemos encontrar una sistemática desregulación de la sociedad, la cual, para Alegría, es provocada en función a favorecer el incremento de las ganancias de los negocios transnacionales. Más aún, el problema radica, para Marx, en que aun en un Estado moderno prevalece un espacio de dominación social que, independientemente de las distintas formas que adopte el gobierno y las *emancipaciones políticas* que se realicen, no ha sido abolido, por lo que el Estado continúa siendo económicamente dependiente de los "propietarios privados" y se ve en la necesidad de proteger sus intereses. Como vimos al leer el *Adagio 25*, en las aparentemente libres interacciones humanas como el mercado y el internet se despliega una "lúdica libertad" que permite el ejercicio de una ilusoria forma de libertad siempre y cuando la realización de esta no vaya en contra de la lógica del capital.

Estas reflexiones abren distintos temas para futuras investigaciones. Primero, como sugiere nuestra discusión con respecto a la "contradicción" que Althusser adjudica al pensamiento de Rousseau: ¿es una contradicción en términos defender la protección de la *libertad del individuo* y a su vez la defensa del *bien común*? ¿Cómo conseguir representar la "voluntad general" sin que los *intereses* pertenecientes a los grupos dominantes la coacten? Estas preguntas se complejizan si las pensamos desde un panorama político internacional en el que prima la promoción de lo que Alegría señala como *antipolítica*, desde el que se instaría a no poder poner en cuestión las estructuras sociales, políticas y económicas que preservan la dominación de los grupos de poder. ¿Cómo podrían las luchas sociales hacerles frente a las sistemáticas formas de dominación? Y pensando desde nuestro contexto latinoamericano: ¿cómo podrían las resistencias desde nuestras regiones enfrentarse al poder de las inversiones del capital transnacional?

Por último, no dejemos de señalar que si bien *Adagios* se escribe desde una ciencia que se autoproclama como melancólica y que expresa, en su mirada política del presente, una profunda denuncia a la conversión de la persona en *cosa*, la degradación de las instituciones sociales y jurídicas, así como a la instrumentalización de la razón, entre otros temas; con todo, se puede leer en esta melancolía un ímpetu por reencontrar la esperanza de poder volver a confiar en la razón y por encontrar en el trato recíproco con el otro el despertar de "sentimientos morales". Esto no exime al investigador de las dificultades que experimenta en la búsqueda de la justicia y del esclarecimiento de la verdad, puesto que quien se atreve a investigar un hecho y dismantelar la estructura de su naturalización es constantemente interrogado y acusado (Alegría 2019b, 90-91). Se le acusa, nos dice en este texto, de estar justificando los hechos al explicarlos. En ese sentido, nos sugiere: "El individuo tiene que hacerse en cierta forma filósofo, es decir, irónico y cínico, para zafarse de la tutela de las instituciones que administran la internalización de fines y valores" (Alegría 2019b, 101). Dentro de la desesperanza de la sistematización de los mecanismos de dominación, que se encuentran legitimados a través de las instituciones locales, las luchas sociales, así como el pensamiento crítico, podrían permitirnos encontrar herramientas para hacerle frente. *Hacerse filósofo* trae consigo el cuestionamiento radical de la administración sobre nuestros fines como sujetos frente a los otros.

## Bibliografía

- Alegría Varona, Ciro, 2019a. *Manual de principios y problemas éticos*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- 2019b. *Adagios. Crítica del presente desde una ciencia melancólica*. Lima: Ediciones Copé.
- Althusser, Louis, 1972. *Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*. London: NLB.
- Araoz Casas, Ana María, 2007. *Propiedad privada y libertad en Rousseau y Marx: derecho o abolición*. Bogotá D.C.: Universidad de los Andes.
- Della Volpe, Galvano, 1972. *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*. Barcelona: Martínez Roca.

- Levine, Andrew, 2003. *The general will: Rousseau, Marx, communism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl, 2013. *Páginas malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos*. Buenos Aires: Anarres.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, 2018. *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Palomino, Karl, 2019. *El concepto de propiedad privada en Rousseau*. Tesis de Maestría en Filosofía. Lima: PUCP.
- Rawls, John, 2009. "Lecciones sobre Rousseau". En: *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Madrid: Ediciones Paidós.
- Rousseau, Jean-Jacques, 2012. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. México D.F.: Cien del mundo.
- 2007. *Contrato social*. Madrid: Selecciones Austral.
- Siroky, David S., y Sigwart, Hans-Jörg, 2014. Principle and Prudence: Rousseau on Private Property and Inequality. *Polity* 3 (46), 381- 406.