

metapolítica

No.
105

septiembre
Año 1 - junio 2018

**Weber y la política como vocación en su
centenario.** *Franco Ferrarini, Arturo Escobar, Hugo Chiar Moreno...*

*Sobre los presupuestos conceptuales del programa
neoliberal* - *Mauricio Rincón*

Portafolio. Más allá de la imaginación - *Andrés Lobo*

ISSN 1405-4558

El precio de venta al público es de \$10.000 M.N.





UNIVERSIDAD
CON PERSPECTIVA DE GÉNERO

**¡ESTO TIENE
QUE PARAR!**

buap.mx

BUAP





metapolítica

Rector

Dr. J. Alfonso Esparza Ortiz

Secretario General

Dr. José Jaime Vázquez López

Vicerrector de Extensión y Difusión de la Cultura

Mtro. José Carlos Bernal Suárez

Sub Directora de Comunicación Institucional

Mtra. Ana Elsa Urías Hernández

Director Editorial

Dr. Israel Covarrubias
metapolitica@gmail.com

Jefe de Publicaciones DCI- BUAP

Mtro. Jorge Isaac Hernández Vázquez
isaac.hernandezvaz@correo.buap.mx

Coordinador de la sección debates

Dr. Israel Covarrubias

Diseño, composición y diagramación

Dirección de Comunicación Institucional de la
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Jefe de Publicidad, Diseño y Arte

Mtro. Manuel Ahuactzin Martínez

Diseño gráfico y editorial

Jessica Barrón Lira

Consejo Editorial

Roderic Ai Camp, Antonio Annino, Álvaro Aragón Rivera, Thamy Ayouch, María Luisa Barcalett Pérez, Gilles Batalillon, Miguel Carbonell, Ricardo Cartas Figueroa, Jorge David Cortés Moreno, Juan Cristóbal Cruz Revueltas, Jaime del Arenal Fenochio, Rafael Estrada Michel, Javier Franzé, Pablo Gaytán Santiago, Francisco Gil Villegas, Armando González Torres, Giacomo Marramao, Paola

Martínez Hernández, Alfio Mastropaolo, Jean Meyer, Edgar Morales Flores, Leonardo Morlino, José Luis Orozco (†), Juan Pablo Pampillo Baliño, Mario Perniola (†), Víctor Manuel Reynoso, Xavier Rodríguez Ledesma, Roberto Sánchez, Antolín Sánchez Cuervo, José F. Fernández Santillán, Ángel Sermeño, Silvestre Villegas Revueltas, Danilo Zolo (†).

metapolítica, año 23, no. 105, abril-junio 2019, es una publicación trimestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, con domicilio en 4 Sur 104, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla, Pue., y distribuida a través de la Dirección de Comunicación Institucional, con domicilio en 4 sur 303, Centro Histórico, Puebla, Puebla, México, C.P. 72000, Tel. (52) (222) 2295500 ext. 5271 y 5281, www.revistametapolitica.com, Editor Responsable: Dra. Claudia Rivera Hernández, crivher@hotmail.com. Reserva de Derechos al uso exclusivo 04-2013-013011513700-102. ISSN: 1405-4558, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Con Número de Certificado de Licitud de Título y Contenido: 15617, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Industria Publi-Center S.A. de C.V. Dirección: Calle Tierra No. 13354, Col. San Alfonso, Puebla, Pue. C.P. 72499. Teléfono: 2 85 71 04. Correo: publiccenter0312@gmail.com. DISTRIBUCIÓN. Dirección de Comunicación Institucional BUAP. Este número se terminó de imprimir en junio de 2019 con un tiraje de 1000 ejemplares. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Todos los artículos son dictaminados. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

metapolítica aparece en los siguientes índices: CLASE, CITAS LATINOAMERICANAS EN CIENCIAS SOCIALES (Centro de Información Científica y Humanística, UNAM); INIST (Institute de L'information Scientifique et Technique); Sociological Abstract, Inc.; PAIS (Public Affairs Information Service); IBSS (Internacional Political Science Abstract); URLICH'S (Internacional Periodicals Directory) y EBSCO Information Services.

metapolítica no se hace responsable por materiales no solicitados. Títulos y subtítulos de la redacción.

De venta en

Sanborns

Suscripciones y venta de publicidad

Mtro. Jorge Isaac Hernández Vázquez
isaac.hernandezvaz@correo.buap.mx
Tel (01 222) 229.55.00
ext. 5989

Visita

www.revistametapolitica.com



S

07.

La historiografía,
una observación de
observaciones

Alfonso Mendiola

O

C

10.

Kant, la larga y
monotona vida de un
genio revolucionario

Franco Volpi

I

I

M

122.

Sobre Si tú quieres,
moriré de Gerardo
Laveaga

Javier Rascado

P

R

E

D

13.

Klossowski, Deleuze
y la lógica de los
fantasmas

Edgar Morales Flores

A

D

21.

Un león sin selva:
sobre izquierda
democrática,
hegemonía y la
cuestión electoral

Javier Franzé y Julián Melo

E

N

T

A

124.

Sobre Movilidades y migrantes
internacionales. Reflexiones
sobre campos de relaciones
socio-económicas en
comunidades de migrantes en
México y Estados Unidos de
Norma Baca Tavira y Ariel Mojica
Madrigal (coordinadores)

Silvia Matallana Villegas

A

25.

Tiempo, orden,
poder. Sobre algunos
presupuestos
conceptuales del
programa neoliberal

Maurizio Ricciardi

B

I

37.

Santa Hildegarda
de Bigen y la
importancia de la
vida espiritual en la
política práctica

*Herminio Sánchez de la
Barquera y Arroyo*

E

P

76.

El problema del
poder en Max Weber

Álvaro Aragón Rivera

Ü

B

84.

Conflicto, poder
y dominación: los
contornos de la
legitimidad

Arturo Santillana Andraca

L

R

T

43.

La justicia
administrativa en
Italia: Estado de
derecho y control de
la administración

Fabrizio Figorilli

A

A cien años de
“La política
como vocación”
de Max Weber

62.

Weber y Nietzsche:
voluntad de poder
y asimetrías de la
política

*Hugo César Moreno
Hernández*

I

C

100.

Weber:
desencantamiento y
vocación política

*Víctor Hugo Martínez
González*

A

104.

PORTAFOLIO
Más allá de la
imaginación:
Andrés Lobato

Ü

D

53.

Presentación

Israel Covarrubias

E

B

54.

Max Weber,
un clásico
contemporáneo de
las ciencias sociales

Franco Ferrarotti

A

T

90.

Weber y Aron: flashes
de la sociología
política a diferencia de
la ciencia política

Roberto Sánchez Rivera

E

S

P



LA HISTORIA TORIO GRAFÍA

UNA OBSERVACIÓN DE OBSERVACIONES

El acto de seleccionar siempre está determinado por “relación a valores”. No puede ser de otra forma. Estos valores que permiten elegir están condicionados por la situación presente. La “ilusión retrospectiva”. Como se reconoce desde hace algunas décadas, la historia no estudia el pasado sino la relación entre el pasado y el presente. Ninguno de estos momentos del tiempo existe de manera independiente a los otros. No olvidemos el futuro. Voltar hacia atrás y ver que la revista *Historia y Grafía* cumple 25 años de existencia nos permite darnos una idea de la cantidad de artículos que se han publicado en ese tiempo. ¿Cómo elegir entre todos ellos? ¿Cuáles publicar? ¿Cómo está conformada esta antología?

por Alfonso Mendiola
Historiador. Profesor investigador de tiempo completo en el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana-Ciudad de México.

* El texto es la “Presentación” que el autor escribiera para la compilación que curó bajo el título de *La historiografía, una observación de observaciones*, y que en estos días comenzará a circular en librerías mexicanas bajo el sello de Ediciones Navarra, a quienes agradecemos el interés y la disposición de permitirnos publicar este avance editorial.



“La teoría de la historia debe pensarse a sí misma como un saber que se construye con las mismas operaciones que cualquier investigación histórica”.

“Hacer historia reflexionando sobre las operaciones que implica. Fuentes, interpretación, técnicas, conceptos, escritura”.

Uno de los criterios, para este volumen, es el de presentar artículos de historiografía y teoría de la historia. Si este tópico es relevante en el proyecto editorial de la revista, sin embargo, no ha sido el único. El consejo de redacción, a lo largo de estos 25 años, es consciente de que la teoría sólo tiene sentido si reflexiona sobre una práctica. El eje de *Historia y Grafía* es y seguirá siendo “la escritura de la historia”. Hacer historia reflexionando sobre las operaciones que implica. Fuentes, interpretación, técnicas, conceptos, escritura. En la actualidad, la era digital, la operación escriturística debe entenderse en sentido muy amplio. Los soportes de las tecnologías de la comunicación han cambiado.

La historia cultural, en particular la que estudia las prácticas de la lectura, nos ha ensañado la importancia que tiene la materialidad de la comunicación. Ésta condiciona las formas de apropiación del sentido. Si la hermenéutica y la

lingüística “clásica” habían reducido su teoría de la interpretación a cuestiones de semiótica, ahora debemos de considerar la variable de la materialidad. El futuro del oficio del historiador deberá de incluir cada vez más los distintos soportes de comunicación. Era común que el historiador diera poca importancia a las cuestiones tecnológicas, pues seguía creyendo que éstas no influían, de manera determinante, en su elaboración de conocimientos. Cada vez ese prejuicio desaparece más.

Resalto tres grandes debates que se encuentran en esta antología: la relación entre teoría e historiografía (1), las formas de validación de nuevas formas de hacer historia (2) y, la cuestión de la configuración de una tradición (3). Aquí sólo delimito el territorio de las discusiones.

En cuanto a la primera, debemos considerar que se desarrolló durante fines del siglo XX. En esa década se problematizaba sobre el lugar que debía tener la teoría y la historiografía en el oficio del historiador. La comunidad de historiadores veía en las reflexiones teóricas algo accesorio y accidental a la investigación en cuanto tal. Se pensaba que era una tarea de filósofos y no de historiadores. Habría un hilo conductor de la discusión, la teoría y la historiografía se vuelven fundamentales a la investigación y, además, debe ser practicada por los historiadores. En esa década nos hicimos conscientes de que el historiador también era histórico. Otro tema es el de la relación entre teoría e historiografía. En los artículos se sostienen dos posiciones: una, debe seguir existiendo la diferencia entre las dos, la teoría estudia las formas de validación de los discursos históricos, mientras que la historiografía los analiza en sus distintas

formas, desde la Grecia antigua a la actualidad. La segunda argumenta que la teoría de la historia debe pensarse a sí misma como un saber que se construye con las mismas operaciones que cualquier investigación histórica. La teoría se historiza.

La segunda se concentra en nuevas formas de hacer historia. La imagen, la escritura, la pedagogía, etcétera. Estas maneras de practicar la investigación plantean el problema de los procedimientos a seguir. ¿Qué fuentes?, ¿cómo interpretarlas?, ¿cómo validar el conocimiento? Unido a estas preguntas surge la búsqueda de nuevos estilos literarios para presentar el resultado de las investigaciones. Estos estilos se han encontrado en la estilística de la literatura contemporánea. En la literatura se experimentan nuevas lógicas y retóricas para que los historiadores las apliquen.

Por último, tenemos el tema de la transmisión de una tradición. La tradición parte de una escena primordial que se reinventa cada nueva época. Esta temática ha aproximado al psicoanálisis con la historia. Toda escena primitiva se reprime para volver en equívocos o lapsus. El momento fundacional se mantiene a lo largo del tiempo por medio de dos actos: la deuda y la separación. El psicoanálisis, en sus historias de enfermos, ha mostrado como la ley del origen habita el presente en la figura de fantasma. Toda escena originaria está marcada por un momento traumático que es olvidado. Duelo y melancolía. El lector podrá recorrer las discusiones que la revista ha seguido durante estos 25 años. Esperemos que este gesto de rememorar sirva para inventar nuevos debates nuevos problemas. **m**



Cuando el 12 de febrero de 1804 muere Kant, desde Königsberg la noticia tuvo rápidamente ecos en toda Europa. El gran regiomontano —desde tiempo atrás retirado *ob infirmitatem senilem*— era un símbolo. Con las tres *Críticas* había empujado al pensamiento europeo hacia un nuevo sentido. Pero ¿quién era realmente Kant?

La imagen que aún el día de hoy está muy difundida es aquella que ofrecen sus tres biógrafos que lo frecuentaron —Borowski, Jachmann y Wasianski— y que con sus narraciones han alimentado un anecdotario colorido. Podemos comenzar con su puntualidad, tan obsesiva que los habitantes de Königsberg podían ajustar sus relojes alrededor de sus paseos. O de su amor al orden, obsesivo que era suficiente un abrecartas fuera de lugar para estropearle el día. A pesar de las anécdotas, una vida monótona en su conjunto: ningún viaje, ningún escándalo, ningún evento, ninguna Lou que lo moviera un poco.

Sin embargo, Kant no fue aquel pensador pedante y meticuloso que se caracterizaba cuando envejeció. De joven había sido un docente brillante y gracioso, amado por los estudiantes, y fuera de la universidad era un hombre de mundo. Frecuentaba los cafés y los salones literarios de la ciudad, iba al teatro, jugaba a las cartas y al billar. Leía los periódicos y se mantenía al día al grado de decir que es “preferible un loco a la moda que un sabio fuera de

moda”. Incluso, sabía bailar discretamente. “En verdad Kant es un tipo muy caballeroso”, anotaba un contemporáneo, “viste atuendos adornados, es un mensajero del amor y frecuenta todas las compañías”. Incluida la femenina. Al respecto, se conserva un boleto comprometedor que una de las damas más famosas de Königsberg, María Charlotta Jacobi, le envió en junio de 1762: “Con un beso, en simpatía”. Otra dama noble, Luise Rebekka Fritz, iba por Königsberg contando que había sido su amante. En verdad Kant no se ocupó jamás del otro sexo. Sobre sus motivos ironiza él mismo: “Cuando tuve necesidad de una mujer, no podía mantenerla. Ahora que podría, no tengo más necesidad de ella”.

Hamann, su intuitivo alumno, ofrece un testimonio elocuente sobre el joven profesor. Teme que “arrastrado por el vórtice del ocio de la sociedad”, no logre llevar a término los muchos proyectos que tiene en la cabeza. Algunos han hipotetizado que en un determinado punto de la vida de Kant haya habido un auténtico giro. Una crisis que le transformó profundamente el carácter y los hábitos, y lo convirtió en aquel pensador determinado y riguroso —animado por un “odio gnóstico por la materia” y un “amor místico por la forma”— que en el transcurso de una década, entre 1781 (*Crítica de la razón pura*) y 1790 (*Crítica del juicio*), escribe sus obras capitales. Heine observa que esto se refleja en una visible diferencia en su estilo. Los textos de juventud, como las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, un auténtico éxito editorial, están llenas de brío y ligereza, y lo aproximan a la ensayística francesa. En cambio la *Crítica de la razón pura* está “escrita en un estilo gris, árido, pesado”. Goethe decía que era un autor para leer en primavera, cuando uno se puede consolar con las flores. Y el escritor ruso Nikolái Karamzín, después de visitarlo, anota: “Todo en la casa de Kant es simple —todo excepto su metafísica”.

Por lo tanto, la imagen basada exclusivamente sobre las tres *Críticas* tiene que ser integrada. Si se leen sus primeros escritos, del carácter casi periodístico y con un fuerte interés por los acontecimientos de la prensa —como el terremoto de Lisboa de 1755— o por fenómenos como la

teoría de los vientos o el origen de nuestro sentido de la derecha y de la izquierda, en apariencia singulares, en realidad son escogidos especialmente para personas como los regiomontanos.

Léase la descripción asombrosa de las Maldivas que se encuentra en sus lecciones de geografía física. Es a tal punto detallada que parece hecha por uno que ha estado verdaderamente y no estaría fuera de lugar en el catálogo de un moderno *tour operator*. Naturalmente Kant jamás estuvo en las Maldivas, y mucho menos en los otros exóticos lugares de la tierra sobre los que informa con la precisión de un cartógrafo. No tenía necesidad de viajar, se desplazaba con la mente. Era un auténtico cosmopolita. Capaz de salirse de su particular punto de vista y adoptar el de los otros. De elevarse sobre un plano universal.

Léase la *Antropología*, útil y estimulante manual para el conocimiento del género humano. Ahí se encuentran consideraciones sobre argumentos como las diferencias entre el hombre y la mujer, las características de los pueblos y de las razas, el análisis de las virtudes y de los vicios, las enfermedades mentales, las causas del mal de mar, las formas de embriaguez, y muchas otras cosas.

Sobre la relación entre los sexos, por ejemplo, se lee que en una sociedad civilizada la mujer debería gozar del “derecho a la galantería”, es decir, de la “libertad de tener públicamente distintos amantes” sin que el hombre sea celoso. ¿Una señal de feminismo? No precisamente. Al menos al juzgar por aquello que se afirma poco después de las “mujeres sabias”: “Estas usan los libros como el reloj, que llevan para hacer saber que tienen uno, si bien con frecuencia esté detenido o no vaya con el sol”.

Sobre “la tendencia muy difundida a las bebidas alcohólicas y su influencia sobre la vida intelectual” Kant muestra una gran tolerancia. E introduce una aguda distinción, de la que se entiende conocía muy bien: “la embriaguez taciturna, es decir, aquella que no ama la sociedad y el mutuo intercambio de los pensamientos, tiene en sí algo de nocivo; de tal género es aquella del opio y del brandy. En cambio, el vino y la cerveza, de los cuales solo el primero es excitante, la segunda más nutritiva y casi satisface como una

comida, producen una embriaguez sociable, con la diferencia que la borrachera con cerveza es más cerrada y soñadora incluso pesada, la otra es satisfactoria, clamorosa y graciosamente locuaz”. Kant sostiene además que el “solipsismo interno” —el comer solos— es nocivo para la salud, y teoriza que una buena mesa necesita de una buena compañía. De tres a nueve comensales, “no menos de las Gracias y no más que las Musas”, los cuales deben saber “contar historias, razonar, bromear”.

Incluso estas amenidades revelan que para Kant el problema central era el hombre. No por nada compendia las tres preguntas capitales de la metafísica tradicional —¿Qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿Qué me es lícito esperar?— en una cuarta, en la que está la esencia de la filosofía: ¿qué es el hombre?.

Lo interesante es que al responder Kant no celebra solo a la razón. Ciertamente, en el espíritu de las Luces exhorta al hombre a “salir de su estado de minoría imputable a sí mismo”, y a “tener el coraje de servirse de su propio intelecto”. Pero se concede el hábito, de racionalista, de escribir incluso una *Apología de la sensibilidad*. Sobre todo: no le basta la definición tradicional del hombre como animal racional. En el preguntarse qué cosa constituya a la *humanitas* del hombre, observa que la *animalitas* y la *rationalitas* no capturan su esencia. Se necesita aquello que llama *spiritualitas* o *personalitas*, y que explicita en términos filosóficos como el hecho que el hombre es dignidad y jamás cosa, fin en sí mismo y jamás medio, capaz de auto-determinarse y no causado por la naturaleza: libertad y no necesidad.

Sin embargo, declara que todo sucede bajo la férrea ley de la causalidad (*Crítica de la razón pura*) y que la libertad es incognoscible (*Crítica de la razón práctica*). Por esta prohibición a pasar por alto los confines de la experiencia, aparecerá a sus contemporáneos como un “Hume prusiano”, un “destructor de certezas”, un “nihilista”. Un “demoledor de todo” como lo llama Moses Mendelssohn. Si una libertad incognoscible es el “sueño de un visionario”, una “quimera de la razón”, Kant no duda: es una “quimera que vale la pena soñar”. **m**

SOCIEDAD ABIERTA

KANT

LA LARGA Y MONOTONA VIDA DE UN GENIO REVOLUCIONARIO*

por Franco Volpi. (1952-2009). Fue profesor en la Universidad de Padua, Italia. Especialista en filosofía alemana, particularmente de Martin Heidegger y Arthur Schopenhauer.

* Traducción de Israel Covarrubias.



SOCIEDAD ABIERTA

KLOSSOWSKI, DELEUZE

Y LA LÓGICA DE LOS FANTASMAS

Las relaciones entre un cuerpo movable y un principio moviente, esto es, aquello que “persigue” o “huye” en función de lo sentido, ha dado pie a una extensa tradición en la filosofía occidental, desde el clásico binomio alma/cuerpo hasta las discusiones sobre el problema cerebro/mente, esta tradición ha conocido diversas propuestas que han intentado explicar la dinámica que se establece entre ambos puntos en tensión; así han surgido nociones como el pneuma estoico, el entendimiento agente de la escolástica o la glándula pineal cartesiana. En dicha historia se olvidó, a no ser por momentos extraordinarios, la heurística del “fantasma”, y fue hasta mediados del siglo pasado que en el pensamiento francés resurgió y dio vida a un ramillete complejo de ideas que desbordó su propio eje y expandió aquello que podemos llamar “topología espectral”, en la cual han encontrado cobijo cuestiones relativas a la economía política, el psicoanálisis, las estéticas de la imagen, la historia de la medicina, la teoría literaria, la erótica, el análisis de los *mass media*, la filosofía del lenguaje y varias otras.

En tal topofesía⁰¹ habita intermitente la idea de corporalidad. Por pasmoso que parezca, la analítica del fantasma conduce ineluctablemente a lo que pareciera, en una aproximación naíf, su contrario. De alguna manera, pensar el cuerpo es pensar el fantasma, pues ¿cómo sería posible pensar al cuerpo si no fuera a través de su imagen, de su aprensión imaginaria? Del retruécano que comporta el cuerpo pensándose a sí mismo emerge un reino inestable, que juega con acercamientos y distancias, alturas y profundidades, generando así efectos de “superficie” sobre los cuales reposan aprehensiones identitarias. Sin embargo, el cuerpo puede afirmar su identidad sólo en términos de su diferencia, la afirma a la luz de algo

que le es tan propio como ajeno. Para ejemplificar esto piénsese en un mecanismo propio del lenguaje humano, la emisión de una palabra es, por supuesto, un asunto corporal, pero se le adhiere para constituirla como “palabra” una orientación, un diferendo de los fonemas, un “sentido”.

Explicar la maravilla que encadena las singularidades materiales con los artificios que las moldean y simulan ha sido uno de los principales fines de las analíticas del fantasma en el pensamiento francés de la segunda mitad de siglo XX. Michel Foucault, en su recuento de dos textos extraordinarios de Gilles Deleuze (*Diferencia y repetición*, 1968, y *Lógica del sentido*, 1969), declara su nula pretensión de llevar a cabo una exposición puntual de los mismos, reconoce que su lectura es parcial, ofrece un canon interpretativo cuyas secuencias son las series producidas por dos ejes por él filtrados: el acontecimiento y el fantasma, “el fantasma como juego del acontecimiento” (Foucault y Deleuze, 1999: 22). Si bien cree, de frente al pensamiento deleuziano, que “durante mucho tiempo [...] esta obra girará por encima de nuestras cabezas, en resonancia enigmática con la de Klossowski” (p. 7), quizá no pensó que su propio filtro espectral, reticente a la reificación, sería justo la imagen del cierre de siglo.

Agencemos la mirada foucaultiana, movimientos extraordinarios se han dado en el pensamiento francés de los años sesenta, y son dos los epicentros ubicados, la obra de Gilles Deleuze y la de Pierre Klossowski, aquella que gira, por supuesto, en torno al trenzado acontecimiento/fantasma. La empatía deleuziano-klossowskiana ha llegado a la topofesía espectral a partir del movimiento ejercido sobre el cadáver de Dios, es decir, a partir de la atención a lo que había sido invisibilizado por la metafísica platónico-cristiana: la radical singularidad de toda intensidad corpórea y su imposible traducción al ámbito de la conciencia unitaria, la cual, en su afán de aprehensión significativa recurrir a los artificios espectrales (*simulacra*).

En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes [fantasmata]. Y cuando afirma o niega (de lo imaginado) que es bueno o malo, huye de ello o lo persigue. He ahí cómo el alma jamás intelligence sin el concurso de una imagen. Aristóteles, De anima, III.431^a.

por Edgar Morales Flores. Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.





“La figura del fantasma responde a la aventura de ir al cuerpo ignoto, cuyos flujos orgánicos no dirigen a nada, que no desean nada”.

Debe quedar clara la filiación nietzscheana de ambos filósofos y el empalme con problemáticas abordadas por el psicoanálisis francés de la misma década.⁰² Pero no se debe olvidar que, a pesar de la convicción psicoanalítica de atención a la singularidad por encima de las confianzas teóricas genéricas, y de la prelación nietzscheana por las insurrecciones vitales, se habían impuesto en ambos universos las dinámicas propias de la vida académica, la pretensión de la estabilidad teórica y la defensa a las oposiciones que compactó a sus profesionales en torno a sus respectivos principios teóricos.

En contraflujo, diversas fuerzas intelectuales de los sesenta abrieron expedientes contraculturales que harían virar la balanza. En contraste con la clásica sobriedad sistemática acostumbrada a pensar al sujeto en términos de identidad consciente y de transparencia racional, ahora las formas vitales de la singularidad corpórea demandarán toda la atención. Este es el contexto en el que deseo situar, en consonancia con Foucault, las ideas expuestas por Deleuze y Klossowski en relación a la idea de “fantasma” y de “simulacro”. De entrada, debemos tomar en cuenta que existe una afinidad selectiva que les es común y que parece serles constitutiva, me refiero a su declarado interés por la obra de Friedrich Nietzsche. Deleuze publicó *Nietzsche y la filosofía* en 1962, y *Nietzsche* en 1965; por su lado, Klossowski había dedicado varios artículos a Nietzsche desde finales de los años treinta (en la revista *Acéphale*), y había traducido ciertos textos de Nietzsche directamente del alemán (se debe recordar que, entre otras cosas, era un agudo germanista), con todo, fue hasta 1969

02. Es interesante pensar en los laberintos en los cuales cruzaron camino estos pensadores; Klossowski había sido uno de los más cercanos amigos de Bataille, cuya primera esposa, la bella actriz Sylvia Bataille, fue posteriormente la esposa de Lacan, quien a su vez había dedicado el seminario de 1966 a la lógica del fantasma (seminario 14), en el que participó activamente Félix Guattari, con quien Deleuze escribió obras muy importantes para la reflexión filosófica y psicoanalítica (cf. *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*; *Mil mesetas*; *Rizoma*; *Kafka...*).

que Klossowski ofreció su estudio más ambicioso al respecto, *Nietzsche y el círculo vicioso*, texto erudito y complejo en el que se ponen en marcha las nociones topofésicas que a nosotros nos interesan.

Contrariamente a los estudios estrictamente académicos, apegados a doxografías muy puntuales,⁰³ el análisis de Klossowski no pretende neutralidad ni agotamiento de los problemas nietzscheanos en aspectos meramente conceptuales, su arranque es incisivo cuando expresa que tiene dos objetivos: a) llevar a cabo un complot del individuo contra el gregarismo; b) restituir el delirio (*sic*). No son otros los fines que portan las nociones de simulacro y fantasma, a través de las cuales quiere desmontar las pretensiones de reificación de lo que asume como real y auténtico el pensamiento racional constituido por secuencias lógicas de signos, *i.e.* el pensamiento semiótico.

El pensamiento debe ser hecho posible en su diferencia, no como un tejido ascendente que se adhiere a las paredes de la verdad sino como en caída; determina Klossowski: “que un pensamiento no ascienda sino descendiendo”, es decir, que no construya sino destruyendo representaciones, exhibiendo la lógica de los artificios de toda “verdad” enunciable. El pensamiento debe ser hecho posible de una manera disímil a la consagración de la mismidad de la conciencia semiótica, ésta debe ser advertida de sus ejercicios fabuladores, y la advertencia no puede venir de otra fuente más que de sí misma, pero en forma de paradoja suscitada por el asombro ante singularidades irrepetibles. De esta manera el sujeto se aprende distinto de sí, “elabora una inteligencia que quiere que esté exclusivamente sometida a criterios físicos”, como si esto fuera posible, ser disuelta en la intensidad de un dolor o el goce de una voluptuosidad. De la irresolución del tal deseo emergen los fantasmas. Es así en Klossowski y en Deleuze, el fantasma es

03. Quizá puedan servir de ejemplo de esto los estudios llevados a cabo por Henri Lefebvre de la obra nietzscheana.

la membrana adherente de las sensaciones, su traducción/traición⁰⁴ que las “representa” retirándolas, y es por este retiro que los *fantásmata* no pueden ser pensados como re-presentaciones de los objetos sino como sus ejecuciones puesto que no hay forma de apelar a un registro primario de las intensidades “tal cual”. En este punto Klossowski afirma que ningún ser que se nos ofrezca es idéntico a sí mismo, por el contrario, siempre es operado por fabulaciones *irrenunciables*. Este pesimismo ontológico, nutrido de nihilismo activo, deja a la intensidad en el dominio de lo silente pero la hace actuar como matriz productora: “Nada existe fuera de los *impulsos* esencialmente *generadores* de fantasmas” (Klossowski, 2004: 176); por ello, para la conciencia semiótica, el fantasma siempre aparece como algo que circunda “lo no comprensible” (Klossowski, 2004: 176) y que está asociado a “un gesto, una acción, un *acontecimiento*” (p. 176 [Cursivas mías]), lo cual es, por supuesto, empático con el diagnóstico de Deleuze:

nos parece que el fantasma, estrictamente hablando, no halla su origen sino en el yo del narcisismo secundario, con la herida narcisista, con la neutralización, la simbolización y la sublimación que derivan de ello. En este sentido, no sólo es inseparable de las transformaciones gramaticales, sino del infinitivo neutro como materia ideal de estas transformaciones. El fantasma es un fenómeno de superficie (Deleuze, 2005: 255).

La figura del fantasma responde a la aventura de ir al cuerpo ignoto, cuyos flujos orgánicos no dirigen a nada, que no desean nada que no sea su mera expansión, su crecimiento, su manutención a toda costa como intensidades vitales (Klossowski, 2004: 72). Ahora bien, he aquí un problema serio, ese ámbito del poder se enfrenta a un obstáculo mayúsculo. La dinámica heterogénea y divergente de los poderes vitales crecientes ha

04. *Traduttore traditore*, versa el dicho italiano.

encontrado formas de estabilización orgánica (y de sometimiento de las afecciones dolorosas),⁰⁵ y de entre esas formas emana una que caracteriza a la especie humana: la verticalización ascendente que consagra al cerebro como región del gobierno selectivo de los flujos vitales.

En el dominio de la biología animal, lacefalización supone la *progresión exploratoria* cuyo *instrumento* es el cerebro: hay en Nietzsche tendencia a liberar la *exploración* en relación con el *instrumento* del mismo modo que éste subordinaría lo explorado a sus fines funcionales limitados. De ahí que aspire a una descentralización (luego a una *ubicuidad*) (Klossowski, 2004: 49).

La cavidad oral que dirigía la exploración orgánica, que correspondería a lo que Deleuze llama “narcisismo secundario”, acéfalo y heterogéneo, fue desplazada por la capacidad ubicua del cerebro o, mejor dicho, del fantasma del cerebro. La verticalización ascendente que lo privilegia como alta sede de la unidad orgánica engrana con la imagen de un cuerpo humano erguido, no con la de un cuerpo tirado o reptante. Los emblemas del imaginario consagran así diversas visiones: el sabio que abandona las sombras de la gruta para contemplar la luz celeste, los chakras situados por encima de la cabeza o el cuerpo del Cristo resurrecto que se pierde en las nubes. La milicia ascendente del pensamiento despliega sus máquinas de guerra contra las amenazas de la profundidad orgánica heterogénea, pero no se nos olvide que las “alturas” y “profundidades” no son más que efectos de superficie, resultados de los movimientos oscilantes en las propias líneas espectrales de encuentro.

En todo caso, lo que valora Foucault en la obra de Deleuze, y añadamos en esta admiración, sin

05. “Hay, parece, un vínculo estrecho entre el fenómeno del dolor, sentido por el organismo como agresión de un poder exterior que termina por instalarse en su interior, y el proceso biológico que conduce a la formación del cerebro” (Klossowski, 2004: 49).

lugar a dudas, también la obra de Klossowski, es la entrega a la mirada de abismo, el asomo por las grietas de la superficie, la caída del pensamiento hasta el grado de la llana contemplación de la *estupidez*:

El filósofo debe tener bastante mala voluntad para no jugar correctamente el juego de la verdad y el error: esta mala voluntad que se efectúa en la paradoja le permite escapar de las categorías. Pero además, debe estar de bastante “mal humor” para permanecer enfrente de la estupidez [...] contemplarla sin gesticular hasta la estupefacción, para acercarse a ella y mimarla (Foucault y Deleuze, 1999: 39).

Ahora bien, el cerebro no es el obstáculo frente a esta *docta stultitia*, lo es aquello a que ha dado lugar, la semiosis articulante de los flujos orgánicos, para la cual no hay yuxtaposición de sensaciones sino tramas de sentido. Para la conciencia semiótica el orden pertenece no a la sintaxis de los signos sino a las intensidades, que ella se da domeñadas por sus fantasmas. El resultado es la sensación de unidad, afianzada mediante el uso de signos, esto es, mediante reducciones brutales de la *intensidad* orgánica. Por mantener esta sensación de unidad se sacrifica lo que parece más entrañable a los flujos vitales: su fuerza expansiva (su “voluntad de poder”). Esta “unidad” es un artificio, un *suppositum*,⁰⁶ un “cuerpo sin órganos” reinante en el imperio de los signos, los cuales deben ser leídos no como elementos expresivos del *subjetum* sino como sus constituyentes performativos.

06. Al respecto Klossowski se demarca de la visión romántica de aquel Nietzsche obsesionado por encontrar el fondo de la unidad de la voluntad de poder: “Del mismo modo que los órganos se desarrollan de múltiples maneras a partir de un único órgano, tal como el cerebro y el sistema nervioso lo hacen a partir de la epidermis: así es preciso que todo sentir, representar y pensar hayan sido uno en el origen: la sensación por tanto es un fenómeno aislado tardío. Es preciso que esa unidad exista en lo orgánico: ya que lo orgánico comienza por la separación” (Klossowski, 2004: 57).

No es ya el cuerpo, como campo abierto, el orden que constituye lo real y que garantiza la interacción con los objetos (exteriores). La identidad de las cosas, y la del sujeto mismo, reposa en el juego de la reducción y del artificio. Notar aquí la puesta en escena de la identidad y la diferencia, del mecanismo de los signos que, en su entramado de referencia mutua, disponen sistemas de identidad y diferencia *ad intra*; la “realidad externa” es el efecto de tal sistema.

Ahora bien, dicho “mundo” debe ser violentado una vez que la mirada de abismo ha sembrado la inquietud ontológica de lo originario. El pensamiento debe someterse a ciertas violencias, arrojarse a su “imposible” y encontrar una forma distinta de ser pensamiento. Esta destrucción, este “caos”, atiende la intensidad, significativa sólo en el momento de la traición a ésta, en la transición al simulacro por vía de los fantasmas. Pero tal destrucción no es sino “creación” y “estaba en la naturaleza de Nietzsche que el acto de crear apresurara su *descentración*. La *creación (toda creación) trae consigo un desequilibrio*: sólo la experiencia puede restablecerlo gracias a la acumulación de nuevas fuerzas. Si la experiencia permanece estéril, no libera ninguna fuerza propia del acto de crear, y éste no es más que una reacción a su vez estéril. Ya que aquélla acude a sus reservas y contribuye de alguna manera al *statu quo*” (Klossowski, 2004: 251).

La creación depende de signos, no hay creación humana que pueda prescindir de ellos. El caos que debe ser instaurado es el semiótico, aquel que usa a los signos contra ellos, contra su pretensión de fijeza. La condición semiótica de nuestra especie es tal que sólo a través de ella podemos darnos imágenes de aquello que abre la mirada de abismo, es sólo a través de los signos que la creación-destrucción, ligada a las intensidades, puede hacerse valer en el ámbito que yergue al *suppositum*. No hay lugar para nostalgias naturalistas, ni para pretensiones de fundamentos originarios. Lo que asumimos como base de la cefalización, de la cual emana el *suppositum* y su dispositivo simbólico, es

tan propio de nuestra especie como de otras muchas. Basta recordar a Jakob von Uexküll, el padre de la semiobiología, para saber que los signos están engranados con los apetitos vitales en los animales. Es por los signos y por los procesos de decodificación semiobiológica que es posible el encadenamiento de actividades instintivas con logros de conservación y fortalecimiento de la vida. Este escenario engrana bien con la descripción que lleva a cabo Klossowski cuando enmarca el significado de “fantasma”: “todo ser vivo interpreta según con un código de signos, respondiendo a variaciones de estos *excitados* o *excitables*. De ahí las *imágenes*: representación, ya sea de *lo que ha tenido lugar*, ya sea de *lo que podría tener lugar*—así pues, un *fantasma*” (Klossowski, 2004: 73).

Del mismo modo, esta atopía de lo sido y lo posible en la que habita el fantasma, es consonante con la segunda categoría que filtró Foucault del pensamiento deleuziano: el acontecimiento, aquello que actúa en la superficie de los cuerpos a título de acción expresable en tiempo infinitivo o modo reflexivo, es decir, como ejecuciones verbales, como enunciaciones, que deben ser sacudidas todo el tiempo a propósito de despertar a través de ellas una conciencia de la contingencia, de la vacuidad estructural de toda representación.

Fantasmas y acontecimientos se instauran en el ámbito de lo invisible constituyente y condicionante. Las topofesias acontecimentales requieren el cinturón semántico de la ausencia, de la sustitución, estructuralmente necesaria, que pone en resguardo el ámbito silente del cuerpo (al que sólo atendemos por signos). Ahora bien, puede haber cierta contradicción cuando en otra parte Klossowski afirma que “nada existe fuera de los *impulsos* esencialmente *generadores de fantasmas*” (p. 176), es decir, que todo fantasma es dependiente no de una ausencia sino de una presencia, y no cualquiera, sino de la presencia por antonomasia: la intensidad vital. Pero, ¿son realmente de naturaleza divergente el impulso y lo sido, la intensidad y lo posible? Se

debe tomar en cuenta que el impulso como tal nunca es vivido en su dominio silente, de él se tiene constancia justo por su traducción fantasmal, de esta manera aquello que puede demandar ser situado en “lo real”, la intensidad orgánica, tiene un efecto de ausencia en su traducción fantasmal. La intensidad se hace análoga a “lo sido” y a “lo posible”; el cuerpo, no como unidad sino como constelación de multiplicidades, es el territorio de lo que ha tenido lugar y de lo que podría tener lugar, es el gueto de los fantasmas. En cierta forma se sigue que el pensamiento sobre el cuerpo emplaza a éste a la región de su ausencia, el pensamiento está imposibilitado para pensar el abismo que supone la intensidad corpórea misma.

Nótese que hay un orden liminal en el campo que define al fantasma. El fantasma es la diferencia, en tanto diferendo de la intensidad como tal y del orden de los signos. El fantasma ocupa la zona del entre, no es sujeto ni objeto, ni intensidad ni letra. La lógica del fantasma es peculiarísima, su darse es paradójico, puesto que no podemos asir nada y, con todo, es gracias a él que sucede el magnífico encastre, en un “punto límite” de los extremos. El fantasma engrana al signo con el abismo de las intensidades y en él se ejerce el pensamiento (del abismo). Klossowski afirma que el fantasma “se produce por tanto en el *punto límite* en que este impulso se vuelve *pensamiento (de este impulso)*” (p. 326). El fantasma trae consigo la imposibilidad de su sustantivación, de alguna manera, el fantasma es la coherencia en el sistema de los signos, pero no un signo como tal, es más bien la “fe” requerida para creer en ello como entidades ligadas a los flujos vitales.

“En el ámbito de la conciencia esa relación de fuerzas sufre modificaciones, a partir de los impulsos *contrarios*: *huellas* pulsionales que equivalen a signos” (Klossowski, 2004: 73). La fuerza semiótica trueca las intensidades por coordinaciones, y tal permuta da pie a una “coherencia legítima” (así la califica Klossowski, pero debe entenderse que la refiere sólo para el

suppositum). Esta coherencia es la garantía del carácter intercambiable de los productos de la inteligencia semiótica, su carácter de ser “*pensable* para otro intelecto” (p. 326), pero cuando esto sucede, del fantasma no queda sustancia alguna en los noemas paridos: “del fantasma mismo no queda nada en la *idea* así transmitida, o más bien creada según unas dimensiones totalmente diferentes” (p. 326). Se sigue de esto que hay una brecha ontológica entre el mundo espectral y el de las redes semióticas, en este último se sufre una pérdida irreparable del vehículo de la intensidad, por tanto su dinámica será siempre deficitaria, siempre insolvente, y dará pie a la simulación definitoria de su estamento.

La coherencia que ve el *suppositum* con su fundamento orgánico se lo debe al fantasma, así lo deja claro Klossowski en el suplemento dedicado a la semiótica de Nietzsche: el fantasma es la “coherencia fantástica del *suppositum* con un impulso determinado” (p. 326). No obstante, es claro que dicha coherencia lo es en tanto se da por sentado el olvido del “querer” originario de la voluntad de expansión orgánica. El fantasma es presencia y ausencia, una “*dynamis*” entre ambas, un poliedro que demanda perspectiva y que activa el juego de múltiples simulaciones: “Nunca acabamos de declararnos a nosotros mismos lo que el impulso puede efectivamente *querer*: he aquí el fantasma. Pero bajo su propia coacción simulamos lo que él ‘quiere decir’ a través de nuestra declaración: he aquí el simulacro” (p. 326).

De igual manera que el impulso se espectraliza, la voluntad intensiva adquiere significación (Klossowski, 2004: 73). La dimensión silente de la vida expansiva está sometida por el *suppositum* a esquemas trazados por “excitaciones ya experimentadas” (p. 73), de esta forma se economiza el trato con un campo abierto de excitaciones permanentes, las intensidades parecen ahora significativas e inteligibles, son tratables y coherentes. Los problemas surgen cuando al reino de la simulación llegan los destellos de intensidades insurrectas, reticentes al engrane con signos, que detonan paradojas y minan la

red semiótica del *suppositum*. En su *Lógica del sentido*, Deleuze llamará a este fenómeno “paradoja de la simultaneidad”; los encadenamientos de significaciones generan campos recorribles hacia sentidos determinados, pero tales encadenamientos están amenazados por los acontecimientos (*événements*) que irrumpen en la superficie aplanada de los signos en los que los juegos de diferencia están domeñados por los de la repetición (de lo mismo). En buena medida esto se debe a que

el lenguaje es el simulacro de la singularidad obstinada de nuestro fantasma: pues si hemos recurrido al lenguaje, se debe a que por la fijeza de los signos él ofrece también el equivalente de nuestra singularidad obstinada: y puesto que la fijeza de los signos simula al mismo tiempo la resistencia del ambiente institucional, podemos también hacer que se acredite como “verdad”, gracias al lenguaje, una idea “falsa” para nosotros mismos, la cual sólo tiene por única “verdad” nuestra repulsa a cambiar nuestro fantasma contra cualquier idea institucional (Klossowski, 2004: 326-327).

He aquí un campo de guerra, el lenguaje abrevia y estabiliza mediante signos la riqueza de las intensidades fluctuantes (los *Affekten* nietzscheanos), implanta la ilusión, desde ahora constituyente de los sujetos, de que las pulsiones⁰⁷ pueden durar inmutables y unívocas. Ahora bien, si se pretende que “el *único ser que nos esté garantizado es el ser que se representa, por tanto [...] no idéntico a sí mismo, enteramente relativo*” (Klossowski, 2004: 175), lo filosóficamente consecuente para Nietzsche, de acuerdo con la lectura de Klossowski, es una “praxis del simulacro” (p. 175). Este es un punto álgido en la argumentación klossowskiana; sirviéndose

07 No en el sentido freudiano, aunque ciertamente hay una relación posible en tanto forma parte de una energía psíquica indeterminada e insaciable, no mediada por el ego racional y moral.

“ La identidad de las cosas, y la del sujeto mismo, reposa en el juego de la reducción y del artificio”.



de un contraste entre dos tipos de nihilismo, el pasivo en su forma de nirvanismo oriental, y el activo propuesto por Nietzsche, Klossowski descarta la opción pasiva, a pesar de su atractivo, puesto que desemboca en un distanciamiento que se asume prudente, en una desconfianza congelante; en contraposición, la apuesta se da en el sentido activo, en la asunción del juego de simulaciones que permite sobreponer a las viejas imposturas otras nuevas, renovados ejercicios de mitologización, “nuevas ficciones” (p. 175), puesto que “*sólo se desmistifica para mistificar mejor*” (p. 174), nunca para admirar el espectáculo de la “verdad”.

Afirma Nietzsche que “el *nihilismo (en sentido pasivo) se manifiesta a partir del momento en que se agotan la fuerza para inventar nuevas ficciones y la de interpretarlas*” (Klossowski, 2004: 175). Se desliza ahora la figura de la filosofía como mitopoiesis y la del filósofo como aquel se hace responsable de sus propios mitos, en cierto sentido un “filósofo impostor”, tal como Zaratustra, “un saltimbanqui con el aire de un falso profeta. Un impostor que declara un simulacro de doctrina” (p. 136), cuyas enseñanzas están ligadas a experiencias que no pueden ser sino singulares (*cf.* el *affaire* con Lou; pp. 135-136), enseñanzas ante las cuales se yerra cuando se les toma como “doctrinas” que deben ser creídas por su consistencia teórica.

Ante el *impasse* ontológico fijado por los fantasmas, no se sigue el llanto nostálgico por “lo real” ausente sino el festejo de una existencia plástica: “*iNuestros los bellos simulacros! ¡Seamos los impostores y los embellecedores de la humanidad!* —de hecho, ahí está lo que propiamente es *un filósofo*” (Nietzsche, citado en Klossowski, 2004: 173). El trabajo filosófico parece ahora más al de un esteta *nómada*, un demiurgo en la fragua de “lo posible”, el destructor-creador en la maquila de lo espectral. El orden de las “verdades” abstractas cede ante la inquietud que emerge de la “fuerza creadora de los impulsos” (p. 175). El imperativo de la ficción es de carácter vital puesto que “la existencia sólo se

mantiene por la fabulación” (p. 175), pero triste es la condición de una fantasía coagulada que se traiciona a sí misma cuando enferma de esclerosis y endurece los flujos del cambio.

La maquinaria de las intensidades nómadas debe ser dirigida contra el frente de los *simulacra* vetustos que han sobredeterminado los ámbitos de significación impuestos a las vitalidades. Los simulacros, por supuesto, son caducos, necesitan ser renovados, y para ello se requiere saber trabajar con fantasmas, puesto que el pensador que de la espalada a trabajar con éstos queda atrapado por ellos a los cuales ya no es capaz de restituir su plástica contingente y relativa, su postura. El pensamiento que se apeg a la “positividad” queda encapsulado en la estancia de la invisibilización del artificio, ergo, el simulacro sobrevive en su modalidad de “realidad”.

Al pensamiento le parece un lugar seguro el atrincheramiento en la discontinuidad respecto a un orden de objetos cuya verdad reposa en sí mismos y ante el cual debe mantener una asepsia de cirujano, pero las políticas de la cautela fracasan en un juego que implica saber moverse en múltiples niveles y contraflujos, rodeado siempre de “especulaciones”. Es cierto que el encaramiento de los fantasmas implica un destiguro para el intelecto, una insensatez, pero las modalidades paradójicas de un pensamiento que sabe huir de sí mismo (de su afianzamiento identitario en la positividad) se ofrece como su posible redención-destrucción. Al pensamiento le deben acontecer los fantasmas, fantasmaticzarse él mismo (“el intelecto mismo se convierte en un fantasma”), entrar en juego con los *simulacra* y reinventarlos, no poder hacerlo sería síntoma de su ruina (Klossowski, 2004: 175). El juego de los fantasmas consiste en el engrane arbitrario de lo impulsivo con sentidos cual se quieran (*quodlibeta*) de orientación contingente.

La “invención sostenida por un impulso determinado que no sólo produce sus fantasmas, sino que también sabe interpretarlos” (Klossowski, 2004: 176), sitúa la interpretación que ejecuta fuera del ámbito de lo necesario. El

pensamiento espectral establece posibilidades de enunciación cualesquiera ante lo silente, y no cabe culpar de traición a la interpretación puesto que toda ella ha sido situada fuera de la semántica de “la verdad”. No hay vinculación necesaria entre una intensidad dada y un fantasma adecuado sino poiesis, impostura fundacional de la desvinculación entre intensidades y fantasmas, y entre éstos y los simulacros.

La restitución del delirio enloquece los procesos de la inteligencia, la cadena que une al abismo orgánico con el *suppositum* es “monstruosa” (Klossowski, 2004: 176) en tanto sus eslabones fantasmales son amorfos y entrañan lo silente que incomoda a la inteligencia. A fin de cuentas, “el fantasma sigue siendo, por debajo del nivel consciente, ininteligible: no es más que *incomprensión coagulada* del intelecto con respecto a un *estado de la vida*” (p. 176). La sabiduría nietzscheana ilumina las posibilidades de desvinculación en la cadena mencionada, complejiza los apareamientos (intensidad-fantasma; fantasma-simulacro...) y hace de la simulación el “*atributo del ser mismo*” (p. 178).

Contra la imagen del Buda, como aquel que ha vencido a los fantasmas, Klossowski presenta a un Nietzsche que los integra en una virtuosa “praxis del simulacro”, ámbito de su “hábil reproducción, a partir de lo cual el hombre puede *producirse* a sí mismo” (p. 176). Ergo, no hay una sustancia del ser humano que sea tomada por originaria, lo que hay es un juego de relación entre vida heterogénea y entidades de no-vida llamados “fantasmas” (y que pueden ser analogados, en este punto, con la noción foucaultiana de “dispositivo”). La erección de “lo humano”, su articulación significativa, su dominio y administración, depende de la praxis del simulacro:

Fijar una meta, dar un sentido —no sólo para orientar a las fuerzas vivas, sino también para suscitar *nuevos centros de fuerzas*—, éste es el propósito del simulacro: un simulacro de meta, de sentido *¡que hay que inventar!* ¿A partir de qué? de los fantasmas

de la vida pulsional —siendo el impulso, como “*voluntad de poder*”, el primer intérprete (Klossowski, 2004: 177).

Se trata de una praxis, ciertamente. No es una invitación a la contemplación o a la mera iluminación. Se trata de creación, de mitopoiesis, de activación de centros múltiples de fuerzas, no mediante “verdades” sino mediante “simulacros”, puestas en escena, significaciones de metas a partir de fantasmas. La voluntad de poder “inventa de nuevo lo real”, o al menos de eso se trata el juego (de la irrupción de la voluntad del poder singularísimo, directo y eficaz, ante la anónima voluntad de poder gregaria).

La función del filósofo impostor es “producir simulacros a partir de fantasmas” (Klossowski, 2004: 178), suscitar nuevos “errores indispensables” (pág. 178), puesto que “el *fantasma no se produce más que en función del fracaso*” (p. 252). Se puede hablar, por tanto, de una economía de los fracasos y de una heurística de las caídas que des-pliegan mundos posibles y nuevas experiencias, ahora liberadas del anónimo sintagma de lo vertical ascendente, sintagma de la invisibilización de lo singular (recordemos que “el caso singular *desaparece* como tal desde el momento en que *significa* lo que *es para sí*” (p. 327), esto es, cuando sucede la atribución, a las experiencias singulares, de signos conocidos que aseguran su inteligibilidad.

El estado de caída está provocado por el *amor fati* con el que se abraza “lo singular”, amor asintoto que nunca termina de llegar, que en cierto sentido es caída sin acontecimiento. Es decir, el retorno realísimo a lo singular sólo puede ser fabulado, y para ello se deben violentar los signos, volcar sobre ellos la paradoja de la simultaneidad, del empalme de todo sentido posible, pero nunca prescindir de ellos. La praxis de la fabulación (la “ficción poética”, como la habría llamado Bataille), es la estrategia bélica para debilitar al imperio de los significantes, para devolverles su carácter fantasmal y suscitar así la panorámica teatral del simulacro de la vida.

El territorio que se devela ahora es el de lo real como *opus* demiúrgico sometido a su ejecución espectral, nada participa en él como individuación de un acto-potencia constreñido por un hado inmutable. El nuevo territorio es escena “dramática”, mascarada en la que se participa a título de “personaje”; los *supposita* deben “ejecutarse”, deben jugar, aunque de hecho lo hacen siempre, pero bajo el hechizo gregario que les hace pensar que se trata de un asunto serio (la realización de sí como personas, el logro de la felicidad, la develación del sentido de la vida, etcétera). La provocación klossowskiana del delirio asume formas lúdicas y plásticas, extiende la licencia dada a las artes (asumidas en la superficie como los inofensivos ámbitos de la fabulación domesticada) para instaurar el caos sobre la “pretendida realidad” (Klossowski, 2004: 177). La seriedad de las ciencias y de la política debe ser deflactada por su estetización, la visión del mundo *sub specie aeterni* debe ser sustituida por el baile de las máscaras, tras las cuales están los eternos retornos (de los diferendos), y cuya identidad sólo es superficial y contingente.

Y si hablamos aquí de máscaras es porque “la *máscara oculta la ausencia de una fisonomía* determinada —recubre la relación con el imprevisible e insondable Caos. Pero la máscara no deja de ser *emergencia del Caos*— hasta el punto límite en que la necesidad y lo fortuito se encuentran, en que lo arbitrario y lo ‘justo’ coinciden” (Klossowski, 2004: 285-286). Se trata de la simulación de significación en el entorno semiótico, pero bajo el índice de una presencia-ausencia, tal es la naturaleza antinatural de cualquier *suppositum* vista no ya como “profundidad” silente e intensiva, ni como espejo/copia de algún arquetipo, sino como articulación accidentada en las líneas de superficie. Así es, pues, como debemos asistir a la clausura del oráculo délfico que aconsejaba: *gnôthi seauton*, conócete a ti mismo; la farsa histriónica que supone nuestro reconocimiento, lejos de ser funeraria invoca aquello que Dostoievsky, en *Memorias del sub-suelo*, califica como la “temeraria y voluptuosa

desenvoltura del poder soberano”, activado ciertamente por la develación del mecanismo de auto-presencia/auto-ausencia (p. 286).

En suma, no hay un fondo misterioso *en el sujeto*, se es puro signo. Entiéndase que *en el sujeto* no hay más que participación semiótica en una economía de significantes. Aquello que no es “sujeto” es “abismo”, es intensidad *muda*; pero el *suppositum*, ser de superficies, no es ave de las alturas ni pez abisal, es un camaleón: “Los seres más interesantes pertenecen a esta categoría, los camaleones, no entran en contradicción consigo mismos, están contentos y seguros de sí, pero no tienen desarrollo alguno —sus estados se yuxtaponen, incluso aunque sean separados hasta siete veces” (Nietzsche, citado por Klossowski, 2004: 124). El camaleón es el lugar de las posibilidades, la posibilidad misma, un simulacro semiótico, ágil y dichoso, un ser sin “rango” (*dignitas*) o, mejor dicho, un ser cuya dignidad es justo su propia vacuidad. Llegó el tiempo de devolver al camaleón humano sus “conceptos, imágenes, sentimientos” como:

fortuitamente yuxtapuestos, arrojados en desorden. [...] Aquí está el último pequeño fragmento de mundo en que algo nuevo se combina, tan lejos al menos como llega la mirada humana. Y, para terminar, incluso en ese caso se tratará de una nueva combinación química que, en efecto, todavía no tiene su pareja en el devenir (Nietzsche, citado por Klossowski, 2004: 15). ■

Bibliografía

Aristóteles (2003). *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.
Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
Foucault, M., y G. Deleuze (1999). *Theatrum Philosophicum, seguido de Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama.
Klossowski, P. (2004). *Nietzsche y el círculo vicioso*, Madrid, Arena Libros.



por Javier Franzé y Julián Melo. Franzé es Doctor en Ciencia Política. Actualmente es Profesor-investigador en la Universidad Complutense de Madrid, España. Melo es Doctor en Ciencias Sociales e Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y Profesor en la Universidad Nacional de San Martín, Argentina.

SOCIEDAD ABIERTA

UN LEÓN SIN SELVA:

SOBRE IZQUIERDA DEMOCRÁTICA, HEGEMONÍA Y LA CUESTIÓN ELECTORAL*

En una entrevista reciente en *La Vanguardia*, Ramón Cotarelo respondía que “La situación de las izquierdas es la de siempre: calamitosa. Sus discrepancias son muy profundas y, en realidad, irreconciliables porque afectan a su estatus epistemológico y axiológico”. Este diagnóstico pesimista permite interrogarnos si en efecto el destino de las izquierdas es el de la atomización o si, por el contrario, es posible pensar una izquierda democrática con capacidad hegemónica.

La obra de Ernesto Laclau ha sido muy discutida en los últimos años. Detractores y seguidores coinciden en que su influencia ha sido fortísima, tanto para pensar ciertos regímenes políticos latinoamericanos cuanto experiencias europeas como Podemos o Syriza. Pareciera incluso que *La Razón Populista* (2005) se transformó en una suerte de Manual de Instrucciones para hacer política. Nuestra postura es crítica respecto de concebir ese texto como Manual de Instrucciones. En verdad, no creemos en la posibilidad de un Manual así en absoluto. También somos críticos de la forma en que algunos de los postulados de Laclau son “puestos en acto” en la lucha política cotidiana. La finalidad de esta crítica es recolocar en el debate del socialismo democrático la idea de hegemonía en sentido pluralista y, si se nos permite, no necesariamente populista.

Hegemonía ha sido un concepto históricamente muy discutido, no sólo en el marxismo. Su uso hoy es común en múltiples ámbitos. Ya no

* Artículo publicado originalmente en el periódico argentino *La Vanguardia*.

“En definitiva, se trata —como reza la jerga futbolera— de «no ganar a cualquier precio», porque como decía Maquiavelo una cosa es el poder y otra la gloria”.

es propiedad del marxismo, ni del mundo universitario. Lo que hicieron Laclau y Mouffe en el decisivo *Hegemonía y estrategia socialista* (1985) fue renovar el concepto de hegemonía de Gramsci. Esa reconceptualización desechaba la idea de un fundamento último para pensar la constitución de solidaridades colectivas (identidades). Ya no cabía pensar “la clase” como sujeto fundamental de la emancipación. Ningún sujeto histórico *a priori* era el encargado de asumir la tarea política de la igualdad.

Esta forma de concebir la hegemonía implica que las identidades se constituyen de manera relacional, o sea, son un producto político y no el resultado de una inmanencia. Resulta imposible entonces prever cuál de los significantes en danza, cuál de las diferencias en juego va a construir identidad. De allí deriva una idea crucial para nuestro argumento: la contingencia radical. Toda totalidad, todo “nosotros” y todo “ellos”, será siempre una construcción política necesaria pero precaria, esto es, constitutiva pero contingente. Nada es para siempre y nada viene desde siempre.

Un buen ejemplo de hegemonía puede verse en el discurso de Alfonsín durante la transición democrática argentina. Alfonsín acuñó una frase que hoy ya forma parte del sentido común de la democracia argentina: “Con la democracia se come, se cura y se educa”. Democracia es, para decirlo rápido, el signifiante que se vacía de sentido particular (ya no es sólo un conjunto de procedimientos para elegir gobernantes) y pasa a simbolizar el camino del bienestar (comer), el del respeto por la vida (ya no nos matan los dictadores militares), el del progreso (la educación como movilidad social). Democracia pasa así a articular unas diferencias que exceden el espacio particular que el propio Alfonsín representaba. Democracia, como signifiante, se fue vaciando de contenido particular para representar un espacio de sentido cada vez más vasto.

Ahora bien, si allí hubo hegemonía no se debió a la existencia de un sujeto hiperracional, dotado de un *master plan* con una fórmula o

una receta, que se sentó y dijo “hagamos hegemonía”. Hegemonía es un proceso contingente, precario, que se da en un contexto simbólico singular y que no está bajo el gobierno de nadie. Hegemonía es un efecto. De hecho, aquello que el discurso de Alfonsín forjó lo vimos mucho después. Tampoco hablamos de espontaneísmo puro, desde luego. No negamos la voluntad política. Lo que criticamos es la idea de que es posible operativizar un marco teórico (en este caso, la hegemonía de Mouffe y Laclau) hasta el punto de suponer que lo político es gobernable con una alquimia definida en un laboratorio de marketing y comunicación política.

El concepto de hegemonía es analítico más que operativo. Por eso cuando se cree que hay que “hacer” hegemonía, cuando se la concibe como un artefacto más que como un efecto, se confunde lo analítico con lo operativo. El signifiante vacío, la frontera política, el nosotros y el ellos, la dislocación, el pluralismo; en definitiva, lo político y la hegemonía, son herramientas analíticas para dar cuenta de un objeto, no para fabricarlo. Es cierto que proveen un saber de lo político a tener en cuenta en la acción política, pero es un saber mínimo, precisamente porque se trata de lógicas más que de contenidos. No es posible “salir a lo social” a cazar el signifiante vacío, ni identificar de antemano cuál será exitoso, aunque sepamos *analíticamente* que uno lo será. Por eso quien proclame una bipartición política de lo social —“allá están los malos, acá estamos los buenos y nuestra diferencia es irreconciliable”— no se vuelve ni populista ni hegemonista, como diría Gerardo Aboy Carlés, sino sólo alguien que proclama una frontera política. Su efecto, su capacidad de construir aquello que desea, depende de múltiples y vidriosos factores, entre ellos el efecto del lenguaje en un momento y un contexto particulares e irrepetibles.

De lo contrario, no podría haber habido hegemonía *hasta que no se hubiera construido el concepto*. Más aún, cabría afirmar que en el propio plano operativo, en el desarrollo de la

lucha política cotidiana, no es del todo seguro que resulte útil obrar *explicitando* un signifiante vacío. Tal cosa *sucede* impersonalmente en el imaginario político, no en la literalidad de la voz de un enunciador privilegiado. No hay enunciador privilegiado porque lo radicalmente contingente es la performatividad del lenguaje. Así, es el propio enunciador quien genera transformaciones al nombrar el mundo, lo cual impide que lo articulado sea tratado como piezas con formas definidas *a priori* que habría que encajar. La articulación misma cambia el contenido de lo articulado. La hegemonía no es por tanto un nivel más alto de armonía, sino que está siempre atravesada por la transformación y la tensión de sus elementos.

Hasta tal punto la hegemonía se desdobra en un plano operativo y otro analítico que las premisas de este último no tienen por qué darse en aquel. En efecto, si la teoría de la hegemonía parte de la contingencia e infundamentación de lo político, la hegemonía en el plano operativo puede darse a partir de la creencia en la objetividad y necesidad de unos valores. De hecho, es lo que más habitualmente ha ocurrido en toda la historia de Occidente. Por eso podemos captar *a través de* la teoría de la hegemonía que nuestra tradición, la occidental, es esencialista. ¿Acaso no fue la teleología marxista-leninista la que dotó al movimiento obrero y comunista de su potencia movilizadora durante gran parte del siglo XX, *precisamente* por la certeza que otorgaba a sus militantes que la historia estuviera de su lado? ¿Acaso no es la fe en las leyes del mercado lo que otorga al neoliberalismo la base de una superioridad *científica* frente a otras concepciones, condenadas a aparecer como experimentos u ocurrencias carentes de seriedad? ¿No ha jugado ningún papel la idea de Pueblo auténtico y homogéneo como única encarnación de la Nacionalidad en los discursos nacional-populares?

La distinción de dos planos de la hegemonía, el operativo y el analítico, remite en definitiva a su categoría matriz: lo político. Por ello, cabe

distinguir un plano de lo político como actividad y otro como conocimiento, precisamente porque para actuar políticamente no hace falta ser politólogo —siempre que esto representara la política como conocimiento—. Porque lo político no es una ciencia exacta, sino un arte. Más precisamente, el de la frónesis. La frónesis alude al problema de cómo hacer efectivos ciertos valores en contextos diferentes. No es lo mismo, por caso, construir justicia social en países periféricos que en los países centrales. El objetivo es el mismo, pero los medios variarán y, así, también el modo de efectivización. Lo político, como tal, requiere el auxilio del conocimiento científico-técnico, pero éste —Weber nos lo enseñó— no proporciona la respuesta final: qué debemos hacer, cómo debemos vivir colectivamente. Lo político debe inventar esa respuesta.

Volvamos entonces a nuestro interrogante inicial. ¿Es posible pensar una izquierda democrática con capacidad hegemónica? ¿Qué significa pensar eso? Significa, en primera instancia, escapar del racionalismo del laboratorio comunicacional; matizar el valor de las encuestas y de los *focus groups*; y recuperar la necesidad de discusión pública plural en torno a los ejes que se buscan representar. En segunda instancia, pero no por ello menos importante, significa poner un hiato entre lo político y lo electoral. Ganar elecciones no supone “hacer” hegemonía. Capacidad hegemónica implica representar más de lo que se es, lo cual equivale —como ya dijimos— a desparticularizarse. Es lo contrario del encierro en la cárcel de las propias convicciones. Significa ampliar el campo de acción también por sentido de la responsabilidad hacia la causa que se persigue, que no puede ser encorsetada en ninguna interpretación particular, salvo a costa de limitarla. Eso puede traducirse o no en votos al corto plazo. Pero, para nosotros, el hecho no son los votos, sino la pretensión de no ser una identidad particular que simplemente apela a la propia calidad moral para convencer. En definitiva, se trata —como reza la jerga futbolera— de “no ganar a

cualquier precio”, porque como decía Maquiavelo una cosa es el poder y otra la gloria. Y no porque la segunda no suponga el primero. Por supuesto, no hacemos apología de la ingenuidad. No decimos —otra vez en jerga futbolera— que lo importante es jugar “lindo” y que el resultado no importa. Se trata de jugar bien y de ganar, aunque lleve tiempo. La victoria (y la derrota) regulan el juego, pero lo electoral es sólo una dimensión más de la victoria. Ésta consiste en ganar en capacidad hegemónica, no en llegar al gobierno.

¿Qué significa jugar bien? Jugar bien supone para nosotros articular, lo cual implica que todos vamos a dejar de ser lo que éramos antes de la articulación. Significa pensar en construir una identidad transformadora antes que “cazar” al candidato o “descubrir” el signifiante para vaciar en un tubo de ensayo gramático. Significa asumir que lo político no es un tablero, sino más bien una arena, y que allí las intuiciones y la Fortuna tienen un rol fundamental. Significa, al contrario de lo que dice Cotarelo, partir de que es posible una izquierda socialista y democrática con capacidad hegemónica.

Y por último implica también que una tarea aún de más largo plazo es construir una hegemonía pluralista, entendida como aquella que —a contrapelo de la tradición occidental— asume y no oculta la infundamentación que su posición tiene en términos de objetividad. Cabe pensar que la concepción de la hegemonía como algo que se “hace” está epistemológicamente vinculada esa noción tan occidental de que “los hechos sociales son cosas” que, por tanto, pueden manipularse o ser fabricados.

La izquierda socialista y democrática es un león sin selva, un animal sin hábitat. Hegemonía es construir ese hábitat, no es construir a la persona de carne y hueso que pueda llegar a ganar. Jugar bien, al fin y al cabo, es aceptar que se puede ganar o perder en las urnas pero no resignar nunca la pretensión de representar un espacio cada vez más vasto. Lo electoral es, las más de las veces, efímero. Una identidad no. **m**



SOCIEDAD ABIERTA

TIEMPO, ORDEN, PODER.

SOBRE ALGUNOS PRESUPUESTOS CONCEPTUALES DEL PROGRAMA NEOLIBERAL

Orden y sistema

El programa neoliberal se construye alrededor del concepto de orden. La frecuencia del término y su densidad conceptual son tales que del ordoliberalismo alemán hasta el proyectado neoliberalismo de Friedrich A. von Hayek es casi una obviedad afirmar su relevancia.⁰¹ El programa neoliberal nace de la percepción de un revés epocal que va mucho más allá de la reacción a la crisis económica de los años treinta del siglo pasado, que es desclasificada a consecuencia muy comprensible de las dinámicas económicas normales (Röpke, 1933: 553-568), mientras es colocado en el primer plano el punto muerto consolidado del proyecto del siglo XVIII de hegemonía de la libertad individual. Este diagnostico general fue acompañado en Alemania con la declaración del fracaso del “laboratorio burgués” (Schiera, 1987) que había dado la forma a la política alemana en el siglo XIX y en los primeros decenios del siglo XX. Aquel laboratorio, en el cual la ciencia alemana actuaba como factor constitucional, fue abandonado, ya que no es tomado más en cuenta en el sentido de producir mediaciones políticas y sociales a la altura de las tensiones que atraviesan a toda la sociedad. La “quiebra de la herencia de la época burguesa” debe ser rechazada porque su patrimonio ha sido acumulado bajo el signo del historicismo, que ha producido un “fatalismo” político que lleva

a comprometerse con cualquier emergencia social, reconociéndole de cualquier modo una legitimidad histórica. El historicismo ha encontrado sus expresiones potentes precisamente en la ciencia jurídica y en aquella económica, pero ha terminado por producir el “destronamiento de ambas ciencias”. Se trata, por lo tanto, en primer lugar, de restaurar las dos ciencias en el papel de guía para la acción política que no solo el historicismo sino también, desde otro punto de vista, la confirmación irresistible de la sociología han terminado por sustraerse de ello.

La herencia de la época burguesa es por lo tanto imposible de aceptar, porque ella no logró tener fe en sus promesas y sucumbió a la revolución que había permitido con la consolidación de la misma burguesía. “Que el intento de ordenar haya fracasado realmente es lo trágico de la era burguesa histórica. De hecho, en el programa de la revolución, el propósito de la libertad y el propósito del orden formaron una unidad” (Böhn, 1937: 4).⁰² Los responsables últimos de este fracaso son Gustav Schmoller y Werner Sombart, que a través su historicismo convencido abrieron la vía a aquel relativismo histórico que impide el reconocimiento de las estructuras del orden existente. La historización sombartiana del concepto de capitalismo describe el origen y la evolución que, a pesar

01 Sobre la cuestión general con particular atención a la relación entre derecho y economía, *Cf.* Dardot y Laval (2013), también Commun (2016).

02. Sin embargo, para una crítica ordoliberal del historicismo, *cf.* sobre todo Eucken (1938: 63-86).

Die Gefahren des
Chaos sah er nicht.
Böhm, Eucken y
Grossmann-Doerth
(1937: XVI)

por Maurizio Ricciardi, Profesor Investigador en la Universidad de Bologna, Italia.
* Texto publicado originalmente en la revista *Scienza & Política. Per una storia delle dottrine*, vol. XXIX, núm. 57, 2017, pp. 11-30.
Agradecemos a los editores y al autor el permiso para reproducirlo en *Metapolítica*. Traducción de Israel Covarrubias.



“El programa neoliberal nace de la percepción de un revés epocal que va mucho más allá de la reacción a la crisis económica de los años treinta del siglo pasado”.

de prever su senectud, no es necesariamente un anuncio de su fin, sino que deja de cualquier modo entrever la posibilidad de una inestabilidad ya inevitable y de un cambio indeterminado, pero necesario (Rüstow, 1987: 378-393, el texto original es de 1941-1942). Schmoller por su parte ha sido el científico social más importante en una época convencida de que las pasiones negativas fuesen destinadas a ser constantemente reabsorbidas por la acción ética del Estado. Su fe en el progreso ético y económico se fundaba sobre una antropología sustancialmente positiva que le hacía considerar transitorias todas las perturbaciones políticas y sociales, porque no reconocía la fundamental aspiración al poder que mueve a cualquier individuo (Eucken, 1940: 468-506). “Él no veía los peligros del caos”. La tarea que los padres del ordoliberalismo se confieren en 1937, un año antes del Coloquio Lippmann en París,⁰³ es en primer lugar aquel de restablecer el discurso del orden gracias a un enfoque abiertamente teórico, que no está dirigido a desencadenar la enésima disputa sobre el método, porque “para cada ciencia las múltiples reflexiones metodológicas son un signo de enfermedad” (Eucken, 1944: VII). En cambio, el problema es aquel de identificar y dar sistematización teórica, es decir, ordenar, los elementos constitutivos de la realidad económica, ya que “la realidad no es un racimo de datos uno al lado del otro” (Böhm, Eucken y Großmann-Doerth, 1937: XV). Si el primer enemigo de este proyecto es el historicismo, el segundo es por lo tanto el liberalismo económico, convencido de que el mercado sea un orden que se autorregula sin ninguna intervención.⁰⁴ Una adecuada comprensión de la historia muestra en cambio que hay una constante

03. Véase el texto integral del coloquio y su contexto en Audier (2012).

04. Esta crítica atraviesa todo el neoliberalismo y encuentra su formulación más significativa y sistemática en un texto de 1945 de Rüstow (2001).

necesidad de una guía (*Lenkung*), sin la cual el desorden y el caos pueden siempre representarse. Por consiguiente, se deben establecer las condiciones políticas para producir una decisión en vista del orden. Derecho y economía pueden reconquistar la centralidad perdida solo si el primero acepta el primado político y epistemológico de la segunda, o bien construye su discurso sobre la realidad indiscutible de la economía de mercado. La tarea es, por ende, “concebir y formar el ordenamiento jurídico como constitución económica”, que debe ser entendida como “una decisión política integral sobre el orden de la vida económica nacional” (Böhm, Eucken y Großmann-Doerth, 1937: XIX), en el interior de la cual al derecho le concierne la función de regular no solo la relación entre los diversos elementos del orden, sino también la de asegurar el poder de conducción de la autoridad política. Economía y derecho son dos elementos resultantes de una revolución que habría debido garantizar, en efecto, la libertad, pero también su “contrapeso, es decir, el elemento de orden” (Böhm, 1937: 7).

Entonces, para reequilibrar la relación entre economía y derecho se deben anclar las normas jurídicas al orden económico en modo que el derecho lo conciba como una “constitución jurídica”, haciendo de este modo visible su “carácter político” y colocando por consiguiente en primer plano el “primado de la política” (Böhm, 1937: 11). Por lo tanto, el neoliberalismo no se funda simplemente sobre una despolitización, sino sobre un doble movimiento que, asegurando la politicidad exclusiva del actuar económico, reconoce a lo político la capacidad y la posibilidad de afirmarla con sus decisiones. Incluso la libertad de iniciativa económica, introducida por la *Gewerbeordnung* de 1869, no debe ser considerada como la eliminación de vínculos históricos, sino como la decisión dirigida políticamente al establecimiento de una nueva constitución económica (Rabault, 2016: 189-210). De este modo, a la decisión política se le reconoce su capacidad de dar forma a la

historia, a condición de que reconozca cuáles son aquellos rasgos histórico-universales que, como veremos, reconocen constantemente en el tiempo y en el espacio. De cualquier modo, el orden es vinculado a una “decisión principal (*Führungsentscheidung*) competente y autorizada”, que establezca con toda claridad cuál es el contenido del orden y cuáles son sus límites hacia el exterior. Solo de este modo la decisión puede crear una condición jurídica que reconozca el fin y el carácter técnico y no solo ideal del orden. En otros terminus, no siendo natural el orden debe contener un rasgo organizacional que es esencial para su definición (Ricciardi, 2010). “Este orden concreto, técnico, tiene en el ámbito de la vida económica el mismo significado de los principios fundamentales tácticos y de la dirección military estratégica en la guerra” (Böhm, 1937: 59). Mientras el carácter schmittianamente concreto del orden (Schmitt, 1972: 245-275)⁰⁵ confirma que éste no puede ser considerado sin su contenido económico, la analogía bélica nos ayuda a subrayar el carácter eminentemente técnico de la economía, que diferencia la constitución económica de aquella política, pero sobre todo hace referencia a la necesidad de gobernar tanto la estática como la dinámica de los procesos económicos.

Este concepto de orden es el centro genetico de todo el aparato conceptual y categorial que unifica el programa neoliberal, no obstante las diferencias incluso evidentes de todos aquellos que lo fomentan. La filosofía del orden de Hans Driesch, cuya importancia difícilmente puede ser sobrevalorada, define las coordenadas de un pensamiento que reacciona a la contingencia del movimiento histórico con la intención de establecer las líneas de su coherencia interna (Driesch, 1923: 438 y ss.). Siempre manteniendo la centralidad del concepto de orden el programa neoliberal se articula en las décadas sucesivas

05. La distancia incolmable entre el programa neoliberal y la doctrina shmittiana es evidentemente la dependencia del derecho al orden económico que éste prevé.

en tres constelaciones distintas. La primera es la fundacional, el origen del momento ordoliberal, que arroja las bases del programa neoliberal en su conjunto, individuando una serie de temas que serán centrales incluso en las formulaciones posteriores. No se trata únicamente de temas económicos sino también, por ejemplo, de la crítica a la sociología y a aquello que Wilhelm Röpke llama “saint-simonismo eterno”, o bien la idea de que la sociedad sea una estructura plástica, organizable según un plano que se revela como la más inquietante de las distopías (Röpke, 1947: 73 y ss.).⁰⁶ En esta primera constelación el neoliberalismo inaugura un discurso político específico sobre la sociedad, asegurando sus movimientos gracias a una auténtica restauración de lo político. La segunda constelación es aquella posterior a la Segunda Guerra Mundial: aquí, el enemigo es sobre todo la economía planificada en Occidente y los monopolios, a los cuales se les contraponen el mercado como modelo democrático. En la tercera constelación, a partir de los años setenta, en correspondencia con la nueva crisis y con un renovado miedo por el caos sistémico, el programa neoliberal se transforma finalmente en una política económica aplicada en breve tiempo sobre escala global. La solidaridad social está señalada como un peligro y la decisión política vuelve a ser la solución en última instancia en el momento en donde las lógicas del mercado no logran presentarse como normas sociales compartidas. El programa neoliberal abandona los círculos académicos y se emancipa del provincialismo exitoso de la economía social de mercado alemana y de su serio capitalismo renano (Streeck, 2009). El neoliberalismo se vuelve global, madurando en su interior las articulaciones significativas. No se trata solo de las diferencias entre la escuela de Friburgo y aquella austriaca de Hayek y von Mises, sino también de aquella igualmente significativa

06. Pero también véase la recuperación del mismo argumento en 1952 por Hayek (1967).

del neoconservadurismo estadounidense.⁰⁷ A pesar de todo, aquello que se mantiene como constante es una interdicción política de fondo que permite hablar en un momento ordoliberal que atraviesa el neoliberalismo en su conjunto. Con el ordoliberalismo, en efecto, la continuidad de la experiencia histórica, y por consiguiente el peso político de la tradición con el sucesivo rechazo de toda revolución, la crítica de la sociología colectiva de la sociedad, la afirmación de lo político como decisión en última instancia incluso contra las contingentes institucionalizaciones estatales de la política se vuelven elementos recurrentes e irrenunciables de la específica práctica neoliberal de la libertad.

Una antropología histórica de lo económico

Al comienzo de los años treinta, la evidente crisis del capitalismo coincide plenamente con la expectativa del final de una época. El programa neoliberal pretende colocar esa crisis en un cuadro histórico integral en modo tal que le permita mostrar su carácter relativo y, por lo tanto, no destructivo. Es “necesario observar estos problemas en el marco de la historia universal” (Müller-Armack, 1932: 297), que debe ser entendida como el conjunto de condiciones empíricas en las cuales el actuar económico está con frecuencia involucrado en el tiempo. Por ello, el problema no es la crisis, sino la comprensión del capitalismo y de las condiciones generales del actuar, ya que “el ambiente capitalista obliga al hombre a la reflexión sobre su condición histórica” (Müller-Armack, 1932: 1). Solo con el marxismo se volvió de pronto evidente el carácter histórico del capitalismo, su carácter transitorio. Al contrario, “las doctrinas de la

07. Sobre la semántica política del término, cf. Venu-gopal (2015: 165-187). Sobre el neoconservadurismo estadounidense, cf. Vaisse (2010); sobre las intersecciones políticas, cf. Brown (2006: 690-714).

armonía de los economistas liberales todavía se alimentaban en las estructuras del mundo que analizan con aquella confianza intacta, en la cual el rasgo casual y el fundamento del poder de este orden mundial era necesariamente ignorado” (Müller-Armack, 1932: 2). A la comprensión dinámica del capitalismo introducida por el marxismo, la sociología alemana con Ferdinand Tönnies, pasando por Max Weber, Sombart y hasta llegar a Max Scheler, había respondido con la construcción del aparato categorial que hacía del capitalismo un momento esencial en la producción de la sociedad. Esta es la constelación sociológica frente a la cual reacciona el naciente ordoliberalismo al comienzo de los años treinta, negando definitivamente que en el interior del capitalismo pueda ser fundada alguna tensión en la racionalización, así como que ello camine con fuerza hacia un presunto antagonismo que lo caracterizaría. La historia en general y por lo tanto también el capitalismo en su interior no poseen un principio interno que hipoteque o garantice sus movimientos. “El proceso fundamental de la historia debe ser de este modo interpretado como auto-realización” (Müller-Armack, 1932: 21). Esto es una continua sucesión de impulso (*Trieb*) y espíritu (*Geist*), esa relación jamás definitiva entre el plano inmediatamente individual del actuar y el contexto general de sentido, con el cual toda acción debe medirse. Cada fenómeno histórico debe ser observado desde esta doble perspectiva, sin que sea posible resolver definitivamente este contraste. Aquello que debe ser registrado es que con el capitalismo el movimiento deviene la categoría fundamental del actuar. Este es el primer sistema económico en la historia “en el cual la dinámica deviene el principio estructural” (Müller-Armack, 1932: 28). Más que de un principio, se trata en realidad de la máxima explicitación de un carácter que la historia ya poseía. Es decir, no se trata de un criterio exterior que permita la formulación de un juicio sobre el capitalismo mismo, sino sobre todo del modo de funcionamiento del capitalismo como de la historia en su conjunto.

De cualquier modo, aquella dinámica estructural disuelve y no constituye las diferencias entre las figuras sociales que actúan en el interior del sistema económico. La dinámica, en efecto, establece la identidad del sistema presidiendo a su cambio sin que sea posible identificar una tendencia más o menos precisa a partir del movimiento mismo. El futuro está neutralizado por completo dado que la “actividad de progreso no es deducible” (Müller-Armack, 1932: 32), incluso la particular organización de la producción no puede ser considerada decisiva, así como la coacción del capital para autovalorarse. Ni siquiera se puede hablar de una “acumulación originaria”, porque la dinámica no ha encontrado su origen en la violencia y en el poder de algunas instituciones o de algunos individuos. Del mismo modo, debe ser rechazada la idea de que el capitalismo indique el pasaje de la comunidad a la sociedad, tal y como lo había indicado Ferdinand Tönnies. Como veremos, el rechazo de la historización de la comunidad es un rasgo esencial del primer momento del discurso neoliberal. Retomando al menos en parte a Max Weber, Müller-Armack afirma sin embargo que todo acto social es al mismo tiempo comunitario y societario, porque no existe una dinámica específicamente social que pueda imponerse sobre aquella económica. Esta última no establece un “movimiento carente de límites, sino los límites que le son establecidos son fijados solo desde su interior” (Müller-Armack, 1932: 94). De este modo es negada la existencia de cualquier posible vínculo histórico o ético, mientras que se puede afirmar que “el proceso económico encierra siempre su forma concreta solo gracias a una relación histórica de vez en vez mudable de lo económico con lo político” (Müller-Armack, 1932: 101).

De este modo surge la preocupación principal en el origen del ordoliberalismo, en tanto restauración de lo político en su posición de garante del orden de la economía en tanto liberado de todo vínculo social. La confrontación con la sociología y la antítesis que se establece

con su discurso se dirigen a la liberalización de lo político de cualquier hipoteca proveniente de la sociedad y en particular de los intereses organizados en su interior. Los grupos de interés, los intereses organizados, son el enemigo declarado del naciente programa neoliberal. En la base de la inversión sobre el Estado hay el redescubrimiento de la esencialidad o más bien de la simplicidad de lo político, de su capacidad de reducir la complejidad social, por ello le es exigida la producción de decisiones indiferentes a la sociedad y a sus conflictos. Lo político ordoliberal no tiene una función constitutiva de las relaciones, posiciones que atañen solo y exclusivamente a lo económico; este interviene para restablecer las condiciones ordenadas por el proceso económico. Justo porque la historicidad del hombre es la única posible orientación en el interior de la historia misma, debe ser prevista una función de sustitución que garantice la dinámica económica:

En el lugar de las teorías históricas que buscan traer de vuelta la concreta plenitud del acaecer a un modelo, haciendo caso omiso de la profundidad de la historicidad, debe tomar el relevo una teoría que busque solamente la condición de la historicidad, que muestre la estructura gracias a la cual ella se vuelve posible, sin sobreponer a la historia empírica alguna determinación de contenido (Müller-Armack, 1932: 173)

En el interior de esta inagotable continuidad histórica y haciendo uso de la antropología filosófica de Helmut Plessner, el hombre es concebido como potencia y lo político deviene, en consecuencia, “un comportamiento interhumano dirigido al aseguramiento o al aumento de su potencia a través de la restricción o aniquilamiento del ámbito de una potencia ajena” (Plessner, 1979: 326). Incorporando el discurso schmittiano sobre lo político, Plessner apuesta por la construcción de una antropología global no eurocéntrica que, mientras reconoce que

cualquier individuo es un sujeto de potencia, asume también la extranjería como motivo fundamental de enemistad. Así como en realidad todo el discurso ordoliberal, Müller-Armack puede contraponer al liberalismo del siglo XIX esta imagen de relaciones no inmediatamente pacificadas y justo por ello siempre expuestas a la denegación. Excéntrico con relación a aquel discurso es en cambio su apretada confrontación con el concepto histórico y político de capitalismo, porque el programa neoliberal toma decididamente licencia de un concepto que hace referencia a antagonismos sociales sin remedio y asume en su origen un espíritu burgués con una fuerte intención ética. Como escribe pocos años después Wilhelm Röpke: “La palabra ‘capitalismo’, palabra usada en exceso y ahora desgastada e variopinta como una moneda antigua, contiene tantas inexactitudes que cada vez es menos adecuada para un honesto tráfico intelectual” (Röpke, 1947: 5). En efecto, no se trata de un problema terminológico. Ya Wilhelm Eucken había criticado al capitalismo por la sustancialización que habría hecho una suerte de sujeto autónomo, mostrando cómo a toda la discusión sobre la crisis del capitalismo le faltara “una visión histórico-universal” (Eucken, 1944: 77). Partir del capitalismo significaría colocar la cuestión del proceso económico en modo a-histórico, repitiendo los errores de la economía clásica, cuya “conclusión teórica no correspondía con la multiplicidad de la vida histórica” (Eucken, 1944: 31). Esta reducía el problema del orden a la competencia perfecta de los mercados. Los “atemporales” (Eucken, 1940a: 114), como Walras y Pareto, pensaban a la economía en el marco de una comprensión del tiempo, como si se produjera e intercambiara al mismo tiempo. Considerar el desarrollo temporal del proceso económico significa individuar un distinto objeto para la ciencia económica. En el centro no está la actividad en vista de la satisfacción de las necesidades actuales y ni siquiera la individualización de las necesidades presentes, “antes bien interesa exclu-

sivamente en qué medida las necesidades del presente y aquellas del futuro próximo y lejano son consideradas” (Eucken, 1944: 129).

Esta exposición subjetiva al futuro puede ser solo individual, porque solo los individuos pueden tener aquella proyección futura que no puede ser de ninguna manera alcanzada colectivamente. Esta oclusión del futuro colectivo es el verdadero fundamento de la imposibilidad de una economía organizada centralmente, “en la cual una ubicación central planifica y decide”, ya que la planificación pretende transformar un proceso abierto en una condición previsible. Precisamente por ello, para Eucken el opuesto de la economía planificada no es el libre mercado sino la *Verkehrswirtschaft*, una economía de tráfico, en la cual la presencia de innumerables planos individuales le pone a la ciencia el problema de cómo estos “se perfeccionan en ordenes económicos” (Eucken, 1944a: 162). La economía política clásica no será rechazada por los errores que le son imputados, sino porque reduce la complejidad de los planos individuales a comportamientos esquemáticos que luego deberían ordenarse de manera automática. Esta reduce el problema del orden al equilibrio sobre los mercados, en lugar de preguntarse qué podía realmente justificar la ciencia económica. “¿Qué es la economía?, ¿qué es un ‘principio económico’? incluso, en modo más fundamental: ¿qué es la sociedad?” (Eucken, 1944: 32).

Solo poniéndose esta preguntas se puede tomar la multiplicidad de la experiencia histórica, moviéndose de la consciencia de que en cualquier época y en cualquier situación los hombres actúan económicamente. A esta multiplicidad, en efecto, corresponde una unidad de fondo del actuar humano que no puede ser puesta en discusión ni mucho menos relativizada. Por este motivo Eucken rechaza cualquier esquema interpretativo que no incorpore la multiplicidad elemental del *wirtschaften*, del actuar económico. Nos encontramos frente a una ulterior especificación de la antropología neoliberal del tiempo histórico. Ella no reconoce

“La analogía bélica nos ayuda a subrayar el carácter eminentemente técnico de la economía, pero sobre todo hace referencia a la necesidad de gobernar tanto la estática como la dinámica de los procesos económicos”.





“¿Qué es la economía?, ¿qué es un ‘principio económico’? incluso, en modo más fundamental: ¿qué es la sociedad?”

diferencias entre estadios económicos y entre economía urbana y rural, así como no acepta las distinciones de estilos económicos que reu- cen la multiplicidad a diferencias formales.⁰⁸ Ni siquiera puede admitir la antítesis entre un actuar orientado a la cobertura de los requisitos y uno orientado en cambio a la adquisición mo- netaria. No existe una segunda naturaleza capi- talista que se sobreponga a aquella originaria, y mucho menos un actuar económico histórico de nuevo determinado por el dominio del dine- ro. La licencia del capitalismo significa también despedirse del tipo humano que las teorías sociológicas habían construido y afirmado. Así como la antropología de Plessner vuelve univer- sal la confrontación y el choque con el extran- jero, el argumento de Eucken muestra el tipo humano neoliberal como expresión de la conti- nuidad inagotable de la historia universal, suje- ta al cambio pero también propensa a persistir obstinadamente en las mismas actitudes y en las mismas expectativas. “Se demuestra que el comportamiento económico es las ambas cosas al mismo tiempo: constante y cambiante. Con- stante en un determinado estrato del hombre en singular, cambiante en otras capas del hombre” (Eucken, 1944: 254).

La regularidad de esta doble actitud establece el carácter de la historia universal cuya posibilidad, como hemos dicho, es una de las mayores preocupaciones neoliberales, como Eucken esclarece en aquello que ha sido indicado justamente como uno de los manifiestos fundadores del ordoliberalismo (Eucken, 1932: 297-321; *vid.* también Ptak, 2004). Se trata de una historia que es universal en el espacio y en el tiempo, porque en ella se repite siempre el mismo esquema de comportamiento, dado que justo por su carácter global su definición de hombre no tolera excepciones. El principio

08. Destaca a este respecto Müller-Armack y su *Genea- logie der Wirtschaftsstile* (1944), donde demuestra que la posterior “economía social de mercado” tuvo una gesta- ción teórica no siempre lineal y unitaria. Cf. además Som- ma (2014) y Tribe (1995: 203-240).

de la economía está presente en cualquier constitución individual y no es solo del “mercante o incluso del mercante de la modernidad europeo-norteamericana”. El objetivo polémico, sin embargo silenciado, es una vez más Werner Sombart (1915) y sirve para confirmar el carácter universal de esta constitución humana que justo por ello puede ser el fundamento de un pensamiento del orden. La respuesta a la pregunta sobre el principio económico es también la respuesta a la pregunta sobre qué es la sociedad en la historia universal. “El *homo sapiens* actúa siempre según el principio económico e incluso si —con Bergson y otros filósofos vitalistas— se sostiene llamarlo con más precisión *homo faber* —él no es *homo faber* si no sigue el principio económico” (Eucken, 1944: 154). Este último cesa de ser una de las posibles elecciones para orientar la acción y se vuelve el principio necesario del hacer que define el modo legítimo de actuar en la sociedad.

A pesar de que se reivindique la multiplicidad como manifestación de la vida económica y social, el programa neoliberal encuentra en su antropología y en su principio de economía la posibilidad de unificar en el tiempo todos los comportamientos. Alexander Rüstow lo reconoce con claridad: “la naturaleza humana en su conjunto siempre queda y donde sea como la misma [...] todos los esfuerzos por modificarla están en su utopismo destinados al fracaso” (Rüstow, 1950: 14). No se trata únicamente de un juicio de experiencia y mucho menos de la polémica recurrente en contra de todos los intentos de construir al hombre nuevo que atraviesan a Europa en aquel periodo. Esta convicción antropológica es el fundamento epistemológico de todo el proyecto neoliberal. “En efecto, sin esta constancia de la naturaleza humana no sería posible alguna unidad de la cultura y de la historia humana, ninguna posibilidad de comprensión, ni mucho menos existirían las coordenadas fundamentales de aquello que es antropológicamente en su esencia normal y sano” (Rüstow, 1950: 14). Esta

antropología fundamental produce su historia universal cruzada por lo múltiple, aunque en lo fundamental estático, en el sentido de que en su interior no existen los entusiasmos revolucionarios y mucho menos innovaciones radicales, sino solo la repetición en forma diversa del mismo actuar. Si, desde el punto de vista económico, eso significa que el sistema económico no puede ser interpretado solo a partir de su dinámica, desde el punto de vista histórico y político eso exige para asegurarlo la constancia sobre un plano no solo individual. El orden se encarga de historizar un actuar que de otra manera estaría paradójicamente carente de historicidad.

Sobre la patogénesis de la sociedad

Constancia y mutabilidad son la consideración antropológica de la estática y de la dinámica del sistema económico. Estas asumen una dimen- sión más explícitamente política en el momento en que al individuo le son atribuidos un “deseo conservador”, que le hace desear que todo se quede como está, y una “voluntad revolucio- naria de un trastorno radical”. Sin embargo, las dos pulsiones no establecen de vez en cuando un equilibrio diferente. Ya que no es posible un acontecimiento histórico sin pasado, justo esta prehistoria (*Vorgeschichte*) termina por constituir el auténtico centro de gravedad de la acción. Ninguna voluntad revolucionaria puede, en efecto, dirigirse por completo en contra de su pasado. Cualquier expectativa dirigida al fu- turo sería recorrida por consiguiente y al mismo tiempo por la tensión para reconfigurar el pasa- do. Las luchas presentes por conquistar el futuro son necesariamente luchas por el pasado: “la extensión hacia atrás de la dirección que que- ríamos avanzar es para nosotros la coordenada fundamental de la historia”. Al mismo tiempo, sin embargo, la prehistoria del futuro es eso que nosotros proyectamos hacia atrás como ne- gativo. “De la convicción antropológica que los

valores buenos y deseables en última instancia son idénticos a aquellos de la naturaleza humana incorrupta le sigue que debe ser expuesta una situación patológica de origen histórico-socio- lógica para cada situación proactiva” (Rüstow, 1950: 15). El primado de la prehistoria de la acción sobre su futuro está dado por el hecho que cualquier búsqueda de mejoramiento debe hacer las cuentas con la necesidad de sanar una patología pasada. Todo movimiento revela su patogénesis así como la búsqueda de la libertad está motivada por su prehistoria marcada por el dominio que, recurriendo a los instrumentos más clásicos de la *Kulturgeschichte* alemana, Rüstow reconstruye en la búsqueda de una “me- dida universalmente válida” que permita formu- lar un juicio sobre el presente. Incluso en este caso, sin embargo, el presente muestra toda su insuficiencia y falta de confianza tanto que, con un movimiento que Friedrich August von Hayek repite con convicción aún mayor, Rüstow sostie- ne la necesidad de un “regreso en espiral al siglo XVIII”, es decir, a un momento previo a la revolu- ción, que es el verdadero momento patógeno de la modernidad política.

Regresar al tiempo previo a la revolución significa reaccionar a la temporalización especí- fica de la política que ella ha inaugurado. Esta reacción no asume los rasgos inmediatos del pensamiento contrarrevolucionario. Ella no ex- presa solamente una condena ideológica y poco original de un proceso que en los dos siglos precedentes jamás a dejado de reactivarse. El problema no es solo negar la necesidad y la uti- lidad de nuevas revoluciones en virtud del juicio maduro sobre aquello que ha sucedido. En cam- bio, el programa neoliberal apunta a indicar la posibilidad de un tiempo no revolucionario, es decir, de una temporalidad que no tenga como su presupuesto la identificación de modernidad y revolución. Esta última no es la afirmación más o menos tumultuosa de la sociedad contra su gobierno como en Thomas Paine, ni el movi- miento con el cual la sociedad conoce y se modi- fica a sí misma como en Marx; esta es ante todo

la patología que por la “ceguera sociológica del racionalismo” piensa poder reconstruir el mun- do a partir de su proyecto. Röpke distingue ana- líticamente la revolución económica de aquella política, consciente de la estrecha relación que las ha conectado históricamente. La abolición de los vínculos personales ha sido el pasaje necesario para la libertad económica, que es la auténtica revolución que se ha desarrollado en la modernidad sin necesidad de trastornos repentinos y violentos. La revolución deviene un proceso sin eventos políticos, mostrando la necesidad urgente de criticar hasta cancelar la Revolución francesa como acontecimiento en el origen de todas las patologías sucesivas.

Cualquier revolución —escribe Röpke— es una verdadera desgracia, una crisis catas- trófica, cuyo éxito final es siempre muy in- cierto y donde su carácter eminentemente patológico es ya evidente en sus formas. Ella es potencialmente una parálisis mortal de la sociedad; es anarquía, disolución del or- den, lucha originaria de instintos y pasiones y nada es más en acto para dibujarla que el hecho que, si no es detenida a tiempo, sue- le llevar muy en alto a los patanes y arrojar a los hombres bajo el dominio pasajero de notables neurópatas (Röpke, 1942: 70).

La patología revolucionaria es el signo de un pro- ceso de descomposición, al final del cual están “la civilización de masas, el nihilismo y el colectivis- mo”. Ella está en perfecta continuidad con aque- lla precedente del absolutismo y del feudalismo. En definitiva, la revolución no puede producir una sociedad, o mejor aún, la sociedad que esta pro- duce lleva inevitablemente consigo los signos de su descomposición, porque empuja al “descono- cimiento de las leyes constitutivas de la sociedad, el cual conduce a la creencia errónea de que pue- de organizarla según algún postulado de la razón con independencia de la necesidad de auténticas comunidades” (Röpke, 1942: 83). Obviamente la revolución como patología histórica produce sus

efectos sobre el plano inmediatamente político, al grado de que Ludwig von Mises puede de manera incisiva afirmar que “la democracia no es sólo no-revolucionaria, sino que busca más bien extirpar la revolución” (Mises, 1990: 96). La democracia neoliberal no se dirige solo a producir una serie de antidotos que impidan el estallido de la revolución, como ha sucedido durante la larga estación reformista de las democracias occidentales. En cambio, ella es parte constitutiva de un programa que pretende instaurar una condición social estructuralmente no revolucionaria, que no puede ser garantizada solo por las instituciones políticas, sino que debe ser asegurada por la presencia visible de un orden.

En realidad aquello que determina la situación y la consistencia de la trama societal es la centralidad reconocida al poder. Mientras hace de la afirmación de la libertad la forma social de su afirmación (Foucault, 2004: 65), el programa neoliberal se construye sobre la reformulación de la gramática del poder. De frente a la gran innovación introducida por el Estado moderno en la historia misma del poder gracias a su capacidad de ejercerlo hacia el interior y hacia el exterior con una intensidad antes desconocida, no es posible imaginar un ámbito libre del poder. El problema es más bien la segmentación del poder económico en modo que este no entre en competición con aquel estatal. El programa neoliberal no promete una cooperación libre del poder, como pretendía el liberalismo económico del siglo XIX. Dejado a su movimiento, el mercado puede permitir una acumulación de poder social que luego será utilizado para influenciar al poder estatal a ventaja suya. Necesita por ende reconocer esta realidad, si bien “aún falta en muchos economistas la mirada y la comprensión de todo lo que el hecho económico se ha llenado de la brutal lucha por el poder” (Eucken, 1944: 237). La competencia puede impedir la acumulación del poder social, al grado de que su importancia no depende tanto de su productividad sobre el plano económico, sino más bien de su relevancia en aquel político. Sabiendo bien que

“la política económica constitucional debe ser diversa según las forma de mercado” (Eucken, 1942: 44), la libre competencia debería limitar al poder, mientras lo hace visible ya que muestra su titularidad. En contra de la idea marxista del dominio impersonal y alienante de las leyes naturales de la producción capitalista, en contra de la concepción weberiana del dominio capitalista-burocrático, Eucken niega que el poder económico sea una cosa “irrational y mística: este es racional, comprensible, accesible racionalmente” (Eucken, 1944: 246).

Tradición y democracia

Esta racionalización del poder económico permite considerarlo como el paradigma de un poder democrático que debería liberar al individuo de la subordinación personal, entregándolo a una solitaria pero universal impotencia. Las reglas del mercado son la base de legitimación de una forma democrática que no depende ni del formalismo de sus procedimientos ni de la participación intencional de sus ciudadanos. Justo por esto, como escribe Böhm, esta no es otra cosa que una “democracia plebiscitaria empujada al extremo, que actúa todos los días y a todas horas, técnicamente perfeccionada del modo más refinado” (Böhm, 1950: 51). La analogía expresa la honda tensión del programa neoliberal hacia formas de decisión democrática no procedimentales y que no tengan necesidad de la legitimación popular. La célebre renuncia de Hayek al uso mismo del nombre de democracia es su signo más evidente. Su propuesta de sustituir democracia con *demarquía* está dirigida para neutralizar el poder colectivo de los individuos porque *kratos* le “parece subrayar la fuerza bruta antes que el gobernar según reglas”. Si “democracia deviene sinónimo de gobierno de la mayoría dotado de poder ilimitado, yo no soy democrático, y considero tal gobierno pernicioso, y no creo que pueda funcionar en el largo periodo” (Hayek, 2000: 413-414). En cam-

bio, *demarquía* puede reafirmar la centralidad de la referencia al *archein*, es decir, al origen, al fundamento, como aparece no fortuitamente en monarquía y oligarquía, o sea los poderes que se fundan sobre la tradición.

La democracia se vuelve un episodio en la tradición del poder y no puede pretender ser la modalidad en la cual esa tradición se disputa. En contra de esta siempre posible disputa el derecho no puede ser el instrumento gracias al cual modificar la realidad de las relaciones corporativas, quizá en nombre de aquella justicia social que para Hayek “es probablemente al día de hoy la amenaza más grande en las confrontaciones de la mayor parte de los otros valores de una civilización libre” (Hayek, 2000: 268). Para sustraer el derecho a la disponibilidad de los individuos presentes y de sus mayorías, esto debe ser comprendido y legitimado sobre una base completamente distinta de aquella del positivismo jurídico de matriz hobbesiana o kelseniana, así como debe abrumar los marcos normativos en donde eso encuentra su expresión (Ricciardi, 2016: 101-118). La producción jurídica es una tradición normativa basada sobre la prioridad reconocida al derecho privado como ya lo ha afirmado Franz Böhm (Walther, 2016: 95-126). La tradición es el real opuesto político y conceptual de la revolución, porque delinea un tiempo que no depende del actuar de los sujetos. La tradición no es creada y justo por esto los individuos se le someten, ya que con “nuestras acciones producimos sin intención la aceptación de principios que vuelven necesarias las acciones ulteriores” (Hayek, 2000: 78). Por lo tanto, estamos frente a “una tradición de reglas que comprendemos solo imperfectamente”, que se legitima con la consideración de que “*cualquier progreso debe estar basado sobre la tradición*” (Hayek, 2000: 547).

La rehabilitación de la tradición es parte integral del programa neoliberal. La referencia reiterada y compartida a Burke expresa la convicción de que la tradición no puede ser simplemente interpretada como un retardo normativo presente en el interior de la sociedad. Ella es

más bien una modalidad específica de racionalización de las relaciones corporativas, una necesidad que surge de las relaciones mismas. La “vida social exige una tradición” (Popper, 1972: 225), para garantizar el contenido de sentido de las diversas acciones. La misma historia universal de la que hablan Eucken y Böhm es en realidad una tradición histórica fundada sobre la específica antropología que esta delinea y sobre el actuar económico en tanto su expresión continua e inmutable. La convicción de que “cualquier cultura descansa sobre la tradición” (Rüstow, 1951: 508) revela que el tiempo del programa neoliberal es justo la tradición, en tanto tiempo históricamente ordenado en donde aquella economía es en realidad la única dinámica capaz de introducir innovaciones sin poner en discusión la continuidad política y normativa. Precisamente este anclaje a la tradición impide considerar al *homo oeconomicus* como el sujeto fundamental del programa neoliberal, porque como el proletario él es una figura que tiende a disipar el orden. En efecto, ambos se consideran desvinculados de cualquier vínculo jerárquico. El *homo oeconomicus* es el resultado fracasado del *laissez faire* y de sus ilusiones. Es un sujeto que existe solo en virtud de su cálculo, máxima expresión de aquella deriva racionalista que le siguió a la gran revolución con su pretensión de ignorar las “barreras y condiciones exigidas por los datos vitales”, y no “apenas el intelecto se emancipa de tales limitaciones y se vuelve señor de sí mismo y autónomo, sucede una desgracia” (Röpke, 1946: 61). Al individuo neoliberal se le exige desarrollar su libre actividad económica permaneciendo sumiso a los vínculos jerárquicos que permiten la reproducción ordenada de la sociedad.

La comunidad es el espacio jerárquico que debe garantizar la continuidad en el tiempo de relaciones que por su mismo carácter dinámico corren el riesgo por lo demás de hacer menos cualquier continuidad social. Si la crítica de la sociología de Müller-Armack apuntaba a cerrar la diferencia entre el actuar comunitario y aquel

societario, para Röpke y Rüstow la comunidad es una suerte de reserva de comportamientos, normas y figuras necesarias a la política de la sociedad. Esta reutiliza el conjunto de la parafernalia del comunitarismo alemán de la *Jugendbewegung* a los valores de la civilidad campesina a la centralidad de la familia, *le seul remède contre la mort*, como escribe Röpke citando a Taine.⁰⁹ En contra de la sociología tönnesiana de la comunidad, Rüstow afirma que la sociedad funciona siempre como un “sustituto de comunidad (*Gemeinschaftersatz*)”, ya que es siempre una degeneración de las relaciones que deberían en cambio dirigirse a la perfecta integración de todos sus miembros. Si la familia es la referencia necesaria de un modelo de sociedad jerárquica, la comunidad en su siempre evidente decoloración desarrolla el papel estratégico de indicar no solo los límites de la sociedad en términos de integración, sino también aquellos que, a pesar de poder, no debe superar. Por consiguiente, la sociedad está marcada por una carencia de integración, una sub-integración (*Unterintegration*), que es en última instancia la causa del exceso de dominio que la atraviesa. Reaccionando a estas condiciones el socialismo propone una hiperintegración coactiva de los individuos, pero actuando de este modo, perpetua e intensifica aquellos elementos que han encontrado su expresión ejemplar en el ordenamiento feudal y en la tendencia a la conquista. La misma burocratización, que desearía ser un racionalización organizativa de las relaciones corporativas, no es otra cosa que el proceso que más que ningún otro perpetúa relaciones sociales fundadas sobre el amo y el siervo. En la burocracia se manifiesta al máximo aquella “estructura de servicio feudaloide” (Rüstow, 1950: 134) que sigue informando sobre todas las relaciones corporativas. Esta simetría constitutiva entre sociedad y dominio impone un constante reclamo a la comunidad como lugar de una libertad ordenada.

09. Sobre el concepto ordoliberal de comunidad y sus intersecciones con aquel de *Volksgemeinschaft*, cf. Rieter y Schmolz (1993: 87-114).

“El comportamiento económico es ambas cosas al mismo tiempo: constante y cambiante. Constante en un determinado estrato del hombre en singular, cambiante en otras capas del hombre”.



“El orden se encarga de historizar un actuar que de otra manera estaría paradójicamente carente de historicidad”.

“Las reglas del mercado son la base de legitimación de una forma democrática”.

Eso es paradójicamente verdad incluso en una teoría como la de Hayek, que crítica duramente la lógica del pequeño grupo y más bien asume como su ambiente sociológico la *Great Society* de Adam Smith.

Aquello que de hecho une al ordoliberalismo alemán con el neoliberalismo de la escuela austriaca es la afirmación de la tradición como indispensable horizonte normativo del orden social. Aquel horizonte ha sido disuelto por la gran revolución que ha violado la “ley sociológica según la cual la comunidad humana es esencialmente determinada por la subordinación a un superior y común punto de referencia, de modo que la relación horizontal presuponga uno vertical” (Röpke, 1947: 101). Retomando la doctrina de Guglielmo Ferrero, que considera la legitimidad democrática sustancialmente incapaz de hacer las cuentas con la verdad banal que el “poder se ejerce desde arriba” (Ferrero, 1981: 325 y ss.), Röpke puede sostener la necesidad estructural de la dimensión vertical del poder, como demuestran las relaciones familiares que son reafirmadas como el verdadero modelo implícito de cualquier relación política. Este patriarcalismo político no es un mero artificio retórico (Sauer, 2016: 153-181; Cooper, 2017: 7-24), sino la afirmación de la necesidad de una relación de subordinación justo de “una comunidad piramidal y ‘jerárquica’” (Röpke, 1947: 151-152). Esta sociología de las relaciones de poder muestra cómo no se puede atribuir al neoliberalismo una intención modernizadora que la economía planificada y el igualitarismo habrían por lo demás impedido.

La revolución neoliberal es tal porque logra reactivar contenidos políticos negados por las

revoluciones de los siglos anteriores haciéndolos funcionales a la consolidación del orden económico y de un individuo que en su espíritu empresarial obligada puede ser solo una de las expresiones de aquel orden (Bröckling, 2007). Esta nueva historización de la relación entre orden y poder redefine la forma política democrática porque, mientras afirma la necesaria limitación de las actividades estatales, pretende restaurar la autoridad del Estado en cuanto condición de posibilidad para hacer valer lo político, entendido como la capacidad de decidir contra la posibilidad siempre presente del desorden. Tradición y comunidad, en efecto, son precarios suplementos para una economía que no puede contar ni sobre un orden natural ni sobre una armonía preestablecida por el mercado. El programa neoliberal, que Rüstow sostiene haber comenzado en 1932 en conjunto con Eucken (Rüstow, 1963: 220-229), está basado sobre la consciencia de que el caos es una posibilidad siempre presente y eso motiva la necesidad práctica del “ala punitiva del Estado” en tanto “parte constitutiva del Leviatán neoliberal” (Wacquant, 2016: 183-206).

Ya en el ocaso de la República de Weimar, Rüstow invocaba el advenimiento de un Estado fuerte que decidiese “en dirección de las reglas del mercado”. Solo este Estado podía consolidarse limitando su esfera de acción, poniendo “esta autolimitación como fundamento de la auto-afirmación”. Solo así la autoridad del Estado podía erigirse por encima de la pluralidad de intereses “no a través del poder y el domino, más bien a través de la autoridad y la guía (*Führertum*)”. Solo gracias a esta reducción del Estado a la decisión por lo económico es comprensible la afirmación aparentemente paradójal según la

cual “nuestro destino no es la economía, sino el Estado y el Estado es también el destino de la economía” (Rüstow, 1963: 249-258). A este Estado no le es exigida su intervención directa en las coyunturas económicas o en la política social, no así la de ser la representación visible de lo político en grado de decidir por lo económico, ya que esta decisión es la única realmente importante para establecer la forma económica y, por lo tanto, política de la sociedad. Al mismo tiempo, esta define el fundamento de la democracia, estableciendo su forma y contenido. Esto vale también para los Estados post-coloniales que deberían “encontrar una forma de Estado posible, que asocie las ventajas de la dictadura, o bien, digamos las ventajas de una clara dirección central responsable, con el aseguramiento de un stock mínimo (*Minderbestand*) de democracia”. Rüstow reconoce todas las responsabilidades occidentales por el pasado colonial, pero justo el nuevo orden mundial impone el reconocimiento que la democracia parlamentaria es “un asunto precisamente de aquellos tiempos amables y pequeño-burgueses en los que esta se basaba solo sobre la política interna” (Rüstow, 1963: 165-189). Frente a los espacios post-coloniales el programa neoliberal deviene global, haciendo del Occidente una tradición política a la cual solo se le puede uniformar, ya que esta es la única adecuada al orden económico de la sociedad mundial del tráfico. Sin embargo, es aquella capacidad reconocida a lo político para restablecer el primado de lo económico frente a cualquier resistencia y a cualquier excepción que establece el núcleo generativo de aquel Estado global (Ricciardi, 2013: 75-93) que debe al neoliberalismo su legitimación más potente. ■

Referencias

- Audier, S. (2012), *Le colloque Lippmann. Aux origines du “néo-libéralisme”*, Lormont, Le Bord d'Eau.
- Böhm, F., W. Eucken y H. Großmann-Doerth (1937), “Unsere Aufgabe”, en F. Böhm, *Die Ordnung der Wirtschaft als geschichtliche Aufgabe und rechtsschöpferische Leistung*, Stuttgart y Berlín, Kohlhammer.
- Böhm, F. (1937), *Die Ordnung der Wirtschaft als geschichtliche Aufgabe und rechtsschöpferische Leistung*, Stuttgart y Berlín, Kohlhammer.
- _____, (1950), *Wirtschaftsordnung und Staatsverfassung*, Tübingen, Mohr.
- Bröckling, U. (2007), *Das unternehmerische Selbst. Soziologie und Subjektivierungsform*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- Brown, W. (2006), “American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization”, *Political Theory*, vol. 34, núm. 6.
- Commun, P. (2016), *Les Ordolibéraux. Histoire d'un libéralisme à l'allemande*, París, Les Belles Lettres.
- Cooper, M. (2017), *Family Values. Between Neoliberalism and New Social Conservatism*, Nueva York, Zone Books.
- Dardot, P., y C. Laval (2013), *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberalista*, Roma, DeriveApprodi.
- Driesch, H. (1923), *Ordnungslehre. Ein System des nichtmetaphysischen Teiles der Philosophie*, Jena, Diederichs.
- Eucken, W. (1932), “Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus”, *Weltwirtschaftliches Archiv*, vol. 36.
- _____, (1938), “Die Überwindung des Historismus”, *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, vol. 62.
- _____, (1940), “Wissenschaft im Stile Schmollers”, *Weltwirtschaftliches Archiv*, vol. 52.
- _____, (1940a), “Der Wirtschaftsprozess als zeitlicher Hergang”, *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, vol. 152.
- _____, (1942), “Wettbewerb als Grundprinzip der Wirtschaftsverfassung”, en G. Schmölders (ed.), *Der Wettbewerb als Mittel volkswirtschaftlicher Leistungssteigerung und Leistungsauslese*, Berlín, Duncker & Humblot.
- _____, (1944), *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Jena, Fischer.
- _____, (1944a), “Die zeitliche Lenkung des Wirtschaftsprozesses und der Aufbau der Wirtschaftsordnungen”, *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, vol. 159.
- Ferrero, G. (1981), *Potere*, Milán, SugarCo.

- Foucault, M. (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, París, Gallimard-Seuil.
- Hayek, F. A. (1967), *L'abuso della ragione*, Florencia, Vallecchi.
- _____, (2000), *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Milán, Il Saggiatore.
- Mises, L. V. (1990), *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, Milán, Rusconi.
- Müller-Armack, A. (1932), *Entwicklungsgesetze des Kapitalismus. Ökonomische, geschichtstheoretische und soziologische Studien zur modernen Wirtschaftsverfassung*, Berlín, Junker und Dünnhaupt Verlag.
- _____, (1944), *Genealogie der Wirtschaftsstile*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Plessner H. (1979), “Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht”, en H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
- Popper, K. (1972), “Per una teoria razionale della tradizione”, en K. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bolonia, Il Mulino.
- Ptak, R. (2004), *Vom Ordoliberalismus zur Sozialen Marktwirtschaft*, Wiesbaden, Springer.
- Rabault, H. (2016), “Naissance de la notion ordolibérale de ‘constitution économique’”, en H. Rabault (ed.), *L'ordolibéralisme, aux origines de l'école de Fribourg-en-Brisgau*, París, L'Harmattan.
- Ricciardi, M. (2010), *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*, Macerata, Eum.
- _____, (2013), “Dallo Stato moderno allo Stato globale. Storia e trasformazione di un concetto”, *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, núm. 48.
- _____, (2016), “Costituzionalismo e crisi. Sulle trasformazioni di un paradigma politico dell'ordine”, *Giornale di storia costituzionale*, vol. 32, núm. 2.
- Rieter, H., y M. Schmolz (1993), “The Ideas of German Ordoliberalism 1938–45: Pointing the way to a New Economic Order”, *The European Journal of the History of Economic Thought*, núm. 1.
- Röpke, W. (1933), “Die sekundäre Krise und ihre Überwindung”, en *Economic Essays in Honour of Gustav Cassel*, Londres, Allen & Unwin.
- _____, (1942), *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Erlenbach–Zürich, Rentsch.
- _____, (1946), *La crisi sociale del nostro tempo*, Turín, Einaudi.
- _____, (1947) *Civitas Humana. I problemi fondamentali di*

- una riforma sociale ed economica*, Milán-Roma, Rizzoli.
- Rüstow, A. (1950), *Ortsbestimmung der Gegenwart. Vol. I: Ursprung der Herrschaft*, Erlenbach–Zürich y Stuttgart, Rentsch.
- _____, (1951), “Kulturtradition und Kulturkritik”, *Studium generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften im Zusammenhang ihrer Begriffsbildungen und Forschungsmethoden*, vol. 4-6.
- _____, (1963), *Rede und Antwort*, Ludwigsburg, Martin Hoch.
- _____, (1987), “Sombarts ‘Kapitalismus’ und das Arbeitsziel der Historischen Schule”, en B. Vom Brocke (ed.), *Sombarts ‚Moderner Kapitalismus‘. Materialien zur Kritik und Rezeption*, Munich, Dtv.
- _____, (2011), Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus, Marburg, Metropolis-Verlag.
- Sauer, B. (2016), “Neoliberalisierung von Staatlichkeit. Geschlechterkritische Überlegungen”, en T. Biebricher, *Der Staat des Neoliberalismus*, Baden-Baden, Nomos Verlag.
- Schiera, P. (1987), *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Bolonia, Il Mulino.
- Schmitt, C. (1972), “I tre tipi di pensiero giuridico”, en C. Schmitt, *Le categorie del politico*, Bolonia, Il Mulino.
- Sombart, W. (1915), *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, Munich, Duncker & Humblot.
- Somma, A. (2014), *La Germania e l'economia sociale di mercato*, Turín, Centro Einaudi, disponibile en: http://www.centroeinaudi.it/images/abook_file/Q_Somma_n1_2014.pdf
- Streeck, W. (2009), *Re-Forming Capitalism. Institutional Change in the German Political Economy*, Oxford, Oxford University Press.
- Tribe, K. (1995), *Strategies of Economic Order. German Economic Discourse 1750-1850*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Vaisse, J. (2010), *Neoconservatism. The Biography of a Movement*, Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.
- Venugopal, R. (2015), “Neoliberalism as Concept”, *Economy and Society*, vol. 44, núm. 2.
- Wacquant, L. (2016), “Der neoliberale Leviathan. Eine historische Anthropologie des gegenwärtigen Gesellschaftsregimes”, en T. Biebricher, *Der Staat des Neoliberalismus*, Baden-Baden, Nomos Verlag.
- Walther, J. (2016), “Prométhée enchaîné ou la puissance maîtrisée. Le ‘lien génétique’ entre droit privé et concurrence dans l’œuvre de Franz Böhm (1895-1977)”, H. Rabault (ed.), *L'ordolibéralisme, aux origines de l'école de Fribourg-en-Brisgau*, París, L'Harmattan.

Como nubes oleando,
como el incesante borbo-
teo del arroyo, el deseo
del espíritu nunca puede
ser detenido. Santa Hil-
degarda de Bingen



por **Herminio Sánchez de la Barquera y Arroyo.** Doctor en Ciencia Política por la Universidad de Heidelberg, Alemania. En la actualidad es Decano de Ciencias Sociales y profesor investigador en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP).

SOCIEDAD ABIERTA

SANTA HIL- DEGARDA DE BINGEN

Y LA IMPORTANCIA DE LA VIDA ESPIRITUAL EN LA POLÍTICA PRÁCTICA

Introducción

Una de las mentes más lúcidas y singulares de la Edad Media fue sin duda alguna la abadesa Hildegarda de Bingen (1098-1179), cuya sapiencia fue, para muchos actores políticos de su época, un faro orientador no sólo en los avatares de las luchas cotidianas por el poder y en el ejercicio del mismo, sino también en las discusiones en torno a las ideas políticas y sociales en el siglo XII. Este papel relevante de Hildegarda es más admirable aún si consideramos que se mostró muy activa en diferentes disciplinas y tareas, a pesar de su frágil constitución física: abadesa, predicadora, estudiosa de las plantas medicinales, experta en el estudio de la fauna fluvial, interlocutora con los más importantes actores políticos de su época, compositora de música litúrgica, fundadora de monasterios e incluso vidente y profetisa. Hildegarda nació posiblemente en la población alemana de Bermersheim en 1098; creció y se educó en el monasterio mixto de Disibodenberg bajo la guía de la abadesa Jutta de Sponheim, a cuya muerte en 1136 asumió la dirección de la comunidad. Entre 1147 y 1150 fundó el monasterio de Bingen y en 1165 el de Eibingen, que aún existe como tal y que lleva su nombre; ahí se resguardan sus reliquias. Ya desde niña manifestó la capacidad de tener visiones, facultad que la hizo famosísima en su época. De naturaleza enfermiza, emprendió no obstante dilatados y frecuentes viajes, en los que se manifestó como una predicadora sumamente estimada. De ella se conservan innumerables cartas, que la revelan como una importante consejera no nada más de pontífices y príncipes, sino también de personas de todas las clases sociales. Celebérrima por sus amplios conocimientos de música, medicina y ciencias naturales, murió a los 81 años, en 1179, el 17 de septiembre, día en que en la actualidad se celebra su fiesta. Es patrona de los lingüistas, de los estudiosos de las ciencias naturales y de las novicias. Si bien no ha sido formalmente canonizada, su culto está permitido. Así, Juan Pablo II la llamó “una sobresaliente santa” (Martínez y Reta, 2003: XXIX). Hildegarda imprimió su sello personal a la agitada vida de su tiempo, actuando no solamente como abadesa y como predicadora, sino participando por lo demás de manera destacada en el desarrollo de la cultura, enriqueciendo a sus contemporáneos con sus consejos y visiones proféticas y sosteniendo con los actores políticos más importantes una activísima correspondencia.

El contexto

Santa Hildegarda fue protagonista del gran siglo XII, clímax del periodo románico: dicha centuria atestiguó, entre otros acontecimientos, la construcción de la catedral de peregrinos de Santiago de Compostela (1071-1112), contempló la conclusión de la iglesia de San Ambrosio en Milán (comenzada en 1080 aproximadamente) y de la maravillosa iglesia de San Saturnino en Tolosa (1080-1160); vio surgir, con admiración, a la enorme tercera gran abadía de Cluny (1088-1130) y a la hermosísima abadía de la Magdalena en Véze-lay (1096-1120). Por si fuera poco, en el año en que nació Hildegarda fue fundada la orden cisterciense, cuyo principal impulsor más adelante sería el famoso San Bernardo de Claraval (1090-1153), otro personaje de gran peso en la vida de su época. Y en 1099, en julio, la primera cruzada alcanzó el objetivo de tomar Jerusalén, baño de sangre de por medio (dicho sea de paso, fue prácticamente la única cruzada que tuvo éxito). Para terminar este breve bosquejo del siglo XII, el siglo de Hildegarda, diremos que, de manera excepcional para la Edad Media, conocemos dos nombres de escultores asombrosos: Gisleberto y Mateo. El primero es autor de las esculturas de la iglesia de San Lázaro en Autun, Francia (trabajó ahí aproximadamente de 1130 a 1135); el segundo es quien talló el indescriptible “Pórtico de la Gloria” en la catedral de Santiago de Compostela (1168 a 1188). Es un tanto raro poder consignar nombres de artistas en la Edad Media: el anoni-mato sigue cubriendo a la inmensa mayoría.

La expresión más típica de la vida del periodo románico es el monasterio. Después de la caída de Roma y al extenderse el cristianismo hacia el norte de Europa, las clásicas formas e ideas del sur entraron en contacto con las del norte bár-baro, fundiéndose y dando lugar a un fenómeno nuevo. Esta fusión de la antigua, establecida y admirada cultura romana, con sus ideales de razón, equilibrio, moderación y tranquilidad, y el nuevo espíritu muy vivo del norte (recordemos el ímpetu normando conquistando Inglaterra y lle-gando hasta Sicilia), con su abrumadora energía y riquísima imaginación, culminó en el periodo

románico y llegó a su culmen entre los años 1000 a 1150, aproximadamente. El siglo XII es uno de los más fructíferos en la historia europea y se ca-racteriza por un amplio florecimiento cultural; la reputación de este siglo “renacentista” en gran medida se debe al considerable vigor intelectual, a la profundidad filosófica y a la intensa actividad artística y cultural de la vida monástica.

Vida y obra

Cuando las palabras vienen, / son meramente conchas vacías sin música. / Ellas viven mientras son cantadas. / Las palabras son el cuerpo y la música, el espíritu.

Santa Hildegarda pertenece a los grandes místi-cos del Medioevo y fue la primera de sus profe-tisas, pues después vendrían Santa Matilde de Hackeborn (1241-1299), Santa Ángela de Merici (1470/74-1540), Santa Brígida de Suecia (1303-1373) y Santa Catalina de Siena (1347-1380). En sus visiones, sobre todo las que consigna en su última obra, intitulada “Libro de las obras divi-nas”, Santa Hildegarda afirma que Dios permite a ciertas personas vislumbrar, como si fuera a través del espacio entre dos cortinas y de ma-nera muy rápida, algunas verdades de fe. Pero no solamente podemos ver a esta activa monja como una gran visionaria: recordemos que ha-bía abadesas en la Edad Media que disponían de gran poder y que administraban enormes exten-siones de terreno y grandes monasterios, por lo que son de gran importancia histórica. Citemos a guisa de ejemplo, además de Hildegarda, a las abadesas del real Monasterio de las Huelgas (en España), o de los monasterios alemanes de Gan-dersheim o Quedlinburg.

Para hablar de Santa Hildegarda es importan-te mencionar que no estamos ante una prince-sa, reina o aristócrata que renuncia a todo para ingresar a un monasterio. No: estamos ante una sencilla monja, décima hija de una familia de la

nobleza baja. La obra amplísima de Hildegarda y su excepcional fama tienen su sustento en su vida contemplativa, impregnada por un profun-do conocimiento de la Biblia y su vivencia diaria. Ella misma se definía a sí misma como ignorante, como sencillo instrumento de la voluntad divina: *simplex homo, humilis forma*. Aun cuando sabe-mos que los monasterios eran grandes fuentes de cultura, tenemos que admitir que la prepara-ción de Hildegarda estaba muy por encima del promedio. Su lenguaje, al explicar sus visiones, es de gran fuerza poética y de una profunda elocuencia. Según ella, desde la infancia tenía visiones, pero comenzó a escribirlas en 1141, es decir, a los 43 años de edad. Su primera obra es muy famosa y se titula “*Sci vias*” o “*Scivias*”: “Conoce los caminos (del Señor)”; la última es el ya mencionado “Libro de las obras divinas”, que comenzó a escribir en 1163.

Hildegarda describe sus visiones de manera muy gráfica y colorida, evocando, por ejemplo, las historias de la Creación y de la Salvación, en una especie de cosmología poética, de “novela cósmica”, como dice Regine Pernaud, en la que aparece la historia del hombre y de su Salvación. Su “Libro de las obras divinas”, por ejemplo, ha-bla de un mundo cuya Creación constantemente se renueva y que está traspasada por “fuerzas cósmicas como reflejo de los misterios divinos y de inagotables maravillas”, como ella misma afirma. El hombre es como un microcosmos, en el que los ritmos del tiempo se repiten, en el que la Creación misma se repite, y cuya historia es la historia de las relaciones de las criaturas con su Creador. Ella afirmaba que la finalidad de la Creación consiste en que las voces de las criatu-ras se unan en un canto de alabanza a su Crea-dor. Cuando la palabra y la música se unen en el canto, la música eleva la santidad de la palabra y hace que el cuerpo entre en resonancia, de tal manera que el sentido de la palabra puede pe-netrar rápidamente en el alma.

Y ya que mencionamos a la música, es inte-resante observar que Santa Hildegarda también fue compositora. Sí, también escribió libros de

medicina, de ciencias naturales, de geología, medicina natural, recetas de cocina, consejos de política, etcétera. Lo curioso es que comenzó a componer a una edad muy tardía, parece que después de los cuarenta años. Entre 1151 y 1158 coleccionó sus composiciones musicales con la intención de que fuesen interpretadas por sus religiosas de Bingen. Llamó a estas composicio-nes “*Symphoniae harmoniae Celestium revelatio-num*”, esto es, sinfonías armoniosas de la revela-ción celestial. Se trata de un título que remite a su inspiración divina, así como a la idea de que la música es la forma más elevada de las activi-dades humanas, que refleja los sonidos inefables de las esferas celestes y del canto de los ángeles. De ahí sus palabras: “Aquellos que en las iglesias quieran acabar con los cantos de alabanza a la Gloria de Dios, no merecen escuchar los coros angelicales que en el Cielo alaban al Señor”.

No podemos separar a la música de las ideas de Hildegarda: sus composiciones son también una forma de revelación divina, de visión, de conocimiento de los caminos de Dios. En su fa-mosa obra “*Ordo virtutum*”, es decir “El juego de las virtudes” (1152), por ejemplo, recrea en forma de teatro una “competencia” entre las virtudes para decidir cuál es la más importante. Resulta vencedora la humildad.

Sus actividades como profetisa fueron in-cluso aceptadas por la Iglesia *en vida de Hilde-garda*, lo cual dice mucho de la fama y buen nombre de que gozaba, pues es proverbial la reserva que la Iglesia muestra ante ciertos fenómenos. Así, escribía el Maestro Odo de París, en 1148: “Se dice que Hildegarda fue educada para el Cielo, que mucho le es reve-lado, que trae consigo grandes escritos y que descubre nuevas formas de cánticos...”.

La política

En cuanto al mundo de la política, en la época de Hildegarda no se conocía la existencia de gobiernos centrales fuertes que pudiesen, por

ejemplo, garantizar al menos cierta seguridad en los caminos. Además, las ciudades aún no al-canzaban el esplendor que les estaba reservado para el siglo XIII y principios del XIV, por lo que el monasterio se revelaba como el único lugar relativamente seguro en un mundo bastante agitado, incluso tormentoso. En el monasterio se enseñoreaban el espíritu, la fe y la paz. No sola-mente se trataba de un centro religioso, sino que era un centro agrícola y artesanal, abrigo de pe-regrinos, sede de la cultura y de los conocimien-tos y refugio para los necesitados. Las únicas bibliotecas, escuelas y hospitales de la época se encontraban casi siempre ahí. En aquel mundo de fuerzas antagónicas, Santa Hildegarda creció y se alimentó con la vida del monasterio.

El poder político en Occidente estaba disper-so: tanto en Francia como en Inglaterra la unidad política era solamente nominal; en Alemania, el territorio estaba dividido entre los suabos, los bávaros, los franconios y los sajones; en Italia, la polarización era aún más marcada y en Espa-ña, a pesar de la marcha de la Reconquista, la fragmentación política se acentuaba junto con la confesional (Touchard, 2010: 126). La atomi-zación del poder temporal y el aislamiento de las regiones trae consigo el fenómeno de que estas unidades políticas defendían celosamente su autonomía incluso frente a la Iglesia.

A finales del siglo XI se reanudó la actividad intelectual sobre el cuerpo de las ideas sociales y políticas de la Antigüedad, vivas en la tradi-ción de los Padres de la Iglesia y que inició un desarrollo que desembocaría en una cultura “asombrosamente brillante y vigorosa” de los siglos XII y XIII (Sabine, 1982: 172). En las regio-nes normandas se impuso paulatinamente un orden que llevó a una eficacia administrativa y a una estabilidad política como no se habían visto desde las épocas del Imperio Romano. Poco a poco, empezaban a formarse ciertos principios que hoy llamaríamos “constitucionales” y que serían una importantísima herencia legada por la Edad Media al mundo moderno. Desde Ita-lia y con dirección al norte, se desarrollaban en

“Dios permite a

ciertas personas vislumbrar, como

si fuera a través

del espacio entre

dos cortinas y

de manera muy

rápida, algunas

verdades de fe”.

“El hombre es como un microcosmos, en el que los ritmos del tiempo se repiten, en el que la Creación misma se repite, y cuya historia es la historia de las relaciones de las criaturas con su Creador”.

las ciudades el comercio y la industria, que a la postre aportarían las bases económicas para el desarrollo intelectual, artístico y literario del humanista siglo XIII, que marcaría el apogeo medieval. El estudio de la jurisprudencia realizado en el sur de Francia —en la Universidad de Montpellier— y en las ciudades italianas de Bolonia y Rávena no solamente recuperó el conocimiento del derecho romano, sino que comenzó a aplicarlo a los problemas jurídicos y políticos de la época. Todo esto trajo consigo que la filosofía política también participase del auge intelectual que envolvía ya a todas las ramas del conocimiento (Sabine; 1982: 172).

Apoyada en una riquísima vida espiritual, la santa de Bingen participó activamente en la vida de su tiempo, y no dejó de registrar lo que el Cielo le dictaba, apoyada por su fiel secretario y mentor, el monje Volmar, y ya hacia el final de su vida, por una joven monja de nombre Richardis de Stade. Es en estos días cuando su trabajo se intensifica, dada la creciente fama de la que gozaba por su santidad y por sus revelaciones. Aquí es necesario mencionar que, particularmente a partir del inicio del segundo milenio, la Iglesia se enfrentaba a graves desórdenes internos, destacándose, por ejemplo, la llamada “simonía”, es decir, el negociar con cosas espirituales, como los sacramentos o los cargos eclesiásticos. Es por eso que la abadesa Hildegarda se pronunciase en repetidas ocasiones contra esos desórdenes. Y no fue la única: el siglo XII se caracteriza por un enorme esfuerzo reformador dentro de las órdenes monásticas. Por eso tiene lugar la fundación de la orden cisterciense en 1098, a partir de la cual podemos entender la labor fundacional y reformadora de San Bernardo de Claraval, a quien ya hemos mencionado. Incluso el monasterio de Cluny, otrora el más importante foco de reformas y de innovaciones en su época (fundado en el 909), requería ahora de reformas e innovaciones profundas. Todavía en vida de San Bernardo, el Abad Pedro el Venerable (1092-1156) logró devolver a Cluny a la antigua vida monacal ejemplar, alejada de riquezas y vicios.

En este contexto en donde se aprecia la necesidad de reformar y mejorar profundamente podemos entender la labor predicadora de Hildegarda, la llamada “Sibila del Rhin” y “Vidente de Bingen”. Al igual que San Bernardo, también ella cultivó contactos con los grandes personajes de su tiempo, sobre los que ejerció una poderosa influencia debido a su fe y a su espíritu profético. A pesar de ser una monja que vive en el monasterio, sale con frecuencia a predicar la necesidad de practicar la penitencia y de buscar la renovación de las costumbres; pero en esta actividad itinerante no busca solamente que el pueblo la escuche, sino también el clero y los poderosos. Así, era tan respetada, que se permitió increpar sin más al Papa Anastasio IV, a quien le espetó: “¡Hombre, la visión de tu entendimiento se debilita! ¿Por qué no arrancas el mal desde la raíz?”. Sabemos que se mantenía en comunicación constante con las personalidades más influyentes de aquellos días, como San Bernardo de Claraval, los Papas Eugenio III (1088-1153), Anastasio IV (1073-1154) y Adriano IV (1100-1159), con el rey de Inglaterra Enrique II (1133-1189) y con los emperadores Conrado III (1093-1152) y Federico I “Barbarroja” (1122-1190); también estuvo en activo contacto epistolar con otra santa y mística, a quien siempre apoyó: Isabel de Schöнау (1126-1165). Predicó en la plaza pública muchísimas veces, por ejemplo, en Colonia, Trier, Metz (Maguncia), Wurzburgo y Bamberg.

La preocupación por la vida honesta que debe caracterizar tanto a clérigos como a príncipes se refleja en las numerosas exhortaciones, cuyo origen encontramos en la Antigüedad griega, con Isócrates (436-339 a.C.). En la Edad Media encontramos textos referentes a las virtudes que deben guiar a los gobernantes —esto es, la sabiduría, la prudencia, la justicia, la magnanimidad, etcétera— en Martín de Braga (c.510-c.580), con su *Formula honestae vitae*. Isidoro de Sevilla (560-636), a su vez, escribió una obra llamada *Excerpta canonum*, cuyo libro VII se titula *De honestate et negotiis principum*. El abad Esmaragdo de Saint-Mihiel († hacia el

826) es el autor de la célebre *Via regia*, una de las obras medievales más antiguas referentes a la instrucción de los príncipes. Juan de Salisbury (1120-1180), ya en época de Hildegarda, escribió su *Polycraticus* y Santo Tomás de Aquino (1225-1274) un *De regimine principum*. Aquí vemos la transformación de los clérigos: de consejeros se convierten en teóricos (Touchard 2010: 141).

En el siglo XII comienza una fase nueva en el trabajo teórico de la reflexión política, pues en esta época se transforman radicalmente las condiciones bajo las cuales se desarrollaba el esfuerzo teórico en Europa: el surgimiento y consolidación de las universidades hace que cambie el marco institucional del trabajo teórico: ya no será solamente el monasterio, sino que ahora también será la universidad. Esto trae consigo no nada más que se haga más densa la red de lugares en los que se impartirán cátedras y se generará el conocimiento, sino que la calidad de los trabajos y de las lecciones dará un salto enorme. La competencia es tan grande, que la mejor palabra que caracteriza las consecuencias de este desarrollo es *invidia* (Miethke, 2008: 1).

Hildegarda representa la vida monástica y su producción literaria, musical y científica se origina allí, pero de ninguna manera es la excepción en su época. Las mujeres consagradas a Dios, viviesen o no en un monasterio, eran muy buscadas en la Edad Media como fuentes de consejo en cuestiones espirituales y de la vida cotidiana. Por ejemplo, el gran Ekkehard IV de Saint Gallen (c. 980-1057) hablaba con gran admiración de Santa Viborada de Saint Gallen, muerta a manos de los húngaros en 926 (Ohler 2008: 320 ss.). Y así hubo muchas más, renombradas además por su gran sapiencia, en todos los países del continente (para ejemplos, vid. Holtz, 2001: 117 ss.).

Hildegarda es también contemporánea de la tristemente célebre Eloísa (1099-1164), y compartía muchas características con ella: la amplia erudición, recursos económicos, mantenía correspondencia con personas de alto rango, etcétera.

La diferencia es que no se encontró con alguien como Abelardo, sino con un monje y maestro que le sirvió con toda dedicación, que anotaba todas sus visiones místicas y que corregía su latín con pulcritud: Volmar, muerto en 1173.

Santa Hildegarda de Bingen es admirable, entre otras cosas, por su capacidad para actuar en el mundo material, político y temporal, así como por su intensa dedicación a la vida espiritual. Ahí está precisamente la fuente de su fuerza, ahí, en las fuerzas del espíritu, pues era de cuerpo débil y enfermizo. Ella es un ejemplo de que sí se puede ser práctico sin caer en el pragmatismo, de que la vida tiene que orientarse por la reflexión y por los motivos espirituales. Sus contactos en el mundo de los actores políticos le permitieron ejercer influencia en varios de ellos. San Bernardo, conocedor del libro *Scivias*, se lo hizo llegar a su discípulo, el papa Eugenio III. Este no solamente aprobó el libro, sino que motivó a la profetisa a seguir dictando sus visiones, por lo que en 1158-1163 apareció el *Liber vitae meritorum* y después de 1163 el *Liber divinorum operum*. Sus consejos eran buscados como si de un oráculo se tratase: la buscaban ricos, pobres, hombres, mujeres, papas, emperadores, monjes, monjas, etcétera. De naturaleza enfermiza, pero de carácter firme, no dudó en enfrentarse a la jerarquía eclesiástica para imponer su parecer, como cuando mandó enterrar en campo santo el cadáver de un caballero que había muerto excomulgado, pues ella afirmaba que dicha determinación no era justa. Por cierto, de la misma manera procedió el abad Pedro El Venerable para enterrar al infortunado Abelardo.

La imagen del universo que describe Hildegarda, lleno de orden, energía, fuerza y belleza, no se queda en ella solamente en el plano especulativo, sino que desemboca en un llamado a todos sus contemporáneos para volver el rostro, con toda confianza, a Dios, para pedirle fuerza. Se dirige a sus interlocutores para recordarles que viven en un cosmos lleno de energía divina, en la que pueden confiar plenamente. Para Hildegarda, el hombre ha sido llamado a colaborar para

perfeccionar, por medio de la acción motivada por el amor divino, la “belleza del cosmos”.

Políticamente conservadora —diríamos en nuestros días—, fiel al Papa y a los obispos, busca una reforma de la Iglesia, pero de ninguna manera “desde abajo”. Se mezcla en asuntos políticos y no duda, como ya hemos visto, en exhortar a personajes de elevado rango, pontífices, abades, incluso emperadores como Federico I, a quien conmina a no sobrepasarse con el Papa. Junto con San Bernardo, Hildegarda es la “instancia moral del siglo XII”, como afirma Demas (2008: 150). En la política de su época, más que con sus escritos y revelaciones, influyó gracias a su autoridad moral, a sus dones proféticos, a la fuerza de su carácter y a su firme convicción de que la vida espiritual es la que proporciona la fuerza para colaborar en la obra divina. Por eso es que su mensaje se dirige a todas las personas, prácticamente sin distinción. Cada cual tiene que hacer su parte, también en la política. ■

Referencias

- Bendriss, E. (2006), “Hildegarda de Bingen, la sibila (*sic*) del Rin”, *Arqueología, historia y viajes sobre el mundo medieval*, núm. 14.
- Dawson, C. (1997). *Historia de la cultura cristiana*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Demas, J. (2008), *Grosse Denker des Mittelalters*, Friburgo de Brisgovia, Herder Verlag.
- Grabois, A. (1985), *Enzyklopädie des Mittelalters*, Zürich, Edition Atlantis.
- Holz, L. (2001), *Geschichte des christlichen Ordenslebens*, Düsseldorf, Patmos.
- Martínez Lira, V., y A. Reta Lira (2003), *El lenguaje secreto de Hildegarda von Bingen. Vida y obra*, Ciudad de México, Espejo de Viento/UNAM/Fondo de Cultura Económica.
- Miethke, J. (2008), *Politiktheorie im Mittelalter*, Tubinga, Mohr Siebeck.
- Ohler, N. (2008), *Mönche und Nonnen im Mittelalter*, Düsseldorf, Patmos.
- Pernaud, R. (1995), *Die Heiligen im Mittelalter. Frauen un Männer, die ein Jahrtausend prägten*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Sabine, G. H. (1982), *Historia de la teoría política*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Touchard, J.(2010), *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos.

LA JUSTICIA ADMINISTRATIVA EN ITALIA,

ESTADO DE DERECHO Y CONTROL DE LA ADMINISTRACIÓN*

El sistema de justicia administrativa de un país es una expresión de la voluntad estatal de control del poder y la arbitrariedad. La sujeción de las administraciones públicas a la legalidad ha construido diversos sistemas de acción judicial; Italia, como México, desarrollaron sus tribunales sobre los cimientos del sistema francés pero han evolucionado de manera diversa en función del contexto histórico, jurídico o político. La experiencia italiana ofrece una lectura rica de elementos, propia de un Estado que en su devenir histórico se ha movilizadado entre el centralismo y el regionalismo, entre la monarquía y el republicanismo y, finalmente, entre el autoritarismo y el constitucionalismo de posguerra. En todas estas etapas la administración pública ha jugado un papel esencial en la forma de vida jurídica de las instituciones y en el ejercicio o disfrute de los derechos e intereses de la sociedad italiana. En este punto, emana una de las grandes aportaciones del derecho administrativo a la construcción del Estado de derecho: el control de los actos administrativos (o de su omisión) a través del reconocimiento del interés legítimo. Éste sostiene la acción procesal del particular contra el Estado por el apego o no, de la actuación o inactividad administrativa al ordenamiento. De aquí que el estatus de la justicia administrativa expone un diagnóstico de la salud del ejercicio del poder público en relación a las autoridades administrativas. El trabajo que se presenta a continuación explica cómo la justicia administrativa italiana ha encontrado, en la evolución del juicio de nulidad hacia las acciones excepcionales, una vía de materialización de la protección efectiva de los derechos e intereses de los particulares frente a la administración.

* Traducción de Israel Covarrubias y edición de Alina Nettel Barrera, integrantes del Núcleo Académico Básico de los programas integrados de Maestría y Doctorado en Ciencias Jurídicas de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro.

por **Fabrizio Figorilli**, Coordinador del Centro de Investigación Interdepartamental "Rights & Science" de la Universidad de Perugia, Italia.



“Se desarrolló un movimiento para devolver ‘la justicia a la administración’ que superase el grave déficit de protección”.

Una referencia cronológica de las premisas histórico-normativas del actual sistema de justicia administrativa italiana, comienza necesariamente con la Ley de 1861. Ley que suprimió cualquier forma de contencioso administrativo previsto por los ordenamientos de los Estados *pre-unitarios* antes de la unificación.

Esta breve etapa fue superada por la Ley Núm. 2248, all. E de 1865, que introdujo, por vez primera, un principio que permite al ciudadano llevar a la administración ante un juez “tercero”, es decir, no un juez ordinario ni un juez constitucional. Esta reforma se inserta en un diseño de fondo muy audaz si pensamos que, en aquel momento, entre los principios axiales del Estado de derecho la división de poderes jugaba un papel fundamental. Por lo tanto, introducir en el interior del ordenamiento procesal una regla que permite al ciudadano lesionado por una disposición ilegítima de la administración pública, la posibilidad de exigir que ésta última responda por su actuación, representa una decisión fuerte que presentaba un riesgo en la construcción del Estado contemporáneo en tanto un juicio entre el sujeto privado y la autoridad administrativa podían crear las premisas para que el poder judicial sustituyera al poder ejecutivo.

De aquí la necesidad de circunscribir con mucha atención los límites en los que todo esto pudiera llevarse a cabo, con el fin principal de mantener intactas todas las prerrogativas de la administración habilitadas por el ordenamiento que le asigna un rol superior con relación a los otros sujetos, precisamente, con la intención de asegurar la prosecución del interés público que justifica la existencia del derecho administrativo, entendido como derecho especial de la administración pública.

Por otra parte y, en gran medida, la opción a favor de una jurisdicción única delante del juez ordinario como juez de los conflictos con la autoridad administrativa, tenía como presupuesto que la actuación de esta última provocara una lesión de un “derecho civil o político”. Lo que

venía a significar que la intervención del juez podía ser admitida solamente a condición que la elección discrecional del poder público causara un prejuicio a un derecho subjetivo, entendido, según la sensibilidad jurídica de la época, como un derecho fundamental o de libertad, según las definiciones más acordes a las categorías modernas.

Al mismo tiempo, se necesitaba no superar las reglas de la separación de los poderes y esta profunda convicción había inducido al legislador del siglo XIX a circunscribir y detallar los poderes decisionales del juez ordinario, inhibiéndoles de la posibilidad de tomar decisiones de carácter constitutivo. Por consiguiente, la fórmula que fue establecida (luego de un debate extremadamente brillante en el Parlamento) fue la de introducir el instituto de la desaplicación de la medida administrativa imputada, cuyo resultado es el impedimento al juez de la posibilidad de anular, modificar o revocar la determinación administrativa que lesiona un derecho subjetivo.

En todos los otros casos, o bien, allí donde la administración pública había actuado ilegítimamente pero sin sofocar un derecho subjetivo (y como tal se haría referencia a la categoría de los “meros intereses”), la cuestión quedaría como responsabilidad de la administración que ha emitido la determinación objeto de la controversia y se habría de utilizar los procedimientos contenciosos clásicos (como los llamados recursos administrativos de naturaleza no jurisdiccional). La escasa consideración sobre el terreno teórico y la insuficiente profundización de todo lo que no era referido a la noción de derecho subjetivo perfecto, o mejor aún, a las libertades civiles del ciudadano (recuperando y adaptando el concepto que se había consolidado con las garantías reivindicadas sobre el terreno político por los titulares de la soberanía popular en los tiempos de la Revolución francesa) en las confrontaciones de la administración pública, provocó el fracaso de la reforma. Inmediatamente después de la aprobación de esta Ley, comenzaron a resurgir

las dudas ya presentes en el curso de la discusión parlamentaria que había llevado a una minoría consistente a replegarse en contra de la ley supresora del contencioso.

Por un lado, nuevamente se buscó reflexionar y tomar en consideración como objeto del contencioso aquellas posiciones que con una expresión genérica eran calificadas como “derechos menores”, es decir, derechos derivados de las leyes administrativas que sin embargo se incrementaron después de la ampliación progresiva de las tareas y funciones de los poderes públicos confiados al joven Estado unitario con miras a satisfacer las necesidades de la colectividad. Tales posiciones, incluso si estaban regidas por una disposición normativa, rápidamente aparecieron desprovistas de una tutela adecuada. La actitud de los jueces ordinarios resultó ser muy tímida en las confrontaciones de las autoridades públicas lo que redujo muchísimo la capacidad del sistema de demostrar su idoneidad para asegurar la protección que había inducido al legislador a la aprobación de la reforma de 1865.

En este contexto nace una reacción política y cultural, preocupada por frenar en lo posible la injerencia de los partidos en la vida administrativa (en este aspecto es muy parecida a algunas degeneraciones que incluso hoy afligen a las democracias modernas), que atribuía la responsabilidad de esta involución al sistema y pugnó por la decisión de abolir, mejor que de prever, un tercer órgano al cual confiarle las disputas en contra de la administración pública dotado de instrumentos más adecuados respecto a aquellos confiados a los jueces ordinarios. En otras palabras, en contra de la abolición de las formas de litigio administrativo, se desarrolló un movimiento para devolver “la justicia a la administración” que superase el grave déficit de protección, incluso de derechos abandonados por completo por no tener ninguna forma de protección judicial en total sometimiento de las decisiones del poder político.

Este movimiento de pensamiento permitió, en 1889, la creación de la Ley Núm. 5992, que establecía la IV sección del Consejo de Estado (máximo órgano de consultoría del Rey, estructurado en tres secciones que emitían opiniones) con la finalidad de “decidir las apelaciones por incompetencia, violaciones a la ley, exceso de poder contra actos y medidas de una autoridad administrativa o de un cuerpo administrativo deliberativo, que tuvieran por objeto un interés de personas o de entidades morales jurídicas, cuando las apelaciones no recayeran en el campo de competencia de la autoridad judicial, ni se tratara de materia que atañe a la jurisdicción y a las atribuciones contenciosas de órganos o colegios especiales” (artículo 3, ley citada).

Por lo tanto, el sistema de justicia administrativa se completa con el establecimiento de un órgano al cual confiarle las controversias para la protección de la situación subjetiva que se contrapone al poder y que es reconocida como digna de tutela. Es este el momento histórico donde inicia la consolidación de la noción de interés (que luego se definirá como legítimo) que asume su relevancia para el sistema legal, a pesar de que sea en una forma distinta y cuantitativamente menor a la más tradicional situación de derecho subjetivo.

Se abandona el modelo monista para dar vida a un esquema dualista al que se le confían los conflictos contra la administración pública con todos los problemas que derivan del criterio para atribuir, tanto a uno como al otro juez, competencias para dirimir las controversias como se describe a continuación.

A estas decisiones le siguen numerosas intervenciones del legislador que introdujo, en aquel momento, un sistema completo de reglas procesales capaces de crear las premisas para una auténtica disciplina procesal formalizado en un texto único sobre el funcionamiento del juicio frente al Consejo de Estado en 1924.

Seguirán más tarde las disposiciones específicas de la Constitución de 1948 y, finalmente, la ley que ha implementado el diseño constitu-

cional previendo un doble grado de jurisdicción a través de la creación de un tribunal administrativo en cada ciudad principal a nivel regional *Tribunales Administrativos Regionales* (TAR) con funciones de juez de primera instancia y, en vía de apelación, el *Consejo de Estado*, como juez de segunda instancia. Finalmente, diversas leyes que reforman estos dos textos, así como la reorganización de la materia administrativa después de la decisión legislativa de tener un auténtico Código del Proceso Administrativo, se publica el Decreto Legislativo Núm. 104/2010, que redefine y realiza cambios sustanciales en el sistema original, que por más de un siglo, había mantenido las reglas y principios a partir de la base provista por las leyes de 1865 y 1889.

Una vez reconstruidas, aunque sea someramente, las premisas que han llevado a un primer ajuste del sistema dualista de protección del ciudadano frente a los actos de la administración pública, es necesario volver sobre las cuestiones centrales que han surgido tanto en la teoría como en su aplicación.

En específico, la afirmación del criterio de división de las jurisdicciones sobre la base de la naturaleza de la situación subjetiva presente en el conflicto siempre ha representado un obstáculo para la identificación exacta del juez competente. Todavía hoy condiciona las soluciones adoptadas por el juez llamado a resolver la disputa. De hecho, la afirmación del principio según el cual recae en el terreno de la competencia del juez ordinario toda cuestión que involucra la lesión de un derecho subjetivo, mientras que recae en la jurisdicción del juez administrativo el perjuicio de los intereses legítimos, transfiere un problema de naturaleza predominantemente sustancial sobre el plano procesal.

Para ser más precisos, por mucho tiempo se discutía en Italia la necesidad de seguir un método que permitiera al ciudadano el poder elegir entre uno u otro juez según el tipo de medida decisional requerida (criterio c.d. del *petitum*). Todo esto habría implicado la

jurisdicción del juez administrativo ahí donde el apelante optaba por una sentencia de anulación, mientras que en la hipótesis de una sentencia que condenaba a la administración pública (por la vulneración de un derecho subjetivo), la disputa habría determinado la competencia del juez ordinario.

Las consecuencias inmediatas que derivan de la adopción de este criterio han alimentado un debate que subraya el perfil crítico del modelo generado, a saber: a) con frecuencia, el daño de un derecho subjetivo ha sido propuesto como una violación de un interés legítimo sobre la base de la solicitud de anulación de la disposición impugnada interpuesta por el solicitante; b) en contradicción con el modelo dualista delineado por las reformas de 1865 y 1889, se había introducido un régimen de “doble tutela (protección)”, que permitía dirigirse al juez administrativo para todo aquello que respectaba la legitimidad del ejercicio del poder, mientras que al juez ordinario le correspondía todo tipo de controversia que tuviera por objeto pretensiones patrimoniales derivadas de la comprobación de la ilegitimidad de la disposición, sobre la base de la simple solicitud del mismo solicitante.

Por este motivo, en los años treinta, las magistraturas superiores de los respectivos órdenes judiciales (el Tribunal Supremo de Casación para el juez ordinario y el Consejo de Estado para el juez administrativo) decidieron compartir el criterio según el cual la jurisdicción se divide entre los dos tipos de jueces sobre la base de la naturaleza de la situación subjetiva lesionada (llamada *petitum* sustancial).

Es precisamente que sobre esta decisión que se inspira la Constitución de 1948, la cual pareciera recibir el modelo logrado con esfuerzo en más de ochenta años de reformas y aplicaciones jurisprudenciales. Al mismo tiempo, el contenido del artículo 103 Constitucional, luego de setenta años de su entrada en vigor, ha jugado un papel importante, al igual que las otras disposiciones contenidas en la Carta fundamental (en particular, el artículo 113 Constitucional), para

alcanzar dos resultados muy importantes para el destino de la justicia administrativa.

En efecto, en un primer momento es justo la regla de la división de jurisdicciones en los términos antes mencionados la que permite superar definitivamente las incertidumbres derivadas de la aplicación de las leyes de 1865 y 1889, sancionando de manera definitiva la imparcialidad del juez administrativo en la función de asegurar el principio más general de separación de poderes, tan estimado por el legislador post-unificación y que siempre ha representado un punto de referencia obligado para evaluar las modalidades de verificación, por parte del sistema legal, de la actuación de la administración pública. Y más allá, el párrafo 1 del artículo 103, cuando reconoce al Consejo de Estado y a los demás órganos de justicia administrativa señala que la jurisdicción para la protección contra la administración pública de los intereses legítimos y, en particular, las materias indicadas por la ley incluso con relación a los derechos subjetivos, equipara de hecho las funciones asignadas al juez ordinario y al juez administrativo (Nigro, 2000; Pajno, 1994), con lo cual parece elevarse, por primera vez desde su creación, como el juez principal en los conflictos con la administración pública (Morelli, 1990). Esto redujo los rasgos de diferenciación y separación que, hasta aquel momento, habían caracterizado a los dos tipos de juicio (Pajno, 1994). La solución adoptada por el legislador constitucional de 1948, permite, por lo tanto, colocar el problema de la división de jurisdicciones en una perspectiva completamente diversa, partiendo del presupuesto de que la protección judicial en las confrontaciones de las determinaciones de los poderes públicos no es confiada a una jurisdicción distinta, contrapuesta a aquella del juez ordinario, sino a una distinta articulación del único poder judicial deseado y regulado por la Constitución.

Posteriormente, el criterio para identificar al juez responsable para resolver la disputa sobre la base de la naturaleza subjetiva de la situación

planteada en el tribunal generó el presupuesto (como podremos comprobar más adelante en esta investigación) de concentrar la atención en el papel y sobre la importancia que desarrolló desde el siglo XIX (y todavía desarrolla) el interés legítimo, liberándolo paulatinamente de la posición original de inferioridad con relación al derecho subjetivo y las prerrogativas, incluso de los privilegios, de la administración pública.

Una vez que se ha llegado a la conciencia de la institucionalización de un juez tercero e imparcial, al que se le ha asignado la tarea de dirimir las disputas que involucran a los poderes públicos, doctrina y jurisprudencia han comenzado a preguntarse sobre cómo implementar una auténtica “función jurisdiccional”, capaz de superar por completo las actividades contenciosas anteriormente vigentes, desarrolladas según la forma de un mero control administrativo de legitimidad.

Por lo tanto, es de estas premisas que se puede intentar una reconstrucción para el aseguramiento de una cobertura constitucional adecuada para el tipo de juicio administrativo que a lo largo del tiempo se ha establecido dentro de nuestro sistema legal; en síntesis, un proceso de partes regido por el principio dispositivo. Y también aquí está contenida la contribución del artículo 24 y 113 de la Constitución que son, de hecho, un parámetro de referencia obligatorio tanto desde el punto de vista teórico, así como en relación a su impacto práctico, como puede verse claramente en el apelo a los artículos recientemente señalados y hechos de forma deliberada y progresivamente creciente para fortalecer las resoluciones del juez administrativo.

Retomando la enseñanza de Vittorio Bachelet (que instituyó desde mucho tiempo antes que otros estudiosos de la materia, las líneas de desarrollo que caracterizaron la transformación del proceso administrativo en el último medio siglo) el mérito de la Constitución debe encontrarse (a través de las disposiciones dedicadas a

la justicia administrativa) en la acentuación de la “[...] la equiparación de los intereses legítimos a los derechos subjetivos, al menos en término de su protección en sede jurisdiccional, presentándolos casi como gradaciones distintas de situaciones subjetivas de ventajas, ambos protegidos por el interés predominante de sus titulares” (Bachelet, 1966: 30). Y, en verdad, precisamente esta conclusión contribuye a refutar categóricamente la opinión generalizada según la cual el legislador constituyente únicamente se limitó a la confirmación del arreglo institucional de la justicia administrativa difuminando en el fondo la distinción entre derechos subjetivos e intereses legítimos, elevándolo a criterio discriminatorio entre la jurisdicción ordinaria y aquella administrativa, sin afectar los principios inspiradores del modelo anterior. En realidad, los artículos 24 y 113 de la Constitución no sólo han proporcionado a la aplicabilidad general de las exigencias de los ciudadanos frente a la acción administrativa, sino que además, y este es el aspecto central, se han colocado en el mismo plano las garantías jurisdiccionales tanto de las posiciones individuales de derechos, como a las del interés legítimo.

Todo esto ha favorecido la transformación incisiva del papel y de la función del juez administrativo en relación a las demandas dirigidas a su seno. En específico, las disposiciones constitucionales en cuestión han puesto en evidencia la profunda incoherencia que ha socavado irreversiblemente la construcción del interés legítimo, delimitándolo como aquel poder jurídico para provocar solamente la anulación de la disposición administrativa inválida. De aquí, la búsqueda de nuevas soluciones por parte de los jueces administrativos, que poco a poco han tomado conciencia de este nuevo enfoque para superar la caracterización objetivista de la justicia administrativa, valorizando (en extremo) la naturaleza sustancial de las situaciones que legitiman el recurso al juez administrativo como han señalado M. Nigro, F. Benvenuti y A. Piras (Giannini, 1964).

En definitiva, la Constitución ha colocado inequívocamente el interés legítimo en el centro de la tutela realizada por el proceso administrativo, estableciendo con ello una directriz precisa al intérprete para calificar el objeto del juicio en cuanto al contenido y el resultado del proceso con dichos intereses y no, como habría sido mejor, al interés público que, por lo demás, ya señalaba Massimo Severo Giannini: “[...] representa el gran ausente de nuestro sistema de justicia administrativa” (Giannini, 1964). Además, la puntualización de las exigencias que la Constitución pretende proteger a través de ciertas disposiciones facilitan sin duda al intérprete la tarea que le corresponde y que es, justamente, individuar, nuclear y definir los intereses (y por lo tanto los valores) que en un determinado momento histórico son la base del sistema normativo (Capograssi, 1959).

Dado que la profundización de cuestiones de relevancia procesal tiene su fundamento en premisas sustanciales en los términos aquí considerados, aunque de forma extremadamente sintética, son igualmente claras y precisas las indicaciones del legislador constituyente a favor de una protección de amplio espectro, que sea capaz de garantizar, de manera adecuada, cualquier tipo de situación subjetiva lesionada por las determinaciones de las poderes públicos. Todo ello surge, en primer lugar, del artículo 24 de la Constitución (no por nada considerado el punto de apoyo de las normas en este asunto), el cual afirma solemnemente que: “todos pueden actuar ante los tribunales para la protección de sus derechos subjetivos e intereses legítimos”. Se trata de una evidente constitucionalización del llamado “derecho a la tutela judicial de los derechos” (Mortati, 1947 *Assemblea Costituente*) del que deriva el principio de indefectibilidad de la protección judicial (Pajno, 2000; Allegretti, 2001: 193), el que se traduce en un auténtico derecho fundamental para garantizar que toda situación jurídica subjetiva sea controlada, sin que la administración pueda tener margen de acción libre de controles judiciales.

“¿Cómo implementar una auténtica ‘función jurisdiccional’ capaz de superar por completo las actividades contenciosas anteriormente vigentes?”





“Debemos comenzar a pensar en las disposiciones constitucionales expresamente dedicadas a la tutela jurisdiccional en las confrontaciones de la administración pública”.

Y es justo en esta perspectiva que debe ser leída de nuevo a casi treinta años de su aprobación la Ley sobre procedimiento administrativo, Núm. 241 del 7 de agosto de 1990. En aquella ocasión, en efecto, el legislador dictó, por primera vez, un estado de acción administrativa en la cual la figura del interés legítimo sale de los límites en los que durante casi un siglo había sido relegada. En otras palabras, la posición subjetiva del ciudadano comienza a asumir una connotación precisa frente a la administración pública, no identificable a la fórmula tradicional de la ecuación “poder-sometimiento”.

De hecho, del examen de las instituciones introducidas por la reforma de 1990, el portador de un interés legítimo deviene titular de una serie de derechos y facultades (entre los que se encuentra la participación de los interesados en la instrucción del procedimiento, la contradicción, el derecho de acceso al procedimiento y las medidas precautorias) capaces de condicionar el ejercicio de los poderes públicos. Por consiguiente, el destinatario de las decisiones administrativas no solamente confía en una garantía genérica, destinada únicamente a afirmar la legitimidad de la acción administrativa, sino que se busca garantizar el desenvolvimiento de la vida como resultado de un ejercicio correcto y legítimo de la función administrativa.

En definitiva, es justo la dimensión sustancial la que identifica el nacimiento del interés legítimo a la disposición abstracta de la norma que atribuye a la administración un poder discrecional, liberando esta situación jurídica subjetiva de los estrechos márgenes que en el pasado la habían confinado como un mero hecho de legitimación procedimental, o bien como un criterio para la división de jurisdicciones. Y también por ello, es que a partir de 1998 se ha superado el dogma de la no recuperabilidad de los daños derivados del ejercicio ilegítimo de la acción administrativa, abriendo inclusive el camino a un replanteamiento del juez competente para evaluar estos aspectos.

La síntesis propuesta hasta este punto sobre la evolución que caracteriza la naturaleza subjetiva de la posición del ciudadano no podía no tener consecuencias sobre el tipo y la intensidad del control del juez administrativo. Una vez más, sin embargo, debemos comenzar a pensar en las disposiciones constitucionales expresamente dedicadas a la tutela jurisdiccional en las confrontaciones de la administración pública.

Más allá de cualquier configuración abstracta de los contenidos del párrafo 1 del artículo 24 de la Constitución, no menos relevante es la estrecha conexión que se establece con el principio de efectividad de las garantías previstas por la ley (Pajno, 1994: 462; Nigro, 2000: 104; Branca, 1981: 10). Y, de hecho, en la base del aparato constitucional de justicia administrativa se debe acudir al art. 113 de la Constitución, para ser interpretados de acuerdo a una lectura sistemática de sus tres párrafos, en relación con el párrafo 1 del art. 103 de la misma Constitución y con los otros principios generales en materia de jurisdicción.

El largo respiro y la capacidad del constituyente para concentrar, en pocas líneas, principios y reglas todavía válidas hoy, capaces de orientar e inspirar las decisiones jurisprudenciales y del legislador ordinario, éstas surgen con nitidez ahí donde se ha determinado que: “contra los actos de la administración pública siempre es admitida la tutela jurisdiccional de los derechos e intereses legítimos ante los órganos de jurisdicción ordinaria o administrativa” (artículo 113, párrafo 1 de la Constitución) y que esta garantía no puede ser excluida o limitada: “a particulares medios de impugnación o por determinadas categorías de actos” (Scoca, 1971) (Artículo 113, párrafo 2, de la Constitución). Del mismo modo, la atribución al legislador ordinario del poder de “determinar cuáles órganos jurisdiccionales pueden anular los actos de la administración pública” (art. 113, párr. 3 de la Constitución), es la demostración más evidente del cambio de tendencia actuado con la Carta fundamental, colocando las premisas para la provisión definitiva de la convicción

según la cual las disposiciones de 1948 se inscribieron para disciplinar las modalidades del ejercicio y las formas de protección legal contra la administración pública. Esto es una simple fotografía de aquello que había sido decidido y codificado con las reformas aprobadas ya desde el lejano 1865. Si se acepta la valoración del flujo programático de las normas en cuestión, sin atrincherarse detrás de lecturas restrictivas, fundadas sobre la base de los datos literales, es posible tomar, en su real alcance, la evolución y las tensiones que aún hoy animan el debate sobre la validez y sobre la capacidad de nuestro sistema de protección jurisdiccional para asegurar una “jurisdicción plena”, en los términos ahora delineados de una doctrina más sensible (Police, 2000 y 2001) e implementada por los pronunciamientos más significativos del Palazzo Spada (Consejo de Estado).

Un uso inteligente de todo el potencial que subyace a las disposiciones constitucionales que acabamos de describir puede representar un instrumento válido para superar los esquemas rígidos tomados de la reforma posterior a la Unificación y para resolver las aporías que descienden del actual modelo dualista (Pajno, 1994: 471, 473). Y, de hecho, si, por un lado, el párrafo 1 del art. 113 de la Constitución parece anclar la elección del juez competente con base a la naturaleza de la situación jurídica por tutelar y, por el otro, el siguiente párrafo 3 pone al legislador ordinario en una posición para derogar este criterio, se atribuye al juez administrativo el conocimiento sobre los derechos o, en paralelo, el juez ordinario tiene un poder de anulación (Menchini, 2000: 3683).

Con esta disposición, se redimensiona con fuerza el poder exclusivo del juez administrativo para presentar los actos promulgados por las autoridades públicas (Pajno, 2017: 475). Y todavía más, si del primer párrafo parece derivar, al menos es una tendencia, la exclusión del control del juez ordinario en los casos donde esté en juego el mal ejercicio de los poderes administrativos, el tercer párrafo hace languidecer

esa exclusión, permitiendo eliminar, incluso en este caso, la disposición administrativa, toda vez que la ley lo considere necesario para satisfacer el reclamo del demandante (Menchini, 2000: 3687). La anulación del acto, por lo tanto, ya no aparece inseparable y exclusivamente conectado a la protección el interés legítimo: a partir de una lectura de la disposición en examen, así como de las aplicaciones derivadas en sede legislativa. Surge claramente como “indiferente, en relación con el juez, que la defensa sea exigida a una posición de derecho o interés legítimo” (Berti, 1987: 87) y como, si no existe una correlación entre esta situación y la cancelación “no puede existir una diferenciación sustancial y por decirlo de alguna manera necesaria entre los derechos e intereses legítimos” (Berti, 1987: 87). Prevalece, entonces, la perspectiva de una tutela de la situación subjetiva entendida en el sentido más amplio del término, es decir, de tal modo que comprende la protección de todas las situaciones subjetivas dignas de protección para el sistema legal.

Las líneas evolutivas del sistema esbozado hasta aquí —aunque circunscribiendo el análisis a los elementos esenciales de las transformaciones que han afectado nuestro orden procedimental en un periodo que va desde 1865 hasta los últimos años del siglo XIX— constituyen la premisa necesaria para las reformas que han afectado el proceso administrativo en los últimos quince años. Hasta 1998, todo el sistema de justicia administrativa italiana tenía como principal punto de referencia un recurso de impugnación típico, destinado a permitir la cancelación, con la cual verificaba la legitimidad de la acción administrativa.

Por otra parte, es importante recordar que las transformaciones de la justicia administrativa italiana han admitido una pluralidad de acciones que movilizan su alcance. La *acción de compensación o resarcimiento*, frente a los daños que son resultado de determinaciones o comportamientos ilegítimos por parte de los

poderes públicos; la acción contra el silencio de la administración pública, introducida en la reforma de 1998 para dar respuesta a las limitaciones del juicio de nulidad frente a los actos negativos, en aquellos casos, donde el juez debe pronunciarse sobre el fondo de la cuestión no resuelta por la administración;⁰¹ la acción para la ejecución de la sentencia, por medio de la cual el juez administrativo puede llevar a cabo una función típicamente cognitiva a la luz de “ámbitos de conformación de la acción administrativa posterior, dependiendo del mismo juez”.⁰² Abría de esperarse que esta acción sólo fuese residual en la medida en que la ejecución de las sentencias del juez administrativo se rijan por el capacidad de guiar la acción administrativa posterior sin obligar a las partes a poner en marcha esta acción contribuyendo, de esta manera, a cumplir con los principios de eficacia, debido proceso, motivación y síntesis considerados decisivos en la reforma de 2010.

Hemos podido delimitar algunos rasgos que proporcionan una clave para entender la relación fructífera que siempre ha vinculado el derecho constitucional con el derecho administrativo, aunque sea con referencia específica a los perfiles relativos a la consolidación progresiva y la transformación del modelo procesal, recientemente rediseñado por el legislador de 2010, a través de la aprobación de un Código del proceso administrativo.

En este sentido, la Constitución parece superar, por un lado, la tradicional caracterización objetivista del modelo procesal, entendiendo un

01 Competencia que no fue pacífica sino hasta emisión del Decreto Legislativo 104/2010, la cual sentó el criterio de que “El juez puede pronunciarse sobre la validez del reclamo deducido ante el tribunal solo cuando se trata de una actividad vinculada o cuando parece que no existen márgenes adicionales para el ejercicio de la discrecionalidad y no son necesarios los cumplimientos instructores que deben ser cumplidos por la administración”.

02. Así, textualmente Cons. Stato, sez. V, 29 de noviembre de 2011, n. 6257.

“Clave para entender la relación fructífera que vincula el derecho constitucional con el derecho administrativo”.

“Pueden tomarse como un elemento decisivo para una relectura en términos tendencialmente unitarios”.

medio para asegurar la realización más completa del interés público, en nombre de una perspectiva muy diferente, que hace que la administración sea el punto de apoyo alrededor del cual gira todo el sistema de protección (Berti, 1972: 1863). En el centro del proceso administrativo se encuentra la protección del interés legítimo, desanclada de la necesaria referencia al recurso previo de un acto administrativo: esto introduce un elemento de subversión real del sistema anterior, superando, definitivamente, esa preocupación (en el centro del intervenciones legislativas tanto en 1865 como en 1889) para evitar cualquier interferencia directa con la gestión de los intereses confiados a la administración (Benvenuti, 1973 y 1983).

En la reconstrucción de las líneas evolutivas respecto a los remedios ofrecidos por el sistema legal para proteger las situaciones legales de los administradores, no se puede constatar el papel y la presencia, más o menos evidente, de los criterios y directivas que se derivan de la Constitución de 1948. En este sentido, es emblemática la contribución al proceso administrativo y al sistema de justicia administrativa en su conjunto, síntoma evidente de la necesidad de reequilibrar una situación que tradicionalmente reconoció una protección completa y exhaustiva sólo para las situaciones de derecho subjetivo. Asimismo, esta intención también se puede encontrar en la jurisprudencia, especialmente de la Corte Constitucional, que ha intervenido repetidamente para llenar, con sentencias de naturaleza aditiva, las lagunas presentes en el modelo procesal realizadas hasta ese entonces.

Estas intervenciones fueron necesarias para superar las deficiencias de un sistema de justicia administrativa desarrollado a partir de una estratificación normativa durante un período muy amplio que abarcó las reformas del siglo

XIX hasta llegar a aquellas que completaron la implementación del diseño constitucional por la creación del Tribunal Administrativo Regional en 1971. Por lo tanto, no debe excluirse que las decisiones del Consejo también hayan contribuido a crear las condiciones para una nueva época de innovaciones legislativas a fin de que las instituciones de prueba individuales cumplan los objetivos establecidos por el legislador constituyente.

Los cambios recientes introducidos por el legislador ordinario parecen ir en el sentido de las expectativas expresadas en varias ocasiones por la jurisprudencia⁰³ y los auspicios formulados en sede teórica, previendo formas de jurisdicción que tienden a ser llenadas por el juez administrativo, capaz de satisfacer, de manera exhaustiva, las inquietudes propuestas por las partes interesadas para proteger sus situaciones jurídicas (Comoglio, 1996: 96; Protto, 1997: 58).

Extremadamente significativo, aunque no sin contradicciones que han alimentado un debate teórico sustancial, las sentencias dela Corte Constitucional pronunciadas sobre la compatibilidad constitucional en relación a las materias de jurisdicción exclusiva introducidas por el legislador antes de la reforma de 2010, sobre todo, en relación

03. Sobre esta dirección ya se había movido también la Corte Constitucional, con las sentencias adicionales 1 de febrero de 1982, n. 8, en *Foro it.*, 1982, I, 329; *Id.* 28 de junio de 1995, n. 190, *ivi*, 1985, I, 1881; *Id.* 23 de abril de 1987, n. 146, *ivi*, 1987, I, 1349, así como, para ciertos aspectos, *Id.*, 18 de mayo de 1989, n. 256, en *Cons. St.*, 1989, II, 739; *Id.*, 21 de abril de 1994, n. 155, en *Foro it.*, 1994, I, 3345 e *Id.*, 9 de mayo de 1996, n. 152, en *Nuova giur. civ.*, 1998, I, dirigida a remover el límite de la previa impugnación de un acto en el experiemneto de la acción de impugnación; *cfr.* también Corte Cost., 27 de diciembre de 1974, n. 284, en *Giur. cost.*, 1974, 2953 que declara la ilegitimidad de los límites de suspensión de la ejecución de procedimientos expropiatorios ex art. 13, u.c., I, n. 865/71.

a que el juez administrativo conoce de las cuestiones de la indemnización.

Las consideraciones anteriores podrían sugerir que estos elementos de novedad parecen estar limitados a la transformación de la protección jurisdiccional frente el juez administrativo. En realidad, la presión para afirmar un modelo de jurisdicción plena se advierte claramente incluso con relación al juez ordinario, al que el legislador, en los últimos tiempos, tiende más a menudo a otorgar competencias por bloques de materias, superando fácilmente el criterio de distribución de las controversias basado en la diferencia de las situaciones subjetivas operadas (Figorilli, 2002).

En el análisis llevado a cabo fuera del debate jurídico, es cada vez más frecuente registrar notas de desilusión, incluso de molestia, por algunos pronunciamientos de la autoridad judicial que se leen cada vez más como una especie de obstáculo para la realización de objetivos considerados estratégicos para la recuperación de la competitividad. Al mismo tiempo, se pide al juez administrativo que colabore en la búsqueda de intereses públicos delicados y decisivos para una completa integración e implementación de los derechos colocados en la base del sistema legal europeo. Todo esto se traduce en una inevitable contracción de los espacios conquistados hasta ahora por el ciudadano en estos ciento cincuenta años, en el modelo de justicia administrativa. Por lo tanto, es necesario preguntar en qué medida estos espacios pueden reducirse y en qué medida la opción a favor de un modelo eficiente, capaz de utilizar de la mejor manera el recurso de la justicia, permite perseguir de manera equilibrada ambos objetivos sin con ello comprometer el principio de efectividad de la protección, adecuadamente insertada por el legislador constituyente, para salvaguardar tanto a la buena administración como al individuo.

El mecanismo de la llamada europeización de los derechos procesales nacionales da vida a un proceso real de “fertilización cruzada” (*cross-fertilization*), capaz de garantizar la circulación de los principios y las instituciones dentro de los sistemas jurídicos nacionales de los países pertenecientes a la Unión Europea (De Pretis, 2002: 687). Básicamente se trata de una especie de triangulación que permite a las reglas de naturaleza sustancial y de naturaleza procesal, dar lugar a un recorrido virtuoso entre derecho europeo y derecho nacional, dando vida a un sistema multinivel, fruto de una interconexión progresiva entre las fuentes normativas de producción nacional y europea, dentro de las cuales se debe reconocer un papel destacado a las fuentes jurisprudenciales.

El proceso administrativo no es una excepción a esta tendencia, cuyas instituciones han sufrido a un profundo reexamen precisamente a causa de estas transformaciones capaces de fortalecer precisamente el principio cardinal de la efectividad de la protección sobre la cual descansa todo el sistema de protección del ciudadano en las confrontaciones de las determinaciones de las autoridades públicas. Por lo tanto, no es casual la exigencia del legislador italiano en el art. 1 del Código del proceso administrativo, donde se afirma al pie de la letra “La jurisdicción administrativa garantiza una protección plena y efectiva de conformidad con los principios de la Constitución y la Unión Europea”.

En esta perspectiva y en virtud de la importancia que los tribunales europeos han dado a uno de los derechos fundamentales de la nueva generación, a saber, el derecho a un “remedio efectivo” los jueces comunitarios en varias ocasiones han dado respuestas concretas, en consonancia con el art. 47 de la Carta Europea de Derechos Humanos. Esta tendencia

también ha importado consecuencias directas en la forma en que los jueces nacionales toman partido, llamados a resolver con estas nuevas realidades, haciendo un uso cuidadoso del instrumento de los llamados contra-límites⁰⁴ (en virtud de los cuales las resoluciones de los tribunales europeos deben aplicarse a condición de que no entren en conflicto con los principios constitucionales del sistema jurídico interno, a la luz de la verificación llevada a cabo por la Corte Constitucional italiana).

Sin arriesgar conclusiones que merecerían un análisis mucho más profundo, los datos que caracterizan esta breve descripción del papel de las disposiciones constitucionales que rigen el proceso administrativo y la progresiva interpretación proporcionada por el Consejo de Estado —en casi sesenta años de actividad—, pueden tomarse como un elemento decisivo para una relectura en términos tendencialmente unitarios entre la ciencia del derecho administrativo y el derecho constitucional, para la construcción de un Estado de derecho basado en el control y los límites jurisdiccionales del poder, en una correlativa visión garantista de la posición jurídica del ciudadano en sus relaciones con el poder público. **m**

Referencias

- Allegretti, U. (2001), “Giustizia amministrativa e principi costituzionali”, *Amministrare*, núm. 2, agosto.
- Bachelet, V. (1966), *La giustizia amministrativa nella Costituzione*, Milán, s/e.
- Benvenuti, F. (1975), “Per un diritto amministrativo paritario”, en AA. VV., *Studi in onore di E. Guicciardi*, Padua, s/e.
- _____, (1983), “Evoluzioni del processo amministrativo”, en *Atti del Convegno celebrativo del 150° anniversario dell'istituzione del Consiglio di Stato*, Milán, s/e.
- Berti, G. (1972), “Momenti della trasformazione della giustizia amministrativa”, *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, vol. XXII.

- _____, (1987), “Commento all'art. 113 Cost. e 103 (co. 1 e 2)”, en G. Branca (coord.), *Commentario alla Costituzione*, Bologna, Zanichelli.
- Branca, G. (coord.) (1981), *Commentario alla Costituzione*, Bologna, Zanichelli.
- Capograssi, G. (1959), *Il problema della scienza del diritto*, en G. Capograssi, *Opere*, vol. II, Milán, Giuffrè.
- S. Cassese (coord.), (2000), *Trattato di diritto amministrativo. Il processo amministrativo*, Milán, Giuffrè.
- Comoglio, L. P. (1996), *Riforme processuali e poteri del giudice*, Turín, Giappichelli.
- De Pretis (2002), “La tutela giurisdizionale amministrativa europea e i principi del processo”, *Rivista trimestrale di diritto pubblico*, núm. 2.
- Figorilli, F. (2002), *Giurisdizione piena del giudice ordinario attività della pubblica amministrazione*, Turín, Giappichelli.
- Giannini, M. S. (1964), “Discorso generale sulla giustizia amministrativa, segunda parte, *Rivista di diritto processuale*, núm. 1.
- Morelli, M. R. (1990), “Articolo 136 Costituzione”, en V. Crisafulli y L. Paladin (coord.), *Commentario breve alla Costituzione*, Padua, CEDAM.
- Mortati, C. (1947), *Relazione all'Assemblea Costituente*, intervención del 21 de noviembre de 1947, en *Atti Assemblea Costituente*, discusión, s/e.
- Pajno A. (1994), “Le norme costituzionali sulla giustizia amministrativa”, *Rivista di diritto processuale amministrativo*, núm. 3.
- _____, (2000), “Il riparto della giurisdizione”, en S. Cassese (coord.), *Trattato di diritto amministrativo*, IV, Milán, Giuffrè.
- Police, A. (2000), *Il ricorso di piena giurisdizione davanti al giudice amministrativo. Profili teorici ed evoluzione storica della giurisdizione esclusiva nel contesto europeo*, I, Padua, CEDAM.
- _____, (2001), *Il ricorso di piena giurisdizione davanti al giudice amministrativo – Contributo alla teoria dell'azione nella giurisdizione esclusiva*, II, Padua, CEDAM.
- Protto, M. (1997), *L'effettività della tutela giurisdizionale nelle procedure di aggiudicazione di pubblici appalti*, Milán, Giuffrè.
- Scoca, F. G. (1971) *Il silenzio della pubblica amministrazione*, Milán, Giuffrè.

04. De acuerdo a esta teoría, de hecho, cuando la aplicación de los principios del juez europeo impliquen una posible lesión de los principios vigentes en la Constitución italiana, el juez nacional debe someter la cuestión a la Corte Constitucional a fin de evaluar la compatibilidad de la solución sugerida por la jurisprudencia europea con los principios internos de primer rango.

A CIEN AÑOS DE LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN DE MAX WEBER

Max Weber presenta su conferencia “La política como vocación” en 1919 frente a un auditorio abarrotado de estudiantes, radicalizados en su mayoría, que se encuentran no sólo afligidos por los efectos ya visibles que está produciendo la guerra y particularmente la derrota en esta de Alemania, sino por el porvenir político y social de la naciente República de Weimar. En este contexto, Weber juega e insiste con mucha contundencia sobre el vocablo “vocación”, que supone la doble inscripción de ser pensado como “llamado” y como “profesión”. Es decir, es un concepto que anuda con fuerza la actividad mundana con la trascendencia de su aspecto de largo plazo, pero además señala una de las antinomias que recorre el estudio y debate sobre la política moderna: responder a la pregunta de si es posible hacer coincidir el universal de la política con el singular de su exigencia práctica. “El genio o demonio de la política vive en tensión interna con el dios del amor” dice Weber y adelanta su respuesta a esta disonancia: no hay solución de continuidad frente a los escombros de un mundo que ya no es nuestro, que ha dejado de existir, por lo que pensar en la política como compromiso solo es posible si ésta parte de la constatación de que las directrices en la concepción moderna de la política se hicieron pedazos.

De este modo, nos encontramos frente a un texto que para varios de los estudiosos más finos

de Weber, tiene que ser visto como el testamento político del autor —Weber moriría poco tiempo después de pronunciar su conferencia—. Así pues, en el centenario de este texto clásico contemporáneo de la teoría y la sociología política, no deja de ser aleccionador y acaso admirable aún a cien años de distancia la capacidad de síntesis que mostró Weber al dejarnos un auténtico itinerario conceptual de algunos de los principales problemas que se puso en su programa de trabajo.

“La política, dice Weber, consiste en una dura y prolongada penetración a través de tenaces resistencias, para la que se requiere, al mismo tiempo, pasión y mesura [...] Sólo quien está seguro de no quebrarse cuando, desde su punto de vista, el mundo se presenta demasiado estúpido o demasiado abyecto para lo que él ofrece; solo quien ante todo esto es capaz de responder con un ‘sin embargo’; solo un hombre de esta forma construido tiene ‘vocación’ para la política”. Vaya sentencia. Un “sin embargo” que resulta extraño y hermético. Quizá hoy sea una objeción necesaria para los tambores de belicosidad insidiosa que nuestro país se aferra con fuerza, aflorando la cara simoniaca del poder y de lo político, con un mercado capturado por ese capitalismo político que tan brillantemente estudió Weber, y todo ello en un tiempo donde nos estamos acercando a una suerte de grado cero de nuestra democracia.

por Israel Covarrubias. Profesor investigador de tiempo completo en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Querétaro.

MAX WEBER,

UN CLÁSICO CONTEMPORÁNEO
DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Siguiendo con el objetivo que Metapolítica se ha trazado de ofrecerle al lector una serie de “Textos recuperados”, esta segunda entrega tiene el privilegio de contar con un texto del fundador de la sociología italiana después de la segunda posguerra: Franco Ferrarotti (1926), y qué mejor oportunidad que sea un texto sobre a la figura de Max Weber, a quien está dedicada la sección central de este número. El texto en cuestión es la Introducción que escribiera Ferrarotti a la nueva edición italiana del breve ensayo de Karl Jaspers, *Max Weber. Il político, lo scienziato, il filosofo*, publicado por la editorial Riuniti en 1998, y que con ciertas reservas se puede asegurar que es un texto hasta el día de hoy inédito en nuestra lengua. La traducción corre a cargo de Israel Covarrubias. La contribución de Ferrarotti es un breve e intenso cuadro del contexto en el cual Weber está montado para analizar agudamente la política y la sociedad de comienzos del siglo XX, y donde su conferencia “La política como vocación” será uno de sus resultados más acabados. Por ello, pensamos que nos puede ayudar a orientar nuestras rutas de navegación sobre esta conferencia y sus múltiples significaciones, algunas de las cuales siguen teniendo una enorme y perturbadora actualidad, así como advertir el peso que juegan las buenas y malas interpretaciones (cuando las hay) de un clásico que corre el triste destino de ser multicitado y usado de manera apresurada para diversos fines explicativos, muchos de los cuales, advierte Ferrarotti, están muy alejados de la realidad comprensiva a la cual Weber dedicó toda su vida intelectual.

por Franco Ferrarotti. Profesor
Emérito de Sociología en la Universidad
de Roma-La Sapienza, Italia.



“Si los historiadores han extraído, quizá ingeniosamente, de los análisis y de las hipótesis de Weber intuiciones geniales y fecundas, los economistas han visto elementos cruciales para sus construcciones teóricas”.

Max Weber confirma el destino paradójico de los clásicos: todos hablan de él, pero ninguno lo lee. El volumen de Karl Jaspers, que ahora se reedita, es una feliz excepción. Pero su ejemplo no ha sido seguido, no ha hecho escuela. Quizá porque Weber ha iniciado su carrera de investigador social con intereses inclinados a la historia de la Roma antigua, y su éxito como autor me hace pensar con frecuencia en los cristianos de los primeros siglos que solían saquear, poco cristianamente, los templos paganos para extraer materiales, mármoles, columnas y capiteles útiles para la construcción de sus basílicas. Los estudiosos contemporáneos, en las confrontaciones de Weber, no están muy alejados de esta actitud.

Los historiadores extraen ideas de sus obras para explicar la decadencia y el fin del Imperio romano. Uno de los más ilustres estudiosos de la época constantiniana y de la decadencia del Imperio romano en Occidente, Santo Mazzarino, no duda en utilizar una intuición weberiana que llama en causa, para explicar la crisis económica del Imperio, el régimen de los esclavos. Estos, a diferencia de los aldeanos o de los campesinos, los cuales podían casarse y establecerse con sus familias en sus tierras agrícolas para extraer de éstas sus medios de subsistencia con su propio peculio (de *pecus*, “ganado”), estaban obligados a vivir confinados en los grandes talleres, donde regía una clara separación entre hombres y mujeres, no podían tener una familia y, por lo tanto, eran una fuerza de trabajo que no estaba en grado de reproducirse. Esto empujaba a las autoridades imperiales continuamente a nuevas guerras en los confines, que Weber define sin medios términos como operaciones de “caza de nuevos esclavos”, necesarias para rellenar los vacíos que se determinaban en las filas del trabajo esclavizado y en general subalterno. El fin del Imperio no era, por consiguiente, identificable con las presiones de las tribus, especialmente alemanas, en las fronteras extremas, sino debido a este cuello de botella interno que cons-

tituía un doble desangrado: de recursos, por el ausente reemplazo de energía trabajadora que terminaba por faltar, y de compromiso militar, que con el tiempo terminaron por otorgarle un peso excesivo a las legiones y a sus comandantes, de los cuales, con independencia de la voluntad política del senado en Roma, dependía la posibilidad de vida económica y social de la estructura imperial.

En estas condiciones, la regresión económica parece inevitable y se debe conceder incluso a los esclavos, liberados en parte, la posibilidad de tener una familia, al grado de transformarse, de inquilinos confinados en los lugares de trabajo, en colonos, relativamente autónomos, pero vinculados al suelo, en todo anticipándose al régimen medieval de los siervos de la gleba, y por ende vinculados a una economía primitiva en lo fundamental basada sobre el trueque, es decir, sobre aquello que los economistas definen como “economía natural”.

Sobre las líneas de Weber, Jaspers, a un tiempo psicólogo y filósofo, no pierde las consecuencias existenciales y estructurales de esta situación: “[...] la superestructura de la economía capitalista es cada vez más sutil. Pero dado que ella había apoyado finalmente el Estado romano y el ejército y el tráfico económico de la zona mediterránea vuelta *orbis terrarum*, el regreso a la economía natural significó, en el plano económico, el pasaje al medievo con la ruptura de las relaciones que conectaban a todos los países; en el plano militar, el final de la organización romana del ejército basado sobre el dinero; en el plano político, la imposibilidad de mantener la unidad del Imperio. De aquí, la cada vez menos eficiente resistencia del Imperio romano a partir del tercer siglo”.

Si los historiadores han extraído, quizá ingeniosamente, de los análisis y de las hipótesis de Weber intuiciones geniales y fecundas, los economistas han visto elementos cruciales para sus construcciones teóricas. Para comenzar, encuentran la noción misma de capitalismo como

un sistema fundado sobre la calculabilidad racional, es decir menos sobre el golpe de mano pirata, a pesar de ser movido por la clásica *auri sacra fames*, o bien por la maldita búsqueda salvaje de ganancia, y más por la meticulosa contabilidad o el mantenimiento de los libros con el conteo cotidiano de los costos y de los beneficios —una contabilidad que, para ser metódica y sistemática, indica ya de por sí una conducta de vida que de metódica se vuelve “metodista”, o sea rigurosamente puritana, ajena del mundo hedonista, incluida, por ejemplo, aquellas papales de la Capilla Sixtina, así como de la Villa del Este, y por lo tanto vinculada con fuerza, como proyecto de vida e índice de *certitudo salutis*, a los precedentes de la ética protestante. Esta idea debía otorgar a Weber una notable visibilidad, pero, como sucede, por las razones equivocadas.

No se debe olvidar el contexto: estamos en los primeros años del siglo XX; se están moviendo, con gran estrépito, las primeras organizaciones socialistas de clase; ya no son las co-fraternidades o las organizaciones de mutuo socorro, quizá presididas por un jefe, sino los partidos socialistas y los sindicatos, que no permiten ningún tipo de confusión paternalista de tipo interclasista. Han adoptado y realizado en términos organizativos la lección del *Manifiesto comunista* de Karl Marx y de Friedrich Engels: la historia que hasta el día de hoy se ha verificado es la historia de la lucha de clases: patricios y plebeyos, esclavos y amos, capataces y obreros, burgueses y proletarios, etcétera. El catálogo puede continuar al infinito, pero su forma no deja dudas: transmite y justifica una visión fuertemente dicotómica de la sociedad haciendo pedazos cualquier visión sentimental edulcorada de una sociedad como comunidad fraterna patriarcalmente cohesionada. La economía, es decir, el mundo de los intereses materiales de la vida en la cual interactúan necesariamente los cohabitantes, se coloca como la estructura que enarbola la convivencia, y los intereses son antagónicos, no son neutros o centrípetos, son antitéticos y en lo

fundamental conflictivos. No es el pensamiento el que crea al ser, antes bien, es el ser material, las condiciones objetivas las que determinan el pensamiento, la conciencia, las construcciones morales, jurídicas, religiosas. “*Sein macht das Denken*” (*el ser hace al pensamiento*).

Para una lectura superficial o adaptable de Weber, él invierte el enfoque marxista: no son las condiciones económicas o la estructura objetiva, sino la ética, es decir, la ética vivida, los preceptos religiosos practicados los que están en la base y generan y alimentan el “espíritu del capitalismo”. En efecto, esta es una lectura facciosa y capciosa, insostenible en términos weberianos, que quiere presentar de manera precipitada una hipótesis de trabajo como una profesión de fe dogmática, pero que es música dulce para los oídos de los grandes intereses capitalistas europeos y a toda la cultura filosófica conceptualmente dirigida que se pregunta, angustiada, por el porvenir del “reino de las ideas puras” como si Marx estuviese en lo cierto al respecto.

No creo que Jaspers tuviera clara la posición de Weber, incluso porque en la época en la cual Weber escribía las famosas *Consideraciones intermedias*, donde da cuenta del sentido de sus investigaciones sobre las religiones universales, no gozaban de la notoriedad de nuestros días. Para Weber está el hecho de que el proceso histórico en el sentido más amplio del término no corresponde a una matriz causal unívoca, por económica o ideal que sea, sino que indica un “proceso plural”, más vinculado a una matriz genética condicional que a una secuencia causal precisa, donde la economía y la ética vivida son pensadas como dos presiones bidimensionales actuantes de manera simultánea sobre los procesos históricos específicos. Ninguna concesión, en Weber, a las visiones panlogísticas a las que por desgracia se habituaba el marxismo ortodoxo y des-dialectizado, siendo esencialmente acrítico, y el historicismo idealista post-hegeliano, ni siquiera afectado por la duda de que las ideas no caen del cielo.

Jaspers toma muy bien la solución calvinista del problema teológico de la predestinación a la salvación eterna, que a través de una extraña y paradójica heterogénesis histórica de los fines repartida con las máximas de la vida devota rigurosamente respetadas —trabajo metódico, ahorro, utilización de los recursos acumulados no para fines hedonistas sino solo para la reinversión productiva—, distingue en la prosperidad económica alcanzada el signo seguro de la benevolencia divina y termina puntualmente por construir la fortuna de los grandes bancos suizos. “[...] el incansable diseño y producción por parte del empresario y del trabajador no se dirigen, por lo tanto —escribe Jaspers— a la ganancia y al goce; sino a la búsqueda de un indicio que determine la asignación del estado de gracia. Si el empresario comenzara a gozar de su ganancia en vez de emplearlo para prolongar aún más su éxito y a glorificar por consiguiente a Dios en el mundo, expresaría un indicio de lo opuesto”.

Historiadores y economistas han encontrado en Weber una mina de ideas y sugerencias. Nada de sistemático, pero precisamente por ello una herencia en pedazos de la cual se extrae con total seguridad ideas y nociones e hipótesis para investigaciones futuras. Sin embargo, quizá solo los politólogos, los estudiosos de los fenómenos sociales y políticos, han encontrado en Weber teorías casi completas y rápidamente utilizables en sus análisis especializados. Al respecto, hay que recordar los “tres tipos puros del poder legítimo” y la noción misma de Estado, entendido no como el garante del “bien común”, como lo quería la filosofía escolástica de ascendencia tomista, y ni siquiera el producto de un *ius naturale*, que no es posible encontrar en la experiencia histórica y, por lo tanto, se reduce a una convicción fideísta carente de retroalimentación empírica. Para Weber el Estado es llanamente la estructura a la que es reconocida el monopolio de la violencia legítima. Por su parte, los poderes son identificados en la

base de análisis históricos: a) el poder tradicional ligado a la autoridad del “eterno ayer”; b) el poder legal-burocrático, que prescinde de la persona y recae en el orden impersonal, garantizando con ello *sine ira et studio*, a todos los ciudadanos un trato igualitario y ecuánime; c) finalmente, el poder carismático, típico de la persona dotada de rasgos extraordinarios, extra-cotidianos, en este sentido el poder como “irrupción de *gracia*” (del griego *kháris, kháritos*, “gracia” precisamente), llamado o diversamente evocado cuando se trata de hacer frente al “desafío de la excepción”.

Aquello que los politólogos no siempre parecen haber comprendido es que a Weber no le interesaba para nada una fría elaboración del poder en la mesa. Nada más alejado de él, de su carácter y de sus intenciones de una sistematización académica del poder, que valiera *für ewig*, para todos los lugares y todos los tiempos. Es posible decir que Weber escribía siempre bajo la presión de los acontecimientos y de las exigencias políticas de su tiempo. Su problematización sobre el poder era aquella que se colocaba frente a su Alemania, es decir, la Alemania post-bismarckiana y post-guillermina: un país ya dotado de un aparato económico industrial gigantesco y al mismo tiempo de una cabeza política muy pequeña, casi inexistente. Esta era la cuestión que le angustiaba, que preocupaba a este nacionalista, aunque no pangermanista, que se lamentaba que la política del mundo ya no fuese hecha en Berlín, pero al mismo tiempo, ¿no podía ver otra salida que quitarle el poder de las manos del viejo autoritarismo *Junkertum* prusiano para transferirlo —¿a quién?— a los socialdemócratas, que no entendían su lógica profunda?, ¿a los letrados de la política que eran capaces de expresarse con la fineza retórica e irresponsable de Cicerón, pero estaban carentes congénitamente de la “furia catilinaria” en la acción? Suspendido entre nacionalismo e instancia democrática, Weber

moriría sin observar una salida practicable, más bien abriendo inconscientemente la puerta al advenimiento legal al poder de Adolf Hitler con la inserción, a sugerencia suya, en la Constitución de la República de Weimar del famoso artículo 48, el “Diktatur Paragraph”, que en caso de emergencia habría permitido al presidente del Reich asignar poderes excepcionales al canceller.

Pero los auténticos, los más hábiles y arrogantes saqueadores de Weber han sido y son hasta nuestros días los sociólogos. El hecho es menos extraño de cuanto podría parecer a primera vista. En su ansiedad de hacerlo mejor que Weber, los sociólogos pueden hacernos pensar con algunas buenas razones a los falsificadores de las *griffes* más famosas —falsificaciones que dan lugar en el mercado mundial a colosales operaciones de *dumping*. En el caso de Weber, para abrirse el camino en el desierto de las torpes imitaciones, quizá bastaría con regresar humildemente a los textos. Así me ha sucedido hace muchos años cuando comencé a leer los textos de Weber como parte de mi juvenil y audaz proyecto de unir las investigaciones empíricas norteamericanas y los estudios sociales europeos filosóficamente orientados. Entonces llamaba a esa idea mi personal *somnium Scipionis*.

Desde las primeras páginas me impactó el carácter atormentado y fragmentario de la obra weberiana. Talcott Parsons, quien también había traducido *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, no parece haberlo entendido. Sostenía que Weber se había detenido a la mitad del camino y que a él le tocaba, con su poderoso *Social System*, terminar la obra. Particular malentendido, quizá comprensible si se toma en cuenta que Parsons venía de estudios de economía, que estaba casi en completo ayuno en filosofía en sentido estricto y que, además, traduciendo años después algunas partes de *Wirtschaft und Gesellschaft* (*Economía y sociedad*) debió

apoyarse en la colaboración de su colega en Harvard, J. Henderson, excelente biólogo y por lo demás paretiano, quien contribuyó a empujar decididamente a Parsons hacia la construcción del “sistema social” en términos mecanicistas, sobre las líneas de un modelo homeostático. Así, termina cerrada cualquier posibilidad para dar cuenta del cambio social y de la variabilidad histórica.

En particular, no se había comprendido, en la lección de Max Weber, un hecho fundamental. Esta incomprensión dura hasta el presente. Weber poseía un temperamento altamente político; él puede ser considerado, por ende, como me sucedió al definirlo desde 1964, en mi obra *Max Weber e il destino della ragione*, un político *manqué*. Pero, ¿por qué un político “frustrado”? En efecto, no por cobardía. Ante todo, porque Weber jamás se convenció de quemar en el altar de la lealtad ideológica o de la disciplina de partido la claridad intelectual; porque sabía por experiencia directa que con mucha frecuencia el hombre político debe actuar y decidir antes de tener en la mano todas las pruebas de la racionalidad de su decisión. Sin embargo, el temperamento político estaba allí, obstinado; la pasión política le hacía padecer los problemas de la actualidad social; le impedía volverse un sociólogo meramente técnico, es decir, un especialista listo para vender sus servicios en el mercado al mejor postor sin luego reservarse el derecho de controlar el uso de la información ofrecida.

El carácter fragmentario de la obra weberiana no es casual. Deriva directamente de su enfoque original en las investigaciones y del modo por él seguido consistentemente en la construcción de los conceptos sociológicos. En esto es muy cercano a su amigo Georg Simmel, otro gran sociólogo heterodoxo. Los conceptos, para Weber, son obviamente fundamentales. Sin marco teórico, la investigación va a tientas en la oscuridad. Este punto es recuperado muy bien por Jaspers: “[...] ninguna indagación

empírica puede establecer qué cosa tiene valor y qué cosa yo debo hacer. Dado el propósito, el saber empírico puede indicar los medios que pueden favorecer u obstaculizarlo y los resultados secundarios de una acción la cual perjudica a otros valores; en cambio, no puede jamás probar que el valor y el objetivo mismo sean exigentes para todos [...] Objetividad científica y ausencia de carácter no son afines, sino que su confusión destruye tanto la objetividad como el carácter [...] la libertad que la ciencia tiene al valorar no significa para Max Weber que en la vida no se deba valorar, sino, al contrario, que solamente de la pasión del valorar y del deseo nace, cual iluminación y autoeducación, la verdadera objetividad en los estudios posibles” (pp. 73-74).

No se podría decir mejor, pero no basta. Hay un punto delicado que debe ser esclarecido. La fragmentariedad en la obra weberiana no es casual, no se debe a la muerte prematura del autor, como muchos sociólogos de nuestros días parecen sostener; no se justifica con el hecho, injurioso a la memoria de Weber, que él no haya pensado sus pensamientos hasta el final y que corresponda, por ende, a los sociólogos de hoy llevar a término su obra inconclusa. Nada más falso y menos weberiano. El análisis significativo de lo social, anclado en la actualidad en tanto que la sociología es la ciencia del presente y de lo viviente, no puede ser más que fragmentaria. Tiene la ambición, que alguno puede llamar presunción, de adivinar el significado de la vida en lo aparentemente insignificante; echa luz sobre las motivaciones internas explorando los comportamientos externos; interroga las astillas de la experiencia para reconstruir el sentido del todo, no en general sino con referencias precisas a un contexto determinado. Todo ello es insoportable para el sociólogo sistemático de la actualidad que quiere reducir cualquier cosa, estructura o comportamiento, a “una parte integrante”, “subsistema” o “cuadro de comportamiento” (*pattern-variable*) en los

compartimentos no contaminados del sistema, donde se supone aterriza toda la historia y en él concluye más o menos de modo glorioso.

Ninguna maravilla existe en la gran buena voluntad y precisión filológica encomiable de estos sociólogos cuando se ocupan de poner conjuntamente los fragmentos de la obra weberiana. Si la expresión no parece irrespetuosa, debemos decir que ellos se ocupan con entusiasmo de “los artículos de tocador del muerto”, los pulen, lo revisten con ropajes de ceremonia —obviamente, para una ceremonia académica.

Quién se ha distinguido especialmente, por último, en esta actividad para-funeraria, es Wolfgang Schluchter. En su *Paradoxes of Rationality: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber* (Stanford University Press, 1996), él busca explícitamente colocar la obra de Weber en una “unidad”, y en un campo de “comprensividad”. Es apenas necesario subrayar la incongruencia de este intento. Hay, sin duda, algo de estimulante, pero también de extraño en el tratamiento sistemático de un pensador que por definición y por admisión propia es anti-sistemático. Sin embargo, el intento merece atención y es, por sí mismo, instructivo. Evidentemente, Schluchter parte del interés permanente de Weber con relación a la especificidad del Occidente capitalista respecto al resto del mundo, a partir de aquella frase, insistente y repetida como un estribillo: “Nur in Okzident...”. En otras palabras, solo en Occidente se comprueba un fenómeno como el capitalismo, es decir, una actividad económica organizada de manera racional, dinámica, en grado de dar cuenta de sí misma, con el mantenimiento de los libros contables organizados de manera rigurosa y científica y el cálculo formal del rendimiento del capital invertido. ¿Por qué este fenómeno tiene lugar solo en Occidente? Es más, ¿sólo en el norte de Europa, incluso si los primeros fenómenos del capitalismo han tenido lugar en la Italia renacentista con el Banco de los Médici en

“Transmite y justifica una visión fuertemente dicotómica de la sociedad haciendo pedazos cualquier visión sentimental edulcorada de una sociedad como comunidad fraterna patriarcalmente cohesionada”.





“Encuentran la noción misma de capitalismo como un sistema fundado sobre la calculabilidad racional”.

“Es posible decir que Weber escribía siempre bajo la presión de los acontecimientos y de las exigencias políticas de su tiempo”.

Floencia y el “pacto de compañerismo”, embrión de las sociedades por acciones, en Venecia?

La respuesta de Weber no es ideológica ni meramente económica. Él la busca en la sugerencia de un enorme esfuerzo analítico y sinóptico, al grado de poner en relación variables diversas, que van de las características geofísicas y económico-jurídicas a las creencias y a los comportamientos de la ética vivida, para llegar a las directrices de valores y a las tradiciones culturales. Con razón Schluchter termina fascinado del potente cuadro que Weber sugiere. Adivina su diseño general, busca el motivo central, aquel dominante, contra las mismas reservas de Weber con relación a la sociología del “factor determinante”, cree encontrar en el “peculiar racionalismo de la cultura occidental” y sobre este “factor” constituye una teoría unificada e integrada por un desarrollo histórico diacrónico que, a su juicio, se estaría desarrollando sobre el ámbito planetario y que el mismo Weber habría explicitado abiertamente, si hubiese tenido el tiempo. Reconozco que la tentación es mucha y quizá irresistible. Pero en Weber, en el Weber que conocemos, es decir, en los textos disponibles, no hay nada de todo esto. Weber está alejadísimo de cualquier concepción incluso solo

vagamente evolucionista. La idea que se podría establecer y prever “estadios” particulares en el desarrollo de la historia humana, que continuaban siempre por ser considerados como un campo de batalla entre directrices de valores en conflicto, como un contingente “politeísmo de los valores” esencialmente caracterizado por una fundamental indeterminación, no le podría parecer otra cosa que horrible e insostenible desde el punto de vista científico. “Quién quiera predicar —habría dicho más de una vez— que vaya al convento; y quién, en cambio, prefiera mirar cosas, que se vaya al cine”.

Que la sociología actual (sociografías especializadas), de los epígonos de Parsons como Jeffrey Alexander a los neo-sistemáticos, como Niklas Luhmann o Jürgen Habermas, tienda a ser evolutiva y omnicompreensiva, no me maravilla. Demasiado fuerte es la exigencia de aseguramiento psicológico y de exorcismo político de los conflictos sociales, incluso si ello conlleva en algunas ocasiones la actitud divertida que Heinrich Heine objetaba a los profesores de su tiempo: creen que pueden cerrar los agujeros y los problemas del universo con sus gorras de noche. Weber sabía muy bien que la historia no procede sobre una dirección preestablecida, que no hay apuntadores secretos ni dialécticas

automáticas. En una palabra, sabía que la historia no tiene un libreto, no es un melodrama. Es un escenario en el cual cada uno, en todo momento, cumple un gesto que lo salva y lo pierde, que el hombre no es completamente libre ni determinado. El hombre está *condicionado* y es esta situación la que lo obliga a escoger, si quiere vivir y desarrollarse al máximo de sus potencialidades. De aquí la oscilación de Weber, tanto en el plano metodológico como en aquel sustancial. No se trata de teorizaciones inconclusas, que esperarían sus restauraciones necesarias o complementos de los diligentes sociólogos de hoy. Son el corolario inevitable de su enfoque filosófico original.

En un libro reciente, Franco Bianco ha sacado a la luz las aporías y las auténticas contradicciones de la obra weberiana (véase *Le basi teoriche dell’opera di Max Weber*, Laterza, 1997): para Weber está fuera de discusión la “centralidad del individuo”, pero con igual claridad hay que excluir cualquier concepción al “individualismo metodológico” tan de moda hoy; la racionalidad es para Weber un concepto fundamental para la comprensión de la sociedad occidental, pero Weber no calla, de hecho declara abiertamente sus ambivalencias y su sustancial ambigüedad; el único sistema que Weber parece concebir,

pero rara vez usa este término, es el de “sistema abierto”, esencialmente problemático; la “cultura” es evidentemente “subjetiva”, pero su alcance es inevitablemente “limitado”. De la historia evolutiva según “etapas” o “estadios”, como si se tratase de un tren que corre sobre rieles de estación a estación, mejor ni hablar. Se corre el riesgo de perder en esta dirección el núcleo problemático profundo del pensamiento weberiano. En este sentido, es importante señalar el desapego, doloroso desde el punto de vista personal pero claro desde aquel filosófico, de su maestro Heinrich Rickert a propósito de la concepción “ontológica” de los valores. Para Weber no existe “mundo de los valores” inalcanzable y dotado de una validez metahistórica. Para Weber, de la historia no se puede salir, salvo si se resigna a ser un “alma bella”, como los discípulos del exclusivo círculo de Stefan George, al que le reserva una nota a pie de página de rara mala leche cuando observa que existe también un carisma de la cuenta en el banco. La doble ética weberiana, la de “los principios” y la de la “responsabilidad”, no tiene nada que ver con la duplicidad o la “disimulación honesta”. Más bien, es la respuesta polémica tanto a los letrados de la política, que guían los destinos del mundo sentados en la mesa de su

café favorito, como al nihilismo aún romántico de Nietzsche.

Creo que para la comprensión del carácter asistemático de la obra weberiana se beneficiaría del examen crítico de su modo de proceder en la construcción de los conceptos sociológicos. Al mismo tiempo resultaría quizá esencial la instancia crítica que este pensador muy a menudo, por su parte justamente considerado un neokantiano, afirma respecto del concepto de “experiencia” en Kant. La cuestión es compleja y en otro lugar será afrontada con la debida atención. Aquí, basta observar que, en el vivo trabajo de sus investigaciones, sobre el plano de la indagación empírica, Weber, como por su parte Simmel, va mucho más allá de las rígidas distinciones de Kant entre intelecto, o *Verstand*, y razón, o *Vernunft*. La historia como “vida histórica” se abre a los ojos ávidos del investigador en toda su riqueza, imprevisibilidad, polidimensionalidad. El ejemplo que Weber da a los sociólogos de hoy que quizá están ya en retraso con relación al marco interdisciplinario de la investigación, es que estamos entrando en una fase *postdisciplinar* y que, en cualquier circunstancia, el buen sociólogo debe tener cuidado de no “rechazar la vida”. ■



por Hugo César Moreno Hernández. Doctor en Sociología por la Universidad Iberoamericana-Ciudad de México. En la actualidad es Profesor Investigador de tiempo completo en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

WEBER Y NIETZSCHE

VOLUNTAD DE PODER Y ASIMETRÍAS DE LA POLÍTICA

Max Weber formula su teoría desde la interpretación del sentido subjetivo de las acciones humanas. Trata de comprender los fenómenos sociales a través de la conducta humana socialmente significativa, como la expresión de estados psíquicos motivados, es decir, el sentido subjetivo de la acción social, donde toda conducta tiene su origen en estados psíquicos, intencionales o motivacionales, una voluntad de acción que impulsa al individuo. Dichos estados psíquicos son resultado de relaciones sociales, de experiencias sociales que modelan las motivaciones o intenciones, es decir, la voluntad de actuar de tal o cual forma. Max Weber ofrece una definición general de poder, donde éste es susceptible de verse en sí mismo, es decir, existe el poder que no es necesariamente político o económico: “En general, entendemos por ‘poder’ la posibilidad de que una persona o un número de personas realicen su propia voluntad en una acción comunal, incluso contra la resistencia de otros que participan en la acción” (Weber, 1972: 221).

Se explica aquí que el poder es, en principio, sólo una posibilidad de realizar, de hacer, de llevar a cabo lo que la voluntad propia desea. En este sentido, se presupone una desigualdad o la creación de la desigualdad debido a que quien hace real la posibilidad de realizar su voluntad sobre la de otros ejerce un poder y se diferencia radicalmente del otro, sobre quien ejerce ese poder realizado. Hace efectiva la posibilidad del poder y, al mismo tiempo, realiza la desigualdad con respecto al poder.

La voluntad de uno se superpone a la voluntad de otro u otros en una acción comunal, en donde el “sometimiento de la propia voluntad bajo otra conductora, dirigente [...] trae consigo por ello una separación de las posiciones que nunca podrá ser evitada” (Horkheimer, 2001:

195), pues una voluntad se impone sobre otras aun con la resistencia de éstas últimas. El poder se manifiesta justo en ese momento en que la posibilidad de ejercer la voluntad propia sobre la de otros se concretiza, cuando se domina, en el momento en que existe un mandato, una orden, una coacción o coerción más sutil. Se materializa el poder cuando se hace presente la desigualdad, es decir, cuando hay quienes tienen poder y hay quienes no lo tienen.

Sin embargo, este poder asume distintos matices y se transforma dependiendo de la esfera social en donde se manifieste. No es el mismo poder que ejerce el padre sobre el hijo, el patrón sobre el empleado, el gobernante sobre el gobernado, etcétera. Las relaciones de poder lo matizan. Le dan determinado contexto y contenido, un campo específico de poder.

Para Weber el poder económico no depende de las probabilidades pues no “debe llamarse ‘dominación’ a un poder ‘económico’ determinado por una situación de monopolio; es decir, en este caso, por la probabilidad de ‘dictar’ a la otra parte las condiciones del negocio; su naturaleza es idéntica a la de toda otra ‘influencia’ condicionada por cualquiera otra superioridad: erótica, deportiva, dialéctica, etc.” (Weber, 2002: 171). El puro poder económico no es ni puede ser poder social, mucho menos político, pues, como Weber lo manifiesta, es pura superioridad. Pero esta superioridad ya impone una inferioridad, el resultado es una desigualdad frente a un poder, en este caso una desigualdad económica, donde unos tienen más que otros. Hay ahí un poder. Poder que se ejerce en las relaciones de producción-reproducción del poder económico (del capital), existe una explotación, por tanto una dominación del explotado por el hecho de la “superioridad” económica, pues “la

producción capitalista, por tanto, bajo su aspecto de proceso conectado y continuo, no sólo crea mercancías y plusvalor, sino que produce y reproduce la propia relación del capital: por un lado el capitalista; por el otro, el asalariado” (Therbon, 1979: 162). Por un lado, el poder económico es “simple” superioridad, pero, por el otro, está superioridad necesita mantener su estatus. A lo que Weber hace referencia es a que no basta con la simple superioridad económica para imponer dominio, el poder ya se tiene, pero hay que legitimarlo.

Es ahí donde interviene el poder ideológico, mecanismos de sometimiento, mecanismos para asegurar la obediencia: “Obediencia significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso únicamente en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal” (Weber, 2002: 172). Desde la perspectiva durkheimniana la ideología es un poder simbólico, conciencia colectiva, moral que excluye de la sociedad a quien no la comparte, es un conformismo lógico: “una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, que hace posible el acuerdo entre las inteligencias” (Bourdieu, 1999: 67). Para ser, el poder social necesita ésta conjunción. Necesita legitimidad. Al ser legítimo es aceptado, incuestionado y puede ejercerse.

No significa esto que el poder económico no exista sin el poder ideológico. Significa que, para trascender de centro, para salir de la pura esfera económica y poder acceder a un poder político, con el fin de acceder al ejercicio de un poder social, desde el cual pueda hacer sentir su influencia en “toda” la sociedad, necesita mecanismos de control. Weber observa tres fuentes elementales para la legitimación de la dominación: una carismática, otra tradicional y una última concebida como racional-legal. En la historia se pueden encontrar momentos en que una de estas formas se encuentra con mayor

preeminencia, pero nunca hay una forma pura. Sin embargo, en la sociedad moderna (y aun en la contemporánea) la dominación racional-legal llega a ser la forma más común, o al menos la más fácil de encontrar dentro de las relaciones de poder, si nos mantenemos en las naciones occidentales en donde el Estado adopta una forma de gobierno democrática, en donde se halla un escenario político con reglas bien establecidas, pues hay una ley electoral, señalando lo legal y lo ilegal, etcétera. De cualquier modo, aun en los países occidentales con tendencias a la democracia liberal, no sólo interviene la autoridad legal racional. Pues si bien es cierto que el ganar una elección confiere al triunfador una autoridad fundamentada por haber “jugado” en el campo de la ley, las campañas políticas suelen teñirse de colores arcanos, de tradicionalismos bien arraigados y hasta se suele apelar a preceptos religiosos, utilizando íconos o autonombrándose fiel seguidor de determinada fe (ganando así carisma, pues sería bastante complicado encontrar un profeta compitiendo por una magistratura). El carisma puede obtenerse tanto de la tradición como de la fe religiosa, pero también se gana mediante el uso de elementos bien estudiados que se compaginen con el probable repudio que pueda ocasionar un contrario. Las luchas electorales muestran muchos ejemplos. El hecho es que la autoridad, ese conferir la capacidad de ejercer un poder legítimo, al cual se llegó gracias al buen manejo de las probabilidades a favor y las probabilidades en contra de los adversarios: “La disposición a avenirse con las ordenaciones ‘otorgadas’, sea por una persona o por varias, supone siempre que predominan ideas de legitimidad y —en la medida en que no sean decisivos el simple temor o motivos de cálculo egoísta— la creencia en autoridad legítima, en uno u otro sentido de quien impone ese orden” (Weber, 2002: 30).

Así, el poder es legítimo cuando existen elementos de “coerción” no física, cuando el poder ya tiene todo un aparato de dominación que se interioriza en los individuos y los obliga a ser

disciplinados y obedientes, pues ya hay actitudes arraigadas que los “invitan” u “obligan” a actuar siguiendo los preceptos establecidos, pues quien manda tiene autoridad para hacerlo, ya sea porque es parte del grupo de los viejos, porque es sacerdote, porque es sabio o porque la ley lo inviste con autoridad sentada en los códigos escritos racionalmente.

En la sociedad capitalista obtener el poder mediante el carisma o la tradición como formas para legitimar una autoridad no representa la mejor opción, pues son la legalidad y la racionalidad los aspectos a los que se apela para legitimar el poder. Sin embargo, las impurezas del tradicionalismo y el carisma nunca dejan de ser elementos de suma importancia para la obtención del poder político.

La tradición se legaliza, se racionaliza y se acepta como una buena manera de ir construyendo autoridad. La tradición se transmite de manera “natural” en los seres humanos. Desde la familia se concibe y se siente una autoridad. Dicha autoridad responde a estructuras sociales que determinan la forma de la familia, ésta transfiere en primera instancia la forma de comportamiento frente a la autoridad (socializa o conforma *habitus*), para después dejar que otras instituciones continúen con la “educación” de los individuos. La tradición es susceptible, y de hecho lo es, de ser transferida a la ley. Se impersonaliza lo consuetudinario para hacerlo normar desde la legalidad, desde el código, separándolo de lo local y extendiéndolo. Aquí interviene la desigualdad frente al poder, pues para que una tradición se haga ley supone la derrota de otra tradición, que si bien no es destruida si es relegada a “usos y costumbres” demasiado localizados. Los sentimientos de pertenencia, arraigados en una identidad, por decirlo así, nacional. Es en la modernidad cuando es necesario desprender de la autoridad todo vestigio de tradición y carisma, racionalizándola y, al hacerlo, racionalizando la tradición, legitimándola racionalmente escribiéndola como un código legal. El asesinato no es ya un pecado,

sino un delito: “El principio, dominante en ese mundo decadente, de la legitimidad por mera tradición, es decir por el linaje, la costumbre y la edad, fue negado por el espíritu burgués en ascenso, proclamando contra ello, como patrón social, el logro individual en el trabajo teórico y práctico” (Horkheimer, 2001: 184).

Al erigirse el individuo como centro del mundo, como principio y fin, la aceptación de la autoridad debe responder a una fría racionalidad, a una legitimidad práctica, rápida para ser explicada (está en la ley) y aceptada, si no lo es, cuestionar dicha autoridad significa atentar contra el orden y atenerse a las consecuencias legales. El individualismo burgués o moderno necesita, pues, de esa legalidad que legitima los actos.

El individuo debe ser abandonado a sí mismo. Pasando por alto su dependencia de las condiciones reales de existencia de la sociedad, es concebido ya como soberano en el absolutismo y con mayor razón tras la caída de éste. Puesto que de ese modo el individuo fue tomado como meramente aislado y como en sí mismo acabado, pudo parecer que le beneficiaba la necesaria eliminación de las viejas autoridades, ya que él todo lo puede a partir de sí mismo. En realidad, la liberación significaba para la mayoría de los afectados, en primer lugar, que eran entregados al espantoso mecanismo de explotación de las fábricas. El individuo, puesto ahora sobre sus pies, se veía frente a un poder extraño, al que debía acomodarse. Según la teoría, no debía reconocer como obligatoria de suyo ninguna instancia humana sin examen racional; pero para ello estaba ahora solo en el mundo y tenía que avenirse a él, si no quería perecer. Las condiciones mismas se convirtieron en autoridad (Horkheimer, 2001: 185).

He ahí la forma de la autoridad contemporánea: “las condiciones mismas se convirtieron en autoridad”; el mundo mismo se entiende desde el

observatorio que a cada uno le toca. Se acepta el poder por la misma esperanza de sobrevivir, se acepta la autoridad porque ésta es racionalmente conformada, pues si no se obedece el “sistema” se cae, “los poderosos han dejado de actuar como representantes de una autoridad mundana y celestial y se han convertido, así, en funciones de la propia legalidad de sus riquezas” (Horkheimer, 2001: 190). La desigualdad frente al poder se legitima al aceptar la autoridad, pues sólo el poder legítimo es autoridad. Autoridad ganada ya sea por la obtención de un título, el saber; o por la cesión de poder mediante una contienda electoral; o por las relaciones aprendidas en el hogar mediante el trabajo pedagógico de los padres, así como en la escuela y el trabajo. La autoridad se impersonaliza y son las relaciones sociales detrás de un código las que delegan autoridad.

Para Pierre Bourdieu, “Weber se opone a Durkheim como a Marx en que es el único que se impone expresamente como objeto la contribución específica que las representaciones de legitimidad aportan al ejercicio y a la perpetuación del poder, incluso a pesar de que, encerrado en una concepción psicosociológica de estas representaciones, no puede interrogarse, como lo hace Marx, acerca de las funciones que tiene en las relaciones sociales el desconocimiento de la verdad objetiva de estas relaciones como relaciones de fuerza” (Bourdieu, 1977: 45). Se desprende que en Weber existe una visión más positiva del poder en cuanto éste no es pura coacción, pues según su tipología de la dominación (la ya clásica referencia a la autoridad mediante la tradición, el carisma y la legalidad racional), ya no está el gran Leviatán moral de Durkheim ni la terrible presencia de las relaciones de producción como única forma de buscar y observar el poder.

De igual manera, lejos de la tradición liberal, armada con su individualismo metodológico, el individuo “tanto para Marx como para Weber, está dotado de fundamentos estructurales y no parece emanar de una voluntad individual, sino que procede de la lógica de las sanciones en

“Se materializa el poder cuando se hace presente la desigualdad, es decir, cuando hay quienes tienen poder y hay quienes no lo tienen”.



general. Pero la ‘víctima’ del poder, tanto para Marx como para Weber, es el individuo entendido como aquel a quien ese poder estructural impide desarrollarse como habría podido hacerlo en otras condiciones” (Pizzorno, 1999: 200).

El poder como voluntad, la ciencia como reacción: un vistazo desde Nietzsche

Habría que observar la conciencia como relación exterior, influjo exterior, fuerza contra fuerza en ligazón. En la relación surge el cuerpo, un cuerpo, una pluralidad de fuerzas que se nutren entre ellas mediante su relación. Un cuerpo social es aquel donde las fuerzas se relacionan estableciendo dominantes y dominados. Es una multiplicidad de fuerzas, activas y reactivas, dominantes y dominadas. Así, un cuerpo social es jerárquico. En suma, un cuerpo social es la puesta en juego de una relación de poder.

En este cuerpo social, las fuerzas activas se escapan a la conciencia, pues ésta es reactiva, sólo puede “observar” lo detenido, lo pasado, la estela dejada por una actividad inconsciente, puramente afirmativa, el poder de transformar, la voluntad de poder, de dominar. Facultad puramente inconsciente, activa, en devenir, en movimiento. La conciencia necesita enfocar, la actividad no puede ser enfocada, la voluntad de poder provoca reacciones y son éstas las que observa la conciencia, nunca la actividad.

La conciencia intenta inteligibilidad del extremo movimiento, al menos de los desaguisados sólo observables cuando ha pasado la actividad. Detiene, pone en suspenso y mira, hace ciencia, contabiliza y generaliza, inventando medidas para las fuerzas. Pero las fuerzas, que son de tal o cual forma según su cantidad, es decir, de la cantidad definen cualidad (diferencia) nunca encuentran identidad o igualdad con otras fuerzas. La ciencia, como conciencia, busca ordenar las diferencias estadísticamente, igualando, haciendo promedios, homogeneizando.

La ciencia es reactiva, nihilista, dramática, impulsada por el final, por la muerte, por un *telos* impropio a la actividad. Desde la ciencia se desplaza el objetivo de una línea de desarrollo y progreso que, de alguna manera, deberán terminar. Hay un cuento de Asimov donde la ciencia, por avanzada que esté, nunca logra responder a la pregunta ¿cómo detener la entropía de las estrellas? Es sólo al final del relato, cuando la humanidad se ha convertido en una sola conciencia, que la pregunta puede ser resuelta, pero es demasiado tarde, ya no hay estrellas vivas. Todas las fuerzas atrapadas por una gran conciencia ¿no es ese el sueño de la razón?, ¿la gran razón?

La respuesta de Nietzsche, con respecto a esto, a esta ciencia metafísica de la conciencia finalista y negadora de la vida y sus diferencias, es el eterno retorno, pero es el eterno retorno de las diferencias, de los diverso. La entropía no existe, es solo el vistazo que echa la conciencia, lo que hay es una actividad invisible para las fuerzas reactivas que sólo abren los ojos cuando una fuerza activa les pasó por encima. Pero al quedar estática sólo se puede observar el pasado y augurar el final del tiempo. Sin embargo, el devenir es puro movimiento hacia ningún lado, porque si tuviera meta, ya la habría alcanzado. Tampoco es un círculo persiguiendo su cola, sino la explosión de una diversidad de ciclos afirmándose, reproduciéndose y repitiéndose y esto se da por un principio: la voluntad de poder.

La voluntad de poder es la relación de fuerzas, la explosión de la relación, del enfrentamiento, la situación de dominado o dominante, el acoplamiento de lo activo y lo reactivo, la parte interior de la fuerza. Es lo que, propiamente, permite una relación de poder y no una simple superioridad de poder, permite la dominación, es decir, con esa variante interna enlaza al exterior (dominación-obediencia-dominado). La voluntad de poder, como principio, permite entender el desarrollo de la interiorización (en la modernidad, interiorización de la culpa) y,

también, el de diferenciación: poder y querer, poder dominar y querer dominar, poder como fuerza, querer como voluntad de poder, pero también: poder ser dominado, querer ser dominado, activo y reactivo, afirmar o negar, valorar o interpretar. Así pues, la voluntad de poder crea valores, ya sean nobles, ya sean esclavos, el asunto es que la voluntad de poder, como interior de una relación de fuerzas, sólo aparece en la relación y ahí, en el choque, se da el valor.

No hay que dejar de ver que las fuerzas reactivas también son voluntad de poder, pero voluntad de ser dominadas, no dominantes. Ahora bien, las fuerzas reactivas pueden dominar neutralizando a las fuerzas reactivas al separar a la fuerza activa de lo que puede: valorar. Las infectan y las convierten en fuerzas reactivas. Resentimiento, mala conciencia (culpa) e ideal ascético se constituyen en estrategias, pero no para una batalla, no para una lucha. Las fuerzas reactivas triunfan pero no por superioridad sino por infección, los esclavos no se hacen amos, hacen esclavos y permanecen esclavos y legislan, hacen leyes, valoran de manera reactiva, es decir, observan lo estático e interpretan, ciencia del derecho, lo que es bueno es aquello que debemos hacer, no lo que hacemos, guiados por una jerarquía legal, religión, Estado, moral, etcétera. En el juego de las fuerzas las bazas se definen en la relación, es decir, en la orientación de la relación. La separación de lo que una fuerza puede se localiza en el acontecimiento de la interiorización, en la relación de las fuerzas con un exterior o un interior, la voluntad de poder como cualidad de la fuerza, como interior que debe buscar, mediante la cantidad de fuerza, una cualidad de relación es truncada con el triunfo de las fuerzas reactivas al orientar la voluntad de poder sólo como interior, como relación de poder interior, interiorización, infección, guerra interior, volverse contra sí mismo.

Ahora bien, poniendo esto en el sentido de la conciencia, la existencia reactiva es el sino de la humanidad (humano, demasiado humano), una humanidad que se mueve hacia el interior y crea

sus límites expandiéndose, humanizando todo, negando todo (actitud dialéctica), en otras palabras, igualándolo todo, negando las diferencias tanto al interior de la humanidad, como destruyendo su exterior. La civilización, la historia es el camino andado por las fuerzas reactivas, dando sus pasitos mezquinos de resentimiento, mala conciencia e ideal ascético. Hasta las estrellas padecen esto, el toque infeccioso de la voluntad de la nada, porque lo humano quiere, incluso quiere a la nada.

Por eso, el eterno retorno más que metáfora indica una actitud ética: lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno de eso deseado “sí, en todo lo que quieres hacer, empiezas por preguntarte: ¿Estoy seguro de que quiero hacerlo un número infinito de veces?, esto será para ti el centro de gravedad más sólido” (Deleuze, 2002: 99).

El eterno retorno es el arma contra el nihilismo, contra la negación, pues la negación no se puede repetir, en el eterno retorno opera el nihilismo activo, es decir, la negación del nihilismo y la operación de la autodestrucción o destrucción activa, la voluntad por la nada sucumbirá en su recorrido incierto y eterno, la línea que no descubre curva, que no encuentra el regreso. Esa desaparece en el infinito y sólo en el retorno, en el doblarse y seleccionarse, la línea torcerá el nihilismo afirmando el retorno.

La idea del eterno retorno es, pues, una alusión ética a la voluntad de poder afirmativa de la vida, pues sólo desterrando la culpa del interior y queriendo lo que se quiere voluntariamente, es decir, sin miedo, sin culpa, sin resentimiento, se da la bienvenida al eterno retorno, a la afirmación de la diferencia.

La vida es un experimento del que conoce, no una obligación. Por ende el conocimiento es libre, o debe serlo, sin el influjo de fuerzas exteriores (¿crítica al positivismo, al postulado epistemológico sujeto-objeto?), sin teología y sin teleología, sin absolutos, si la tentación de “conocer” la cosa en sí, sino inventándola libremente, sin prejuicios, sin la Dictadura de la

razón, pues no sólo de ella surgen las chispas del conocimiento. La racionalidad es una invención en el sentir y en el pensar sin relación con la supuesta realidad (cosa en sí, el absoluto, el universal, el descubrimiento de las verdades absolutas e inamovibles, quizá lo único real sea el devenir y de ahí que el evolucionismo, a pesar de su pesadez científica, no ofenda este principio del ser, es decir, el devenir, sino que lo arrope con una convención en el sentir y el pensar capaz de desnaturalizar la inamovilidad de lo humano-relacionado-con-dios-como-imagen-y-semejanza), por lo tanto no existe una responsabilidad para con la realidad, una responsabilidad para accederla, explicarla o justificarla. La realidad de la vida es, en principio, que no existe un sentido, una lógica, un orden fundante en el centro o corazón de lo Absoluto, ya sea divino, ya sea científico —astronómico—, así pues, un conocimiento libre, liberado de la responsabilidad de la razón es sabiduría sobre la vida o para la vida, sin justificarla. La risa es necesaria ahí, pues es un acto irresponsable frente a lo que la razón ha definido como sería a través de la orientación, del *telos*, los motivos y los consiguientes designios para normar la existencia: lo que según la razón se debe hacer para alcanzar el dichoso *telos*.

Así, la razón, con su conocimiento moral o con su moral distintiva y su forma de crear conocimiento imponen la verdad-verdadera y se escuda frente a las verdades-no verdaderas (a fin de cuentas, todas serían falsas) para juzgar a la vida, declararla culpable y, en un movimiento ominoso, hacerla vivible: “Así es la vida y así debe soportarse para ser vivible”. Racionalidad y verdad, luchas antiquísimas que se naturalizan y universalizan.

El conocimiento no es, propiamente una pulsión, sino el encuentro-desencuentro de las pulsiones-instintos y, en tanto, es un invento, no algo inscrito en lo humano, pues lo mismo humano es un invento, el invento surgido de una lucha de instintos. El propio acontecimiento humano es un invento.

La cadena nietzscheana: Voluntad de poder y Estado

El sujeto subjetivo, esférico, propio de la modernidad, con esa apropiación de la civilización por parte de un sujeto y esa apropiación del sujeto de una civilización (la occidental-moderna, que aquí interesa), se conforma a partir de inventos y vericuetos destinados o delineados por su propio devenir. En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche define al Estado como el encuentro (enfrentamiento en clave bélica) de unos guerreros con un cuerpo colectivo humano “orientado” a ser dominado por la voluntad de poder dominante guerrera. Los primeros dominan, incluso gobiernan a los segundos y así se constituye un Estado, una organización política que “libera” a través del libre fluir y conectar de las fuerzas activas y reactivas (*vid.* Nietzsche, 2002: 111). El espacio físico, la plataforma donde el cuerpo inventa esqueleto y la estructura política se eleva, la posibilidad del edificio, de la altura y la estrategia, en fin, el medio ambiente de las instituciones desmarcadas del mito, la escritura y la constitución política, la pared y la avenida: la ciudad es epifenómeno del encuentro-enfrentamiento, de la conexión fluida de voluntades de poder que encadenan eslabones como argamasa del cuerpo del Estado. La ciudad como poiesis de la civilización y su extensión histórica, la modernidad: “El primero de estos conceptos, la ciudad, constituye el punto de encuentro de (casi) todas las estrategias de organización racional de la sociedad y la cultura. No es necesario insistir en que la política nació como forma teórico-práctica argumental de este modelo de organización, en tanto que la democracia está ligada a ella como una de las formas de ejercicio de la ciudadanía” (Lanceros, 2006: 71).

Patxi Lanceros nos coloca en ese lugar (casi) segundo para lanzarnos movidos por los rieles de lo racional en el carro de la sociedad y la cultura hasta el (casi) final del camino armado por la cadena nietzscheana, es decir, la democracia.



“Tampoco es un círculo persiguiendo su cola, sino la explosión de una diversidad de ciclos afirmándose, reproduciéndose y repitiéndose y esto se da por un principio: la voluntad de poder”.

La ciudad, espacio cívico, público donde el sujeto inicia el recorrido para involucrarse y separarse. Pero, en el sentido de los encuentros, de lo arqueológico-genealógico, en ese irse acumulando las capas de escombros civilizatorios, la cadena nietzscheana presenta el eslabón moral-cultural judío como parte integral del proceso, como elemento propio de la apropiación del sujeto por sí mismo: “El segundo de los conceptos mencionados, la tierra prometida, constituye el flujo dinámico, el aporte mesiánico, que cruza el espacio político (de la *polis*) sin dejarlo incólume, sino fecundándolo y dibujando una trayectoria” (Lanceros, 2006: 71). Lugar, sí, pero lugar de trascendencia, el más allá receptor, el motivo de un más acá iracundo con su dolor y su muerte. El elemento salvífico que potencia a la ciudad hacia los confines del espacio terrenal para traspasar, primero, los límites de la ciudad, gestar la idea del reino. Progresar hacia el más allá prometido, la tierra prometida que, en el mundo judío, no se desprende de las implicaciones espaciales. El eslabón cristiano potenciará al espacio con el tiempo, con el pasado silo de lanzamiento al futuro, a la promesa desamparada por el espacio, por la tierra, desterritorialización en un sentido teórico, teológico y soteriológico: salvar al espacio en el tiempo del progreso, elevar los edificios hasta el cielo y más allá. Desarticulación de lo físico en las articulaciones metafísicas filosóficas, cada vez más filosóficas que metafísicas. Arrancar a Dios del tiempo y el espacio. Es con el cristianismo que es posible iluminar con la pura mirada humana el camino progresivo, la filosofía de la historia.

La Ilustración pone en juego diversos mecanismos teórico-prácticos que fraguan lo que habitualmente se conoce como “idea de progreso”: la ciudad se desvincula de la promesa mesiánica, pero sin abandonarla del todo, puesto que queda irreparablemente enmarañada en las redes de una historia que imprime a los acontecimientos el sello de la razón y el sentido; una

historia que puede ser interpretada como resultado de un proceso de secularización en virtud del cual se va eclipsando la vinculación necesaria (o meramente obligatoria) a la divinidad trascendente a la vez que se conserva el trascendental esquema soteriológico. En este nuevo lugar, y en este nuevo tiempo, se multiplican las “teologías seculares”: progreso tecnológico, evolución racional, materialismo histórico... (Lanceros, 2006: 72-73).

La Ciudad-Estado, imagen de relación política, desactivación del *pólemos*, cuna de las instituciones y dispositivos de dominación debe ser leída, aquí, como en la textualidad nietzscheana, con íntima relación a Occidente. No es la ciudad oriental abordada por Weber, sino la ciudad eslabón de la cadena nietzscheana, pues es una ciudad donde no viven los dioses, donde los dioses quizá juegan, se divierten, cometen sus tropelías y protegen, pero no habitan. Los dioses no son ciudadanos, los ciudadanos no son santos, son terrenales y pecadores. Así es como San Agustín entiende la existencia separada de dos ciudades y la doble ciudadanía de lo humano: ciudad de Dios y ciudad terrena. En dicha separación, y he ahí el elemento cristiano operando, está la posibilidad de la secularización. La distinción entre ciudad de Dios y ciudad terrena que no permite cohabitar lo religioso con lo político. Hay, sí, un juego de legitimidades, pero no una confusión de quehaceres. Así lo demuestra Foucault cuando aborda el asunto de la pastoral cristiana (Foucault, 2006). La ciudad es el germen, poiesis, en el itinerario occidental, de la civilización moderna o de la modernidad. Otra vez, la ciudad es propiamente inicio de la modernidad, pues es propiamente humana, exclusivamente invento humano: “Así aparece consignada en la Biblia la formación de la primera ciudad. Su origen no es divino, sino humano —demasiado humano—. Incluso el trabajo, fruto temprano del pecado original, es idea de Dios, mandato de Dios. La ciudad, por el

contrario, es el primer artefacto, el primer constructo al margen de la economía divina. Carece de función reparadora, sacrificial: transversalmente derivada del pecado, no asume la forma de la penitencia” (Lanceros, 2006: 81).

La ciudad es, como el primer invento propiamente humano (demasiado humano), el espacio donde la verdad y su sentido (su orientación, su perspectiva) toman altura. La cadena indica: muerte de la tragedia (Sócrates-la filosofía-la verdad) en la ciudad griega, Atenas (la democracia ateniense, a pesar de la baja estima filosófica de esta forma de gobierno). Siguiente eslabón, el mundo judío, la tierra prometida y la trascendencia en el Dios único, la verdad del Dios único y su “teoría”, modelo del monoteísmo y principio de expansión que germinará sólo con el cristianismo. Luego, en consecuencia el cristianismo en copula con Roma y su teología de la historia. El sujeto se va constituyendo como ser histórico-natural, con un desplazamiento hacia lo histórico, desligándose de lo natural, alcanzando con la teología de la historia agustiniana ese carácter cada vez más desnaturalizado, pero, en un movimiento genial, el golpe de genio del cristianismo desvelado por Nietzsche, ya universal, sólo atemperado por las divergencias culturales. Con la teología, la búsqueda de la verdad de lo humano con relación a Dios, el sujeto se interioriza con mayor potencia, con esa potencia hacia dentro, “curándolo” de las ilimitaciones de la vida, de los excesos de la vida y centrándolo en la universalidad de la historia: “La teología [...] al darse como reflexión formal que, a partir del cristianismo, desde luego, funda una fe que tiene en sí misma una vocación universal, fundaba al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto cognoscente que encontraba en Dios, a la vez, su modelo, su punto de cumplimiento absoluto, su más alto grado de perfección y simultáneamente su Creador y, por consiguiente, su modelo” (Foucault, 2002: 40). Ahora bien, hay un elemento eje de esa interiorización del sujeto: el ascetismo. Éste

es el mecanismo singular, es decir, si se quiere, individual como trabajo de interiorización. El trabajo del sujeto sobre sí mismo, la búsqueda de sí, el encontrarse y atraparse. Es un proceso, no una cualidad humana o, dicho de otra forma, es el proceso que permite la aparición de las cualidades humanas necesarias para la ocurrencia del sujeto esférico. Como proceso no es evolutivo, sino genealógico, es la presencia de las fuerzas, su enfrentamiento y encadenamiento, la relación de vencidos y vencedores, la dominación, el triunfo y la derrota. Y bajo este léxico, es la concatenación de estrategia y tácticas, el movimiento de dispositivos, tecnologías y economías de poder punzando en los escenarios-eslabones y dejando su estandarte en cada engarce. De tal manera que, tal como afirma Nietzsche, la “humanidad” se ha convertido en una especie ascética: “Leída desde una lejana constelación, tal vez la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena induciría a concluir que la tierra es el astro auténticamente ascético, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño: —probablemente su único placer” (Nietzsche, 2002: 152). Pero, como proceso, para llegar a la afirmación anterior, es decir, para caracterizar a la humanidad como especie ascética, capaz de tornar el tiempo y el espacio (el valor y el sentido) en directores del ascetismo, éste debe sufrir la operación de interiorización.

Como se vio, la cadena inicia con el mundo antiguo, con su filosofía, es decir, con su verdad. El mundo griego conecta con el romano y el judío “infecta” con el cristianismo la cadena en apariencia independiente. Son procesos históricos que chocan. La consecución de los pasos no es, acaso no sea necesario aclararlo, la tersa marcha hacia la tierra prometida, ni como espacio ni como tiempo, ni siquiera es tensa marcha, sino lucha, relación de fuerzas, construcción de

cuerpos. El ascetismo también, como operador de subjetivación, se va modelando desde la antigüedad para amarrar en el cristianismo la forma de un sujeto subjetivo.

[...] la ascesis filosófica, la ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana, tiene en esencia el sentido y la función de asegurar lo que llamaré subjetivación del discurso de verdad. Hace que yo mismo pueda emitir ese discurso de verdad; hace que yo mismo me convierta en el sujeto de enunciación del discurso de verdad; mientras que la ascesis cristiana, me parece, tendrá obviamente una función muy distinta: una función, desde luego, de renunciamiento a sí [...] Me parece que en la ascesis cristiana vamos a encontrar, por lo tanto, un movimiento de renuncia a sí que pasará, como momento esencial, por la objetivación de sí en el discurso de verdad (Foucault, 2002: 316-317).

La relación política es, asimismo, subjetivada mediante las cualidades del sujeto racional-calculante a través del interés. Con la teoría política del ciudadano como soberano o con el principio de la soberanía inalienable al pueblo, al ciudadano, es posible, así como pasa con el trabajo y la propiedad, subjetivar el contrato social, interiorizarlo. Con el derecho la expropiación de la venganza con su recubrimiento de racionalidad instrumental caracterizada por Weber, es, por una parte, alejada del sujeto, pero por la otra, como operación de interiorización de la soberanía (en clave de autodeterminación) incrustada en el interior del sujeto. El sujeto se convierte en la víctima sacrificial, en la forma cristiana, como el pecador que debe ser salvado, en la forma del sujeto de derecho, como la imposibilidad de llevarla a cabo, tragándosela, haciéndose la guerra interna, y como sujeto de interés artífice soberano de tal expropiación. Es un movimiento inmunitario, donde con el fin de no ser víctima, ni sacrificial ni criminal, se limita,



se retrotrae, se interioriza. Es decir, con la forma de sujeto de interés se logra observar parte del proceso de subjetivación de la relación política moderna como elección racional, como cálculo racional, elecciones individuales a la vez irreductibles e intrasmisibles, soberanas.

Ahora bien, ese movimiento liberal, dentro de la cadena nietzscheana, está en el eslabón cristiano y su reforma protestante. Es la separación de una racionalidad teológica a una racionalidad humana —exclusivamente humana—, separada de los ordenamientos divinos o naturales para concentrarse en lo exclusivamente mundano, en lo económico. Ese movimiento es claramente observado por Weber. Él introduce la perspectiva de la verdad y su valor, es decir, asume el carácter perspectivista de la verdad —en clara sintonía con Nietzsche, aunque con un proyecto totalmente diferente—, pues “entiende que la estimación de la verdad como aspiración constituye a la ciencia; en otras palabras, el valor de la verdad organiza la forma de conocimiento histórica y culturalmente propia del mundo moderno. De esta manera, el valor de la verdad tiene toda la relatividad que tiene la imagen moderna del mundo y determinar su alcance no es una simpleza en el pensamiento de Weber, pues, como se ha señalado mucho, la epistemología parece desbordada por la gran interpretación weberiana de la historia como un proceso de desencantamiento de las imágenes del mundo” (Farinetti, 2006: 6). Es precisamente este asunto, el desencantamiento del mundo, lo que permite desentrañar la manera en que el cristianismo se torna en elemento fundante del sujeto racional-calculador, el sujeto económico, a partir del revisar la historia de Occidente según unos valores únicos y exclusivos, distintos y, en apariencia, contradictorios con las valoraciones de Oriente. Diferencias observables según las complejas estructuras que se dan en el mundo occidental y permiten el desarrollo del capitalismo anclado en la racionalidad instrumental, más allá del simple

lucro, es decir, trascendiendo la idea de la acumulación por la acumulación, desestructurando la forma de ésta para alargarla en el tiempo y liberarla del espacio.

Así, el factor mutagénico del cristianismo, posible gracias a la propia sustancia de éste y posibilitador de la constitución de un sujeto racional económico, es el protestantismo. En sí mismo es un eslabón de la cadena nietzscheana, pues opera la pérdida mística del mundo, termina por extraer magia al mundo, encanto. El desencanto del mundo como resultado de la racionalización de la vida. La explicación del mundo puramente racional, sin esclusas para nivelar las aguas de la existencia. En la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber (2001) se pregunta sobre el tipo de valoraciones exclusivas de Occidente que posibilitan un tipo de capitalismo totalmente racional, capaz de abstraer de lo fáctico-objetual a la riqueza y someterlo a los cálculos racionales. Es en las motivaciones religiosas protestantes, sobre todo las calvinistas, donde ocurre la secularización del mundo, su racionalización. Con esa racionalización se opera otra subjetivación, ya empapada con las consideraciones cristianas: la ascesis. Una ascesis que no busca la verdad, ser la verdad o decir la verdad, sino que acepta la verdad absoluta de un Dios inaccesible. Los ritos no lo rozan, los rezos no lo conmueven.

Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él halló acabamiento el proceso de «desencantamiento del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los

suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstición*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental (Weber, 2001: 128-129).

El elemento profundamente cristiano y nihilista de la predestinación, pues es asunto divino e in-conmovible que afirma el futuro de la salvación en el más allá, hace de la ascesis una cuestión de vida cotidiana, “lo propio de la Reforma estuvo en convertir a cada cristiano en un monje por toda su vida” (Weber, 2001: 159), en un sacerdote ascético. Cada individuo se reservaba a la ascesis con el fin exclusivo de ser, es decir, no de acceder o hacer, sino de considerarse en un elegido, en un predestinado. Sin búsqueda, sin magia, la pura obediente aceptación de ser elegido. Dicha ascesis, ya sea activa o racional, secular o cotidiana, guarda la cuestión del ensimismamiento con miras a la conexión con un exterior casi mentiroso, aunque no a niveles budistas, sí a un nivel de relación con el mundo desencantado, del que no se sacará nada, pero debe ser vivido como tal, aceptado como tal. El punto es la aceptación obediente de lo dado: ser elegido y actuar en consecuencia, pues “lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en ‘profesión’” (Weber, 2001: 100). Una mundanización de lo divino, una colonización del ascetismo, antes destinado exclusivamente al pastor, ahora como elemento constitutivo del sujeto, del propio sujeto, sujeto apropiado de sí, desencantado, sin accesos místicos para inteligir el mundo. La cualificación del sujeto para operar sobre el mundo separado de lo divino, inexorablemente alejado de él, pero trabajando para él y por él como pura actividad ascética, desprendimiento, negación del mundo, el cierre nihilista en clave religiosa y la apertura para la secularización. “El ascetismo puritano (como todo ascetismo ‘racional’) trabaja por capacitar

a los hombres en la afirmación de sus ‘motivos constantes’ (singularmente los que aquél les inculcaba) frente a los ‘afectos’; aspiraba, por tanto, a educarlo como ‘personalidad’ (en este sentido psicológico-formal de la palabra)” (Weber, 2001: 157). El pasaje del ascetismo activo como medio espiritual, a la modelación de un sujeto racional, cualificado para realizar cálculos en términos económicos de costo-beneficio y convertir la acumulación de riqueza como un fin racional, es casi automático y gracias a la estructura propia del cristianismo, con ese factor de separación entre mundo divino y mundo terrenal, el sentido divino desencantado torna en sentido del mundo racionalizado, esa racionalidad instrumental observada por Weber y criticada por Adorno y Horkheimer, la razón como dominación, una especie de cofradía infame donde “razón y religión prohíben el principio de la magia” (Horkheimer y Adorno, 1944: 61) y determinan la estructura del mundo, buscando esmerilar las aristas peligrosas, penetrando en las simas más oscuras con el puro afán de conocer, entender y modificar la naturaleza con fines, al final, económicos, de dominación, pues “en el fondo también esta racionalidad pertenece al dominio, no a la razón” (Horkheimer, 1973:161). De la salvación por predestinación y la profesión como forma ética de relacionarse con un mundo desencantado, la ascesis mundana permite la alienación de la vida humana, según las relaciones de un modelo económico que precisa de sujetos libres, sanos, fuertes y éticos con respecto al trabajo, pero desactivados en términos de acción política. El sujeto esférico es eminentemente apolítico en cuanto no ofrece resistencias, en cuanto sus aristas han sido limadas y no rasgan el envoltorio, los límites, no transgreden pues el sujeto mismo se convierte en su propio límite y, por tanto, en lo único posible por transgredir. De esta manera, desde la perspectiva weberiana como desde la observación de la teoría crítica, “la racionalización del mundo produce un mundo irracional: la ‘jaula de hierro’, donde el sentido se agota. Lo que el

puritano quería ser nosotros estamos forzados a hacerlo. La metáfora de la ‘jaula de hierro’ donde se encerrarían las relaciones sociales en un mundo racionalizado es la más potente a la hora de transmitir lo que significa la pérdida de sentido, y su entonación nietzscheana es innegable” (Farinetti, 2006: 10). La irracionalidad de la razón instrumental, el encierro del sujeto en su propia jaula que apenas es un barrote de la jaula de la sociedad. Para esto, y siguiendo los eslabones de la cadena nietzscheana, el protestantismo, como sustancia ética y reacomodo del modo de sujeción, es decir, el transporte de la sujeción hacia el propio sujeto, el sujeto sujetándose, fue preciso ese cambio ascético, esa ética que encierra al sujeto en el entramado del sujeto de derechos (como político) y el sujeto de interés (como económico), sujeto politizado económicamente, entrado en un juego de auto-sujeción-autoalienación de una política anclada en los juegos económicos, carácter fundamental del capitalismo:

Weber es el autor que por primera vez llevó el acontecimiento histórico crucial de la modernidad capitalista, emblema y culminación del racionalismo occidental, a una dimensión ética de la acción económica, irreductible al paradigma utilitarista de racionalidad. Por esta vía, esclareció que si la racionalidad capitalista hubiera coincidido con una pura y simple maximización del beneficio, nunca habría podido dar lugar a la extraordinaria dinámica de cambio social que se despliega aún hoy ante nuestra mirada. De ahí el nexo que Weber instituye entre el capitalismo moderno, la moral activista de la ascesis intramundana y el dominio de una racionalidad con arreglo a fines, capaz de ir más allá de un ciego “anhelo de ganancias” y de modelar un complejo coherente de relaciones sociales y de instituciones basado en el formalismo jurídico y en un sistema de reglas compar-tidas (Marramao, 2006: 72).

Retomando la cadena genealógica nietzscheana: muerte de la tragedia-judaísmo-cristianismo-protestantismo-democracia/socialismo/comunismo-(globalización-globalismo-mundialización), es claro que Weber identifica en el itinerario protestante lo que Nietzsche atiende con relación a los fenómenos religiosos como fuente de valoraciones y sentido, así como la definición de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, todo esto con su andamiaje filosófico-teológico, y el triunfo de las fuerzas reactivas, orientando el decurso de la negación de la vida, el nihilismo que, para Nietzsche debe acelerarse con el fin de alcanzar la autodestrucción en un progreso ocasionado por la pérdida del sentido o, en otras palabras, con la imposibilidad de la transgresión del límite, producto de la muerte de Dios, lo que Weber observa en la secularización de la racionalidad ascética del protestante, es decir, el elemento clivaje que separa el estar en el mundo para Dios, del estar en el mundo para sí. La eliminación de Dios como límite y la consolidación del sujeto esférico como límite de sí.

La imagen del sujeto esférico puede intercambiarse por la del sujeto cúbico o diente de engrane. A fin de cuentas, la imagen sugiere el fácil acomodo del sujeto a la máquina social capitalista (Deleuze, 2005), tal como afirma Foucault, “no estamos ni sobre las gradas ni sobre la escena, sino en la máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes” (Foucault, 2001: 220), de manera tal que el desencantamiento del mundo, la muerte de Dios, el racionalismo positivista en clave de dominación (dominación del mundo), permite hacer de los pasajes trascendentes, de la metafísica, la salvación, un vacío, la nada, el preferir la nada a no querer, “el hombre prefiere querer la nada a no querer” (Nietzsche, 2002: 205). Así, Weber identifica la forma en que se pasa a cuchillo a Dios a través de del desencantamiento, para después, con la secularización del ascetismo activo, la predestinación

y la profesión, consolidarse en la forma del sujeto racional-calculador, donde cada individuo decidirá el sentido del bien y del mal, valorará “libremente”, pero amparado por las premisas racionales sin que esto lo vincule estrechamente en una comunidad, sino que lo desligue en la forma de ciudadano libre.

Poder sin voluntad

Max Weber sentó las bases analíticas para comprender ese cuerpo-fluido-permanente-impersonal que se sustenta en la eficiencia y la racionalidad, teniendo como telón de fondo y, a la vez, rostro, una presencia legal visible y sensible en las normas y los reglamentos: la burocracia. Su racionalidad instrumental se basa en la consecución de objetivos mandados por los ordenamientos que les dan cuerpo, y es cuerpo orgánico proyectado a través de una racional división del trabajo, con rutinas y procedimientos estandarizados. La especialización racional de cada una de las partes del cuerpo burocrático se manifiesta mediante una capacidad técnica para la administración. Las normas racionales están adecuadas a las leyes con el fin de hacer funcionar el gobierno para atravesar el cuerpo de la sociedad ahí donde debe llegar en cada una de sus operaciones gubernamentales (salud, educación, políticas públicas, etcétera, es decir, desde la consolidación de un sistema educativo hasta la puesta en funcionamiento del alumbrado público), cabalmente legales, pues se realizan bajo el manto de la autoridad política. Así pues, suponiendo una realidad *ceteris paribus*, la racionalidad burocrática permite precisión, rapidez en la toma de decisiones, continuidad que trascienda el cambio en los administradores como personas al asumirlos como funciones, disciplina, orden y límites a la corrupción.

Dicho cuerpo burocrático se convierte en una máquina público-administrativa con capacidad de seguimiento, hasta cierto grado puntual, de

los ciudadanos con el fin, en lo que se refiere a la cuestión financiera, de que éstos se contribuyan económicamente a la manutención de la actividad gubernamental y la cohesión del Estado. Vaya, esa maquinaria burocrática debe vivir de algo y sustentar sus decisiones tendientes al “bien común” en una capacidad financiera lo suficientemente fuerte como para sostener el difícil cerco defensivo de la soberanía. El mismo Weber establece como una de las características más fundamentales del Estado el ejercicio legítimo de la violencia: “Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el ‘territorio’ es elemento distintivo) reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. Lo específico de nuestro tiempo es que a todas las demás asociaciones e individuos sólo se les concede el derecho a la violencia física en la medida en que el Estado lo permite. El Estado es la única fuente de ‘derecho’ a la violencia” (Weber, 1981: 83-84).

Weber destaca, como gesto elemental del cuerpo del Estado, su capacidad para crispar los puños e, incluso, sacar los dientes, pero sin que dicho gesto se confunda con una rabieta, sino como simple forma de presentarse ante situaciones convulsas, pues mantiene para sí el monopolio de la violencia física, vestida por los velos de la legitimidad.

Esta acotación analítica es importante pues, en realidad, cualquiera puede mostrar los dientes y lanzar la dentellada. Es el Estado quien tiene la facultad para ejercer la violencia en cualquier nivel (incluso mortal, aunque es evitar la acción mortal uno de los ejes de dicho monopolio, pues la legitimidad se establece en el entendido de que el Estado defiende al cuerpo de la sociedad al grado tal que lo hace de ella misma). Y aunque la violencia se ejerce desde cualquier sitio social, sólo el Estado la ejercer legítimamente.

Si bien Weber acierta en esta identificación (esta visión no ha sido desmentida, pues resulta útil y precisa para delimitar al Estado) del tipo de violencia que ejerce el Estado

(legítima), concentrarse en el asunto coactivo sólo oscurece la idea de Estado. Desde la violencia no se tiene acceso a la comprensión del Estado como ente integrador. Se dejan de lado los aspectos positivos del poder estatal, es decir, aquellos que no reprimen ni prohíben, sino que, todo lo contrario, permiten y promueven, como parte de su labor de integrador, ya sea como mediador entre los diferentes grupos antagonistas dentro de una sociedad o como realizador de políticas que buscan la disolución de los antagonismos. Por otro lado, como parte de ese carácter positivo (si bien en forma de claroscuro al fomentar con un camino trazado, es decir, con una especie de cerco prohibitivo), dentro de las múltiples dimensiones del Estado, está la de organizador de la vida social. Por supuesto, Weber da cuenta de esta dimensión en su análisis sobre la burocracia.

Pero, en tal sentido, ejército y policía, son parte del cuerpo burocrático del Estado. Su función es la defensa de la soberanía al interior y al exterior. En lo que respecta a la defensa de la soberanía con relación al exterior, las relaciones interestatales se dan en un marco de asimetrías a veces tan profundas que un ejército propio no es suficiente para mantener las fronteras del territorio libres o adecuadamente defendidas. Así, la diplomacia se convierte en un instrumento indispensable para las relaciones con las demás entidades estatales que constituyen un sistema en su conjunto. El grupo diplomático, al igual que el ejército y la policía, como parte del Estado es sangre burocrática.

A modo de conclusión: Cuatro voluntades en la política contemporánea

Tras este breve análisis de las aportaciones de Max Weber respecto al poder, sus relaciones y ejercicio, es posible observar cuatro voluntades de poder como detonadores de formas de actuar

en la esfera de lo político, cuatro prescriptivos volitivos para la acción según la definición de tipos ideales. El primer tipo ideal que propongo es el de “ciudadano”, quien se conforma a través de la interiorización de la soberanía y la clausura esférica, siendo sus intereses delimitados por el derecho y su producción social. Sano cívica y físicamente, débil para la oposición. Su voluntad de poder es la voluntad de ser gobernado. El buen ciudadano es obediente y eficaz, trabajador, lo que le impone una inferioridad económica, es decir, caer bajo el dominio de los poderes económicos y desarrollarse socialmente según los órdenes justos que impone dicha desigualdad, amparado por un derecho que le confiere “libertad” de acción en un marco restringido.

El segundo tipo ideal es el “científico”. Se trata de un “ciudadano” con un “vocación” hacia el trabajo científico. Lejos de una imagen ideal, el científico es, para Weber, un sujeto sometido a estructuras sociopolíticas muy claras para su desempeño (estructuras armadas racional y legalmente en la medida que se trata de una actividad de producción de razón): “En la actualidad la situación interior de la vocación científica está condicionada, en primer lugar, por el hecho de que la ciencia ha entrado en un estadio de especialización antes desconocido y en el que se va a mantener para siempre” (Weber, 1981: 191). La especialización implica la claridad sobre una función y la capacitación para ejercer dicha función en un aspecto de la realidad muy pequeño: “Sólo mediante una estricta especialización puede tener el trabajador científico ese sentimiento de plenitud, que seguramente no se produce más de una vez a lo largo de una vida, y que le permite decir: ‘aquí he construido algo que durará’. En nuestro tiempo la obra realmente importante y definitiva es siempre obra de especialistas” (Weber, 1981: 191). En otras palabras, el científico, como forma de voluntad de poder, se reconoce capaz de incidir en un breve espacio de la realidad siempre buscando mejorar sus técnicas, teorías e interpretaciones en constante comunicación con otros

especialistas, concentrándose en esa pequeñez desde la cual podrá obtener un gramo de grandeza: “En el campo de la ciencia sólo tiene ‘personalidad’ quien está pura y simplemente al servicio de la causa” (Weber, 1981: 195). Si recordamos la consideración nietzscheana sobre la ciencia como una forma reactiva de la voluntad en la medida que es más observación que acción, la voluntad de saber, que se instala en el quehacer científico, es una voluntad reactiva, muy parecida a esa voluntad del ciudadano, esa voluntad de ser gobernado, pero en este caso se trata de reconocer cómo y porque es racional o puede ser más racional la relación de autoridad. El científico es un tipo ideal de voluntad de poder más activa que el ciudadano y más cercana al burócrata, pues se trata de un sujeto de especialización que produce saber en función de la propia ciencia, de la razón con posteriores aplicaciones en la realidad social, pero eso queda en segundo plano. Pensando con Niklas Luhmann, la ciencia estaría clausurada estructuralmente y sus producciones sólo responden a sí misma, el saber o conocimiento, la producción de razón es lo que le impelen, nada más. No busca el poder y por ello es dominada. Así mismo, en clara consonancia con la crítica nietzscheana, el científico es una especie de sacerdote asceta activo o prosaico que trabaja para una esfera (la ciencia) cuyo proceso histórico está fuertemente anclado en lo que he llamado cadena nietzscheana, tiene los contornos nihilistas del protestantismo, incluso en la idea de vocación: “Si recuerdan la frase de Swammerdam (‘en la anatomía de un piojo, les traigo una prueba de la Providencia divina’), verán ustedes que el trabajo científico, indirectamente influenciado por el protestantismo y el puritanismo, se consideraba a sí mismo en aquel tiempo como el camino hacia Dios” (Weber, 1981: 205).

El tercer tipo ideal es el “burócrata”, funcionario, es decir, quien realiza un función muy específica definida según un diseño de operación de un instancia cuya labor está claramente delimitada (salud, educación, seguridad, etcétera).

“El sujeto subjetivo, esférico, propio de la modernidad, se conforma a partir de inventos y vericuetos destinados o delineados por su propio devenir”.



“Max Weber sentó las bases analíticas para comprender ese cuerpo-fluido-permanente-impersonal que se sustenta en la eficiencia y la racionalidad”.

Dije antes que el científico tiene en su voluntad cierto grado de burócrata en la medida de su especialización y parcelación de la realidad. A diferencia del científico, el burócrata, que también es un ciudadano, pero con un encargo público, es decir, con la encomienda de servir a los otros ciudadanos según una función muy específica, se distingue del científico en que la función que realiza nada tiene que ver con la producción de razón o conocimientos, se trata, simplemente, de realizar una función. Si al científico la vanidad no le estorba, al burócrata lo puede transformar en un obstáculo para la eficaz ejecución de la función y convertirlo en un sujeto que ejerce cierto poder sobre aquellos a quienes debería servir, puede corromperse y corromper la función que realiza. Esto significa que el burócrata se localiza en una posición compleja y necesaria en las relaciones de poder político: “Toda empresa de dominación que requiera una administración continuada necesita, de una parte, la orientación de la actividad humana hacia la obediencia a aquellos señores que se pretenden portadores del poder legítimo y, de la otra, el poder de disposición, gracias a dicha obediencia, sobre aquellos bienes que, eventualmente, sean necesarios para el empleo del poder físico: el equipo de personal administrativo y los medios materiales de la administración” (Weber, 1981: 87-88).

Weber, con la imagen de la jaula de hierro, insistió en comprender a la burocracia como una forma siempre corruptible, no sólo por la voluntad de los sujetos, sino por la pesadez que podría alcanzar en los Estados modernos. Siempre tendiente a esto, pero siempre necesaria para el funcionamiento del sistema político y su manera de orientar la realidad social. Por ello, la voluntad de poder del burócrata es compleja en la medida que es una voluntad de ser gobernado, pero con funciones de gobierno que le permitan servir, la fórmula puede desbarrancarse en la complejidad y quedar como una voluntad con funciones de gobierno, o sea, una voluntad

de gobernar. Esto se hace más complejo cuando se reconoce la figura del político profesional como funcionario, como burócrata: “El político profesional que vive de la política puede ser un puro ‘prebendado’ o un ‘funcionario’ a sueldo” (Weber, 1981: 99), pero más como político que como burócrata, la tensión entre función y voluntad desestabiliza la pureza del tipo ideal.

De lo antes expuesto surge el cuarto tipo ideal, que al igual que los otros también se trata de ciudadanos, pero con una clara voluntad de poder. Si bien puede ser un burócrata, el servicio no es lo que le impulsa, sino la voluntad de gobernar. Se trata del político, dicho así o pensado como el político profesional. En principio, el político profesional, como funcionario y servidor público debería estar motivado por una voluntad de servicio. Pero a diferencia del científico (con una vocación clara hacia el conocimiento) y el burócrata (con una función específica) el político tiene una voluntad de autoridad, es decir, de ser autorizado para ejercer el poder. En su filiación histórica está la política como transformación y su consecuente anquilosamiento en el gobierno: “La cuestión que ahora nos interesa es la de cuál sea la figura típica del político profesional, tanto la del ‘Caudillo’ como la de sus seguidores. Esta figura ha cambiado con el tiempo y se nos presenta hoy además bajo muy distintos aspectos. En el pasado, como antes veíamos, han surgido ‘políticos profesionales’ al servicio del príncipe en su lucha frente a los estamentos” (Weber, 1981: 109). Para Weber la política tiene sentido como forma de lucha para obtener el poder, para mantenerlo y ejercerlo, siempre con autoridad para evitar su pérdida, pero siempre como lucha: “Política significará, pues, para nosotros, la aspiración (*Streben*) a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre los distintos Estados o, dentro de un mismo Estado, entre los distintos grupos de hombres que lo componen” (Weber, 1981: 84). Es decir, la política no se trata de eliminar

al contrario sino de ganarle con autoridad el gobierno de las cosas (población y territorio), esto es, obtener el poder para ejercerlo sobre los otros, una voluntad de poder cuya raíz volitiva es importante pero no determinante para reconocer una arena política: “Quien hace política aspira al poder; al poder como medio para la consecución de otros fines (idealistas o egoístas) o al poder ‘por el poder’, para gozar del sentimiento de prestigio que él confiere” (Weber, 1981: 84). Esa es la clara diferencia de la voluntad del político, es una voluntad de gobernar a los otros para tener poder. En las sociedades contemporáneas la política confiere poder bajo esquemas racionales y legales, pero como dije antes, esto no sucede de manera pura, porque si “lucha y pasión (*ira et studio*) constituyen el elemento del político y sobre todo del caudillo político” (Weber, 1981: 115), en cada político con aspiraciones reales de poder pulsa un caudillo, un sujeto de carisma que se coloca por encima de los demás gracias a su voluntad de poder. Sin embargo, el político, para realizar su voluntad, precisa de tres cualidades. Para esto, mejor citar en extenso a Weber:

Puede decirse que son tres las cualidades decisivamente importantes para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y medida (*Augenmass*). Pasión en el sentido de “positividad” (*Sachlichkeit*), de entrega apasionada a una “causa” (*Sache*), al dios o al demonio que la gobierna [...] La pasión no convierte a un hombre en político si no está al servicio de una “causa” y no hace de la responsabilidad para con esa causa la estrella que oriente la acción. Para eso se necesita (y esta es la cualidad psicológica decisiva para el político) *mesura* (*Augenmass*), capacidad para dejar que la realidad actúe sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, para guardar la distancia con los hombres y las cosas [...]

El problema es, precisamente, el de cómo puede conseguirse que vayan juntas en las mismas almas la pasión ardiente y la medida fría. La política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma. Y, sin embargo, la entrega a una causa sólo puede nacer y alimentarse de la pasión, si ha de ser una actitud auténticamente humana y no un frívolo juego intelectual. Sólo el hábito de la distancia (en todos los sentidos de la palabra) hace posible la enérgica doma del alma que caracteriza al político apasionado y lo distingue del simple diletante político “estérilmente agitado”. La “fuerza” de una “personalidad” política reside, en primer lugar, en la posesión de estas cualidades. Por esto el político tiene que vencer cada día y cada hora un enemigo muy trivial y demasiado humano, la muy común vanidad, enemiga mortal de toda entrega a una causa y de toda medida, en este caso de la medida frente a sí mismo (Weber, 1981: 153-154).

Si el científico puede realizarse aun siendo vanidoso (incluso esto como fuerza para su voluntad) y el burócrata precisa de una carencia total de vanidad, el político resulta un animal complejo. En la idea “el político tiene que vencer cada día y cada hora un enemigo muy trivial y demasiado humano, la muy común vanidad, enemiga mortal de toda entrega a una causa y de toda medida”, no se exige la ausencia de vanidad, sino su control, su dominio, en un juego clásico sobre el carácter del gobernante, es decir, la pulsión de autocontrol debe estar presente para domeñar la auto-consideración superior de quien hace política si quiere tener el poder. El asunto es que ya con el poder este autocontrol debe estar presente y es la causa política y la medida frente a los adversarios, pero sobre todo a los fieles, la fuerza desde donde emana la autoridad política. De esa manera, el ciudadano será consciente de su voluntad de

ser gobernado al otorgar autoridad a políticos profesionales que sirven a una causa, a pesar de no compartirla, y así se construirán otras fuerzas políticas igualmente medidas y apasionadas capaces de buscar el poder mediante las vías legales, digamos, democráticas creando una arena política, siempre de lucha, pero no necesariamente violenta. ■

Referencias

Bourdieu, P. (1977), *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia.
_____, (1999), *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba.
Deleuze, G. (2002), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
_____, (2005), *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.
Foucault, M. (2001), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores.
_____, (2002), *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
_____, (2006), *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Farinetti, M. (2006), “Nietzsche en Weber: las fuentes del sentido y del sinsentido de la vida”, *Trabajo y sociedad. Indagaciones sobre el empleo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*, vol. VII, núm. 8, otoño, 2006.
Horkheimer, M. (1973), *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editorial Sur.
_____, (2001), *Autoridad y familia*, Buenos Aires, Paidós.
Horkheimer, M., y T. Adorno (1944), *Dialéctica del iluminismo*, versión electrónica disponible en <http://www.marxists.org/espanol/adorno/1944-il.htm>
Lanceros, P. (2006), *La modernidad cansada y otras fatigas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
Marramao, G. (2006), *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz.
Nietzsche, F. (2002), *Genealogía de la moral*, Madrid. Alianza.
Pizzorno, A. (1999), “Foucault y la concepción liberal del individuo”, en E. Balbier (ed.), *Michel Foucault: filosofía*, Barcelona, Gedisa.
Therbon, G. (1979), *¿Cómo domina la clase dominante?*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores.
Weber, M. (1972), *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Martínez Roca.
_____, (1981), *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
_____, (2001), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Ciudad de México, Colofón.
_____, (2002), *Economía y sociedad*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

EL PROBLEMA DEL PODER EN MAX WEBER

El estudio sobre el poder político es un tema recurrente en la historia del pensamiento político. Dos cuestiones generales se plantean sobre el poder político: cuál es su naturaleza específica y qué lo distingue de otras formas de poder. Trataré de mostrar algunas respuestas que algunos autores han dado a las anteriores preguntas con el propósito de destacar las diferencias, continuidades y aportes de Max Weber sobre esta cuestión.

Podemos situar en la obra de Platón las primeras respuestas. En el libro primero del diálogo *República*, Platón presenta una discusión entre Sócrates, Céfalo, Polemarco y Trasímaco. Este último defiende la idea de que “cada gobierno implanta leyes en vista de lo que es conveniente para él: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, leyes tiránicas, y así las demás” (Platón, 2008, 339a). Y más adelante señala: Las leyes, “una vez implantadas, manifiestan que lo que conviene a los gobernantes es justo para los gobernados, y al que se aparta de esto lo castigan por infringir las leyes y obrar injustamente. Esto, mi buen amigo, es lo que quiero decir; que en todos los Estados es justo lo mismo: lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte” (Platón, República, 338c).

La idea de Trasímaco es que el poder político es una relación asimétrica entre gobernantes y gobernados. Aun cuando las formas de gobierno sean distintas, no cambia el hecho de que en todos los casos quien detenta el poder, hace las leyes y se vale de la fuerza para hacerlas valer. Y la justicia consiste en que la ley debe ser acatada, injusto es que los gobernados desobedezcan las leyes. Un gobierno es justo porque es eficaz en lograr el dominio de los gobernados y la observancia de la ley.

por Álvaro Aragón Rivera. Doctor en Humanidades (línea Filosofía) por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Iztapalapa). En la actualidad es Profesor Investigador de tiempo completo en la en la Academia de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).



“Dos cuestiones generales se plantean sobre el poder político: cuál es su naturaleza específica y qué lo distingue de otras formas de poder”.

Sócrates estará en desacuerdo con esta manera de entender la justicia. Pero no cuestiona el hecho de que el poder político sea una relación entre gobernantes y gobernados, ni que sea un poder que emite órdenes y estas tienen que ser obedecidas. Para el filósofo ateniense la justicia de un Estado consistirá en que el gobernante a la hora de elaborar leyes y hacerlas valer lo haga con vistas al bien común. Al igual que Trasímaco, para Sócrates el gobernante respalda sus decisiones en la fuerza, pero la diferencia está en que el que gobierna no lo hace para su beneficio propio, sino siempre con miras al bien común. En este caso la diferencia entre ambos se refiere al modo de gobernar. Es una diferencia axiológica. Lo que distingue al buen gobierno del mal gobierno es la finalidad para la que se usa el poder. En este sentido, para juzgar un buen gobierno se debe valorar si el poder se ejerce en beneficio de la comunidad. Para ello necesitamos criterios que permitan distinguir qué fines son valiosos en una comunidad, esos fines últimos son los criterios de legitimidad.

En otro diálogo, esta vez en las *Leyes*, que puede leerse como una nueva reflexión de la discusión anterior, Platón plantea el problema de manera distinta: qué es mejor el gobierno de los hombres o el gobierno de las leyes. Aquí Platón, reconoce que es mejor el gobierno de las leyes. Aristóteles, discípulo de Platón, afirmará que la ventaja de las leyes es que no tienen pasiones, cosa común a todos los hombres. Aquí podemos observar una reformulación del planteamiento anterior, que nos remite a una distinción entre poder de hecho —es decir, un poder que se sustenta en la mera fuerza—, y poder de derecho —es decir, poder que está sujeto a la ley—. Lo anterior plantea que el poder político se distingue del poder de hecho porque el primero se ejerce con apego a ley. Por ello, para Platón será importante que los más sabios gobiernen, es decir que hagan las leyes con miras al bien común. En cualquier caso, necesitamos razones que justifiquen por qué hay que obedecer al gobernante. Estas ra-

zones últimas son los criterios que distinguen un poder político de un poder de hecho.

Ahora bien, tanto Platón como Trasímaco observan el problema del poder político desde una perspectiva distinta. En el caso de Platón el problema es por qué se debe obedecer al poder. En el caso de Trasímaco porque de hecho se obedece. El criterio para Platón responde a un fin, que es el bien común. En el caso de Trasímaco, se refiere a lograr la obediencia de los súbditos, es decir, la eficacia. En la misma *República*, en el libro VIII, expone su teoría de las formas de gobierno. Aquí todas las formas de gobierno reales son inestables porque tienden hacia una degeneración progresiva. Su mayor problema es que no perduran. El problema es que son malas formas de gobierno por falta de estabilidad y perdurabilidad. Estos serán dos rasgos que constantemente se usen como criterios de un poder político legítimo, que sea bueno (en el sentido de que el gobierno busca el bien común) y eficaz. Así, podemos decir que el poder político, es una relación entre gobernantes y gobernados en la que el gobernante garantiza la obediencia de la ley, en última instancia con la fuerza, pero su uso es legítimo porque ejerce el poder con miras al bien común; es un poder que tiene la pretensión de ser perdurable y eficaz. Es decir, asegurar estabilidad. Hoy diríamos gobernabilidad.

Por su parte, Aristóteles en la *Política* (2008), establece una tipología de las formas de poder. Aristóteles distingue tres tipos de poder fundamentalmente: poder paternal, poder despótico y poder político. El poder paternal es un poder que se da entre padres e hijos, el despótico es un poder que se da entre amo y esclavo y el poder político es un poder que se da entre gobernantes y gobernados. En todos los casos hay una relación de dominio. Unos dominan y otros son dominados. La diferencia entre el poder político, despótico y paternal está en que el primero es un poder que se ejerce sobre hombres libres e iguales y en los otros casos no son libres ni iguales. La idea de que el poder político es una

relación entre hombres libres e iguales supone que los gobernados aceptan libremente someterse al poder. Sólo si el poder es aceptado por los gobernados, podemos decir que el poder puede denominarse propiamente político. El poder que se ejerce sin el consentimiento de los gobernados o donde los gobernados no son libres es denominado por Aristóteles despótico, que es un poder sin límites y sin frenos, un poder discrecional. Es decir, un poder que sólo se sostiene por la fuerza. Aristóteles sostendrá que la legitimidad, o el fundamento de las diversas formas de poder está en la naturaleza, entendida como una ley universal. Es natural que el hombre mande sobre el hijo, para el bien del hijo, es natural que el amo mande sobre el esclavo para beneficio del amo y es natural que en una comunidad política de hombres libres e iguales unos manden sobre otros porque sólo de esa manera se puede no sólo vivir, sino vivir bien. Lo anterior se explica por su concepción teleológica del mundo, que no voy a explicar en este momento.

Para Aristóteles en todas las relaciones sociales hay quien manda y obedece. Incluso en el alma hay una parte que manda y otra que debe someterse: la racional sobre la instintiva. En el caso del poder político no es distinto, es una relación de mando de los gobernantes y obediencia de los gobernados; una relación en la cual el poder político exige la aceptación de las ordenes de los gobernados, con la justificación de que está en la naturaleza del hombre vivir políticamente. Y el poder que se ejerce bajo las leyes es mejor que el que no lo hace. Tanto para Platón como para Aristóteles, y me atrevería a decir que estas serán las líneas generales de la discusión, es importante la justificación, el fundamento del poder político. Ahora bien, ¿por qué tiene necesidad de justificarse el poder? La respuesta es muy sencilla. Porque es un poder que usa la fuerza, así sea en última instancia, para conseguir la obediencia de sus mandatos. La conducta que requiere justificación es la conducta mala. Nadie exige una justificación por actos que son considerados buenos.

En este sentido podemos decir que el poder es una relación asimétrica en la que un sujeto A (el padre, el amo o el gobernante) influye en la conducta de B (hijos, esclavos o gobernados). La relación de poder se justifica porque busca un bien, es decir tiene una finalidad de acuerdo con los sujetos de cada relación. El poder político necesita de una justificación para considerarse legítimo. Los criterios de legitimidad pueden variar, no son los mismos. De hecho, lo que distinguirá a muchos autores posteriores serán esos criterios de legitimidad. La diferencia entre poder de hecho y poder de derecho es la diferencia entre un poder que se ejerce bajo leyes frente a un poder que se sostiene sólo en la fuerza. Estas serán líneas generales bajo las cuales se discuta el fundamento del poder político. Para la teoría política un problema recurrente es cómo se transforma un poder de hecho en un poder de derecho. Es decir, un poder que en última instancia se sostiene en la fuerza, pero que se distingue del poder de hecho porque es aceptado por los súbditos. La aceptación por parte de los súbditos se resuelve con los principios de legitimidad, es decir, con las razones que lo transforman en un poder legítimo.

Incluso un autor moderno como Maquiavelo (2008), siguiendo estas mismas líneas, afirmará que un príncipe requiere para una política exitosa, entiéndase conquistar el Estado y mantenerlo con los ejércitos (el uso de la coacción) y las buenas leyes.

Una definición de poder distinta es la que ofrece Hobbes en el *Leviatán*. Para el filósofo inglés “el poder de un hombre consiste en los medios para obtener una ventaja futura” (Hobbes, 1980, cap. X). A esta concepción suele denominarse sustancialista. El poder es algo que se posee. La idea es que el poder es algo, un objeto, como una sustancia depositada en un recipiente. Los medios pueden ser dotes naturales como la fuerza, la inteligencia o la riqueza. Para Hobbes los medios de ninguna manera cambian el significado de poder, entendido como algo que sirve para alcanzar lo que deseamos.

Esta manera de entender el poder ha sido muy cuestionada. Si la sustancia no es valiosa y no puede influir en la conducta de otros, el poder desaparece. Esto muestra que “el poder no reside en las cosas sino en que hay otro y que éste se ve inducido por mí a comportarse según mis deseos” (Stoppino, 1991, 1191). Para Hobbes el soberano está autorizado a detentar el uso de la fuerza en virtud del pacto de los individuos. Pero el soberano es una autoridad por encima de los individuos a la cual no pueden oponer resistencia, solo obediencia. Para Hobbes el poder soberano o absoluto, en el sentido de que no existe otro poder que le oponga resistencia, representa también la autoridad.

Otra teoría que presenta un cambio es la de Locke (2006). Para Locke el poder es la capacidad del sujeto de obtener ciertos efectos. Por ejemplo, el soberano tiene el poder de hacer las leyes y al hacerlas influye en la conducta de sus súbditos. Esta manera de entender el poder se le llama *subjetivista*. Así entendido el poder va a tener una enorme influencia para las teorías de los derechos. En la formulación de Locke los derechos son derechos-poder, en el entendido de que tener un derecho significa que quien lo posee tiene el poder de producir ciertos efectos. Tener derecho a la libertad de conciencia significa producir un efecto en la autoridad para que no interfiera en la libre manifestación del credo. Por ello, los juristas suelen llamar a los derechos, derechos subjetivos. Otra novedad con Locke no sólo es la manera de entender el poder sino el cambio de criterio de legitimidad para distinguir al poder de arbitrario del poder político. En Locke las formas de poder son las tres mencionadas por Aristóteles, y el poder político es un poder que se basa en el consenso de los súbditos. El poder político que se instituye tiene una serie de límites, resultado de su institución. Límites establecidos por la ley. El ejercicio del poder político, entonces debe apegarse a la ley, cuando el poder sobrepasa esos límites, los ciudadanos tienen derecho a resistir, por lo que se rompe el pacto y termina el deber de

obedecer. En este caso la autoridad última reside en el pueblo, no en el gobierno. La formulación más influyente de esta idea es de Rousseau con la idea de soberanía popular.

En la teoría de Locke, la legitimidad del poder político es resultado de un común acuerdo entre hombres libres e iguales. Por ello, el contrato social es el principio de legitimidad. Y es un principio que se opone a otros principios como el que sostiene que todo poder proviene de dios. Y la validez del principio no depende de que sea probable o verificable sino de su aceptación.

Un rasgo común a los autores previos es que la discusión sobre el poder está centrada, exclusivamente, en la esfera de la política. Con el desarrollo de los Estados modernos habrá una concentración de la política hacia lo estatal. Será con autores posteriores a Hegel que observamos enfoques más amplios que trasciendan el ámbito de lo estatal y desarrollos más sofisticados para distinguir el poder de la autoridad.

Digamos que los estudios de Weber sobre el fenómeno del poder y sus diversas manifestaciones dan cuenta del desarrollo y consolidación del Estado moderno, de enormes cambios económicos y sociales. En primer lugar, la necesidad de que el conocimiento sobre los fenómenos sociales tenga un carácter científico, distinto a los acercamientos especulativos, invertirá las preguntas. Por tanto, el problema de la relación mando-obediencia ya no es por qué los gobernados *deben* obedecer, sino por qué de *hecho* obedecen o *han* obedecido. En segundo lugar, el hecho de que el Estado ya no agota los fenómenos sociales generará un giro hacia eso que se llama sociedad. Es en ese sentido que Weber distingue poder de dominación.

De acuerdo con Weber “el concepto de poder es sociológicamente amorfo” (1964: 43). Ya no hay una exclusividad referida a la política o lo estatal. “Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (1964: 43). Es una definición general y amplia en

la que “todas las constelaciones posibles y todas las cualidades imaginables de una relación social pueden caber en esa definición tan amplia, incluso en aquellas situaciones que rebasan el ámbito propiamente sociológico e invaden otras esferas, como la psicología” (Villegas, 2014: 103). Esta manera de entender el poder, se suele llamar relacional. Entonces “por poder debe entenderse una relación entre dos sujetos de los cuales el primero obtiene del segundo un comportamiento que éste de otra manera no habría realizado” (Bobbio, 1989: 104).

Si el poder se manifiesta de muchas maneras y adquiere muchas formas en las relaciones sociales, ¿por dónde empezamos? Digamos que Weber observa la realidad social y selecciona para su estudio formas institucionalizadas de poder, que son las formas de dominación, porque son observables, regulares y normadas como la burocracia. El concepto de dominación Weber lo reserva con el fin de usarlo “de manera restringida y más precisa” (Villegas, 2014: 103).

De acuerdo con Weber “todas las esferas del actuar en comunidad están sin excepción profundamente influidas por las formas de dominación” (1944: 695). Weber se refiere a la dominación como “un caso especial del poder” (1944: 695). Y “[p]or dominación debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (1964: 43). Dominación sólo puede significar la probabilidad de que un mandato sea obedecido. Es decir, es una relación de mando y obediencia. Hay dos tipos de obediencia por coacción o por disciplina. Ahora bien, para asegurar la efectividad de la dominación es necesario que los individuos creen que deben obedecer esos mandatos y esa creencia tiene su fuente de motivación en la legitimidad. Es decir, “el aspecto de la dominación que le interesa fundamentalmente a Max Weber es el relacionado con el régimen administrativo, y, dentro de éste los principios últimos de legitimidad en los que se autojustifica el poder de mando

y que pueden ser de tres clases: legal racional, tradicional y carismático” (Villegas, 2014: 105).

Para Weber las relaciones de mando y obediencia, no sólo se reducen a la posesión de fundamentos materiales, o la costumbre, sino fundamentalmente en el fundamento de legitimidad. Es decir, las razones por las cuales alguien cree que “debe” obedecer a alguien más. Los tres tipos ideales de dominación, legal-racional, tradicional y carismática, son construcciones teóricas puras, aunque en la realidad pueden estar relacionados. Lo que las distingue es el tipo de legitimidad que se refiere al tipo de obediencia y el cuadro administrativo para garantizarla. En Weber el problema de la legitimidad de la dominación consiste en explicar las razones o motivaciones “por las que en una determinada sociedad se forma una relación estable y continua de mandato y obediencia” (Weber, 1964: 126).

La dominación legal, el tipo más puro, es la burocrática. La obediencia se da en virtud no de la persona “sino de una regla estatuida, la cual establece al propio tiempo a quien y en qué medida se deba obedecer” (Weber, 1964: 707). Pero el que manda también obedece a una regla, a la ley, a una norma fundamentalmente abstracta.

En este sentido, el cambio con Weber es una diferencia en el criterio. Veamos por qué. Para Weber el Estado se define como “un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo, mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente” (1964: 44). Esto quiere decir que el Estado no puede definirse por los fines que persigue, sino por el medio específico que lo distingue, es decir, el monopolio de la coacción física. Así, la especificidad del poder político o del Estado moderno es el monopolio de la coacción legítima del que se vale para lograr obediencia.

De tal modo que la dominación legal racional (lo que para los clásicos y la ciencia política

es el poder político) para ser tal debe ser un poder exclusivo, en el sentido de que excluye a otros sujetos a detentar el monopolio de usar la coacción, y debe ser legítimo, es decir reconocido como válido y por tanto aceptado por los gobernados.

Esta definición pretende distinguir al poder coactivo de otras formas no coactivas, y al poder arbitrario del poder de derecho, es decir de los que no son legítimos. Es interesante porque la obediencia depende de la legitimidad, esta a su vez de su efectividad. Eficacia y legitimidad en este caso están íntimamente vinculados como sostenía Trasímaco. Pero el que manda lo hace en virtud de la ley con lo que no es un poder discrecional, por lo que el poder es legítimo porque se apeg a una ley, es decir, en última instancia, la legitimidad del poder se resuelve en la legalidad. Es cierto que conceptualmente no se debe confundir el principio de legitimidad de la dominación legal racional con legalidad. En Weber la legitimidad siempre se refiere a creencias socialmente compartidas y la legalidad en el apego al orden jurídico establecido. Sin embargo, la creencia socialmente compartida de la dominación legal racional reside en la validez de las normas, es decir en la aceptación de la validez de la ley frente a otro tipo de consideraciones. Es así que la legitimidad se resuelve en la legalidad. “Por su puesto que lo normal es que la legalidad sea la fuente básica de legitimidad en el Estado moderno, pero no es la única fuente, ni siempre ha sido la predominante” (Villegas, 2014: 104). Es necesario insistir que sólo vale para el caso de la dominación legal racional. Una cosa es la creencia en la legitimidad y otros son los tipos ideales de dominación legítima.

Como ya vimos la legitimidad legal racional característica de los Estados modernos se sustenta en la aceptación de la ley. Pero cuando Weber se ocupa de los ordenamientos apela a la validez de la ley. Y esta en última instancia para ser obedecida debe ser aceptada. Con lo que retornamos al viejo problema de los criterios para

determinar cuándo una ley puede ser válida para que sea obedecida. Para los clásicos cuando es justa, porque tiene que ver con el problema de la responsabilidad política que acompaña al ejercicio del poder. En Weber no hay respuesta en estos términos porque significa apelar a criterios valorativos. Sólo es válida porque está instituida o porque se desprende de otras normas. Por esta razón es que suele señalarse que para Weber, al igual que para Kelsen, el Estado puede entenderse como un orden jurídico (Bobbio, 1985 y 1996; Schmill, 2010). Para los contractualistas la legitimidad tienen su fuente en el punto de vista de los gobernados. En el caso de Weber por su propio interés histórico comparativo “va en contra de una interpretación del concepto de legitimidad centrado en los dominados” (Breuer, 2016: 238). Para Weber la historia la hacen “los dominadores”, no los dominados (Breuer, 2016: 238). Esto en buena medida se explica porque no se trata tanto de explicar el origen de la dominación y la legitimidad, sino tipificar las relaciones de dominación existentes. ¿Cómo debemos vivir?, ¿cuál es la mejor forma de gobierno? Preguntas fundamentales de la teoría política, no son preguntas que se puedan responder científicamente, porque implica elegir un orden con cierto sentido. El conocimiento científico nos ofrece “saber experiencial” (Schluchter, 2016: 100) necesario para la dominación del mundo natural y social.

En este sentido, uno de los aspectos más novedosos de los planteamientos de Weber es la distinción entre poder y dominación, porque nos ayudan a comprender y clarificar ciertos fenómenos de las relaciones sociales. Por ejemplo, no todo el que tiene autoridad tiene poder. Alguien puede llegar por ciertos procedimientos legales o tradicionales a ocupar un cargo y en virtud de ellos estar autorizado para ocuparlo. Pero sus gobernados pueden no reconocerlo y por tanto se revelan o no aceptan sus mandatos. En este caso hay autoridad sin poder. Puede haber poder sin autoridad. Una banda de ladrones que obliga a

“Lo que conviene al gobierno establecido, que es sin duda el que tiene la fuerza, de modo tal que, para quien razone correctamente, es justo lo mismo en todos lados, lo que conviene al más fuerte”.



“El poder de un hombre
consiste en los medios para
obtener una ventaja futura”.

“La legitimidad del poder
político es resultado de
un común acuerdo entre
hombres libres e iguales”.

que le entregues tus pertenencias tiene poder para que obedezcas, pero no autoridad.

Si bien Weber destaca el carácter social del poder, lo cierto es que sus investigaciones siguen privilegiando las formas institucionalizadas de poder como la dominación. Es importante no sólo por lo sugerente de sus distinciones, sino que además abrió la posibilidad de un campo de investigación en el que se estudian las relaciones de poder en distintos contextos sociales de dominación. Al ser el poder una relación social, sus manifestaciones son diversas. La vía privilegiada de entender el fenómeno del poder en las relaciones sociales es la vía negativa, de represión o censura. Pero hay otras maneras de entenderlo. El poder produce sujetos, discursos, verdades. Es decir, el poder constituye identidades. Las contribuciones de Foucault en esta materia son indiscutibles. Porque abre la posibilidad de estudiar los fenómenos del poder en campos en los cuales no se estudiaban: la medicina, la sexualidad, la educación, el trabajo, y un largo etcétera. La distinción de Weber entre poder y dominación abrió un enorme campo de investigación. Pese a la precisión y claridad de la distinción entre poder y dominación, lo cierto es que tanto en la ciencia política como en la filosofía política el concepto que sigue predominando no es el de dominación sino el de poder político.

Otra diferencia fundamental con las posiciones precedentes reside en la clara distinción entre hechos y valores. Por ejemplo, en la concepción Aristotélica o contractualista el conocimiento racional de los fenómenos políticos no sólo se reduce a su explicación sino también a su valoración. Para Weber “un acto de explicación no significa una valoración de la realidad” (Salazar, 1987). La ciencia tiene el papel fundamental de explicar, no de legitimar o deslegitimar Estados, instituciones o fenómenos sociales.

Weber también toma distancia de las concepciones teleológicas. Como las de Aristóteles o bien “ya sea de carácter romántico o ya sea de vertientes más científicas que pretenden identificar ciertas leyes de desarrollo, no leyes de regularidades empíricas sino leyes de evolución” (Salazar, 1987). Esta manera en que entiende la ciencia será sumamente significativa para tomar distancia tanto “del positivismo como del evolucionismo” (Villegas, 2014: 79). Para Weber “lo histórico o lo social de un hecho no está dado por sus características empíricas, no hay una modalidad sustancial en los hechos que los haga sociales o económicos o históricos, sino que lo histórico o lo social o lo económico de un hecho es puesto por el investigador dada la significación cultural que le es asignada al hecho” (Salazar, 1987). El sentido que el investigador atribuye a los hechos es una construcción valorativa y depende del contexto cultural particular.

Esta manera de entender la ciencia tiene fuertes repercusiones en su conceptualización del poder, de la política y del Estado. Si la filosofía política es un proyecto de racionalización de la política y del poder, ya sea para establecer un orden justo, la libertad u otro fin, Weber deja de lado cualquier intento teleológico de racionalidad. Por el contrario, lo que observa es que la racionalidad, en Occidente, es instrumental, es decir, una racionalidad, que establece ciertos medios para alcanzar determinados fines. Una racionalidad “como eficiencia, como cálculo, como previsión, como dominio de circunstancias, como corrección de consecuencias indeseables” (Salazar, 1987). Sin embargo, esto no quiere decir que sea el único modo de entender la racionalidad. “La racionalidad sólo puede ser entendida en términos relativos” (Villegas, 2000: 235) y no absolutos. En este sentido Weber observa que no es la razón ilustrada o dialéctica la que se manifiesta en el mundo, por el contrario, la racionalidad que se ha impuesto en Occidente es la racionalidad instrumental. Esta observación de Weber es realista y por ello mismo desencantada, porque desecha cualquier posibilidad de fundamentación racional de los fines o los valores. Por eso el Estado y el poder político no pueden definirse por ciertos fines o valores que debería perseguir y que lo justifican, sino por sus medios específicos, a saber, el monopolio de la coacción legítima. Lo anterior no quiere decir que los valores

no jueguen un papel importante en la política, pero los valores se afirman, se defienden, no se puede demostrar científicamente su validez. Es en este sentido que “la política es entonces el ámbito de lo valorativo y la voluntad. Es el terreno de lucha y enfrentamiento por la realización de esos valores, lucha que a veces define Weber como lucha a muerte” (Rabotnikof, 1989: 95). En este sentido para Weber los valores son muchos y se enfrentan entre sí. “Aquel que quiera guiar su vida de forma consciente bajo las condiciones de la modernidad desencantada estará pues obligado a afirmar determinados valores y a negar otros” (Schluchter, 2016: 97). Weber toma distancia de los filósofos políticos al poner en cuestión la idea dominante de la armonía entre los valores. Esto es, que el bien, la belleza, la verdad y la justicia están de un lado y se oponen a valores negativos como la maldad, la fealdad, la ignorancia y la injusticia. Es la concepción de un mundo totalmente desencantado. No porque antes no hubiese conflicto entre valores, sino porque no se entendía como un problema subjetivo. Un mundo en el que el poder político es siempre un poder que se vale de la fuerza para garantizar obediencia, con independencia de los fines que persiga. Esta es una enorme diferencia entre Weber y el pensamiento político previo.

Sin embargo, en Weber existe la afirmación de que la política ha de colocarse en el derecho para que esta no se vuelva arbitraria (Sa-

lazar, 1987). Si bien Weber toma distancia del contractualismo moderno, también es cierto que reconocía la enorme influencia que estas ideas habían tenido en el desarrollo de las instituciones y la cultura occidental. Para él unas de las grandes creaciones del derecho natural son “los derechos del hombre y del ciudadano”, cosas de las que nadie podría prescindir hoy (Rabotnikof, 2010: 18). ■

Referencias

Aristóteles (2008), *Política*, Madrid, Gredos.
Bobbio, N. (1984), *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
Bobbio, N. (1996), “Max Weber y Hans Kelsen”, en N. Bobbio (1996), *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
Bobbio, N., y M. Bovero (1985), *Origen y fundamentos del poder político*, Ciudad de México, Grijalbo.
Breuer, S. (2016), “La dominación legítima”, en Á. Morcillo y E. Weisz (eds.), *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica/CIDE.
Covarrubias, I. (2014), “Max Weber y las ciencias sociales. Diálogo con Francisco Gil Villegas”, *Metapolítica*, año 18, núm. 87.
Hobbes, Th. (1980), *Leviatan. O de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
Locke, J. (2006), *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Tecnos.

Maquiavelo, N. (2008), *El príncipe*, Edición bilingüe, Prólogo y notas de Luce Fabri Cressatti, Ciudad de México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
Morcillo, Á., y E. Weisz (eds.), (2016), *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica/CIDE.
Platón (2008), *Leyes*, Madrid, Gredos.
_____, (2008), *República*, Madrid, Gredos.
Rabotnikof, N., U. Schmill y G. Zabudovsky (2010), *¿Por qué leer a Weber hoy?*, Ciudad de México, Fontamara.
Rabotnikof, N. (1989), *Max Weber: desencanto, política y democracia*, Ciudad de México, UNAM.
Salazar, L. (1987), Entrevista a Luis Aguilar sobre: “Weber: actualidad y limitaciones”, *Sociológica*, año 2, núm. 3.
Schmill, U. (2010), “Sentido de la tesis de la complementariedad de las teorías de Weber y Kelsen”, en N. Rabotnikof, U. Schmill y G. Zabudovsky (2010), *¿Por qué leer a Weber hoy?*, Ciudad de México, Fontamara.
Schluchter, W. (2016), “Politeísmo de valores” en Á. Morcillo y E. Weisz (eds.), *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica/CIDE.
Stoppino, M. (1991), “Poder”, en N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino, *Diccionario de política*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores.
Villegas G. F. (2014), “Introducción”, en M. Weber, *Economía y sociedad*, Nueva edición, revisada, comentada y anotada por Francisco Gil Villegas, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
Villegas, G. F. (2000), “El concepto de racionalidad en Max Weber” en C. Trueba (comp.), *Racionalidad: lenguaje, argumentación y acción*, Ciudad de México, UAM/Plaza y Valdés.
Weber, M. (1964), *Economía y sociedad*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
_____, (2014), *Economía y sociedad*. Nueva edición, revisada, comentada y anotada por Francisco Gil Villegas, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.



Al igual que el cosmos, para tener forma, necesita “amor y odio”, fuerzas de atracción y repulsión, la sociedad necesita un combinado de armonía y disonancia, de asociación y lucha, de simpatía y antipatía para definir su forma. Georg Simmel

por Arturo Santillana Andraca. Doctor en Filosofía por la UNAM. En la actualidad es Profesor Investigador de tiempo completo en la Academia de Ciencia Política de la UACM.

CONFLICTO, PODER Y DOMINACIÓN:

LOS CONTORNOS DE LA LEGITIMIDAD

La consolidación del cristianismo y la fuerza del catolicismo; el desarrollo de la ciencia y el control técnico del mundo, son factores que, a decir de Max Weber, fueron determinantes en el proceso del desencantamiento del mundo. La robotización, la ingeniería genética aplicada a la clonación y a los cultivos hidropónicos, los efectos naturales y sociales del cambio climático, el control técnico de las redes sociales sobre el individuo a través de los dispositivos móviles (teléfonos celulares, tabletas y computadoras), la disputa por el agua, la vida registrada, medida, controlada, son fenómenos que no sólo expresan la fuerza vertiginosa de un mundo cada vez más desencantado, sino que deparan nuevos retos en nuestra búsqueda de sentido. Pues bien, en este contexto, considero que la obra de Weber tiene todavía mucho que ofrecernos para desmadejar el entramado social dinámico que subyace a la cantidad de nuevos fenómenos como los mencionados arriba y que son acompañados de otros tantos más conocidos como la colonización de la política por parte de la racionalidad instrumental que rige al mercado o los procesos de burocratización, cada vez más robotizados y despersonalizados. Particularmente me interesa explorar el tema de los nuevos mecanismos de legitimación que nos demandan nuevas expresiones de dominación como son los dispositivos tecnológicos de control. El teléfono celular es un buen ejemplo.



“Una lectura contemporánea de la obra de Weber nos puede dar la pauta para desentrañar los motivos por los cuales el capitalismo se mantiene como una forma civilizatoria imperial”.

A manera de hipótesis, considero que una lectura contemporánea de la obra de Weber, en torno a las nociones de conflicto, poder y dominación nos pueden dar la pauta para desentrañar los motivos por los cuales el capitalismo se mantiene como una forma civilizatoria imperial pero también hegemónica al amparo de millones de personas en el mundo que viven excluidas del “reino de las libertades” y del “mundo de los derechos” que tal civilización promete. Pensar en un mundo desencantado es pensar en un mundo en el que la racionalidad dominante en los vínculos sociales es aquella de la maximización de las utilidades a través de la cual la *otredad* se desdibuja en la propia satisfacción narcisista del placer. El vínculo entre el “yo” y los demás es del orden del interés y la necesidad, como sucede en el mercado; pero sin el soporte ético que implicaría la política en tanto vida social organizada y reconocida en sus leyes, instituciones y autoridades.

Conflicto, dominación y poder son, en suma, tres nociones que nos permitirán dilucidar desde un horizonte *social*, las dinámicas de integración y desintegración de actores en cuyas relaciones mutuas se teje la trama de las formaciones colectivas, de la civilización. A diferencia de un horizonte normativo desde el que se alumbraba la senda del “deber actuar” y que presupone para su realización de ciudadanos imaginarios en situaciones imaginarias; el horizonte desde el que se reflexionará a continuación nos permitirá observar a los individuos en sociedad desde la rica complejidad de su acaecer.

El conflicto es inherente a la vida humana. No hay vida social sin conflicto puesto que el individuo es por antonomasia irrepensible y ahí donde el curso de dos objetos o personas se interrumpe por la emergencia de un encuentro, habrá colisión. Individuo proviene del latín *individuus* que significa lo que no se divide. El individuo es único y en tanto único tendrá conflicto con todo aquel que lo intente poseer en los más diversos contextos. El conflicto significa, a decir

de Simmel (2013: 18) “negación de la unidad”. Los seres humanos nos *reconocemos* a partir de nuestras diferencias. Si fuéramos lo mismo que aquello que añoramos no requeriríamos de reconocimiento alguno del *otro*. Las diferencias entre los individuos no necesariamente tienen que ser irreconciliables, de la misma manera que no todo conflicto es insuperable.

Los seres humanos somos ontológicamente conflictivos, en cuanto nuestra individualidad por un lado es única, irrepensible, como ya mencionamos, pero al mismo tiempo se constituye con los otros que a su vez son únicos e irrepetibles. Aquello sobre lo cual congeniamos, los intereses comunes, también son materia de disputa.

No sólo somos incompletos, sino que al menos desde la mayoría de edad, somos autónomos y libres; pero esa autonomía y libertad, como expone Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, es accidentada y por ende conflictiva. El conflicto es un fenómeno dinámico, una *forma* que adquieren las distintas voluntades que se enfrentan al buscar satisfacer sus deseos. En esta misma tesitura un conflicto, propone Carl Schmitt (2009), dependiendo su intensidad puede adquirir dimensiones políticas. Si un conflicto no atraviesa la frontera de la disputa entre dos particulares, simplemente queda en el ámbito de la vida privada. Pero cuando un conflicto se multiplica e intensifica requerirá de la atención de las instituciones estatales.

Ahora bien, si los seres humanos somos ontológicamente conflictivos, ¿qué nos va a posibilitar el orden social que nos aproxime a una convivencia pacífica? Para que los conflictos —cuya intensidad amenazan tanto el orden y la integración social como la vida de los sujetos— sean controlados y *gobernados*, recurriré a analizar el fenómeno de la dominación, en el que Weber logró vislumbrar los vínculos capaces de encontrar reconocimiento entre quienes mandan y quienes obedecen. Para nuestro autor la reproducción social de un orden político respondía a *formas* de dominación, que podían

variar según la fuente de su legitimidad, esto es de la aceptación social del ejercicio de un poder institucionalmente reconocido. La tradición, el carisma o la ley, son los tipos ideales de dominación identificados por Weber para explicar las distintas vías mediante las cuáles los miembros de una comunidad pueden aceptar la autoridad de quien ejerce un poder vinculante para los demás. A su vez cada una de estas formas de dominación, se corresponde con el predominio de un tipo de racionalidad que les permita realizarse. Habrá comunidades en las que la autoridad y su respectiva obediencia se encuentre fincada en las tradiciones, usos y costumbres. Este tipo de dominación suele ser poco *reflexiva* en tanto que las personas actúan más por hábito que por una decisión concienzuda. Ahí donde las tradiciones son muy fuertes en determinados mundos de la vida, el individuo libre y autónomo del paradigma occidental, queda más desdibujado puesto que se actúa por costumbre o tradición.

Por su parte, las emociones que puede despertar en sus seguidores, la persona que gobierna o dirige, constituye la fuente de la dominación carismática. El carisma provoca una empatía tal entre el líder y sus seguidores que la voluntad de estos últimos se desvanece ante la volición de aquél. Más que representados como sucederá en las fórmulas legal-racionales que examinaremos después, a través del carisma los sujetos se vuelven uno con su líder, o para decirlo con mayor exactitud, la masa se funde con su líder. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud (1973) nos advirtió que esa especie de magnetismo, de hipnosis colectiva que provoca el carisma de un líder, se debe tanto a las reminiscencias ontogenéticas como filogenéticas que como individuos traemos de la especie y de nuestra historia de vida particular. El líder además de ser una persona de carne y hueso es un individuo que *simboliza* la autoridad, el orden, la ley; es decir, el *ideal del yo* que, a decir de Freud, inconscientemente habíamos venido depositando en la figura paterna. Entre

más cercano se encuentre del pensamiento mágico, la dominación carismática adquirirá mayor fuerza. El carisma nos aproxima, aunque efímeramente a la nostalgia de un mundo más encantado. La masa está al pendiente de hacer lo que su líder le demande. Lo sigue con la mirada y con tal encantamiento que cada movimiento suyo puede ser leído, relatado e interpretado para buscar un sentido al estar *ahí*, fundidos con la multitud amorfa. El movimiento de las manos, el tono de la voz, la intensidad de la mirada y el tiempo del instante en que se mira: todo cuenta para la escenificación teatral que el líder hace de la política. Entre el líder y su masa no hay representación, sino directamente *presentación*. Ahora bien, desde la perspectiva de la acción racional se trata, al igual que el tipo de dominación tradicional, de una racionalidad poco reflexiva, puesto que se halla apostada en emociones tales como la simpatía o hasta el enamoramiento, el sentimiento de seguridad, amparo, comprensión.

En cambio, la dominación legal-racional a través de la cual se legitiman los gobiernos en las democracias representativas involucra un mayor grado de discernimiento. A decir de Weber (1992) se trata de un tipo de legitimidad que descansa en una racionalidad más reflexiva. ¿Por qué más reflexiva? En primer lugar, porque el consentimiento de la autoridad por parte de los ciudadanos proviene de leyes emanadas de una racionalidad donde hay cabida al cálculo de intereses y a la deliberación con la que se entiende dominará el mejor argumento y que, al menos, desde un horizonte normativo, aspiran al bien común y a procurar garantías individuales. En segundo lugar, es más reflexiva porque la autoridad emana de un principio de representación institucionalizado, por lo general, a través del voto. El hecho de votar entre una variedad de opciones de organizaciones políticas abiertas a la sociedad demanda, al menos, del votante un ejercicio de discernimiento entre diversas propuestas. Esta categorización analítica de

Weber, no significa que los tipos ideales de dominación se manifiesten “puros” en la realidad. Por el contrario, es común observar que pueda convivir una racionalidad tradicional con una legal racional o esta última con el carisma de tal o cual autoridad. Por ejemplo, en el contexto de una campaña electoral en la que predomina un tipo de dominación legal racional —dado que las campañas en cuestión se rigen por normas acordadas y reconocidas por mecanismos de representación— puede también manifestarse el carisma de los candidatos y el que estos mismos apelen a recursos religiosos o tradicionales para persuadir el voto de los ciudadanos.

Estos tipos ideales de dominación propuestos por Weber nos permiten comprender los vínculos sociales que generan orden y estabilidad en el Estado. Este último y el derecho en el cual se soporta es, entonces, administración de la violencia. No es que la violencia desaparezca, sino que simplemente se racionaliza para utilizarla en la protección y defensa de la misma sociedad. Lo importante en este sentido de los procesos de legitimación, radica en que al menos la mayoría de las personas pertenecientes a un Estado acepten que el gobierno administrará la violencia con base en las leyes que regulan sus facultades y que a su vez presuponen un *consenso* generado por mecanismos de representación.

Sin embargo, también considero que esta categorización weberiana, hoy resulta insuficiente para comprender la complejidad de las dinámicas sociales contemporáneas y la reproducción de los órdenes políticos. Y ello no se debe tanto a una insuficiencia *per se* de las categorías weberianas; sino al hecho de que las sociedades han cambiado vertiginosamente en los últimos cuarenta años.

Después de la Segunda Guerra Mundial, prevaleció por más de tres décadas un modelo de Estado que al tiempo que garantizaba, desde el modelo fordista de producción, la reproducción del capital promovía el desarrollo social, la

“El conflicto es inherente a la vida humana. No hay vida social sin conflicto”.

“Tiene una serie de ventajas para la comprensión de la acción social”.

creación de empleos y seguridad social; generaba, al mismo tiempo, un soporte importante de la legitimidad de su poder. Se trató de una época en la que la sociedad se sentía partícipe de la vida política, aunque fuese por la atención que los gobiernos del *Welfare State* prestaba a sus demandas y necesidades. Los sindicatos y corporaciones, los partidos de masas y la polarización ideológica en un mundo marcado por la Guerra Fría, constituyeron vías para la expresión de esta politicidad. Pero desde finales de los años setenta, la crisis de este modelo de Estado fue paralela a la crisis que enfrentó la reproducción del capital a nivel mundial para hacer crecer sus ganancias. La regulación estatal de la economía se convirtió en el gran obstáculo para saciar la ambición de los grandes capitales trasnacionales. Así, primero las economías periféricas y posteriormente las grandes potencias se vieron obligadas a acatar las disposiciones de los organismos internacionales de crédito para “sanear” sus economías. La emergencia de un modelo de Estado “mínimo”, pensado como un “mal necesario”, tuvo que renegar de las políticas sociales en las que se sustentaba su anterior legitimidad. Se castigó el régimen de subsidios, el de la propiedad estatal sobre sus recursos naturales y sobre

empresas estratégicas, se modificó sustancialmente la política laboral y hasta el de la vida privada en un mundo condenado al naufragio de las fuerzas voraces del mercado. Es por ello que, hoy significa un gran reto para las ciencias sociales explicar cuáles son los factores que mantienen la cohesión o integración social, o al menos la reproducción sistémica de un cierto orden, cuando los soportes de legitimación del Estado se han venido desvencijando. Recuperando a Simmel (2002), tendríamos que preguntarnos, cuáles son los contenedores de los potenciales conflictos sociales que se avizoran por el predominio de un mundo marcadamente injusto y en el que pareciera que los recursos legales que autorizan a los gobiernos a actuar bajo el horizonte del bien común y que garantizan derechos y libertades, así como los vínculos éticos entre las personas, no son suficientes para detener la escalada de desgarramientos sociales sumamente violentos.

Los procesos de poder y dominación, Estado y gobierno o la idea misma de la política, no podrían concebirse sin conflicto. A través del conflicto nos enfrentamos a los demás y ejercemos dominio o lo padecemos. El orden institucional ya sea económico, político, social o cultural nace de la necesidad de mantener los conflictos

en equilibrio. Algo así como *congelados*. Pero sabemos que el conflicto por más que se le pretenda negar, tarde o temprano resurge. La vida misma es conflicto entre vivir y morir. Cada día que vivimos también morimos. Sin embargo, lo sublime del *ser* humano radica en tener cantidad de respuestas distintas frente a los conflictos. Al ser una pluralidad tan compleja, se han requerido también respuestas complejas a sus desafíos. Pero, de entrada, metodológicamente, partir del conflicto significa pensar los actores sociales en una dinámica constante más allá de la existencia de roles y funciones o estructuras sociales definidas y donde lo contingente juega un papel, nada desdeñable. Tanto la dominación pensada como aceptación de un poder, como la idea misma de manejar los recursos o buscar prestigio, son maneras de canalizar, sortear o posicionarse frente al conflicto. Parte importante del conflicto que merodea las relaciones sociales está relacionado con nuestra insatisfacción. Los seres humanos somos insatisfechos y es la pulsión constante de saciar los deseos, lo que nos conduce al terreno de la voluntad y del dominio.

Partir de la premisa del conflicto tiene una serie de ventajas para la comprensión de la acción social. Una de ellas es la de desconfiar de

verdades acabadas dado que el cambio social puede dejar en entredicho lo que se pensaba como definitivo debido a una dinámica constante de integración-desintegración. El conflicto nos permite también mirar hacia lo contingente, ¿por qué? Porque nunca sabemos del todo como se comportarán nuestros interlocutores. Si bien hay conflictos susceptibles de ser medidos y previstos, hay también otros imprevistos y cuya intensidad puede variar. Otra ventaja más estriba en que el conflicto nos permite tomar distancia de posturas ideológicas que en su afán de querer ver la realidad de una determinada manera, suspenden el conflicto como si este no existiera o tuviese que superarse con el sólo transcurso de la historia o de las buenas intenciones. Conflicto, dominación y poder son, entonces, tres momentos que se encuentran yuxtapuestos y entreverados en el devenir de la vida social. Un conflicto nos conduce a enfrentarlo, encausarlo o dominarlo y cualquiera de estos caminos supondrá una dinámica de reglas o normas de convivencia y luchas por el reconocimiento.

Mi preocupación inicial al pensar la microfísica de la legitimidad era la siguiente: los vacíos de legitimidad que se vienen generando por la colonización de la vida política por parte del

mercado, tendrían que ser cubiertos o subsanados por otras fuentes de legitimidad que siguieran garantizando la reproducción sistémica de un orden: el de la civilización capitalista con su insaciable sed de ganancia y poder. Sabemos, por las investigaciones de Marx y alrededor de Marx, que el mercado no es más que la fachada de la producción en la que subyacen relaciones de dominación del capital sobre el trabajo. No obstante, la fuerza del mercado es tal, por las expectativas de consumo, por la fuerza fetichista y simbólica del dinero, que acaba eclipsando, ante la generalidad de la sociedad, la injusticia e iniquidad del mundo laboral.

Pensar el tema de la microfísica de la legitimidad tiene que ver con una vía para intentar atender estas preocupaciones y comprender el acaecer de las sociedades.

El acto de consumir o tener la esperanza de lograrlo, nos puede aproximar a una dinámica de resignación y también de aceptación. En torno a la necesidad de consumo se articulan los mercados, el mundo del trabajo, la economía informal, el crimen organizado, la industria capitalista. El consumo se convierte en algo así como la razón de ser del existir. La lucha por el consumo es, entonces, una lucha por la sobrevivencia. La cuestión es que en una situación así, la fuer-

za de los vínculos éticamente buenos entre las personas se va debilitando. Ello no significa que desaparezcan, sino que se van restringiendo a la esfera más íntima de la interacción social dado que la dimensión de lo público se reconfigura. ■

Bibliografía

Aristóteles, (1999), *Política*, Madrid, Gredos.
Elias, N. (1994), *Conocimiento y poder*, Madrid, La Piqueta.
Foucault, M. (2000), *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
_____, (2007), *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
Freud, S. (1973), *Psicología de las masas y análisis del yo* en S. Freud, *Obras Completas*, tomo III, Madrid, Biblioteca Nueva.
Habermas, J. (2002), *Teoría de la acción comunicativa*, Ciudad de México, Taurus.
Maquívelo, N. (2004), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada.
Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
Schmitt, C. (2009), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
Simmel, G. (2002), *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa.
_____, (2013), *El conflicto. Sociología del antagonismo*, Madrid, Sequitur.
Weber, M. (1986), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
_____, (1992), *Economía y sociedad*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.



por **Roberto Sánchez Rivera.**
Investigador de tiempo completo en
el IIB de la UNAM.

WEBER Y ARON:

FLASHES DE LA SOCIOLOGÍA POLÍTICA A DIFERENCIA DE LA CIENCIA POLÍTICA*

El propósito de este artículo es recuperar la visión que el sociólogo francés Raymond Arón expresó en 1959 sobre los ensayos de sociología política que escribió Max Weber en la segunda década de siglo XX. En esa “Introducción” tan valiosa en el desarrollo del pensamiento empírico europeo, el autor no sólo reseña de manera magnífica las categorías elaboradas por el sociólogo alemán sobre el objeto de conocimiento de la política, sino que le da su sentido dentro de lo que podemos llamar, de acuerdo con su época, la sociología política, derivada de la sociología general, fundada entre otros por el pensador alemán junto con otros científicos sociales de fin de siglo XIX y principios del XX.

I. Sociología política

La construcción del pensamiento político en Weber es vista por el sociólogo francés más por su resultado que por el producto propuesto a la sensibilidad de los seguidores de la obra del sociólogo alemán. En este contexto se retoma la enorme influencia que esta corriente de pensamiento ha ejercido desde la primera década del siglo XX hasta ya iniciado el XXI. En su “Introducción”, Aron nos lleva a entender y comprender las categorías del pensamiento político expues-

* En este artículo se incluye una breve bibliografía de Raymond Aron que fue tomada del acervo de la Biblioteca Nacional de México y fue elaborada por el Lic. Raúl Bazán Morales, es presentada al final del documento. Las correcciones son de Héctor Enrique Espinosa R. Una versión anterior de este artículo fue publicada en el *Boletín* (vol. XI, núms. 1-2, 2006) del Instituto de Investigaciones Bibliográficas (IIB) de la UNAM.

tas en el texto de este ensayo de conocimiento politológico. Aunque debemos aclarar, junto a Raymond Aron, que Weber debe ser entendido más como científico social que como académico, aunque no se debe olvidar que su obra también es periodística, pues sus escritos iniciales son publicados en las revistas de su época. En este sentido, Aron considera la formación del pensamiento weberiano a partir de una serie de relaciones específicas que tienen mucho que ver los antecedentes históricos; aunque su mayor énfasis está en el ensayo sobre la modernidad de la nueva sociedad que le toca vivir.

II. El concepto de “relaciones” en la sociología política

En sí la transición del régimen alemán entre Bismarck y el gobierno imperial marca su concepción política. Es Weber quien considera desde la sociología política una serie de relaciones entre diferentes actores individuales y colectivos, incluidos los partidos, el parlamento y la conducción del Estado. En este último punto, Weber marca con énfasis el concepto de “hombre de acción” para definir al político, lo ubica en el punto de la coyuntura como la aproximación de sus valores a la red de relaciones personales y lo introduce como un “hecho nuevo” en su mundo, regularmente determinista e histórico. En la construcción de la *coyuntura*, se premia la decisión de la “acción” ejecutada, que obedece a un cálculo con apego a valores. Este cálculo es racionalizado en dos extensiones, una por



previsión y/o la otra por *consecuencia*. En muchas ocasiones no tienen relación lógica una con otra, aunque la previsión hace eso, pre-ver lo que puede acontecer después de la decisión asumida aunque en muchas ocasiones no se cumplen las previsiones.

Al introducirse la decisión en una red de acciones concretas, sus consecuencias pueden variar por múltiples factores, actores y actos en un espacio único, de la coyuntura donde se toma la decisión—acción política.

De forma tal que la pre-visión y consecuencias pueden variar a distintos rumbos, pues la coyuntura única predetermina la decisión y sólo es explicable en ese espacio. La acción puesta en la red de relaciones se transforma en un catalizador para alterar, excluir y definir nuevas secuencias de hechos políticos e históricos.

La singularidad de las decisiones exige procesamiento y razón de la acción nueva, es un acontecimiento único; los conocimientos, la información y la posición ante lo cotidiano hacen factible recuperar “la teoría de la acción” como lo propone Weber; y es igualmente la “teoría del riesgo”, que está implícita en la toma de decisiones y puede variar la secuencia de hechos políticos.

Actuar es una necesidad en el político. La manifestación de su acción está en su acción racional, la probabilidad de obtener los fines propuestos es, pues, el riesgo a correr. La pretensión de lograrlos es parte de esa racionalización sobre los hechos, tal como los conocemos a través de la historia y la política.

De acuerdo con Raymond Aron, el concepto de *acontecimiento* que implicó Weber en su texto se define por la importancia de los hechos y deliberaciones sobre la acción, éstas últimas son racionalizaciones que intervienen en la definición de los fines a lograr. La decisión está indiscutiblemente ligada a los aspectos teleológicos esgrimidos por el actor político.

Este es el plano principal en la teoría de la acción, es el estatuto científico, según Aron, que suscribe Weber para explicar lo político.

En otros términos, se define por la relación afirmativa entre decisión y valores; ambos como parte de la construcción del acontecimiento y la actuación de los políticos, y en función de sus deliberaciones sobre la acción posible.

III. Construir el “acontecimiento”

En la construcción de un acontecimiento se requiere establecer el nivel de significación o conceptualización que se asigne a su definición como objeto en tanto hecho político. En este plano, su percepción como función de la historia es limitada, no así la de la política como acción humana. Como cualquier otra actividad humana, la política tiene sus propios límites, que son los que la vida común asigna a cada grupo o individuo. Así pues, la construcción de un acontecimiento depende en mucho de la percepción del acontecer en los hechos marcados por la sociedad o vida en común; en este plano la teoría de la acción previene sobre la forma en que comprendemos a éstos; por una parte la historia y su relación de hechos narrados, y por otra el cálculo sobre la acción posible como nuevo impacto en la sucesión social.

La acción política se presenta entonces con la liga a los valores del actor político y de la relación en la vida común con otros actores, este plano de la actividad requiere reconocer la presencia de otros, tanto en el presente como en el pasado.

Por esto, la acción política es repetible en el pasado y en el presente, su reiteración es manifiesta, los hechos históricos están descritos en su esencia política.

IV. El “sentido”

El sentido político de la “acción” es evidente como esfuerzo, como proceso de asignación de valores establecidos en comunidad; esta es entonces, “acción política” y se da en la función pública o comunitaria.

Este sentido político se desarrolla en la comprensión del “otro”, pero no necesariamente de sí mismo. La historia narra muchos acontecimientos de “otros”, pero conocerlos no impulsa necesariamente la “acción” en el presente. Por naturaleza, como se ilustra en la acción de “otros” en su momento, la voluntad de las acciones está en relación de los fines que se convocan. Esto es manifiesto en Weber, según Aron, con la definición de pensamiento histórico a diferencia del político. En este último, la conciencia del acontecimiento es una de las principales categorías del pensamiento político en la sociología desarrollado por el alemán.

El asunto principal, dice Aron, se sitúa en la relación entre conocimiento y acción; esta doble relación convoca al pensamiento kantiano de la inminencia del conocimiento histórico, pero no en el político. Para Weber esta relación es recíproca, son causa y efecto a la vez, de manera binaria entre ambas partes, su inteligibilidad depende de su capacidad para dar certeza o certidumbre del conocimiento y comprender la causalidad del hecho político, en tanto conocimiento en la sucesión de hechos.

Aron reseña dos o más aspectos de la forma como Weber presenta la función de las relaciones en la teoría; unas son simples y otras más bien complejas, unas inteligibles, otras no tanto. Las categorías son *comprensión* y *explicación* para entender el concepto de *relaciones inteligibles*, como aquellas que se ponen de manifiesto en lo “dado” y lo elaborado como explicación de los tipos de “relación”, desde la teoría. En este sentido, las explicaciones que obedecen a “cálculos de probabilidad” serán siempre más elaboradas y complejas.

En el centro de la comprensión está la “verificación” de ese texto sobre la relación inteligible, sujeta al espectro de verdad o certeza. De ocurrir así, dice Aron, Weber construye una parte del abordaje de la metodología de la sociología política.

V. Valores y verdades

Otro problema central en la metodología weberiana consiste, dice Aron, en la relación de valores múltiples y verdades científicas. En el caso de la ciencia sus “verdades” siempre son parciales, por tanto, relativas y acaso subjetivas. Como en el caso de los valores su parcialidad es objetiva, en ese terreno se complementan para la acción o elección que los hombres hacen de su quehacer de vida.

La acción política y la teoría de Weber no se pueden reducir a un esquema simple como hacen quienes le objetan; ha menester entender las relaciones específicas entre historia, valores, medios e individuos en la construcción del sentido y la fundamentación de la acción política. La relación entre medios y fines es constante y en permanente intercambio. Este intercambio se realiza en un contexto específico, con otros individuos, organizados para la acción sin este soporte sociopolítico se carece en mayor medida de una “perspectiva global” que defina la elección de medios y fines dice Aron. Este pensamiento es central en Weber para su concepto de “política”.

Esta decisión de establecer medios y fines en un pensamiento prospectivo —futurista— que puede caer en terrenos de especulación, y por tanto, en algún tipo específico de determinismo. El riesgo consiste en pretender observar la totalidad del proceso social y político pero tamizado por la visión parcial del político y sus valores. Ver los hechos futuros con velo es peligroso siempre, y ponderar valores actuales en hechos por venir establece un sesgo, que de no tomarse en cuenta puede llevar a un pensamiento holístico y en mucho determinista.

Según Aron, Weber está lejos de planear una metodología con base holística; la acción política es realizada por los hombres en una coyuntura específica que se elige con base en la relación medios-fines, hechos-valores, relaciones que influyen en la conducta colectiva e individual.

VI. Pensamiento científico

El objeto del pensamiento político en Weber, dice Aron, es científico porque permite ponderar verdades que pueden quitarle al mundo cierta visión de encanto, y porque descubre siempre verdades nuevas. Dos fantasmas rondaban esta actitud en Weber; por un lado, los charlatanes corruptores de la pureza científica, y los falseadores de este pensamiento porque son deterministas.

El problema de la acción política está nuevamente en la relación medios-fines, hechos y valores; está en la capacidad de elegir como centro de esa acción, capacidad en sí que no puede dar la ciencia sino el raciocinio del hombre de acción. Así, en el pensamiento weberiano, la ciencia es un instrumento valioso para descubrir el lado fatal de la humanidad, la capacidad creciente del poder destructivo de los seres humanos, que se acelera con el conocimiento científico en manos destructivas. Sobre todo, dice el pensador francés, el uso del saber científico en ciertos regímenes políticos totalitarios. Se ha demostrado ampliamente que el Estado o sus dirigentes no pueden orientar ni los temas ni la investigación científica, mucho menos se puede hacer por la influencia de tipo religiosa o ideológica. Los científicos son antes que nada seres ligados a su época y su sociedad, participan de valores establecidos socialmente. Sólo en una etapa totalitaria se pretende dominar al científico.

El Estado pretende dominar al científico social sobre todo porque requiere de justificaciones de su poder autoritario. Es una constante amenaza en comunidad de sabios, pero de cierta forma aún tienen su autonomía, dice Aron. Y al respecto señala que: “En la ciencia social, la teoría del conocimiento es inseparable del conocimiento mismo” (Aron, 1989: 29).

Pretender quitarle esta objetividad a la ciencia social es una tentación para caer en procesos mitológicos. Por eso el pensamiento científico y sus verdades llevan consigo un proceso

de desencanto de la realidad. El cual es, en sí mismo, un malestar entre los individuos: por ejemplo dice Aron refiriéndose a las democracias europeas de posguerra: “toda democracia es oligarquía, toda institución es imperfectamente representativa” (Aron, 1989: 30). Por eso, se debe tener en cuenta la experiencia de los científicos sociales y ponderar que no hay regímenes “perfectos”.

VII. La ciencia política

Uno de los peligros científicos para los Estados consiste en justificar sus verdades sobre los procesos políticos; para Aron, la ciencia política es un peligro para las democracias porque las muestra imperfectas; a pesar de que su estatuto cognoscitivo puede ser refutado, aún en su texto más claro y acabado; pero en Weber el problema de la ciencia política se refiere a la ética de la acción, y siempre ponderó dos aspectos de lo mismo: de una parte la responsabilidad y, de otra, sus consecuencias. La moral que comparten estas dos conductas del ser humano son un parteaguas en la descripción del objeto de estudio del sociólogo alemán.

Al respecto, Raymond Aron toma la delimitación entre responsabilidad y convicción que maneja el político como primordial en su decisión o elección. Como aspecto metodológico, la neutralidad valorativa es aplicada también en ciencia política. Aron retoma esta actitud exigible al científico: ni afecto por el objeto ni ponderación de valores personales al respecto (ni sentimiento ni juicios apriorísticos). Por eso, se plantea el problema de carácter aristotélico entre la “moral de la responsabilidad” y la “moral de la convicción”. Por eso el problema de la elección es decisivo en la explicación de la sociología política.

Este problema siempre estará presente en el político, el cual sabe que no hay “buenas Intenciones” ni “corazones puros”, sino racionalidad de cálculo, rendición de cuentas, textos

“Entrar en política es participar en los conflictos en los que se lucha por el poder”.

consecuentes con la decisión y la acción política. Por eso Weber sostenía que la moral del hombre de acción es aquella de la responsabilidad en función de las consecuencias que atraía con sus decisiones. Por tanto, no hay buenas voluntades ni corazones sublimes en las decisiones políticas; mucho menos en las “razones” de Estado. Esta es la institución más violenta socialmente hablando, pues posee la legitimidad para aplicarla. Por eso, dice Aron, “entrar en política es participar en los conflictos en los que se lucha por el poder” (Aron, 1989: 36).

En este aspecto, se está obligado a seguir las leyes de la acción, por eso Weber decía que en política se pacta con los poderes imperiales. En este último sentido, dice Aron, Weber señala dos tipos de hombres, los pacifistas y los revolucionarios. Ambas posiciones sólo son válidas si se refieren a hechos políticos (la guerra, el dominio, la colonización) de su época y tienden a influir en las decisiones (paz-guerra), cada una aporta perspectivas diferentes sobre el futuro del Estado-nación.

VIII. Política profesional

En este aspecto, para Weber la personalidad del político está en función de su voluntad de poder y de lucha. Este punto de partida es uno de los aspectos principales, dice Aron, en la definición del tipo ideal que se traduce en los textos como: el “político profesional”. Título otorgado por Weber, después de haber estudiado los diferentes tipos sociales, a través de la historia reconoce a este actor social, que está ligado a la política indiscutiblemente, que vive de ella y para ella.

Este tipo social es localizado en Weber a través de diferentes grupos sociales y en diferentes naciones; pero todos pertenecen a la clase ilustrada, o diríamos mejor, letrada o culta. Fuera del guerrero o militar, la mayoría de los políticos profesionales provienen del mismo círculo de dominación en diferentes formaciones sociales.

Por esta orientación que le da Weber al estudio de los políticos es que podemos afirmar la categoría en la sociología política de los actores de la política. En este grupo de hombres dedicados a la política, sus intereses y sus convicciones los llevan a crear actores colectivos; para Weber hay dos tipos de partidos, el de los *notables* y el de las *masas*. En esta línea de argumentación, Aron repite el dicho del sociólogo alemán sobre los que son y deben ser los partidos modernos: organizaciones que aspiran al poder. Sin esta vocación son clubes de amigos, organizaciones civiles en busca de reivindicar derechos; pero no partidos.

Estas asociaciones buscan defender intereses ligados a su estructura y mantener la vocación de gobierno, acorde con sus principios y plataformas públicas. Como puede observarse, Aron considera que Weber tenía razón sobre estos colectivos políticos, y agrega una problemática, la de la *elección de los dirigentes o funcionarios* de los partidos; en esta línea llama la atención sobre los procesos democráticos como fundamento para la elección de los líderes o dirigentes. Es decir, tanto para Weber como para Aron, la legitimación interna de los procesos de la selección de la dirigencia es fundamental para legitimar los actores colectivos. Es notable la insistencia del sociólogo alemán sobre los políticos “pobres”, los que carecen de bienes patrimoniales que les

permitan dedicarse por completo a la “acción política”, pues están en desventaja frente a los profesionales de la política que tienen sus propios recursos. La excepción de la regla esta en los funcionarios de los partidos, los que reciben salario de la propia organización, ellos son los políticos por vocación.

Tres sombras limitan al político profesional: una, el “anonimato de los poderes”; dos, “la mediocridad de los dirigentes” y tres, “la pasividad de las masas sin espíritu”. En la democracia moderna, ésta se intensifica y genera el surgimiento de figuras que pueden sobrepasar esos tres lados oscuros de la actividad política profesional.

Hasta aquí hemos seguido a Aron en la decodificación de los conceptos clave en la sociología política weberiana, su ensayo es tan valioso como la obra que reseña. Agapito Maestre escribe que además de dar sentido a recuperar el pensamiento de Weber a través de la obra del filósofo francés, se trata de recuperar al pensador francés y su sentido de la política y sus textos de mediados de siglo donde fundamenta la política. Al respecto dice: “La política para Aron es, pues, sistema y discurso, acción y filosofía, geometría y razonamiento apasionado” (Maestre, 2005: 27). **m**

Referencias

Aron, R. (1989), “Introducción”, en M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
Maestre, A. (2005), “Raymond Aron, un pensador político”, *Metapolítica*, vol. 9, marzo-abril, 2005.
Weber, M. (1989), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.

Raymond Aron

Breve bibliografía reseñada

Estudios Sociológicos,

Madrid, Espasa Calpe, 1989, 410 p.

En este libro el autor, desarrolla los problemas centrales de la sociología, como son las clases sociales, las élites, el poder o la modernidad. Se presenta como recopilación de los principales estudios redactados durante su docencia en la Universidad de la Sorbona, en París. De estos estudios se desprende su reflexión sobre el porvenir de las sociedades contemporáneas, la democracia o el significado del modelo de desarrollo occidental.

Colocación BNM: AUS.co.97 / **Indizado:** Sociología política. Ciencias sociales. Democracia. / **RBM**

Aron, Raymond,

Dimensiones de la conciencia histórica,

Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1992, 328 p.

En los ensayos reunidos en esta obra son manifiestas las preocupaciones filosóficas y científicas del autor. Aborda desde diversos ángulos y con diferentes perspectivas, el problema del saber histórico y de la existencia dentro del devenir de la historia. Representan un esfuerzo por pensar humana y humanísticamente la historia en contraposición a quienes obstinadamente intentan imponer esquemas mecánicos y fríos a los hechos de la vida; son un instrumento intelectual privilegiado que apuesta a favor de la claridad, de la inteligibilidad y el método estricto en la disciplina histórica.

Colocación BNM: POP.c.222 1992 / **Indizado:** Historia. Filosofía de la historia. / **RBM**

Aron, Raymond,

Democracia y totalitarismo,

Barcelona, Editorial Seix Barral, 1968, 311 p.

Contiene una recopilación de 19 lecciones sobre la sociedad industrial y la lucha de clases que Aron dictó en la Sorbona entre 1957 y 1958. Con este trabajo se completa la trilogía dedicada al estudio de las sociedades industriales. En este libro, el autor concluye que la sociedad industrial o en vías de industrialización puede coexistir con estructuras políticas muy variables.

Colocación BNM: 320ARO.d. / **Indizado:** Industrialización. Sociedad industrial. Lucha de clases. Estructuras políticas. / **RBM**

Aron, Raymond,

El opio de los intelectuales,

Buenos Aires, Ediciones Leviatán, 1957, 113 p.

Este libro trata del estado actual (1957) de las ideologías llamadas de izquierda y de la situación de la intelligentsia en Francia y en el mundo. El autor propone responder algunas cuestiones que muchos otros se han planteado, tales como por qué estaba de moda nuevamente el marxismo en Francia cuya evolución económica había desmentido las predicciones marxistas; o por qué habían tenido tanto éxito las ideologías del proletariado y del partido, cuanto menos numerosa era la clase obrera, etcétera. También, reflexiona acerca de las controversias de la derecha y la izquierda; la derecha tradicional y la entonces nueva izquierda que surge a principios de 1955.

Colocación BNM: 323.31 ARO.o. / **Indizado:** Ideologías. Marxismo. Izquierda. Derecha. Proletariado. Clase obrera. / **RBM**

Aron, Raymond,

Max Weber: El político y el científico,

Ciudad de México, Alianza
Editorial, 1989, 231 p.

Este libro recopila los trabajos que elaboró Max Weber en el invierno de 1919, y es titulado *El político y el científico*. El prólogo es de Raymond Aron quien afirma que esta obra ocupa un lugar central en la historia de la sociología por la reflexión acerca de la contraposición entre el quehacer del investigador o científico, y el comportamiento del hombre de acción o político. En él se muestra cómo las virtudes del político parecen incompatibles con las cualidades del hombre de ciencia. Sin embargo, señala que existe una comunicación dialéctica entre conocimiento y acción.

Colocación BNM: 324.7 WEB.p. 1989 / **Indizado:** Sociología. Sociología política. Historia de la sociología. Ciencia. Política. / **RBM**

En este libro se desarrollan simultáneamente tres planos: el epistemológico, el trascendental y el filosófico, con la firme intención de responder a la pregunta de si la conciencia histórica como las ciencias de la naturaleza, se desenvuelve según un ritmo de acumulación y progreso, o bien por el contrario, cada sociedad vuelve a escribir la historia porque selecciona, y recrea su pasado. Los párrafos más amplios de este libro pertenecen a una teoría de la ciencia, mientras que en la segunda y tercera sección se estudian los dos procedimientos fundamentales del pensamiento histórico: la *comprensión* y la *explicación causal*. La cuarta sección es una tentativa de síntesis.

Colocación BNM: 901ARO.i. / **Indizado:** Epistemología. Filosofía. Historia. Sociedad. / **RBM**

Aron, Raymond,

El destino de la demo- cracia en el siglo XX,

Ciudad de México, Libro Mex
Editores, 1961, 222 p.

Aron, Raymond,

Introducción a la filosofía de la historia,

Buenos Aires, Editorial
Losada, 1946, 566 p.

Este libro contiene los testimonios más importantes de numerosos grupos de trabajo que se dieron cita en El *Encuentro de Berlín* con motivo del X aniversario de la fundación del *Congreso por la Libertad de la Cultura* y que durante cinco días abordaron nuevos aspectos del tema principal que era: *Transición y Evolución*. El seminario estuvo dirigido por Raymond Aron quien agrupó a cerca de cuarenta personalidades que se avocaron al estudio de los problemas planteados por las instituciones y los problemas democráticos del siglo XX.

Colocación BNM: 321.8 ARO.d. / **Indizado:** Cultura. Democracia. Transición. Evolución. Instituciones. Libertad. / **RBM**

Aron, Raymond,

Lecciones sobre la historia,

Ciudad de México, Fondo de
Cultura Económica, 1996, 435 p.

Este libro contiene dos cursos dictados por Raymond Aron en el College de France entre 1972 y 1974, treinta y cinco años después de escribir su *Introducción a la filosofía de la historia*. Su reflexión gira en torno del problema del conocimiento histórico, al establecer un diálogo entre dos tradiciones aparentemente antagónicas, una preocupada por el problema de la objetividad en la historia, la otra centrada en el lenguaje del historiador: la narración y el relato. Al confrontar el historicismo alemán y la filosofía analítica anglosajona, Raymond cuestiona el papel del hombre en la historia y plantea la dimensión trágica de la acción política.

Colocación BNM: 907.2 ARO.1 / **Indizado:** Filosofía. Historia. Acción política. / **RBM**



**por Víctor Hugo Martínez
González.** Doctor en
Ciencia Política por la Facultad
Latinoamericana de Ciencias
Sociales (Flacso-México). En la
actualidad es Profesor Investigador
de tiempo completo en la Academia
de Ciencia Política de la UACM.

WEBER:

DESENCANTAMIENTO Y VOCACIÓN POLÍTICA

No bien me invitaron a participar en este número, me impuse la desbordada meta de un programa ambicioso de relecturas y nuevos hallazgos sobre Weber. Fui convidado a hablar 20 minutos, pero una voz delirante me decía que ello no obstaba para leerlo todo y luego lograr su imposible síntesis en una forma armónica y perfecta. Hasta ahora reconocí el flagelo de esta ilusión; acepté mi derrota y las cuitas más diversas tomaron el sitio de lo que yo había previsto como un sentimiento de exultante felicidad. Si iba a fracasar debía hacerlo con estilo, repensé entonces. En ésas estaba, privilegiando notas como el propio comienzo de “La política como vocación” donde Weber advierte irónica y anticipadamente de la decepción que provocará en sus escuchas. Estaba, como digo, en eso, tratando de apartar que, para mi mayor desgracia, compartir este número con las altas luces de Arturo Santillana y Álvaro Aragón, entre otros, haría más difícil aún el nuevo propósito de disfrazar mi fallo.

Estar de regreso del empeño por condensar en un breve texto lo que me llevaría más bien uno o dos cursos semestrales, ilustró, sin embargo, que mi fracaso habría sido más bien una suerte de éxito invertido. Por un apasionamiento que sólo experimento cuando leo y doy clases, juego al fútbol o me dopo con todas las películas de un director que admiro, caí en cuenta que el concepto weberiano de vocación es lo que me mueve y posee al desvivirme por estos furores. Tal epifanía me llevó a rebuscar una cita de Sergio Ortiz Leroux que resume estas fiebres: “La escritura de la política me invita a descifrar el enigma irresoluble de rastrear la verdad sobre las formas políticas y sociales con la certeza previa de que nunca voy a encontrarla” (Ortiz Leroux, 2018).

Siempre supe que era una locura englobar meses de lectura en un texto breve. Una sola idea ya da para las 5 o 6 cuartillas requeridas.

A conciencia del inevitable encontronazo con la realidad, he fracasado, sí, con estilo. Necio, ridículo y neurótico, pero un estilo relacionado con la vocación que Weber entiende como un modo de llamado religioso para abismarse en los placeres infernales que nos habitan y revelan.

He dicho “placeres infernales” para plantear ahora que mi vocación no es la del político que Weber enaltece subrayando las más viscerales y salvajes tensiones que forman su alma. Desencantamiento y vocación política, el título de mi contribución dispuesto hace meses sin saber lo que haría, terminó siendo así un atinado presagio.

Antes de abordar la vocación política, desde las contradicciones y aporías que Weber remarca, algunas prevenciones metodológicas son precisas. No voy a pelearme con ellas, sino que las asumo como el contexto histórico e intelectual de la tesis weberiana. Una primera y divulgativa lectura de ella merecería considerarlas. Veamos, rápido: 1) Weber tiene un concepto estatizado y reducido de la política; 2) el Estado es para él un referente de estructuración social, dominación legítima y decisionismo que hoy está muy desdibujado; 3) la suya es una sensibilidad liberal y burguesa, pero no por eso no avispada o crítica; 4) su sagacidad descubre el politeísmo de valores como el espíritu de la modernidad y del desustancializado fundamento de la política como disputa irreductible de valores e intereses no racionalizables. Estas premisas deben bastar para volver inteligible lo siguiente.

Si la política es para Weber “la aspiración a participar en el poder dentro del Estado”, qué atributos deben entonces tener los políticos. Por su liberalismo social, Weber, como no hicieron contemporáneos suyos como Moisei Ostrogorski o Robert Michels, acepta de buena gana que esos políticos serán los hombres producidos por un orden democrático, esto es, un reciente régimen de gobierno que ha enterrado el anterior

“ La escritura de la política me invita a descifrar el enigma irresoluble de rastrear la verdad sobre las formas políticas y sociales con la certeza previa de que nunca voy a encontrarla”.

elitismo plutocrático a golpe de ampliar el sufragio electoral. Políticos profesionales, porque si no cobraran se regresarían a la fábrica, consultorios, despachos u otras actividades pecuniarias, estos políticos son hijos del moderno apetito de igualdad. Para los personeros del viejo régimen autocrático, Weber explica que la política democrática significa el ocaso de la aristocracia espiritual, o *Bildung*, que las élites se escandalizan de ver perdido.

Pero esta buena noticia trae consigo el efecto de que muchos hombres se vean atraídos a la política por el descarnado imán del nuevo y jugoso pago, convirtiéndose así en políticos que viven “de la política”. La idea de vivir “para la política”, además, por supuesto, de “vivir de”, deviene así en un exigente criterio cualitativo para distinguir entre el ejército de políticos demagogos a aquéllos que sí son poseídos por una vocación mística, esto es, por una especie de llamado divino para entregarse a alguna empresa. Este parámetro, se ve aquí una primera tensión, proyecta la idealizada y muy laboriosa contingencia de que, ahora en condiciones irreversiblemente democráticas, la política pertenezca a un grupo de excelencia, definido, no por su dinero, propiedades o linaje familiar, sino por su verdadera comprensión de la actividad y la profesión políticas.

La política implica pasión y medida, escribe Weber a sabiendas de lo habitualmente inasimilables que son estos dos caracteres. En seres no extraordinarios, en el común de los que somos el promedio, esta antinomia entre los instintos y el discernimiento lleva a que los políticos se decanten por el reparto de cargos, la influencia, el patrimonialismo o la vanidad, disminuyendo su obra a períodos electorales y desempeñando así su oficio a partir de la ausencia absoluta de vocación.

Al momento de detallar el concepto de vocación que propone, Weber incurrirá en otras dos tensiones fabulosas, una de fondo y otra de forma. La de fondo es ésta: político de vocación es sólo aquél que actúa desde el desencanta-

miento, por el desencantamiento y, sin embargo, también a pesar de él. ¿De dónde surge esta desolación? De la realidad misma, dirá Weber, o mejor dicho: de la capacidad y entereza de aceptar la desacralización del mundo que nuestra irrenunciable energía intelectual y curiosidad cognitiva han provocado. Por la ciencia y sus desarrollos sabemos ya lo suficiente de las causas empíricas, ordinarias y previsibles del orden social como para seguir creyendo en una estructura divina, natural o filosófica que le dé sentido a las cosas. Por desencantar, Weber lo desencanta y desmitifica todo, enfatizando la soledad, la violencia, lo azaroso y lo arbitrario del universo.

Despojados de la ingenuidad y el autoengaño imprescindibles para seguir viviendo más allá de las incertidumbres cotidianas, algunos políticos volverán a la caverna de las sombras, pero otros muy pocos afirman su vocación desencantada, cruda, pero necesariamente también vivificante e irracional para pactar con el diablo de la política. Quien no entienda esto, quien crea que por la política puede sanar su alma y redimir la de los demás, es un niño en términos políticos, asienta Weber. Saber que lo que busco no existe y, no obstante, persistir en la refriega de una utopía de antemano negada, es la vocación política para Weber. Ésta es una tensión, una contradicción incluso con rostro de perpleja y peliaguda paradoja. Soportarla es exclusivo de los políticos para los que el bien de la comunidad estatal merece el dolor de la lucidez y la frustración que a ella acompaña. Una aristocracia con este espíritu emerge sólo del que, curado de espanto por haber conocido la precariedad de la naturaleza humana y política, se sobrepone a ello e insiste.

La tensión formal a la que aludí antes es, por otro lado, tanto o más apasionante. ¿Qué insumos intelectuales evoca Weber para forjar su concepto de vocación política? La lista revela su condición de gran lector: Tolstoi, Nietzsche, Baudelaire, Schiller y Goethe, padre del romanticismo alemán y a quien Weber consideraba el

mejor de todos. Las expresiones que de estos autores recogerá Weber para acuerpar su noción de vocación política son hermosas, enigmáticas y estallan la tensión contradictoria que refiero: pacto con el diablo, seducción del mal, fin del *pathos* de la ética cristiana, politeísmo de dioses, poderío de la voluntad o el infierno en la tierra son imágenes que Weber asociará con la vocación política.

“Si de mi camino pudiera yo apartar la magia, si me fuera dado olvidar del todo las fuentes de encantamiento”, es una línea de la novela *Fausto*, de Goethe, recuperada a su vez de una vieja leyenda medieval sobre un caballero que, rodeado por la muerte, el diablo y la plaga, se conserva fiel, probó e imperturbable al realizar su misión existencial. Con esa imagen, capturada en un grabado de Alberto Dürero en el siglo XVI, es con lo que Weber mide la vocación de quien se entrega a la política porque su alma es inservible para cualquiera otra cosa. No me corto de decir que el resultado es fascinante: luego de describir con saña clarividente la aspereza y el sin sentido del mundo, es en ese desierto que Weber invocará su gran influencia y estirpe kantianas para proponer la posibilidad de que un verdadero político no desfallezca al atravesar los incuantificables peligros que le asaltarán. Sólo pactando con el diablo o el dios, que inmisericordes nunca darán pruebas de escucharle, un político dignificará la política.

De Kant y Maquiavelo, aquí otra fulgurante tensión, Weber extraerá su teoría de la ética política. Una primera y rápida lectura puede pasar por alto esta otra paradoja de la que hablo. Y es que Weber dedica un buen número de páginas a caracterizar la ética de la convicción como una alternativa errada y opuesta a la vocación política. Se trata, dirá Weber, del sermón de la montaña, es decir, de la ética cristiana comprometida con la no negociación de los principios e ideales más caros. Quien obra según sus máximas tendrá como *modus operandi* la defensa de sus valores personales como faro, guardada y horizonte para sus gobernados. Inflexible, últi-

ma, de una sola pieza, quien defiende esta ética jamás sentirá la intriga y la perturbación de preguntarse si acaso sus propios valores son los indicados para los demás, muchos menos si sus valores son mejores que los de los otros. No hay forma racional de demostrar que elegir entre tal o cual demonio, entre uno u otro dios a mano, sea un acierto. Ni la ciencia, ni mucho menos la política, pueden brindarnos esa certeza relacionada con los signos, los vértigos y las apuestas metafísicas.

Demasiado mundana como es la política, ésta requiere para Weber de la ética de la responsabilidad, esto es, un conjunto de principios que tienen como guía y referente las consecuencias para los demás de las acciones y las omisiones del político. Si el político, a diferencia del sacerdote, el científico o el burócrata, es el que toma decisiones que afectan y eventualmente determinan la vida de los otros, la responsabilidad de sus decisiones atinadas, o de sus yerros garrafales, le debe ser clara, imputable e inescapable. Surgida del desencantamiento y la asunción de que el mundo se vació de magia, esta otra ética supone por su propia naturaleza la capacidad de reconciliarse con el absurdo irracional de la vida. Tener cintura para adaptarse a ello, pero sin convertirse a la práctica del oportunismo o el escepticismo cínicos, es un valor noble y privativo de la vocación política.

Pero cuando todo pareciera estar resuelto, las últimas páginas del texto de Weber exploran en una tensión espléndida: la vocación política, concluirá, no consiste en la elección de una ética a costa de la otra, sino en un trágico, inestable y nunca acabado equilibrio entre las dos. La sensatez política, nos sugiere así Weber, deviene luego de la locura más indómita; lo posible, son éstas sus palabras, es esclarecido sólo después de haber intentado lo imposible. Con ello, y como Weber lo padeció en carne y nervios propios, su conferencia no dejaba de aceptar que el espíritu del capitalismo moderno no era producto exclusivo de su ensalzado ascetismo puritano y calvinista, sino también

de las afinidades electivas de éste con los demonios y melancolías del romanticismo y las pulsiones irracionales. “Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos la lucha eterna”, escribió Weber en *La ciencia como vocación*.

Si mi empeño en presentarles algo de Weber que valiera la pena ha fracasado o no con estilo, es cosa que ustedes juzgarán. Como no podría hacer dentro de una atmósfera política profesional para la que nunca experimenté ni experimentaré un llamado sacro, quiero confesar lo imposible que me fue condensar aquí otras dos luminosas tensiones de Weber. Me refiero al endemoniado lazo de liderazgo carismático con la democracia de masas, y, en términos de Nora Rabotnikof, al desencanto democrático que, como fruto de una imprescindible teoría desencantada de la democracia, atiza nuestras pesadillas (Rabotnikof, 2009).

Sospecho que estas otras perplejidades están conectadas con la grandísima paradoja de la secularización que Weber observó en *Economía y sociedad* de este modo: “[...] Quanto más hace retroceder el intelectualismo la creencia en la magia, ‘desencantando’ así los procesos del mundo, que pierden su sentido mágico y ya sólo ‘son’ y ‘acontecen’ pero nada ‘significan’, tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y la ‘dirección de vida’ como un todo sean ordenados con significación y ‘plenitud de sentido’”. ■

Referencias

- Ortiz Leroux, S. (2018), “De la escritura de la política o de la política como escritura”, en J. Zanella (ed.), *Por qué escribo. Hay Festival*, Ciudad de México, Gris Tormenta, 2018.
- Rabotnikof, N. (2009), *De la democracia desencantada al desencanto democrático*, Ciudad de México, Instituto Federal Electoral, Serie Conferencias Magistrales, núm. 20.



PORTAFOLIO

ANDRÉS LOBATO

EL OBSERVADOR QUE COMPARTE



Nacido en 1977 en la Ciudad de México, Andrés Lobato es un fotógrafo avecindado en la ciudad de Puebla, donde hace más de 22 años se colgó la primera cámara para no soltarla jamás. Desde entonces se ha dedicado a retratar distintos rincones del mundo, principalmente de México, donde encuentra su mayor fuente de inspiración en la identidad que se conforma a través del paisaje y la cultura.


Con 18 exposiciones, entre individuales y colectivas, Lobato decidió dedicarse de lleno a la fotografía y al periodismo gráfico hace 15 años, destacando en el gremio por su peculiar forma de ver el mundo, lo que le valió ganar la responsabilidad como editor y jefe del departamento de fotografía en el diario Milenio de Puebla en 2010, labor que continúa a la par que desarrolla sus proyectos artísticos, editoriales y de amplia proyección en las redes sociales.

Las fotografías de Lobato, han aparecido en casi una veintena de libros, diversas revistas y hasta un timbre postal conmemorativo al aniversario de las Ciudades Patrimonio Mundial por la UNESCO. En materia de promoción turística de Puebla, las imágenes de Lobato han dado la vuelta al mundo para captar visitantes a través de reportajes, presentaciones y anuncios espectaculares.

Pero Andrés ha conseguido hacerse de un destacado lugar en las redes sociales, donde suma miles de seguidores, entre Twitter, Facebook e Instagram, esta última con más de 50 mil y donde los curadores de la propia aplicación, han destacado su trabajo en 4 ocasiones, logrando posicionar no sólo su trabajo sino a México. De igual manera, una fotografía de la pasada Súper Luna del 21 de marzo de 2019, fue elegida por los administradores de Twitter, como una de las mejores del mundo.

Basta seguir estos links para conocer más el trabajo de este creador visual, quien además ha contribuido a la sociedad fungiendo como juez en varios concursos o a través de charlas con universitarios, talleres, y otras colaboraciones.

  [andreslobatoes](#)

 [lobatofotopro](#)



(01/15)



(02/15)



(03/15)



(04/15)



(05/15)



(06/15)



(07/15)



(08/15)



(09/15)



(10/15)



(11/15)



(12/15)





(15/15)

IM- PREN TARU- BLICA

1. SI TU QUIERES, MORIRÉ 2. MOVILIDADES Y MIGRANTES INTERNACIONALES. REFLEXIONES SOBRE CAMPOS DE RELACIONES SOCIO-ECONÓMICAS EN COMUNIDADES DE MIGRANTES EN MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS



Gerardo Laveaga,

SI TU QUIERES, MORIRÉ,

Ciudad de México, Planeta, 2018.

Una ficción política para la historia mexicana

por **Javier
Rascado Pérez**

Presidente de
la Comisión de
Transparencia
y Acceso a la
Información
Pública del Estado
de Querétaro.

He conocido a Gerardo Laveaga en tres contextos. En lo académico, como estudiante me acerqué a su obra por las aportaciones que a la ciencia jurídica ha hecho. Es un destacado jurista. En lo profesional, ambos como titulares de órganos garantes de transparencia, compartimos experiencia en un momento definitorio para el derecho del acceso a la información. En la literatura, como escritor e intelectual que nos ofrece en sus novelas placenteras narrativas.

Hace años, once para ser exacto, comencé a leer una novela que encontré alguna de esas tardes que dedico a curiosear en alguna librería, *El sueño de Inocencio*. Esta obra atrajo inmediatamente mi atención por dos razones: la primera, que Inocencio III es uno de los personajes que ha marcado la historia de Occidente como el Papa que institucionalizó y consolidó la iglesia católica. La otra, porque siempre he sido un convencido de que la formación del abogado debe ser integral, y la literatura y el derecho tienen una gran relación. Me resultaba sumamente atractivo leer lo que en términos literarios un abogado nos ofrecía.

He de confiarles que fue una grata y satisfactoria experiencia. Es *El sueño de Inocencio* una novela de la que guardo un grato recuerdo. Fue un libro que me atrapó desde el inicio y que generó nostalgia a su conclusión. Una novela con esas

características me predispone a pensar bien de quien escribe y estar expectante para leerle nuevamente.

A invitación de Gerardo Laveaga tuve el honor y privilegio de presentar su última obra: *Si tu quieres, moriré*. Este libro, al igual que el anterior, pertenece a un subgénero narrativo que en lo particular disfruto mucho, la novela histórica.

En sí, la novela es un género maravilloso que nos ofrece infinidad de posibilidades y bajo una buena narrativa la lectura resulta entretenida y apasionante, además de brindar un placer estético. La novela histórica agrega un elemento más. Hace una narrativa de un momento concreto del pasado, utilizando hechos y personajes de la época. Resulta en una experiencia enriquecedora que combina el ejercicio de la lectura con un viaje al pasado.

Para el filósofo húngaro Lukács, la novela histórica tiene como propósito principal ofrecer una visión verosímil de una época histórica, en la que han de utilizarse hechos verídicos. Se conjuga la imaginación con los hechos del pasado. Este ejercicio exige del autor no solamente una habilidad narrativa, además de una gran preparación documental y erudita. Es un trabajo complejo que bien realizado nos lleva a una experiencia maravillosa. Y eso, Gerardo Laveaga lo logra en la obra que nos ocupa.

En ella nos habla de uno de los momentos trascendentales de México. De los albores de la conformación política y las definiciones de nuestro país. Del periodo posterior a la Independencia.

Todos conocemos la narrativa oficial. El primer ejercicio independentista que resultó en imperio. Los grandes debates entre centralistas-monárquicos contra federalistas-liberales. Las opciones entre el naciente modelo del vecino país del norte o el desgastado concepto Europeo. Momentos de esperanza y desazón. Tiempos convulsos los que vivió esta nación en sus albores. Periodo en el que reinó la anarquía.

Es la mexicana una historia de claroscuros, que si bien tiene momentos de gloria, parecen más los aciagos. Pero ¿quiéén, cuando repasa la historia no se ha preguntado qué hubiera pasado si los hechos se hubieran tornado distintos?, ¿si la causalidad hubiera actuado de otra forma?, ¿si los personajes del pasado hubieran tomado otras decisiones? Preguntas válidas que nos acompañan cuando existe el anhelo de que las cosas hubieran sido distintas. Finalmente, la vida es circunstancial.

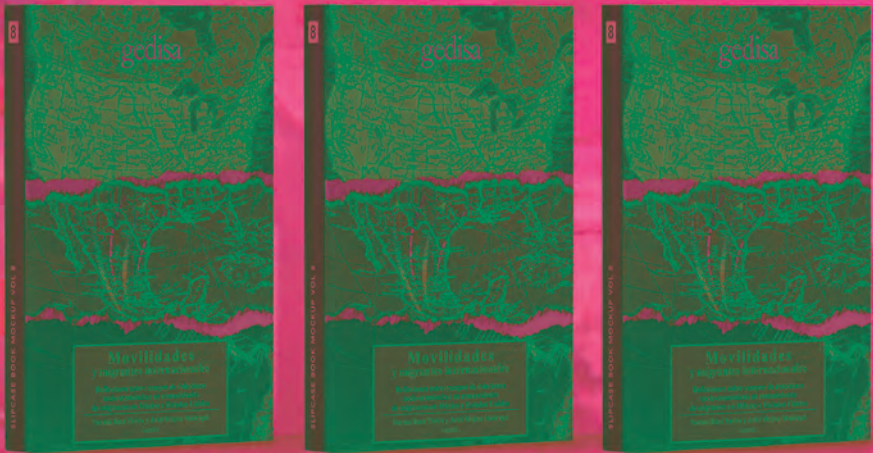
Se dice que la “historia la escriben los vencedores”, pero los novelistas también hacen lo propio. Laveaga lo demuestra al presentarnos la “novela del México que pudo ser”. Haciendo gala de conocimiento histórico y una selección

adecuada de personajes, nos presenta otras circunstancias que de haber ocurrido México sería distinto.

Desde la narración de una dama desconocida, Gerardo nos lleva de la mano de Valentín Gómez Farías y Lucas Alamán por un nuevo escenario, en donde tomando hechos del pasado y haciendo gala de una impecable narrativa, presenta un México que no sin problemas y traiciones, se convierte en un ejemplo y potencia mundial. En un México que seguro estoy todos hemos deseado.

Además, este libro tiene la virtud de la oportunidad, ya que en algunos espacios ofrece planteamientos y situaciones que nos hace pensar en nuestro presente y plantear nuestro futuro. En ocasiones pareciera una guía o una advertencia. Tiene escalofrantes parecidos con nuestra actualidad nacional.

Es sin duda este un libro que disfruté y me permito recomendar. Es un texto entretenido y digerible, que no por ello sacrifica la calidad y el rigor en la técnica narrativa. Vaya una invitación para que lo adquieran y disfruten. Que le demos vida a las letras por medio de la literatura y fortalezcamos nuestra cultura. Que encontremos en esta obra no solo un espacio para disfrutar, sino puntos de reflexión que nos sirva en la vida práctica. Finalmente, la literatura es un reflejo de la realidad. ■



Un mundo en perpetuo movimiento

por **Silvia Matallana Villegas**

Facultad de
Derecho de la UAQ.

Esta obra colectiva ofrece una variedad de investigaciones llevadas a cabo por expertos en relaciones socio-económicas que analizan el complejo tema de la migración. Incluye una metodología con imaginarios, representaciones sociales y percepciones acerca del fenómeno migratorio,⁰¹ donde el protagonista es el migrante quien enriquece con su voz estos diversos trabajos de investigación que mantienen una estructura similar: una introducción breve con un marco teórico, objetivos y metodología, luego contienen el desarrollo del estudio con datos cuantitativos y testimonios que soportan el análisis cualitativo, y para concluir unas reflexiones finales. Aunque muchos temas se retoman y reiteran en los distintos trabajos, el libro se estructura en tres grandes apartados: “Territorios y sujetos migrantes en regiones de México”; “Migración de retorno, contextos locales y condiciones de reinserción”; y, por último, “Racismo y organizaciones de migrantes en México y Estados Unidos”. La lectura es amena y ofrece una variedad de enfoques teóricos y categorías de análisis novedosas que invitan a la reflexión y seguramente se convertirán en fuente de inspiración para reformular políticas públicas en ambos países.

01. Tema recientemente abordado en el campo académico especializado en migración como nuevas aristas que contrastan con estudios del norte y el sur global. *Vid.* Díaz y Meza (2017).

Sugiriendo aquello que estaba por venir durante el año de su publicación como resultado de la súbita aceleración de la movilidad en el corredor de América del Norte, el libro anticipa los temas que detonarían alertas rojas en México como país de tránsito ante el éxodo de migrantes de múltiples nacionalidades, principalmente centroamericanos, hacia Estados Unidos, y el alarmante aumento de la migración infantil, agravado por la política antimigratoria del Presidente Trump de separación de las familias en la frontera común y el infame maltrato que se denuncia han sufrido los menores durante su detención; todos temas que en efecto, fueron críticos a lo largo de 2018, evolucionando hasta llegar al riesgo actual del posible cierre de la frontera.

Enlazadas entre las diversas investigaciones se plantean y sostienen varias hipótesis sobre las que descansan los retos actuales que se identifican a lo largo del libro. De manera reiterada se sostiene que no enfrentamos una etapa de saldo neto migratorio cero entre México y Estados Unidos como lo han querido pronosticar varios estudiosos del tema (Durand, 2016), quienes basados en el análisis de otros procesos migratorios y en estadísticas recientes sobre disminución y retorno, anuncian el declive progresivo hasta la probable desaparición del fenómeno. Al contrario, varios de los trabajos incluidos en esta obra evidencian la continuidad del flujo circular migratorio, lo que pronostica

Norma Baca Tavira y Ariel Mojica Madrigal (coords),

MOVILIDADES Y MIGRANTES INTERNACIONALES. REFLEXIONES SOBRE CAMPOS DE RELACIONES SOCIO-ECONÓMICAS EN COMUNIDADES DE MIGRANTES EN MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS

Ciudad de México, Gedisa, 2018.



que seguramente se mantendrá de manera indefinida como la inevitable y compleja relación entre países vecinos, donde uno será rico en mano de obra y pobre en capital y el otro a la inversa, materializando un destino irremediable que debe ser atendido por ambas naciones.⁰²

Algunos capítulos hacen alusión a la relación entre las políticas neoliberales y el paradigma del libre mercado como la causa de la incontenible movilidad internacional. México sigue siendo un país inserto en un sistema que profundiza las marcadas desigualdades sociales e inequidades territoriales, lo que alienta a los mexicanos que habitan los territorios en mayor desventaja a emigrar. Las evidentes asimetrías entre bienestar y desarrollo entre México y Estados Unidos nutren las elevadas cifras de expulsión de población mexicana hacia el norte.

A lo largo de los capítulos que componen esta obra, llevados a cabo desde los dos frentes, México país de origen y tránsito, y Estados Unidos de destino, se reafirman los temas de actualidad que han ido adquiriendo relevancia en la última década, como el creciente rol de México como corredor de tránsito migratorio, la falta de políticas públicas dirigidas a la migración infantil como nuevo fenómeno social, la falla de los programas de retorno y reinserción, la importancia de entender el proceso de transnacionalismo migratorio que establece campos sociales que traspasan las fronteras geográfica, cultural y política, y finalmente, la relevancia de reconocer y comprender la globalización como factor determinante que acelera y multiplica los flujos humanos que operan a escala global (p. 94).

De manera más detallada, el primer apartado denominado “Territorios y sujetos migrantes en regiones de México”, está conformado por diferentes estudios a través de los cuales, y mediante nuevas categorías de análisis, se detectan los retos actuales que enfrenta México en la materia. Es fundamental distinguir entre la gestión de la migración hacia Estados Unidos, y la migración internacional de paso. El último es un nuevo fenómeno que enfrenta México como resultado de la política global de *securitización*, que ha convertido su territorio en corredor de migrantes internacionales que transitan el país en números crecientes, con nacionalidades diversas y múltiples rutas de ingreso y tránsito. Ante esto es urgente anticiparse a la probable residencia indocumentada de migrantes en tránsito atrapados dentro del territorio mexicano, para lo cual ni el país, ni muchos de los estados de paso se encuentran preparados; impone un nuevo reto para los gobiernos estatales y municipales involucrados. Ante esto se

plantea la necesidad de superar los estigmas de los indocumentados que los coloca en una situación de alta vulnerabilidad, por lo que es importante que a la par de las políticas públicas adecuadas, se gesticione un cambio en la concepción social a través de campañas mediáticas y acciones de defensa de sus derechos humanos.

De manera específica, con respecto al tema del fenómeno migratorio infantil, se señala la falta de inclusión de este sector de la población como unidad de análisis en los estudios de las ciencias sociales, y clama por una construcción teórica, social, cultural y jurídica de niños, niñas y adolescentes. Hay que rescatarlos de las estadísticas sociodemográficas, independiente de otras categorías como la familia o el hogar. Las naciones de origen, tránsito y destino deben trabajar en la legislación que permita asegurar el bienestar y la seguridad del menor migrante, sea cual sea su condición. Es importante invitar a una reflexión interna en México para anticipar este conflicto de niños migrantes de otras nacionalidades en territorio mexicano y crear las condiciones para asegurar que reciban un trato digno, se les respeten sus derechos y les sea garantizada la reunificación familiar (p. 70).

Se incluye un estudio cuantitativo que establece un vínculo entre el incremento constante de la pobreza y la marginación en el estado de Michoacán como detonante de la emigración en los municipios con mayores carencias, analizando la relación entre la segregación municipal en Michoacán y sus elevados porcentajes de expulsión de población. A partir de las cifras presentadas se concluye que: “[...] los ayuntamientos con mayor emigración no necesariamente son los más pobres. La explicación lógica pareciera ser que los municipios que han experimentado mayor incidencia de la pobreza han expulsado a más población y de esa manera el porcentaje de pobres se reduce, y que muchos de ellos ya están en otro lado, de esa manera parece que la migración ha permitido reducir la pobreza en la entidad y no al revés” (p. 88).

La categoría del espacio es recuperada en un análisis sobre el contexto y la experiencia migratoria de las personas del sur mexicano, con el fin de desentrañar las estructuras de significación que las sociedades han dado del espacio de flujos que operan a escala global. Basados en información cualitativa de vivencias personales en origen, tránsito, estancia y retorno de migrantes mexicanos a Estados Unidos, se reconoce cómo el carácter transnacional del fenómeno ha favorecido su dinamismo, involucrando nuevas estrategias de circulación y la reproducción de redes, lo que exige una nueva mirada a la circulación migratoria (p. 94). Es importante destacar cómo los migrantes reconocen que uno de los cambios que ha favorecido su experiencia migratoria es

la posibilidad de comunicación que ha facilitado el contacto, la facilidad y agilidad del envío de remesas y la proliferación de medios de comunicación en español, todo esto alivia las cargas de la separación familiar y la nostalgia de la cultura que se deja atrás.

El segundo apartado, “Migración de retorno, contextos locales y condiciones de reinserción”, cuestiona el concepto de retorno voluntario sugiriendo que son las circunstancias las que imponen la decisión de regresar, son retornos no planeados con metas truncadas, esto a pesar de testimonios que recogen de manera reiterada los sentimientos de ilusión de regresar, pero que al final se trata de una añoranza de algo que ya no se encuentra al regreso, sino al contrario se retorna a una comunidad que lo señala como migrante y ausente. Es así como, a través de historias de retorno, se descubren las expectativas y las realidades que enfrentan los migrantes.

Frente al retorno, coloca un acento en el tema del envejecimiento de la población en contextos de migración internacional, profundizando en la relación entre la migración de retorno de adultos mayores y procesos socio-afectivos mediante la recuperación de experiencias, encontrando que existe una vejez activa y productiva dentro de los flujos migratorios. El llamado es a promover y fortalecer una organización social más incluyente mediante programas que les ayuden a los adultos mayores que retornan a plantearse proyectos de vida que les ayuden a manejar las situaciones de incertidumbre, ansiedad, miedo y soledad que dificultan su proceso de reinserción. Varios testimonios recogen la ilusión que genera a los migrantes de origen rural volver a vivir en el rancho, regresar a trabajar la parcela como un modo de supervivencia con un alto significado simbólico-afectivo, esto a pesar de la falta de programas de apoyo agrícola en México donde la agricultura no da para igualar los niveles de bienestar que pueden llegar a tener en Estados Unidos (p. 197). Finalmente se recalca que mientras las políticas de integración e inclusión sigan fallando, el retorno no significará un asentamiento definitivo y perpetuará el carácter circular del flujo migratorio.

La última sección denominada “Racismo, movilidad social, activismo y formas de organización de migrantes en Estados Unidos y México”, inicia con un interesante relato sobre una batalla que se dio en Bakerfield, California, entre los antiguos habitantes y los inmigrantes recién llegados, principalmente de origen mexicano. Se generó todo un movimiento social para contrarrestar los intentos del grupo en el poder por negar los servicios del estado a los inmigrantes. El debate al interior del Consejo de la ciudad fue arduo y es descrito de manera detallada mediante un análisis basado en la teoría

procesalista de Turner para dar cuenta de la dinámica social en términos de persistencia y de las problemáticas sociales relacionadas con la xenofobia (p. 245).

De manera similar, en “De cómo el pequeño David está golpeando al Goliath transnacional” se hace una detallada narración sobre el proceso de conformación de la Coalición de Trabajadores Agrícolas de *Immokalee*, como un movimiento social que promueve un proyecto social, laboral y económico que va en contra de las políticas de exclusión y de diferenciación social contra los inmigrantes dentro del contexto agrícola en Florida (p. 290). La coalición ha logrado empoderarlos y que modifiquen la percepción negativa que tienen de sí mismos. Es así como el tema del liderazgo se retoma para analizar el caso del *Club Jiquilpan USA* donde fue precisamente el factor que transformó una organización en institución a pesar del conflicto que prevalecía hacia su interior.

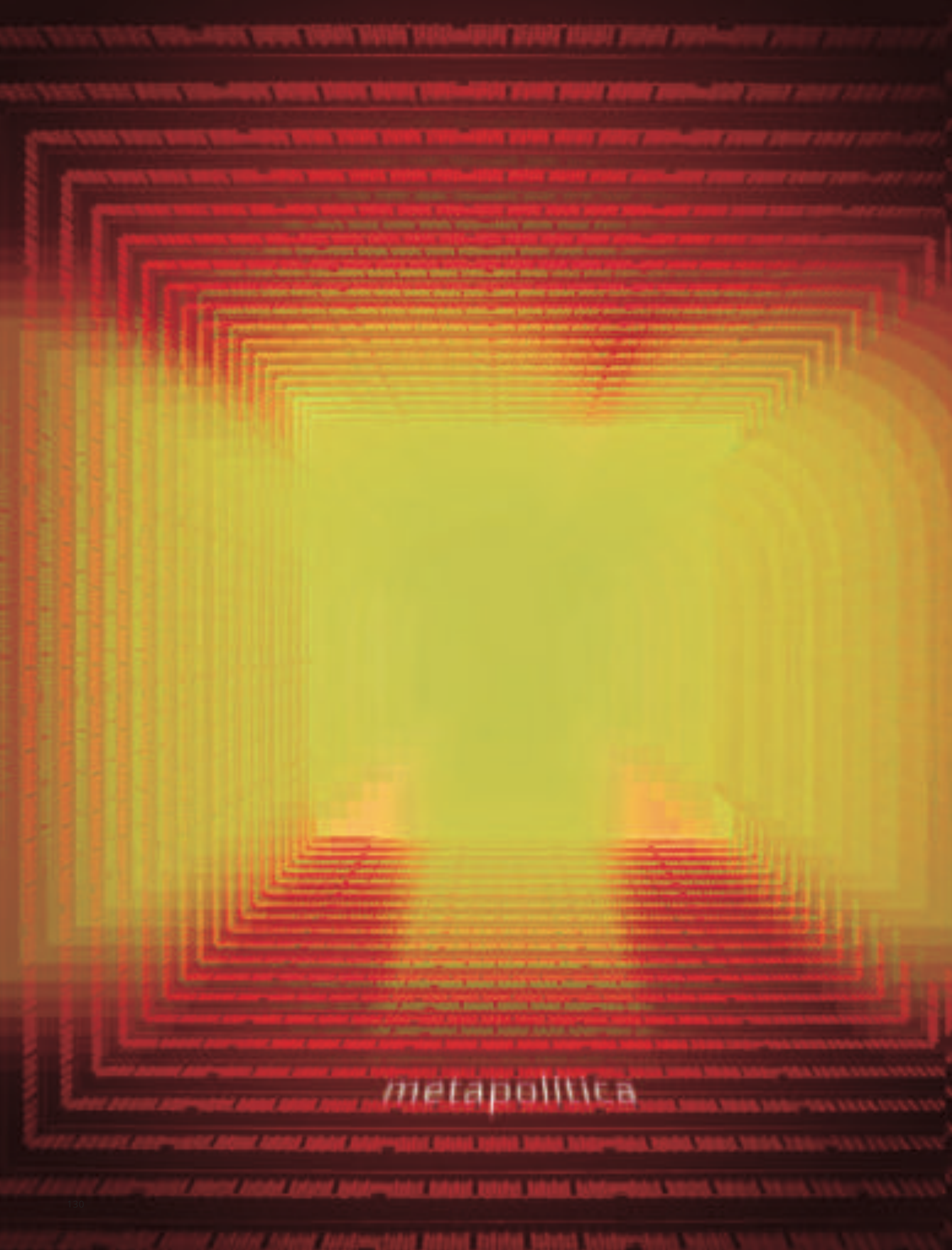
El tema de la movilidad intergeneracional es propuesto mediante una exploración bibliográfica sobre el empresariado migrante y su conexión con la movilidad social (p. 253). Para proponer rutas de análisis, se menciona como ejemplo a un autor que afirma que la globalización y los avances tecnológicos han difuminado las barreras geográficas trayendo como resultado el incremento del empresariado migrante, con lo que invita a desarrollar más investigación en el tema. Las iniciativas de migrantes mexicanos en Estados Unidos, son ejemplificadas con el Programa 3x1 de Iguala, promovido por grupos de migrantes organizados en dicho país que quieren realizar proyectos de desarrollo social en sus comunidades de origen, destaca su impacto favorable a pesar de las fallas en su implementación que obedecen a detalles logísticos que deben ser superadas con una mayor planeación.

A manera de comentario final cabe rescatar, como se sostiene a lo largo del libro, que es deseable que se vaya modificando el concepto de migración y se reconozcan otros matices más constructivos, ya que las “civilizaciones antiguas y modernas son el producto en parte de la impronta de estos flujos que llevan consigo caudal de capitales, habilidades, conocimientos, cosmovisiones y transforman las identidades y las culturas de manera permanente” (p. 251). ■

Referencias

- Díaz M., A., y A. Meza T. (coords.), *¡Tú Migrante! La construcción de las representaciones de la migración en el contexto de América del Norte y Centroamérica*, Ciudad de México, CISAN-UNAM, 2017.
- Durand, J. (2016), *Historia mínima de la migración México-Estados Unidos*, Ciudad de México, El Colegio de México.

02. La tesis contraria es sostenida por Durand (2016).



metapolitica



SOMOS
INTENSIDAD
SOMOS BUAP

LOBOS
BUAP

BÉISBOL

32

Feria

Nacional
del Libro



agosto 30
septiembre 8
2019

Centro de Convenciones
Ciudad Universitaria

BUAP



fenalibuap

| www.fenali.buap.mx