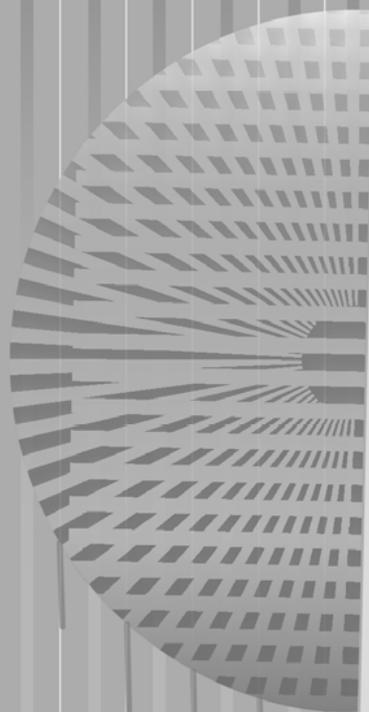


ISSN: 2538-9645

Questiones de **R U P T U R A**

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Instituto de Programación y Sistemas del Norte S.A.S.



Vol. 1. N° 2
Julio - Diciembre, 2017
Cúcuta, Norte de Santander, Colombia.

Questiones de Ruptura, Año 1 N° 2

Se terminó de imprimir en julio de 2017
en los talleres gráficos de Ediciones Astro Data, S.A
Calle 65 N° 21-43 Teléfonos +58 (261) 751 19 35.
Registro de Información Fiscal (R.I.F) J-30082218-4
edicionesastrodata@gmail.com
Maracaibo, Estado Zulia. Venezuela
179 Páginas diagramadas, medidas 15,5cmx 22,5cm
Tiraje: 1000 ejemplares

ISSN: 2538-9645

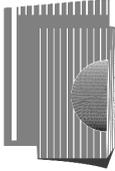
ISSN-e: 2500-7092

Derechos Reservados © Inprosisistemas del Norte. S.A

Depósito legal Año: I. Vol. 1. N°1 tramitado ante la Biblioteca Nacional de Colombia con respuesta de 09-08-2017,
siendo procesado mediante consecutivo N° 2017-7278



© Los autores son responsables de los artículos aquí publicados.
Se autoriza su reproducción total o parcial citando la fuente y el autor o los autores.



Comité Científico

- Dr. Leonardo Boff (Brasil)
- Dr. Gino Capozzi (Universidad Federico II Nápoles, Italia)
- Dr. Franz Hinkenlammer (Departamento Ecueménico de Investigaciones, Costa Rica)
- Dr. Alberto Fillipi (Universidad de Lanus, Argentina)
- Dra. Sara Beatriz Guardia (Universidad San Martín de Porres, Perú)
- Dr. Raúl Fornet Betancourt (Instituto Católico Missio, Aachen, Alemania)
- Dr. Javier Roiz (Universidad Complutense de Madrid, España)
- Dr. Andrés Ortiz-Osés (Universidad Deusto Bilbao, España)
- Dra. Laura Zavatta (Universidad de Estudios del Sannio, Italia)
- Dr. Rafael Sandoval (Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH, Guadalajara, México)
- Dra. Gisela Catanzaro (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
- Dr. Hermann Petzold (Universidad del Zulia, Venezuela)
- Dra. Flor Ávila Hernández (Universidad del Zulia, Venezuela)
- Dr. Jonathan Alzuru (Universidad Central de Venezuela, Venezuela)
- Dr. André-Noël Roth Deubel (Universidad Nacional de Colombia, Colombia)
- Dr. José Vicente Villalobos (Universidad del Zulia, Venezuela)
- Dr. Ricardo Salas (Universidad Católica de Temuco, Chile)
- Dr. Miguel Herrera Zgaib (Universidad Nacional de Colombia, Colombia)
- Dr. Leonor Arfuch (Instituto Gino Germani, Argentina)
- Dr. Roberto Follari (Universidad de Cuyo, Argentina).
- Dr. Hugo Biagini (Universidad de Buenos Aires y Lanus, Argentina)
- Dr. Diogo Sardinha (Colegio Internacional de Filosofía de París, Francia)
- Dr. Walter Kohan (Universidad de Rio de Janeiro, Brasil)
- Dr. Francisco Hidalgo (Universidad Central de Quito, Ecuador).
- Dr. Carlos Delgado (Instituto de Filosofía, La Habana, Cuba)
- Dr. Alberto Buela (Universidad Tecnológica Nacional (UTN), Buenos Aires, Argentina)
- Dr. Stefan Gandler (Universidad Autónoma de Querétano, México)

Directores Honorarios

Dr. Edgar Morin

Dr. Bernardo Klisberg

Dr. J. Martín Barbero

Dr. Boaventura De Sousa Santos

Director-Editor

Dr. Modesto Eloi Graterol Rivas

Consejo Editorial

Dr. Jorge Alonso

(Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en antropología Social, CIESAS, Guadalajara, México)

Dr. Michael Lowy

(Centre National de la Recherche Scientifique, CNRS, Francia)

Dr. Carlos Walter Porto-Goncalves

(Universidade Federal Fluminense, Brasil)

Dra. María Inés Mendoza Bernal

(Universidad del Zulia, Venezuela)

Dr. Edward Demenchonok

(Fort Valley State University, USA)

Dr. Esteban Torres

(Universidad de Córdoba, Argentina)

Dr. Luigi Di Santo

(Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale, Italia)

Dra. Paula C. Pereira

(Universidade de Porto, Portugal)

Dr. Gonzalo Jara Townsend

(Universidad de Valparaíso, Chile)

Dr. José Antonio Marín-Casanova

(Universidad de Sevilla, España)

Dr. José Ángel Quintero Weir

(Universidad del Zulia, Venezuela)

Dr. Francisco Muñoz Jaramillo

(Universidad Central de Ecuador, Ecuador)

Dra. Marianela Acuña Ortigoza

(Universidad del Zulia, Venezuela)

Dr. Aldo Mascareño

(Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)

Editores Asociados

Dr. Alvaro B. Márquez-Fernández
(Universidad del Zulia, Venezuela)

Dra. Zulay C. Díaz-Montiel
(Universidad del Zulia, Venezuela)

MSc. Marcos de Miguel García (Plaza Valdés Editores, Madrid, España)

Dr. Antonio Sidekum (Editorial Nova Harmonia, Metropolis, Brasil)

Dr. Robinson Salazar Pérez (Universidad Autónoma de Sinaloa, México)

Coordinadora Editorial

Dra. María Inés Mendoza Bernal
(Universidad del Zulia, Venezuela)

Asistente Editorial

Msc. Rosemily Graterol Silva
Msc. Rolando Navarro

Administrador Web, OJS y Soporte Tecnológico

Msc. Rosemily Graterol Silva
Lcdo. Eddy Enrique Barrios Boscán

Comité de Ética

Dra. Adela Cortina (Universidad de Valencia, España)

Dr. Jaime Nubiola (Universidad de Navarra, España)

Dr. Tomás Wilches Bonilla (Inpro sistemas del Norte, Colombia)

Corrector de Estilo y Traducciones

Dra. María Inés Mendoza Bernal
Dr. Álvaro B. Márquez-Fernández
Msc. Dionisio D. Márquez-Arreaza

Diseño Gráfico / Diagramación

Lcdo. Eddy Enrique Barrios Boscán

Questiones de **RUPTURA** es una revista interdisciplinar, arbitrada e indexada, que publicará investigaciones originales e inéditas, contextualizadas por las principales problemáticas del mundo-vida que se desarrollan en las ciencias sociales y políticas de América Latina. Las premisas filosóficas, políticas y epistémicas de este tipo de proyecto editorial se declaran desde una ética del compromiso, del discurso y de la alteridad, que hace posible interpretar y comprender la creación y reproducción del conocimiento científico a partir del paradigma del giro hermenéutico, que sitúa a la América Latina en perspectiva intercultural y dialógica, emancipadora y alternativa.

Questiones de **RUPTURA** constituye una apuesta por una arqueología de saberes mucho más compleja y que supera los paradigmas cientificistas de la modernidad. El sentido disruptivo o fragmentario, el significado de crisis y caos, que porta cualquier tipo de realidad estructurada, hace viable la posible desconstrucción-ruptura del plano teórico-metodológico de lo real concreto. Pues, la crítica epistémica es un ejercicio intersubjetivo de disolución por parte de los actores sociales, cuyo *thelos* es el des-ocultamiento de la realidad desde otros sentidos divergentes y refutables de la verdad. Se trata, entonces, de racionalizar el mundo-vida al filo de las fronteras donde la *quaestion* que problematiza el status disciplinar de las ciencias, es capaz de refutar de otro modo la estructura de los procesos lineales del conocimiento.

Questiones de **RUPTURA** traza y recompone el mapa geopolítico de las ciencias sociales en América Latina, a través de programas interinstitucionales y redes de investigación que se identifican con otros modos de saberes que, pensados desde las epistemologías del sur, hacen posible reformular las categorías clásicas de la investigación científica. Sus páginas servirán de ventana abierta para la difusión y la apropiación de los conocimientos que requieren las instituciones de educación superior, a fin de consolidar su pertinencia social. Desde esta perspectiva, le corresponderá a la epistemología crítica señalar los nuevos discursos de la racionalidad más cónsonos con la interpretación intercultural e histórica de la América Latina.

Tomás Wilches Bonilla
DIRECTOR GENERAL

Sandra Yaneth Wilches Durán
*DIRECTORA ACADÉMICA, DE INVESTIGACIÓN E
INNOVACIÓN*

Myriam Cecilia Wilches Durán
*DIRECTORA ADMINISTRATIVA, FINANCIERA Y DE
INFRAESTRUCTURA*

ISSN: 2538-9645

ISSN-e: 2500-7092

Derechos Reservados © Inprosisistemas del Norte. S.A





EDITORIAL

Por una ruptura de fronteras / Dr. Modesto Eloi Graterol Rivas

PREÁMBULO

Questiones de Ruptura, una mirada originaria y prospectiva / Rolando Navarro

141

EDITORIA INVITADA / GUEST EDITOR

Laura Adrián Lara

LAUDATIO

El ser y la obra de Javier Roiz / Santiago Petschen

143

PRESENTACIÓN / PRESENTATION

Álvaro B. Márquez-Fernández

146

ARTÍCULOS / ARTICLES

Laura Adrián Lara: El arte de la política: descontrol, contingencia y fortuna. / *The Art of Politics: Lack of Control, Contingency and Fortune.*

149

Fernando Fernández-Llebrez: El experimento moderno: Auctoritas, pensamiento original y coraje cívico / *The Modern Experiment: Auctoritas, Original Thought and Civic Courage.*

165

Björn Hammar: Gobernar Estados e Imperios: La extensión y difuminación del poder soberano / *To Govern States and Empires: The Extension and Blurring of Sovereign Power.*

183

Luis Alfonso Herrera Robles: Desgobierno y abandono: La ciencia de lo público para desmontar la corrupción en la sociedad vigilante / *Misgovernment and abandonment: The Science of the Public to Dismantle Corruption in Vigilant Society.*

197

Rubén Ontiveros Rentería: Sociedad vigilante y soberanía popular en el constitucionalismo latinoamericano / *Vigilant Society and Popular Sovereignty in Latin American Constitutionalism.*

207

ARTÍCULOS / ARTICLES (cont.)

André-Noël Roth Deubel: El análisis de las políticas públicas: De pilar gótico a arte retórico / *Public Policy Analysis: From Gothic Pillar to Rhetorical Art.* 225

Vicente Serrano Marín: Pensamiento gótico, justicia y poder. La respuesta populista / *Gothic Thought, Justice and Power. The Populist Response.* 241

CUESTIONES Y CRISIS / QUESTIONS AND CRISIS

Helga Jorba: Profetología y ciencia política / *Prophetology and Political Science.* 257

Silvina Vázquez: En torno al olvido y la memoria (roja y verde) / *On Forgetfulness and Memory (Red and Green).* 267

SCRIPTORIUM

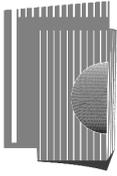
Luis Alfonso Herrera Robles. *La sociedad del abandono: Ensayo sobre la vigilancia anticipada en las sociedades contemporáneas.* Ciudad Juárez, El Colegio de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2010, pp. 147 (Gonzalo Laborda); Javier Roiz, *A Vigilant Society. Jewish Thought and the State in Medieval Spain.* Translated by Selma L. Margaretten, Albany, State University of New York Press, 2013, pp. 326 (Laura Adrián Lara). Javier Roiz, *El mundo interno y la política,* Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2013, 329pp. (André-Noël Roth Deubel)..... 281

DIRECTORIO DE AUTORES / AUTHOR DIRECTORY. 292

ÍNDICE DE AUTORES Y ARTÍCULOS. 294

NORMAS DE PRESENTACIÓN / PRESENTATION RULES. 296

INSTRUCCIONES PARA LOS ÁRBITROS / GUIDELINES FOR REFEREES. 302



Por una ruptura de fronteras

Dr. Modesto Eloi Graterol Rivas

Director - Editor

Desde hace un poco más de 25 años, la investigación que se realiza en las universidades latinoamericanas apenas comienza a cristalizar sus primeros resultados en los escenarios internacionales. Entre nosotros se ha confirmado que la generación de conocimiento sin filiación doctrinaria o unívoca a paradigmas positivistas, viene decantándose en su capacidad de fundamentar y deconstruir principios y supuestos de la episteme científica, que sirven de referencia para cualificar el impacto sociopolítico de este tipo de conocimiento, cada vez más inserto — en opinión de Boaventura de Sousa Santos — en procesos de intercambios y consumos globales.

Los desafiantes problemas que se viven en el diario acontecer de nuestras sociedades, demandan propuestas y alternativas a los modelos actuales de gestión pública, que tradicionalmente estaban en manos de la administración de Estados altamente centralizados, donde predominaba una burocracia que restaba significativamente el avance de políticas que pudieran favorecer el desarrollo de las Ciencias y de las Humanidades, únicas opciones que pueden propiciar una sociedad del conocimiento, donde la efectiva integración de la investigación haga viable la construcción de espacios de interacción, con el fin de fortalecer los poderes de co-gobernanza institucionalizados, cónsonos con una concepción de derechos humanos válidos, garantes de la libertad de creación cultural y de expresión comunicativa.

No es el caso nombrar el número, *in crescendo*, de los problemas más acuciantes que amenazan a nuestras ciudadanías y los modos de convivencia en las actuales sociedades neoliberales, muy implicadas en el control social y los silogismos ideológicos de la política. Sin embargo, quizás valga la pena destacar uno que, por su radicalidad, es, desde una perspectiva crítica y sus contextos situacionales, más que relevante y significativo y tiene que ver con la siguiente pregunta: ¿cómo vincular los programas de investigación científica y humanística (que reposan en manos de las universidades públicas y privadas) con la construcción y representación de los nuevos roles sociales, que deben apuntar al desarrollo de una cultura política de intensidad democrática y una economía sostenible, toda vez que se desea permear de justicia social a los Estados de América Latina con una visión planetaria?

Esta pregunta debería servir de marco referencial para poder contextualizar la demanda que, por parte de la sociedad del conocimiento global, se hace recurrente a la hora de proyectar un futuro posible para el logro óptimo en la satisfacción de necesidades y el debido consenso acerca de intereses generalizables — a tenor de lo que afirma Habermas —, un ideal que indefectiblemente no deja de marcar el thelos de la civilización.



Las relaciones de reciprocidad entre el binomio ciencia y sociedad, conocimiento y técnica, política y gobernanza, ciudadano y Estado, justicia y equidad, derechos y ciudadanía, diálogo y discurso, universidad y educación, hoy día se encuentran agotadas y presagian el cierre del clásico paradigma de la dialéctica formal y su premisa acerca de los contrarios. Edgar Morín ha demostrado las correlaciones intrínsecas y extrínsecas de los sistemas complejos abiertos y su recurrente tendencia entrópica y caótica. Es decir, que el orden del sistema es debilitado por una contingencia permanente que sirve de continuo flujo y reflujo, fragmentación de un universo que es vulnerable a la autopoiesis que lo transforma orgánicamente.

A partir de este escenario de ruptura epistémica que sufre la modernidad, en el sentido con el que denota Bachelard en su *cuestión acerca de la crisis de verdad en la ciencia y sus caras ocultas*, hasta el actual modismo del giro lingüístico de Rorty y otros coetáneos, los esfuerzos de comprensión e intelección del mundo ya no se canalizan de acuerdo a las recetas metodológicas de los grandes metarrelatos, al decir de Lyotard.

Los retos epistemológicos que abren las inflexiones del sistema y sus estructuras racionales, suscitan otros modos de investigación que se ejecutan en ese vacío o incertidumbre que hace inaprehensible la realidad en su unidad o dualismo; en este sentido, nos encontramos ante el ocaso de las fronteras científicas que es necesario traspasar de una u otra forma. Y es, en ese tejido poroso y subterráneo de la realidad donde se trastoca la disolución de los espacios y tiempos de la objetividad, por otra fenomenología de lo inmaterial-real.

Avanzar en esta mirada relativista y múltiple de los significados sobre el conocimiento de la realidad, permite conferirle una multiplicidad de hechos constituyentes y/o autoconstituyentes. Sin embargo, el status de ruptura de los sistemas y descomposición de sus objetos pasa por escenarios inéditos de deconstrucción y representación, toda vez que el conocimiento es un proceso inter y transdisciplinar migratorio, aleatorio, holístico y dinámico.

Los procesos de colonialidad cultural y hegemonía epistémica que ha sufrido América Latina a través de su historia, deben ser enfocados desde este tipo de crítica hermenéutica compleja y transdisciplinaria. El propósito es situarnos en los vértices de la historia regional y universal, particular y colectiva de la sociedad, con la intención de otear de otro modo el horizonte y sus fronteras, y así poder abordar una experiencia de prácticas de pensamiento y de razón con suficiente fuerza disruptiva como para cambiar el status quo de las tradiciones científicas y políticas del conocimiento.

Con miras hacia el devenir de un proyecto intercultural que permita repensarnos hacia dentro y por fuera de nuestras fronteras imaginarias, se orienta el Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC) de Inprosisistemas del Norte, a través de la publicación de su órgano de difusión científica y humanística, la revista *Questiones de Ruptura*, que se presenta a la comunidad y a las redes de investigadores de las Ciencias Sociales de América Latina.

Cabe señalar que este proyecto editorial está animado por un sentimiento de empatía, que recurre a una noción de ciencia que se debe recrear a partir de una génesis, donde la pregunta por la “cosa”, tal como lo entendía Heidegger, es la pregunta por el “saber” desde el sujeto que existe y aprende a indagar sin menoscabo de sus biografías culturales. Pero, además, y vale señalarlo, el resultado teórico del pensamiento es racionalmente práctico con respecto a sus fines, es decir, que el uso pragmático del conocimiento está signado por respuestas y soluciones sin negarse a las alternativas.

La mirada con la que se abren los ojos al actual mundo globalizado, entre otras causas, por el acelerado desarrollo de las TIC, nos debe dotar de esa necesaria conciencia de situación sartreana, que se asume siempre y cuando los bordes o límites fronterizos se desvanecen y la penumbra que reclama su reino, no debería robarnos el destino de libertad a la que estamos condenados.

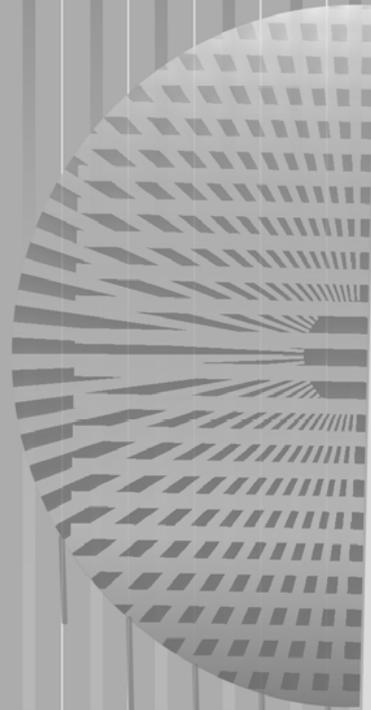
Questiones de Ruptura abre sus páginas en papel y tinta y en formato digital, para generar una convocatoria a las ciencias emancipadas de la región y de América Latina, al servicio de una experiencia de pensamiento y acción práctica. Tiene por oficio de orfebre la ruptura de cualquier orden de dogmas racionales, que en su propósito de traspasar el límite o frontera de la realidad, considera que lo fronterizo es un espacio entrópico que cuestiona lo existente.

Questiones de Ruptura proyecta sus perfiles editoriales en correspondencia con los principios filosóficos y epistémicos enunciados. Para lograr este cometido acepta artículos originales, producto de investigaciones cualitativas y cuantitativas sustentadas en los criterios de validez teórica y metodológica, desde la perspectiva de la ciencia en su transversalidad disciplinar, principal característica de nuestro proyecto editorial. Temas y problemas asociados a las ciencias sociales, a partir de estudios referidos al derecho, la sociología, la economía, la política, la interculturalidad, la historia, el género, la geopolítica de fronteras, las migraciones y el pensamiento latinoamericano alternativo, pueden ser propuestos para su publicación, a través de correspondencia directa al Consejo Editorial, participando en los dossier especiales y/o en las convocatorias anuales. Los procedimientos de aceptación, evaluación y publicación de artículos originales e inéditos, están debidamente avalados por las normas COLCIENCIAS que se aplican a las publicaciones científicas y humanísticas colombianas, y que responden a los indicadores de calidad y excelencia que registran los entes internacionales para la certificación de la productividad del conocimiento.

ISSN: 2538-9645

Questiones de **R U P T U R A**

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Instituto de Programación y Sistemas del Norte S.A.S.



Vol. 1. N° 2
Julio - Diciembre, 2017
Cúcuta, Norte de Santander, Colombia.



Questiones de Ruptura, una mirada originaria y prospectiva

Rolando Navarro

La palabra cuestión viene del latín *quaestio*, *quaestionis*, que significa acción de buscar; interrogatorio, examen, indagación, averiguación. Deriva a su vez del verbo *quaerere*, que implica — ante todo — la idea de búsqueda, de tratar de encontrar.

Si se relaciona con asunto, es en el sentido de asunto de búsqueda, asunto en cuestión, en pregunta, o incluso en disputa. En efecto, toda búsqueda implica cierto conflicto: el de no tener lo que se busca y estar necesitado de ello en alguna medida.

Su sentido original es más cercano a la connotación que tienen las palabras hermanas *cuestionamiento* o *cuestionado*.

Barthes nos enseña (1982: 61) que la *quaestio* es la forma de la especialidad del discurso. En todas las operaciones planteadas idealmente por la “máquina” retórica, se introduce una nueva variable (que es, a decir verdad, cuando se trata de hacer el discurso, la variable del punto de partida): el contenido, el punto a debatir, en una palabra, lo referencial. Este referencial, por definición contingente, puede ser clasificado en dos grandes formas que constituyen los dos grandes tipos de *quaestio*: 1. La posición o tesis (*thesis*, *propositum*): es una pregunta general “abstracta” diríamos hoy, pero sin embargo precisa, referida sin ningún parámetro de lugar o de tiempo; 2. La hipótesis (*hypothesis*): es una pregunta particular que implica hechos, circunstancias, personas, en una palabra, un tiempo y un lugar. Vemos que en retórica los términos tesis e hipótesis tienen un sentido por completo diferente del sentido a que estamos habituados. Ahora bien, la hipótesis, ese punto a debatir temporalizado y localizado, tiene otro nombre y muy prestigioso: causa. Causa es un *negotium*, un asunto, una combinación de contingencias variadas; un punto problemático donde entra lo contingente y, muy especialmente, el tiempo. Tomamos este último sentido (*causa* y *negotium*) las *Questiones de Ruptura*.

Si bien los términos *rutina* y *ruptura* nos parecen opuestos, ambos vocablos son parientes muy cercanos. Rutina proviene de ruta, y *rupta* no era sino el participio pasado de *rumpere* (romper). Los romanos decían *rumpere viam* cuando abrían un camino nuevo, y de esta expresión, *via rupta*, se conservó sólo el participio para aludir a la cosa. Una ruta es, en resumidas cuentas, una rota.

Hay quienes abren las rutas y quienes se dejan conducir por ellas sin desviarse ni extraviarse: de manera rutinaria. Hay quienes irrumpen en un territorio intransitado y quienes siguen la rutina. Esta rutina nos remite a la expresión italiana *sentieri battuti*, a la francesa *sentiers battus*, a la inglesa *beaten tracks* y a la española *caminos trillados*, y explica también por qué este último participio — que aludía aquí a la acción de pisotear más que a la de triturar — terminó convirtiéndose en un sinónimo de corriente, gastado o consabido.

Pero en la etimología de *ruptura* y *rutina* encontramos una idea que volvería popular a Nietzsche: aquello que hoy es una rutina mayoritaria fue ayer una ruptura minoritaria; las muchedumbres transitan en la actualidad los caminos que abrieron en otros tiempos unos pocos individuos; los infractores del presente van a convertirse, retrospectivamente, en guías visionarios. El origen es un violento extravío: ruptura significa eso. La potencia de ayer, la apertura de una posibilidad imprevisible, se convierte en el poder de hoy, la ruta que conduce a las multitudes a un sitio.

En un sentido muy contemporáneo, el término *ruptura* asociado, en el ámbito de la filosofía, al de ruptura epistemológica inaugurado por Gaston Bachelard, alude a la necesidad, especialmente en la praxis sociológica, de alcanzar una fisura que permita ir más allá de la evidencia, de las prenociones. Supone, en otros términos, superar los espacios de tópicos y lugares comunes para hacer verdadera ciencia, para conquistar el objeto contra la ilusión del saber inmediato.

Por último, queremos hacer mención a lo que Miguel Ángel Herrera Zgaib llamó el *pensamiento de ruptura*, al referirse a la filosofía de la praxis de Antonio Gramsci. Este implica reflexionar sobre la creación multitudinaria de lo político como novedad, que no solo es crítica de lo existente, sino ciencia de la política. Así la ruptura va de la mano del concepto de hegemonía, al que tantas líneas dedicara el pensador italiano, quien lo entendió como un poder político a partir de la asimetría de las relaciones de fuerza. Esto es, una relación estratégica, ética-política de fuerzas asimétricas de dirección y dominación. La ruptura así vista se realiza desde las situaciones materiales de existencia individual y colectiva — las relaciones de fuerzas —, que son al tiempo históricas, políticas e ideológicas y constituyen subjetividades. Entonces, los grupos y las clases subalternas en una lectura desde la filosofía de la praxis aprenden con sus intelectuales orgánicos esta experiencia histórica relacional en sus propias carnes, incluso a fuerza de nuevos y variados fracasos políticos.

Filosofía de la praxis, pensamiento de ruptura, rupturas de las minorías, irrupción en territorios intransitados desde las fronteras de nuestra América Latina; cuestiones contingentes de saberes planteados desde el Otro latinoamericano, con una mirada dialógica, emancipadora, que desconstruya el pensamiento colonial y postcolonial con compromiso ético-político, en una contemporaneidad que aún se abre paso. Esos son los caminos que “imponen” (en el sentido de bautizo o nombre) las fuerzas liberadoras de estas *Questiones de Ruptura*.

Referencias Bibliográficas

- Barthes, R. (1982). *Investigaciones Retóricas. La Antigua Retórica. Ayudamemoria. Serie Comunicaciones*. Trad. de Beatriz Dorriots. EBA (Ediciones Buenos Aires). Barcelona, España.
- Herrera Zgaib, M.A. (2016). *Antonio Gramsci y el Pensamiento de Ruptura*. UNA de Colombia, Bogotá.
- Scavino, D. (2011). *Palabras: Ruptura*. En: www.escritoresdelmundo.com
- Web sites: www.dechile.net.



Comencé a tratar profundamente a Javier Roiz en el ámbito de la cátedra de Relaciones de la Iglesia y el Estado que tenía en aquel tiempo el Padre Carvajal. Allí acudió, el desde entonces nuevo compañero, sólidamente formado en Ciencia Política y en Filología inglesa, con el fin de realizar su tesis doctoral. Tenía 27 años.

Enseguida congeniamos. El tema elegido para su investigación fue la aparición y minoritario desarrollo del Protestantismo en España. Mostraba ya desde entonces Javier su interés en desenrañar la complejidad profunda de la heterodoxia moral e intelectual. Aquel joven doctorando era ya un disconforme. Esmeradamente educado y cauteloso, pero disconforme. Como siguió siendo después y sigue siendo ahora en todos los aspectos de la política que — tanto a nivel científico como práctico — le es dado abordar.

El último trabajo escolar de Javier Roiz fue culminado con notable éxito. Y el desde entonces Doctor guarda un imborrable recuerdo de su director de Tesis. Siguieron unas andaduras por los Estados Unidos en busca de una especialización más profunda. Así llegó su primer libro *Introducción a la Ciencia Política. Análisis empírico de la teoría empírica contemporánea*. Un libro que me resultó cotidianamente muy útil para preparar las clases que yo daba en la sección de Madrid de la Universidad de San Luis. Una universidad que, años después, requirió a Javier Roiz para ser Director pero que luego, circunstancias externas no lo hicieron posible.

A continuación de aquel volumen inicial vinieron otras publicaciones de mayor calado en las que el autor se fue dando a conocer como gran pensador. Un pensador original que iba descubriendo y profundizando al abordar amplios campos como el de la sociedad vigilante, la recuperación del buen juicio, el mundo interno. Dicha profundización hizo que fuera llamado como Profesor por varias universidades de los Estados Unidos y a dar cursos y conferencias en instituciones de diversos países (México, Venezuela, Chile...) que crearon en torno a él un ámbito de reconocimiento acogedoramente científico. Ello le llevó a fundar más tarde, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense, la revista *Foro interno. Anuario de teoría política*, en cuyas páginas se recogen valiosas firmas y que hace más dúctil y plural la difusión del pensamiento de Roiz, que sus discípulos y alumnos tanto le agradecen. Para ellos montó un *Seminario permanente de teoría política*.

Roiz, al teorizar sobre la política, se adentra en un campo muchas veces olvidado por los investigadores pero no por ello menos fundamental, el de la psicología profunda del ser humano. Para ello se sirve de los grandes pensadores, de la literatura y también del arte. Entre los grandes pensadores destacan Quintiliano, Maimónides, Giambattista Vico, Hannah Arendt, Sigmund Freud, Leo Strauss. En la literatura, predomina la clásica. No puede ser de otra manera. La literatura clásica tiene la virtualidad de encerrar debajo de fabulosos mitos y grandes creaciones imaginativas (Edipo, Casandra, Telémaco, Dido...) realidades profundas de la naturaleza humana, sobre las que han volado repetidísimas veces reputados intelectuales y geniales artistas. Y en el arte, mencionando, como concepto artístico más repetido, el de gótico.

Detengámonos en glosar alguna de sus facetas más atractivas de sus ideas más fecundas. *La sociedad vigilante* nace en el siglo trece cuando los Estados situados en el área del gótico parece que tienen como misión exclusiva la lucha. Dentro de dicha área España culmina su pertenencia guerrera desde el comienzo del reinado de Carlos V (“el último emperador de la Edad Media”) hasta la paz de los Pirineos. En el siglo siguiente tuvieron lugar las contiendas de sucesión (España, Polonia, Austria). Más adelante, las revoluciones y Napoleón. Por último, las guerras de Alemania y Francia que abarcaron un ámbito europeo y mundial.

En la segunda mitad del siglo veinte parece que la atmósfera de guerras ha sido sustituida por una de paz. Y así fue tras la creación de la Unión Europea. Pero en la profundidad del pensamiento de Roiz no se escapan otras vertientes que justifican su afirmación: “en el siglo veintiuno el Estado se muestra a favor de una sociedad que podemos llamar vigilante”. Desde una contemplación filosófica de la realidad, el principal axioma es el siguiente: “*la vida es una guerra incesante, una lucha continua, vivir es prepararse para la lucha*”. Ortega y Gasset entendió muy bien dicho axioma llamando a la situación del ser humano situación de naufragio. Naufragio de quien bracea para poderse coger al madero que le permita sobrevivir.

Y junto al concepto troncal de la vigilancia existen en el pensamiento de Roiz otros que lo complementan: el desprestigio de la retórica, el principio de identidad aristotélico, la letargia.

Como objetivo final del esfuerzo intelectual y pedagógico de Roiz está la recuperación de una retórica democrática totalmente genuina. La recuperación de lo que él llama el buen juicio. Roiz es un gran observador de la realidad social y política en la vertiente más empírica que nos pueda ofrecer. Percibe su entidad, su evolución, sus detalles desde un punto de vista cercano, escrutador, analítico. Para sacar consecuencias de su reflexión se ayuda de conspicuos intelectuales de la Ciencia Política. Qué entusiasmo siente por Vico, pensador que tanto le gustaba a Antonio Truyol. Llega así a firmes conclusiones tras un largo proceso descrito en páginas auténticamente inspiradas. ¡Qué delicia leerle! Su carismática seguridad le hace guiarnos a sus lectores abriéndonos la mente y la sensibilidad al presente y al futuro de la política y también, al mismo tiempo, de los aspectos más fundamentales de la vida humana.

Una sociedad política en donde imperase el buen juicio, objeto de una Ciencia Política que para Javier Roiz debería llamarse hoy “nueva ciencia democrática”, debe ser ante todo auténticamente “libre” y “pacífica”, que forme “un mundo justo” y “que no inhíba ni anule nuestra espiritualidad”. Para construirla, asegura Roiz desde su profundo y sereno optimismo, “contamos con muchos medios materiales y mentales”. En la recuperación de dicho buen juicio se implicaron en el siglo veinte verdaderos maestros de teoría política. En cambio, hoy, la nueva ciencia de la política no logra lo que de ella se esperaba. Queda todavía por superar “la falta de espiritualidad”, “la pobreza, la indignidad y la miseria” junto con “las marcadas inclinaciones despóticas”. Debe recuperarse “el buen juicio democrático que revitalice y libere nuestra ciencia y nuestro saber”. Para conseguirlo adopta Roiz una actitud militante. Con un arma repetida y diversa al mismo tiempo. La de los editoriales anuales de *Foro Interno* que siempre firma.

Al comienzo de esta *laudatio* y refiriéndome a las cualidades psicológicas de Javier, dejé caer un par de epítetos que dan a conocer su carácter de persona prudente. Reafirmando lo escrito y pensando que la excepción confirma la regla, tengo que manifestar que hay una cuestión que levanta

en el profesor unas ampollas tan lacerantes que le hace proferir airados vocablos de indignación y enfado. Aparecen éstos cuando personas que se muestran a sí mismas como libres están en su interior dócilmente sometidas a un férreo dictado que les oprime y despersonaliza. En efecto: un falso *self* tiránico rige las vidas de docentes que dedican mucho espacio a tratar la cuestión de la libertad, pero que muestran no tenerla. Son maestros “vagos y soberbios” que “dirigieron mal la enseñanza”.

La cita nos lleva al gran maestro, modelo pedagógico a quien Roiz admira profundamente. Es Maimónides. Al igual que el sabio medieval, Javier Roiz se ha volcado en favor de sus alumnos y alumnas, de sus discípulos y discípulas. Su enseñanza transmite hondos convencimientos como lo de aquel sabio cordobés. Tomemos como muestra solamente uno: “mucho saber aprendí de mis maestros, más de mis colegas; de quien más de mis alumnos”.

El saber de Javier Roiz, de tantos aspectos como alberga la complejidad de la vida política, tiene mucho que ver con el conocimiento abarcador de saberse a sí mismo. Por ello es tan abierto a todo lo que tenga un valor en sí. Manifestación de su actitud es su novela titulada *Viaje a la gloria y a la intemperie*. En ella se dan a conocer las relevancias y las carencias de la democracia inglesa. Javier defiende el sur. Un sur que empieza en Nápoles y que llega hasta el océano Pacífico. Es donde se halla la geografía de la lengua catalana. Nápoles está a la altura de Tarragona en cuya universidad Rovira i Virgili, Javier obtuvo su primera cátedra española. Hacia el catalán muestra Javier en su novela una cordialísima simpatía. Es la lengua que habitualmente usamos entre ambos a pesar de no ser la lengua materna de ninguno de los dos. Toda una muestra de apertura de un sabio que nació como castellano viejo y que en la vida se ha hecho a sí mismo, castellano novísimo.

Santiago Petschen

*** Profesor emérito y Catedrático de Relaciones Internacionales.
Universidad Complutense de Madrid*

Álvaro B. Márquez-Fernández

La cancelación de la contingencia en el pensamiento, bien directamente como desvalorización o bien superándola, y absorbiéndola en una fase cognitiva superior, hace que el mundo vigilante se abandone al buen juicio.

(R. Roiz, *El Mundo Interno y la Política*, Plaza Valdés, Madrid, 2013, p. 155).

La tradición teórica y práctica que interpreta la Política, considerada como un sistema de orden coactivo y consenso deliberativo, acompaña al pensamiento filosófico desde sus orígenes griegos. La visión del cosmos como un ente universal acuña la inevitable mirada antropocéntrica que le confiere al ser pensante pisar y no levitar sobre la tierra bajo sus pies. Esto implica una experiencia racional que incide en la explicación de las leyes que subyacen en la naturaleza de las cosas. También es un proyecto unificador en una tendencia por extenderse y aplicarse a los sistemas de representación y de los comportamientos de los seres humanos. Por consiguiente, los principios de comprensión del mundo buscan establecer normas monológicas entre el plano concreto y objetivo y el plano sensible y subjetivo de la vida. La premisa es convalidar la diversidad inherente de la realidad a modelos de totalidad que se estructuran de acuerdo a los métodos empíricos y formales.

La intención de apropiación y sostenibilidad por instituir principios reguladores de las cadencias y latencias y los cambios y transformaciones que surgen de la fragmentación o rupturas recursivas en la esfera fenoménica del cosmos, alientan esa pretensión cientificista de la razón analítica para descomponer en partes la totalidad y rehacerla a través de sus partes. Una peculiar característica de esta epísteme que busca identificar la restricción de la contingencia con el plano unidimensional donde la regularidad del orden aliena la alteridad de la conciencia respecto a nuestra cognición del mundo.

Es obvio que con este esfuerzo lógico-deductivo la razón lleva a su *terminus* el proceso apriorístico que simplifica la complejidad de los correlatos dialécticos del mundo en una unidad que absolutiza el devenir y propicia un enunciado perverso donde prevalece la unidad de los contrarios hasta su decadencia. La necesidad de recurrir a un modelo de pensamiento donde el orden es un sistema cerrado sinónimo de completitud y no contradicción, vale para una cosmovisión del poder asociado a una potencia que lo fecunda y gesta por medio de imágenes, símbolos, conceptos, ideologías, que se instauran con el propósito de confiscar el contrasentido y desorden que anida en el otro modo de ser no consciente del pensamiento, mientras más se revela en permanente desacato contra el canon racional objetivista: insurgen contra aquello que niega, debilita, reprime, coarta la libertad subjetivante del *self*.

Son formas culturales del pensamiento que se imponen racionalmente por medio de la figuración arquitectónica para valorar un mundo simétrico que se alinea en sincronía con tecnologías de poder con suficiente fuerza coactiva en su intención política de modelar y uniformizar en una sola perspectiva la policromía de la luz a través del cristal. Asistimos, en consecuencia, a la implementación por medio de normas punitivas a un mundo donde la convivencia entre otros, no es más autónoma en su génesis de voluntad y deseo, sino una expresión de la dominancia de lo objetivado en relación subalterna con la subjetividad creadora y desreguladora.

En el marco de estas ideas, sostiene el filósofo español Javier Roiz, y algunos de sus principales discípulos europeos y latinoamericanos, que el surgimiento de la Modernidad es una continuidad y reposicionamiento de la arquitectura del pensamiento gótico que arriba hasta nuestros días, a través de lo que él define como “sociedad vigilante”. El sistema regulador es piramidal: un discurso de control social impone este modelo que reposa en un orden político deificado; invalida, precisamente, la condición subjetiva del self en la construcción de principios de desgobierno contrarios a la centralidad positiva del orden de la Política. Su principal tarea es anular y neutralizar las contingencias de la vida individual o colectiva mediante identidades ciudadanas que responden casi unívocamente a los intereses y beneficios que promete cumplir el Estado.

Desde un cuestionamiento lacerante al principio de identidad de Aristóteles y recuperando para el pensar de la política la retórica (*ars bene dicendi*), como arte del pensamiento emocional, sensible, estético, enseñador, que hace viables ciertas experiencias comunicativas de persuasión y aclaración argumentativa, Javier Roiz apuesta por una compulsión inconsciente contraria a todo orden racional normativo. El fin en sí mismo es el introducir a la ciencia política en un escenario donde su postura reflexiva y hermenéutica recupera la letargia como un estado de indefensión donde el ánimo se abre y expone al otro y al mundo. Es su intención la de promover una acción descofificada en abierto enfrentamiento con el sentido coercitivo de la razón regente de la “sociedad vigilante” que permanentemente institucionaliza la cultura estatista del poder de la política.

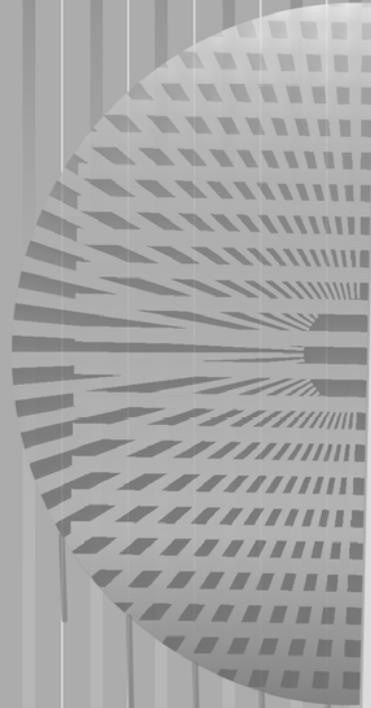
En su teoría política, nos ofrece un completo y sustancial alfabeto de categorías y de conceptos propios de su talante innovador (memoria roja, memoria verde, genuino olvido, etc.); y otros que atraviesan gran parte de la historia de la Filosofía clásica hasta la actualidad. En sus lecturas de fuentes primarias nos enseña a repensar por medio de una exégesis lingüística entre texto y contextos el estilo de significar las ideas de la época y su necesaria contemporaneidad. A sus ojos autores como v. gr., Epicuro, Esquilo, Homero, Aristóteles, Santo Tomás, Maimonides, Freud, Hegel, Calvino, por señalar los más emblemáticos entre otros de importancia, pasan por un esfuerzo de interlocución que requieren de una escucha paciente y sonora. La creatividad de este pensador juega a discreción con una erudición inconmensurable que bien pudiera abrumar al lector domesticado por la “sociedad vigilante” altamente tecnificada, donde poco o casi nada es lo que queda fuera de su control mediático a causa de los procesos informáticos que rigen el mercado y consumo del conocimiento. Su pensamiento nos abre paso a la experiencia de hurgar en nuestro foro interno, en hacernos del buen juicio más óptimo para discernir-disentir, considerando que las premisas lógicas no son suficientes para lograr la razonabilidad que valida una vida democrática con los otros.

Para esta nueva edición de la revista *Questiones de Ruptura*, se ha convocado a un selecto grupo de investigadores internacionales, bajo la coordinación de la Dra. Laura Adrián Lara de la Universidad Complutense de Madrid, España, para compartir sus puntos de vista en base a la *Weltanschauung* que ha desarrollado Roiz de la Ciencia política. Cada autor nos brinda la excelente oportunidad de acceder a una lectura de pentagrama de sus principales libros. La riqueza sinfónica de esta lectura-escucha subyuga gracias a la brillantez de tonos, texturas y matices del logos (verbo-palabra) de J. Roiz, sobre todo y particularmente cuando es tan taxativo al afirmar que: “Si el yo no abarca toda mi identidad, y si además no posee su control, eso nos lleva a preguntarnos: ¿cómo vamos a gobernar nuestras ciudades si ni siquiera sabemos quién gobierna nuestro self?” (Roiz, *El Mundo Interno y la Política*, Plaza y Valdez, España, 2012. Op. cit. p. 175).

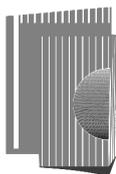
ISSN: 2538-9645

Questiones de **R U P T U R A**

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Instituto de Programación y Sistemas del Norte S.A.S.



Vol. 1. N° 2
Julio - Diciembre, 2017
Cúcuta, Norte de Santander, Colombia.



Questiones de RUPTURA

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
 Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
 de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 1 N°. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

Laura Adrián Lara

Universidad Complutense de Madrid, España

El arte de la política: Descontrol, contingencia y fortuna

The Art of Politics: Lack of Control, Contingency and Fortune

Resumen

Para la tradición retórica, que Javier Roiz recupera para la reflexión democrática contemporánea, el pensamiento y el gobierno no pueden entenderse sin asumir la contingencia y el descontrol. Igualmente, para Niccolò Machiavelli el papel de *Fortuna* es central. Su presencia en la vida de las personas no impide, sin embargo, que podamos aprender a gobernarnos. Machiavelli también le da mucha importancia a la capacidad para acompasar nuestras acciones al tiempo y a las circunstancias cambiantes. Con ello, nos invita a entender la ciencia del gobierno como un saber que debe mantenerse ligado a lo concreto y lo cotidiano sin perder por ello su altura teórica.

Palabras clave: contingencia, gobierno, descontrol, retórica, piedad.

Abstract

According to rhetorical tradition, which Javier Roiz recovers for contemporary democratic reflection, thought and government cannot be understood without assuming contingency and lack of control. Similarly for Niccolò Machiavelli the role of *Fortuna* is central. Its presence in people live does not prevent, however, that we can learn to govern ourselves. Machiavelli also attached great importance to the ability to keep pace with our actions at changing times and circumstances. This, invites us to understand the science of government as a knowledge linked to the concrete and every day without losing its theoretical height.

Keywords: contingency, government, lack of control, rhetoric, piety.

INTRODUCCIÓN

A la luz de sus escritos, podemos percibir que para Javier Roiz la ciencia de la política — a la que ha dedicado toda una vida de investigación genuina y enseñanza — es una ciencia sabia, antigua, de hondas raíces en la historia y en la entraña de las ciudades, una matriz central en la vida de los ciudadanos¹. Es también un saber creativo y rebelde que requiere de un talento especial para percibir con precisión e imaginación lo que otros, a simple vista o con aparatosas metodologías, no logran captar (Wolin, 2011: 217). Una ciencia que, además, no se deja dominar o, por lo menos, que no se debe *dejar dominar*. En sus escritos se percibe un esfuerzo constante para protegerla de los peligros que la acechan; esos intentos por pegarla a las modas ideológicas o por amansarla con la aplicación de rutinas polvorientas que, a la postre, no ofrecen los productos esperados y pueden resultar frustrantes. Sus esfuerzos se concretan en un trabajo minucioso, dulce y pacífico. Un trabajo constructivo dedicado a abonar un entorno fértil desde el que pensar — el proyecto editorial y el Seminario permanente de investigación de *Foro Interno* son buena muestra de ello — y también a cultivar un pensamiento original, que no rehúye de la hondura de los grandes maestros y maestras de esta ciencia ni de la trascendencia de la política. Un pensamiento que puede llegar a ser inquietante (en primer lugar para su autor) y que por ello requiere, eso sí, una audiencia preparada y dispuesta a recibirlo.

En una de sus obras esenciales de los últimos años, Roiz (2003) apela a la necesidad de *recuperar el buen juicio*, y con ello, sigue la senda abierta por una serie de maestros de la teoría política que hicieron frente a la expansión violenta y el deterioro de la *res publica* en Europa y Estados Unidos en el siglo veinte; en sus páginas encontramos análisis detallados y meditados sobre la obra de Eric Voegelin (1901-1985), Sheldon S. Wolin (1922-2015), Hannah Arendt (1906-1975), Leo Strauss (1899-1973) y Sigmund Freud (1856-1939). Junto a ellos, incorpora a una serie de pensadores y de obras que nos ayudan a considerar el valor de la *contingencia* en el gobierno de nuestras vidas. Esa grieta del aquí y ahora fuera de control por la que desfilan atemorizados autores como René Descartes (1596-1650)² y que les lleva a impulsar una manera de pensar basada en una fobia: la fobia a la incertidumbre y el error (Wolin, 2011: 203). A una vida errante que se asocia a perdición y oscuridad. Como contrapartida, Roiz perfila y reivindica una tradición retórica originaria del Mediterráneo, una tradición “que no abandona la plaza pública ni se asusta ante los vicios y la oscura complejidad del sentido común”, y en la que el ciudadano cobra un protagonismo especial (Roiz, 2003: 32). De él se ensalza su capacidad para gobernarse, pero también — sobre todo — su necesidad de *aprender a gobernarse* (Roiz, 2003: 37 y ss.). El corolario de ello es el abandono de esa ficción que dibuja un individuo autónomo e independiente que puede hacerse cargo de sí mismo en todo momento, sin flaquezas, y el aceptar, en cambio, la necesidad de contar con *buenos maestros*; buenos maestros — que no gurús o ídolos³ — que acompañen en el aprendizaje de la vida y del pensamiento en libertad.

En esta comprensión de lo político, por lo tanto, los riesgos no se escatiman ni se ocultan. Se reconoce que la ciudad implica el contacto con fuerzas descomunales para las que el individuo puede que no esté preparado. En ella, se viven experiencias muy intensas que pueden trastocar y dañar a los ciudadanos, incluso de forma irreversible. La manera de afrontar estas inquietudes, sin embargo,

¹ Refiriéndose a la aparición de la conciencia política en Grecia, destaca la política como “saber maestro” de la polis (Roiz, 1982: 20).

² Véase la comparación que plantea Roiz entre la duda hamletiana y la duda metódica cartesiana (Roiz, 1996: 50 y ss.).

³ Véase Roiz (2013), especialmente el capítulo 1

no pasa por adoptar una solución *militante y evasiva*. En cambio, se promueve una comprensión artesanal de la política. Es decir, entenderla como un arte⁴, apegada al suelo de la experiencia, a lo cotidiano, al sentido común, al entendimiento y los términos que emplea y comprende cualquier ciudadano, no solo los especialistas, ni siquiera solo los adultos⁵. Y, a la vez, sensible a la dimensión trascendente de la experiencia y — conviene subrayarlo — a la delicadeza del pensamiento; a sabiendas de que los pensadores son personajes *fuera de lugar* que a veces resultan incómodos a sus conciudadanos.

Uno de los maestros que Roiz asocia con esa tradición retórica mediterránea es Niccolò Machiavelli (1469-1527) (Roiz, 2003: 43). En las páginas que siguen vamos a considerar algunos aspectos de su obra que nos ayudan a meditar sobre la importancia de la contingencia y la manera de afrontar la vida en la *polis*, asumiendo nuestras limitaciones para actuar y, al mismo tiempo, nuestra capacidad creativa.

Aprender a gobernarnos

*Quod nihil illi deerat ad regnandum praeter regnum*⁶

En una carta a su amigo Francesco Vettori (1474-1539), Machiavelli se mostraba honesto sobre cuáles eran sus capacidades: “La fortuna ha hecho que, no sabiendo razonar ni del arte de la seda ni del arte de la lana, no de ganancias ni de pérdidas, deba razonar sobre el Estado, y me resulta necesario o hacer propósito de callarme o razonar sobre ello” (citado en Maquiavelo, 2008: 13)⁷.

Machiavelli sabía que, si algo podía ofrecer a los poderosos, esto era su conocimiento sobre el gobierno. *El Príncipe* puede considerarse una obra destinada a buscar trabajo, a intentar que los Medici le hagan algún encargo profesional⁸. Para congraciarse con Lorenzo de’ Medici (1449-1492), Machiavelli le dedica la obra y le indica el sentido de su regalo: “no he encontrado entre mis pertenencias cosa alguna que considere más valiosa o estime tanto como el conocimiento de las acciones de los grandes hombres” (Maquiavelo, 2008: 33). A continuación, precisa que este conocimiento lo ha adquirido de dos modos: “mediante una larga experiencia de las cosas modernas y una continua de las antiguas” (Maquiavelo, 2008: 33).

Machiavelli fue un hombre de acción y, a la vez, muy reflexivo. Gracias a su experiencia como secretario de la Cancillería de Florencia, se introdujo en los vericuetos del poder y las maneras de actuar de los poderosos. Estas experiencias, sin duda, le ayudaron a comprender cosas muy profundas sobre la naturaleza de los hombres en relación con los asuntos de gobierno. Debió de

⁴ Véase Roiz (1982: 69-71).

⁵ Resulta muy valioso a este respecto el concepto de “democracia infantil” (Roiz, 2003: 362 y ss.).

⁶ [Que no le faltaba nada para reinar excepto el reino]. Justino, citado en Maquiavelo (2008: 57).

⁷ La carta dirigida a Francesco Vettori está fechada el 9 de abril de 1513, en Florencia (Machiavelli, 1989a: 900).

⁸ Cuando Leo Strauss compara *El Príncipe* y *los Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, llama la atención sobre este aspecto para comprender el carácter y la intención distinta de cada una de estas dos obras: “The actual prince to whom the *Prince* is dedicated is Machiavelli’s master, Lorenzo de’ Medici. Machiavelli approaches him with the sings and in the posture of a supplicant. He is a humble subject dwelling in the lowest depth, toward which the prince, who stands on the summit of life, is not likely to turn his gaze unless he is induced to do so by some audible or strange action of the supplicant. Machiavelli tries to draw his master’s attention to himself by humbly submitting to him an unusual gift, his *Prince*. The gift is unsolicited: the initiative for writing the *Prince* is entirely Machiavelli’s” (Strauss, 1958: 22).

ser muy hábil en la negociación. Estuvo a cargo de muchos acuerdos diplomáticos. Incluso en un momento de su vida, medió en asuntos no de gobierno sino meramente comerciales, entre particulares⁹.

Esta sencillez para involucrarse en los asuntos concretos y lograr soluciones reales, que de verdad puedan servir y llevarse a cabo, contando con las condiciones y las personas concretas que participen en cada asunto, es un rasgo muy característico del personaje y su manera de acercarse a la política. Un modo de comprender los asuntos humanos que podemos llamar *realista*. Con ello no queremos aludir necesariamente a una visión pesimista. Su realismo tiene más que ver con un entendimiento sencillo y profundo de la vida. Sabemos que, en algunas ocasiones, se vio obligado a contribuir con su propio dinero para financiar algunas gestiones, porque los fondos de Florencia no alcanzaban (Viroli, 2004: 55). Su actitud se asociaría más bien a evitar la grandilocuencia y la idealización que nos apartan del conocimiento y, en un asunto tan vital, nos pueden llevar a cometer peligrosas negligencias de alcance público.

Por alimentar unas fantasías, en el fondo, muy estériles, los *príncipes* pueden caer en no atender las necesidades más perentorias y no aprovechar las posibilidades reales con las que contamos para gobernarnos y sacar adelante nuestros propósitos y proteger y cuidar nuestra ciudad.

Sabiendo lo que está en juego, Machiavelli parece dispuesto a correr el riesgo de decir lo que otros prefieren encubrir con una actitud más piadosa:

Siendo mi propósito escribir algo útil para quien lo lea, me ha parecido más conveniente ir directamente a la verdad real de la cosa (*verità effettuale della cosa*) que a la representación imaginaria de la misma (...) hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que quien deja a un lado lo que se hace por lo que se debería hacer aprende antes su ruina que su preservación. (Maquiavelo, 2008: 95).

En política, su papel siempre fue subalterno. Hanna F. Pitkin destaca que él no pertenecía a una de esas grandes familias, ricas y poderosas, que podrían haberle situado en puestos destacados como embajador. Su perfil intermedio le hacía ser protagonista de muchas transacciones, sin estar del todo en primer plano o llevarse los méritos. Esta situación le hacía estar a la vez dentro y fuera del poder (Pitkin, 1999: 26-27)¹⁰ y observar su objeto de estudio — su preocupación esencial — desde una posición especial.

En *El Príncipe* Machiavelli muestra que el conocimiento de los asuntos públicos debe realizarse desde fuera. Esta es una intuición que nos hacía comprender Hannah Arendt (1906-1975) cuando comparaba la actitud del filósofo con la del observador de los Juegos Olímpicos (Arendt, 2002: 115-118). Con este planteamiento, se asume que el pensamiento y la *acción* son dos facetas distintas de los asuntos humanos. Hay algo en la acción cuya comprensión excede las capacidades de

⁹ “Entre finales de marzo y primeros de abril de 1518...viaj[ó] a Génova para tutelar los intereses de algunos mercaderes florentinos afectados por la quiebra de Davide Lomellini”. Después le encargarían ocuparse de la quiebra de Michele Giunigi. Este es el motivo por el que Machiavelli viajaría a Lucca el 9 de julio de 1520. De este viaje se deriva la escritura de la obra *La vita di Castruccio Castracani*, un escrito que regaló a sus amigos de los Orti Oricellari (Viroli, 2004: 180-182).

¹⁰ “Thus Machiavelli was always in but not of the world of power, and insider and yet an underling” (Pitkin, 1999: 26). “(H)is experience at home (...) was equally a matter of service behind the scenes, of access and knowledge far exceeding his power or prestige” (Pitkin, 1999: 28).

sus protagonistas y requiere que otros, desde fuera, observen y den cuenta de los hechos, especialmente cuando estos han terminado y se ha cerrado la abertura a lo imprevisible que es innata a la acción: “No es a través de la acción sino de la contemplación como se rebela el “algo más”, es decir, el significado del todo. No es el actor, sino el espectador, quien posee la clave del significado de los asuntos humanos” (Arendt, 2002: 118).

Una comprensión del *juicio* aplicado a la realidad humana que puede resumirse al decir, aunque sea con un tono sombrío: “No consideréis feliz a ninguna persona afortunada hasta que no haya muerto”¹¹.

Comparándolo con la observación de un paisaje, en donde las montañas son mejor contempladas desde abajo y, por el contrario, las planicies se ven mejor desde el punto más elevado, Machiavelli sugiere que “para conocer bien la naturaleza de los pueblos, es necesario ser Príncipe y para conocer bien la de los príncipes es necesario formar parte del pueblo” (Maquiavelo, 2008: 34). Strauss sospecha que en realidad esta afirmación es absurda pues no es posible gobernar al pueblo sin conocer la naturaleza del pueblo. Más aún, Machiavelli muestra conocimiento sobre la naturaleza del pueblo tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*. Lo que le lleva a considerar que Machiavelli, más que el propio Lorenzo, en realidad es un príncipe, o más bien, un profeta (Strauss, 1958: 82-83). Es él quien posee el “arte de gobernar” y por tanto merece más ser considerado príncipe que el que lo es por “herencia” o por la “fuerza”, o por un “fraude” o por “elección” (Strauss, 1958: 83).

De todo ello nos interesa subrayar que el conocimiento sobre el arte de gobernar requiere, a partir de una experiencia honda y arraigada en hechos reales, saber mirarlos desde fuera. Saber penetrar con inteligencia en el alma humana y aprender a captar el sentido de las acciones y los acontecimientos, de los que siempre tendremos que conformarnos con tener datos parciales. La mayor parte de las veces se nos presentarán como una madeja de señales confusas y enmarañadas que tendremos que aprender a descifrar y recomponer. Aquí la fantasía puede ponerse al servicio de recrear la vida. Machiavelli escribió sus principales obras teóricas en el receso en el que perdió su puesto en la Cancillería de Florencia, después del ascenso de los Medici al poder en 1512 (Maquiavelo, 2008: 11). En esa época se refugió en el campo, en la casa que poseía en Sant’ Andrea in Percussina (Maquiavelo, 2008: 10). Apartarse de la primera línea de la política fue doloroso y decepcionante para sus aspiraciones profesionales (Viroli, 2004: 143-144) pero le sirvió, sin embargo, para detenerse a leer y escribir. Como le contaba a su amigo Vettori, con el que mantenía una fluida correspondencia, sus jornadas terminaban al anochecer entrando en su estudio:

En el umbral me despojo de aquella ropa cotidiana, llena de barro y lodo, y visto prendas reales y curiales; y, decentemente vestido, entro en las antiguas cortes de los hombres antiguos, donde, recibido amorosamente por ellos, me alimento de esa comida que es solo mía, ya que nací para ella; allí no me avergüenzo de hablar con ellos y preguntar la razón de sus acciones; y ellos, por su humanidad me responden; y durante cuatro horas de tiempo no siento tedio alguno, olvido todo afán, no temo la pobreza, no me asusta la muerte: me transfiero del todo en ellos (Viroli, 2004: 147).

¹¹ Son palabras de Hécuba, reina de Troya (Eurípides, 1990: 128 [vv. 509-510]). Véase Arendt (2002: 187).

Con la misma humanidad con la que los maestros del pasado respondían a sus preguntas, él quería pasar a otros el saber que había logrado atesorar durante sus años de experiencia y reflexión. Sabiendo que a veces los conocimientos no se completan con la acción, pero están destinados a ser útiles en el mundo real, Machiavelli entiende que es un deber del hombre bueno “enseñar a otros el bien que no ha podido poner en práctica por la malignidad de los tiempos y de la fortuna” (Maquiavelo, 2005: 190). Posiblemente algún otro, “más amado del cielo” podrá llevarlos a cabo (Maquiavelo, 2005: 190). Con esa intención escribe sus obras.

Pensar en movimiento

Una pregunta clave para la teoría política es saber si es posible aprender a gobernarnos. ¿Confiamos de veras en la posibilidad de una *ciencia* del gobierno? ¿Podemos cultivar un conocimiento que, aún con capacidades limitadas, nos haga de veras más sabios y sabias para gobernarnos? Es decir, para aprender modos de vivir juntos sin lesionarnos y de cultivar cualidades pacíficas que nos ensanchen los horizontes y nos hagan amar la vida, sostenerla y recrearla. Los escritos de Machiavelli nos hacen pensar que sí.

A los verdaderos maestros a veces les notamos titubear al escribir, quizás porque a la vez que enseñan a otros están enseñándose a sí mismos. Con ese temblor que produce el acercarse a media luz a un lugar desconocido podemos entender a Arendt cuando escribe acerca del pensamiento en su obra *La vida del espíritu*. En ella nos dice que nadie es sabio para la vida pues los pensamientos deben volver a rehacerse cada día (Arendt, 2002: 199-200). Los pensamientos no pueden envasarse y trasplantarse a otras situaciones o a otras personas. Es necesario pensar y volver a pensar continuamente. Es una labor interminable que no cesa a lo largo de toda la vida de una persona (Arendt, 2002: 87).

Para limitar la ansiedad o la incertidumbre a la que podría conducirnos este planteamiento, nuestra maestra nos advierte que los pre-juicios son útiles en ocasiones y nos pueden servir para ciertos momentos. Al fin y al cabo un pre-juicio no es más que un juicio realizado con anterioridad¹². Lo peligroso es quedarse anclado en pensamientos fijos y no atreverse a revisar los juicios que hicimos, asumiéndolos irracionalmente como *ídolos*.

En este sentido, la necesidad de repensar y el cultivo del *buen juicio* son garantías democráticas. No nos desarraigan de la realidad, no nos dejan desolados — sin suelo sobre el que pisar —, sino que nos pueden dar el vuelo necesario para no quedarnos atrapados en pactos mentales hechos no sé sabe cuándo ni con qué autoridades¹³.

Arendt compara el pensamiento con la labor de Penélope, la esposa de Odiseo, que a la espera del regreso de su marido pacientemente destejía de noche lo que tejía de día (Arendt, 2002: 110). Esta metáfora tan poética nos sugiere una labor cotidiana de hacer y deshacer y que, a pesar de ello — de no llegar a ninguna parte, de no ofrecer ningún producto — no resulta frustrante; más bien intuimos que es liberadora y protectora para su protagonista, una mujer. La imagen tiene, no obstante, sus complicaciones. Por ello merece que nos detengamos en ella unos instantes.

¹²“Una ausencia tal de prejuicios exigiría una alerta sobre-humana” (Arendt, 2006: 52).

¹³ Podemos pensar en el voto que hace Yefité ante Yahveh (Jueces 11, 30-31). Agradezco a Jorge Loza Balparda que me enseñara esta referencia. La historia de Hilel, el protagonista de un cuento tradicional judío titulado “Rey por un día”, nos da otro ejemplo de ello. Cuando descubre el futuro cruel que le espera cuando acabe el año de su reinado, decide fundar un “reino nuevo”, donde no haya “malvadas tradiciones que la gente respetara aun sin entender” (Schultz, 2010: 69; 61-70).

El motivo de que Penélope teja de día y desteja de noche su labor es ganar tiempo para espantar a los pretendientes que quieren casarse con ella y suplantar a Odiseo como su esposo y, sobre todo, como rey de Ítaca. Penélope les ha prometido que cuando termine de tejer la mortaja de su suegro — precisamente, no es cualquier cosa — elegirá a uno de ellos como su marido (Homero, 2011: 381 [canto XVIII, líneas 141-147]). La labor de Penélope es un truco pensado para engañar y retardar una decisión que no quiere o no sabe tomar. Más que pensamiento genuino, su truco nos sugiere como mucho una salida ingeniosa para no tener que afrontar una situación que le desborda. Ella misma a veces se desorienta y juega con la seducción (Homero, 2011: 367 [canto XVIII, líneas 206-215]), sin saber muy bien cómo hacerse valer en una ciudad marcada por la ausencia de veinte años de su marido, que ha dejado un reino sin rey y un heredero que, por haber vivido huérfano de padre desde niño, duda hasta de su paternidad¹⁴.

El tejido que tejen las mujeres griegas, todas ellas confinadas al telar y la rueca, da la trama de la vida cotidiana, donde ellas son las encargadas del cuidado de la casa y de los hijos, mientras a los hombres les corresponde el uso de la palabra (Homero, 2011: 367 [Canto I, líneas 355-359])¹⁵. Igual que Machiavelli tiene su ciudad para regresar de sus expediciones a caballo¹⁶, Odiseo puede plantearse el regreso porque su palacio y su reino no se han desplazado. Sabe que cuando vuelva estarán ahí, aunque teme que su puesto haya sido suplantado por el de otra persona, que su esposa se haya casado con otro hombre y haya un nuevo rey en Ítaca. Encerrada en su palacio mientras le guarda su lugar a Odiseo, Penélope intenta detener el tiempo. Parece lo máximo que puede llegar a hacer; dentro de las prácticas habituales en el mundo de la *Odisea*, este es un truco a su alcance. A su marido es a quien corresponden mayor astucia y capacidad para engañar y embaucar.

Retador, cruel y con un dominio asombroso sobre sus sentimientos (Homero, 2011: 367 [canto I, líneas 355-359]), Odiseo se mueve en el mundo con éxito gracias al auxilio de la diosa Atenea, su protectora, y su capacidad para ingeniárselas. Es inteligente y astuto; tanto que estos rasgos van ligados a su nombre como un apellido¹⁷. Un truco muy habitual es el disfraz, aparentar que es otra persona para ver cómo reaccionan las demás cuando él no está delante¹⁸. Su gran preocupación es probar si la fidelidad de su familia y de sus súbditos es verdadera o fingida¹⁹; un temor muy profundo a ser *abandonado por todos*²⁰ que, a su manera, encontraremos también en los príncipes de Machiavelli, agobiados por la duda de si es mejor ser temido o amado por el pueblo (Machiavelli, 2008: 100-103).

Al encomendarse a Fortuna, Machiavelli, a diferencia de Odiseo, no se asegura el apoyo de una diosa maternal y benefactora. Aunque Atenea también es caprichosa y cambia de parecer a su antojo²¹, *Fortuna* es una diosa que no se debe a las complicidades familiares: no se sabe de quién

¹⁴ Dice Telémaco: "Por mi familia soy de Ítaca y mi padre es Odiseo, si es que existió alguna vez" (Homero, 2011: 311 [canto XV, líneas 267-268]).

¹⁵ Es interesante saber que etimológicamente texto procede de tejido.

¹⁶ Viroli en varias ocasiones nos dice que Machiavelli tomaba su caballo rumbo al destino que le llevaban los encargos que le encomendaban.

¹⁷ La *Odisea* comienza con el verso: "Háblame, Musa, del hombre de múltiples tretas" (Homero, 2011: 383 [canto I, línea 1]).

¹⁸ Véase por ejemplo, Homero (2011: 282 [canto XIII, líneas 429-438]).

¹⁹ Entre otros, trata de probar a su porquerizo Eumeo (Homero, 2011: 311 [canto XV, líneas 305-306]). Eumeo es el único personaje de la *Odisea* al que el autor habla en segunda persona.

²⁰ De la primera que se duda es de la esposa: "Ya sabes cómo es el ánimo en el pecho de una mujer: quiere enriquecer la casa de quien toma por marido, y de sus hijos de antes y de su noble esposo difunto no se acuerda más ni se preocupa por ellos" (Homero, 2011: 303 [líneas 20-24]).

²¹ Un buen ejemplo lo ofrece el comienzo de la tragedia de *Las Troyanas* (Eurípides, 1990: 110 [vv. 59-75]).

es hija ni quien es su familia (Machiavelli, 1989b: 746 [vv. 43-44]). Sus promesas no son de fiar (Machiavelli, 1989b: 745 [vv. 28-30]). Su voluntad no se mueve por la piedad ni la ley (Machiavelli, 1989b: 746 [vv. 37-38]). Solo es benigna con aquellos que la aceptan.

Aceptarla a ella es aceptar que podemos ser favorecidos, que la Fortuna nos puede dar un empujón extra para ponernos al alcance de nuestros propósitos, pero *también* que ella puede perjudicarnos y hacernos fracasar, por muy bien que hagamos las cosas, y por muy nobles y merecidos que sean nuestros propósitos: “she deprives the just of the good that she freely gives to the unjust” (Machiavelli, 1989b: 746 [vv. 31-33]). Ninguna persona puede contar con su bendición permanente ni tampoco, achacarle a ella todas sus desgracias: “Always her choice is not to favor one man in every season; she does not always keep afflicting a man at the very bottom of her wheel” (Machiavelli, 1989b: 746 [vv. 40-42]).

Fortuna es algo más grande que nuestras fuerzas, no se la puede dominar, ni abarcar. Y es ajena a nuestras suplicas. No se la puede engatusar con rituales ni con ofrendas, como sí se puede intentar hacer con los dioses griegos²². A *Fortuna* no hay nada que le podamos entregar para que nos favorezca más que nuestro coraje; ser valientes y afrontar que existe y, de forma inevitable, se va a inmiscuir en nuestra vida. Afecta a todos y no se encapricha con ninguno para favorecerle siempre ni para perjudicarlo siempre. Machiavelli nos sugiere con ello que no debemos *entregarnos a fortuna*²³ con la esperanza — añadimos nosotros — de convertirnos en santos o héroes que se sacrifican o inmolan por una buena causa.

Las puertas de su palacio están siempre abiertas para quien quiera entrar. Los guardeses de la puerta, *Caso y Sorte*, son ciegos y sordos (Machiavelli, 1989b: 747 [vv. 91-93]). Con esos datos, parece difícil que seleccionen a las personas que entran o les advierten del peligro. Cualquiera puede acceder al palacio de Fortuna. Pero salir de él ya depende de la anfitriona (Machiavelli, 1989b: 746 [vv. 58-60]). Como se ha señalado, en esto podría compararse a Fortuna con Circe (Pitkin, 1999: 144).

Con Fortuna, Machiavelli introduce el *descontrol* que es inseparable de la política. Nuestros proyectos, por muy bien diseñados que estén, por mucha voluntad y perseverancia que pongamos en ellos, y aún más, por motivos muy nobles que los amparen y los hagan justos y necesarios a ojos de los demás, pueden fracasar. Pueden no encontrar apoyos. Incluso sin merecerlo podemos ser humillados, apartados, excluidos o encarcelados, como lo fue él mismo tras el ascenso de los Medici al poder (Violi, 2004: 133-136). En el palacio de *Fortuna* hay varias ruedas girando al mismo tiempo (Machiavelli, 1989b:746 [vv. 61-63]), lo que nos da la idea de un mundo en el que no hay una mano maestra que dé sentido y coherencia a todo (Pitkin, 1999: 146). El mundo no se rige por la justicia ni la piedad. Saberlo y *aceptarlo*, y a pesar de ello, confiar en la posibilidad del gobierno, es una manera muy genuina de espantar la sombra de la omnipotencia que planea sobre el pensamiento político. Un asunto esencial al que Roiz le ha dedicado profundas reflexiones, considerando la alternativa que ofrece a este respecto la tradición sefardí medieval (véase Roiz, 2008).

Las obras de Machiavelli nos sugieren que en ese mundo complejo y variado es posible una ciencia del gobierno; aunque ésta se exprese a veces por cauces inusuales como es un poema. Lo que posiblemente no aceptaría es una Ciencia Política que aspire a una exactitud basada en el control,

²² A lo largo de la *Odisea*, las libaciones y las ofrendas a los dioses son constantes.

²³ Véase Maquiavelo (2008: 134).

pues esto no tiene sentido en el ámbito del gobierno. Eso sería, más bien, una anti-ciencia o una ciencia anti-política²⁴.

Como aprecia Roiz: “Se puede decir que Maquiavelo es un moderno que no sucumbe a la angustia de tener que cerrar su sistema de pensamiento” (Roiz, 1992: 152).

Las limitaciones de la política

Como venimos viendo, *Fortuna* no es una diosa con la que quepa hacer transacciones. El Machiavelli poeta nos dice que las ruedas de su palacio giran día y noche (Machiavelli, 1989b: 747 [vv. 82-84]). Es decir, no dejan de funcionar mientras las personas descansan. Las personas sí necesitan de la noche para vivir. La vida de las personas sigue un ritmo más limitado que *Fortuna*, un ritmo con interrupciones y retrocesos.

Igual que la duración de la vida de las personas es distinta de la duración y los tiempos de las instituciones, algo parecido sucede con *Fortuna*. La vida de las personas es más corta y limitada que la de las instituciones²⁵. Esto nos indica que los individuos al tratar con el poder están relacionándose con una entidad superior a ellos, con una dimensión que excede sus capacidades de comprensión y control particulares. De un modo análogo *Fortuna* alude a una realidad que excede las fuerzas de los individuos; por eso, las personas no pueden hacerse cargo de lo que significa *Fortuna*, no pueden dominar la raíz de descontrol que tienen los asuntos humanos.

Machiavelli insiste en que hay que saber adaptarse a *Fortuna*. Muchos de nuestros problemas, a su juicio, se deben a no saber adaptarse a ella: “Prospera aquel que armoniza su modo de proceder con la condición de los tiempos y (...) decae aquel cuya conducta entra en contradicción con ellos” (Maquiavelo, 2008: 135).

En un mundo cambiante, en el que las circunstancias y las personas no son siempre las mismas, no cabe aplicar siempre la misma forma de actuar:

Se puede apreciar que los hombres proceden de distinta manera para alcanzar el fin que cada uno se ha propuesto...Incluso se ve que de dos personas precavidas la una alcanza su objetivo y la otra no; de la misma forma otros dos pueden prosperar en medida paralela, a pesar de que sus modos de proceder son contrarios, siendo uno de ellos precavido y el otro impetuoso (Maquiavelo, 2008: 135-136).

Las acciones no tienen siempre los mismos resultados porque, concluye nuestro autor, cambia “la condición de los tiempos”. De este modo, la clave del éxito está en saber si el tiempo es “conforme o no con su modo de proceder” (Maquiavelo, 2008: 136).

²⁴ Strauss hace una observación interesante al respecto: “One might think that Machiavelli is a supreme political technician (...) [b]ut Machiavelli is not a political scientist of this sort. He did not attempt to be neutral towards subjects the understanding of which is incompatible with neutrality” (Strauss, 1958: 20). Más adelante, realiza otra apreciación valiosa sobre la hondura del saber que cultiva Machiavelli. El conocimiento que asume tener sobre los príncipes, dice Strauss, sorprendería a los que están acostumbrados a pensar en “datos estadísticos” (y no sólo a ellos). Machiavelli dice “poseer conocimiento de la naturaleza de los príncipes” (Strauss, 1958: 74).

²⁵ Machiavelli es muy consciente de ello y lo tiene en cuenta en sus observaciones. Véase por ejemplo, Maquiavelo (2008: 80).

Machiavelli nos puede llevar a pensar en la importancia de aprender a desplegar el arte de vivir dentro de las circunstancias que nos toquen en cada momento; como esos músicos que, aún en circunstancias muy precarias, logran componer una pieza musical con los instrumentos que tienen a mano²⁶.

Se trata de entender esas limitaciones y no ahogarse en ellas. “We see Anxiety prostrate on the floor, so full of fears that he does nothing”, nos dice observando el interior del palacio de *Fortuna* (Machiavelli, 1989b: 747 [vv. 76-78]). No debemos confiar nuestras vidas al azar o dejar que el miedo nos paralice. Machiavelli nos mueve a actuar, a prepararnos con los medios a nuestro alcance para que los azotes de fortuna no nos inunden o nos arrastren con su fuerza (Maquiavelo, 2008: 134-135). Pero es una acción a mi entender a la medida humana. Sus consejos prácticos, a veces pedáneos, su interés constante en bajar a los detalles, en hablar con fundamentos concretos sobre los problemas²⁷ pueden ser un indicativo de que en el pensamiento de Machiavelli no tiene cabida el intentar superar las frustraciones mágicamente, disparando una cadena de deseos y esfuerzos omnipotentes que, en ocasiones, irán cargados de violencia y de crueldad²⁸.

El mundo que describe Machiavelli no es automático. Los príncipes deben ser prudentes e inteligentes para escoger a sus consejeros y entender las necesidades del pueblo y los peligros que acechan su reino. En un mundo mágico, donde opera la omnipotencia, las órdenes se cumplen instantáneamente y el pensamiento se convierte en realidad sin interferencias ni dilaciones (Roiz, 1992: 77). En el ámbito de los asuntos humanos, sin embargo, si aceptamos que la omnipotencia no opera en ellos — aunque recurrir a ella sea un anhelo permanente e imborrable (Roiz, 1992: 195)²⁹ —, esto no es así. Para lograr la obediencia y la lealtad debe construirse una autoridad que sea respetada. Alcanzar eso lleva tiempo y arte, y dependerá de las experiencias previas de los ciudadanos³⁰.

El dinero puede ser útil siempre y cuando se aplique sobre una base previa de lealtad y confianza genuinas. A los buenos ministros hay que premiarlos y colmarlos de riquezas, aconseja Machiavelli, pero habrán sido seleccionados teniendo en cuenta que miren por su príncipe y no por sus intereses

²⁶ La obra *Quatuor pour la fin du temps* (1940-1941) de Olivier Messiaen fue compuesta e interpretada por primera vez en el campo en el que su autor estaba preso tras la Segunda Guerra Mundial (Stalag VIII-A de Görlitz). El concierto fue organizado por un oficial alemán aficionado a la música el 15 de enero de 1941. Actuaron ante 5000 prisioneros según Messiaen (200 según Etienne Pasquier, el violonchelista). El cuarteto estaba compuesto por Jean Le Boulair (piano), Henri Akoka (clarinete), Etienne Pasquier (violonchelo) y Olivier Messiaen (piano). Cité de la Musique, Paris, Médiathèque, <http://mediatheque.cite-musique.fr/masc/play.asp?ID=0751139> (17-09-13).

²⁷ Por ejemplo, cuando le pide más información a Vettori para opinar sobre la tregua entre Francia y España (Maquiavelo, 2008: 13).

²⁸ Como la venganza de Aquiles por la muerte de Patroclo. “Cuando él se cansó sus manos matando, eligió del río a doce jóvenes vivos, expiación de Patroclo Menetida matado” (Homero, 2008: 382 [libro XXI, líneas 26-28]).

²⁹ Este tema lo desarrolla Dorado (2015).

³⁰ Machiavelli distingue el trato que debe darse a una ciudad que ha estado acostumbrada al vivir libre de las que estaban hechas al dominio de un príncipe anterior. “[N]o hay otro modo seguro de poseer tales Estados que destruyéndolos. Y quien pasa a ser señor de una ciudad acostumbrada a vivir libre y no la destruye, que espere ser destruido por ella, pues en la rebelión siempre encontrará refugio y justificación en el nombre de la libertad y en sus antiguas instituciones, cosas que jamás se olvidan a pesar del paso del tiempo y de la generosidad del nuevo señor (...). En cambio, cuando las ciudades o los países están acostumbrados a vivir bajo el dominio de un príncipe (...) dado que por una lado están acostumbrados a obedecer y por otro ya no tienen a su viejo príncipe, para elegir uno entre ellos no se ponen de acuerdo y vivir libres no saben” (Maquiavelo, 2008: 52-53). Como vemos en estas líneas, la experiencia de la libertad no se olvida ni se puede borrar fácilmente. Tampoco se está preparado para ser libre de la noche a la mañana. Moisés condujo a su pueblo durante cuarenta años por el desierto para lograr que estuvieran preparados para la libertad.

particulares (Maquiavelo, 2008: 129). El dinero no es un recurso que pueda emplearse para adquirir compromisos. En la confianza y la entrega mutua que hay en las relaciones de autoridad se están tocando facetas tan hondas que no pueden calcularse en términos de costes y beneficios. Están fuera de cualquier tipo de contabilidad³¹. Por ello, posiblemente, Machiavelli no confía en absoluto en las tropas mercenarias³²: “Las amistades que se adquieren a costa de recompensas y no con grandeza y nobleza de ánimo, se compran, pero no se tienen, y en los momentos de necesidad no se puede disponer de ellas” (Maquiavelo, 2008: 101).

Convertir a Fortuna en una diosa “omnipotente” (Machiavelli, 1989b: 744 [vv. 25-27]) puede entenderse como una prevención para evitar que los hombres se arroguen para sí esa capacidad.

Los príncipes no son omnipotentes ni tampoco las ciudades; deben saber que en su labor necesitan concertar fuerzas y capacidades a la medida humana. Y que su poder está muy limitado y no responde a automatismos. Al gobernar se convierten en *auctores* de la vida de muchos ciudadanos; pero también ellos se ponen en manos de muchas personas³³. Por muy bien que traten de hacer su labor, es inevitable que entre sus colaboradores o sus súbditos se desaten pasiones peligrosas, como la envidia, la ambición o el temor, que pueden conducir a la traición y la deslealtad. También hay que contar con que la maldad existe.

Los príncipes pueden utilizar la fuerza como un atajo, pero eso como mucho les dará poder, no gloria (Maquiavelo, 2008: 68); unas palabras en las que resuenan los ecos de otra maestra ya mencionada³⁴. Cualquiera no sirve para mandar ni puede aprender a hacerlo solo con tener el título (Maquiavelo, 2008: 58). Tampoco los príncipes pueden ser ingenuos pensando en que la bondad siempre vaya a surtir efecto y que su pueblo no vaya a odiarles (Maquiavelo, 2008: 123). Por descorazonador que resulte, no se puede confiar en que por medios pacíficos y bondadosos se pueda cambiar a las personas y se pueda lograr que sean leales con su ciudad y no destructivos. En ocasiones, esto no funciona. Y entonces aparece el riesgo de la *invasión* y el peligro de dejarse *invadir*:

Ciudad abierta, sin murallas:
Tal es el hombre sin dominio de sí
(Proverbios 25, 28-29).

No protegerse debidamente contra los enemigos puede ser un síntoma muy malo de desgobernio. Tratarlos con suavidad cuando buscan hacernos un daño puede significar entregarse a ellos. Machiavelli ve a Italia con tristeza como “un campo sin diques y sin defensa alguna” (Maquiavelo, 2008: 135). Con estos precedentes, el canto a la autonomía que entona nuestro autor puede entenderse mejor si partimos de la fragilidad del príncipe y de la ciudad ante los grandes peligros que la amenazan, un desvalimiento hacia el que él es muy sensible: “Solamente son buenas, solamente son seguras, solamente son duraderas aquellas formas de defensa que dependen de ti mismo y de tu propia virtud” (Maquiavelo, 2008: 133).

³¹ Este aspecto puede relacionarse con el hecho de que Maimónides, como subraya Roiz, desaconseja la práctica de cobrar por enseñar (Roiz, 2008: 47-48). El asunto tiene implicaciones muy profundas, que tienen que ver con el cultivo de la isegoría y el cuidado de la letargia que esta requiere. Estos elementos son básicos para que se establezca una relación genuina, y con posibilidades de prosperar, entre maestro y discípulo.

³² “La razón de todo esto es que dichas tropas no tienen otro incentivo ni otra razón que las mantenga en el campo de batalla que un poco de sueldo, siempre insuficiente para conseguir que quieran morir por ti” (Maquiavelo, 2008: 82).

³³ Véase el ejemplo del centurión al que ofendió Antonio Caracalla al matar a su hermano sin razón (Maquiavelo, 2008: 115).

³⁴ Arendt no confunde la política con la violencia o la coacción; ella considera que son opuestos (Arendt, 2006: 98, 114; 2005: 77).

Resistencias internas

En su obra *La risa* Henri Bergson (1859-1941) pone el ejemplo de un hombre que “corría por la calle tropieza y cae”. Su caída causa risa a quienes lo observan, algo que, dice Bergson, no hubiera pasado si su caída hubiera sido voluntaria (Bergson, 2008: 16). El motivo de la risa es la observación de “cierta rigidez de cosa mecánica donde uno esperaba hallar la agilidad vigilante y la viva flexibilidad de una persona” (Bergson, 2008: 17).

La rigidez de la que habla Bergson se refiere a una incapacidad del individuo para adaptarse a las circunstancias cambiantes. Alguien que sigue haciendo lo mismo pase lo que pase alrededor. Esta rigidez a veces cristaliza en los rostros (Bergson, 2008: 26)³⁵, o se concentra en costumbres que se resisten a ser alteradas. La rigidez puede hacer que las personas resulten incapacitadas para la vida. Lo interesante de ello desde el punto de vista de la teoría política es indagar en sus causas.

Machiavelli es muy entusiasta recomendando a los príncipes que aprendan a adaptarse a los cambios de Fortuna. Desde su punto de vista, hay que actuar con valentía, no hay que rendirse cuando cambia la dirección del viento o algún obstáculo nos impide ver la costa. Machiavelli parece sintonizar muy bien con la audacia de la retórica que, a diferencia de la dialéctica, no teme alejarse de la seguridad de los litorales y afronta la vida en mar abierto (Valla, s/f: 183). A él mismo lo imaginamos muy ágil en su pensamiento y en su comportamiento, capaz de viajar, de relacionarse con personas muy diversas, de negociar, de improvisar. Supo disfrutar de una buena posición, con poder y relevancia, y logró no hundirse cuando la suerte le abandonó. En esos momentos siguió intentando lograr algún encargo como pudo. Toda esa flexibilidad y esa capacidad para adaptarse a las circunstancias en las que creía y, al parecer, ponía en práctica, también tenía el asiento de su ciudad y de su casa en ella. Tenía un lugar al que volver de sus expediciones.

Aceptar la Fortuna y saber que conviene adaptarse a ella, sin embargo, no nos garantiza nada. “Si se cambiase la naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas, nunca cambiaría la fortuna” (Maquiavelo, 2008: 136). Pero la realidad es muy otra. Aquí aparece una reflexión de gran valía que nos indica que *la voluntad no basta*:

No existe hombre tan prudente que sepa adaptarse hasta este punto: en primer lugar, porque no puede desviarse de aquello a lo que le inclina su propia naturaleza, y, en segundo lugar, porque al haber prosperado siempre caminando por un único camino no se puede persuadir de la conveniencia de alejarse de él (Maquiavelo, 2008: 137).

El *querer* choca con impedimentos internos que nos hacen seguir obstinadamente nuestros modos de ser y de actuar. Es la impotencia que Medea expresaba diciendo “Video meliora proboque, deteriora sequor”³⁶. En el planteamiento de Machiavelli, estos frenos internos nos dejan a merced de la fortuna, dado que ella sí cambia: “Al cambiar la fortuna y al permanecer los hombres obstinadamente apegados a sus modos de actuar prosperan mientras hay concordancia entre ambos y vienen a menos tan pronto como empiezan a separarse” (Maquiavelo, 2008: 137).

³⁵ Este efecto puede observarse en la serie de esculturas “Mis congéneres” (2012) de Lea Ziro.

³⁶ [Conozco y apruebo lo que es mejor, sigo lo que es peor]. El conocido verso de Ovidio era citado con frecuencia en los escritos morales (Greene, 1991: 201). Véase Arendt (2002: 301-302).

Mientras el azar se mueve sin tropiezos — al fin y al cabo es un mecanismo sin alma — las personas son remisas a los cambios y se aferran a lo que son y lo que tienen, “no cambian sus fantasías y sus maneras de actuar” (Viroli, 2004: 97).

Al recomendar mayor audacia y no temer saltarse las normas morales si es preciso, Machiavelli ha recibido el estigma de ser un pensador perverso. Strauss le defiende al mostrarlo como un autor que se atrevió a decir por sí mismo lo que otros muchos ya habían dicho utilizando *máscaras*³⁷. Si leemos sus recomendaciones al príncipe, nos damos cuenta de que Machiavelli no es partidario de que se empleen métodos inmorales en la política porque sí (Maquiavelo, 2008: 105). No entiende que la política y la inmoralidad sean sinónimos, ni confunde la naturaleza de la paz y de la guerra (Maquiavelo, 2008: 107, 120).

Señala que, en la medida de lo posible, el príncipe debe ser bueno (Maquiavelo, 2008: 105). Así mismo, le recomienda que reconozca el mérito de los ciudadanos, “honre a los que sobresalen en alguna disciplina” y les ofrezcan a todas las condiciones para que “puedan ejercer tranquilamente sus profesiones (...) sin que nadie tema incrementar sus posesiones por miedo a que le sean arrebatadas o abrir un negocio por miedo a los impuestos” (Maquiavelo, 2008: 127). Está a favor de emplear los medios necesarios para promover la vida en la ciudad. Lo novedoso es que la moral no es el medio para lograrlo siempre. El príncipe debe ser bueno, pero debe estar preparado para no serlo (Maquiavelo, 2008: 95). En ocasiones tendrá que quebrar las leyes morales porque la política exige hacer otra cosa.

Da a entender que quedarse apegado a las normas, y no actuar oportunamente entendiendo el cariz de las circunstancias, puede ser una muestra de piedad innecesaria que arrastre consigo males para la ciudad. Pone el ejemplo de Piero Soderini (1450-1522), que actuó “con humildad y paciencia” y tuvo éxito, pero cuando los tiempos cambiaron, “la paciencia y la humildad” ya no eran un modo de actuar apropiado y “cayó con su patria” (Maquiavelo, 2005: 349-350 [Libro III, 9]).

Quizás a Machiavelli se le puede entender mejor cuando le escuchamos intentando traspasar con afecto a un amigo su amor a la vida y a la “variedad del mundo” (Viroli, 2004: 240):

A vuestra carta no tengo nada que deciros, salvo que sigáis vuestro amor *totis habenis* [a rienda suelta], y el placer que consigáis hoy no habréis de conseguirlo mañana (...) Os ruego que sigáis vuestra estrella (...) porque creo, creí y creeré siempre que es verdad lo que dice Boccaccio: que mejor es obrar y arrepentirse, que no obrar y arrepentirse (citado en Viroli, 2004: 161).

Conclusión

En su obra y en su labor académica, Roiz demuestra el valor que otorga a la capacidad de la ciencia para ahondar en la realidad con precisión y veracidad; una ciencia que no debe renunciar a la creatividad teórica, pues de otro modo se arriesga a sucumbir ante la banalidad y el desánimo. En esta actitud se percibe la convicción, el compromiso cívico podría decirse, de que el talento y la inteligencia deben emplearse para atender las necesidades concretas de las personas.

³⁷ “He says in his own name shocking things which ancient writers had said through the mouths of their characters” (Strauss, 1958: 10).

Igual que para Maimónides, que era médico, era esencial calmar el dolor del ser humano para que éste pudiera pensar (Roiz, 2008: 95), los estudiosos del gobierno deben saber que los desgobiernos causan sufrimiento y que es perentorio cultivar un saber que nos permita atenderlos de verdad. Los problemas del teórico político no deben ser problemas de la teoría, señala Wolin (2011: 29), sino problemas que están presentes en su ciudad.

En su escrito más reciente, Roiz (2016) destaca el papel que desempeñan los ingenieros públicos. Un ejemplo más que nos ayuda a comprender el vínculo, indisociable entre la vertiente más práctica y cercana a la experiencia de la política y su faceta teórica y abstracta. Este vínculo que hemos descubierto aún muy vivo en el pensamiento de Machiavelli, puede leerse como una recuperación de la alianza entre la dialéctica y la retórica que quedó quebrada con la imposición del método dialéctico. Y también, como la necesidad de cuidar el cuerpo tanto como el alma.

Referencias bibliográficas

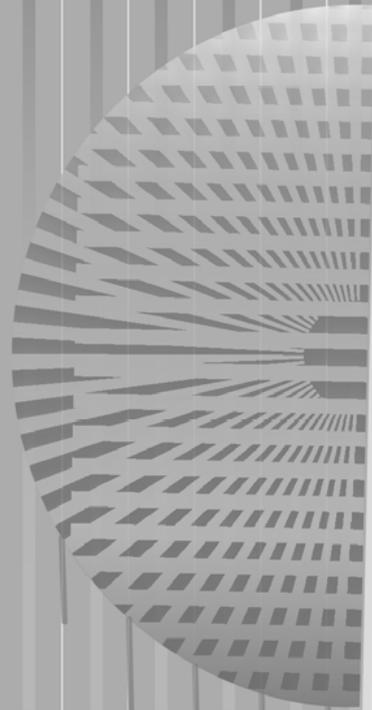
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu* (1978). Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (2006). *¿Qué es la política?*. Introducción de Fina Birulés. Barcelona, Paidós.
- Bergson, H. (2008). *La risa: Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Madrid, Alianza.
- Dorado Romero, J. (2015). *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y en la política*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Eurípides. (1990). "Las troyanas". In: *Cuatro tragedias y un drama satírico*. Ed. de Antonio Melero Bellido, Madrid, Akal/Clásica.
- Greene, R. A. (1991). "Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance". *Journal of the History of Ideas*. Vol. 52, n.º 2, pp. 195-219.
- Homero. (2008). *Iliada*. Versión de Rubén Bonifaz Nuño. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Homero. (2011). *Odisea*. Versión de Carlos García Gual. Madrid, Alianza.
- Machiavelli, N. (1989a). "Familiar Letters", n.º. 120. In: *The Chief Works and Others*. Traducción de Allan Durham. London, Gilbert, Duke University Press, vol. II.
- Machiavelli, N. (1989b). "Tercets on Fortune". In: *The Chief Works and Others*. Traducción de Allan Durham. London, Gilbert, Duke University Press, vol. II.
- Maquiavelo, N. (2005). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid, Alianza.
- Maquiavelo, N. (2008). *El príncipe* (1532). Prólogo, traducción y notas de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza.
- Pitkin, H.F. (1999). *Fortune Is a Woman: Gender & Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli, with a new afterword*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Roiz, J. (1982). *Ciencia política, hoy*. Barcelona, Teide.
- Roiz, J. (1992). *El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX*. Madrid, Trotta.
- Roiz, J. (1996). *El gen democrático*. Madrid, Trotta.
- Roiz, J. (2003). *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*. Madrid, Editorial Foro Interno.

- Roiz, J. (2008). *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*. Madrid, Editorial Complutense.
- Roiz, J. (2013). *El mundo interno y la política*. Madrid, Plaza y Valdés.
- Roiz, J. (2016). "Teoría e ingeniería de la vida pública". *Documentos de trabajo del CIDE*, nº. 296. México, CIDE.
- Schultz, M. (2010). *Relatos que viajaron por el tiempo. Narraciones y canciones tradicionales judías para niños*. Versión libre de historias tradicionales adaptadas por Margarita Schultz. Madrid, Sefarad editores.
- Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago, London, The University of Chicago Press.
- Valla, L. (s/f). "Proemios y peroración para 'Las disputas dialécticas'". In: *Oraciones y prefacios* (por una renovación de los métodos de estudio). Int., textos y notas a cargo de Francesco Adorno, Universidad de Chile.
- Viroli, M. (2004). *La sonrisa de Maquiavelo*. Barcelona, Ediciones Folio.
- Wolin, S. (2011). "La teoría política como vocación". Traducción de Jorge Loza-Balparda. *Foro Interno: Anuario de teoría política*. Vol. 11, pp. 195-219.

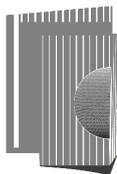
ISSN: 2538-9645

Questiones de **R U P T U R A**

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Instituto de Programación y Sistemas del Norte S.A.S.



Vol. 1. N° 2
Julio - Diciembre, 2017
Cúcuta, Norte de Santander, Colombia.



Questiones de RUPTURA

Revista Interdisciplinaria de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
 Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
 de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 1 N.º. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

Fernando Fernández-Llebrez

Universidad de Granada, España

El experimento moderno:
 Auctoritas, pensamiento original y
 coraje cívico

The Modern Experiment:
 Auctoritas, Original Thought and Civic
 Courage

Resumen

El objetivo de este artículo es señalar algunas de las ideas seminales de la obra *El experimento moderno*, que pueden analizarse como parte del sustrato teórico político de Javier Roiz. Para ello, se seleccionarán dos ideas fundamentales. Por una parte, la concepción de pensamiento — y por ende de teoría política — que lo sustenta, donde emergerán categorías como pensamiento original, actividad mental o segmento de fantasía. Y, por otra, el concepto de política desde el que opera su discurso, estudiándose conceptos como el de *auctoritas* o el de espacios públicos internos. Finalmente, se plantearán unas breves conclusiones.

Palabras clave: Auctoritas, pensamiento, política, teoría política.

Abstract

The aim of this article is to point out some of the seminal ideas of *The Modern Experiment*, which can be analyzed as part of the theoretical political substratum of Javier Roiz. To do this, two fundamental ideas will be selected. On the one hand, the conception of thought — and therefore of political theory — which sustains it, where categories such as original thought, mental activity or fantasy segment will emerge. And on the other hand, the concept of politics from which this discourse operates, studying concepts such as *auctoritas* or internal public spaces. Finally a few conclusions will be made.

Keywords: Auctoritas, thought, politics, political theory.

Fernando Fernández-Llebrez

El experimento moderno:
Auctoritas, pensamiento original y coraje cívico

INTRODUCCIÓN

“Si no puedo conciliar a los dioses celestiales, moveré a los del infierno” (Roiz, 1992: 11)¹. Con esta frase de Sigmund Freud (1856-1939), Javier Roiz comienza su libro *El experimento moderno* (1992). Este libro supuso el inicio “formal” de su aventura en la teoría política genuina. Hasta ese momento, Roiz había escrito libros sobre ciencia política dejando escritos de una notable calidad en relación con los distintos *approaches* de la Ciencia Política contemporánea (Roiz, 1980) y sobre el sentido de la *Ciencia Política hoy*, donde ahonda en la distinción entre la *via methodica* y el *bios teorethikos* (Roiz, 1982), así como algunos artículos que formarán parte de este libro. Pero será a partir de *El experimento moderno* cuando Roiz escriba su biografía intelectual teniendo como eje de reflexión la teoría política, algo que ya conformará toda su larga carrera académica e intelectual.

El experimento moderno se publicó en español en 1992, aunque como pasa con cualquier obra fue concebido algunos años antes. Es un libro escrito y pensado cuando el muro de Berlín se estaba cayendo, y finalmente se derrumbó, abriéndose una etapa en la historia de Occidente y mundial muy singular por novedosa. Si tomamos prestadas las palabras de Eric Hobsbawm (1999) podemos decir que es un libro escrito ya en el siglo veintiuno y para el siglo veintiuno, algo que se puede decir también de toda su posterior obra intelectual.

Siguiendo una tradición muy norteamericana, de hecho en esa época él era profesor en la Universidad de Saint Louis, Roiz presentó este libro en Granada antes de su publicación, en 1991. El seminario no solo remitía al contenido concreto del libro, sino que estuvo acompañado de toda una serie de lecturas que le daban una profundidad peculiar a lo dicho en ese seminario y a lo escrito en ese libro. Ahí se debatió sobre escritos de Marshall Berman (1940-2013), Alasdair MacIntyre, Tanabe Hajime (1885-1962), Sheldon S. Wolin (1922-2015) o Joseph S. Nye, entre otros, y de algunos de los artículos del propio Roiz que ya había publicado o estaba a punto de hacerlo, como subsuelos de algunas de las partes del libro. Y fue en ese seminario donde conocí a Roiz y, a partir de ahí, nuestros caminos en el terreno de la teoría política fueron de la mano, siendo la persona de la academia que más me influyó a la hora de conformar qué es la teoría política y la aventura intelectual que dicho campo de reflexión conlleva.

El contenido concreto de este libro abarca una buena cantidad de cuestiones teórico-políticas. Tras haber publicado algunas de estas ideas en artículos en revistas especializadas, será aquí cuando aparezcan en forma de libro por primera vez conceptos tales como *los espacios públicos internos*, *el pensamiento pilotado*, *el pensamiento genuino*, *la actividad mental* o la memoria roja y verde, entre otros; toda una serie de categorías que van a estar presentes de forma más o menos nítida a lo largo de toda su obra posterior, fundamentando una concepción de la teoría política original y propia de un autor que se atreve a pensar su realidad. Es cierto que no todo lo que posteriormente Roiz ha escrito deriva directamente de este libro, pues hay novedades que se irán incorporando a lo largo de su obra.

Entre estas novedades, hay dos que destacan sobremanera: la tradición retórica latina y el mundo judío. Si bien éstas no están presentes de manera formal en esta obra, sí se puede decir que muchas de las aportaciones hechas en él se explican y se entienden mejor cuando se insertan dentro de ambos mundos teóricos, al quedar dotadas de un sentido mayor. Y a la par, conviene señalar que para llegar al “descubrimiento” de ambas tradiciones, la retórica y la judía, que por cierto están

¹ “Flectere si nequo superos, acheronta movebo”.

profundamente entrelazadas entre sí, son fundamentales algunas de las categorías que emergen en *El experimento moderno*. La propia visión abierta del mismo ayuda a ello.

El título del libro inicialmente iba a ser *El fin del experimento moderno*, pero Roiz finalmente lo cambió. La razón principal era que no quería escribir un libro, ni una obra, que estuviera ya acabada del todo, ni dar por cerrado el “mundo” que estaba analizando o estudiando, ni su propia teoría. Era más que evidente que si ponía la palabra *fin* en el título algo de todo ello quedaba ya cancelado desde la misma portada. Así que para abrir el pensamiento y que éste fluyera optó por quitar ese término del título y dejarlo solo como *El experimento moderno*. Esta sensibilidad hacia la apertura ha recorrido la obra de Roiz, y es lo que ha posibilitado que incorpore aportaciones nuevas y vaya cogiendo una forma original que, teniendo elementos en común con sus inicios, habla de la evolución de su propio pensamiento.

En este mismo sentido, *El experimento moderno* puede verse como la primera parte de una trilogía que continúa con *El gen democrático* (1996) y que culmina con su novela *Viaje a la gloria y a la intemperie* (2002). Es ahí, tras escribir esa preciosa novela, cuando el proyecto de *El experimento moderno* se culmina temporalmente para abrir todo un campo de reflexión teórico político, tal vez un tanto más maduro, en el que aparecerán con notable fuerza las ideas del pensamiento latino que caracterizan sus últimos trabajos.

No se pretende hacer un recorrido por toda su obra, cosa imposible de lograr en un artículo de este tamaño, ni tampoco mostrar cuáles son las continuidades y/o discontinuidades del pensamiento de Roiz a lo largo de su vida intelectual. Ni siquiera un estudio al completo de *El experimento moderno*. El objetivo de este artículo es más modesto y concreto: intenta detenerse en algunas de las ideas seminales de ese libro que, en mi opinión, sirven de sustrato a su pensamiento teórico político de una manera explícita o a veces tácita. Como es obvio, no nos podremos parar en todas y cada una de ellas, por lo que se seleccionarán fundamentalmente dos: la concepción de pensamiento — y por ende de teoría política — que lo fundamenta; y el concepto de política desde el que opera el discurso de Roiz. Se comenzará por esto segundo.

La auctoritas como fundamentación de la política (*homo politicus*)

Para no caer en algún malentendido conviene precisar en qué sentido utiliza Roiz el vocablo política. Como él mismo señala: “huelga decir que no hay que tomar política aquí en el sentido tecnocrático de diseño de *policies*, o políticas concretas, sino en la aceptación clásica de estudio y meditación de un *homo politicus* a la busca de una comprensión cada vez más profunda de su realidad interna y externa, y obligado a la recreación constante de su convivencia en la polis” (Roiz, 1992: 34).

Que Roiz aclare de dónde parte no significa que ya tengamos claro a dónde quiere ir; es decir, aun asumiendo este punto de partida teórico político queda por determinar, en concreto, con qué queda identificada la política en el pensamiento de Roiz, ya que hay muchas opciones desde las cuales se puede abordar.

Para Roiz:

(...) la esencia de la política es la generación de *auctoritas* en un grupo humano. Cuando los miembros de un grupo humano han enajenado partes materiales o psíquicas de sí mismos, es decir, cuando existe comunicación de elementos grupales, puede hablarse de un común (...). Ahora bien, cuando esta comunicación de elementos señala la aparición de lazos comunitarios con relaciones fundamentales de dependencia vital, de vida o muerte, se puede decir que estamos ante el fenómeno de *auctoritas* y ante el surgimiento de la vida política (Roiz, 1992: 32).

De este modo, la política tiene una matriz de vida en común, aunque no sea la de cualquier vida en común, sino una que afectará a aspectos cruciales, físicos y psíquicos, de los seres humanos. Es por ello por lo que la política no puede ser banalizada como algo insustancial, sino que por el contrario adquiere un valor muy importante para nuestras vidas y la tarea de pensarla se convierte en una tarea cívica de gran relevancia. No hablamos de un asunto menor. Una idea de relevancia, que afecta a la vida y a la muerte de las personas, que conecta con concepciones clásicas de la política de la tradición del sur de Europa, de Grecia a Roma, para la cual la política era la tarea más noble o relevante sobre la que se podría pensar y en la que se podía actuar.

Este ennoblecimiento de la política no significa que toda vida en común genere *auctoritas*. Esta es una realidad específica que implica “situaciones de alienación benigna, procedimiento por el cual los miembros de una comunidad depositan partes de sí mismos, psíquicas y materiales, en las autoridades” (Roiz, 1992: 32). Y como él mismo añade, “la *auctoritas* generada por la *polis* inviste a figuras e instituciones [que quedan] transformadas en otras nuevas, dotadas de capacidades muy superiores a las de un individuo aislado o incluso a las de un agregado de simples individuos” (Roiz, 1992: 33).

La creación de esta *auctoritas* implica un acto de credulidad. Esta no significa adhesión hacia “una pieza de la realidad” (Roiz, 1992: 76), sino más bien una “actitud abierta hacia la sustancia entrante de una fuente de autoridad” (Roiz, 1992: 76)². Es un acto de confianza básica que está en la emanación de la propia política. Pero la credulidad también “es una palabra que expresa parálisis, deslumbramiento intenso — más que iluminación —, mirar al sol, tragarse el sol por los ojos, desamparo” (Roiz, 1992: 76), de tal modo que la política, desde su génesis, va cargada de una ambivalencia, la cual no dejará de emerger a lo largo de todo el pensamiento de Roiz, que dejará espacio libre para que la contingencia pueda darse.

En definitiva, hablar de la *auctoritas* supone hacerlo de un poder que tiene “en sus manos la vida o la muerte de sus ciudadanos y, según decidan, puede resultar para ellos como un dios o como un diablo” (Roiz, 1992: 76)³, por lo que — guste o no — “la teoría política siempre tendrá que tratar con pensamiento omnipotente” (Roiz, 1992: 77). He ahí el reto y el peligro.

² Un ejemplo de cómo actúa esta *auctoritas* en relación con la “capacidad de acción como en su pasividad necesitada” (Nussbaum, 2008: 453) y cómo se combina todo ello con la dignidad humana lo tenemos en *Filoctetes* (Sófocles, 1986: 433-497).

³ De ahí que se hable de la “sustancia religiosa del pensamiento político” (Roiz, 1992: 77 y ss.).

Esta forma de entender la política implica varias cuestiones. La primera, que tiene una dimensión grupal, aunque eso no conlleve que el individuo no tenga libertad para enfrentarse y operar con ella, incluso conflictivamente: es solo que su matriz es “social” (*homo politicus*). La segunda, que todo acto político se las tiene que ver, tarde o temprano, con un asunto no baladí para la teoría política como es la omnipotencia, ya sea para contenerla, ampliarla, reducirla o intentar expulsarla. Pero sea como fuere, la política habla de cosas relevantes para la vida de las personas y ser consciente de ello — y de sus ambivalencias — es crucial para que estas potencialidades no entren por la puerta de atrás en la vida cívica, si queremos tener y disponer de una política democrática. La tercera, que en toda política hay un acto de transición y confianza en el que se cede una parte de nuestra vida a otras instancias por lo que nuestro poder está limitado. Y cuarta, que el individuo desde el que todo esto se lleva a cabo es uno que abarca al conjunto de nuestra vida psíquica, es decir el *self*, por lo que es algo que afecta a la totalidad de nuestra identidad cívica y no solo a una parte de la misma.

Con todo, cabe hacerse la pregunta sobre cómo se relacionan estas cuatro consideraciones entre sí, lo cual nos llevará a una de las categorías más originales del pensamiento político de Roiz: *los espacios públicos internos*.

Los espacios públicos internos y el principio de identidad

Para pensar esta categoría, Roiz toma pie en la actividad terapéutica. En un primer momento, y a lo largo de este libro, su autor no aclarará el uso que va a hacer de dicha terapia. Será al final de su obra, en sus últimos libros, cuando afine sobre este menester y señale que tales cuestiones no deben ser estudiadas como “libros científicos” al uso, sino más bien por su sentido evocador y literario, debiendo ser leídas como quién lee — tal sería el caso de Freud para Roiz — a un “rétor” (Roiz, 2003: 316). Como señala en su último libro:

Freud era médico de profesión. Sin embargo, con frecuencia ofrecía sus descubrimientos de una manera literaria (...). Y Freud era un gran escritor, con una extraordinaria capacidad de evocación; tenía un talento de primer orden para recrear la vida. Algo que le separa mucho de sus continuadores que, aun con gran talento, se limitaron a escribir como el que aporta informes clínicos o fichas de investigación. De ahí que para evaluar a Freud correctamente, se haga imprescindible no confundir su valor como teórico político con su trabajo como psicoanalista (Roiz, 2013: 172)⁴.

Es tirando de este hilo desde el que Roiz penetra en la actividad terapéutica.

En la formación de un grupo humano la dimensión colectiva del *self* de cada miembro se activa de tal modo que los “individuos empiezan a percibir en su mundo interno brotes de sensaciones

⁴Esta forma de leer a algunos de estos autores no es común. En un sentido similar a este — aunque no idéntico — se expresa Martha Nussbaum cuando, tras tomar pie en autores tales como Donald Winnicott (1896-1971), Melanie Klein (1882-1960) o Heinz Kohut (1913-1981), señala que las referencias psicoanalíticas utilizadas “han sido abordadas como ideas interpretativas humanistas, en pie de igualdad con las intuiciones de Proust, Sófocles y otros escritores pertenecientes a la literatura imaginativa; y no creo que nadie objetara el uso de las perspectivas de tales escritores en el espacio público, pues ya han sido bastante discutidas y debatidas” (Nussbaum, 2008: 446). No obstante, entre Roiz y Nussbaum hay diferencias de perspectiva en aspectos significativos como la vigilancia y la retórica; véase Nussbaum (2013: 213, 355). Para la crítica de Nussbaum a la vigilancia aristotélica y de Epicteto, véase Nussbaum (2008: 271).

e impulsos que van alterando su visión de la realidad” (Roiz, 1992: 33), perdiendo de esta manera parte del control de su realidad psíquica. Pero tales procesos no son idénticos en una *polis* que en un grupo pequeño. En el primer caso, estos dilemas afectan, tarde o temprano, a asuntos de vida o muerte, pero en el trabajo grupal tales asuntos, aun conformando amenazas, adquieren una tonalidad “más suave” (entrega al grupo, relajación de las defensas individuales...) (Roiz, 1992: 33). Pero sea como fuere, en la emergencia de un grupo se le hace patente al individuo que el gobierno de su vida psíquica y la de su vida social no están totalmente en sus manos.

Los fenómenos de transferencias, proyecciones, identificaciones y dependencias, el descubrimiento de ámbitos psíquicos inéditos y el surgimiento de un self de grupo ponen en guardia rápidamente al individuo respecto a lo mucho que está en juego (Roiz, 1992: 34)⁵.

Por tanto, no hablamos de un proceso fácil, ni lúdico, ni “rodado”, ni mecánico, sino de algo que está cargado de conflictos, encontronazos, desencuentros, problemas y posibles desvaríos que conviene atender. Podríamos decir que no hablamos de un proceso de carácter “romántico”, más bien al contrario. Su concepción de la política no elude los conflictos que ésta tiene, ni las diferencias, ni la creación de identidades colectivas, aunque sí nos previene ante sus problemas, dándonos pistas sobre cómo ir más allá. Nos ayuda a pensarnos desde la frontera (Roiz, 2016a: 11-15).

El proceso de formación de un grupo humano pasa por diferentes fases hasta que emana de él la *auctoritas* correspondiente, la cual queda identificada con el gobernador, jefe, representante, rey o aquella institución que represente dicha autoridad. Pero lo novedoso de este proceso para Roiz no está en estas fases o etapas, sino en que en cada una de ellas las vivencias surgidas “se mantienen vigentes y no prescriben”, debido a que en este mundo interno “no rige el principio de identidad”, es decir, que “A puede ser A y no serlo al mismo tiempo y en donde todo está ahí y la división pasado-presente-futuro no funciona”, de tal modo que los “grupos viven todos estos procesos simultáneamente” (Roiz, 1992: 38)⁶; de ahí la complejidad, su riqueza y también sus posibles peligros.

Más allá de ello, lo que demuestra esta experiencia política es el “descubrimiento de inmensos espacios internos en los grupos humanos” (Roiz, 1992: 38). Pero lo que la “acción terapéutica no ha podido todavía reconocer es que todo este entramado de espacios rupestres, en los que parecía que aún quedaban los ecos y el olor de un hombre ancestral, están en realidad ventilados a través de conductos que llegan del mar y de los cielos comunitarios. Ahí radica precisamente la explicación de su riquísima vida y de la constante frescura de esas oquedades. Porque lo grande y lo sorprendente — lo revolucionario — del hallazgo es que esos espacios internos están — como hemos visto — tan llenos de elementos de la *polis* y son tan ricos en sustancia política como el foro más concurrido” (Roiz, 1992: 39).

Son a este tipo de espacios internos a los que Roiz denomina como *espacios públicos internos*, los cuales no deben ser vistos como una categoría normativa de su teoría política, sino más bien comprensiva de lo que acontece en nuestra vida política. De hecho, la concepción de la política que

⁵ En esta idea de *self* de grupo tal vez se pueda detectar la influencia de la obra de Wilfred R. Bion (véase Bion, 1990). En un sentido muy parecido al de estas palabras, se expresó Roiz veinte años más tarde cuando, además, especificó el sentido de “transferir”: pasar “un trozo de vida de una persona a otra sin que intervenga directamente en ello el uso de la palabra”. Y en donde, ahora sí, sitúa a la retórica como elemento central de este proceder al añadir que “esto, que era precisamente el contenido de la *oratio* retórica romana, se vuelve ahora un trozo de vida que la persona transmite con su actuación”. Para ambas citas, véase, Roiz (2013: 31).

⁶ La idea de que “no rige el principio de identidad” aparecerá reiteradamente a lo largo de este libro y será un *continuum* en toda su obra hasta la actualidad, siendo una idea clave para el concepto de *mundo interno*. Véase Roiz (2013: 29 y ss.).

hemos venido describiendo en la obra de Roiz no ocupa un lugar desiderativo en su pensamiento, sino más bien es una manera más realista de comprender al individuo y, por ser así, una forma más completa, y menos parcial y sectaria, de abordarlo. Lo que sí que es verdad es que, a partir de esta definición, nuestra forma de acercarnos a la política conllevaría una “redefinición radical” (Roiz, 1992: 39) que afectará de algún modo a su normatividad y a las posibilidades de ciertos cambios tan del gusto de determinadas concepciones omnicomprendivas de la vida, comportando una incomodidad para con las “ideologías románticas” (Roiz, 2013: 35), ya que la perspectiva de Roiz no le da a los problemas “la solución definitiva”. “Definitiva, significa aquí, como su etimología nos avisa, solución final” (Roiz, 2013: 38). Pero de esta concepción de la política no se puede derivar acción benigna o maligna intrínseca alguna. Eso queda a disposición de las personas, en su contingencia, y a sus quehaceres éticos y políticos. Y así, en el caso de Roiz, la “teoría política se convertiría de verdad en la ciencia del gobierno — de quién manda y quién obedece — y de cómo desmontar la tiranía, ambos esfuerzos basados en una apuesta por la vida que se apoya en la inteligencia y el coraje cívico” (Roiz, 2013: 133). Un compromiso intelectual que ya estaba en *El experimento moderno* y continúa a lo largo de su obra posterior.

Como el mismo Roiz reconoce, esta forma de abordar la política ha sido menos atendida por la Ciencia Política y la teoría política que por algunos actores políticos, que sí han sido muy conscientes de todo el entramado que conforman dichas sustancias políticas internas y que fluctúan entre la *res pública* y la *res privada* de nuestras vidas. Y no solo ha sido así entre dirigentes democráticos, sino también ha hecho uso de ello, con consecuencias funestas para la humanidad, el pensamiento totalitario. En palabras del propio Roiz:

Los totalitarismos del siglo XX, en un afán radical aunque poco lúcido de superar esas limitaciones invadieron la privacidad convirtiéndola en arena pública y con resultados devastadores. Produjeron así una hipertrofia de la *res pública* sin aumentar un ápice la profundidad de su visión de lo político. Desde un punto de vista político son pues intentos fracasados y malignos (Roiz, 1992: 35).

Pero el problema no se queda ahí, ya que una parte de la teoría política moderna, a derecha y a izquierda, sí que ha definido una forma de entender la política que sin decirlo ha usado estas complejidades de la *auctoritas* para conformar una política autoritaria cargada de violencia, hostigamiento y humillación. Son varios los autores que le han dado forma a este proceder, pero hay uno entre ellos que destaca, según Roiz, de manera preeminente: el general prusiano Karl von Clausewitz (1780-1831).

La guerra como mecanismo político: la vida como guerra

Frente a la emergencia de una *auctoritas* con situaciones de alienación benigna en donde el ciudadano es un civil, tesis defendida por Roiz, la propuesta de Clausewitz va a ser la de la militarización de la vida en donde el enemigo público u *hostis* conforma un arquetipo psicológico esencial para la vida política (y también la privada).

Para Clausewitz, el reconocimiento del *hostis* es algo que se construye y que queda identificado con tres rasgos fundamentales: i) con una “naturaleza corrompida en un grado tal que puede ser desmembrada de la comunidad humana” (Roiz, 1992: 183); ii) con el vaciamiento absoluto del

enemigo que “no contiene un solo aspecto bueno que pueda hacernos esperar un cambio favorable” (Roiz, 1992: 183); iii) y, finalmente, con convertirnos “a nosotros en adversarios mortales, lo cual nos lleva a una situación desesperada; por consiguiente *hostis* se vuelve enemigo de conducta aunque no se le pueda nombrar como un *hostis* moral” (Roiz, 1992: 183). De este modo, “todo ciudadano, no solo los soldados, debe ser un combatiente” (Roiz, 1992: 184), todo ciudadano se debe transmutar en un guerrero y como “buen guerrero” debe tener entre sus objetivos el de reducir al enemigo a la nada, aniquilarlo⁷; de ahí que la construcción del *hostis* “signifique una intensificación de la omnipotencia de la mente” (Roiz, 1992: 184) donde solo valen las soluciones tajantes y la ambigüedad es rechazada, conduciendo todo ello a la defensa de la “solución final que la victoria está destinada a ser” (Roiz, 1992: 184). Es la política del todo o nada y la del enemigo interior la que florecerá, ya sea en tiempos de guerra o en tiempos de paz.

Según Clausewitz, “la guerra no es solo un acto político, sino un verdadero instrumento político (...). La guerra es una mera continuación de la política por otros medios” (Clausewitz, 2005: 31). Y como vuelve a insistir el general prusiano: “la intención política es el fin, la guerra el medio, y nunca puede pensarse el medio sin el fin” (Clausewitz, 2005: 31). Pudiera pensarse que esta acepción está civilizando la política y algo de ello hay ya que no es la guerra descarnada. Pero por desgracia la cosa se queda solo en eso, pues en el fondo al establecer la diferencia solo en los medios sostendrá que hay un contagio de esencias entre guerra y política que hará que lo de los medios sea secundario para su definición. Frente a la pretendida racionalidad de su argumento, lo que Clausewitz está haciendo es más bien definir “la vida en términos militares y convirtiendo a los ciudadanos en soldados” (Roiz, 1992: 206). Así, la guerra es identificada con la civilización y no con la barbarie: la posesión de genio militar “coincide siempre con los tiempos de mayor instrucción” (Clausewitz, 2005: 48)⁸. Como afirma Roiz, para Clausewitz “una sociedad solo puede ser considerada avanzada y civilizada en tanto que acepte sin reservas los valores de la regimentación y adopte la esencia del militarismo como su espina dorsal” (Roiz, 1992: 208), lo que implica dejar la vida civil bastante desacreditada.

Por tanto, la cuestión no es si en un momento determinado y bajo ciertas circunstancias se puede, o se tiene que, ir o no a una guerra. Ese fue el debate que abrió la Escuela de Salamanca. Clausewitz está en otro lugar. El posicionamiento que abre e inaugura Clausewitz, y que en el siglo veinte Michael Foucault (1926-1984) termina siguiendo — pese a su pretendida inversión de la frase ⁹ —, es otro. El debate que esta concepción de la política pone encima de la mesa es la que identifica política con guerra militarizando nuestra vida, incluida nuestra personalidad cotidiana, de ahí que el general prusiano insista en que esta perspectiva “ha de contemplarse como un estado permanente” (Clausewitz, 2005: 48). Para hacer eso es evidente que Clausewitz no está operando solo sobre las razones políticas del por qué alguien va o no a una guerra, sino que lo está haciendo sobre nuestro mundo interno para actuar sobre él, haciendo cotidiano algo que en principio no tiene por qué serlo. Según afirma Roiz, “es perfectamente consciente del poder del hombre interno y de las complejidades del alma. Fuera de su ámbito, y temeroso de tales fuerzas inmanejables, el pensamiento de Clausewitz defiende una militarización a ultranza del pathos político del hombre,

⁷“En el combate, la aniquilación de la fuerza que se nos opone es el medio para el fin, es el fin en sí mismo” (Clausewitz, 2005: 43).

⁸Roiz, de manera más atinada, traduce “instrucción” por “civilización”. Véase Roiz (1992: 208).

⁹“Así, pues, la política es la guerra continuada por otros medios” (Foucault, 1992: 56 y ss.).

tarea que él reconoce de antemano como infinita e imposible” (Roiz, 1992: 2008), pero que en su intento dejará estragos sobre nuestra forma de entender la vida. Es más, supondrá aceptar una tesis más profunda: que la vida es una guerra.

Es cierto que esta última idea está rondando por todo *El experimento moderno* y que no será hasta años más tarde cuando Roiz la termine de reformular y de otorgarle el sello específico calvinista que la sustenta¹⁰. En su reciente libro *El mundo interno y la política* es notoriamente claro a este respecto cuando afirma que el “primer rasgo de esta sociedad es el de entender la vida como una guerra (...) Creer que la vida es una guerra perpetua las veinticuatro horas del día convierte al ciudadano en un milite, un soldado. Es decir, militariza de un golpe a la población. Toda la vida de los mortales es una perpetua guerra” (Roiz, 2013: 141). Y será ahondando en esta idea como Roiz, siguiendo el rastro de la retórica latina y del pensamiento judío sefardí de Moisés Maimónides (1138-1204), configure el concepto de *sociedad vigilante*¹¹, el cual estaba latente en *El experimento moderno*, aunque menos definido, esbozado y desarrollado. De hecho, en 1992 la expresión que usa no será la de *sociedad vigilante*, sino la de *control*: una sociedad “que exige al hombre *lucidez consciente perpetua*, o, en una palabra, *control* (...), en donde el control tiene que ser por necesidad la actividad central de las relaciones colectivas” (Roiz, 1992: 180).

En definitiva, como sucintamente señala Roiz: “Clausewitz votó por el control y la regimentación” (Roiz, 1992: 209). Que esto sea así y su modelo político nos produzca repugnancia e indignación, no significa que este no haya actuado sobre realidades de la vida política contantes y sonantes. De hecho, por ser así, ha sido efectiva y ha tenido más “éxito” del deseado en nuestras sociedades, incluidas las democráticas. Su “éxito” no se debe a que es una falsa ideología impuesta a base de propaganda sutil y maléfica, sino a que opera sobre la plasticidad del ser humano; una plasticidad que “es esencial para la formación de los grupos y para los orígenes de la vida política” (Roiz, 1992: 186); por eso es preciso conocerla y reconocerla para poder tener antídotos, a lo *Hamlet* (Roiz, 1996: 17-52)¹², ante tanto posible desmán. De lo contrario serán individuos y teorías como las de Clausewitz los que se lleven “el gato al agua” y los destrozos sobre la vida de las personas serán enormemente negativos. Mirar para otro lado no nos ayudará, más bien al revés. Justamente por eso es por lo que el concepto de política con el que trabaja Roiz es relevante, pues nos ayuda a generar antídotos democráticos frente a concepciones tan autoritarias y tiránicas de la política como esta.

Humanización y deshumanización posmoderna

En *El experimento moderno*, uno de los asuntos a los que Roiz se enfrenta para alcanzar dicho propósito será lo que él denomina como “deshumanización posmoderna”. Este asunto no es sencillo de abordar.

Su punto de partida arranca con la perspectiva de que:

La negación del yo como átomo básico y factoría fundamental de la experiencia humana nos lleva a la consecuencia de tener que repensar todo el problema de la comunidad política (...) Localizar el centro de la experiencia fuera del individuo

¹¹ De esta impronta calvinista también se ha hecho eco Walzer (2008).

¹² Para un recorrido por esta cuestión, véase Roiz (2008).

¹³ Tengo para mí — aunque esto excede el asunto concreto de este artículo — que, para ello, sería necesario hacer una buena reflexión sobre la importancia de los valores en la democracia, algo que cada vez escasea más.

y rechazar la división tan a la mano de interior y exterior (...) destruye toda una visión del mundo (...). El dismantelamiento de esta acepción de la realidad nos lleva al reconocimiento de una nueva dimensión en la experiencia humana: la aceptación de vivir en un mundo donde no somos sólo formas, sino también sustancias activadas en un cosmos descomunal. Esto incluye la percepción de la individualidad y del *self*, pero aspira a una expresión más poderosa de la vida colectiva en la que hacemos un tronco de experiencia (Roiz, 1992: 139).

Un tronco común que nos lleva a hablar de lo humano en todo este proceder.

Roiz es muy consciente de la unión de la humanidad. Los cambios acaecidos desde la Segunda Guerra Mundial, y más aún conforme nos acercamos al siglo veintiuno, muestran la generación de una “nueva sensibilidad compartida (...). La aparición de elementos totalmente nuevos, y además de alcance planetario, permite hablar en la actualidad de una posible y limpiamente nueva mentalidad universal compartida” (Roiz, 1992: 174). Factores como la “transmisión de la información” o la existencia de “nuevos lazos que unen a las distintas culturas mundiales”, o la “capacidad de agresión de diferentes estados” o la “angustia compartida sobre el cierre del futuro para todos” — pensemos que Roiz está escribiendo al final de la *amenaza nuclear* — presupone intereses comunes que permiten visualizar una “nueva política que no sea la megapolítica del modo competitivo” (Roiz, 1992: 175). Pero para que esta nueva política avance hacen falta, cuanto menos, un par de cosas: desandar parte de lo andado y dotarnos de un pensamiento creativo a la altura del siglo veinte y veintiuno.

En este desandar Roiz abre la puerta a la “deshumanización posmoderna” y es aquí donde considero que se detectan ciertos problemas en su razonar. Su punto de llegada es claro: “el desafío posmoderno no es deshumanizar el mundo, sino eliminar la compulsión autoritaria del Ser real de la política humana” (Roiz, 1992: 135). O cuando afirma que si “dejamos a un lado la percepción engañosa que se tiene dentro de la nación — estado y usamos las lentes mucho mayores de la política global, el humanismo se revela en su justo valor” (Roiz, 1992: 136)¹⁴. Un objetivo noble y concreto que tiende a dar más profundidad humana a nuestro quehacer político y democrático.

Pero para ello Roiz, en ese momento, toma pie en las reflexiones de Martin Heidegger (1889-1976) y Friedrich Nietzsche (1844-1900) mostrando ciertas concomitancias con ambos autores alemanes, en los que se apoya para mostrar los límites de cierto humanismo. Como el propio Roiz dice: “El humanismo moderno tendrá que perecer una vez que se le tome su esencia como lo que es, un estrangulamiento regresivo de la política mundial basado en una fantasía negativa y unos terrores compulsivos” (Roiz, 1992: 136).

Un planteamiento que, si bien recoge las limitaciones de cierto idealismo humanista, también contiene ciertas resonancias germánicas, herederas de la matriz gótica y romántica del pensamiento de Heidegger y de Nietzsche, que, en mi opinión, terminan debilitando su razonamiento.

¹⁴ De ahí su posterior crítica a la idea del Estado como una institución que solo es vista hacia dentro pero no hacia fuera. Véase Roiz (2016b).

Es verdad que en obras posteriores Roiz tirará por otra vereda, aquella que abre la puerta a la recuperación de la retórica¹⁵. El conocimiento profundo de la obra de Marco Fabio Quintiliano (35-100 EC) o de Maimónides¹⁶ y su aproximación a la obra de autores más contemporáneos como Giambattista Vico (1668-1744) o, más cercanos aún en el tiempo, como Ernesto Grassi (1902-1991), le permitirá marcar serias distancias para con estas salidas heideggerianas en *El experimento moderno* y abrir un campo de posibilidades teóricas que engrandece y mejora lo dicho a este menester en este precioso libro. De hecho, Grassi, gran conocedor de la obra de Heidegger, será claro a este respecto y señalará que el pensador alemán era realmente un verdadero antihumanista (Grassi, 1993: 45 y ss.), algo que no sería de extrañar si además reconocemos que ni Heidegger ni Nietzsche tenían formación alguna ni en retórica latina¹⁷, ni en la tradición judía, y menos aún en la de origen sefardí. De ahí que, a mi modesto entender, no esté nada claro que la “deshumanización posmoderna” sea remedio alguno ante tanto desvarío. Pudiera ser al contrario.

Sí es necesario reconocer que en Roiz ya se dibujaba o, si se prefiere, se escuchaba una melodía básica de crítica a ciertos desmanes teórico-políticos y que será años más tarde, conforme su pensamiento político vaya asentándose y madurando, cuando esta melodía adquiriera una armonía — en el sentido musical del término — distinta y más rica, alejada de determinadas referencias germánicas que usó en esta parte del libro y que, con bastante seguridad, me atrevería a decir que hoy no utilizaría; más bien sería muy crítico con ellas.

¿Y qué es lo que caracteriza a esa melodía de la que hablamos, que actúa cual basamento de su quehacer teórico-político? Ahondar en esto nos lleva al concepto de *pensamiento* que Roiz enarbola en *El experimento moderno*, un asunto que da sentido a este libro seminal.

Pensamiento, actividad mental y los segmentos de fantasía

Como señala Roiz, “el pensamiento verbal y no verbal es siempre una parte esencial de la actuación humana. Pensar es fundamental para fundar una realidad y para dotar de significado a una realidad generada por un agente pensante” (Roiz, 1992: 124), de ahí que valga la pena preguntarse por qué es el pensamiento un asunto central para la teoría política.

Dentro de la teoría política moderna, y yo añadiría también la posmoderna, “uno de los lugares comunes ha sido la identificación de ser con pensamiento” (Roiz, 1992: 124). Los idealistas alemanes y los utilitaristas — y algunos pragmatistas — compartían esta idea común. Friedrich Schelling (1775-1854) fue lapidario a este respecto: “el principio de ser y de pensar es uno y el mismo” (Schelling, 1980: 72; citado en Roiz, 1992: 124). Como indica Roiz, “la identidad de ser y pensamiento trajo como consecuencia que la vida moderna confundiera el pensamiento con el producto de la actividad mental sin fin” (Roiz, 1992: 125), convirtiendo la mente en pura acción, en un “acto puro, fuera del cual no hay nada que no sea abstracción”, tal y como dijera Giovanni Gentile (1875-1944), uno de los autores clímax de este tipo de razonamiento (Gentile, 1992: 154; citado en Roiz, 1992: 125). De esta identificación también se hizo eco William James (1842-1910)

¹⁵ Véase Ramírez (2001).

¹⁶ Véanse, respectivamente, Roiz (2003: 13-64) y Roiz (2008).

¹⁷ Es cierto que Nietzsche escribió un libro sobre retórica conocido como *Escritos sobre retórica* (Nietzsche, 2000). Pero su aproximación fue de índole lingüística (metáforas, tropos, etc.) quedando lejos de la mirada abierta por la tradición retórica latina que es de la que hablamos en este trabajo y sobre la que reflexiona Roiz.

cuando afirmaba que “el primer hecho para nosotros, pues, como psicólogos es que siempre hay pensamiento de alguna clase en marcha” (James, 1989: 146)¹⁸. Este no “poder parar o de dejar de pensar” tiene unas raíces muy profundas que se remontan, cuanto menos, al “Pienso, luego existo” de René Descartes (1596-1650) e implica equiparar pensamiento con la actividad mental que toda persona tiene. Como perspicaz y agudamente señaló Baruch Spinoza (1632-1677) en sus comentarios sobre la famosa frase de Descartes: “pienso luego existo es una sola proposición equivalente a esta: estoy pensando” (Roiz, 1992: 73). De este modo, el hecho físico de la actividad mental se identifica con el acto de crear pensamiento. Si esto es así, entonces, pensar es como respirar¹⁹ por lo que solo dejo de pensar cuando me muera. Es decir, que siempre que esté vivo estaré pensando. Y si siempre estoy pensando, no me puedo parar de pensar, salvo cuando fallezca. Pensar se convierte así en un acto de supervivencia (Roiz, 1992: 72).

Además de las consideraciones que podríamos introducir desde el punto de vista de otros animales, cosa de la que Roiz ya se hizo eco, cabe preguntarse por la veracidad de tal afirmación para los humanos. Sí es cierto que, si no respiro, me muero y también lo es que si no tengo actividad mental no podré pensar. Pero que eso sea verdad no significa que la afirmación inversa lo sea; es decir, que se necesite actividad mental para pensar no significa que todo lo que haga mi mente sea igual a pensamiento. Hay ejemplos banales que muestran la debilidad de esta argumentación. Es sabido que cuando uno dulcemente se pone a contar ovejitas para intentar dormir porque lo que quiere es no pensar en algo que le perturba, no está haciendo pensamiento sino justamente lo que hace es evitar pensar. Si el problema fuera solo para estos casos, la cuestión política sería ciertamente menor. Pero el asunto es que tal identificación entre *actividad mental* y pensamiento, “en lugar de promover pensamiento, [tiende] a evitar que los humanos piensen” (Roiz, 1992: 74) o lo hagan de forma diferente a lo comúnmente establecido, haciendo del pensamiento un “*pensamiento pilotado*” (Roiz, 1992: 81), al que basta con enchufarlo solamente para que se conduzca sin más por este mundo, en el que todo ya está dicho y hecho. Esta concepción supondrá una regimentación que hará que crezcan los “tanques de pensamiento” (*think tanks*) como lugares privilegiados para su desarrollo y que la cantidad sustituya a la calidad, como si por juntar a muchas “cabezas” en un lugar fuéramos a “producir” más Einsteins en el mundo (Roiz, 1992: 72). Todo un proceder, una estrategia, que tiene como resultado “inmovilizar la vida” (Roiz, 1992: 84) y hacer del “ciudadano un actor compulsivo” (Roiz, 1992: 129) que deja en un rincón de su vida su preocupación por intentar pensar.

Como nos recuerda Roiz, el *pensamiento genuino* es bastante diferente a lo que acabamos de relatar:

Pensar de verdad significa la creación de abstracciones para promover la expansión de la experiencia humana, engrandecer el uso de las capacidades intelectuales, evitar la liquidación mental y la muerte física y llevar a cabo la recreación de la vida en la polis (Roiz, 1992: 73)²⁰.

¹⁸ “The first fact for us, then, as psychologists, is that thinking of some sort goes on”.

¹⁹ De esta analogía también se hizo eco años más tarde en Roiz (2013: 66).

²⁰ Con idénticas palabras se expresa en Roiz (2013: 66), lo que da muestra de la continuidad y fuerza de esta idea en su planteamiento.

Lo primero que hay que decir es que no siempre llegamos a pensar, y menos aún en todo y cualquier momento²¹, lo que nos deja una sensación de imperfección en esta tarea y de límite que conviene reconocer, siendo algo profundamente complejo.

Sin fantasía ni imaginación no hay *pensamiento genuino*:

El pensamiento no existe sin la capacidad para generar imágenes. Y las imágenes aportan una gran riqueza a los elementos del pensamiento (...). En cada pieza de pensamiento, rica o pobre, complicada o simple, concisa o adornada, hay siempre una génesis visual que contribuye a su producción (Roiz, 1992: 145).

Estas imágenes fluyen a veces de forma incontrolada y otras veces evocadas por el pensador conscientemente, pero podemos saber por nuestra propia experiencia que cuando pensamos...

(...) estamos viendo miríadas de detalles visuales relacionados con el pensamiento en cuestión. Es como si tuviéramos un cuarto, un garaje oscuro quizás, lleno de decenas de televisores en los que se ponen video-clips, videos que uno no puede manipular. Esto significa que, sea lo que sea lo que digamos o escribamos, está traspasado intensamente por todas esas imágenes y por los significados que acarrear (Roiz, 1992: 144).

Esto es algo que ocurre incluso para pensamientos cotidianos como el que tenemos sobre un árbol. Roiz no define "estas zonas como inconscientes", sino que las califica como "segmento de fantasía" (Roiz, 1992: 144); unos segmentos que contribuyen...

(...) genéticamente a la formación de sus opiniones o ideas, [lo que] significa que si estas fantasías no tuvieran lugar, no habría ningún pensamiento propio del individuo; y, por consiguiente, también significa que la fantasía es una parte esencial del pensamiento. No es un atributo ni una cualidad, pertenece a la esencia del pensamiento (Roiz, 1992: 144).

Cabe preguntarse si estos *segmentos de fantasía* de los que habla Roiz son la antesala, conceptualmente, del mundo interno del que Roiz va a escribir páginas y páginas posteriormente, cuestión que dejamos abierta.

Sí es oportuno recordar que estos *segmentos de fantasía* conviven con el olvido genuino (Roiz, 1992: 63), de ahí las *amnesias* en el largo recorrido de la vida pública así como las *amnistías*; y también conviven con la memoria, o mejor sería decir, las memorias, la roja y la verde²², que muestran nuestra dificultad para un control perpetuo. No siempre olvidamos lo que queremos por mucho que nos empeñemos y no siempre recordamos lo que deseamos. Ser consciente de ello y comprender su significación política es fundamental para intentar determinar el bien de la comunidad.

²¹ Es sabido cómo se preparaba Nicolás Maquiavelo (1469-1527) para leer a los clásicos.

²² "La memoria roja, o predadora, se relaciona con los objetos de una forma agresiva, por medio de capturas sucesivas y expansión insaciable". Por su parte, "la memoria verde trabaja cuando uno sueña, mientras duerme o mientras imagina, cuando uno atiende una clase, o cuando nos sentamos quietos y en silencio para asistir a un concierto. En todos estos casos, el individuo no solo no está capturando objetos mentales, sino que más bien está siendo conquistado" (Roiz, 1992: 66).

Un buen ejemplo de esta reflexión se encuentra en la obra de *Hamlet* que Roiz estudió, en donde se mostraba el “poder de la ausencia” en todo este proceder (y, por cierto, con consecuencias letales) (Roiz, 1996); y para estas “latitudes” es preciso recordar que la literatura — la buena literatura — puede ser de mayor y mejor ayuda que inmensos *tratados de filosofía*²³.

Con todo, queda por ver en qué medida estos *segmentos de fantasía*, estas imágenes, se relacionan con los silencios y con la música. Nada parece indicar que haya una incompatibilidad entre dichas categorías, pero sí es cierto que en *El experimento moderno* ni los silencios ni sobre todo la música tienen un gran protagonismo; o, en todo caso, su presencia es muy inferior comparada con la que tendrán en su obra posterior²⁴. En *El experimento moderno* las metáforas visuales predominan, aunque estas no sean ni por asomo de tipo gótico²⁵; más bien son su contrario ya que actúan como aire fresco desde el que pensar más abiertamente el espacio público.

El pensamiento original se lleva a cabo por el conjunto del *self* de un ciudadano y, en política, esto significa que tendrá alguna relación con el grupo correspondiente del que forme parte. Si el pensamiento es original, esta relación entre ciudadanos y el grupo siempre será conflictiva generándose disturbios emocionales tanto en las personas como en la vida del grupo (Roiz, 1992: 74-75). Habrá filias y fobias, desgarros y encantamientos, impotencias y omnipotencias, entre otras cosas. Y todo ello influirá en la construcción de las ideologías de los ciudadanos y de ese grupo, siendo necesario mimar adecuadamente los *espacios públicos internos* de sus miembros para que no sean llevados en volandas por sus líderes. Como nos recuerda Roiz: en todo este complejo proceso,

(...) la acción de los poseedores de autoridad del país puede ser decisiva. Pero las autoridades necesitan individuos que consientan tal influencia. El acceso de poseedores de auctoritas a cualquier *self* interior requiere un permiso previo (concedido por el ciudadano), un punto de encuentro entre la auctoritas y el individuo (Roiz, 1992: 75).

Por eso es crucial que haya buenas instituciones y buenas políticas y políticos, no dañinos, así como ciudadanos que cultiven el pensamiento propio lo más libremente posible, de lo contrario la tiranía florecerá, ya sea en versión autoritaria o totalitaria.

Justamente por esto es por lo que pensar se convierte en una tarea cívica...

(...) en la que ingredientes y fuerzas colectivas son operativas, si bien el coraje cívico y la creatividad subjetiva son esenciales (...). Siempre que el pensamiento incluya cualquier tipo de originalidad, la capacidad individual para crear se volverá esencial (...). Las inercias colectivas son tan pesadas que salirse de ellas o ir en su contra requiere un gran valor cívico y muchos riesgos vitales (Roiz, 1992: 74).

²³ Una obra de sumo interés, que recoge bien parte de este razonamiento por sus implicaciones para el pensamiento y su influencia sobre nuestra vida pública y privada, es el magistral *Ulysses* (1922) de James Joyce (1882-1941).

²⁴ Como dice Roiz sobre la tradición sefardí, “la pedagogía sefardí permite en este caso acceder a otros ámbitos a los que sólo se puede llegar con el oído. Lugares opacos a la vista pero llenos de sonoridad. (La misma visión de la vida que le permite a Don Quijote *enamorarse de oídas*)”. (Roiz, 2008: 67). Del mismo modo puede acudir a Roiz (2013: 79 y ss.).

²⁵ Para un extenso recorrido por el mundo gótico y cómo este llega al sur, véase Roiz (2008: 103 y ss.).

El individuo crea el pensamiento y funciona como un “sintetizador artístico”, de ahí que el tesón, el esfuerzo y la capacidad individual para afrontar problemas y tomar ciertas decisiones sean elementos también ineludibles e imprescindibles para su ejercicio. Sin trabajo ni coraje cívico individual no podemos pensar. El pensamiento original es, “en teoría política, un proceso reflexivo” (Roiz, 1992: 172).

Es cierto que el “pensamiento puede ayudar al *self* a encontrarse saludable, [pero también que] el pensamiento puede convertirlo en patológico” (Roiz, 1992: 127). Pensar es siempre el resultado de la vida producida por el ser humano, lo cual incluye la humanización de algunos objetos y la recreación de otros nuevos. Ante una situación de amenaza que pueda ser arrolladora para un individuo pudiera ser que una de las alternativas sea la ruptura de la identidad, lo que puede implicar o bien la negación del sujeto o la del objeto, lo que en cualquiera de los dos casos nos deja ante una situación nada halagüeña. “Cuando el pensamiento se frustra, sobreviene la ansiedad; ya que implicará en un sentido la presencia de un peligro doloroso y el retroceso y caída a una posición de pérdida o desvalimiento” (Roiz, 1992: 127). De ahí que pensar sea una actividad de doble filo que puede ser benigna y maligna: va cargada de ambivalencia. Pensar no nos elude siempre del dolor. Normalmente es al contrario. Y siempre deja huella. Y es que si bien “es posible que exista actividad mental vacía (...), no existe nada que sea pensamiento [original] vacío” (Roiz, 1992: 127).

En definitiva, tras este somero recorrido, se comparte o no completamente lo dicho por Roiz, se aprecia que el pensamiento es un asunto complejo que no se puede reducir a, ni atrapar en, la simple identificación con la *actividad mental*. Es preciso abandonar ese hilo e ir a un empeño más profundo. Como señala Roiz:

Cuando alguien piensa, ejercita su capacidad para la fantasía, y es, precisamente gracias a esa fantasía que su lenguaje incorpora una riqueza extraordinaria de elementos frescos o gastados, adecuados o engañosos, que vienen a la mente y la colorean, impregnando las palabras de intensidad, de valores estéticos y afectando a la variedad y a la resonancia de sus significados (Roiz, 1992: 146).

De este modo, se puede decir que “nuestro pensamiento es el resultado de una efusión de imágenes y emociones con estrategias lógicas y procesos aprendidos mediante los que uno atrapa y organiza conceptos y extrae una sustancia que sale sometida al control de nuestra mente” (Roiz, 1992: 146). Y para que eso ocurra hay que cultivar el pensamiento. No fluye ni mecánica ni automáticamente.

Conclusiones

Para concluir podríamos decir que los conceptos de *auctoritas* y de pensamiento en la obra *El experimento moderno* de Roiz nos lanzan a pensar la vida pública de una forma más compleja y rica que otras más habituales que, cargadas de ideología romántica, no hacen más que generar compulsión y, a la par, abandono cívico en manos del “piadoso vigilante” (Roiz, 2015: 31). Y ¿qué nos puede ocurrir “si nos desproveemos de las ideologías románticas tal y como las tenemos y utilizamos hoy? El panorama, quieras que no, asusta; ahora bien, también ofrece posibilidades a la creación basada y meditada; en palabras del maestro Maimónides, a pararse a pensar” (Roiz, 2015: 31). Y seguramente esta sea una de las necesidades mayores que tiene la teoría política contemporánea, la de pararse a pensar. Y para eso, este libro de Roiz es una buena ayuda.

¿Pero pararnos a pensar para qué? ¿Para recrearnos en nuestro mundo contemplativo, en nuestra torre de marfil? Ese no era el objetivo de Roiz cuando escribió *El experimento moderno*, ni el concepto de pensamiento y de política que defiende tiene por qué llevar a ello. Es cierto que cuando alguien se para a pensar, se hace preciso retirarse (Roiz, 2015: 32). Pero eso no implica que la teoría política tenga que estar desconectada de la ingeniería política. Más bien al contrario. Como dice Roiz, “con frecuencia en la ciencia política actual se intenta (...) que el pensamiento abstracto, las escuelas filosóficas, lo que algunos expertos llaman el *bios teoretikos*, sea colocado por encima de la ingeniería. No creo que debamos aceptar eso” (Roiz, 2016b: 1). Y es que ya es hora de que la teoría política asuma que el trabajo de los buenos “ingenieros, con su aplicación del conocimiento científico para mejorar la vida de las ciudades, es claramente una avenida de benignidad para la especie humana” (Roiz, 2016b: 1). De hecho, su capacidad de “*inventio*, junto a su esfuerzo cívico y trabajo constante, es uno de los elementos más necesarios en la política, en la vida pública” (Roiz, 2016b: 1). De ahí que Roiz concluya, en su último trabajo, que cuando se afianza la valoración de que es buena “una separación drástica entre teoría e ingeniería (...) nunca salen beneficiados los ciudadanos” (Roiz, 2016b: 1). He ahí el problema.

Por eso, pensar desde la teoría política en los retos actuales de las democracias para ver cómo salimos de su actual pestilencia (Roiz, 1992: 162) no es un asunto ni baladía ni solo “teorético”.

Referencias bibliográficas

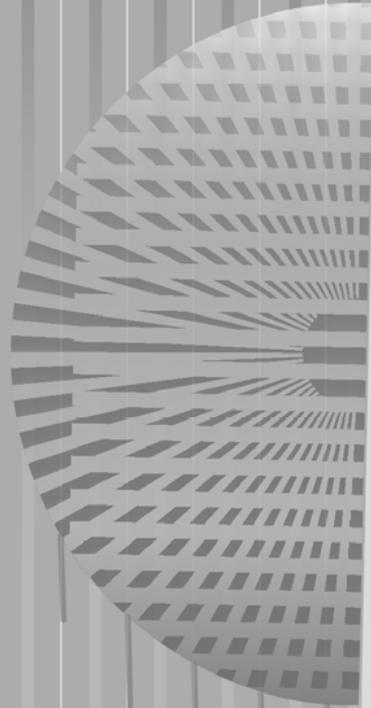
- Bion, W. (1990). *Experiencias en Grupos*. Barcelona, Paidós.
- Gentile, G. (1922). *The Theory of Mind as Pure Act*, Londres, MacMillan.
- Clausewitz, C. (2005). *De la guerra*. Madrid, La Esfera de los libros.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. Madrid, Ediciones La Piqueta.
- Grassi, E. (1993). *Heidegger y el problema del humanismo*. Madrid, Anthropos.
- Hobsbawm, E. (1999). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Crítica.
- Nietzsche, F. (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid, Trotta.
- James, W. (1989). *The Principles of Psychology*. Chicago, The University of Chicago.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona, Paidós.
- Nussbaum, M. (2013). *Political Emotions*. Belknap, Harvard University Press.
- Ramírez, J. L. (2001). “El retorno de la retórica.” *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, vol. 1, pp. 65-73.
- Roiz, J. (2002). *Viaje a la gloria y a la intemperie*. Madrid, Editorial Foro Interno.
- Roiz, J. (2003). *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*. Madrid, Editorial Foro Interno.
- Roiz, J. (1980). *Introducción a la ciencia política*. Barcelona, Vicens Vives.
- Roiz, J. (1982). *Ciencia política, hoy*. Barcelona, Teide.
- Roiz, J. (1992). *El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX*. Madrid, Trotta.
- Roiz, J. (1996). *El gen democrático*. Madrid, Trotta.
- Roiz, J. (2008). *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*. Madrid, Editorial Complutense.
- Roiz, J. (2013). *El mundo interno y la política*. Madrid, Plaza y Valdes.
- Roiz, J. (2015). “De la sociedad vigilante a la sociedad gansteril.” *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, vol. 15, pp. 11-38.

- Roiz, J. (2016a). “Desde la frontera: ocupaciones y apropiaciones”. *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, vol. 16, pp. 11-15.
- Roiz, J. (2016b). “Teoría e ingeniería de la vida pública”. *Documentos de trabajo del CIDE*, n. ° 296. México, CIDE.
- Schelling, F. (1980). *The Unconditional in Human Knowledge*. Bucknell University Press, Lewisburg.
- Sófocles (1986). “Filoctetes”. En: *Tragedias*. Madrid, Gredos.
- Walzer, M. (2008). *La revolución de los santos. Estudio sobre los orígenes de la política radical*. Madrid, Katz.

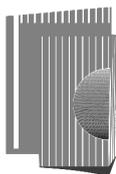
ISSN: 2538-9645

Questiones de **R U P T U R A**

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Instituto de Programación y Sistemas del Norte S.A.S.



Vol. 1. N° 2
Julio - Diciembre, 2017
Cúcuta, Norte de Santander, Colombia.



Questiones de **RUPTURA**

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
 Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
 de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 1 N°. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

Björn Hammar

Örebro University, Suecia.

*Gobernar Estados e Imperios:
 La extensión y difuminación del poder
 soberano*

Resumen

En la Teoría Política y la Ciencia Política contemporáneas, el gobierno de entidades políticas tan extensas y duraderas como los imperios modernos se ignora o, en el mejor de los casos, se considera de interés secundario, entendiendo que pertenecen a un pasado lejano con escasa relevancia para el pensamiento político moderno en general y para la concepción del Estado soberano en particular. Partiendo de la coexistencia histórica y teórica del Estado y el imperio al concebir el orden político moderno, el presente artículo examinará cómo las ideas sobre la soberanía estatal y el gobierno de imperios comparten en realidad dilemas fundamentales relacionados con la autoridad, el territorio y las fronteras, aunque las posibles respuestas ante esos dilemas frecuentemente difieran.

Palabras clave: Soberanía, territorio, Estado, imperio.

*To Govern States and Empires:
 The Extension and Blurring of Sovereign
 Power*

Abstract

In contemporary political theory and political science, the government of such enduring and extensive polities as modern empires is, at best, considered of secondary interest, and in most cases displaced as entities belonging to a distant past with a minimum of relevance to modern political thought in general and to the conception of the sovereign state in particular. Taking its point of departure from the historical and theoretical coexistence of state and empire when conceiving modern political order, this article examines how ideas about contemporary state sovereignty and the rule of empire share fundamental dilemmas concerning authority, territory and borders, even though the possible answers to those dilemmas often differ.

Keywords: Sovereignty, territory, state, empire.

INTRODUCCIÓN

No cabe duda que en la Ciencia Política y en la Teoría Política contemporáneas, la mayoría de las perspectivas toman el Estado moderno como el punto de partida para inquirir sobre asuntos como la legitimidad, la autoridad, la justicia y el territorio. Esos supuestos además suelen asumir, de forma anacrónica, que determinadas nociones sobre la soberanía han monopolizado los cimientos del orden político moderno desde — al menos — el siglo diecisiete.

Los principios relacionados con el gobernar entidades políticas tan extensas y duraderas como los imperios modernos han sido, en el mejor de los casos, considerados de interés secundario y, en la mayoría de los casos, ignorados al ser clasificados como pertenecientes a un pasado lejano sin relevancia para el pensamiento político moderno en general y para el Estado soberano en particular.

El imperio es una categoría antigua y longeva¹, que para muchos politólogos constituye una forma de organización política que pertenece a un pasado más o menos lejano sin aparente relación con el presente. Para otros, el término imperio ha sido utilizado de modo peyorativo y como arma arrojada en pugnas ideológicas para diagnosticar los males endémicos de un mundo profundamente injusto que impide la verdadera libertad y emancipación de los pueblos. Como alternativa a esas perspectivas, el presente texto pretende contrastar aspectos del gobierno de los imperios con una serie de ideas relacionadas con el Estado soberano. Esto significa, por una parte, que el imperio no es considerado como algo histórico, en el sentido de que esté ausente y no tenga relevancia para el presente. Por otra parte, supone que Estado e imperio no son categorías mutuamente excluyentes o antagónicas, sino que se señala que frecuentemente han sido complementarias y coexistentes, lo cual hace problemática la pretendida exclusividad estatal sobre la libertad, la justicia, la pertenencia, el ciudadano y el gobierno.

En lugar de contemplar siempre el Estado y el imperio como categorías mutuamente excluyentes, podemos examinar su coexistencia histórica y teórica al concebir el orden político moderno. La época que tradicionalmente se ha descrito como el surgimiento de la soberanía estatal coincide con el establecimiento de imperios transoceánicos de unas extensiones jamás vistas. A pesar de la evidente coexistencia histórica de Estados e imperios, en la teoría política muy poco se ha dicho sobre el imperio como forma de gobernar. Menos aún se ha examinado el gobierno superpuesto e interrelacionado entre Estados soberanos e imperios en expansión (y contracción). Como es bien sabido, algunos Estados modernos se convirtieron en imperios prácticamente en el momento de constituirse, por lo cual tendrían que enfrentarse a problemas que no se quedaban confinados a una soberanía estatal bien definida por un poder centralizado sobre una población y un territorio dados. España de la temprana Edad Moderna puede contemplarse como uno de los ejemplos *históricos y teórico-políticos* más interesantes en ese sentido.

Para la teoría política es relevante investigar sobre esas relaciones entre Estados e imperios, no en un sentido de anticuario, como si fuera un fenómeno histórico estrictamente limitado al pasado. Resulta, por el contrario, importante ver cómo las nociones actuales sobre la soberanía

¹ Sobre la genealogía e historia del imperio, véanse, por ejemplo: Abernethy (2000); Burbank y Cooper (2010); Doyle (1986); Fitzmaurice (2014); Muldoon (1999); y Muthu (2012).

estatal y sobre el gobierno de los imperios siguen compartiendo dilemas políticos fundamentales, relacionados con, por ejemplo, la autoridad, la ciudadanía, el territorio y las fronteras, a pesar de que esos dilemas comunes frecuentemente hayan sido tratados de forma distinta por los Estados y los imperios modernos.

Estado, soberanía y territorios exclusivos

Concebir un orden político requiere hacer uso de la facultad de la imaginación, puesto que para hablar de lo público, la ciudadanía y la legitimidad nos referimos frecuentemente a entidades abstractas de unas dimensiones casi inabarcables. El Estado soberano es sin duda uno de esos objetos tan inmensos que difícilmente podamos divisarlo. A pesar de — o gracias a — ser tan inabarcable, el Estado soberano ha llegado a ocupar un lugar omnipresente para la política durante varios siglos, independientemente de qué características y qué funciones se le hayan atribuido desde diferentes posiciones ideológicas o perspectivas teóricas.

La persistencia y omnipresencia del Estado la observamos con facilidad en la historia y práctica de la Ciencia Política. Con la expansión de esta disciplina durante la segunda mitad del siglo veinte, numerosas han sido las disquisiciones sobre el Estado. En algunos casos, los debates politológicos se han planteado en términos de la presencia o ausencia del Estado en el estudio de la vida pública².

En realidad, los supuestos de un Estado como fundamento siguen estando presentes de una u otra forma en dichas disquisiciones, independientemente de las diferentes posiciones defendidas. En ese contexto, no se trata realmente de la presencia o ausencia del Estado como tal, sino qué función se le atribuye en los esquemas explicativos de la Ciencia Política. Lo significativo es que el Estado soberano se hace omnipresente al aparecer a distintos niveles analíticos en el estudio de la política. En algunos casos, el Estado soberano constituye, por ejemplo, un sujeto unitario con una voluntad y unos intereses propios y, en otros, se concibe como los límites que diferencian un espacio público de otro. Esto señala dos de las características que, desde la temprana Edad Moderna, han ido asociándose con el Estado soberano: voluntad y geometría.

El Estado soberano se ha concebido como un espacio geométrico, algo que podemos ver reflejado en la imagen de unas fronteras territoriales como la delimitación de entidades estatales mutuamente excluyentes. Esa exclusividad mutua no sólo se refiere a la descripción visual de los mapas políticos, sino que significa establecer y reforzar la idea de que el dominio de un Estado termina donde otro empieza, al igual que todos los elementos que se vayan identificando con ese Estado en diferentes contextos, por ejemplo: pertenencia, ciudadanía, autonomía, seguridad, intereses, comunidad, legalidad y participación.

El territorio forma parte de la idea del Estado soberano, pero la superficie geográfica en sí carece de sentido político. Un terreno no constituye en sí una entidad política. El territorio adquiere importancia como categoría política cuando se le dota de vida al relacionarlo con conceptos como soberanía, identidad, representación, dominio y propiedad. Al vincular esas categorías con el

² Para un estudio sobre la presencia y ausencia del Estado en la Ciencia Política en ese sentido, véase Bartelson (2001).

territorio, se le sitúa dentro de espacios políticos pensados a partir de la geometría. El Estado moderno va acompañado de una concepción geométrica del espacio público, que lleva a la idea de que los entes estatales son mutuamente excluyentes y que las fronteras territoriales que los separan también encierran, dentro de cada uno de ellos, bienes públicos preciosos como la legitimidad, la justicia y la comunidad.

Esa geometría de exclusividad mutua genera, entre otras cosas, nociones sobre la ley y la justicia en términos de jurisdicciones exclusivas, la identidad como pertenencia y la seguridad como murallas-fronteras protectoras. La imagen del territorio como base de la esfera política dicta por ello que la vida ciudadana pertenece a una u otra entidad geográfica. Por ello, no cabe la posibilidad de formar parte *completa* de varias ciudadanías a la vez. La *res publica* es concebida como una presencia cuasi física, situada dentro de una forma geométrica estrictamente delimitada. La noción de exclusividad cuasi geométrica es una de las claves para entender la importancia que ha tenido el territorio para los entes políticos modernos. La superficie geográfica representa para el Estado moderno *tierra firme*, algo que se mueve con muy poca frecuencia o de forma imperceptible. Sobre esta imagen territorial de lo político se han proyectado principios de identidades exclusivas, patrias inmutables, fronteras naturales y hogares ancestrales. Y lo que no es menos importante: la idea de que ese ente territorial genera y emana de una voluntad propia que, a su vez, hace posible definir intereses *propios* de cada Estado.

La esfera política entendida de forma geométrica, descrita con la ayuda de nociones sobre territorios delimitados, supone que un ciudadano pertenece a uno u otro espacio político, al igual que la física determina que un cuerpo no puede estar en dos lugares al mismo tiempo. La identidad, la pertenencia y la participación quedan desde este punto de vista definidas por unas fronteras unívocas. Lo público y la vida ciudadana se describen, como consecuencia de esa exclusividad mutua y territorial, a través de los mapas de superficies planas y líneas nítidas.

Paralelamente al surgimiento del Estado soberano durante la temprana Edad Moderna, la cartografía experimentaba transformaciones importantes y adquiría nuevos significados para el espacio político y el gobierno de las personas³. Las innovaciones cartográficas supusieron una transformación profunda de las técnicas de posicionamiento geográfico, relacionadas con el redescubrimiento de la obra de pensadores como Ptolomeo (100-168 EC). Para el pensamiento político y el gobernar, igual de importante fue el uso que se empezaba a hacer de la cartografía y los mapas para describir la soberanía, la legitimidad y la pertenencia. Las tecnologías cartográficas posibilitaron trazar fronteras entre uno y otro territorio político de forma más extensa, exacta y abstracta (Buisseret, 1992). El territorio adquiere en la temprana Edad Moderna unas funciones más centrales para el gobernar y para lo que iba estableciéndose como el Estado soberano. El posicionamiento geográfico empezaba a ser decisivo a la hora de definir el poder político y sus límites. Las guerras se libraban cada vez más en función de posiciones abstractas y como el resultado de cálculos matemáticos que establecían coordenadas en los mapas. Cabría afirmar que los “monarcas reivindicaban territorios basándose meramente en latitudes y longitudes abstractas. Las tropas fueron enviadas a luchar y morir por unas fronteras que no tenían ningún punto de referencia visible, sólo una existencia matemática abstracta” (Edgerton, 1987: 46).

³ Véanse, por ejemplo, Benton (2010); Elden (2001); y Olsson (2007).

Del mismo modo en que los mapas políticos paulatinamente irían abarcando el globo en su totalidad dejando cada vez menos puntos ciegos, el Estado iría cubriendo el mundo dejando cada vez menos territorios y personas fuera de su dominio. Al igual que el Estado soberano pretendía ejercer un control exclusivo sobre su interior a través del territorio y la soberanía (Elden, 2013: 279 y ss.), esa forma geométrica de organizar lo político iba extendiéndose desde Europa hacia otros continentes. La consecuencia de esa expansión ha sido que prácticamente la totalidad de las zonas pobladas del mundo están cubiertas por Estados (aunque bien es cierto que los océanos y algunos territorios con apenas población pueden ser problemáticos para la noción de exclusividad estatal sobre el espacio político). En la actualidad se da por supuesto que todos vivimos en Estados.

La concepción geométrica del espacio público ha supuesto para el Estado soberano la búsqueda de unos límites unívocos entre una esfera política interior y otra exterior, esferas que son retratadas como concepciones muy distintas de la política. El interior del Estado soberano ha representado la posibilidad de orden, paz, justicia, legitimidad, legalidad, comunidad y participación, mientras que su exterior está constantemente expuesto a las contingencias del desorden, la guerra, la injusticia, la fuerza bruta, lo ilegal y lo desconocido. Si se considera que los Estados soberanos agotan el espacio político y que éstos son mutuamente excluyentes, no es de extrañar que lo que queda fuera del Estado se defina como la ausencia de las propiedades políticas situadas en su interior. Esta división estricta entre interior y exterior del Estado además ha supuesto un divorcio de la labor académica, según la cual campos como las Relaciones Internacionales y la Teoría Política han tenido muy poco que decir el uno al otro⁴.

Podemos empero observar cómo algunas de las dimensiones de esa separación entre interior y exterior, vinculadas al Estado soberano, han sido objeto de estudio en disciplinas como las Relaciones Internacionales durante las últimas décadas⁵. En este campo han surgido perspectivas que cuestionan unas concepciones que no sólo definen el Estado como el único sujeto con un poder real capaz de actuar y generar explicaciones acerca de lo que ocurre en la política mundial, sino que además dota al ente soberano de una voluntad autónoma, en torno a la cual se formulan nociones de identidades e intereses unitarios y dados.

Para algunos investigadores, los enfoques tradicionales de las Relaciones Internacionales han quedado obsoletos y anacrónicos por no haberse adaptado a unas transformaciones aceleradas que han afectado profundamente al funcionamiento de los Estados y el sistema internacional. Los argumentos de este tipo indican fenómenos *globalizadores* relativamente recientes como los principales causantes de una importante anacronía teórica en la disciplina. Es decir, afirman que los nuevos procesos de transnacionalización o globalización (política, económica, social, cultural, tecnológica, militar, etc.) requieren nuevas formas de entender las categorías políticas utilizadas en las Relaciones Internacionales.

Para otros, existe una debilidad inherente al corpus teórico-político de las Relaciones Internacionales. Sostienen que esta debilidad ha supuesto una falta de estudio profundo y riguroso sobre los fundamentos conceptuales de la disciplina. Desde esta perspectiva, la carencia teórico-política

⁴ Sobre el nexo entre Teoría Política y Relaciones Internacionales en este sentido, véase Hammar (2001).

⁵ Para unos ejemplos recientes, véanse Armitage (2013); Bartelson (2009); y Boucher (2009).

en el estudio de las Relaciones Internacionales no se debe principalmente a transformaciones acaeradas en su campo empírico, sino a que la disciplina adolece desde *el principio* de disquisiciones penetrantes y rigurosas sobre la naturaleza de lo político. En este contexto, se señalan los puntos ciegos teóricos y ontológicos presentes en la forma de concebir las Relaciones Internacionales, argumentando que esta disciplina no ha inquirido suficientemente sus propios postulados sobre la política, el Estado y el ciudadano.

A pesar de despertar cierto interés en la teoría de las Relaciones Internacionales las limitaciones del Estado soberano como fundamento último de la vida política, hay aspectos relacionados con el espacio público, el ciudadano y el orden político que no suelen ser objeto de estudio en ese campo. La relación entre el mundo interno y la *res publica* es uno de esos puntos ciegos y el vínculo entre Estado, ciudadanos e imperio es otro.

Ciudadanos y espacios públicos contingentes

La imagen del Estado como territorio y geometría va unida a la noción de la soberanía como voluntad. Se trata de una voluntad que expresaría los intereses e identidades *propias* de cada uno de los Estados que constituyen los fundamentos del sistema internacional. En ese universo *inter-estatal*, la política parece reducirse a voluntad cuyo fin último es generar cada vez más poder y autonomía. Esa generación de autonomía como fuente inagotable de la acción está relacionada con la ilusión de eliminar la contingencia a la que está expuesta la vida de los ciudadanos. A pesar del afán por fundar una voluntad soberana que, a través de la decisión y lo ejecutivo, elimine las incertidumbres y lo imprevisto de la vida pública, la contingencia sigue presente por muy soberana que se declare la acción del Estado y por muy nítidas que estén trazadas sus fronteras en los mapas.

A pesar de identificar el Estado con la eliminación de la contingencia de lo público, a través de territorios mutuamente excluyentes o de la voluntad del soberano como garante del orden y de la seguridad, siguen condicionando la vida del ciudadano aspectos como la inseguridad, la incertidumbre, lo inesperado y lo incontrolable. Se trata de una contingencia que escapa tanto el ordenamiento cartográfico de lo público como a la definición de pertenencia e identidad de los ciudadanos.

Si sobre el exterior del Estado soberano se ha proyectado un mundo ingobernable, en su interior la idea de controlar las contingencias de la vida pública ha sido muy importante. Gobernar el vínculo entre el mundo interno del ciudadano y el orden político ha sido clave para muchas concepciones de la *res publica* moderna. Para controlar la contingencia del mundo interno en el Estado soberano ha sido frecuente vedarla, ignorarla o desplazarla a campos que no guardan una relación directa con lo público. Es empero difícil negar completamente la presencia de ese mundo interno cuando indagamos sobre las diferentes dimensiones de la vida del ciudadano.

El ciudadano no suele ser descrito como un cuerpo político inabarcable en el mismo sentido que el Estado, pero se define constantemente en relación a entes públicos más abstractos, trascendentes y unitarios (por ejemplo, pueblo, nación y soberanía). Podemos apreciar cómo los espacios geométricos y la voluntad autónoma también han constituido nociones centrales para describir el vínculo entre los ciudadanos y el orden político dentro del Estado moderno.

La idea territorial y geométrica del espacio público, tan presente en la concepción del Estado soberano, supone que el ámbito político se define por unas actividades y movimientos que se desarrollan sobre una superficie bien delimitada y relativamente plana. La plaza ha constituido una de las imágenes más utilizadas para describir el foro político y la forma de encuentro entre ciudadanos. La idea de un *ágora* moderna, con extensiones inmensas, es empleada para describir una esfera pública en dónde el ciudadano, los movimientos, los argumentos y las opiniones están a la vista de todos y de ninguno en particular. La plaza imaginaria de la esfera pública moderna presupone una idea territorial y geométrica de lo político.

Lo público entendido como plaza o esfera se nutre de ideas sobre espacios geométricos. El *ágora* situada en el centro de la *polis* griega bien delimitada por sus murallas es una imagen que ha sido persistente para concebir la esfera pública en el pensamiento político, mucho más allá de las particularidades del contexto de la Atenas de Pericles. En esa imagen de la plaza, los espacios públicos geométricos se encuentran en el exterior del ciudadano, donde todo el mundo puede ver y ser visto, donde los argumentos pueden ser expuestos con fuerza y controlados al mismo tiempo, una visualidad y vigilancia que desde otras perspectivas podrían contemplarse como fuentes de temor para el ciudadano (Roiz, 2008: 93).

Esa concepción del espacio político es fundamental para las perspectivas de la democracia deliberativa, presentes en la teoría política contemporánea, que intentan definir una esfera pública en la cual prima la ilusión de transparencia, sinceridad, equidad y procedimiento, para controlar la contingencia de la vida política⁶. Estos enfoques identifican la contingencia política como una de las principales fuentes de sinrazón e injusticia. La idea del espacio público deliberativo es geométrica, al pretender separar con una línea nítida el mundo interno del ciudadano de una esfera transparente exterior, en donde los asuntos políticos puedan estar a la vista de todos y de ninguno en particular. Para la democracia deliberativa, la opacidad del mundo interno del ciudadano quedaría iluminada con la ayuda de una razón más recta en una esfera pública transparente.

Lo que no se concibe en esas perspectivas es que el mundo interno no se rige necesariamente por leyes físicas ni es susceptible de un análisis basado en la observación visual. La contingencia del mundo interno no puede ser eliminada, puesto que la vida del ciudadano no se agota en un espacio público exterior y transparente, ni se define por una voluntad autónoma que desde su interior en cada momento le podría dominar y guiar, eliminando sus dudas, ordenando sus intenciones y reforzando su identidad.

La importancia de la contingencia de la que depende la relación entre el mundo interno del ciudadano y el orden político la enfatiza un pensador tan relacionado con el Estado soberano (en la Teoría Política y en las Relaciones Internacionales) como ha sido Thomas Hobbes (1588-1679). Cuando en *Leviatán* describe el poder soberano en términos de protección, orden y unidad encontramos unas preocupaciones fundamentales acerca de la abstracción que supone siempre el vínculo entre los ciudadanos y el Estado. Para indagar en las posibilidades y limitaciones de lo que Hobbes entiende como una necesaria abstracción del poder soberano, se detiene una y otra vez en los nexos entre el Estado omnicompreensivo y la vida contingente de los ciudadanos.

⁶ Para obras generales sobre la democracia deliberativa, véanse: Dryzek (2000) y Fishkin (2003).

Al contrario de muchas interpretaciones convencionales de obras como *Leviatán*, cabe destacar que los problemas relacionados con la creación de un orden político estable no versan únicamente sobre unas formas y un contrato, que representarían una abstracción definitiva de las dimensiones contingentes de la vida política. El pensador de Malmesbury nos enseña, por el contrario, que la fundación del Estado no elimina de una vez por todas las contingencias presentes en la relación entre ciudadanos y orden político. Y una parte decisiva de esa relación, que Hobbes considera inherente a la *res publica*, es el mundo interno del ciudadano. Sin tener en consideración el mundo interno no podríamos apreciar la importancia que Hobbes asigna a facultades (o defectos) humanos como el temor, la soberbia, la memoria, el olvido, la imaginación y el juicio⁷. La contingencia del mundo interno del ciudadano queda así estrechamente vinculada a entes políticos de dimensiones tan vastas como el Estado moderno⁸. En principio ese mundo interno no es un espacio cerrado a los demás y a la esfera política, sino que es permeable al constituir una dimensión decisiva en la edificación del orden político como respuesta a aspectos presentes en el fuero interno del ciudadano, como son el temor, la soberbia y la inseguridad que, en *Leviatán*, constituyen peligros constantes para el Estado (Hobbes, 1996: cap. 29, 227-228).

Lo que Hobbes en *Leviatán* relaciona con el mundo interno no puede ser desplazado a una esfera estrictamente *interior* o *privada*, situada fuera de la *res publica*, sino que forma parte de espacios públicos internos. Estos lugares no casan con las figuras geométricas con las que se retratan las esferas políticas, según las cuales estar en dos lugares al mismo tiempo resulta imposible porque contemplan la *res publica* en términos de la traslación de “cuerpos en el tiempo y en el espacio, categorías incontestadas por hallarse confirmadas *a priori*” (Roiz, 2003: 346)⁹.

Las perspectivas políticas geométricas suponen además que “lo público siempre es externo al yo” (Roiz, 2003: 339). De ahí surge la idea de contemplar cualquier asunto relacionado con lo político como un objeto en la plaza, expuesto a la vista de todos y de ninguno en particular. La concepción de espacios públicos internos nos permite precisamente comprender cómo el ciudadano puede estar en varias esferas políticas a la vez y no quedar expuesto por completo en ninguna. Estar en dos lugares a la vez es algo que resulta inconcebible desde las perspectivas geométricas, al basarse éstas en analogías sobre la presencia física de cuerpos en espacios estrictamente delimitados y mutuamente excluyentes (Elden, 2013: 292-298). Dar por válido el punto de partida de que lo público se asemeje a un espacio geométrico, siempre situado en el *exterior* de los ciudadanos, ha llevado a la ciencia política a relacionar el mundo interno del ciudadano con privatización, psicologismo, subjetividad romántica o con un individualismo reducido a egoísmo racionalista.

Hobbes ve claramente la importancia política del mundo interno, pero al mismo tiempo pretende en *Leviatán* controlar esas dimensiones de lo público, para vedar tanto la contingencia que supone el mundo interno del ciudadano como atar firmemente su existencia al Estado soberano.

La extensión y difuminación del dominio imperial

A pesar de la pretendida exclusividad y universalidad del Estado soberano durante la época moderna, es evidente que éste ha coexistido con otros entes políticos durante muchos siglos. Los

⁷ Véase Hobbes (1996), especialmente los caps. 13-15 y 29.

⁸ Véase Hammar (2008).

⁹ Véase también Roiz (2013: 143-145).

imperios modernos son sin duda uno de los poderes más importantes de esa coexistencia. Como hemos mencionado más arriba, el dominio del Estado soberano se establecía durante la misma época en la que se desarrollaban imperios de unas extensiones nunca vistas. La transformación experimentada por la cartografía hacia unos 500 años no sólo coincidía con el surgimiento del Estado soberano, sino que también con esos poderes imperiales cuyas extensiones serían prácticamente inabarcables e indefinidas¹⁰.

El motor de la nueva cartografía política no sólo era el trazar fronteras nítidas entre dominios estatales mutuamente excluyentes, sino que además se nutría de la navegación por mares abiertos y de expediciones en territorios desconocidos. Estamos ante la era de los descubrimientos y las conquistas, en la que el mundo político se convierte en globalidad. La mutabilidad y permeabilidad del dominio estatal no son, desde luego, cuestiones que surgen por primera vez en procesos de globalización hacia finales del siglo veinte. La relación contingente entre el espacio político y el ciudadano es, por el contrario, algo que ha coexistido con el Estado moderno de forma constante.

La nueva cartografía política, que había comenzado a surgir en las postrimerías del Medievo con el redescubrimiento de la obra de autores como Ptolomeo, fue clave para las empresas imperiales transatlánticas de Estados como España y Portugal. No únicamente como una herramienta para cruzar el océano y adentrarse en continentes para ellos desconocidos, sino también para establecer fronteras y dominios políticos en zonas muy extensas que apenas habían sido pisadas por los representantes del poder estatal que reclamaba soberanía y autoridad sobre esos territorios y poblaciones desconocidos¹¹. Las empresas imperiales de la temprana Edad Moderna constituían una expansión de la cartografía como instrumento para gobernar territorios extensos. La utilización política de la nueva cartografía llegaría a ser imprescindible para la soberanía estatal, al hacer posible crear imágenes sobre una autoridad centralizada con control exhaustivo sobre territorios delimitados por unas fronteras unívocas y estables (Branch, 2014: cap. 5). Los imperios modernos también hacían uso del mismo tipo de visualización cartográfica del poder político, pero las imágenes cartográficas no adquirieron el mismo significado para el gobierno imperial que para el Estado soberano.

El imperio como objeto del saber político se remonta a la antigüedad clásica, y forma parte inherente al pensamiento occidental. A partir de la época helenística y con pensadores como por ejemplo Polibio (200-118 AEC), Cicerón (106-43 AEC), Tito Livio (59 AEC-17 EC) y Séneca (4 AEC-65 EC), el imperio formaría parte de temas recurrentes en la reflexión sobre una esfera política que no podía ser reducida a la polis clásica¹². Entre los significados atribuidos al imperio encontramos el de justicia universal, poder sobre territorios extensos, civilización y orden mundial¹³. Cuestiones que guardan una relación directa con la idea de imperio son la *cosmópolis*, la hospitalidad, el derecho natural, la migración e inclusión cívica, la intervención y la guerra justa¹⁴.

¹⁰ Véase Pagden (2015; 1998) y Yates (1975).

¹¹ Véase Herzog (2015), especialmente el cap. 1.

¹² Véanse: Tabachnik y Koivukoski (2009); Erskine (1990); Meiggs (1972); Schofield (1991) y Whittaker (2004).

¹³ Véanse Burbank (2010) y Doyle (1999).

¹⁴ Véanse Cavallar (2002) y Pagden (2003). Para un estudio reciente sobre la relación entre pensamiento político moderno, liberalismo e imperio véase Bell (2016).

El imperio no es una forma de dominio político ajeno al mundo moderno y al Estado soberano.

La concepción de dominio imperial implica mucho más que, por ejemplo, unas ideas anacrónicas sobre una *translatio imperii* medieval, cristiano, universal, que han sido utilizadas como contraste a la libertad republicana y el paso de la Edad Media a la Modernidad¹⁵. Ese tipo de definiciones del imperio, reduciéndolo a poco menos que a la fantasía de una monarquía cristiana universal incompatible con la libertad cívica y republicana, ha contribuido a que la teoría política no haya prestado demasiada atención a los dilemas con los que durante varios siglos se enfrentaban el gobierno de los imperios modernos.

A pesar del desplazamiento del tema imperial en la teoría política, el imperio como concepto político no constituye un paréntesis histórico sin mayor trascendencia para el pensamiento moderno. Por el contrario, los problemas que suponen la expansión y difusión del poder político han estado presentes en el pensamiento moderno, tanto en la concepción del Estado soberano en Europa como en las empresas imperiales en las que se encontraban inmersas varias de esas entidades soberanas emergentes. Resulta por ello cuando menos curioso que el imperio no ocupe un lugar más destacado en la teoría política contemporánea. Ese punto ciego de las disciplinas politológicas no puede ser explicado por el mero hecho de que los imperios modernos surgieran en un contexto histórico ya desaparecido. Conceptos políticos como la soberanía y el Estado se reafirmaban en esa misma época de las postrimerías del Medievo y siguen siendo considerados fundamentales para el pensamiento político en contextos nuevos y radicalmente diferentes.

La expansión de los imperios modernos ha sido estudiada extensivamente, sobre todo desde perspectivas históricas. A pesar de ello, en la Teoría Política contemporánea suele constituir un punto ciego el hecho de que el movimiento con el que el Estado moderno iba cubriendo el mundo, también estaba acompañado por expansiones imperiales, cuyos principios de gobernar diferían sustancialmente de las ideas de soberanía que iban vinculándose con ese Estado. Al contrario de la soberanía estatal, definida por espacios mutuamente excluyentes y fronteras nítidas, los imperios se caracterizaban tanto por la extensión como por la difusión del poder y del espacio político.

La expansión imperial transatlántica no iba necesariamente acompañada de un control exhaustivo de los territorios cuya propiedad se disputaba en el Nuevo Mundo. Lo que iba a producir una extensión geográfica jamás vista de las nuevas empresas imperiales, iniciadas por algunos Estados europeos durante la temprana Edad Moderna, no generaba una expansión automática del dominio político relacionado con la soberanía de esos mismos estados territoriales. Muchos de los mapas que ilustran las conquistas imperiales ponen de relieve ese punto ciego, al representar los nuevos dominios como territorios completamente incorporados a los mismos Estados europeos que iniciaban las empresas imperiales en los continentes americanos. La cartografía describe en este caso un poder político dibujado con líneas nítidas que representan los *nuevos* territorios como la propiedad exclusiva bajo la autoridad soberana de los Estados imperiales.

¹⁵ Sobre el concepto medieval de *translatio imperii* como una monarquía cristiana universal con legitimidad divina que contrasta con la libertad republicana moderna, véase Baron (1988) y Pocock (1975). Para una crítica de esa interpretación del pensamiento de Marsilio de Padua (1275-1342) y de la separación estricta entre el dominio imperial y la libertad republicana, véase Nederman (2009: 177-189) y Oakley (2015: 61 y ss.).

Es importante señalar que los principios y las aspiraciones de la soberanía estatal no son necesariamente antagónicos a los de un dominio imperial, a pesar de haber sido definidos en términos opuestos por muchas versiones del republicanismo moderno (Andrew, 2011; Hankins, 2010; Nelson, 2010). La relación entre Estado (o república) e imperio con frecuencia se ha caracterizado por el solapamiento, algo que podemos observar en la dependencia mutua entre ambos conceptos al describir el poder, la libertad y la expansión de la república romana. Este vínculo entre libertad republicana romana y poder imperial también lo encontramos una y otra vez en pensadores como Niccolò Machiavelli (1469-1527) (Balot, 2010; Hörnqvist, 2004; y Springborg, 1992: 181 y ss.).

La relación entre Estado moderno e imperio es problemática, en parte debido a que el dominio político de los imperios modernos se enfrentaba a problemas que iban mucho más allá de los principios geométricos relacionados con el Estado soberano. Para los imperios, el territorio y las fronteras no constituyen un espacio dado que delimita la vida política y el gobierno. El espacio político de un imperio representa, por el contrario, *apertura y movimientos* de extensión y difusión. Esto significa, entre otras cosas, que el vínculo entre ciudadanos (o súbditos) y orden político no puede ser establecido aplicando los principios de espacios geométricos del Estado soberano. En el imperio no existen límites nítidos que de antemano delimiten la inclusión o apropiación de los ciudadanos o súbditos. La noción de lo público como un espacio estrictamente intra-territorial no es aplicable al imperio, al ser precisamente la mutabilidad de su extensión y la variabilidad de la pertenencia política unas de las características más significativas del dominio imperial.

Al poner nuevas zonas y habitantes bajo su poder, el imperio se topaba con personas que salían y entraban en un espacio político caracterizado por la permeabilidad, la movilidad y la lejanía (Herzog, 2015: cap. 1). El control y la jurisdicción sobre las personas no podían ser ejercidos con la ayuda de los territorios, la cercanía y los mapas. En ausencia de un control soberano sobre el espacio político y los ciudadanos, la lealtad y la traición, tanto de los súbditos como de las personas contratadas enviadas a zonas lejanas, como de la población local de éstas, constituían preocupaciones constantes para el poder imperial (Benton, 2010: cap. 2).

La posibilidad de cometer un delito de traición únicamente era posible si una persona pertenecía al dominio imperial, al mismo tiempo que la traición con frecuencia se definía como el acto de situarse fuera de esa pertenencia (Benton, 2010: 101). Este dilema indica la porosidad del espacio político y la mutabilidad de la pertenencia política en los imperios modernos. El poder imperial se proyecta sobre posesiones territoriales y de súbditos o ciudadanos, pero al mismo tiempo depende de personas y fronteras que se caracterizan por la mutabilidad y la porosidad. Aspectos como la pertenencia, la posesión, la lealtad y la traición no sólo se remiten a una esfera pública, un estatus legal o un territorio en el exterior del ciudadano, sino que también vinculan su mundo interno con el orden político. Al contrario de lo que pretende el Estado moderno, el poder imperial no puede proyectar esos nexos sobre una ciudadanía y territorio delimitados y estáticos, controlados por una voluntad soberana.

La soberanía ha sido un concepto importante para los imperios, pero no como un hecho consumado o un principio exclusivo para el ejercicio del poder, sino como una aspiración a controlar cuanto se pueda o se permita en un mundo político contingente. El ejercicio del poder imperial es desigual y se adapta a unas circunstancias que, dada la extensión y expansión (y contracción) del imperio, son difícilmente previsibles. El control exhaustivo sobre un territorio delimitado podía en

algunos momentos y lugares ser factible para un imperio, mientras que en otros no se consideraba ni deseable. Del mismo modo podría, en algunos contextos, considerarse urgente definir la pertenencia y el estatus legal de los habitantes de los territorios conquistados, mientras que en otros esas definiciones no fueron objeto de mayor atención por el poder imperial (Benton, 2010: 3-4).

El principio de propiedad como fundamento para la expansión imperial ha sido extensamente estudiado, por ejemplo en relación al concepto de *terra nullius*¹⁶. Esa idea de un territorio sin dueño, del cual se apropia el poder imperial, no llevaba siempre consigo que la apropiación fuera efectiva en relación al control, la autoridad y la pertenencia, todas ellas nociones vinculadas con la soberanía estatal. El principio de *terra nullius* y su utilización han sido más estudiados en relación a los efectos sobre la población sometida por los poderes conquistadores y menos en relación a las implicaciones que dicho principio ha tenido sobre la idea del territorio político como propiedad, potencialmente objeto de compra y venta (Maier, 2016: 40-41). Esa volatilidad comercial de la propiedad contrasta con las ideas que conciben el territorio como algo estático e inseparable del ente sede de la soberanía, sea éste descrito en términos de Estado, nación o pueblo.

Dilemas comunes y respuestas divergentes

En la actualidad, la soberanía sigue siendo un concepto político clave para muchos, a pesar de las dificultades de establecer su significado e identificar cuáles son sus principios atemporales en un mundo cambiante. Los imperios modernos ya no existen como entidades políticas institucionalizadas. Tampoco hay Estados contemporáneos que puedan ser definidos como imperios. A pesar de ello, el imperio como concepto político es importante porque señala la complejidad de gobernar un mundo político mutable que no puede ser reducido a una soberanía estatal definida como un territorio geométrico, una esfera pública transparente sin fisuras y una autoridad exclusiva.

Dilemas políticos relacionados con la legitimidad, la autoridad, la pertenencia, las fronteras y la ciudadanía no podían ser resueltos de forma geométrica por el poder imperial, sino que formaban parte del gobierno de las contingencias inherentes a un orden extenso y con frecuencia difuso. No debemos olvidar que ese dominio imperial coexistía y se entrelazaba de forma íntima con los principios con los que todavía se intenta gobernar lo que seguimos identificando como Estado soberano. Muchos de los problemas de la extensión y difuminación del poder político con los que se enfrentaban constantemente los imperios han sido heredados — pero no resueltos — por el Estado soberano. Varios dilemas que afronta la soberanía de los Estados contemporáneos son análogos a las dificultades con las que se topaban los imperios, pero los principios del gobierno y las respuestas imaginables en cada caso son, en muchas ocasiones, diferentes.

¹⁶ Véase, por ejemplo, Fitzmaurice (2014: cap. 9) y Springborg (2015).

Referencias bibliográficas

- Abernethy, D. B. (2000). *The Dynamics of Global Dominance: European Overseas Empires, 1415–1980*. New Haven, Yale University Press.
- Andrew, E. G. (2011). *Imperial Republics. Revolution, War, and Territorial Expansion from the English Civil War to the French Revolution*. Toronto, University of Toronto Press.
- Armitage, D. (2013). *Foundations of Modern International Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Balot, R. (2010). "Polybius Advice to the Imperial Republic". *Political Theory*, vol. 38 Nº 4, pp. 483-509.
- Baron, H. (1988). *In Search of Florentine Civic Humanism. Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*. Princeton, Princeton University Press.
- Bartelson, J. (2001). *The Critique of the State*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bartelson, J. (2009). *Visions of World Community*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Boucher, D. (2009). *The Limits of Ethics in International Relations*. Oxford, Oxford University Press.
- Bell, D. (2016). *Reordering the World. Essays on Liberalism and Empire*. Princeton, Princeton University Press.
- Benton, L. (2010). *A Search for Sovereignty. Law and Geography in European Empires, 1400–1900*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Branch, J. (2014). *The Cartographic State. Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Buisseret, D. (ed.) (1992). *Monarchy, Ministers, and Maps: The Emergence of Cartography as a Tool of Government in Early Modern Europe*. Chicago, University of Chicago Press.
- Burbank, J. y Cooper, F. (2010). *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press.
- Cavallar, G. (2002). *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*. Aldershot, Ashgate.
- Doyle, M.W. (1986). *Empires*. Ithaca, Cornell University Press.
- Dryzek, J. (2000). *Deliberative Democracy and Beyond*. Oxford, Oxford University Press.
- Edgerton, S.Y. (1987). "From Mental Matrix to Mappamundi to Christian Empire: The Heritage of Ptolemaic Cartography in the Renaissance". In: Woodward, D. (Ed.). *Art and Cartography: Six Historical Essays*. Chicago, University of Chicago Press.
- Elden, S. (2013). *The Birth of Territory*. Chicago, University of Chicago Press.
- Erskine, A. (1990). *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action*. Ithaca, Cornell University Press.
- Fishkin, J. S. y Laslett, P. (comps.) (2003). *Debating Deliberative Democracy*. Oxford, Blackwell.
- Fitzmaurice, A. (2014). *Sovereignty, Property and Empire, 1500–2000*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hammar, B. (2001). "Interiores y exteriores politológicos". *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, vol. 1, pp. 75–113.
- Hammar, B. (2008). "Metonimias del Estado soberano". *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, vol. 13, n.º 43, pp. 33–48.
- Hankins, J. (2010). "Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic". *Political Theory*, vol. 38, n.º 4, pp. 452–482.
- Herzog, T. (2015). *Frontiers of Possession. Spain and Portugal in Europe and the Americas*. Cambridge, Harvard University Press.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan, or the Matter, Form, & Power of a Commonwealth*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hörnqvist, M. (2004). *Machiavelli and Empire*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Maier, C. S. (2016). *Once Within Borders. Territories of Power Wealth, and Belonging since 1500*.

Cambridge, Harvard University Press.

Meiggs, R. (1972). *Athenian Empire*. Oxford, Oxford University Press.

Muldoon, J. (1999). *Empire and Order. The Concept of Empire, 800-1800*. Londres, MacMillan.

Muthu, S. (comp.) (2012). *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

Nederman, C. J. (2009). *Lineages of European Political Thought. Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*. Washington, The Catholic University of America Press.

Nelson, E. (2010). *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*. Cambridge, Harvard University Press.

Oakley, F. (2015). *The Watershed of Modern Politics. Law, Virtue, Kingship, and Consent (1300-1650)*. New Haven, Yale University Press.

Olsson, G. (2007). *Abysmal. A Critique of Cartographic Reason*. Chicago, University of Chicago Press.

Pagden, A. (2003). "Human Rights, Natural Rights, and Europe's Imperial Legacy". *Political Theory*, vol. 31, n.º. 2, pp. 171-199.

Pagden, A. (2015). *The Burdens of Empire. 1539 to the Present*. Cambridge, Cambridge University Press.

Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*. Princeton, Princeton University Press.

Roiz, J. (2003). *La recuperación del buen juicio. Teoría política en siglo veinte*. Madrid, Foro Interno.

Roiz, J. (2008). *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*. Madrid, Editorial Complutense.

Roiz, J. (2013). *El mundo interno y la política*. Madrid, Plaza y Valds.

Schofield, M. (1991). *The Stoic Idea of the City*. Cambridge, Cambridge University Press.

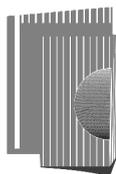
Whittaker, C. R. (2004). *Rome and its Frontiers. The Dynamics of Empire*. Londres, Routledge.

Springborg, P. (1992). *Western Republicanism and the Oriental Prince*. Cambridge, Polity Press.

Springborg, P. (2015). "Hobbes, Donne and the Virginia Company: Terra Nullius and the 'Bulimia of Dominion'". *History of Political Thought*, vol. 36, n.º. 1, pp. 113-164.

Tabachnik, D. E. y Koivukoski, T. (eds.) (2009). *Enduring Empire, Ancient Lessons for Global Politics*. Toronto, University of Toronto Press.

Yates, F. A. (1975). *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. Londres, Routledge.



Questiones de RUPTURA

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
 Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
 de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 1 Nº. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

Luis Alfonso Herrera Robles

*Universidad Autónoma, Instituto Municipal de
 Investigación y Planeación de Ciudad Juárez, México.*

*Desgobierno y abandono:
 La ciencia de lo público para desmontar
 la corrupción en la sociedad vigilante*

*Misgovernment and abandonment:
 The Science of the Public to Dismantle
 Corruption in Vigilant Society*

Resumen

En su obra, Javier Roiz ha tratado las sociedades vigilantes, los desgobiernos de las ciudades contemporáneas y la política de abandono que están caracterizando el mundo moderno. También ha tratado la crisis en la Ciencia Política y la necesidad de articular una nueva ciencia de lo público que afronte los efectos nocivos de dicha sociedad vigilante. El artículo aborda brevemente las claves y categorías que Roiz plantea para desmontar la corrupción de la vida de las ciudades y sus ciudadanos, pero sobre todo de sus gobiernos. También se destaca la influencia de su teoría en la academia latinoamericana.

Palabras clave: Vigilancia, abandono, desgobierno, sociedad, ciudadanía.

Abstract

In his work, Javier Roiz deals with vigilant societies, the mismanagement of contemporary cities and the politics of abandonment that characterize the modern world. He has also focus on the crisis in Political Science and the need to articulate a new science of the public that addresses the harmful effects of this vigilant society. The article briefly discusses the keys and categories that Roiz proposes to dismantle the corruption of the life on cities and their citizens, but especially of their governments. It also highlights the influence of his theory on the Latin American academy.

Keywords: Surveillance, abandonment, misgovernment, society, citizenship.

Luis Alfonso Herrera Robles

Desgobierno y abandono:

La ciencia de lo público para desmontar la corrupción en la sociedad vigilante

INTRODUCCIÓN

En las sociedades contemporáneas, en el mundo de ciudades que hoy habita una gran mayoría urbana de ciudadanos, es de vital importancia incorporar perspectivas innovadoras al reflexionar sobre las sociedades y sus contextos históricos; pensamientos originales que logren colocar categorías novedosas que de alguna manera cumplan con el trabajo de las categorías sociales, políticas, históricas y económicas clásicas que ya no cumplen con su cometido, o que lo hacen de manera parcial, debido a la complejidad que han adquirido las sociedades y los radicales cambios de sus interrelaciones e interacciones.

Por ello, como investigadores y científicos sociales, debemos apoyarnos en esos pensadores innovadores y originales que trabajan en una interpretación profunda del mundo moderno y sus sociedades. Conviene leer cuidadosamente sus propuestas y conceptos, para no caer de nuevo en las trampas de la Ciencia Social y Política actual que ha entrado en plena crisis de interpretación de las realidades. Sobre todo, de aquellas que se localizan fuera de Occidente. Tal es el caso de una América Latina que se encuentra socialmente polarizada, económicamente empobrecida y políticamente corrompida.

En este caso, nos vamos a referir a la impronta del pensador de la Universidad Complutense de Madrid, el Dr. Javier Roiz Parra, que ha logrado construir y constituir una perspectiva original capaz de evidenciar los actuales procesos de cambio y transformación de los países, las ciudades y sus sociedades. En ese sentido, este artículo trata de explicar y analizar algunos de sus elementos y componentes teóricos que forman parte de un amplio entramado conceptual. Si bien otros pensadores y sistemas de pensamiento han abordado o abordan a la fecha esta complejidad social propia de la contemporaneidad, pocas alcanzan el nivel interpretativo e innovador de Javier Roiz.

Por otro lado, se considera importante destacar la relevancia de este pensador español en las tres últimas décadas para Iberoamérica. A través de su pensamiento y su vida académica llena de talleres y seminarios ha podido tener contacto e influir en la formación de decenas de jóvenes investigadores y profesores que han hecho suyas algunas de sus preocupaciones centrales como son: la democracia deficitaria, el mundo de abandonos, los desgobiernos y la falta de coraje cívico por parte de los ciudadanos. El trabajo de este pensador ha sido el de poner en evidencia la existencia de una *sociedad vigilante* que viene de larga data en la Europa de los siglos trece y catorce.

Además de darse a la tarea de realizar un esfuerzo por retrotraer a la actualidad una serie de categorías y nociones — encontradas durante sus investigaciones — en personajes e intelectuales poco estudiados en la Academia como Moisés Maimónides (Moshé ben Maimón) (1138-1204), médico de origen sefardí de principios del siglo doce español, al igual que el Rabí Najmánides (Mosé ben Nahmán) (1194-1270), un pensador que, junto a otro puñado, vieron en los asuntos de lo público la parte central de la vida de las ciudades. Atinada manera de asimilar lo público, que al día de hoy conserva su vigencia como antídoto contra el abandono y los desgobiernos de individuos, instituciones y ciudades.

De esta manera, el esfuerzo de estos autores (Maimónides y Najmánides) por colocar como categoría central lo público en la vida de las ciudades llamó poderosamente la atención de Roiz desde hace años. Mismos autores que han influido en su obra y perspectiva. En ese sentido el trabajo no ha sido fácil, ha requerido de mucha dedicación y paciencia, además de una capacidad singular para trasladar de manera atenta y cuidadosa ese pensamiento medieval al contemporáneo sin perder capacidad reflexiva y explicativa.

Sobre las sociedades vigilantes

Con todo esto, estamos ya de pleno en un mundo gótico que llega hasta nuestros días con su sociedad vigilante y la apoteosis de la acción. Presentará dos variantes: i) vigilancia y castigo — como estudió con acierto Michel Foucault en 1975 —, propia del romanticismo y que se alarga hasta el siglo XX; y ii) vigilancia y pasó a la acción, propia de la sociedad postnuclear (Roiz, 2008: 261).

Quizás una de las nociones más interesantes que aparecen en la obra de Javier Roiz sea la de la existencia de una *sociedad vigilante*, producto de siglos de transformaciones y cambios dentro de las sociedades. Este tipo de sociedad, que es exclusiva de la Europa de los siglos trece y catorce, pero que siglos después la podemos encontrar en todo Occidente en su versión moderna, atenta contra la vida pública de las ciudades y el ejercicio libre de la ciudadanía; un ejercicio que implicará altos niveles de coraje cívico por parte de los ciudadanos para evitar ser devorados por la lógica de la vigilancia y la guerra como forma permanente de ataque contra lo público.

Javier Roiz, que apuesta por una ciencia de lo público como alternativa a las sociedades vigilantes, propone no perder la atención frente a los síntomas que evidencian una inclinación hacia la *vigilancia sin letargia* (Roiz, 2016: 1). En uno de sus libros, *El mundo interno y la política* (2013), anota lo siguiente:

En el siglo XXI, el Estado se muestra a favor de una sociedad que podemos llamar *vigilante*. Quizá mejor debamos decir que fue necesario preparar una sociedad vigilante para luego establecer el estado occidental. Esta sociedad se caracteriza por varios puntos centrales que se ejercen como axiomas: 1) *la vida es una guerra incesante*, una lucha continua, vivir es prepararse para la lucha; 2) *el saber es poder* y por ello la pedagogía y sus instituciones caen inevitablemente en el campo de lo político y sus pugnas; 3) *lo esencial de la vida es el tiempo de vigilia*, la letargia es asociada a pérdida de vida y directamente considerada tiempo flojo, necesario en un mínimo, pero a todos los demás efectos improductivo; 4) *el tiempo histórico y la acción humana están sometidos al principio de identidad aristotélico*, la vida fluye siempre hacia adelante e, inconfesablemente, más pronto o más tarde hacia abajo, y 5) la verdadera solución de un problema ha de ser siempre una *solución final* (Roiz, 2013: 139-140).

Como se puede apreciar, la vigilancia que se ha apoderado de las sociedades actuales. Operando bajo la lógica de estos axiomas, la vigilancia encuentra en un mundo lleno de malestares y abandonos las condiciones ideales para hacer anidar en los ciudadanos la *militarización de la política*, algo que resulta ser una fuente de desgobiernos y deterioro de la vida pública. En este contexto, el autor plantea una ciencia de lo público que sea capaz de contrarrestar la consolidación de las sociedades vigilantes y que, a su vez, escuche la inteligencia silenciosa de las ciudades y sus barrios y logre que en ellas la nueva lógica sea la de *cuidar sin vigilar*. Así, la inteligencia de la ciudad adquiere una importancia mayúscula frente a la vigilancia perpetua y la actitud vigilante de ciudadanos militarizados y desprovistos de toda letargia.

En repetidas ocasiones, damos cuenta de cómo la vista se ha impuesto sobre el oído y el resto de los sentidos. El privilegio adquirido por la mirada no es nuevo, viene de siglos de conformación de esta sociedad de vigilancia que conduce la vida pública de las ciudades y las condiciona, sobreponiendo lo visual sobre lo auditivo. La potencia de la mirada como evidencia del mundo y sus realidades sobre todo aquello que se escucha y oye deviene en poder. Proceso que se agudiza con la proliferación de las tecnologías de la información y las comunicaciones, donde la visión desplaza por completo a la escucha. Surge la videovigilancia como el nuevo formato de las sociedades vigilantes.

Las sociedades contemporáneas, incluidos el Primer y Tercer mundos, están viviendo la transición hacia una nueva vigilancia, donde la anticipación es su idea central. En la sociedad de la vigilancia anticipada, la prevención del delito que figuró en la sociedad panóptica o vigilante, es sustituida por la anticipación del delito. Es la nueva obsesión de los Estados, con su nueva prosperidad y el viejo ideal de la democracia. El “nuevo hombre vigilante” ya no es la figura del inquisidor, el verdugo, el inspector, el centinela, el médico, el maestro, o el vigilante; el ojo humano que vigila con una actitud entrenada, ahora es desplazado por la lente de la cámara. El nuevo hombre vigilante en realidad ya no es un hombre. Es una máquina (Herrera, 2010: 130).

Sin embargo, es preciso decir que, a través del tiempo, se han encontrado distintas formas de evadir y resistir la *sociedad vigilante*. Los ciudadanos dentro de sus ciudades encuentran la forma de repeler la vigilancia con letargia, cuidando sin vigilar al familiar o vecino, desmontando la corrupción de la vida pública, introduciendo la contingencia a la inherencia, añadiendo letargia a la vigilia en la vida de los individuos, incorporando la retórica a la dialéctica de las instituciones y anteponiendo el buen juicio sobre la sentencia del vigilante como solución final. Ante la comprensión de la vida como una guerra, se ha practicado el *pararse a pensar*, como lo recomienda afanosamente Roiz en sus textos y charlas. Aun y cuando la dificultad de escapar a la lógica de las sociedades vigilantes es alta, las sociedades actuales se resisten y organizan a través de los intercambios afectivos, la economía solidaria y el comunitarismo.

Por desgracia, la vigilancia y la vida como una guerra han entrado en la vida cotidiana de los centros de trabajo, las escuelas, las instituciones y hasta las familias. Los discursos de los medios de comunicación, los profesores frente al grupo de estudiantes y hasta los líderes religiosos y políticos han incorporado una discursividad propia de las milicias, no se diga ya de los videojuegos en los hogares y hasta en las campañas mediáticas para promocionales de productos y mercancías. El pensar que la vida es una guerra y que debemos luchar por lo que se quiere ha arrojado a los ciudadanos a una loca carrera por el consumo y la violencia en todas sus versiones.

La ciencia de lo público para desmontar la corrupción

Como lo anota el profesor Roiz en sus recientes investigaciones sobre *Teoría e ingeniería de la vida pública* (2016), la Ciencia Política presenta una crisis. Es una ciencia incapaz de interpretar la realidad política de los Estados modernos y sus democracias liberales, unas democracias que han caído en el bache histórico del autoritarismo y la falta de representación de los ciudadanos por parte de sus representantes populares, los cuales se sirven de la política y cada vez toman mayor

distancia de sus representados. Desde el siglo veinte, la Ciencia Política ya daba visos de su crisis y dejaba de servir para evitar los peores malestares que finalmente se impusieron en casi todo Occidente. Al respecto, Roiz señala lo siguiente:

El fracaso de la ciencia política para (i) pronosticar los males que se acercaban y (ii) su ineptitud para encontrar soluciones ha dejado a las ciencias de lo público en una situación de perplejidad y de casi susto continuo. Pensemos en el crecimiento indiscriminado de la corrupción, en el deterioro de la ley o en el desbocamiento de las finanzas mundiales. Para resumir, hoy hay varios países que podrían destruir, a conciencia o por error, el planeta con su armamento o con actividades lesivas para el entorno (Roiz, 2016: 1-2).

De lo anterior surge la preocupación por encontrar el nuevo aliento de una Ciencia Política renovada que centre su atención en la vida pública de las ciudades y en la enseñanza como antídoto frente a la corrupción. A su vez, se requiere una teoría política que cuestione los sistemas de pensamiento clásico que acabaron por convertirse en mandato y no en orientación teórica. Pero más allá de las malas noticias, y como lo señala Roiz, se puede encontrar un impulso esperanzador, debido a que “uno de los pasos más firmes que se han dado en la teoría política ha sido el emerger de la parálisis romántica, un estancamiento que nos había entrampado en el tejido de las grandes ideologías, presentadas como soluciones omnipotentes. Son ya muchos los científicos que comprenden que todas las ideologías parten del mismo substrato social y que, aunque ellas proclamen lo contrario incluso estridentemente, sus rasgos profundos se parecen en cosas sustantivas” (Roiz, 2016: 2).

Ejemplo de estos cambios en la Ciencia Política actual es el pensamiento innovador del propio Roiz, un pensamiento que se convierte en un aparato crítico y teórico que logra una mayor caracterización de las sociedades contemporáneas. La intentona de imponer un pensamiento único es disuelta por perspectivas de análisis como las que propone su original planteamiento. Si algo le hace falta a las Ciencias Sociales, las Humanidades y la Ciencia Política es precisamente tomar en cuenta otras entradas y caracterizaciones sobre las distintas realidades y contextos. En un mundo de abandonos, es nodal tomar el poder ejecutivo de los gobiernos de nuestra ciudad interna y pública, y no dejarlo a la perversidad de la vigilancia de nuestras vidas, sobre todo cuando las democracias son deficitarias y la corrupción se convierte en *la pan de todos los días*.

Porque “la democracia moderna obviamente, al estar tan orgullosa de sus fundamentos técnicos y abiertamente científicos, dejó claro que apostaba por las técnicas y las ciencias modernas” (Roiz, 2013: 101). Pero ni la ciencia, ni la técnica resuelven las consecuencias de la corrupción y la militarización de la política, mucho menos el hambre, la pobreza y la violencia urbana que se han apoderado de muchas de las ciudades del Primer y Tercer mundo. De ahí la necesidad de pensadores como Roiz, que apunten otra ciencia de lo público sin entregarse al cientificismo y a la matematización de una Ciencia Política que se afana en medir absolutamente todo, desplazando la subjetividad de los ciudadanos respecto a su relación con las instituciones, sus representantes y gobiernos.

Frente a la corrupción generalizada de los políticos y la democracia deficitaria que produce ciudadanos apáticos y desinteresados frente a sus gobiernos, la protección familiar aparece como el mejor escenario para enfrentar la corrupción. De esta manera, el dolor psíquico “convertido en un malestar corpóreo”¹ puede ser revertido y aminorado. Principalmente en los más jóvenes que carecen de las herramientas para evitar la frustración y el rechazo social como consecuencia de la pérdida de ciudadanía y derechos sociales, económicos y culturales. El desempleo y la imposibilidad de acceder a la educación (media y superior) en muchos países exponen a los jóvenes a la *muerte social*, a convertirse en un *cerco social* sin derechos a la vivienda, la salud y el trabajo. Para aminorar estos males que sufren los grupos vulnerables como los más expuestos a la violencia y la pobreza, la ciencia de lo público tiene una asignatura pendiente y ardua. La pregunta a contestar sería: ¿puede la ciencia de lo público desmontar la corrupción?

Abandono y desgobiernos en las sociedades y ciudades contemporáneas

En la actualidad, y siguiendo con la preocupación de los sectores de la sociedad más vulnerables, encontramos que el abandono se ha convertido en un componente y elemento esencial a estudiar para desvelar muchas de las taras que padecen las sociedades contemporáneas, sean estas del norte o del sur global. En muchas ciudades, los jóvenes enfrentan la doble muerte — física y social —, convirtiéndose en blanco de las pandillas, el crimen organizado y la informalidad económica. Su abandono por parte de gobiernos locales y centrales los coloca en una condición de alta vulnerabilidad, quedando expuestos a la inseguridad y la precariedad.

La violencia urbana, deja comunidades y barrios pobres desolados, donde la sangría de jóvenes varones y mujeres no cesa en la estadística de homicidios, muchos de ellos relacionados con delitos contra la salud, es decir, narcotráfico. La muerte violenta, aquella que es inducida y provocada por ajustes de cuentas, cobros de piso, cuotas o comercialización de drogas es el tipo de muertes que aparecen en las estadísticas gubernamentales. Se suman por desgracia a estas, las relacionadas a los homicidios de mujeres, vinculados a los delitos sexuales y los conocidos feminicidios (Herrera: 2016, 97).

Así, parecería que una sociedad del abandono se objetiva en las calles, parques, plazas, barrios y avenidas de las ciudades grandes y pequeñas. El problema radica en que a la política de abandonos gubernamentales se le suman los desgobiernos de la ciudad. En muchos espacios y geografías del mundo moderno, se advierten atentados, homicidios, peleas, guerras y confrontaciones que van de lo microsociedad (violencia doméstica) hasta la violencia estructural que promueve el capitalismo financiero y de consumo. Bajo el slogan del “compro, luego existo” la ciudadanía se ve disminuida desincorporando derechos y reivindicaciones ya ganadas siglos atrás. Los desgobiernos en las ciudades generan un ambiente hostil y atentan contra la participación ciudadana.

¹ Comentario realizado durante el Seminario: “Territorio, Estado y Sociedad Vigilante” los días 23 y 24 de mayo de 2016 en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

Siguiendo la noción planteada por Roiz, *el desgobierno de la ciudad* es una categoría teórica que nos sirve para abordar de manera ideal los fenómenos sociales y políticos que aparecen en la realidad de la ciudad y se presenta como la antítesis del *gobierno de la ciudad* (Herrera, 2007: 24). Ya sea que hablemos del gobierno de la ciudad de nuestro foro interno o la ciudad del espacio público, los desgobiernos frenan la participación ciudadana y su organización, atentan contra el comunitarismo y acrecientan los miedos y temores ciudadanos.

De lo anterior, se observa que el binomio abandono/desgobierno opera bajo una lógica única, la del desgobierno de la ciudad y la política de abandono. Esta política de abandono, tal como la denuncia Roiz en sus trabajos sobre la *sociedad vigilante*, se integra como parte de las políticas públicas que los gobiernos han dejado de hacer respecto a la seguridad ciudadana, los servicios públicos y otras políticas urbanas, culturales y sociales que deberían ser parte de una agenda amplia de gestión de los asuntos públicos de la ciudad. Frente a esta política de abandono, han aparecido formas renovadas de economía solidaria, autogestión y auto-organización en los barrios, comunidades y pueblos. Así lo manifiesta el Dr. Antonio Colomer Viadel, de la Universidad Politécnica de Valencia, en su libro *Comunidades y ciudades, Constituciones y solidaridades* (2015):

Hay que destacar que numerosos sectores populares tuvieron que recurrir como estrategia de supervivencia a prácticas sociales y económicas informales cuando fueron excluidos del mercado regular por no ser idóneos en el nuevo modelo globalizador. De forma espontánea, muchas de estas prácticas informales adoptaron modelos de organización solidaria y comunal para su ejercicio. El factor C se convirtió en un nuevo elemento racionalizador de esa nueva economía. Factor que identifica esa C como cooperación, por alguno de los analistas de esta economía informal (Colomer, 2015: 38).

Hasta aquí, es evidente que a la política de abandono y el desgobierno de las ciudades le aparecen *otras formas* de supervivencia y organización que buscan abstraerse de la pobreza, la violencia, la precarización y en muchos casos la migración como última salida al abandono generalizado de sus autoridades. Millares de jóvenes varones y mujeres se alejan de sus comunidades de origen migrando al norte a kilómetros de sus familiares y amigos. Familias enteras se desintegran y separan asumiendo el costo de la migración internacional. Tanto para los que se quedan como para los que se marchan, las cosas ya no serán las mismas, el tejido social se descompone y la calidad de vida se degrada.

Estos desgobiernos y abandonos como producto de la militarización de la política, Javier Roiz los expone con atención detallada en sus estudios, se inquieta por los efectos nocivos que producen y generan en las geografías y sus poblaciones. Pero le fue necesario armar su entramado teórico para entender esta realidad viva para posteriormente interpretarla; en ese sentido, le fue necesario reconstruir la historia europea de los siglos trece y catorce hasta nuestros días para encontrar el punto de inflexión histórico-estructural en donde se fecundó la *sociedad vigilante*.

En eso se encuentra parte de su trabajo y estudio. Su obra no es una obra terminada, se nutre de nuevos hallazgos de investigación producto de sus reflexiones y recorridos por las ciudades de Iberoamérica y el resto del mundo. El asombro es el de constatar que, pese a las diferencias culturales y económicas de muchos de los países abordados, los rasgos que atraviesan a las sociedades contemporáneas y las hacen similares son la corrupción, la violencia, el abandono, el narcotráfico,

el desgobierno y la crisis de la Ciencia Política como caparazón para repeler estos malestares. Además de tener en la Ciencia Política una herramienta que permita interpretar las causas de estos males.

Nota breve sobre la influencia del pensamiento de Roiz en la academia Latinoamericana

Aun y cuando todavía no es tan evidente la influencia del pensamiento de Roiz en Latinoamérica, la presencia de algunos de sus textos e ideas han empezado a discutirse en algunos centros de investigación de calidad y Universidades públicas y privadas, en las que ha impartido seminarios, realizado estancias de investigación y dictado cátedras patrimoniales. Las más notorias y recientes han sido las de México, donde impartió la Cátedra patrimonial Alfonso Reyes del Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey en la Ciudad de México en junio de 2016, al igual que sus charlas de 2012 para investigadores en el Colegio de la Frontera Norte de Tijuana bajo el título: *Los debates teóricos y metodológicos contemporáneos en las Ciencias Sociales*; o su paso durante la estancia de investigación en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) durante el año 2016 y una serie de Seminarios en el Norte de México en ese mismo año en la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, la Universidad Nacional Pedagógica de Chihuahua, la Universidad Autónoma de Chihuahua y otras del bajío como la Universidad de Guanajuato.

De esta manera, la irrupción de sus obras, categorías de análisis y profundas reflexiones sobre el Estado, el territorio, la ciudadanía y las sociedades vigilantes, entre otras, fraguó entre los estudiantes de diversos postgrados e investigadores que encuentran en su pensamiento aire fresco para una Ciencia Política y una Ciencia Social que estando en crisis, no logra dar cuenta de los cambios y transformaciones del mundo contemporáneo, sus sociedades y de sus ciudadanos. Por ello, la tarea es la de divulgar y difundir sus textos, poner sobre la mesa de la academia latinoamericana sus concepciones y debates sobre las viejas categorías políticas y sociales que tienen problemas para realizar una lectura objetiva de los malestares políticos, sociales y urbanos que aquejan a las sociedades de hoy. La apuesta es contextualizar de manera crítica sus ideas al pensarlas desde América Latina, y mirarlas como un punto de partida original que permita otras conclusiones y posibles soluciones a los déficits democráticos y ciudadanos que los autoritarismos y despotismos latinoamericanos han creado en los últimos años.

Conclusiones

Como se mostró en el desarrollo del texto, el pensamiento del profesor Javier Roiz aporta una perspectiva que sirve como punto de partida para una lectura actual de la realidad contemporánea, sobre todo para regiones como la latinoamericana. Una región, que como se mencionó al inicio de este artículo, se encuentra socialmente polarizada, económicamente empobrecida y políticamente corrompida, y que ha entrado en la dinámica del precariado del siglo veintiuno, tal y como lo denunciaba Zygmunt Bauman (1925-2017)². En términos de la influencia que ha significado la obra del profesor Roiz sobre una generación de investigadores y académicos, se puede resaltar la introducción de sus nociones centrales sobre la vigilancia, el desgobierno y el abandono en algunas partes de la academia latinoamericana.

² El precariado es un concepto usado por Bauman en algunas de sus conferencias y entrevistas y que tomó del economista británico Guy Standing, autor de *El precariado, la nueva clase peligrosa*, Bloomsbury 2011.

Sus investigaciones y su obra centran su crítica en una ciencia de la política que ha dejado de hacer su trabajo reflexivo y que parece solo querer encargarse de observar y medir los procesos electorales, la calidad de los gobiernos locales y centrales o los niveles de confianza de un gobernante y su gestión. Es decir, que solo se ocupa de su parte explicativa, lo que la condena a convertirse en una ciencia cuantitativa y soslayar su parte cualitativa. Esto significa que deja de preguntarse sobre las cosas que afectan a los ciudadanos respecto a las malas administraciones y las erróneas políticas públicas. En suma, ha dejado de lado a los ciudadanos y sus necesidades y se ha dedicado a investigar solo la manera de medir las democracias respecto de su eficacia y eficiencia.

Por otro lado, la vigilancia y la letargia en la vida pública son otra de las improntas centrales de su pensamiento. No es posible entender las ciudades y sus sociedades sin el binomio vigilancia/letargia que introduce el profesor Roiz, aun y cuando la vigilancia se sobrepone a la letargia, devaluando el sueño y el enamoramiento, que quedan como síntomas de depresión y cansancio. Para Roiz, sin embargo, es en la letargia donde se dan los mejores avances para la vida pública de las ciudades. Es la letargia la que permite pensar la ciudad y entender que, como lo apuntan los urbanistas Fernando Carrión y Jordi Borja, las ciudades son la solución y no el problema (Carrión, 2010; Borja, 2013).

Cabe aclarar, como repetidamente lo hace Roiz en sus seminarios y talleres que imparte tanto en España como algunos centros de investigación y Universidades en México y Colombia, entre otros lugares, que la sociedad vigilante que él señala no es a la que hace alusión el filósofo francés Michel Foucault (1926-1984). La diferencia principal radica en lo temporal, pues mientras para Roiz la *sociedad vigilante* aparece de manera temprana en los siglos trece y catorce de la Europa medieval, en Foucault esta *sociedad vigilante* es fruto del siglo diecisiete. En los siglos de diferencia que hay entre una y otra propuesta de los dos autores, hay un cambio radical en la construcción histórico-estructural de las sociedades. Foucault parte del inicio de las sociedades modernas previas a la Ilustración.

Y otra de las diferencias que separa a estos autores es que mientras Foucault estudia como punto de partida ciertas instituciones como los hospitales, las escuelas, los manicomios o las prisiones, a las cuales llama dispositivos de poder en su versión microfísica³, para Roiz el punto de partida institucional es el Estado moderno como franquicia. Así lo señala Roiz en su libro *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*:

Este mundo gótico en el que se está gestando el Estado como franquicia europea de aceptación internacional — con todo lo que comparta de territorio, soberanía, sociedad vigilante, liderazgo eficiente, patria, dialéctica hipertrofiada, jueces-fiscales, administradores ejecutores y príncipes astutos — es una producción — original de la Europa occidental que, como ha pasado en otras ocasiones históricas, mostró una especial virulencia en la península ibérica (Roiz, 2008, 240).

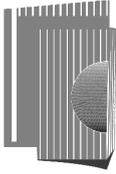
³ Véase Foucault (1992).

Por otro lado, como se puede apreciar, ambos autores tienen una lectura distinta sobre el poder. Para el autor francés el poder actúa sobre el cuerpo de los *individuos*, mientras que para el politólogo español el poder actúa sobre los *ciudadanos*. Más allá de intentar decidir cuál de los autores es mejor que el otro, se trata más bien de pensar que con Roiz se permite la recuperación de la ciencia de lo público para comprender la complejidad de las realidades sociales, políticas y culturales.

En fin, la recomendación para los jóvenes investigadores es la de acercarse a la lectura de los trabajos de Roiz con la apertura necesaria para poder recibir una teoría novedosa que parte de otros supuestos filosóficos y premisas teóricas — como sus axiomas señalados al inicio —. De estar abiertos a otros universales abstractos que no coincidan con los grandes autores clásicos de la Ciencia Política, la Sociología y la Historia. Es estar dispuesto a dejar de lado la mirada como elemento principal e incorporar *la escucha*, oyendo lo que dicen los ciudadanos, al igual que la dialéctica como método de interpretación de la historia y hacer uso de la *retórica*. Es el estar atento a los cambios, transformaciones y tensiones que agitan las sociedades en las que se vive el día a día.

Referencias bibliográficas

- Borja, J. (2013). *Revolución urbana y derechos ciudadanos*. Madrid, Alianza Editorial.
- Carrión, F. (2010). *Ciudad, memoria y proyecto*. Municipio Metropolitano de Quito-Organización Latinoamericana de Ciudades y Centros Históricos, Ecuador.
- Colomer Viadel, A. (2015). *Comunidades y ciudades, Constituciones y solidaridades*. Ciudad Nueva-Instituto Intercultural para la Autogestión y la Acción Comunal Argentina.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid, Ediciones La Piqueta.
- Herrera Robles, L.A. (2007). *El desgobierno de la ciudad y la política del abandono. Miradas desde la frontera norte de México*. México, UACJ.
- Herrera Robles, L.A. (2010). *La sociedad del abandono: Ensayo sobre la vigilancia anticipada en las sociedades contemporáneas*. México, El Colegio de Chihuahua-UACJ.
- Herrera Robles, L.A. (2016). *Descomposición social y degradación urbana. Ensayos sobre la ciudad en la era de la precarización*. Colombia, Universidad del Quindío.
- Roiz, J. (2008). *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*. Madrid, Editorial Complutense.
- Roiz, J. (2013). *El mundo interno y la política*. Madrid, Plaza y Valds.
- Roiz, J. (2016). “Teoría e ingeniería de la vida pública”. México. Documentos de trabajo del CIDE, n°. 296, CIDE.



Questiones de **RUPTURA**

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
 Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
 de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 1 N°. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

Rubén Ontiveros Rentería

Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Universidad Juárez del Estado de Durango, México.

*Sociedad vigilante y soberanía popular
 en el constitucionalismo
 latinoamericano*

*Vigilant Society and Popular
 Sovereignty in Latin American
 Constitutionalism*

Resumen

La obra teórica de Javier Roiz otorga un nuevo poder explicativo al concepto de sociedad vigilante y al valor político de dos franquicias acuñadas en el siglo trece en Europa occidental: el Estado y la Universidad. Descubrir cómo aparecen los rasgos de la sociedad vigilante en Latinoamérica será una tarea de largo aliento. Requiere considerar la creación formal y constitucional del Estado y el elemento esencial de la soberanía; la creación institucional de saberes a partir de la Universidad; y el descubrimiento del gobierno interior de los ciudadanos que activan la democracia y le dan legitimidad al ejercicio del poder.

Palabras clave: Sociedad vigilante, constitucionalismo, soberanía, norma fundante, ficción jurídica, democracia.

Abstract

The theoretical work of Javier Roiz gives a new explanatory power to the concept of vigilant society and to the political value of two franchises minted during the XIII century in Western Europe: the State and the University. Discovering how the features of the vigilant society appear in Latin America, appears to be a long-term task. It requires considering the formal and constitutional creation of the State, the essential element of sovereignty; the institutional creation of the Universitas Studiorum knowledge; and the discovery of the citizens' inner government, who activate the democracy and legitimize the exercise of power.

Keywords: vigilant society, constitutionalism, sovereignty, founding rule, juridical fiction, democracy.

INTRODUCCIÓN

Tanto el Estado como la Universidad, son instituciones que han sido indispensables para entender cómo se diseñó el mundo moderno, y que, con éxitos o fracasos, han propiciado cambios que lenta o aceleradamente han modificado el ritmo de vida de la sociedad. También la sociedad las ha modificado substancialmente en cada lugar, de conformidad con sus propias circunstancias: sea facilitando procesos de creación y consolidación de instituciones, favoreciendo modelos de acumulación de riqueza, padeciendo autoritarismos y retrocesos democráticos o bien favoreciendo los cambios que señalan las nuevas tecnologías y el quehacer científico. Lo cierto es que ambas —Estado y Universidad— han modificado profundamente la comprensión que tenemos de nosotros mismos, del Estado y de los rasgos actuales de lo que se sustenta como *sociedad vigilante*.

Contrastando con el esfuerzo del siglo veinte por convencernos de las bondades de su modernidad, la memoria colectiva aún tiene presente el registro de dos guerras mundiales, que mostraron los alcances de la violencia, el poder omnímodo e insensible y la muerte colectiva, así como las propuestas fallidas de un mundo mejor y el menoscabo de los recursos naturales como el agua y el deterioro creciente del ambiente. Hemos llenado de basura el planeta y vivimos en la confusión, el descontento, el miedo y la incertidumbre, al tiempo que grandes grupos humanos emigran, otros salen a las calles para repudiar gobiernos, protestar contra los múltiples rostros de la corrupción, la inseguridad y la impunidad. Se camina a veces con esperanza y a veces con indignación e impotencia frente a la violencia imparabable, ya sea del terrorismo o de los carteles del narcotráfico. A todo ello se suman los desajustes internos en nuestros países que provocan la inestabilidad regional que les caracteriza. Cada día es más constante la necesidad de encontrar una brújula que señale dónde está el punto de referencia para orientar las decisiones colectivas, para abordar el decir y el hablar sobre el rumbo de nuestros países y de la América nuestra. Dónde se puede encontrar la materia prima de la ingeniería pública: esa que permite resolver problemas y aprovechar oportunidades, reducir la incertidumbre social y convivir pacíficamente.

Todos los días se busca cómo justificar el poder para legitimarse, cómo satisfacer las crecientes necesidades colectivas, cómo orientar y mejorar la toma de decisiones, cómo optimizar el tiempo de la ciudad y sus recursos, cómo promover la imaginación colectiva para reducir desigualdades sociales lacerantes, cómo promover la paz y cómo apelar a la compasión. Cómo reducir la indiferencia y el cinismo. Distintas aportaciones de las ciencias sociales construyen paulatina pero ininterrumpidamente un mosaico de opciones donde podemos detenernos a reflexionar sobre nuestro siglo y sus incertidumbres.

Explorar con las herramientas que nos han proporcionado autores como Javier Roiz tal vez permita aproximarnos a la substancia de otra idea de la democracia como actividad social permanente, necesaria, consciente, libre, pacífica y legal; especialmente si queremos comprender mejor el origen de las instituciones centrales de la vida pública, concentrándonos en aquellas influencias que permitieron reproducir, con relativo éxito, la ficción jurídica que permite crear el edificio normativo y el Estado, crear instituciones y multiplicar saberes. Esto es importante porque permite entender mejor la noción de soberanía popular en las Constituciones de América Latina y descubrir que esa ficción jurídica y política se ha materializado en gobiernos y direcciones erráticas o ineficaces, que han tratado de encarar necesidades políticas que buscaban respuestas y les han dado soluciones — acertadas o no — pero que son las que trazan el mapa geopolítico de nuestro tiempo. Un mapa que registra cambios constantes tanto en el funcionamiento del Estado como en la vida de los ciudadanos del siglo veintiuno.

La Sociedad vigilante. Antecedentes y características

Tener al alcance un discurso inteligente y bien informado sobre el origen del Estado europeo, de la tradición judía y de los pilares de una nueva reflexión sobre lo público, que ha llegado lenta y discretamente a la vida académica de nuestros países, resulta claramente novedoso, como cuando abres la ventana en un cuarto permanentemente cerrado y húmedo. Veo en las dos obras recientes de Javier Roiz, por una parte, una minuciosa y profunda investigación sobre una tradición judía que ha sobrevivido enriqueciendo nuestra visión de lo público y de la tarea política, así como la genealogía del Estado en busca de la sociedad que lo crea (Roiz, 2008); y, por otra parte, un reconocimiento del mundo interno del ciudadano, cuidando de que su exploración no se vea envuelta en historicismos o visiones que le alejen del rigor investigativo con que argumenta y sugiere (Roiz, 2013).

Cuando tomamos en cuenta esta visión intelectual y los conceptos que se fundan y funden en un nuevo crisol para la reflexión de lo público, y tratamos de trasladar dichos conceptos a la realidad latinoamericana, observamos que resulta cuando menos contradictoria la consideración de *soberanía popular o soberanía nacional* en la fundación del Estado en nuestra América entre los siglos diecinueve y veinte. Al nacer convulsivamente, bajo los sentimientos profundos y confusos que movieron a la rebelión y su justificación, a la ruptura y el disenso, los ciudadanos imaginarios aceptaron la ficción constitucional de un acto fundacional que da nacimiento al Estado y a una norma suprema dotada de elementos suficientes para resolver los problemas del país. Los resultados esperados serían la paz y el progreso, realidades con más entusiasmo que anclas. Ignorando cómo se organiza el gobierno interno del ciudadano, éste, deshabilitado en sus principios, tenía que ser leal a una idea de cambio, de patria o de libertad, conceptos que tenían que llenarse de contenido. Al final de estos procesos, se descubriría que el ciudadano solo había servido como base de legitimidad política al ejercicio de poder y a la fundación del Estado. En todas las Constituciones de América Latina, son pequeñas dirigencias y caudillos quienes en nombre del pueblo o de la nación fundan los Estados, con las particularidades de Haití³, que se considera el primer país en abolir la esclavitud y declarar su independencia. Los ciudadanos que moverán los cambios institucionales y políticos aparecerán después. La independencia requería identidad; los lugares de las pirámides se perderían en los atrios de las catedrales y los mitos serían sustituidos por otros nuevos contados en castellano y en español.

Las investigaciones de Roiz para descubrir poco a poco la aparición de los mismos registros europeos, con antecedentes y características propias, nos resulta difícil de comprender en el universo sugerido, pero son indispensables para tener una base sólida de lanzamiento sin caer al vacío y poder formularnos preguntas sobre nuestro mundo político en América Latina, o Hispanoamérica, si se considera la influencia de España en la región. Trasladando tales rasgos a realidades distintas, y aún sin descubrir del todo sus resultados, se propone una aventura más allá de las percepciones apresuradas que construyen definiciones. El propósito es tratar de comprender las soluciones políticas que, a partir de los movimientos de independencia, se inventan una idea de Estado con tesis y modelos explorados en Europa y Norteamérica. Claro que interesan otros fenómenos, hechos, actitudes y decisiones que precisan un apartado conceptual que les de claridad y poder explicativo, que ayude a la comprensión de esa exigencia ciudadana de reformar al Estado; esa prisa con que

³ El 1 de enero de 1804, Jean Jacques Dessalines proclama la independencia política de Saint-Domingue, que bautiza con el nombre de Haití y asume el cargo de gobernador general vitalicio; y el 6 de octubre siguiente, se proclamará emperador de Haití con el nombre de Jacques I (Carmona, 2017).

se demandan cambios que terminan en hacer movimientos meramente cosméticos, redundantes, coyunturales, marcados por lo intrascendente.

Sin embargo, la apuesta por cambios profundos en la legitimidad del Estado y de sus instituciones, la participación amplia del ciudadano, el reconocimiento de recursos jurídicos y políticos como la interrupción del mandato por incumplimiento de la oferta política o las políticas sociales de rango extendido aparecen más en el deficitario discurso que en la toma de decisiones colectivas; pues esos cambios se realizan sin paralizar la sociedad ni el aparato de bienes y servicios, de instituciones y procesos que opera el Estado. La democracia sigue siendo un motor ideal y real para darle un patrón de legitimidad a cada país donde esta experiencia sucede. La sugerente noticia de Roiz sobre la *sociedad vigilante* enciende el motor de búsqueda individual y colectiva para trascender los espacios y corredores universitarios y contemplar la vida de la calle, de las grandes avenidas y plazas públicas. Ahí, donde el espacio público recibe la fuerza cívica con los ojos abiertos y la atención en permanente alerta, ahí está este tipo de sociedad, cuyos antecedentes nos proporciona Javier Roiz en reflexiones como esta:

La aparición de la sociedad vigilante se remonta al siglo XIII de la Europa occidental, es decir el corazón de Francia (Borgoña), Inglaterra, la península ibérica, los territorios ribereños del Rin Alemania y el norte de Italia hasta Milán. Su aparición se hace manifiesta bruscamente con la aparición de instituciones nuevas que van a ser franquicias en el futuro de la cultura occidental. Los pensadores vigilantes más conspicuos han hecho toda profesión de fe sobre lo que podemos considerar un axioma de la filosofía vigilante: el principio de identidad aristotélica. Se trata de la idea de que no se puede ser A y B al mismo tiempo ni estar en dos sitios a la vez. Ello es todo un dogma y este principio ha sido asumido por todo el pensamiento occidental. Es como la clave que ha articulado la sociedad vigilante. Y lo es así en todas las ramas del pensar. Tommaso d'Aquino (1225-1274) y Thomas Hobbes (1588-1679) son sus veladores prototípicos. La vigilancia será el éter de la atmósfera de las sociedades vigilantes. En palabras contemporáneas de Michael Walzer: *watchfulness* (Roiz, 2016: 2).

Roiz describe los rasgos de la sociedad vigilante de la siguiente manera:

En el siglo veintiuno el Estado se muestra a favor de una sociedad que podemos llamar vigilante. Quizá mejor debamos decir que fue necesario preparar una sociedad vigilante para luego establecer el estado occidental. Esta sociedad se caracteriza por varios puntos centrales que se ejercen como axiomas: (i) la vida es una guerra incesante, una lucha continua, vivir es prepararse para la lucha; (ii) el saber es poder y por ello la pedagogía y sus instituciones caen inevitablemente en el campo de lo político y sus pugnas; (iii) lo esencial de la vida es el tiempo de vigilia, la letargia es asociada a pérdida de vida y directamente considerada tiempo flojo, necesaria en un mínimo, pero a todos los demás efectos improductivo; (iv) el tiempo histórico y la acción humana están sometidos al principio de identidad aristotélico, la

vida fluye siempre hacia adelante, e inconfesadamente más pronto o más tarde hacia abajo; y (v) la verdadera solución de un problema ha de ser siempre una solución final (Roiz, 2013: 139).

Vemos con claridad que la *sociedad vigilante* aparece como un elemento que sumado al territorio y a un conjunto de normas constitucionales que dan paso a la creación del Estado, franquicia europea que adquiere el continente americano con tres centurias de colonia. Así, en el siglo dieciocho en Norteamérica y en los inicios del siglo diecinueve en Hispanoamérica, se implantará la versión de lo que será el Estado contemporáneo al otro lado del Atlántico. Sin embargo, la sociedad que le da origen nace en el siglo diecisiete. Al respeto Octavio Paz (1914-1998) afirma:

Surge (...) la sociedad criolla, dependiente de España pero cada vez más autónoma. Nueva España es creadora original en la arquitectura, en el arte de gobernar, en la poesía, en el urbanismo, en la cocina, en las creencias. A finales del siglo XVII nace un proyecto nacional, el primero de México; hacer de la Nueva España una España otra, el Imperio de la América Septentrional. Es un reflejo doble de Roma y de México — Tenochtitlan: la herencia latina y la indígena. En ese proyecto los jesuitas tuvieron una participación cardinal. Pero la independencia — que es, simultáneamente, desmembramiento del imperio español y nacimiento de otra sociedad—significa el fin de la sociedad criolla (Paz, 1979: 33).

Durante este proceso de creación institucional, la democracia ha sido un elemento incorporado a los actos fundacionales de la creación constitucional. Las primeras experiencias de participación cívica en procesos constitucionales en nuestra América están en Venezuela (1811), México (1812) y Argentina (1813) con las primeras evidencias documentales de su proceso constitucional. Son por ello las más longevas de Hispanoamérica, sin que esto haya significado un avance suficientemente esperanzador. El Estado está sufriendo cambios importantes, la sociedad ve que las nuevas tecnologías y los novedosos aprendizajes significan cambios constantes y direcciones erráticas, dinámicas que condicionan y distorsionan la comprensión de lo público que se requiere para iniciar tareas congruentes y sensatas; pues lo cierto son los contrastes con que aparece la inestabilidad de la región, la amenaza constante de las redes de narcotráfico, el lento crecimiento económico que se traduce en mayor pobreza y escasas oportunidades para la satisfacción de necesidades sociales, la corrupción y la impunidad y la creciente dependencia científico-tecnológica, a la que se suma el deterioro del ambiente, la pauperización de vastas regiones y los esfuerzos aislados de las instituciones públicas por impulsar nuevos conocimientos.

Javier Roiz nos aporta un conjunto de conceptos que en estricto rigor no pretenden definir, tampoco concluir; no se trata de confiar la vida a las *soluciones finales*, tampoco pensar que el *conocimiento es poder* que cede a las tentaciones de dominación y omnipresencia. Antes bien, propone dejar abiertos los caminos para una tarea política libre, pacífica, tolerante, inclusiva y que sea el basamento para una toma de decisiones que construya una nueva ciudadanía. Hacer expedito el tránsito social por los nuevos carriles donde transite el Estado, en esta parte continental donde nuestros países comparten historia, idioma, religión y similares protagonistas de la construcción histórica bajo los signos de la liberación colonial, la independencia y un posible proyecto para pensar América Latina, fincado en sus propias fortalezas.

La obra de Javier Roiz bien puede sumar otros esfuerzos ya considerables, sin pretender convertir esta propuesta en una vertiente ideológica, pues tendría que tener un conjunto de principios para explicar el mundo y luego vendría la tentación de un programa de acciones encaminadas a cambiarlo. Más bien, a mi modesto entender — quizás modesto en demasía —, se trata primero de comprender el alcance de la propuesta que es producto de sus investigaciones. En ella, Roiz nos muestra que este esfuerzo significa un reconocimiento del saber teórico de la tradición política europea para abonar el nacimiento de algo que pueda ser significativo para la realidad cambiante de Latinoamérica; se trata de contribuir a forjar un pensamiento propio, pacífico, más libre y cívico, al tiempo que se acepta convivir y dialogar con otras visiones con las que no se tienen afinidades o puntos de contacto.

Descubrir y proponer un conocimiento que vaya de las categorías a los indicadores (González Casanova, 1970: 16); esto es, poner el acento puntual en palabras significativas, en conceptos que permitan descubrir la capacidad interior para nombrar, imaginar, recrear, inventar y, si se quiere, describir y descubrir los impulsos y orientaciones de una sociedad cambiante, pero permanente en el interior del ciudadano, fiel a su naturaleza y capacidades y protagonista en la legitimidad de la ingeniería pública. Esta ingeniería pública es tan novedosa como necesaria, ya sea como Nueva Gestión Pública (NGP), que hoy ve el Estado como una entidad política que representa y ejerce el poder legal tanto para conservar el equilibrio armónico de una sociedad como para orientar, dirigir e instrumentar un destino colectivo (Miklos, 2015: 11); o ya sea en el diseño de políticas públicas o en la utilización de las nuevas tecnologías para tratar volúmenes de información con significado.

Sociedad vigilante y soberanía en la creación-ficción del Estado en América

Aquí sugiero que las investigaciones de la aparición de la *sociedad vigilante* y sus características permiten pavimentar un camino paralelo al de la sociedad que afirma el concepto de soberanía popular en América Latina, gracias a la ficción de la norma fundante del proceso constitucional que da origen al Estado. Dadas las particulares circunstancias de la América nuestra, sus características son propias y los resultados han sido distintos, dispares. Un elemento central sin el cual no sería posible esta aproximación es el lenguaje, que simbólicamente inventa y nombra la realidad institucional, le da soporte y legitimidad. Al tener el cuidado de seguir la evolución del concepto de soberanía, vemos que este aparece unido a la imagen y a las facultades de quien ostenta un poder no discutido: el soberano. Jean Bodin (1530-1596) afirma que la soberanía es *el poder absoluto y perpetuo de una república*. El concepto soberanía es el tema principal de una república, en el que “ningún jurisconsulto ni filósofo político la ha difundido todavía” (Bodin, 1997: 120), aunque para la realidad de la época, habrá que matizar algunas limitaciones impuestas a la idea del poder absoluto y perpetuo. Con todas las salvedades expuestas por Bodin, el poder soberano se define por quien lo ejerce, pero debe tener presente la ley de Dios como un orden moral superior, el derecho a adquirir propiedades y darse un patrimonio, la preservación de la familia y debe sujetarse a las convenciones justas y razonables. En el capítulo que trata de la soberanía, Bodin ejemplifica y abunda los alcances del soberano reconocido:

Cuando muere el rey de Tartaria, el príncipe y el pueblo, a quienes corresponde el derecho de elección, designan entre los parientes del difunto, al que mejor les parece, con tal que sea su hijo o sobrino. Lo hacen sentar entonces sobre un trono de oro y le dicen estas palabras: *te suplicamos, consentimos y sugerimos, que reines sobre nosotros*. El rey responde: *Si quieren eso de mí, es preciso que estéis dispuestos a hacer lo que yo os mande, que el que yo ordene matar sea muerto incontinenti y sin dilación, y que todo el reino me sea remitido y consolidado en mis manos*. El pueblo responde: *Así sea*, y a continuación el rey agrega: *la palabra de mi boca sea la espada, y todo el pueblo aplaude* (Bodin, 1997: 24).

La *soberanía* en el siglo diecinueve en el marco de la filosofía liberal y en estos territorios de novedad fundacional se materializa y encarna en el pueblo, los ciudadanos, la nación; todos vivos y ejerciendo derechos, tengan conocimiento de ello o no, con información e intereses distintos y constantes. He aquí como, por primera vez, la *ficción jurídica* permite un procedimiento tal que por ministerio de ley se toma por verdadero algo que carece de existencia para fundar un derecho; de esta manera, deja de ser imaginación que crea ficciones “*obligatorias de creer*” so pena de violentar la ley y pasa a ser creadora de la realidad jurídica y de un sistema de normas superior y coactivo. Se denomina *ficción jurídica o legal* al procedimiento de la técnica jurídica mediante el cual se toma por verdadero algo que no existe, o que podría existir, pero se desconoce, para fundamentar en él un derecho, que deja de ser ficción para conformar una realidad jurídica. Para Rafael de Pina y Rafael de Pina Vara la ficción legal es una prescripción que atribuye a una situación inexistente (ficticia) — no obstante, la existencia de otra que debería ser considerada — otorgándole la eficacia de los efectos jurídicos que tendría si existiera (Pina y Pina Vara, 1998: 270). Esto es,

Las ficciones jurídicas son construcciones ideales que se hacen en las normas de derecho, a las que se les asigna un valor hipotético o instrumental, debido a su aptitud para facilitar una concepción jurídica o para provocar una realidad deseada e inexistente, considerada preferible a la actual y con la finalidad de facilitar la aplicación de los preceptos jurídicos” (Diccionario Jurídico Mexicano, 1983: 1440).

En un interesante estudio sobre la norma fundante como ficción jurídica, se razona la ficción como una construcción cognitiva, que se opone a la realidad percibida, misma que se pretende conocer (Soriano Dávila, 2007: 257).

El concepto de *reificación* (Soriano Dávila, 2007: 232) planteado desde la sociología del conocimiento aporta los elementos con los que la autora afirma que es factible fundar la construcción social de la realidad. Del documento de Sonia Amalia Soriano tomo tres elementos fundamentales: 1) el concepto de reificación, 2) la legitimidad y 3) el lenguaje en la creación de la ficción jurídica de la norma fundante, que da origen al Estado. Se destaca que estos elementos — norma fundante y legitimación — se aplican a los distintos modelos de Constitución, según los criterios expuestos por Paolo Camanducci (2007: 39-53): a) Modelo axiológico de la Constitución como orden;

b) Modelo descriptivo de Constitución como orden; c) Modelo descriptivo de Constitución como norma; y d) Modelo axiológico de la Constitución como norma. Los cuatro modelos comparan el fundamento establecido por Hans Kelsen (1881-1973), esto es, la norma fundante a que nos referimos, en su teoría general de las normas así, la *Grundnorm* resulta ser una ficción, con las delimitaciones propias del ámbito jurídico (Camanducci, 2007: 259).

Así, “la constitución de un Estado no encontrará como fundamento la constitución positiva anterior, puesto que la autorización en dicha constitución anterior para crear una nueva implica su propia negación y falta de supremacía, necesaria para que sea base del orden jurídico, situación que en general no acontece” (Camanducci, 2007: 265). Por ello, la norma supuesta a la que se refiere Kelsen es la norma primera, la norma base, que no es norma positiva sino norma supuesta, ya que no existe un acto de voluntad real sino del pensamiento. La diferencia entre estas dos está en que el sentido de la norma que deriva de un acto de voluntad es un enunciado y el que deriva del pensamiento es un deber, en cuanto a la voluntad de dirigir la conducta. Este ejercicio lleva a explicitar el papel que tiene la *Grundnorm*: “La constitución jurídico-positiva tiene su origen en la circunstancia histórica, de acuerdo a cada contexto, y deviene de la voluntad de una persona o un grupo de ellas, que se legitiman estableciendo un poder constituyente que origina al Estado, que a su vez encuentra su justificación en la norma fundante, una ficción” (Camanducci, 2007: 269). A partir de entonces, en cada momento fundacional que crea el Estado, la sociedad acepta la vigilia permanente, un sistema de alerta constante, imprescriptible, en todo tiempo, las 24 horas del día, los 7 días de la semana. Así lo establece la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, de manera reiterada. En el Título Segundo, Capítulo I: De la Soberanía Nacional y de la Forma de Gobierno, artículo 39, se dice: “La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. *El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno*” (énfasis añadido).

El pueblo es el soberano, por lo tanto, el pueblo está integrado por ciudadanos y en ellos radica esa condición de la vigilia, de estar en continua alerta, sin descanso. Como se ha registrado en la historia, las grandes asonadas y rebeliones son por la noche, cuando el mundo interior de los ciudadanos puede conciliar el sueño pacífico. Hidalgo tocó las campanas de la parroquia de Dolores en Guanajuato, para convocar al pueblo a rebelarse contra la autoridad virreinal; los motivos y extravíos no han causado mella en la imagen que la memoria colectiva tiene del caudillo como Padre de la Patria, que se puso en pie de lucha sin saber qué camino elegir y emprendió esa gran aventura para abolir la esclavitud y declarar a México como nación independiente. Del mismo artículo 39 en comento, se establecen las bases de la *legitimidad política*, que radica en el pueblo. Un pueblo que tiene que estar atento al cumplimiento de la ley, a la renovación del poder público. Todo poder político — no acepta términos intermedios ni equívocos posibles — tiene su origen en la soberanía del pueblo.

Por lo tanto, el pueblo es el responsable directo de su ejercicio. No puede permitirse, entonces, un momento de descanso para cerrar los ojos; si los cierra deja de ver y dado que a través de la percepción se forma el juicio y lo razonable, esta dependencia aristotélica y calvinista opera de manera continuada y permanente. *Todo poder público debe actuar conforme al beneficio del pueblo*, por lo que el poder público debe estar bien informado de lo que el pueblo demanda y necesita todos los días. El poder público tiene la obligación de estar alerta, atento, informado, preparado. ¿Cuántas

leyes se aprueban al amanecer, antes de que el ciudadano despierte? ¿Cómo se establece la eficacia legislativa, entre las demandas de control y regulación y las leyes que se aprueban? La soberanía popular puede cambiar la forma de gobierno, una de las ilusiones revolucionarias y jacobinas más acendradas pero impracticables. Ya que se han encargado de poner requisitos y papel sellado a horas de oficinas para poder acordar un movimiento que altere la forma de gobierno. La única manera posible, probable y acreditable es en la vigilia, “amaneciendo iremos marchando todos hacia las urnas”, teniendo buenos contadores, escrutadores y quien vigile las elecciones. Se aceptan los ojos del mundo en cada elección, observadores se llaman, y asumen la tarea de formular denuncias ante la autoridad electoral o por la fuerza de las redes sociales, sin mayor trámite que tener encendido el teléfono celular.

Otro elemento de la Constitución política mexicana en su artículo 39 es que la soberanía del pueblo es inalienable, es decir, el pueblo no la puede perder nunca². La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, establece en su *Artículo 5* lo siguiente:

La soberanía reside intransferiblemente en el pueblo, quien la ejerce directamente en la forma prevista en esta Constitución y en la ley, e indirectamente, mediante el sufragio, por los órganos que ejercen el Poder Público. Los órganos del Estado emanan de la soberanía popular y a ella están sometidos (énfasis añadido).

En la Constitución de la República Dominicana en su artículo 2.- Soberanía popular, se dice:

La soberanía reside exclusivamente en el pueblo, de quien emanan todos los poderes, los cuales ejerce por medio de sus representantes o en forma directa, en los términos que establecen esta Constitución y las leyes (énfasis añadido).

Y en su artículo 3.-Inviolabilidad de la soberanía y principio de no intervención, señala:

La soberanía de la Nación dominicana, Estado libre e independiente de todo poder extranjero, *es inviolable*. Ninguno de los poderes públicos organizados por la presente Constitución puede realizar o permitir la realización de actos que constituyan una intervención directa o indirecta en los asuntos internos o externos de la República Dominicana o una injerencia que atente contra la personalidad e integridad del Estado y de los atributos que se le reconocen y consagran en esta Constitución. El principio de la no intervención constituye una norma invariable de la política internacional dominicana (énfasis añadido).

² *Inalienabilis*: que no se puede enajenar.

Y, sin embargo, el poder, la justicia y el Estado, los vemos solo cuando percibimos su fuerza, o por lo que no son. Octavio Paz así leía esta realidad:

La pregunta acerca de la naturaleza del Estado del siglo veinte sigue sin respuesta. Autor de los prodigios, crímenes, maravillas y calamidades de los últimos setenta años, el Estado — no el proletariado ni la burguesía — ha sido y es el personaje de nuestro siglo. Su realidad es enorme. Lo es tanto que parece irreal: está en todas partes y no tiene rostro. No sabemos qué es ni quién es (Paz, 1979: 10)³.

El Estado en Iberoamérica y las primeras universidades

El Estado como institución política, además del territorio y la población, surge desde finales del siglo dieciocho (1780) a mediados del diecinueve (1850) en América Latina y el Caribe. Del Río Bravo a la Patagonia se va instalando un tipo de sociedad, la criolla, en la que se da la convivencia subordinada de las minorías negra y mulata con una clase dirigente en su mayoría española. En ella había alrededor de trece millones de seres humanos bajo la representación y administración de la Corona española y de Portugal.

Así se consolidan diversos virreinos:

- (i) *El Virreinato de la Nueva España*: lo que hoy día serían los territorios de México; parte de EE. UU.: Alta California, Nuevo México, Texas, Luisiana y las Floridas; Centroamérica; islas del Caribe; y los enclaves españoles de Asia y Oceanía. Dentro de este Virreinato tenían cierta autonomía la Capitanía General de Cuba, la Capitanía General de Guatemala y la Capitanía General de Puerto Rico.
- (ii) *El Virreinato de Nueva Granada*: aproximadamente lo que hoy día sería Panamá, Colombia, Ecuador y Venezuela. La Capitanía General de Venezuela es separada del Virreinato de Nueva Granada a partir de la década de 1770.
- (iii) *El Virreinato del Perú*: inicialmente con la ley de 1542 comprendía gran parte del territorio sudamericano y el istmo de Panamá; en 1800 era aproximadamente los actuales territorios de Perú y Bolivia.
- (iv) *El Virreinato del Río de la Plata*: nacido de una escisión del Virreinato del Perú hacia 1777, era lo que hoy día sería Argentina, Uruguay, Paraguay, así como partes de Bolivia, del Sur de Brasil y del Sureste de Perú.
- (v) *El Reino de Brasil*: el actual Brasil fue colonia portuguesa desde 1500 hasta 1808, cuando se convirtió en Reino de Brasil al establecer el Rey Juan VI de Portugal la capital del Reino Unido de Portugal, Brasil y Algarve en Río de Janeiro (Juan, 2013).

La situación política europea a finales del siglo dieciocho favorece el proceso de independencia de América Latina. Los principales hechos conocidos y de fácil consulta son, sin que su enumeración signifique una prioridad, el llamado movimiento de la Ilustración en Europa, que inspiró las

³ Octavio Paz se refiere a los primeros setenta años del Estado Mexicano del siglo XX. Véase Paz (1979).

primeras críticas hacia la monarquía española por parte de los criollos, la rebelión de las colonias británicas de Norteamérica, que proclamaron en 1776 su Independencia dando origen a los Estados Unidos de América y la Revolución francesa de 1789, que proclamó los principios de la libertad, la igualdad y el derecho a resistir a la opresión o abuso de autoridad monárquica (Juan, 2013).

Estas ideas fueron asimiladas por muchos criollos, que vivieron la Revolución en Francia en primera persona (un buen ejemplo es el venezolano Francisco de Miranda) y que luego las extendieron en América. Por otra parte, la España peninsular estaba inmersa en su Guerra de la Independencia (1808-1814) contra el Imperio de Napoleón, que había invadido Portugal y pretendía dominar España tras las abdicaciones de Bayona. En este contexto, el poder de España se concentró en el pueblo y la representación oficial la ostentaban solo el Consejo de Regencia y las Cortes de Cádiz (Juan, 2013).

Los proyectos ideológicos, religiosos, culturales y constitucionales provenientes principalmente de estos movimientos influyeron grandemente en el constitucionalismo que nacería en la América allende el Atlántico. En ausencia del rey de España, en América se organizaron estructuras políticas y administrativas en las principales ciudades entre 1808-1810 y surgieron los caudillos libertadores en Perú (Pedro Domingo Murillo, mayo de 1808); en Chile (Mateo Toro y Bernardo O'Higgins); y en México (Miguel Hidalgo, septiembre de 1810), por mencionar algunos (Juan, 2013).

Así, tanto los movimientos independentistas como el primer estatuto constitucional de independencia va creciendo a partir de Haití en 1804, Venezuela en 1811, Argentina en 1813 o México en 1812, por su participación en las Cortes de Cádiz de 1812, cuyo estatuto tuvo relativa vigencia en México (Barragán, 2012: 388)⁴. Por otra parte, tengamos presente que el alimento intelectual de las sociedades que prenden su sistema de alarma permanente y pierden el sueño reparador está en las Universidades. Bajo la idea de animar el bautismo, estaba la construcción de saberes, en algunos casos la protección de las lenguas naturales y la implantación de la nueva lengua, que sería un motivo de escuchar y decir, de hablar y escribir. Esto no escondió acciones de barbarie contra la cultura como con la falsificación histórica. Así lo narra Octavio Paz:

El primer ejemplo mexicano de falsificación histórica es el de Izcóatl que, aconsejado por Tlacaélel, consejero del Tlatoani ordenó la destrucción de los códices y las antigüedades toltecas, con el objeto de "ratificar la historia" a favor de las pretensiones aztecas. Sobre esta mentira se edificó la teología política de los mexicas. A esta mentira inicial han sucedido otras y todas animadas por el mismo propósito: la justificación del dominio político de este o aquel grupo. Nueva España comienza con dos quemas célebres, ambas

⁴ El autor sostiene que por su efectiva vigencia durante los períodos en que la sostuvieron las Cortes de Cádiz, esto es, hasta antes de la llegada de don Fernando VII a Valencia en 1814; y su vigencia durante los años de 1820 y 1821 en que fue nuevamente jurada en España; y, desde luego, por sus méritos intrínsecos, dicha Constitución fue declarada como constitución provisional por las autoridades mexicanas de esa primera etapa de nuestra independencia, así como hacia el interior de cada uno de los 19 Estados miembros de la Federación mexicana, formalizada mediante la firma de su Acta constitutiva del día 31 de enero de 1824, en todo aquello que no se opusiera al estado de cosas que se iban creando.

obras de dos obispos que eran, significativamente, dos intelectuales, dos ideólogos: Juan de Zumárraga y Diego de Landa. Uno ordenó la destrucción de los códices y antigüedades de los mexicanos y otro la de los mayas. Así se quiso extirpar (y en parte se logró) la memoria de la civilización prehispánica en la mente de los vencidos. Fue un verdadero asesinato espiritual (Paz, 1979: 12).

Sin embargo, las Universidades florecieron en América bajo los auspicios de la Corona, la Iglesia y la riqueza del territorio. En México, la Real y Pontificia Universidad de México data de 1551, la Universidad Francisco Javier (Yucatán) de 1624, la Real y Literaria Universidad de Guadalajara es de 1791 y la Universidad Literaria y Pontificia de Chiapas es de 1826. En Argentina, la Universidad Nacional de Córdoba es de 1813, la Universidad de Buenos Aires de 1821 y la Universidad del Río de la Plata de 1890. En Bolivia, destacan la Universidad Mayor San Francisco Xavier, de 1624; la Universidad Mayo, que es de 1830; y la Universidad Mayor de San Marcos, que es también del mismo año de la de México, 1551. También cabe mencionar la de la Habana, que data de 1728.

Más allá de la necesidad de proveer localmente la instrucción de los novicios de las órdenes religiosas que acompañaron a los conquistadores, las universidades estaban destinadas a consolidar un conjunto de saberes que darían soporte a la naciente sociedad criolla, alejada del concepto de nación. Pérez Vejo (2010) asume esta visión de la construcción de nación sin protagonismo político alguno:

Se ponían así las bases de un nuevo paradigma sobre la nación en el que ésta aparecía como un sujeto político reciente, no más allá del siglo XVIII, y cuyas relaciones con el Estado eran justamente las contrarias de las que había venido afirmando el pensamiento nacionalista y que los historiadores habían hecho suyas, no eran las naciones quienes construían los Estados sino los Estados quienes inventaban las naciones (Pérez Vejo, 2010: 33).

El Constitucionalismo latinoamericano

Ciertamente hay Estados nacionales que no tienen Constitución escrita como Inglaterra, Nueva Zelanda o Israel; sin embargo, tienen una gran tradición constitucional formada por un conjunto de diversos textos históricos: estatutos, resoluciones y principios. Asumimos que los Estados nacionales que sí la tienen, es porque confían en una convocatoria válida de carácter general no solo para los convocados, y en otro momento prodigioso, al que llamo *deliberativo fundante*, que construye acuerdos por consenso o por el voto de mayorías, dotado de un poder general y suficiente para imponer a los ciudadanos de un territorio determinado un conjunto de normas escritas de carácter general y obligatorio a partir de una norma fundante. El reiterado apego a estos procedimientos y prácticas que tienen la Constitución como norma suprema forman una tradición que asume el nombre de Constitucionalismo. Luego, cada tradición asume como predominante un cuerpo doctrinario, estableciendo un acento específico e identitario.

Las Constituciones suelen establecer principios normativos de la organización política y jurídica en una ley superior a las demás aplicables en su territorio, al tiempo que establece los límites del ejercicio del poder, así como los derechos y garantías de los ciudadanos. Cada Constitución es

resultado de sus propias circunstancias, esto es, la suma de decisiones significativas que en cada momento se han tomado al amparo de su vigencia.

Se trata de seguir abonando la tierra antes de sembrar, no se trata de conclusiones definitivas sino provisorias, no se trata de amenazar el presente con una decisión final, sino de seguir abriendo caminos para volver al debate y a documentar lo que está sucediendo de la manera más clara posible. Recuperar la idea de la Carta Fundamental en nuestra vida cotidiana, su historia como experiencia vivida y convocar los esfuerzos de unidad que reclaman las nuevas circunstancias de países que como México enfrentan retos inéditos en el siglo veintiuno. Así, el constitucionalismo latinoamericano tiene avances poco significativos al cerrar el siglo veinte y los primeros años del presente siglo. Las creaciones y reformas constitucionales que se dan en Colombia (1991), Argentina y República Dominicana (1994), Venezuela (2009), Cuba (2002), Ecuador (2008) o Bolivia (2009) son el motivo para hablar de un nuevo constitucionalismo. Afirma Roberto Gargarella: “Se da un cierto equívoco sobre los tales textos, que nos lleva a elogiarlos por aspectos en los que ellos fallan, y a desconfiar de los mismos a partir de otros rasgos que son merecedores, en cambio, de alguna cuidada esperanza” (Gargarella, 2014).

De manera breve: (i) No hay novedades en el “nuevo constitucionalismo” ya que no introduce novedades relevantes en relación con el antiguo constitucionalismo, el fundante, con más de doscientos años. (ii) Las modificaciones significativas están relacionadas con la institución presidencial y las bases de legitimidad para la reelección o formas duras (contención militar de la inconformidad social y popular como en Venezuela) de permanecer en el poder o de interrumpirlo mediante fórmulas blandas (interrupción del mandato por mandato de ley, como el caso de Brasil). (iii) El pacto liberal — conservador que se extendió en Latinoamérica desde mediados del siglo diecinueve — afirma Gargarella — se expresó en Constituciones restrictivas en materia de derechos políticos, hostiles a la participación cívica, desatentas frente a la cuestión social. Constituciones que territorialmente concentraron el poder en un “centro” mientras que, políticamente, centraron la autoridad en un Poder Ejecutivo especialmente poderoso (Gargarella, 2014). (iv) Las Constituciones por lo general reprodujeron el sistema de pesos y contrapesos de la Constitución Norteamérica, pero tratándose del poder ejecutivo, buscaron apoyarse en el modelo autoritario napoleónico; el caso más familiar y cercano es el de la Constitución de Chile de 1833 (ejemplo típico del primer constitucionalismo autoritario de la región, pero también, sinónimo de estabilidad política) (Gargarella, 2014). (v) A partir de la Revolución mexicana que incluyó el capítulo del asesinato del Presidente Madero y el movimiento constitucionalista de Venustiano Carranza, donde queda claramente utilizada la ficción jurídica de la norma fundante para convocar a un Constituyente que da origen a la Constitución de 1917 y al Estado Mexicano Moderno, la inclusión de derechos sociales se convierte en una vanguardia para América Latina y el mundo, incorporando, además de los derechos sociales, los económicos y culturales. (vi) Sin embargo, el contraste es significativo: por una parte las estructuras constitucionales dominantes de América Latina provienen de la tradición aprendida de Europa y Norteamérica de los siglos dieciocho y diecinueve, sin embargo Estados como Venezuela, su sistema político y la operación del Estado contradice las declaraciones constitucionales y sociales dadas en el siglo veintiuno⁵.

⁵ Vgr. La realidad política de Venezuela contradice lo declarado en su Constitución en el Artículo 1º: “Venezuela se declara República Bolivariana, irrevocablemente libre e independiente y fundamenta su patrimonio moral y sus valores de libertad, igualdad, justicia y paz internacional, en la doctrina de Simón Bolívar, el Libertador. Son derechos irrenunciables de la Nación la independencia, la libertad, la soberanía, la inmunidad, la integridad territorial y la autodeterminación nacional” (énfasis añadido).

El descubrimiento del mundo interior del ciudadano y la democracia

El mundo interior del ciudadano ha sido para muchos lectores como mi persona un reto y una innovación en la manera de enfocar y acercarme al pensamiento freudiano y a la contribución que los trabajos del padre del psicoanálisis hacen a la teoría política. La primera vez que tuve contacto con el pensamiento de Javier Roiz y con la introducción al “viejo maestro” austriaco de origen judío⁶, la sorpresa se unió a la exigencia de reflexiones mejores y continuadas sobre cómo nos ha llegado a América la obra de Freud.

La primera vez que llega el psicoanálisis a los Estados Unidos de Norteamérica es en septiembre de 1909, gracias a la invitación que la Universidad Clark de la ciudad de Boston hace al Dr. Sigmund Freud (1856-1939) — y a Carl Jung (1875-1961) —, con motivo de su vigésimo aniversario. En este viaje, Freud impartió un ciclo de cinco conferencias. Esta visita y las conferencias que impartió — afirma Roberto Castro — se basaron en los temas centrales de su trabajo clínico psicoanalítico hasta esos años: los cuadros clínicos y su etiología del inconsciente, el estudio sobre los sueños y el papel de la sexualidad inconsciente, todo esto desde la perspectiva y la estructuración de la vida del inconsciente mismo (Castro Rodríguez, 2008: 199). Hubo un cierto interés y aceptación por la perspectiva del inconsciente en la sintomatología en los cuadros clínicos psicopatológicos, pero la moral religiosa imperante manifestó un fuerte rechazo y una descalificación violenta que se expresaron en la prensa, así como personajes del mundo intelectual como William James (1842-1910), Adolf Meyer (1866-1950) y Franz Boas (1858-1942) entre otros (Castro Rodríguez, 2008: 199). En este trabajo, Roberto Castro habla de una segunda ocasión en que Freud habla de la sociedad norteamericana y, particularmente, de su presidente Woodrow Wilson (1856-1924) que se “autonombraba salvador de Europa y exige un tratado para asegurar la paz después de la llamada Gran Guerra de 1914, da muestras de un pensamiento mágico y delirante, acompañado de rituales y ruegos a un dios que no era más que un nombre atribuido a su creencia y fe propia”. En este momento Freud realiza algunas observaciones relativas al Estado, la cultura, la idea de civilización y del ciudadano. Así “observa que el Estado no es más que el que exige obediencia y sacrificio, el que monopoliza la violencia y el derecho de llevar la muerte a los ciudadanos, el que se erige en juez y representante de la civilización a la que a su vez destruye”, en tanto que el ciudadano es la *medida* calculada que no sirve más que para satisfacer el placer propio; de lo que se trataría es pues — en sus propias palabras — de convertirlo en objeto sexual, apropiarse de su fuerza de trabajo y volverlo un “bien” propio entre todos los bienes (Castro Rodríguez, 2008: 202)⁷.

Pero el diálogo que nos propone Roiz bien aparece como una hoja de ruta que da señales de sus preguntas, muestra los territorios de sus investigaciones, nos da noticia de las obras consultadas y nos pone en contacto con sus descubrimientos. Así que el Freud que buscamos, el que nos descubre el lenguaje militar y político, el que habla de provocaciones que luego se convierten en ataques, que caen en el “dominio de la enervación somática que provoca alteraciones severas en el gobierno del individuo” (Roiz, 2003: 316), el que nos descubre el territorio de la conciencia, las leyes que significan coerción de la voluntad, las fronteras que son defendidas por alteraciones o incursiones extrañas, la represión de ideas a las que se arresta o expulsa de la conciencia, las

⁶ Fue en 2011, en un Diplomado de Teoría Política, en la Universidad de Salamanca. Posteriormente, con la lectura de su obra *La recuperación del buen juicio* (Roiz, 2003) que incluye un capítulo dedicado a “Un viejo maestro para el futuro: Sigmund Freud”.

⁷ El autor se refiere a Freud, S. *De la guerra y muerte y la transitoriedad*. Buenos Aires: Amorrortu, t. XIV, pp. 273-313.

funciones de defensa para dar paso al gobierno del yo, los conflictos psíquicos que atacan el cuerpo con síntomas somáticos donde el *self* está expuesto a disensiones, rebeliones, golpes de estado, guerras civiles, es el Freud dialéctico que frente a las dolencias estudia con detalle la psicosis histórica. Donde el ciudadano no puede trazar su propio camino y tampoco defenderse en caso de necesidad. Es entonces que el psicoanalista representa tres cosas: 1) aclara confusiones que producen miedos innecesarios, 2) es el representante de una concepción más libre o más reflexiva en el trato con el paciente, 3) es el confidente más confiable (confidente-confesión) (Roiz, 2003: 310). Roiz sugiere reconocer a Freud como el “gran rétor” (Roiz, 2003: 305) o maestro de ciudadanos. El primer paso fue:

Poner al paciente tumbado y sin mirarle a él. El que el paciente no se sitúe frente al terapeuta significa anular la tradición dialéctica moderna, para la cual es imprescindible que el avance del conocimiento se haga mediante la confrontación de las tesis de una persona con las propias de otro. Y las propias del otro no son sino otras tesis, las que sean; en conjunto son las anti-tesis (Roiz, 2003: 306).

En esta narrativa, nos avisa de la tradición de confrontaciones con la se confiaba la producción del saber, que aún recorre los espacios universitarios y cuando llega a la calle se confirma que no hay otro camino que el de estar preparados para luchar por lo que se quiere, que el conjunto de saberes que conforman la educación superior han sido por la “luchas del pueblo”, por “los sacrificios de doctos maestros”, cocidos en el fragor de las batallas en los sindicatos, en los partidos políticos y sus manifestaciones y marchas, en los negocios frente a la voracidad del mercado y sus agentes.

Tal vez el éxito más importante de la vida cívica y de la tradición europea de la política bajo los auspicios de la riqueza compartida del pensamiento freudiano sea esta aportación de que cada ciudadano descubra la república que tiene consigo y pueda clarificar las relaciones de sus poderes con la razón y el buen juicio para aportar cada día a la difícil democracia de nuestros días. Roiz afirma:

Plantear de esta forma el problema de gobierno nos deja ver con claridad que lo que llamamos la conciencia — la voluntad para decidir, informada por la memoria — viene a significar el poder ejecutivo del gobierno de cada uno. Al igual, nuestro pensamiento, esa asamblea de objetos internos que diría Melanie Klein, o el diálogo constante del yo y el mí — el dos en uno de Sócrates — respondería a lo que el poder legislativo supone para la polis. Por último, nuestra capacidad de buen juicio, esa cualidad que cada ciudadano ha de conseguir en la experiencia cotidiana, corresponde al poder judicial que tan importante es para la salud democrática de la ciudad (Roiz, 2003: 321-322).

Aproximaciones y lejanías

El Estado como producto de una ingeniería de lo público deja muchas expectativas sociales y políticas por cumplir. A riesgo de aparecer como temerario o infundado, encuentro una diferencia entre la *sociedad vigilante* que aparece en el siglo trece y la que surge en América en el siglo diecisiete. En América es la decisión política de un caudillo o un cuerpo de iniciadores los que mediante la creación de una norma fundante dan paso a la Constitución y a la creación del Estado, y es éste el soberana. La teoría política nos aparece sin futuro y conjetural, avasallada por el cambio rápido

que crea la soberanía, la nación y posteriormente la declaratoria de Soberanía nacional o nación y constante, incapaz de afirmar sobre lo permanente. Se vive entre la angustia de la espera y la incertidumbre de lo no esperado. El ciudadano tiene poco menos que una parcela reducida para gobernar su vida, pues muchas partes de ella le son desconocidas cuando no ignoradas, a ello se suma la decepción del gobierno del mundo que le es poco claro y de muchas confusiones.

El ciudadano del siglo veintiuno tiene momentos de lucidez cívica, porque una parte de su yo interior, inconforme, le hace buscar decisiones en lo público y la única opción con la que cuenta en lo inmediato es “el derecho al voto” como una decisión libre, interesada y quizás comprometida. Sin embargo, luego de optar por un partido o por un candidato llega a la conclusión decepcionante de que su decisión no tuvo los resultados políticos ni cívicos que esperaba. Vivimos tiempos en que el Estado debe repensarse como ingeniería política y la teoría política parece conformarse con ser una fuente de reflexión para acompañar al ciudadano en el camino de cambios orientados por el mercado, o intereses poderosos que le impiden construir el carácter de una ciudadanía más libre, más democrática, más racional y, si se quiere, más ambiciosa. Esto significa la exigencia de mayor claridad sobre lo deseable, lo posible y lo probable. La opción de las izquierdas o del liberalismo con todas sus opciones y novedades solo lleva al pensamiento único o a la solución final. Podemos identificar rasgos esquizoides en los líderes que no pueden ser coherentes y se muestran incapaces de construir un discurso confiable para el ciudadano.

Quizás por ello la democracia en México y en América Latina, tal vez en el mundo, es una conciencia de estar solo, la democracia habla de soledades con oportunidades y coyunturas. Javier Roiz habla de laberintos, y otros autores como Jorge Luis Borges (1899-1986) u Octavio Paz, quizás porque una riqueza importante, original y propia de Hispanoamérica es su literatura, sus artistas y ensayistas. En lo que me parece congruente el discurso es en la invitación a convocar esfuerzos para mejorar los mecanismos para que la democracia le dé un soporte de legitimidad y credibilidad a la ingeniería pública. Vayamos al encuentro de más y nuevas reflexiones, como las que nos regala este pensador e investigador de una nueva teoría de lo público, en la medida en que intentemos *la recuperación del buen juicio*, ya que:

Transformar la *polis* o el estado, es por tanto tocar en el interior de las cabezas de los ciudadanos (...) que caiga el muro de Berlín o se desmantelen las fronteras nacionales en la Unión Europea implica tocar en el interior de la mente y los afectos de los súbditos. Inversamente, tocar la educación política implica una acción pública de largo alcance e inmediata trascendencia. En este aspecto los tiranos y los golpistas han demostrado una sabiduría plástica muy superior a la de muchos estudiosos (Roiz, 2003: 329).

Hay todo un mundo por descubrir más allá de la capacidad de *inventio* que permite la ficción jurídica, el lenguaje para crear una norma fundante, creadora de un edificio jurídico, de la soberanía, del Estado y sus instituciones y de la nación misma.

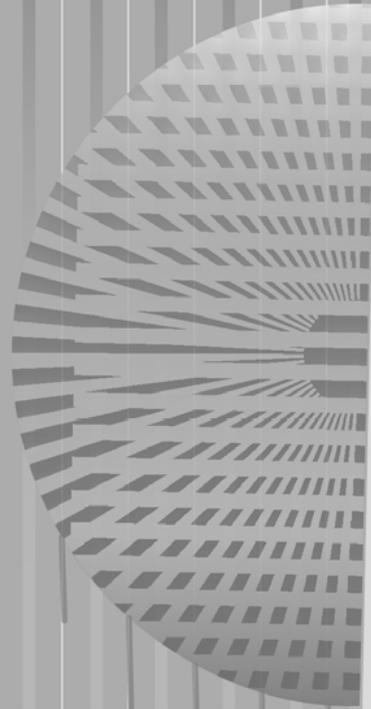
Referencias bibliográficas

- Barragán, J. (2012). "Sobre la vigencia en México de la Constitución Española de Cádiz de 1812", *Revista de Derecho Político (UNED)*, n.º 84, pp. 385-433. DOI:<http://dx.doi.org/10.5944/rdp.84.2012.9208>
- Bodin, J. (1997). *Los seis libros de la República*. Trad. de Pedro Bravo Gala. Madrid, Tecnos.
- Camanducci, P. (2007). *Constitución y teoría del derecho*. México, Fontanamara.
- Carmona Dávila, D. (2017). "Haití se convierte en el primer país independiente de América Latina", *Memoria Política de México*. Disponible en: <http://www.memoriapoliticademexico.org/Efemerides/1/01011804-Haiti.html> (consultado 1 de junio 2017).
- Castro Rodríguez, R. (2008). "Psicoanálisis en la así llamada modernidad: Estados Unidos". En: Echeverría, B. (comp.). *La americanización de la modernidad*, México, ERA-UNAM.
- Constitución de la República Dominicana. Disponible en: <http://www.ifrc.org/docs/idrl/751ES.pdf> (consultado 1 de junio 2017).
- De Pina, R. y De Pina Vara, R. (1998). *Diccionario de Derecho*. México, Porrúa.
- Diccionario Jurídico Mexicano* (1983). México, IJ-UNAM-Porrúa/UNAM.
- Gargarella, R. (2014). "El 'nuevo constitucionalismo latinoamericano'". *El País*. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2014/07/31/opinion/1406816088_091940.html (consultado 1 de junio 2017).
- González Casanova, P. (1970). *Las categorías del desarrollo económico y la investigación en ciencias sociales*. México, IIS-UNAM.
- Juan, D. (2013). "La independencia de América Latina (I): de 1780 a 1810". En: *Latinoamérica Hoy*. Disponible en: <https://latinamericahoy.es/2013/10/19/independencia-america-latina-1780-a-1810/> (consultado 1 de junio 2017).
- Miklos, T. (2015). "Prólogo". Jiménes Cabrera, E. y Haefner, C. (2015). *Sociedad, Estado y Prospectiva. Escenarios para la construcción social de políticas públicas de Nueva Generación en América Latina*. Santiago de Chile, Universidad de Valparaíso-Editorial LOM.
- Paz, O. (1979). *El ogro filantrópico*. México, Joaquín Mortiz.
- Pérez Vejo, T. (2010). *Elegía criolla. Una reinterpretación de las guerras de independencia hispano-americanas*. México, Tusquets.
- Roiz, J. (2003). *La recuperación del buen juicio. Teoría política en el siglo XX*. Madrid, Editorial Foro Interno.
- Roiz, J. (2013). *El mundo interno y la política*. Madrid, Plaza y Valdés.
- Roiz, J. (2016). *Teoría e ingeniería de la vida pública*. Documentos de trabajo del CIDE, n.º 296. México, CIDE.
- Soriano Dávila, S.A. (2007). "La norma fundante como ficción jurídica y su relación con la construcción social de la realidad", *Revista del Posgrado en Derecho de la UNAM*, vol. 3, n.º. 5, pp. 257-273.

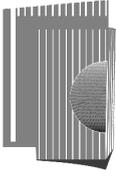
ISSN: 2538-9645

Questiones de **R U P T U R A**

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Instituto de Programación y Sistemas del Norte S.A.S.



Vol. 1. N° 2
Julio - Diciembre, 2017
Cúcuta, Norte de Santander, Colombia.



Questiones de RUPTURA

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
 Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
 de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 1 N°. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

André-Noël Roth Deubel

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

El análisis de las políticas públicas: de pilar gótico a arte retórico

Public Policy Analysis: from Gothic Pillar to Rhetorical Art

Resumen

Se exploran las relaciones existentes entre el arte gótico, el desarrollo de la ciencia de gobierno y la construcción del Estado. Argumenta que la ciencia de gobierno se ha desarrollado, desde sus inicios en el siglo doce hasta prácticamente hoy en día, en concordancia con los principios escolásticos que aplicaron los arquitectos góticos para sus monumentales construcciones. Por ello, el análisis de políticas públicas tiende a funcionar como una herramienta de legitimación del Estado. Se concluye considerando que la recuperación del arte retórico por el análisis de políticas permitiría ofrecer herramientas para construir instituciones políticas más democráticas.

Palabras clave: Estado, políticas públicas, razón, escolástica.

Abstract

The following paper explores the relationships between Gothic art, the development of the science of government and the construction of the State. It argues that the science of government has been developed, from the beginning of the twelfth century until today, in accordance with the scholastic principles applied by the Gothic architects for their monumental constructions. For this reason, the analysis of public policies tends to function as a tool to legitimize the State. It concludes that the recovery of rhetorical art by the policy analysis would offer tools for building more democratic political institutions.

Keywords: State, public policy, reason, scholasticism.

"La doctrina sagrada usa también la razón humana no solamente para comprobar la fe, sino para esclarecer (manifestare) todo lo que está indicado en esta doctrina."

Tomás de Aquino¹

"La profecía se ha vuelto un elemento esencial de la nueva técnica de gobierno."

Ernst Cassirer (1993 [1946]: 390).

INTRODUCCIÓN

Tal como le señala Ernst H. Gombrich (1909-2001) en su famosa *Historia del arte*, penetrar en una catedral gótica proporciona "una experiencia inolvidable" por sus "vastos interiores cuyas dimensiones parecen empequeñecer todo lo simplemente humano" (Gombrich, 1997: 188). Prosigue el autor indicando que la erección de las catedrales góticas permitió hacer "descend(er) del cielo a la tierra" la "Jerusalén celestial, con sus puertas de perlas, sus joyas inapreciables, sus calles de oro puro y vidrio transparente (Apocalipsis 21)" (Gombrich, 1997: 188). El desarrollo del estilo gótico durante los siglos doce-trece² coincide, tal como lo expresa reiteradamente Javier Roiz en sus textos (p. e. Roiz, 2013: 139-140; y 2016), con el arribo, geográficamente situado en el "centro y norte de Francia, Inglaterra, los territorios del Rin, el norte de Italia hasta Milán y la península ibérica", de una "sociedad vigilante" que se consolidará y expandirá como la más exitosa de las franquicias, mediante la creación de instituciones universitarias y la edificación progresiva de instituciones de tipo estatal caracterizadas por un proceso de concentración de poder (Roiz, 2013: 19).

El paralelismo espacio-temporal entre el desarrollo de la filosofía escolástica, el arte gótico, la creación de universidades (la Universidad de París se creó hacia 1150) y la formación aún embrionaria del Estado no permite considerar estos fenómenos como totalmente independientes o fortuitos. Panofsky ha mostrado en su conocido texto *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico* (2011) que existió una relación de causa-efecto entre la escolástica y el desarrollo del estilo gótico. En el presente artículo, ampliamente exploratorio, quiero intentar disponer algunos mojones que relacionan los propios principios de la construcción gótica, derivados de la escolástica, con los de la construcción del Estado moderno y, más precisamente, con el desarrollo de las técnicas de gobierno y de administración. Se pretende proponer la tesis de que la ciencia de gobierno se ha desarrollado desde sus incipientes inicios en los siglos once y doce hasta prácticamente hoy en día, en concordancia con los principios escolásticos que aplicaron los arquitectos góticos para sus monumentales construcciones. Así, desde los primeros "*donneurs d'avis*" y otros arbitristas, los tratadistas de policía, profesores de *polizeiwissenschaft* y cameralistas, sustituidos luego por los modernos científicos de la administración y hasta los *policy scientists* y analistas de políticas públicas de nuestra época, tuvieron (y aún tienen) como principios fundamentales para actuar las mismas disposiciones mentales que los arquitectos de las catedrales góticas. Lo que hace del Estado moderno una institución que presenta también características góticas similares. Los arquitectos de la institución estatal contribuyen así, a través de su labor, a la difusión, reforzamiento y legitimización del Estado como horizonte insuperable de la política. Es precisamente el mérito de los trabajos de Javier Roiz el haber puesto en evidencia la influencia y pervivencia de esta visión gótica en la (ciencia) política contemporánea. La recuperación del arte retórico, primero reducido por la teología cristiana a un mero ornamento y luego eliminado por la razón instrumental estatal, siendo una condición y posibilidad para reconstruir una política más auténticamente democrática.

¹ Citado en Panofsky (2011: 90). Traducción del francés realizada por el autor. El texto original en latín es: "Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana non quidem ad probandam fidem sed ad manifestandum aliqua quae traduntur in hac doctrina".

² La primera catedral de estilo gótico es la de Saint-Étienne de Sens (Borgoña, Francia); se erige a partir de 1135. La Basílica de Saint-Denis, cerca de París, toma un giro gótico con el Abad Suger en 1140.

La escolástica, el estilo gótico y el arquitecto

Las transformaciones estructurales e intelectuales de la sociedad medieval en los siglos once y doce propiciaron un cuestionamiento sobre su modo de gobierno. En efecto, para esta época, el desarrollo de centros urbanos, facilitado por la extensión de las actividades comerciales, condujo al logro de una mayor autonomía por parte de las ciudades (ciudades libres) frente a los señores feudales. Este proceso de urbanización originó problemas nuevos de convivencia y de gestión de los espacios urbanos comunes entre las diversas poblaciones establecidas en éstas. El sistema supuestamente inmutable de las monarquías feudales, eminentemente rural, quedó desestabilizado dando pie a un momento de gran ebullición social e intelectual (teológica) que favoreció la emergencia de innovaciones tanto en las artes como en la política y en las instituciones.

El gobierno mediante el *régimen* pastoral o eclesiástico agustiniano, originado en la *Regula pastoralis* del papa Gregorio Magno (540-604) y que prevaleció desde la caída del Imperio romano, ya no estaba adaptado a este nuevo contexto³. Se necesitaba un nuevo marco para la convivencia. El encuentro entre el pensamiento de Aristóteles (384-322 AEC), que se redescubre a través de la España musulmana, con la teología cristiana condujo al desarrollo de la filosofía escolástica. Esta nueva forma de pensamiento paradigmático llegará a su cenit con la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (1224-1274), profesor en la Universidad de París, y marcará profundamente la cultura y la mentalidad occidentales proponiendo una nueva interpretación de la relación existente entre fe cristiana y razón humana, entre el alma y el cuerpo, entre el mundo espiritual y el mundo material. Con el Aquinate, la razón humana, el cuerpo o el mundo material ya no eran considerados como totalmente opuestos o separados de la fe, del alma o del mundo espiritual, como en la perspectiva agustiniana, sino como complementarios. De este modo, pertenecía al ser humano, de manera activa y no pasiva, construir mediante sus propios esfuerzos un orden de derecho y de justicia (Cassirer, 1993: 162). El uso de la razón podía, de esta manera, ponerse al servicio de la fe.

La escolástica consiste no solamente en una filosofía, que reconcilia la metafísica de Aristóteles con la teología cristiana, sino que es también una metodología para la educación, y por lo tanto un modo de comunicación. Principalmente basada en la especulación y la confrontación dialéctica de textos, los principios fundamentales que guiaron la escolástica clásica fueron, de una parte, la “clarificación” o la transparencia (*manifestatio*), y de la otra, la “aceptación y reconciliación de posibilidades contradictorias” (*concordancia*) (Panofsky, 2011: 117). Con la aplicación de estos principios, la escolástica ofrece una metodología de trabajo que debe permitir reconciliar la fe y la razón, imponiendo la idea de que no existe una contradicción entre estos dos términos:

Lo naturalmente innato en la razón es tan verdadero que no hay posibilidad de pensar en su falsedad. Y menos aún es lícito creer falso lo que poseemos por la fe, ya que ha sido confirmado por Dios. Luego como solamente lo falso es contrario a lo verdadero, como claramente prueban sus mismas definiciones, no hay posibilidad de que los principios racionales sean contrarios a la verdad de la fe (Tomás de Aquino, 2007: 53).

³ Un *régimen* eclesiástico designa “un gobierno no violento de los hombres que, mediante el control de su vida afectiva y moral, el conocimiento de los secretos de su corazón y la implementación de una pedagogía minuciosamente individualizada, se esfuerza por conducirlos hacia la perfección” (Senellart, 1995: 29). Hasta el siglo trece el término de *régimen* se refirió a “múltiples formas de acción, a virtudes específicas y a calificaciones estatutarias. Acción de dirigir y de proteger a la ciudad, pero también de conducir a los hombres controlándolos, corrigiéndolos, reprimiéndolos, orientándolos; virtudes de vigilancia, ponderación, control de sí; deberes y privilegios ligados a la magistratura” (Senellart, 1995: 26). Es a partir de este concepto polisémico de *régimen* como luego se consolidó el de gobierno.

La escolástica desarrolló una técnica de razonamiento filosófico, que retomaba la dialéctica aristotélica, pero sin su complemento retórico o, más exactamente, reduciendo el arte retórico a simple ornato o figura de estilo (Roiz, 2013: 143ss). Se parte de la lectura de textos, que son divididos en partes y estudiados de manera detallada, casi palabra por palabra, con el fin de elucidar los problemas o contradicciones que suscitan (*lectio*). Estos problemas generan entonces preguntas (*quaestio*) que son resueltas después de haber descartado las “objeciones” posibles según un esquema formal riguroso; es la parte dialéctica, que permite así su “clarificación”, siempre cuando resulta conforme al texto sagrado o al dogma de fe, eliminando así la contingencia que resalta la retórica. En las universidades, el ejercicio escolástico toma la forma de una deliberación en forma de competición estrictamente reglamentada entre doctores y estudiantes (*disputatio*) y a la cual asiste, eventualmente, un público.

En las nuevas urbes, la concentración de población y la mayor disponibilidad de tiempo libre, hicieron que los principios y métodos escolásticos se difundieran ya a “gran” escala, a diferencia de la pedagogía individual del antiguo *régimen*, mediante las universidades creadas por los obispos. Estas nuevas instituciones educativas que reemplazaron así las antiguas escuelas monacales permitieron formar a administradores reales y religiosos, así como a teólogos, para las nuevas necesidades de la época. La escolástica, como teología y como metodología, conoció así su apogeo al ser adoptada, desarrollada y difundida por las universidades. De este modo: “La escolástica poseía un monopolio de la educación: *grosso modo*, la formación intelectual pasó de las escuelas monásticas, más bien rurales y regionales, a instituciones urbanas más bien cosmopolitas y, para así decirlo, solo a medias eclesiásticas” (Panofsky, 2011: 84).

Y, tal como mostró Panofsky (2011), entre escolástica y estilo gótico existió más que un paralelismo o una simple coincidencia temporal y espacial. Se trató de una relación de causa-efecto. La escolástica constituyó una innovación en relación a la forma de exposición del pensamiento, la cual, mediante el monopolio educativo, se propagó progresivamente a toda la población que tenía la posibilidad de frecuentar la escuela, que había escuchado los sermones o que había asistido a “*disputationes de quolibet*”. Estos últimos eventos, suerte de conferencias públicas donde se trataba de todas las cuestiones del momento, regladas según el principio de la elucidación o clarificación escolástica, devienen acontecimientos sociales comparables a nuestros conciertos (Panofsky, 2011: 85). La “visión escolástica” difundida por estas actividades consistió en una nueva teoría del conocimiento (Cassirer, 1993) y generó nuevos hábitos mentales (entendidos como “principios que regulan los actos”) hasta constituirse en una nueva “forma simbólica” (Cassirer, 1979) que resultará rápidamente hegemónica y que se expresará en todas las manifestaciones humanas y materiales, en particular en la difusión de un estilo artístico nuevo, el arte gótico⁴.

Los arquitectos, particularmente expuestos por su oficio a esta visión escolástica, desarrollaron una arquitectura que se constituyó como la “superestructura material” de ésta (Déotte, 2010: 3). De modo que el “programa” de la escolástica, difundido desde las sedes episcopales y sus universidades, se materializó directamente en la construcción de las catedrales góticas. Sus creadores plasmaron el pensamiento escolástico en la piedra. Los principios de clarificación y de reconciliación de contrarios, como principios de razonamiento, quedaban de manifiesto en el *modus operandi* del arquitecto. Primero, como cosa nueva, se diseña un plan de la catedral a edificar. Luego, la catedral

⁴ El arte gótico sucede al estilo románico. La palabra “gótica” fue atribuida por los italianos en un sentido peyorativo, por considerar este arte proveniente del norte como bárbaro, en referencia a las invasiones góticas que destruyeron el Imperio romano.

debe confortar la “unidad de la verdad” (Panofsky, 2011: 90) o la “totalidad del saber”. Se fijan allí los límites del pensamiento humano: la razón debe ser soluble en la fe y, si bien los resultados de sus indagaciones podían parecer como opuestos o contradictorios, tenían que ser reconciliados en la unidad de la verdad, eliminando así toda posibilidad de contingencia. Para llegar a esta conclusión, como “solución final”, la catedral culmina con una bóveda ojival, forma-marco característica del gótico que se repite constantemente en la edificación, simbolizando visualmente la reconciliación de contrarios en la unidad de la verdad, representada como la “Jerusalén celestial”. Pero, para llegar a esta Jerusalén, fijada como un horizonte insuperable, es preciso concebir un proceso de edificación que divide la estructura en una “organización según un sistema de partes y de partes de partes homólogas” (Déotte, 2010:4). Esta estructura arquitectónica, dividida en partes similares, que genera una estructura jerárquica y ordenada, sigue en todo punto la misma organización que la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino:

Como la *Summa* (...) la catedral gótica busca encarnar la totalidad del saber cristiano, teológico, natural e histórico, colocando cada cosa en su lugar y desechando lo que aún no se ha encontrado su lugar (...). En cuanto al segundo imperativo de los escritos escolásticos, el que exige una “organización según un sistema de partes y de partes de partes homólogas” se traduce gráficamente en la división y la subdivisión uniformes de toda la estructura [de la catedral] (Panofsky, 2011: 103-104).

Así, los avances producidos por el uso de razón son bienvenidos en la medida en que confirman — clarifican — la fe en Dios: *ratio confortate fide* dirá Tomás de Aquino. La grandeza de la fe no puede ser puesta en duda por la razón humana; al contrario, ésta confirma y consolida la primera, no sin antes haberse resuelto aparentemente las contradicciones. Se usa una estrategia dialéctica y se resuelven las contradicciones mediante la reducción de la retórica en un ornato. Los arquitectos góticos construyeron sus catedrales usando el mismo *modus operandi* que los teólogos escolásticos, transmitiendo así el mensaje teológico cristiano. Otro punto de similitud que refuerza el principio de clarificación, se encuentra en el uso de la luz, la cual mediante imponentes ventanales esclarece la obra monumental: la clarificación permite ver mejor la obra divina. Los arquitectos se empeñaron en construir edificios inspirados y guiados por estos principios de clarificación y de reconciliación de los contrarios apoyados por los criterios de totalidad, de división en partes y también de “distinción y de necesidad deductiva” (Déotte, 2010: 4), los cuales obligan a crear estructuras jerárquicas o verticales que impresionan, recordando la pequeñez del hombre ante el esplendor de la obra divina, ante la totalidad del saber, que busca representar la catedral gótica.

En conclusión, Panofsky no solo consideró la relación entre escolástica y arquitectura gótica como un simple paralelismo o una simple traducción del idioma teológico al idioma arquitectónico, sino que vio, además, en la institución escolar el medio determinante, en tanto que “fuerza formadora de hábitos” (Bourdieu, 2011: 147), que orientó el trabajo de los arquitectos. Pero, como señala Panofsky, la necesidad de realizar un trabajo de “clarificación” no solo afectó a la teología y a la arquitectura. Tanto en la literatura, la poesía como en los tratados de medicina, “es la misma preocupación obsesiva de división y de subdivisión sistemáticas, de demostraciones metódicas, de terminología, de *parallelismus membrorum* y de rima” (Panofsky, 2011: 97-98) lo que se generaliza.

No resulta por lo tanto extraño que el mismo “hábito mental” se aplicara también a la reflexión en torno a la arquitectura de las formas de gobierno. Entonces, el estado de las instituciones políticas deja de ser “una cosa firme, estable y que permanece” en el tiempo, establecida por Dios en tanto que remedio al pecado, sino que es objeto de una intervención humana para establecer en la Tierra un orden de derecho y de justicia. Así, el simple “estado de las cosas” se transforma progresivamente en un “ente impersonal y abstracto, sujeto unitario del derecho público y detentor del monopolio del poder político”. Es decir, el estado de las cosas (con e minúscula) se muta en el Estado (con e mayúscula) (Fernández, 1992). A través de este proceso, que se traduce en la secularización de las instituciones políticas y, en primer lugar, de la del Estado, se constituye una nueva filosofía política derivada de la teología cristiana tomista. Así, Carl Schmitt (1888-1985) señala en su *Teología política* (1988 [1922]) que todos los conceptos decisivos de la moderna doctrina del Estado son conceptos teológicos que fueron secularizados. De ahora en adelante, la razón confortará el Estado, considerándolo como el horizonte insuperable de la política. Esta nueva teología política estatal generará igualmente sus arquitectos profesionales que, mediante el uso de la razón dialéctica, sin otra retórica que la ornamental, se dedicarán a aclarar para confirmar la legitimidad y la omnipotencia del Estado: se podría decir que, parafraseando a Tomás de Aquino, desde ahora en adelante *ratio confortate statum*.

Los constructores de Estado: del arbitrio a la moderna ciencia de gobierno

Las primeras universidades se destinaron a formar funcionarios, médicos, legistas y teólogos con la finalidad de legitimar la palabra bíblica. Aquino, con su *Summa Theologiae* concebida como un manual para la educación, sentará el nuevo marco para el pensar y el actuar humanos en la Europa occidental cristiana. La escolástica ofreció una caja de herramientas no solo para descifrar el mundo y confortar la fe en Dios, sino también para enseñarlos. Así como la catedral gótica corresponde a la representación física y a un instrumento de comunicación sensorial de las nuevas concepciones filosóficas y epistemológicas vigentes, una incipiente ciencia de gobierno se desarrollará progresivamente, a partir de la misma época, para consolidar y comunicar una fe vigilante o militante, es decir, sin posibilidad de contingencia o de duda, en el Estado.

Armada de los mismos principios escolásticos desplegados por los constructores de catedrales, esta nueva ciencia política buscará, mediante el uso de la razón, construir y confortar el Estado. Así, desde los “*donneurs d’avis*” franceses, y la corriente arbitrista española, hasta los analistas contemporáneos de las políticas públicas, pasando por los tratadistas de policía, los cameralistas y los científicos de la administración pública, se procede a elaborar una arquitectura política a la gloria del Estado usando el mismo *modus operandi* que los arquitectos de las catedrales góticas: la clarificación y la reconciliación de las contradicciones en y por el Estado.

“*Donneurs d’avis*” y arbitristas

Los primeros tratados sobre el gobierno del Príncipe toman inicialmente la forma de *speculum* (espejo). El Príncipe sirve de espejo para los hombres que conduce. El buen gobierno de sí y de los otros se logra mediante el ejemplo. El Príncipe presenta su vida como una ley que los hombres deben seguir como ejemplo de virtud (véase Senellart, 1995: 47ss). Es un aspecto que la arquitectura gótica retoma también: la catedral es una verdadera “Jerusalén celestial”, con “sus puertas de perlas, sus joyas inapreciables, sus calles de oro”. Representa un mundo ideal a alcanzar. El hombre

nunca podrá igualar, y menos superar, la perfección divina, pero debe esforzarse para acercarse a ella. Esta perspectiva de hacer “descender” el paraíso celestial en la tierra dará pie a partir del siglo dieciséis a un refloreamiento de la literatura utópica: el iniciador del género es evidentemente *Utopía* de Tomas Moro, publicado en 1516.

La justicia era la principal área de acción en la cual los Príncipes medievales ejercían su poder. Tomás de Aquino la considera como el “alma del gobierno”. Desde el método escolástico, hacer justicia implicó entonces seguir procedimientos que garantizaran la toma en consideración adecuada de los distintos puntos de vista para deducir la solución justa. Con la afirmación progresiva de nuevas áreas de gobierno (economía, sanidad, guerra, etc.) este *modus operandi* jurisdiccional derivado de la escolástica se trasladó, por extensión, a decisiones “proactivas” de gobierno y de administración (Hespanha, 1997:20). Poco a poco, el Príncipe se rodeó de consejeros que le presentan diferentes puntos de vista (u “objecciones”) para ayudar a tomar una decisión, un arbitrio (o “solución”)⁵, sobre un asunto en el cual tiene autoridad. Igualmente, solicita o recibe memorias sobre algún asunto. En particular, a partir del siglo dieciséis, con el terremoto producido en España, y en Europa, por el descubrimiento de América, se generará la necesidad de solucionar problemas, económicos en particular, que hasta entonces eran desconocidos.

En este nuevo contexto, el hábito mental de la clarificación y reconciliación de contrarios escolásticos para abordar los problemas se difunde a las cuestiones económicas y políticas. En España, se desarrolló con especial vigor un nuevo género, conocido como arbitramento, en la Universidad de Salamanca, fundada en 1218 y la más antigua de España. En Francia, los autores de una práctica similar se conocieron bajo el nombre de *donneurs d'avis* (Dubet, 2000). Los arbitristas y los *donneurs d'avis* con sus propuestas participaron activamente a esta labor de “consultoría” o de experticia para la toma de decisiones políticas en pro del buen gobierno y del bienestar del reino. La denominada Escuela de Salamanca será, por ejemplo, la primera en interesarse de la cuestión monetaria y el efecto inflacionario provocado por el flujo de metales preciosos que provenían del Nuevo Mundo. El arbitramento es considerado hoy como la primera literatura de doctrina económica que prepara el mercantilismo, puede también ser considerado como el inicio de la construcción racional de doctrinas político administrativas para el buen gobierno (en particular mediante pruebas de cálculo económico). Esta corriente de pensamiento político y económico, puede ser calificada como una de las primeras escuelas de gobierno. Así, el arbitramento produjo proyectos de reformas políticas y económicas remarcables. Uno de los más famosos arbitristas, Luis Valle de la Cerda (ca. 1552-1606), se hizo conocer por su proyecto *Desempeño del patrimonio de Su Majestad y de los reinos, sin daños del Rey y vasallos, y con descanso y alivio de todos, por medio de los Erarios públicos y Montes de Piedad* que se publicó en Madrid en 1600. Su título es ya un completo programa político para una gestión eficaz y eficiente de los objetivos y recursos del reino. Si bien despertó interés, finalmente no fue aplicado (véase Dubet, 2000).

Sin embargo, la expectativa de ganar dinero mediante estos arbitrios, por el sistema operante de la venalidad de los cargos públicos, generó también una proliferación de propuestas de todo tipo, a veces totalmente descabelladas. El arbitrista terminó siendo una figura despectiva que designaba

⁵ Se denomina arbitrio “a cualquier medida que el rey puede adoptar en beneficio del reino, en ejercicio de su soberanía y por su propia voluntad”. En plural, arbitrios era un nombre que se daba a ciertos impuestos con que se arbitran fondos para gastos públicos; una figura fiscal que reporta beneficios a corto plazo y no requiere negociar con los contribuyentes (fuente: <https://es.wikipedia.org/wiki/Arbitrismo>).

personas que proponían soluciones imposibles o absurdas (se los llamaba irónicamente, pero significativamente, como “locos razonadores”) que generaban todo tipo de catástrofes⁶.

Tratadistas de Policía y ciencias camerales

A partir del siglo dieciséis, con la conformación y consolidación de los grandes estados monárquicos, se llevó a su término el proceso de diferenciación entre, de un lado, el concepto de soberanía, que se encarna en el Estado (y en la razón de Estado), y del otro lado, el de gobierno como actividad política concreta. El gobierno dejó de ser tanto el vector del perfeccionamiento moral de los hombres como el foco de una lucha permanente por la dominación soberana, para transformarse en un elemento funcional para las necesidades de un Estado depositario de la soberanía en la persona del Rey. Se podrá decir, con Thomas Hobbes (1588-1679), que el rey reina, pero no gobierna. A su vez, el juego humano de las relaciones de fuerza empieza a ser sustituido por un incipiente saber de Estado que aspira a despedir tanto al príncipe virtuoso agustiniano como al príncipe hábil descrito por Maquiavelo (Senellart, 1995: 59).

Con los tratados de Paz de Westfalia (1648), que ponen fin a las guerras de religión consagrando la soberanía del Estado territorial sobre los asuntos religiosos, se abrió el camino hacia el absolutismo y, de allí, al Estado moderno secularizado territorial. Con la ampliación de las áreas de intervención del gobierno se pasa de un Estado de justicia centrado en técnicas jurídicas como concepción prevaleciente, a un Estado administrativo (Foucault citado en Laborier et al., 2011: 44). Esta inflexión resulta necesaria para consolidar su poder frente a la rivalidad tanto de los poderes locales (ciudades) como supranacionales (imperial y papal). En este contexto, el arbitrismo y los *donneurs d'avis*, centrados en la resolución ante todo de problemas particulares de hacienda pública, se revelan insuficientes. Se necesita un esfuerzo de sistematización. En Francia, se publican Tratados de Policía (el más famoso es de Nicolás Delamare [1639-1723], publicado en 1705) y en las tierras germánicas, donde la rivalidad de competencias entre el Imperio y sus Estados territoriales es notoria, se da un avance cualitativo con el desarrollo de las ciencias camerales o de policía (*Polizeiwissenschaft*) que militan claramente a favor del reforzamiento del poderío del Estado territorial.

En España el arbitrismo, asociado al modo de gobierno polisindial (colegial), desemboca en el *projectismo* que se relaciona ya más claramente al reformismo borbónico, ilustrado y centralizador del siglo dieciocho, en donde los consejos polisindiales son sustituidos progresivamente por un régimen ministerial más centralizado y menos colegiado (Escudero, 2008). En regla general, se pasa de la gobernanza, entendida como una forma de gobernación compartida entre diversos actores, iguales entre ellos en un mismo rango, de la sociedad medieval, a un régimen de gobierno en donde predomina un sistema ministerial más jerárquico. Esta transformación en el régimen, con un control territorial más intensivo, implica un proceso de alargamiento y verticalización de la cadena jerárquica que genera la creación de estructuras burocráticas (Bourdieu, 2012: 456) con un mayor número de rangos administrativos en comparación al régimen medieval tradicional.

⁶ Arbitristas de este tipo aparecieron en la literatura española de la época como en *El coloquio de los perros* (1613) de Miguel de Cervantes (1547-1616) y en poemas de Francisco de Quevedo (1580-1645). La figura del arbitrista era usada también como una figura satírica (véase Llopis Fuentes, 1991). Cabe anotar que también en Francia este tema es retomado por Molière (1622-1673) en relación a los *donneurs d'avis*, p. e. en la n.º. 216 de sus *Conférences du bureau d'adresses* (1666), dedicada a la curiosidad.

El desarrollo del cálculo de probabilidades, en el siglo diecisiete, y luego de la estadística, a mediados del siglo dieciocho, permitirá asociar más claramente la ciencia matemática a la predicción del futuro para orientar la decisión política. Las ciencias camerales se sirvieron de la economía política para crear nuevas doctrinas para el “buen gobierno”, buscando “fomentar la consecución de objetivos no administrativos, a saber, la felicidad de los súbditos y el bienestar del Estado”; se constituyen como una ideología de Estado para combatir los estamentos feudales (Guerrero, 1985: 3). El cameralismo llegó a ser una disciplina académica enseñada a los futuros funcionarios en las universidades y pretendía cubrir así un campo de acción más vasto, universal, integrando todas las acciones que permiten contribuir a la prosperidad colectiva, pero principalmente a la del mismo Estado territorial, el cual se afirma como el nuevo actor político central de la era postwesfaliana. Las ciencias camerales y los tratados de policía no fueron solamente un compendio de técnicas para una administración eficaz, sino también un movimiento intelectual y pedagógico al servicio de la formación de una nueva entidad política de dominación: el Estado absolutista como nuevo lugar de asiento de la soberanía indivisible teorizada anteriormente por Bodino (Jean Bodin, 1530-1596). Luis XIV (1638-1715) podrá así afirmar, según el mito, que “*l’Etat, c’est moi!*”

Divididas en tres disciplinas, la economía, la policía y la cameralística, el cameralismo...

(...) es un movimiento político e intelectual emprendido, desarrollado y consolidado por administradores públicos prácticos, por hombres de Estado formados empíricamente que sin embargo tomaron conciencia de la necesidad de establecer criterios pedagógicos (...). Es la doctrina administrativa por excelencia del Estado absolutista (Guerrero, 1985: 17).

Las ciencias camerales...

(...) son disciplinas académicas susceptibles de ser enseñadas por medio de la cátedra, capaces de ser aprendidas mediante ejercicios del raciocinio. Por tanto, son un vehículo docente, una vía pedagógica para que los funcionarios estatales conozcan los mejores medios para alcanzar el bienestar del Estado y la felicidad de los súbditos. (...) A la cameralística (...) le tocaba emitir, ejecutar y hacer cumplir todas aquellas provisiones tendentes a alimentar el poder del Estado (Guerrero, 1985: 18).

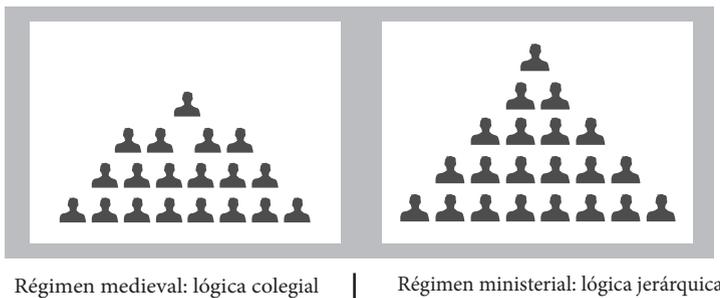
Y para alimentar el poder de Estado es preciso que éste se ocupe del...

(...) estudio, desde el ángulo administrativo, de la salud, los alimentos, las relaciones sociales, las costumbres, el ornato, la moral, la religión, los bosques, la agricultura, las manufacturas, las fábricas, la delincuencia, la mendicidad, en fin, todo aquello que tenía que ser conocido para saber, con precisión, cuáles y cuántas eran las fuerzas y los poderes del Estado (Guerrero, 1985: 19).

Como se aprecia, la antigua omnipotencia y omnisciencia de Dios se traspasó al Estado. De aquí en adelante, prácticamente todo el pensamiento político se volvió un pensamiento de Estado fundamentado en el raciocinio, intentando eliminar hasta los últimos rasgos de presencia retórica, aunque fuera ornamental. Incluso los asuntos religiosos pasan bajo el control estatal. Los cameralistas, con sus proyectos de reformas, al igual que los tratadistas de policía del siglo dieciocho, fueron en este sentido los auténticos arquitectos de la institución estatal. De allí en adelante, el Estado, guiado por la Razón pura, como nuevo dogma de fe, será actor central e ineludible de la reflexión y de la acción política.

En el plano simbólico, la antigua representación de la estructura de la sociedad medieval, dominada por una forma ojival aludiendo a las decisiones colegiadas alrededor de un rey, como *primus inter pares*, es sustituida por una forma más jerárquica y vertical: la pirámide, forma que caracteriza el régimen ministerial (concepto que, como se sabe, tiene un sentido de subordinación). El gobierno reemplaza la gobernanza medieval. La razón instrumental triunfa, la retórica tiene que salir de la historia. El Estado moderno secularizado, basado en el uso exclusivo de la razón como verdad única, desplaza a Dios.

Gráfica 1



El efecto de la elevación consecutiva a este cambio estructural es similar a lo que ocurre en la construcción de las catedrales góticas: la representación arquitectónica de la sociedad, con las partes y las partes de las partes, que pretende realizar el arquitecto gótico eleva el nivel del edificio, generando esta sensación de pequeñez al que penetra en él. Sin embargo, mientras en la sociedad medieval la forma general que se comunica visualmente es ojival, el régimen ministerial transmite como estructura de la sociedad una visión triangular o piramidal, la cual significa también un distanciamiento importante entre la base y la cima, produciendo una igual sensación de pequeñez ante el Estado. La cima de la pirámide siendo mucho más estrecha que la ojival, se transmite y legitima así la idea de una mayor jerarquización de la sociedad. El régimen medieval admite la deliberación entre pares en la parte superior de la sociedad en los límites de la fe (retórica ornamental), mientras el régimen ministerial elimina la deliberación por la obediencia jerárquica a la razón (eliminación completa de la retórica).

De la ciencia administrativa al análisis de políticas públicas

Gracias a la labor cameralista, desde finales del siglo dieciocho, el problema central de la política ya no es la cuestión de la legitimidad o ilegitimidad del Estado. Éste se instaló como el depositario legítimo indiscutible de la soberanía nacional indivisa. La institución estatal histórica se deificó al mismo tiempo que se secularizó. El Estado devino una Iglesia (Blondiaux, 1989). El debate político se desplazó entonces hacia su brazo ejecutor: el gobierno. Toda la cuestión política del siglo diecinueve y veinte se podría resumir en el problema de “cómo no gobernar demasiado” o de la aplicación del “principio del máximo y del mínimo necesario” para alcanzar el deber ser del Estado que consistía en garantizar la seguridad y el poderío de éste y, hasta cierto punto, la educación y el bienestar de la población (Foucault, 2007: 15-41). En este sentido, con la ampliación de sus áreas

de intervención y de competencias, las ciencias camerales prepararon el moderno análisis de políticas públicas o *policy sciences*.

El siglo diecinueve verá la política girar en torno a la constitución y a la rivalidad entre dos ideologías políticas que monopolizaron el debate político alrededor de la cuestión del cómo gobernar para asegurar mejor la prosperidad de la nación y el bienestar de los individuos. El liberalismo considerará necesario orientar la intervención gubernamental para dejar actuar las fuerzas naturales, ya que su despliegue, que se apega a la razón, conducirá automáticamente a la armonía social. El socialismo estimará que, por medio del despliegue de la racionalidad desde la institución estatal, vía la administración pública, se alcanzará más rápidamente la construcción de una sociedad justa y armoniosa. Las dos ideologías se constituyen como narraciones utópicas que proponen el arribo, por vías distintas, acción racional individual de un lado, acción racional colectiva de la otra, a una suerte de paraíso terrenal a través del progreso continuo de la clarificación racional del mundo. Consideran igualmente que el Estado es el lugar en el cual, con una actitud similar a la fe, se resolverán las contradicciones que aparecen entre la razón científica y pasión democrática. Por ello, y a pesar de las divergencias, las dos ideologías comparten una similar concepción de un Estado que actúa mediante una acción gubernamental guiada por la fe en la racionalidad instrumental, de la cual está ausente toda posibilidad de contingencia. La disidencia será considerada como enfermedad mental.

El siglo diecinueve buscará así hacer eficiente la acción política mediante la racionalización del derecho público y administrativo y, más ampliamente, mediante la racionalización de los procesos organizacionales. El modelo organizativo ideal será definido hacia finales del siglo diecinueve e inicios de siglo veinte por autores como Max Weber (1864-1920) y, en particular Frederick Taylor (1856-1915) (Taylor, 1911). Este último se dedicará a encontrar empíricamente la forma universal de organización del trabajo más eficiente posible, la cual no puede ser sino una sola determinada por la ciencia: *the one best way*. Sus trabajos sobre la división del trabajo serán reconocidos, avalados y replicados por las dos ideologías dominantes. Son paradigmáticos de la aplicación del principio escolástico de clarificación dialéctica mediante la descomposición del trabajo y su recomposición mediante la “organización según un sistema de partes y de partes de partes homólogas”.

En este sentido, la ciencia administrativa del siglo diecinueve y de las primeras décadas del siglo veinte (Frederick Taylor, Henri Fayol) se centrará en un esfuerzo de vigilancia total, de aplicación de la razón, para la “clarificación” de su organización interna. Apuntó a construir racionalmente, pieza por pieza, la organización administrativa eficiente que permitirá facilitar el arribo al paraíso terrenal anunciado por las ideologías políticas. La administración será así considerada un instrumento neutral (Weber) encargado de transformar los objetivos políticos en problemas técnicos que se pueden solucionar mediante un trabajo sistemático de división en partes. Con ello, se legitima la forma organizativa piramidal, la cual permite el desarrollo de la planificación racional, por medio del cálculo probabilístico, de las tareas necesarias para alcanzar los objetivos políticos. Es el tiempo de las profecías societales racionales, tanto liberales⁷ como socialistas. En este sentido, los planes quinquenales soviéticos son paradigmáticos del sometimiento de la política al uso religioso de una racionalidad instrumental en el marco de la institución estatal que pretende el control total de su territorio eliminando toda posibilidad contingente.

⁷ Si bien el liberalismo critica con pertinencia la idolatría del Estado del socialismo, lo hace para inscribirse *mutatis mutandis* en la defensa de una idolatría hacia otra institución que naturaliza, el mercado (véase: von Mises, 2005).

Sin embargo, la perspectiva escogida — utopías políticas globales organizadas racionalmente por los gobiernos en nombre del Estado —, desemboca en catástrofe: los totalitarismos de mitad de siglo veinte y las guerras mundiales. El camino a la Jerusalén celestial secularizada resulta ser un difícil y amargo camino similar a la condena de Sísifo.

A la salida de la Segunda Guerra Mundial, las *Policy Sciences* emergen en los Estados Unidos como una renovada propuesta científica para asesorar racionalmente a los gobiernos. Retoman el camino de la condena de Sísifo. Las *Policy Sciences* se proponen resolver los problemas públicos más apremiantes desde una perspectiva basada en la eficiencia, al mismo tiempo que se preservan y se fortalecen los valores democráticos liberales (Lasswell, 1992). Se trata de realizar un análisis científico de los problemas públicos para luego proponer solucionarlos de manera efectiva (eficaz y eficiente) mediante una intervención adecuada del gobierno. Pretende ser, tal como se repite convencionalmente, la ciencia del Estado en acción (Meny y Thoenig, 1992). Ya abandonando la perspectiva de las grandes transformaciones societales, las *Policy Sciences* se centran en definir objetivamente los problemas públicos por separado y, de allí, definir una solución ideal o un objetivo factible para cada uno. Entonces, se propone una intervención del gobierno: la política pública. La labor central de los *policy scientists* o analistas de políticas públicas será entonces la de descomponer la política pública en diferentes fases (definición del problema, puesta en agenda, formulación de soluciones, toma de decisiones, implementación y evaluación) para permitir la determinación racional y objetiva, en lo posible de manera cifrada, del proceso más eficiente para alcanzar la solución al problema de manera exitosa. Se trata de realizar un análisis de la política pública que permite informar y mejorar el proceso para la política pública.

Los gobernantes solicitan a los analistas de políticas públicas en tanto que expertos para que, armados con las herramientas que procura la ciencia moderna, en particular la estadística, la economía y la prospectiva, se muten en los nuevos profetas del Estado. En el campo científico y académico del análisis de las políticas públicas, se puede observar la sucesión de diferentes posturas teóricas dominantes. Inicialmente elaborado a partir de una concepción del comportamiento individual e institucional fundamentada en la racionalidad limitada (el neoracionalismo), el análisis de políticas públicas se desarrolló exitosamente a partir de una división en partes (el ciclo de la política) para permitir el análisis de su objeto de manera detallada, generando teorías parciales. Por lo general, la perspectiva ingenieril fue predominante para analizar los problemas públicos y formular soluciones en términos de políticas públicas. Posteriormente, a partir de los años 70 del siglo veinte, la influencia creciente de la teoría económica condujo a los analistas de políticas a privilegiar las herramientas econométricas para resolver mediante cálculo los problemas públicos. Desde los años 90, es la teoría neo-institucional la que se impuso en este campo⁸.

Esta última es particularmente privilegiada por los gobernantes y los asesores en políticas públicas, ya que ofrece al gobernante una perspectiva de solución a los problemas que legitima la ingeniería institucional estatal a la que todos sirven (véase Roth, 2014, 2015 y 2016).

⁸ Esta perspectiva es actualmente absolutamente dominante. Sirve a los regímenes políticos tanto neo-liberales como socialdemócratas. Así mismo, está también presente en los regímenes políticos que se reclaman, en América latina, del socialismo del siglo veintiuno. La evolución actual de los regímenes políticos ecuatoriano o venezolano muestra la continuidad de la predominancia de lógicas estatales jerárquicas y tecnoburocráticas frente a sus discursos de apoyo a la democracia participativa. En este sentido, tiene aún toda su pertinencia el análisis que hacía Mercier-Vega (2015 [1978]) señalando la fuerte impregnación de la cultura de Estado en América latina.

Frecuentemente, las propuestas de políticas públicas se parecen a ejercicios de escolástica similares al realizado por Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae*. Si en el caso del teólogo medieval la solución debía siempre confortar a la fe cristiana, para el caso del analista de políticas públicas, la solución apunta siempre a demostrar que el Estado tiene la capacidad de resolver el problema, interviniendo o dejando de intervenir o, más frecuentemente, modificando su modo de intervención. La información estadística relativa al problema y la prospectiva reemplazaron a los textos sagrados. Se parte de ellas para transformarlas mediante un proceso dialéctico en metas y objetivos de políticas públicas. Éstos funcionan como barrios de la Jerusalén celestial en donde cada barrio es un ministerio encargado de un sector de la política (política social, política de transportes, etc.). Son fijados como ideales, como retórica ornamental, que parecen alcanzables en la medida en que se confíe en el Estado. Las constituciones políticas, los planes de desarrollo y las políticas públicas formuladas por los gobiernos son instrumentos de comunicación similares a la representación de Jerusalén en las catedrales góticas: un ejercicio de retórica que oscila entre la promesa engañosa y la ornamentación, que parece hacer descender el paraíso en la tierra. Los arquitectos de las políticas trazan una ruta racionalizada a punta de cifras y relaciones causales, eliminando toda posible contingencia (clarificación). Se deja así la sensación de que es posible acercarse a estos objetivos de retórica ornamental mediante la gracia del Estado. El mensaje imperativo comunicado es: ¡confiad (que significa: ¡ten fe!) en el gobierno que actúa a nombre del Estado para su bienestar! Por fuera del Estado, no hay salvación alguna.

En este sentido, el moderno analista de políticas públicas, especialmente cuando endosa su rol de consultor o asesor⁹, tal como hacían el loco razonador medieval y el cameralista modernizador, se asemeja a la labor del arquitecto de las catedrales góticas. Con la diferencia de que sus catedrales son de papel. Construye una multitud de catedrales, iglesias y capillas, bautizadas como Planes de desarrollo, Políticas públicas y Programas, prosiguiendo así una función educativa persuasiva de renovación y confortación de la fe en el Estado y en sus servidores, donde él mismo está incluido. El análisis de políticas públicas, en su perspectiva *mainstream*, resulta ser entonces un pilar fundamental, de concepción gótica¹⁰, para la legitimación del Estado.

Sin embargo, en las últimas décadas esa perspectiva de análisis (neo) racionalista u objetivista de las políticas públicas ha sido fuertemente criticada precisamente por su incapacidad de ofrecer lo prometido (Fischer, 2003). La introducción en la explicación de las políticas de elementos como las creencias, las ideas (Sabatier, 1999) o las emociones, el uso de concepciones interpretativistas y construccionistas puso en evidencia los límites de las explicaciones y proyecciones racionales dominantes. Tal como expresa Majone (1997: 35), “las políticas públicas están hechas de palabras”. Este autor, estadístico, recordó de manera contundente que las evidencias y la objetividad de los datos en materia de políticas públicas eran muy escasas. Por lo tanto, las predicciones resultaban aún más frágiles e inciertas. Las políticas públicas nunca están exentas de incertidumbre y complejidades que hacen que todo ejercicio de prospectiva resulte absolutamente contingente o azaroso. Esta característica implica que toda decisión de política pública se tome no sobre la base

⁹ Cabe anotar que la mayoría de las formaciones universitarias o profesionales en este campo privilegian la enseñanza y el entrenamiento en técnicas cuantitativas, en las teorías económicas y, últimamente, neo-institucionales, con una pobre o nula reflexión sobre el Estado, privilegiando una aproximación técnica, “basada en evidencias”, de los problemas públicos y de sus soluciones (véanse, por ejemplo, los programas ofrecidos por la Universidad de Los Andes en Colombia).

¹⁰ En América Latina, el análisis de políticas públicas y el Estado se visten tal vez más de cultura barroca (vide infra nota 11).

de evidencias y certezas — como hacen creer los asesores de políticas —, sino sobre la base de intuiciones y argumentos. Es decir, en medio de una situación de comunicación persuasiva que no se asume como tal.

Por lo tanto, resulta imposible eludir los efectos de las dimensiones retóricas y estéticas presentes en todo proceso político. Por eso, la recuperación de la retórica es la condición *sine qua non* para que la actividad política retorne en una senda realmente democrática, aceptando la obligación ética de reconocer al otro como un interlocutor válido. Esto implica cuestionar la concepción estatal, vertical y jerárquica, y, al aceptar las consecuencias políticas de la irreductibilidad de la contingencia, rediseñar y experimentar procesos de construcción de *políticas comunes* orientados hacia la facilitación de la deliberación pública amplia y plural. Así, se podrían empezar a esbozar los contornos de una gobernanza democrática post-estatal.

Conclusión

Los constructores de las catedrales góticas y del Estado y de sus políticas públicas comparten una fe similar en su capacidad de persuadir a sus fieles o ciudadanos, según la cual resulta posible resolver y conciliar *realmente* toda contradicción *representándola* en un edificio de piedra o de papel y mediante el despliegue de una técnica escolástica, en tanto que metodología dialéctica de inspiración aristotélica amputada de su parte retórica. Mientras el arquitecto cristiano construye por doquier catedrales, iglesias y capillas de piedra, su heredero el analista de políticas públicas edifica constituciones, planes de desarrollo y políticas públicas de papel. Estas edificaciones se basan en los mismos principios de construcción escolásticos: dialéctica sin retórica o razón sin emoción, y cumplen las mismas funciones de legitimación de la estructuración de la sociedad y de confortación de la fe en Dios o en el Estado¹¹.

Sin embargo, y tal como le señala Roiz (2016: 8), al filósofo ateniense le habría resultado inconcebible separar dialéctica y retórica, o tal como siempre se admite con más frecuencia hoy, razón y emoción (Camps, 2011), y desechar, como pretende la ciencia de gobierno, el segundo término.

Como recuerda Aristóteles en su *Retórica*:

Cuántas cosas necesariamente son o serán, es imposible que sean o hayan sucedido, sobre todas ellas no existe deliberación (...). Pero es evidente sobre qué cosas se puede deliberar. Tales son todas cuantas cosas pueden producirse en nosotros y cuyo principio de existencia está en nosotros; deliberamos, pues, hasta el límite en que hallamos si las cosas son posibles o imposibles de hacer por nosotros (Aristóteles, 2005: 93).

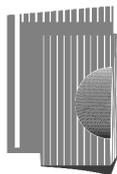
¹¹ Si en Europa, particularmente en el norte, fueron la cultura y los hábitos religiosos de estilo gótico los que tuvieron una mayor influencia en la construcción del Estado, en el sur de Europa y, más particularmente, en América latina, fueron más bien la cultura y los hábitos de estilo barroco los que predominaron. El estilo barroco se caracteriza por un uso más intensivo de la retórica ornamental que el estilo gótico. Esto puede permitir explicar las variaciones en términos de comportamiento político e institucional que se observan hasta la actualidad.

Con más razón, en materia de políticas públicas, siendo éstas claramente procesos de toma de decisión que no “necesariamente son”, y “cuyo principio de existencia está en nosotros”, resulta posible deliberar sin límite definitivo, sin solución final. La invalidación de la retórica en la deliberación pública por motivo de fe en el Estado o en Dios representa un atropello, una mutilación al ser humano entendido como ser inteligente y sensible. Un acto de censura. La razón de ser misma de la política, su justificación, radica precisamente en la necesidad de la deliberación pública y, por lo tanto, de la rehabilitación consciente de la retórica y de la contingencia en la práctica de la democracia. La *ciencia política* resulta ser una contradicción en sus términos, o el inicio y soporte de un estado dictatorial.

Referencias bibliográficas

- Aquino, T. (2007). *Suma contra los gentiles 1/2*. Edición de Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles. (2005). *Arte poética - arte retórica*. México, Editorial Porrúa.
- Blondiaux, L. (1989). “Kantorowicz (Ernst). *Les deux corps du roi*. Gallimard, Paris, 1989 [Note critique]”, *Politix*, vol. 2, nº. 6, pp. 84-87.
- Bourdieu, P. (2012). *Sur l'État*. Paris, Seuil.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona, Herder.
- Cassirer, E. (1979). *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE.
- Cassirer, E. (1993). *Le mythe de l'Etat*. Paris, Gallimard.
- Déotte, J.L. (2010). “Bourdieu et Panofsky: l'appareil de l'habitus scolastique”. *Appareil*. Disponible en: <http://appareil.revues.org/1136> (consultado el 19 de mayo 2017).
- Descimon, R.; Schaub, J. F.; y Vincent, B. (dirs.) (1997). *Les figures de l'administrateur. Institutions, réseaux, pouvoirs en Espagne, en France et au Portugal, 16^e-19^e siècle*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Dubet, A. (2000). “El arbitrio como práctica política: el caso de Luis Valle de la Cerda (¿1552?-1606)”. *Cuadernos de Historia Moderna*. vol. 24, pp. 11-31.
- Escudero, J. A. (2008). “La nobleza y los altos cargos de la administración en la España del Antiguo Régimen”, in: Soberanes Fernández, J. L.; y Martínez de Codes, R. M. (coords.). *Homenaje a Alberto de la Hera*, México, UNAM, pp. 321-338.
- Fernández Alabaladero, P. (1992). *Fragmentos de monarquía*. Madrid, Alianza Universidad.
- Fischer, F. (2003). *Reframing Public Policy*. Oxford, Oxford University Press.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*, México, FCE.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*, México, FCE.
- Gombrich, E.H. (1997). *La historia del arte*. London, Phaidon Press Limited.
- Guerrero, O. (1985). “Las ciencias camerales”. *Ensayos*, vol. II, nº. 6, pp. 16-20.
- Guerrero, O. (1986). *Las ciencias de la administración en el Estado absolutista*, México, Fontanara.
- Hespanha, A.M. (1997). “Paradigmes de légitimation, aires de gouvernement, traitement administratif et agents de l'administration”. En: Descimon, R; Schaub, J.F. Vincent, B. (dirs.): *Les figures de l'administrateur. Institutions, réseaux, pouvoirs en Espagne, en France et au Portugal, 16^e-19^e siècle*. Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 19-28.
- Laborier, P. Audren, F. Napoli, P. y Vogel, J. (2011). *Les sciences camérales. Activités pratiques et histoire des dispositifs publics*. Paris, PUF.

- Lasswell, H.D. (1992 [1951]). "La orientación hacia las políticas". En: Aguilar, L.F. *El estudio de las políticas públicas*. México, Miguel Ángel Porrúa.
- Llopis Fuentes, R. (1991). "El personaje del arbitrista según Cervantes y Quevedo". *Cincinnati Romance Review*, vol. 10, pp. 111-122. Disponible en: <http://www.cromrev.com/volumes/Volume10-1991.pdf> (consultado el 28 de marzo 2015).
- Majone, G. (1997). *Evidencia, argumentación y persuasión en la formulación de las políticas*. México, FCE.
- Mény, I. y Thoenig, J.C. (1992). *Las políticas públicas*. Barcelona, Ariel.
- Mercier-Vega, L. (2015 [1978]). *La révolution par l'État*. Paris, Payot.
- Mises (von), L. (2005). *Burocracia*. Madrid, Unión Editorial.
- Panofsky, E. (2011). *L'architecture gothique et la scolastique*. Paris, Minuit.
- Roiz, J. (2013). *El mundo interno y la política*. Madrid, Plaza y Valdés.
- Roiz, J. (2016). *Teoría e ingeniería de la vida pública. Documento de reflexión y debate*, n° 296. México, CIDE.
- Roth Deubel, A. N. (2014). "La investigación en políticas públicas: ¿ingeniería social, argumentación o experimentación democrática?". *Mundos plurales*. vol. 1, n° 1, pp. 11-27.
- Roth Deubel, A. N. (2015). "Neo-institucionalismo y transformación democrática del Estado". FES. *El rol del Estado: contribuciones al debate*. Quito, Senplades/FES-ILDI, pp. 13-60.
- Roth Deubel, A. N. (2016). "La enseñanza del análisis de políticas públicas en los programas universitarios de Ciencia Política en Colombia". *Estudios Políticos*, n° 49, pp. 260-283.
- Sabatier, P. (Ed.) (1999). *Theories of the Policy Process*. Boulder, Westview Press.
- Senellart, M. (1995). *Les arts de gouverner. Du "regimen" médiéval au concept de gouvernement*. Paris, Seuil.
- Taylor, F. (1911). *Principes d'organisation scientifique des usines*. Paris, Dunod.



Questiones de **RUPTURA**

Revista Interdisciplinaria de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 1 N°. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

Vicente Serrano Marín

Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile.

*Pensamiento gótico, justicia y poder.
La respuesta populista*

*Gothic Thought, Justice and Power.
The Populist Response*

Resumen

Se parte de la hipótesis de que en el mundo moderno se produce una subordinación de la justicia respecto del poder, que a su vez sería un corolario de lo que Javier Roiz ha llamado la concepción gótica de la política en la sociedad vigilante. Tras rastrear los efectos de esa subordinación en las ideologías políticas dominantes en el siglo veinte, se analiza el populismo de Ernesto Laclau. Este habría heredado la dependencia de la justicia respecto del poder, mostrándose incapaz de ir más allá de las ideologías y de articular la noción de justicia al margen del esquema moderno, del cual sería una nueva versión actualizada.

Palabras clave: Ideología, justicia, populismo, posmodernidad, sociedad vigilante.

Abstract

The paper departs from the premise that the modern world subordinates justice to power, a corollary of what Javier Roiz has called the Gothic conception of politics in vigilant society. After tracing the effects of this subordination on the dominant political ideologies of the twentieth century, the populism of Ernesto Laclau is analyzed. The latter would have inherited the dependence of justice on power, showing itself incapable of going beyond ideologies and articulating the notion of justice outside the modern scheme, of which it would be an updated version.

Keywords: Ideology, justice, populism, post-modernity, vigilant society.

INTRODUCCIÓN

La justicia es una de las más profundas y arraigadas aspiraciones de los humanos. Todas las sociedades conocidas contemplan una aproximación a ella y han generado relatos e instituciones que tratan de dar cauce a esa aspiración. Sin embargo, la justicia no existe como tal, del mismo modo que no existen otras realidades vinculadas al ámbito de lo ético y moral. No existe como existen otros objetos o realidades que podemos comprobar mediante los sentidos o las medidas: es una ficción. Al menos no existe en el sentido que le damos a la realidad que conocemos a través de la ciencia, a lo que constatamos como real en nuestra experiencia, según las convenciones hoy dominantes acerca de la ciencia, de lo real y de la experiencia. No existe en la naturaleza, no existe fuera de la imaginación de los humanos, sino que forma parte de nuestra imaginación y, como tal, es fruto de la creatividad de los humanos y se manifiesta siempre mezclada de sentimientos y afectos. Así, por ejemplo, la indignación aparece allí donde nuestra imaginación en torno a lo que consideramos justo se muestra desbordada y contrariada, del mismo modo que una cierta alegría acompañada de serenidad, alivio y sosiego se manifiestan cuando los acontecimientos se corresponden con nuestra idea de la justicia y vemos cómo se repara lo que consideramos un exceso o se compensa aquello que nos parece había sido descompensado. En general, va asociada también a una cierta idea de equilibrio que tampoco existe en el mundo de los humanos, en lo que llamamos humano, es decir, en ese inestable vaivén oscilante de diferencias, perspectivas, sentimientos, deseos y creencias. Ese equilibrio es una proyección y un horizonte que puede adoptar muy distintas formas según la imaginación colectiva y compartida y aún más diversas, si atendemos a los modos en los que cada individuo procesa ese orden simbólico imaginado y común.

Calificada como una virtud especial entre los pensadores clásicos de la antigüedad griega, la idea de la justicia, a diferencia de las otras virtudes, mayoritariamente individuales, aparece como inseparable de las relaciones sociales y como un elemento indisociable de las formas de pensar lo político y la vida política. Sin embargo, resulta obvio que el poder político y la justicia expresan dos realidades diferentes. Y no sólo porque el poder es una realidad empíricamente demostrable en sus distintas manifestaciones y la justicia es un ente imaginario, sino sobre todo porque el poder tiene un carácter sustantivo del que se puede predicar la justicia o su contrario, según se aproxime o se distancie del modo en que nos representamos esa aspiración. Las relaciones entre ambos han sido uno de los grandes temas del pensamiento político desde que tenemos constancia del mismo. Como esa aspiración de la que hablamos, al poder se le pide que sea justo en sí mismo y que, a la vez, administre esa justicia, es decir, que sea capaz de restablecer el equilibrio cuando se ha roto o que dicte normas que la contemplan y la favorezcan, y nada de esto lo podría hacer si no poseyera la justicia, o más bien un concepto de la misma.

Obviamente la justicia va más allá de las instituciones que organizan políticamente una sociedad, pues se puede dar en la vida que podemos llamar privada de las personas y, como aspiración, está presente en toda la gama posible de las relaciones entre personas. Se la espera en el seno de las familias, de las amistades y de las otras muchas posibles relaciones personales que no consideramos habitualmente como parte de lo político o de la política. Sin embargo, su relación con el poder es especialmente privilegiada, porque el poder político, más allá de lo complejo de las definiciones que se han dado y se pueden dar del mismo, contiene invariablemente una característica que lo constituye y que es además dirimente en relación con la justicia: la capacidad de imponerse. Esa capacidad determina, en los múltiples modos que puede adoptar, la esencia misma de lo que consideramos el poder, pero a la vez es la que por su propia definición lo hace inseparable, en todo caso de modo conflictivo, de la justicia. Al ser ésta un ente imaginario y una aspiración, la

capacidad de imponer una solución a un conflicto o una determinada norma o una distribución de determinados bienes está sometida inevitablemente a múltiples opciones, que pueden ajustarse o no a ese equilibrio o a ese orden imaginario que llamamos justicia, y es el poder político el que puede hacerla real y efectiva. En efecto, aunque eso que llamamos justicia puede hacerse real y descender desde lo imaginario a las relaciones efectivas en cualquier circunstancia y en un grupo humano cualquiera que no se considere político en sentido estricto, lo cierto es que es el poder político el que tiene la capacidad de hacerlo, o no, de forma generalizada, sistemática y masiva. Es lo que se espera del poder y una de sus funciones esenciales, y lo que determina en gran medida eso que solemos llamar legitimidad; palabra, en realidad, que pertenece al mismo campo semántico que la justicia.

Justicia y poder en la modernidad

Pero lo cierto es que, como concepto, el poder ha sufrido una inflación notable en los siglos modernos y hay una tendencia a considerarlo, al menos desde el punto de vista frío de las ciencias sociales o incluso desde la filosofía, como independiente de esas consideraciones y de su papel en relación con la justicia. Pero ese rasgo que describimos no consiste tanto en el hecho de que las experiencias históricas del poder han evidenciado y evidencian constantemente situaciones de injusticia en distintos modos y asociadas a distintas ideologías, sino sobre todo porque el concepto mismo de poder, incluso aislado de las experiencias históricas o cotidianas, se ha emancipado de cualquier relación externa, incluida la idea de justicia, para convertirse en un objeto valioso por sí mismo. Podría incluso decirse que el poder es el gran tema en torno al que gira la modernidad y, en cierto sentido, desborda lo político para abarcar todas las dimensiones humanas y convertirse en el eje rector de la cultura moderna en cualquiera de sus dimensiones. La lucidez desquiciada de Friedrich Nietzsche (1844-1900) acertó a expresarlo mediante esa ontología en torno a la voluntad de poder que erigió como la expresión misma de la vida y de su sentido y que tanto eco ha tenido en los pensadores y en la cultura del siglo veinte. Pero esa lucidez nietzscheana no hizo sino desnudar una tendencia que recorre los siglos modernos desde que Francis Bacon (1561-1626) estableció la ecuación entre poder y saber, la misma que a su modo estableció René Descartes (1596-1650) y la que le permitió a G. H. Friedrich Hegel (1770-1831), dos siglos más tarde, en un primer momento de estabilización de lo que llamamos lo moderno, reconstruir la conciencia a partir de la dialéctica entre el amo y el sirvo como hito esencial en un proceso que culmina en el poder de una subjetividad que todo lo absorbe. El poder, o más bien su representación moderna, adquiere prioridad sobre cualquier otra cosa y, por tanto, también sobre esa inevitable aspiración a la justicia; de este modo, la somete y la hace secundaria, aunque no podrá prescindir de ella¹. O dicho de otro modo, el poder en el mundo moderno no es visto como una instancia funcional a otra cosa, como un medio dirigido a alcanzar un fin, sino como el fin en sí mismo; y, en este sentido, no deja de ser un lugar común atribuir a Niccolò Machiavelli (1469-1527) una aproximación como esa y fundar con ello la ciencia política moderna. Sin embargo, históricamente no fue así. Obviamente, no nos referimos a las realizaciones o a las conductas históricas de quienes han detentado el poder, sino a las representaciones en torno al mismo.

¹ Esa concepción coincide en lo esencial con lo que Javier Roiz llama sociedad vigilante, de la que depende a su vez una concepción de la vida y la política entendida como guerra. La descripción de esa concepción se encuentra repartida en distintas obras y va acompañada de otros elementos que la complementan y la ilustran. Un resumen reciente de ello puede encontrarse en el capítulo tercero de *El mundo interno y la política* (Roiz, 2013: 37-142) y en *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado* (Roiz, 2008). En otro lugar he ofrecido una interpretación del pensamiento de Javier Roiz desde esa perspectiva (Serrano, 2014).

Ya en los primeros pasos de la reflexión occidental en torno a estas cuestiones este debate aparece como fundacional y se puede encontrar claramente planteado en la disputa entre Sócrates y los sofistas. El ejemplo más notable puede hallarse en el *Gorgias* (Platón, 1987). Allí se plantea el concepto mismo de justicia y la posición sofista de Calicles parece un adelanto de lo que será la modernidad, pues se afirma que lo justo es lo que decide el poderoso, inaugurando así una polémica que en la modernidad encontramos reflejada en el debate en torno a positivistas e ius-naturalistas. Pero no debemos llamarnos a engaño. Esa posición de los sofistas no deja de ser un recurso literario de Platón para elaborar una de las primeras teorías completas que poseemos sobre la justicia. No significa que ese argumento no estuviera allí. Pero no deja de ser la expresión sutil de unos profesionales de la filosofía o de la política de entonces. Como tal, no se corresponde con la creencia dominante en la sociedad griega, en la que como en todas las culturas premodernas y precristianas, la aspiración a la justicia se expresa en la creencia de una existencia objetiva de la misma, cuya realidad está escrita en la naturaleza. De hecho, incluso en la mirada del sofista la idea de que la justicia depende del más fuerte no deja de ser una expresión de esa misma idea. En distintas mitologías y culturas en apariencia muy alejadas del mundo griego se encuentran representaciones análogas. Así, refiriéndose a la representación de la justicia atribuida a la tierra alta en los Mapuches, Grebe, Pacheco y Segura afirman:

En muchas religiones primitivas del mundo contemporáneo y antiguo, esta visión material concreta del cosmos reaparece con algunas variantes. Entre ellas, destacamos las religiones *maya* de Yucatán, *akwe-shavante* del Mato Grosso brasileño y *yanomamó* de la frontera selvática de Venezuela y Brasil. El hombre primitivo proyecta su mundo en su concepción del cosmos y en su visión particular del mundo sobrenatural benéfico (Grebe, Pacheco y Segura, 1972: 57).

Cuando Claude Lévi-Strauss (1908-2009) creyó descubrir en la prohibición del incesto una especie de estructura inicial de la cultura, estaba remitiendo a su vez a un nuevo orden, común a todas las culturas y capaz de trasladar la justicia de la naturaleza al ámbito social:

La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone — integrándolas — a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen — integrándolas — a las estructuras más simples de la vida animal. Opera y por sí misma constituye el advenimiento de un nuevo orden (Levi-Strauss, 1969: 59).

Pero lo relevante a nuestros efectos es que ese rasgo común revela una característica esencial de las relaciones históricas entre la representación de la justicia y la idea del poder. En todas ellas el poder se debe ajustar idealmente al menos, y desde el punto de vista de la legitimidad, a una concepción imaginaria de la justicia expresada en mitos o en elaboraciones abstractas como la naturaleza griega. Vinculado a un orden cósmico, el poder humano debe ajustarse a ella y, en ese sentido, aparece como un concepto subordinado a la misma. Pero justamente ese carácter objetivo

y previo, esa prioridad gnoseológica y lógica de la justicia es lo que desaparece en la emergencia de la modernidad y, con ella, emerge esa inflación del poder a que me refería. Este dato es de enorme importancia porque determina que en el mundo moderno la idea de justicia, en la medida en que sigue poseyendo ese carácter ficticio, ya está desvinculada de la fuerza que le daba una creencia compartida en el relato religioso o en la ciencia premoderna, determina que la elaboración imaginaria de la justicia dependa del poder mismo. De este modo, se explica la inversión mediante la que el poder, conceptualmente al menos, no depende de la justicia, sino que es ésta, más bien, la que va a depender del poder. La justicia como aspiración sigue existiendo pues es una invariante de los sentimientos humanos; o más bien, lo es el permanente desequilibrio en el que sentimos vivir los humanos frente a los acontecimientos, frente a la distribución de bienes, frente a lo que consideramos el mérito y demérito de nuestras acciones. Pero lo que ha dejado de existir es una representación estable y compartida de la misma. Ni los mitos con sus distintas representaciones, ni la existencia de un Dios justo y bondadoso a la vez que omnipotente nos dan una representación común y estable de qué debe entenderse por lo justo en la modernidad. Es ahí, en ese nuevo contexto mucho más complejo, donde aparece o más bien reaparece el viejo debate entre Platón y los sofistas. Se presenta ahora sin red, sin esa red que era la creencia común del griego, incluido el sofista, sobre la cual éste y Sócrates se permitían el lujo de debatir en torno a la virtud y todo lo demás. Desaparecida la red, lo único que hay por debajo de un debate como ese es un abismo: el poder parece no poseer ya un fondo contra el que contrastar su legitimidad. No sólo eso. Puesto que la justicia es un cuadro ficticio y un producto imaginario creado para satisfacer esa aspiración inevitable y puesto que el poder ya está solo, sin un cuadro imaginario compartido que lo preceda, un cuadro que históricamente ha sido aportado por la *sabiduría acumulada de generaciones*, que se expresaba en forma de religión y de mitos, en la modernidad es el poder quien tendencialmente asume la tarea de construir esa ficción. Esta es la tesis que planteamos aquí y el hilo hermenéutico para lo que sigue. Planteada de otro modo y con más sencillez: en la modernidad, la trama discursiva en que consiste la justicia tiende a depender del poder y no de esa fuente ajena al mismo a la que he llamado sabiduría de generaciones.

He usado en dos ocasiones la noción de *tendencia* y de modo muy consciente; con ello trato de excluir que esa hipótesis se cumpla en términos absolutos. La sabiduría de generaciones no ha desaparecido del todo, si bien carece hoy de un cauce expresivo e institucional tan obvio como lo eran las religiones y los mitos. De hecho, mitos y religiones, entendidos como el sedimento de sabiduría secular transmitida de generación en generación, en la misma medida en que limitaban el poder y le obligaban a mirarse en esa especie de espejo de justicia que representaban, han vivido en permanente conflicto con el poder. Es obvio que los poderes por definición tienden a desprenderse de cualquier límite y el mejor modo de hacerlo es invadiendo y absorbiendo aquello que los limita. Esto es un modo de expresar algo que conocemos como una constante en la historia: el poder se apropia de los mitos y de las religiones para ponerlos a su servicio. A partir de ese hecho, la modernidad o algunas versiones de la misma quisieron ver en cualquier cultura religiosa o mítica un invento del poder y una simple herramienta a su servicio, sin una consistencia o existencia propia más allá de esa dimensión. Es decir, desconocieron el hecho de que la justicia encerrada en esos relatos, o el relato de la justicia contenido en ellos, era una fuente diversa al poder que los usaba. Creo que nadie bien informado cuestionaría el papel de Baruch Spinoza (1632-1677) como pionero en la modernidad en la crítica sobre ese uso y abuso de la religión por parte del poder (Spinoza, 1986). Y, sin embargo, Spinoza a la vez que criticaba ese abuso, por ejemplo, por parte

de las iglesias judías y cristianas, no dejaba de coincidir con muchas de las enseñanzas contenidas en el cristianismo² ni tampoco consideraba que la religión fuera sin más una invención del poder.

Y, sin embargo, cuando se desconoce ese hecho se produce una paradoja que adopta además la forma de las profecías auto cumplidas. A saber, mediante la ignorancia de la autonomía de lo religioso como relato y sedimento de conocimientos adquiridos durante generaciones, se pretende hacer una crítica al poder mismo y, sin embargo, al proceder de este modo, elimina cualquier elemento discursivo que quede fuera de él y convierte finalmente el poder en una instancia inmune a la crítica. Ciertamente, no a un poder determinado y concreto, a este o a aquel otro, pero sí al poder en general. De hecho, este es el fenómeno más característico de esa autonomía y prioridad del poder de la que hablábamos al comienzo y de su independencia respecto de la justicia en el mundo moderno. No se está afirmando con ello, sin embargo, que el único criterio frente al poder sea la religión o la mitología. Nada más lejos. Estas han sido solo formas históricas en las que han cristalizado representaciones en torno a esa aspiración que llamamos justicia. El problema es que una vez sometidas a crítica, y habiendo reconocido que han sido absorbidas por el poder, particularmente de modo claro y notorio en el mundo occidental cristiano, la idea de su erradicación ha arrastrado también la del sustrato narrativo que le daba su valor en orden a la cuestión de la justicia. Al hacerlo, ha eliminado tendencialmente la justicia del horizonte y nos ha dejado solo con el poder; es decir, ha hecho posible esa inflación y autonomía del poder. O no. Esta es la cuestión que debemos abordar en lo que sigue.

Planteadas, en otros términos, esta cuestión se puede expresar como una pregunta en torno al modo en que podemos plantearnos la justicia, la justicia en general; ese horizonte imaginario que debe ayudarnos a hacer frente a la realidad cambiante en que vivimos y, desde luego, también al poder en un universo en el que no existe ya un relato compartido en forma de religión o de mito. Pero esa cuestión implica inevitablemente la cuestión de cómo entender la política y las relaciones de poder o, incluso, el poder mismo en la era de las post-religiones. Respecto de lo primero, no se trata de plantearnos aún qué es la justicia. Ya hemos dicho que como tal no existe y hemos reiterado que se trata de una aspiración de consistencia imaginaria. Se trata más bien de plantearnos de dónde la obtenemos y con qué medios. Respecto de lo segundo, no se trata de trazar un modo de organizar lo político a la manera en que se ha constituido la Ciencia Política moderna, ni de reconsiderar las nociones de Estado, de los partidos, de la representación y de todo lo demás que suele acompañarla. Se trata, más bien, de reconsiderar una crítica de la razón política moderna como una razón ajena a la justicia.

La legitimación posmoderna y la crisis de las ideologías

Es muy probable que más de un lector haya sentido cierta perplejidad por algunas de las afirmaciones hechas hasta ahora. Dependiendo de su ideología, habrá echado en falta la idea de democracia o pueblo, de soberanía y otras análogas como instancias a partir de las cuales obtener esa fuente de justicia o articular ese relato en torno a la justicia que, sin recaer en el mito o en la religión, sea capaz de contrastar, dirigir o limitar el poder y, en definitiva, sea capaz de legitimarlo y corregir según los casos. Pero ese silencio al respecto es un silencio deliberado y solo provisional.

² Entre los muchos lugares menciono este: “En este sentido, también podemos decir que la sabiduría de Dios, es decir, una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y que Cristo ha sido la vía de salvación” (Spinoza, 1986: 83).

Deliberado porque la hipótesis que propongo para completar las dos anteriores, el carácter ficticio de la justicia y su subordinación al poder como entidad aislada en los tiempos modernos, es que los relatos modernos en torno a la justicia son en realidad una construcción y producción del propio poder, lo que como tal corroboraría las dos hipótesis anteriores. Por tanto, ese silencio es provisional porque me voy a ocupar de ello en lo que sigue, pero presentando dichas ideas no como relatos autónomos acerca de lo justo, no como construcciones cuya fuente es diversa al poder, sino como relatos contruidos desde el poder, desde esa nueva configuración.

La mayor parte de los lectores tendrán sin duda en mente el viejo debate en torno a la posmodernidad y la definición que de la misma ofrecía Jean-François Lyotard (1924-1998) en los ya lejanos años 70 del pasado siglo (Lyotard, 1987). En *La condición posmoderna*, la llamada posmodernidad aparecía caracterizada como la pérdida de la fe en los grandes relatos. Esa definición dependía, a su vez, de una vieja distinción entre el saber narrativo y el saber científico. En la hipótesis de Lyotard, este último estaba dotado de una pragmática excluyente respecto de cualquier enunciado que no fuera denotativo y que no cumpliera con determinadas condiciones y procedimientos que son los de la ciencia. Esa circunstancia, unida al dominio de la ciencia como modelo de saber, habían obligado a reconstruir lo que llama el *lazo social*; es decir, el elemento legitimador de las sociedades que, en los saberes narrativos, estaba inscrito en su propia pragmática. En definitiva, habían obligado a las ciencias a buscar una fuente de legitimación, de justificación en el ámbito social, que es lo más parecido a eso que hemos llamado la justicia. Esa legitimación, a su vez, y siempre de acuerdo con la hipótesis de Lyotard, habría venido dada por lo que llamamos los grandes relatos de legitimación del mundo moderno. Construidos como saberes narrativos, habrían acompañado a la ciencia para legitimarla y asegurar el mencionado lazo social. De forma resumida, Lyotard articula esos dos grandes relatos en primer lugar en torno a la idea de un sujeto soberano autónomo y capaz de perfeccionarse a sí mismo en términos de educación o de *Bildung* y posteriormente lo completa con el relato en torno a la emancipación a partir de un sujeto revolucionario colectivo que sería el proletariado, compartiendo ambos en todo caso la idea clave de la emancipación. Simplificadamente, y a efectos del lenguaje político que hemos heredado del siglo diecinueve, lo que esos grandes relatos expresan es el liberalismo y el marxismo, es decir, los dos grandes modelos que configuran las ideologías dominantes en nuestro mundo y que de algún modo siguen vigentes en las realidades políticas contemporáneas y en los sistemas políticos en que aún vivimos y que tantas muestras de cansancio dan en todas partes. Ciertamente, cada uno de esos modelos conoce distintas versiones y modulaciones, que van desde el comunismo al ultraliberalismo y que reconocen formas de aproximación entre ambos, cuya versión más equidistante es, tal vez, la socialdemocracia moderada imperante en Occidente después de la Segunda Guerra Mundial. Más allá de las formas políticas que lo representan en sus distintas versiones, lo que tienen en común es que constituyen variantes de eso que se ha dado en llamar *ideologías*. Pero no ideologías en el sentido de la falsa conciencia, elaborada por Karl Marx (1818-1983) y Friedrich Engels (1820-1895) en *La ideología alemana*, sino ideologías en cuanto visiones del mundo omniabarcantes, o tendencialmente omniabarcantes, a las que los ciudadanos se adscriben o no y que tienen además la característica de estar orientadas a la obtención del poder político³. Como tal se trata de una noción moderna, puesto que, aunque en ocasiones se usa de manera amplia para

³ La ambigüedad y polisemia del término es enorme, como lo es la literatura al respecto desde las distintas perspectivas y sentidos que ha conocido. Para una aproximación relativamente reciente que tiene la virtud de hacerse cargo de las importantes transformaciones teóricas respecto de la misma producidas en los años finales del siglo veinte, remito a Zizek (2003).

aplicarlo a formas de pensamiento premodernas, en sentido estricto por ideologías entendemos esos entramados cargados de creencias más o menos sistemáticas mediante las que se polarizan los comportamientos y la opciones políticas contemporáneas en torno al poder y a las cuales se adscriben, en su caso, los órganos propios de las democracias representativas, es decir, los partidos; o bien, en otros casos, las organizaciones que en pos de ese ideal y ese relato aspiran a una revolución.

Las ideologías así definidas, de modo escueto y simple para nuestros efectos, tienen entonces una doble característica que resulta muy reveladora. Por un lado, son discursos que llevan en su interior alguna representación más o menos elaborada y enfatizada de la justicia, una concepción acerca de lo justo; por tanto, un relato imaginario de esa aspiración en torno a la misma. Pero, por otro lado, y por definición, las ideologías se constituyen a sí mismas y tienen su razón de ser en relación con la obtención del poder. Si decimos que propiamente hablando son modernas y que solo por analogía y de modo incorrecto se habla de ideologías en el mundo premoderno, es por esta característica. Hay muchas definiciones y aproximaciones posibles a lo moderno, pero desde el punto de vista político me parecen especialmente útiles dos. La primera de ellas tomada de Berger y Luckmann (1997), para quienes lo propio de la modernidad es el pluralismo, o lo que es lo mismo, la pérdida de una única creencia dominante y compartida, lo que se expresa muy bien en el ámbito de las guerras de religión que asolaron a Europa en el siglo diecisiete y tras las cuales emerge lo que se llama la modernidad europea, asociada a la idea de libertad de expresión y de conciencia y a la secularización de los Estados, que constituye la premisa de la Ilustración. La otra definición, estrechamente vinculada a una lectura política de la modernidad, o más bien a una aproximación a la noción de poder, es la de Claude Lefort (1924-2010), tal como queda expuesta en su obra que lleva el expresivo título de *La invención de la democracia* (Lefort, 1990 y 2004): la consideración del poder como un lugar vacío y en permanente disputa desde el punto de vista no solo material sino también discursivo. Esa definición es de hecho correlativa y dependiente de otra que en el fondo ya hemos avanzado antes: la desaparición de la certeza o el relato común y compartido que daba legitimidad al poder en sus distintas versiones. Expresado por Lefort:

Lo esencial, a mi modo de ver, es que la democracia se instituye y se mantiene por la disolución de los referentes de la certeza. Inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del uno con el otro en todos los registros de la vida social. [La democracia] nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, la de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo, debate necesariamente sin garante y sin término (Lefort, 2004: 50).

Si sustituimos democracia por modernidad, lo que se encuentra es que en el lugar del marco de la certeza y del fundamento, del relato en torno a la justicia que históricamente habían representado los mitos o la religión, aparecen ahora relatos en disputa que tratan de representar el poder y sus fundamentos pero que lo hacen en ese marco pluralista y en disputa. Es ahí donde emergen las ideologías como relatos alternativos y, por definición, siempre contrapuestos a otros, puesto que su condición de ser misma es la pluralidad en una lucha por el poder que simbólicamente está vacío y que cada cual trata de ocupar discursivamente, a priori o a posteriori, para legitimarse y asegurarse así su ocupación material. Como tales, en la medida en que se mueven en el ámbito

del espacio dejado por el relato mítico o religioso, contienen invariablemente una noción de justicia, una representación de la misma. Pero, a diferencia de lo que ocurría con las religiones y los mitos, esa representación en torno a la justicia no es el sedimento y el fruto de lo que he llamado más arriba la sabiduría acumulada de generaciones, que la religión y los mitos expresaban junto a otras adherencias, sino que, de hecho, resultan siempre y de modo invariable creaciones artificiales y artificiosas, portadoras del carácter de novedosas a la hora de organizar la noción de justicia. Constituyen verdaderas superestructuras que tratan de crear una legitimación del poder a partir de la ciencia moderna, como no podía ser de otro modo, pues tanto en la fundamentación de la ideología liberal como en la marxista el método es siempre el modelo científico. Esto, por un lado, encierra una profunda coherencia: dado que el relato del que manaba la justicia ha sido sustituido por la ciencia es obvio que un relato alternativo debe plantearse siempre a partir de la ciencia. Pero a la vez, no deja de encerrar una interesante paradoja, puesto que el relato que busca legitimar la ciencia no deja de depender de esa ciencia a la que trata de legitimar, si mantenemos la definición que habíamos tomado de Lyotard, lo que nos lleva a un círculo vicioso.

Merece la pena reflexionar en torno a esa paradoja. Como suele ocurrir en las paradojas, por debajo de ellas hay un deslizamiento semántico oculto, mediante el cual un mismo término opera en un doble sentido. En el caso que nos ocupa hemos hecho uso de la idea de Lefort relativa al carácter de vacío simbólico del poder moderno. Pero la expresión de Lefort no significa en ningún caso que haya un vacío de poder, sino más bien que falta la representación legitimadora externa al mismo que hemos asociado a la idea de justicia. Lefort hace su análisis del poder a partir de la contingencia histórica de la modernidad en la que el rey, entendido como rey absoluto, era legitimado en último término por una creencia religiosa compartida, que es la que se va debilitando en la transición hacia la modernidad hasta su desaparición final en los procesos revolucionarios burgueses. Lo que llama Lefort vacío de poder es en realidad un vacío de legitimidad, puesto que a Lefort le interesa esa dimensión discursiva y simbólica. El poder, como tal, no ha dejado de existir nunca. La búsqueda por ocupar ese espacio no es por tanto solo la búsqueda del poder de determinada facción o grupo, sino también, y antes que eso, la búsqueda de una legitimidad, lo que es lo mismo, un sistema de creencias que vaya asociado a la justicia. Porque todos sabemos que de hecho en los procesos históricos y revolucionarios no hay tal vacío de poder. El poder revolucionario francés se consolida finalmente porque la estructura del Estado del Antiguo Régimen se mantiene, del mismo modo que el poder revolucionario bolchevique triunfa porque se apropia del palacio de invierno, es decir, de las estructuras y funcionarios del aparato zarista, por más que luego las modifique, como la Revolución francesa modificó las estructuras del Estado del Antiguo Régimen. O dicho de otra manera, el principio de legitimación que Lefort expresa como debate en torno a la legitimación, no es sino la expresión de que el poder se ha quedado solo, en el sentido de que no hay un sustrato de representación de justicia previo que le acompañe. Pero esa soledad del poder no es absoluta. Aunque falta ese relato en torno a la justicia que lo legitimaba, sigue presente una noción inseparable de la condición humana que es la aspiración a la justicia. Quien aspire a ocuparlo, más allá de la fuerza, está obligado a reconstruir un relato que contenga la idea de justicia y que sea capaz de dar satisfacción a la aspiración en torno a ella.

La respuesta populista

Y especialmente esta cuestión resulta relevante cuando tratamos de establecer la demarcación de la derecha y la izquierda en el discurso político. Porque si hay una dimensión que históricamente permite definir a la izquierda es la búsqueda de la justicia frente a la existencia de un orden

previo injusto. Conviene a este respecto no olvidar que es la definición de lo justo y lo injusto el verdadero impulso que da lugar a esa distinción entre izquierda y derecha en los comienzos políticos de la modernidad en el seno de la Asamblea francesa. La tendencia izquierdista, más allá del lugar físico en el que se posicionaba en la Asamblea y de donde recibe la denominación, encuentra su contenido desde entonces hasta nuestros días, precisamente, en torno a la articulación de un orden justo capaz de separarse del orden premoderno o prerrevolucionario al que, a su vez, por definición se le considera injusto y cuya injusticia es la razón de ser de la revolución y el núcleo del elemento legitimador que la avala. Llegados a este punto es posible avanzar ahora hacia uno de los giros que parecen dominar un sector del debate político contemporáneo, especialmente en el ámbito de lo que tradicionalmente se ha venido llamando izquierda y en el que, como había ocurrido con anterioridad en ámbitos más generales del conocimiento, se ha producido un giro lingüístico. Agotados, o aparentemente agotados, los debates ideológicos sobre los que se ha asentado la disputa política moderna, que han dominado el horizonte de representaciones de la justicia en los siglos diecinueve y veinte, emergen en las últimas décadas, ya en pleno siglo veintiuno, diversos ensayos dirigidos a reconstruir un discurso capaz de guiar la acción política desde la izquierda y cabría esperar también una búsqueda o una articulación de la justicia.

Mientras que el espacio tradicional de lo que se ha llamado la derecha se atrinchera en aspectos tradicionales en torno al liberalismo, y por ahora ha encontrado su fórmula más acabada en la renovación de la teoría del contrato en el caso notorio de John Rawls (1921-2002), en el que el liberalismo ha hecho un último esfuerzo por reelaborar la noción de justicia, en el ámbito del espacio tradicionalmente llamado de izquierda, el esfuerzo se ha articulado particularmente en torno a la importancia del lenguaje en política. Frente al marxismo que había dominado en sus distintas versiones las ideas de la acción política de la izquierda a lo largo del siglo veinte, se propone una revisión del mismo a partir del giro lingüístico y de su expresión posmoderna. Especial relevancia tiene en este punto la obra de Ernesto Laclau (1935-2014) en torno al populismo. Si bien no es la única versión posmoderna y lingüística de ese esfuerzo de la izquierda, tiene algunas características que la hacen especialmente digna de atención. En su obra, el populismo deja de ser una noción ambigua circunscrita o bien a un modo adjetivo de hacer política, una actitud, en el marco habitual de los sistemas, o bien a una peculiaridad histórica de países del llamado *tercer mundo* y que obedece a razones complejas que en principio no son aplicables en los mismos términos a Europa. Lo que le da su fuerza es la voluntad decidida de Laclau de hacer depender del populismo la definición misma de lo político, o más bien de la "constitución ontológica de lo político" (Laclau, 2005: 91); y eso en un contexto, como el de principios del siglo veintiuno, en el que se había extendido la idea del fin de la política. Pero además, lo propone decididamente en la dirección de ocupar el papel del socialismo y de la socialdemocracia en crisis, siendo la única doctrina que no solo parece capaz de rearticular un discurso político en el espacio de la izquierda, sino que también ha encontrado un reflejo real en la estrategia de la acción política, además de incidir de lleno en la cuestión de la superación de las ideologías. Por último, y esto es lo más importante para nuestro análisis, resulta ser una inmejorable piedra de toque de nuestra hipótesis, toda vez que su discurso se estructura inicialmente sobre el mismo esquema mediante el que Lefort describe la invención de la democracia y la modernidad política misma: la idea de un espacio vacío, como el mismo Laclau reconoce (Laclau, 2005: 207-208), algo muy relevante si asumiéramos la premisa del propio Laclau de que su noción de populismo es la que define lo político en el contexto de los cambios de las últimas décadas.

Si esto es así, ese esfuerzo teórico por rearticular la izquierda y redefinir lo político sería un modo de explicitar finalmente lo que estaba implícito en las ideologías, aunque oculto, como decíamos, porque en último término las acompañaría un relato acerca de la justicia. A saber, parece confirmar y llevar hasta su última expresión, ya desnuda, la característica moderna que perseguimos con arreglo a la cual la noción de justicia aparece como secundaria y dependiente del poder. En este sentido, es muy reveladora la afirmación de Laclau respecto del concepto de clase como “último resabio de esencialismo en Gramsci” (Laclau, 2005: 160), remitiendo para ello a su obra anterior junto a Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*. Ese elemento esencialista es, sin embargo, el lugar en el que, al menos para la tradición marxista, está alojada la noción de justicia que debe guiar la lucha por la hegemonía. Al desentenderse de él, la estrategia y la lucha por la hegemonía, en definitiva, la lucha por el poder, se convierte en un fin en sí mismo, un fin respecto del cual la justicia aparece como un aspecto secundario. El mismo Laclau afirma de modo explícito:

Sería una pérdida de tiempo intentar dar una definición positiva de “orden”, o “justicia” — es decir, asignarles un contenido conceptual, por mínimo que fuera. El rol semántico de estos términos no es expresar algún contenido positivo, sino, como hemos visto, funcionar como denominaciones de una plenitud que está constitutivamente ausente. Es porque no existe ninguna situación humana en la cual no ocurra algún tipo de injusticia, que “justicia”, como término, tiene sentido. En tanto nombra una plenitud indiferenciada, no tiene ningún contenido conceptual en absoluto: no constituye un término abstracto sino, en el sentido más estricto, vacío. Una discusión sobre la cuestión de si una sociedad justa será provista por un orden fascista o socialista no procede como una deducción lógica a partir de un concepto de “justicia” aceptado por ambas partes, sino mediante una investidura radical cuyos pasos discursivos no son conexiones lógico — conceptuales, sino atributivo-performativas (Laclau, 2005: 126).

El lugar legitimador de la justicia se sustituye por el éxito performativo de modo análogo a como el lugar de la verdad de la ciencia ya no necesita de un relato en la condición posmoderna y se constituye por su éxito (Lyotard, 1987). Pero el éxito es el poder mismo en el sentido de que funciona y funciona eficazmente. A su vez, esta conclusión depende de la noción de *vacío* como elemento fundamental de su concepción y que, en nuestra hipótesis, es correlativa a la definición de la modernidad en términos de ausencia de una noción de lo justo. O, más bien, correlativa a distintas concepciones en disputa en torno a lo justo, en cuyo extremo, de hecho, se sitúan el socialismo y el fascismo de forma indiferenciada en cuanto a su contenido conceptual, compartiendo ambos la capacidad de tener éxito como máximos exponentes de lo *político*.

Como se puede apreciar, ese antagonismo final de lo político, que depende en todo caso de la tensión moderna en torno a las formas ideológicas extremas de entender la justicia en la modernidad, tiene una doble característica cuya combinación encierra una interesante paradoja. Por un lado, excluye lo político de lo que Mouffe y Laclau, de modo análogo a Jacques Rancière, llaman la política; es decir, excluye la versión liberal de la política articulada institucionalmente en torno a los sistemas representativos en el seno del Estado liberal moderno, a su vez inseparable de las sociedades capitalistas. Pero, por otro lado, adopta como criterio definidor de lo político una dimensión pragmática y performativa, que es el sello dominante del mercado neoliberal y que sería

el elemento distintivo del capitalismo posmoderno. Para ahondar en esta aparente paradoja y sus consecuencias, es necesario acudir al referente último del que deriva ese concepto de lo político como contrapuesto a la política, a saber, la obra de Carl Schmitt (1888-1895). En efecto, Carl Schmitt establece, en plena crisis de los sistemas liberales durante el período de entreguerras, una clara oposición entre lo político propiamente dicho y la concepción liberal a la que considera neutralizadora de lo político (Schmitt, 1991: 90). Como es sabido, para Schmitt lo político solo puede girar en torno a la oposición entre amigo y enemigo y, en último término, descansa en la capacidad de movilización en torno al soberano a fin de articular una identidad a partir de esa oposición. Por tanto, Schmitt considera en este sentido que la economía y el liberalismo constituyen neutralizaciones de lo político y, por la misma razón, el pluralismo es visto como un horizonte a superar. La analogía con los planteamientos de Laclau y Mouffe es extraordinaria y su deuda con Schmitt está explícitamente reconocida. Pero es precisamente de esa deuda de lo que depende también la paradoja que hemos señalado. Su definición, dirigida supuestamente a superar la neutralización de lo político mediante la economía, lleva a Schmitt a obviar un hecho que es obviado también por Laclau y cuyo desvelamiento nos puede permitir comprender por qué contraponiendo lo político y la economía, el principio político resultante se articula en términos análogos y compartidos con el mercado, es decir, en términos de performatividad.

La idea de liberalismo que tenía en mente Schmitt en ese periodo estaba muy condicionada por el contexto extremo en el que la democracia liberal se veía asediada por la emergencia de los fascismos y del socialismo real soviético; en definitiva, por dos versiones extremas de las ideologías modernas que, en apariencia, se contraponían al capitalismo y al liberalismo como su forma política. Pero hoy sabemos que es imposible entender el fascismo y el llamado socialismo real sin el capitalismo. O, si se prefiere, hoy sabemos que ambos fueron formas extremas y patológicas del capitalismo y, como tales, productos suyos. O, dicho de otra forma, el fascismo y el socialismo como formas de totalitarismo compartían matriz con el capitalismo, si bien deformándolo coyunturalmente. El propio Schmitt nos da una pista importante sobre cuál pueda ser esa matriz al establecer una diferencia entre competencia en sentido económico y guerra. Se trata de una diferencia esencial para su definición de lo político y su concepto de neutralización en términos de economía. La clave de esa diferencia está vinculada a la vida y la muerte, es decir, a la posibilidad de dar muerte al enemigo que define en último término lo político y que señala una diferencia con lo que ocurre en la competencia, donde ese horizonte de muerte supuestamente estaría neutralizado. Sin embargo, no está tan claro que la noción de competencia en sentido económico no contemple ese horizonte de la muerte como posibilidad última. Los datos parecen señalar lo contrario, y no solo porque como decimos los totalitarismos no dejaron de ser formas anómalas de capitalismo, algo que en todo caso se mueve en el orden empírico y que no pretendemos abordar aquí, sino sobre todo porque la idea de mercado capitalista, y el liberalismo como su producto político, se apoyan en una visión en la que la muerte juega un rol decisivo como premisa explicativa. Ese horizonte está presente en dos momentos y en dos versiones muy relevantes para la fundamentación epistemológica de la sociedad moderna y, también entonces, para la comprensión política del liberalismo como expresión política del capitalismo. Me refiero al Leviatán hobbesiano y a la reflexión hegeliana en torno a la intersubjetividad y en último término al Estado. En Hobbes es la posibilidad misma de la muerte, la que establece el fundamento último del artificio representativo del Estado, algo que reconoce Schmitt en *El concepto de lo político* y que, sin embargo, sorprendentemente parece no tener en cuenta mediante una extraña argumentación en torno al pesimismo (Schmitt, 1991: 93-94). En el caso de Hegel, ese horizonte subyace a la constitución de la conciencia en el capítulo de

la dialéctica del señor y el siervo de la *Fenomenología* y de nuevo Schmitt así lo reconoce (Schmitt, 1991: 91), como pasaba con Hobbes, para ocultarlo después mediante un razonamiento en el que lo que está en juego es una supuesta versión conservadora que se habría apartado de Hegel. La muerte como posibilidad juega en ambos un papel tan importante al menos como el concepto de lo político de Schmitt, pero ese papel lo juega como presupuesto epistemológico sin el cual no es posible ni siquiera pensar la paz. Por su parte, Schmitt parece simplificar en exceso y quedarse en la superficie del pensamiento político liberal obviando ese presupuesto epistemológico, casi condición transcendental, del pensamiento liberal sin el cual no es posible llegar a esa superficie en la que, en apariencia, esa idea de muerte queda neutralizada. Pero desde una lectura como esa podría decirse lo mismo de la obra de Schmitt, pues si bien la muerte forma parte del concepto decisivo de definición de lo político, ese juego aparece situado como un límite y una condición que lo hace pensable para su constitución, lo cual no implica que una vez constituido, la muerte sea el contenido único de lo político, algo que nos llevaría al absurdo. Lo político se constituye en él a partir del horizonte de la muerte implícito en su concepto de guerra, pero el objetivo no puede ser otro que el del gobierno de los individuos y no su exterminio. Lo decisivo es que en los tres, el concepto de guerra y la muerte como horizonte, es la condición de posibilidad de lo político, que es a su vez la matriz de la concepción moderna de lo político, tal como señalábamos más arriba.

Es desde esa matriz común como se entiende que Michel Foucault (1926-1984) emprenda un análisis del poder desde una premisa en principio muy próxima a la de Schmitt, a saber, la inversión de la fórmula de Carl von Clausewitz (1780-1831) relativa a la guerra y la política (Foucault, 2000: 28-29) y que, sin embargo, acabe poco tiempo después llevando su análisis al surgimiento del liberalismo, tal como ocurre en *El nacimiento de la biopolítica* (Foucault, 2007). El problema de las relaciones entre competencia y guerra no es la presencia o ausencia de la muerte como horizonte, sino más bien el problema de la eficacia a la hora de gobernar. Lo que Foucault denomina modelo de seguridad (Foucault, 2006: 20) muchos años después de Schmitt y en un contexto de emergencia del llamado neoliberalismo, es un modelo eficaz de lo político, del arte de gobernar, un producto moderno que Foucault describe como biopolítica: es más eficaz gobernar haciendo vivir y dejando morir que haciendo morir y dejando vivir (Foucault, 1977: 167). Donde cesa la eficacia reaparece temporalmente el modelo subyacente de soberanía, que es el que tiene presente Schmitt, como ocurrió en la era de los totalitarismos, y entonces la muerte se hace de nuevo explícita en su papel fundante. El Chile de los años 70 representa la mejor expresión de que ambos elementos no están separados y son complementarios, frente a lo que afirmaba Schmitt, que obviamente no llegó a conocer ese acontecimiento y que realizó su análisis en un período y en un contexto histórico muy diferente.

Conclusión

A partir de lo dicho, no es casual que las condiciones que establece Laclau para la construcción del pueblo como sujeto político dependan en último término del mal funcionamiento de las instituciones, de la acumulación de demandas insatisfechas, es decir, de un mal funcionamiento del "gobierno"; lo cual describe una situación análoga a la que en el período de entreguerras vivía Schmitt. Más allá de eso, el objetivo de la brillante construcción de Laclau no es satisfacer las demandas a partir de un modelo de justicia, algo que por definición hará imposible la investidura del significante vacío y la construcción del pueblo, sino más bien la de ocupar el espacio del poder mediante una nueva resignificación del viejo elemento legitimador de las revoluciones burguesas

que era el pueblo. En ningún caso responde sobre qué hará ese poder construido en torno al concepto de pueblo “recargado” y que ha ocupado finalmente el espacio del significante vacío; es decir, el lugar del vacío de justicia, en el cual se instala ahora sin más el poder, confirmando así nuestra hipótesis de partida en este trabajo. Precisamente, por ello no nos dice si una vez construido el pueblo, es decir, una vez alcanzado el objetivo del poder, se van a dar las condiciones para reestablecer el juego de una nueva pluralidad de demandas insatisfechas que, o bien generarían un nuevo pueblo en un juego que parecería infinito, o bien convierten todo el discurso de Laclau en una mera estrategia para ganar elecciones en el seno de los sistemas de representación liberal. Si el caso fuera esto último nos encontraríamos entonces con demasiada alforja para un viaje trivial, que por lo demás termina por neutralizar su propia distinción entre la política y lo político y con ella su consideración del populismo como la definición de lo político.

La otra opción sería aún peor, pues de no darse esas condiciones que permitan renovar las demandas que hacen posible el juego de diferencias, la razón populista se transfiguraría entonces, como en cierto modo se deja ver a partir de su discusión con Lefort, en razón totalitaria y en una nueva versión del fin de lo político. En todo caso, y dejando por ahora esas cuestiones, por lo demás tal vez las más importantes, la paradoja a la que habíamos llegado parece deshacerse. En realidad, no hay tal paradoja si asumimos que lo que domina en la aproximación política de Laclau es una lógica común al mercado y a las versiones extremas y perversas de un mal funcionamiento del mismo, de un modo de gobierno incapaz de satisfacer demandas a partir de una matriz moderna común, articulada en torno a la prioridad del poder y al vacío de justicia y que en sus rasgos esenciales no deja de ser una nueva expresión, la penúltima, de lo que con acierto e intensidad inusuales en el panorama del pensamiento político de habla hispana, Javier Roiz llamó sociedad vigilante y pensamiento gótico. En este punto, la diferencia con la teoría de la justicia liberal representada por Rawls no estaría en el vacío a la hora de construir la justicia y en el juego de diferencias, sino en el modo de colmar ese vacío. Tampoco en la ausencia de conflicto, que por definición está presente allí donde hay diferencias. En el caso de Rawls, las diferencias juegan en el momento constitutivo del Estado y el objetivo es hacerse cargo, en ese momento fundacional, del vacío, echando mano de la noción del velo de ignorancia (Rawls, 1979: 25) y de la posibilidad de un acuerdo mediante el que se asegure un mínimo, el cual en efecto neutralizaría el conflicto y llenaría mediante ese artificio el vacío de justicia. En el caso de Laclau, ese vacío se colma en cambio con posterioridad y mediante un nuevo momento constituyente que cierra igualmente el conflicto y que es susceptible de dos interpretaciones. En una, ese vacío se llena mediante la imposición de una parte capaz de ocupar el lugar del todo, expresando así una nueva legitimación, en este caso posmoderna, de las formas totalitarias. Y, en la segunda, se limitaría a ofrecer un manual de propaganda para las contiendas electorales en los sistemas de representación liberal, de nuevo a partir de una versión posmoderna de lo político.

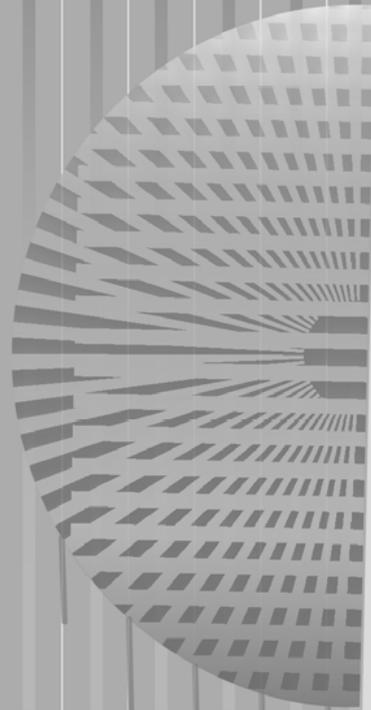
Referencias bibliográficas

- Berger, P.L. y Luckman, T. (1997). *Modernidad y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad*, I. México, Siglo XXI.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires, FCE.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires, FCE.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, FCE.
- Grebe, M.E. Pacheco, S. y Segura, J. (1972). “Cosmovisión mapuche”. *Cuadernos de la realidad nacional*, vol. 14, pp. 46-73.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, FCE.
- Laclau, E y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid, Siglo XXI.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires, Nueva visión.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática*. Barcelona, Anthropos.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, Paidós.
- Liotard, F-F. (1987). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra.
- Platón. (1987). “Gorgias”. En: *Diálogos*, II. Madrid, Gredos.
- Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. México, FCE.
- Roiz, J. (2008). *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*. Madrid, UCM/Foro Interno.
- Roiz, J. (2013). *El mundo interno y la política*. Madrid, Plaza y Valdés.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza.
- Serrano, V. (2014). “El papel de los afectos en el pensamiento político de Spinoza”. *Ideas y valores*, vol. 63, pp. 31-57.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza.
- Zizek, S. (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México, FCE.

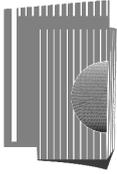
ISSN: 2538-9645

Questiones de **R U P T U R A**

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Instituto de Programación y Sistemas del Norte S.A.S.



Vol. 1. N° 2
Julio - Diciembre, 2017
Cúcuta, Norte de Santander, Colombia.



Questiones de RUPTURA

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
 Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
 de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 1 N°. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

Helga Jorba¹

Universitat de Barcelona, Departament de Filosofia, España

Profetología y ciencia política

Prophetology and Political Science

Resumen

El artículo propone reflexionar sobre el alcance de la noción de profecía a partir de la concepción que tiene de ésta Moisés Maimónides en su obra *Guía de perplejos*. La conjunción única entre lo racional y lo imaginativo da cuenta de su forma de entender el conocimiento y el saber. Al mismo tiempo, mediante otras interpretaciones de la profecía se mostrará cómo lo político en la modernidad se ha configurado de espaldas a ésta, y también a veces sobre sus espaldas.

Palabras clave: Maimónides, profecía, conocimiento, gobierno.

Abstract

This paper aims to reflect on the scope of the notion of prophecy through the conception posed by Maimonides in his *Guide of the Perplexed*. Its unique conjunction between the rational and the imaginative faculties gives us an idea of the way he understood knowledge and wisdom. At the same time, through other interpretations of prophecy I aim to show how modern politics has been set by turning its back to it, and other times standing on its back.

Keywords: Maimonides, prophecy, knowledge, govern.

Recibido: 15.05.2017 Aceptado: 11.06.2017

¹ El presente artículo se ha desarrollado con una beca de investigación APIF-UB, en el marco del proyecto "La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino" (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE) y del GRC 2014SGR44.

En el contexto hispánico, por las mismas fechas, José Gaos (1900-1968) escribía también sobre la actualidad de la filosofía de Maimónides. “Nuestra vida es segunda potencia de la superpuesta vida medieval. En este sentido, los pocos de Maimónides [los pocos perplejos a quienes se dirige] bien pudiéramos ser aún nosotros mismos”, nos interpela Gaos (1935: 146)⁴. Este tipo de planteamientos dan un nuevo vuelco al pensamiento judío. A día de hoy, ya no está tan claro que los estudiosos de la tradición judía, sirviéndose del legado de los textos proféticos y de otros como Maimónides que pensaron con ellos, tengan que limitarse (en un mundo que ha expulsado a los profetas como fuente de autoridad) a historiografiar el pasado. Incluso dentro de los muros de la universidad, institución reguladora de saberes, el mundo contemporáneo puede ser pensado con lo que éstos tienen aún para aportarnos. El trabajo de Javier Roiz (2008 y 2007) abre una ventana de oportunidad para ello, para pensar en este caso entre las rígidas fronteras de la Ciencia Política.

I

La concepción de la profecía en Maimónides está inevitablemente relacionada con la manera de concebir lo divino, que tal y como se nos presenta en la obra tiene más que ver con el bienestar de una comunidad política y el rol del filósofo en ella, que con preocupaciones teológicas por sí mismas. La Ley divina tendría como objetivo el bienestar del alma, consistente en la adquisición de opiniones correctas, y el bienestar del cuerpo, que se produciría con el perfeccionamiento de los modos de vida del hombre en su relación con los otros (Maimonides, 1963: 510 [III: 27]). Los textos proféticos tomarían en este contexto relevancia política. De ellos emergerían las enseñanzas con las que Dios provee a los hombres para guiarlos en el perfeccionamiento de su conducta humana, siendo el hombre, de entre las diferentes especies, el único que requiere para su existencia reflexión, perspicacia y gobierno de la conducta. Lo divino devuelve entonces al hombre constantemente a lo cotidiano. Este es un punto de partida fundamental para abordar los elementos metafísicos de su obra, especialmente en su discusión con la doctrina de la eternidad aristotélica, y para comprender el sustrato de su perspectiva política. Lo que aquí queremos apuntar es que, al final, ante diferentes concepciones de lo divino, Maimónides abogará por la opinión menos dañina.

De entrada, el Dios de Maimónides pone límites al conocimiento humano. Cuando uno se propone conocer sus reglas, sus modos de gobernar el mundo, hay siempre algo que escapa a la capacidad de aprehensión del hombre. En Maimónides es clave entender que lo divino y lo creado pertenecen a especies de existencia diferentes. Dios no existe como la tierra o los cielos. Su existencia es siempre necesaria, en el sentido de que no está sujeta a cambio o accidente, mientras que la nuestra es siempre accidental. Es en el proceso de actualización de nuestra facultad racional, por ejemplo, que nuestro intelecto deviene en acto. Dios, en cambio, es pura actualidad. No hay multiplicidad en él ni atributo que pueda aplicársele. Ni ninguna noción de poder o conocimiento. Tanto es lo que nos separa de lo divino que incluso la misma existencia sólo puede aplicársele de forma equívoca (Maimonides, 1963: 80 [I: 35]). De ahí que, desde la perspectiva humana, cualquier intento de definición de lo divino sea visto por Maimónides como una deficiencia. Esta desemejanza entre la tierra y los cielos, de la que deriva toda su doctrina de los atributos negativos, es esencial en Maimónides puesto que impone una distancia necesaria en la relación del hombre con lo divino.

⁴ En Javier Muguerza vemos también un intento de pensar las perplejidades del presente desde lo que aporta la obra de Maimónides (Muguerza, 1998).

En este contexto, el lenguaje mismo se vuelve problemático: ¿cómo hablar de lo que no tiene atributos? La negación no ofrecería tampoco en este caso conocimiento verdadero de la realidad.

Ni siquiera las palabras como Bien o Justicia serían suficientes para contener este tipo de perfección que trasciende la capacidad fundamental del hombre para nombrar. Con cada afirmación, nos dice, la relación se vuelve más remota puesto que toda perfección que le podamos atribuir lo es sólo respecto a nosotros (Maimónides, 1963: 139 [I: 59]). Nuestro conocimiento, entonces, no es su conocimiento. Dios no es lo que conocemos de él. Lo que conocemos no es todo lo que existe. En nuestra condición de seres terrestres cualquier intento de pensar sobre esta entidad trascendente incorpórea que es Dios, que escapa a toda definición, nos puede hacer sentir como ese “cuerpo rodeado de niebla” del que nos habla Maimónides (1963: 437 [III: 9]). La materia, el cuerpo, nuestra mortalidad, se interpone entre nosotros y nuestra comprensión de la verdadera realidad. Un límite natural al conocimiento de cuanto existe. El cómo uno resuelva este dilema dará cuenta de sus aspiraciones respecto al conocimiento de lo trascendente, y nos informará también de la correspondiente medida y posición del hombre en el mundo.

En Maimónides la materia es ese sólido velo que nos previene de aprehender lo que existe separado de la materia como realmente es (Maimónides, 1963: 436 [III: 9]). La materia entonces es oscura y turbia. Y lo sabe también el profeta que recibe en sus visiones solo una parábola de alguna noción. Que ni siquiera es noción en Dios. Si el hombre no es como Dios, porque hay privación en él, entonces la pregunta por el “cómo” de la profecía y de sus distintos grados debe ser considerada necesariamente también una cuestión oscura (Maimónides, 1963: 80 [II: 35]).

Maimónides nos deja en la misma posición que Adán después de su acto de desobediencia: privados de conocimiento metafísico perfecto. En la lectura particular que hace del relato del Génesis anuncia que el árbol del conocimiento *nunca* se ha revelado ni le será revelado al hombre, en tanto que la naturaleza de lo que existe lo requiere (Maimónides, 1963: 357 [II: 30]). Si tomamos en consideración su visión adámica, la cual creemos que deja poco margen para la restauración originaria, la privación del conocimiento de lo que existe en su totalidad se torna una cuestión de naturaleza más bien política (de las condiciones en las que se desarrolla la vida humana) más que una penitencia con la que debamos convivir. En Maimónides no habría culpa en la privación del conocimiento perfecto de Dios (ni razón pues para culpar a Eva), sino más bien una convicción de cómo el hombre debe situarse en la tarea de pensar el mundo⁵.

II

A pesar de la semejanza absoluta entre Dios (que no posee cuerpo ni forma) y el hombre, habría aún en Maimónides un fino punto de contacto en el cual al hombre le es posible aprehender algo de orden trascendente. En este sentido nos dice que si el texto bíblico atribuye alguna semejanza, como en el dictamen “hagamos al hombre a nuestra imagen” (Génesis, 1:26), esta no se refiere en ningún caso a su forma y configuración sino a la capacidad de aprehensión intelectual. Del mismo modo que, tomando otra referencia bíblica, la expresión “soy un pelícano en el desierto” (Salmos, 102:7) no significaría que su autor tenga alas y plumas, sino que su tristeza era como la de esta ave (Maimónides, 1963: 22-23 [I: 2]). La única inteligibilidad posible sería entonces por vía de la aprehensión y cognición intelectual, lo cual sitúa de entrada todo foco de atención en la vida

⁵ Emmanuel Levinas (1906-1995) apunta a la conveniencia de leer el pensamiento de Maimónides como uno que piensa el mundo sin trascenderlo (Levinas, 1935: 91-94).

de la mente. Sin embargo, Maimónides será consciente de que en esta tarea de pensar lo divino, los desgobiernos y las fantasías desatadas que el mundo interno albergue podrían oscurecer y nublar aún más las materias a iluminar.

Este proceso de intelección en su último estadio se da en Maimónides en la figura del profeta. El de los profetas sería el grado más alto del hombre y el último término de perfección que puede existir para su especie (Maimonides, 1963: 369 [II: 36]). Entre ellos habría grados de aprehensión y, por encima de estos, estaría Moisés. Su caso sería una excepción entre los profetas, porque es el único a quien le habrían sido transmitidas las enseñanzas de Dios sin intermediación. Lo que garantiza un lugar privilegiado a la Ley mosaica. Maimónides concibe la profecía como el proceso por el cual uno recibe las revelaciones de Dios a través de la intermediación del Intelecto Activo hacia la facultad racional y después hacia la facultad imaginativa (Maimonides, 1963: 369 [II: 36]). Por eso, cuando Maimónides se refiera a la profecía, y así lo indica, hará referencia sólo a la forma de profecía de todos los profetas antes de Moisés y los que vendrán después de él.

En la concepción de la profecía que nos presenta Maimónides lo imaginativo se entremezcla con lo racional de forma inseparable, estando la facultad racional en la base del acto de conocer. Al ser la existencia del hombre de diferente especie que la existencia de lo que quiere aprehender, su aprehensión sólo será posible por vía de la analogía. La imaginación, aunque también puede ser caprichosa, tendría la capacidad para este tipo de representaciones mentales. En Maimónides, la facultad imaginativa por su naturaleza puede retener las cosas percibidas por los sentidos, combinarlas e imitarlas, haciendo que tales cosas resultantes aparezcan como si estuvieran fuera. “Trae” al mundo cosas que, de otro modo, podrían no haber aparecido.

Sin embargo, estas apariciones no se dan de forma abrupta, como si algo ultramundano de repente irrumpiera la escena. Sería más bien una manera de hacer algo evidente. Los pensamientos imaginativos no se llamarían conocimientos sino que sería la facultad racional, que recibe la misma emanación, la que con “su acto trae consigo el conocimiento de cosas que son reales en su existencia, y logra esta aprehensión como si lo hubiera aprehendido partiendo de premisas especulativas” (Maimonides, 1963: 377 [II: 38]). Por eso, seguía siendo tarea del profeta perfeccionar el intelecto y poner en concordancia sus pensamientos con lo realmente existente, con lo que la razón podía informar.

Para Maimónides, así es también como se podía diferenciar a los falsos profetas. Estos se contarían entre los que creen o hacen creer que la verdad de sus opiniones les ha llegado mientras dormían, de forma inesperada, sin saber qué trazos de esas opiniones estaban ya en ellos. Maimónides nos dice que a quienes no han perfeccionado también la facultad racional no debería prestárseles atención. Los profetas tendrían la particularidad que, a diferencia de otros que destacan por su imaginación, han aprendido a guiar su imaginación mediante el perfeccionamiento de la facultad racional y de los hábitos morales (que serían previos al acto de conocer). Así es como son capaces de inculcar opiniones correctas y procurar el bienestar de los hombres en su relación con los otros, porque conocen lo que existe en su forma verdadera. Los falsos profetas, en cambio, no habrían logrado tal sabiduría, con lo cual su falsedad podía ser descubierta observando sus acciones y modos de vida. Lo mismo aplica en Maimónides para los regímenes de *nomoi* que se autoproclaman proféticos. Una ciudad puede estar ordenada y abolir la injusticia y opresión, pero su ley no puede ser divina en tanto no contribuya también a perfeccionar la facultad racional y, con ella, la condición humana.

Maimónides es consciente de los desvíos de la imaginación, pero también reconoce su función en el conocimiento de las cosas de orden trascendente. La imaginación tendría fuerza creativa y, como tal, sería una condición para la profecía y un factor necesario para la perfección humana. Es a través de la imaginación que el profeta es capaz de penetrar otros mundos⁶.

Con su concepción de la revelación profética como cognición intelectual, la profecía se sitúa de facto en el plano natural. No habría una región sobrenatural más allá del alma. En este sentido, Maimónides está más en consonancia con los filósofos u hombres de ciencia que con la tradición. Pero también se diferencia de éstos al considerar la facultad imaginativa, la cual sería en cierto modo necesaria al tratar con lo divino. Tanto si nos atenemos a interpretaciones religiosas como seculares, sus tesis serían hoy difíciles de mantener igual que lo fueron entonces. La intelectualización que propone Maimónides bien podía llevar a socavar la autoridad de los textos proféticos. Si la palabra de Dios pasa por la mente del profeta, podemos pensar que quizá no se guiaron bien sus pensamientos imaginativos. Y si uno además está llamado a entender por sí mismo, quizá se dé cuenta de que sus enseñanzas ya no son divinas tampoco en su contenido.

Probablemente, Spinoza haya sido uno de los lectores que más ha empatizado con el pensamiento de Maimónides. También el que más rezagado lo ha dejado. Si lo que dicen los profetas en las Escrituras lo han aceptado igual que nosotros, entonces cada cual es libre de juzgar lo que mejor le plazca para aceptar el culto a lo divino y la religión con “sinceridad de ánimo”, nos dice Spinoza (2012: 191). Aunque en algo nos resuene el pensamiento de Maimónides, los cambios que Spinoza introduce al respecto de lo profético son de largo alcance. Por entonces, el Estado moderno como garante del derecho civil se presentaba, frente a los dogmas y prejuicios de la religión⁷, como la opción con más garantías para asegurar la supervivencia del filósofo en la ciudad. En este contexto, las enseñanzas de los profetas, que antes habían guiado las vidas de los hombres medievales, se tornan innecesarias. Además, se habían vuelto poco fiables. Spinoza se servirá de la doctrina de la profecía de Maimónides para justificar desde dentro de la tradición judía la no obligación de creer en los profetas, basándose en las pocas garantías de la *certeza* profética:

Dado, pues, que los profetas percibieron las revelaciones de Dios en virtud de su imaginación, no cabe duda de que pudieron percibir muchas cosas que caen fuera de los límites del entendimiento. Porque a partir de palabras e imágenes se pueden formar muchas más ideas que a partir de los solos principios y nociones, sobre los que se levanta todo el edificio de nuestro conocimiento natural (Spinoza, 2012: 94).

Después de Spinoza, esta relación entre las facultades racional e imaginativa en la figura del profeta se hace difícil de mantener. Lo que el profeta tenga que decir ya no servirá para la vida pública, en todo caso caerá del lado de la moral. Ni siquiera tendrá el espacio o el tiempo para hacerlo: la profecía resulta vaga e inconstante a los ojos del pensador moderno, le falta la *certeza*

⁶ José Faur habla de ir más allá de las fronteras de la racionalidad ordinaria (Faur, 1993: 91-104). En el mismo sentido, otros han apuntado también que en Maimónides las construcciones imaginativas que se generan en las visiones proféticas le permiten a uno ir más allá de la experiencia consciente, de forma muy similar a como luego Sigmund Freud (1856-1939) plantea el mundo de los sueños (Bakan, Merkur y Weiss, 2009: 57).

⁷ Spinoza lamenta que los prejuicios religiosos arraiguen en las mentes, y que los abracen bajo la apariencia de piedad (Spinoza, 2012: 72).

que sí parece ofrecer el conocimiento natural. Spinoza y con él el pensamiento político moderno dejará a los profetas en el limbo de lo imaginativo. El conocimiento profético ya no será intelectual, y lo intelectual ya no pasará por la imaginación. Si el profeta vuelve a la ciudad ya nadie lo creará.

III

Entre los que creen en la profecía, Maimónides dice que hay tres tipos de opiniones (Maimonides, 1963: 360-361 [II: 32]). Una primera opinión sería la que profesa la multitud entre los paganos, que consideran a Dios como único y último responsable de la profecía. No importa si uno es sabio o ignorante, anciano o joven, para recibir una revelación profética. Es una cuestión de azar, aunque pensaron que, si acaso, tienes más posibilidades si eres una buena persona. Una segunda opinión sería la que mantienen los filósofos, para quienes no hay nada milagroso en la profecía. Uno no puede ir a dormir sin ser un profeta y haber hallado algo a la mañana siguiente. Ésta llegaría con el perfeccionamiento de lo que hay por naturaleza en el hombre. Si uno entrena sus potencialidades, si desarrolla sus cualidades racionales y morales, en su último grado de perfección será necesariamente un profeta. El conocimiento profético, entonces, pertenece por naturaleza a quien cultiva la razón y la virtud. La tercera opinión sería la que se correspondería con la doctrina de la tradición, es decir, con las enseñanzas de la Ley mosaica. Ésta sería idéntica que la opinión de los filósofos excepto que, en este caso, habría espacio para la voluntad divina. Una diferencia que si la desmerecemos nos hará pasar por alto las particularidades que tiene la perspectiva de Maimónides sobre el conocimiento profético.

Decíamos antes que el “cómo” de la profecía y sus distintos grados es necesariamente una cuestión oscura, si nos atenemos al límite, al conocimiento de lo trascendente que impone la misma condición humana. De ahí que en nuestro intento por aprehender algo de ese mundo sea necesario acudir a las analogías y, por tanto, a la intermediación de la imaginación. Aun así, nunca logramos conocer en toda su completud los misterios que encierran el orden divino, su propósito o gobernanza. Para Maimónides, está claro que sus verdades no pueden ser iluminadas del mismo modo que la ciencia natural. Así lo advierte de entrada en la *Guía*: “A veces la verdad se nos aparece en un destello y pensamos que es día, y luego la materia y el hábito en sus varias formas la esconden de manera que nos encontramos otra vez en la noche oscura” (Maimonides, 1963: 7).

El que perfecciona sus facultades estaría en mejor disposición para aprehenderlas, como apuntan también los filósofos, pero en el planteamiento de Maimónides sigue habiendo algo no explicable en el contexto de la revelación de estas verdades que apuntan a lo trascendente. Algo en cierto sentido milagroso, en tanto que en último término conocer esas verdades no estaría en manos del hombre, ni siquiera del príncipe de los filósofos. Es más, podrían alguna vez estar en su mano y acto seguido perderlas.

El carácter de estas verdades que tienen que ver con el gobierno puede crear desesperación a quien busque en el conocimiento profético las certezas del conocimiento natural, más cuando Maimónides nos dice lo siguiente:

[Dios] es tal que cuando los intelectos contemplan Su esencia, su aprehensión se torna incapacidad; y cuando contemplan el proceder de las acciones de Su voluntad, su conocimiento se convierte en ignorancia; y cuando sus lenguas aspiran a magnificarlo con cualidades atributivas, toda elocuencia se convierte en cansancio e incapacidad! (Maimonides, 1963: 137 [I:58]).

Tampoco hay una posición desde la que estar cerca. El Dios de Maimónides brota constantemente en todas direcciones. “No hay diferencia entre un individuo que está en el centro de la tierra o, suponiendo que esto sea posible, en lo más alto de la novena esfera celeste” (Maimónides, 1963: 45 [I: 18]). No sirven las nociones espaciales. Si alguna idea de distancia es posible, dice, es solo porque en el acto de aprehender el hombre se aproxima a cosas que antes le eran remotas.

El conocimiento profético respondería a las particularidades de este tipo de verdades, aunque Maimónides también advierte que hay grados y que no siempre se presentan del mismo modo. Lo que sí tendrían en común todos los profetas, excepto Moisés, es que sus revelaciones tienen lugar en el contexto de visiones o sueños. En este contexto letárgico, cuando los sentidos descansan y no ejecutan ninguna acción, es cuando la facultad imaginativa puede actuar de la forma más noble (Maimónides, 1963: 370 [II: 36]). En estado de letargo el profeta recibe las revelaciones de Dios, que emanan como en un manantial de agua, siempre según la disposición de su mente. Las verdades estarían emplazadas fuera, en el mundo, esperando a ser sintonizadas. El proceso del conocimiento iría de fuera hacia dentro, hacía lo más recóndito de uno mismo. Los profetas bíblicos serían aquellos que alguna vez lograron sintonizar y que, además, se propusieron transmitirlo. Su palabra pudiera aún contener algo de esa verdad sobre el mundo que un día sintonizaron. Sin negar su autoridad, pues sigue pensando con ellos, parece que Maimónides nos propone adoptar el mismo modelo cognitivo para que esas verdades lleguen a nosotros los perplejos también por medio de revelaciones internas. Es decir, para que podamos sintonizar y comprenderlas por nosotros mismos. Esto nos deja teniendo que lidiar nosotros mismos con los desvíos de la imaginación y demás redes de arrastre.

Para los requerimientos del mundo moderno, que había traído consigo nuevos descubrimientos y convicciones, el conocimiento profético se da en un contexto demasiado incierto, lleno de ambigüedades. De nuevo, Spinoza dará un giro a los planteamientos de Maimónides, en consonancia con la nueva posición privilegiada del hombre en el mundo que sigue al Renacimiento. Si no hay certeza, ¿por qué acudir a lo trascendente? Es más: ¿por qué no buscar el poder divino en la naturaleza, que es donde se encuentra la certeza? Descubrir sus causas en los fenómenos de la naturaleza, trazar una cadena de causalidad, nos remitirá al final del Dios aristotélico. En el contexto de su discusión de la doctrina de la eternidad, Maimónides ya se había opuesto a los intentos de asignar causas a todas las cosas, de manera que aparecieran ordenadas en un orden natural debido a la necesidad⁸. El argumento de la necesidad no dejaba espacio para la voluntad divina; pero un Dios con voluntad era un freno a las aspiraciones de la razón humana. En Spinoza, siguiendo la cadena de efectos, a través del método, uno puede conocer la causa de todo lo que existe. Si hay algo que el hombre no puede explicar, algo milagroso, será solamente debido a su ignorancia. Tanto es así que al conocimiento natural se le puede llamar profecía (Spinoza, 2012: 76).

⁸ Maimónides hace notar incluso su malestar con la alteración del término necesidad. Para Maimónides, la causa de todo lo que existe no puede ser conocida, pero todo lo que Dios ha creado es necesario, es decir, producido por un propósito (Maimónides, 1963: 310 [II: 19]).

Conclusiones

El conocimiento profético, tal y como Maimónides lo concibe, tiene mal encaje con la actitud ante el conocimiento que esta concepción geométrica de la existencia alberga y que encontramos en este caso en Spinoza. Sin verdades que se sustraigan a la posesión. Sin que importe la disposición del mundo interno, porque uno se ve capaz de construir con la razón y mediante la guía del método un conocimiento completo y seguro. Sin tiempo para el letargo, tiempo vago. Quedando el hombre a merced de un orden inmanente que conquista y minimiza el espacio para que cosas inesperadas pasen a través.

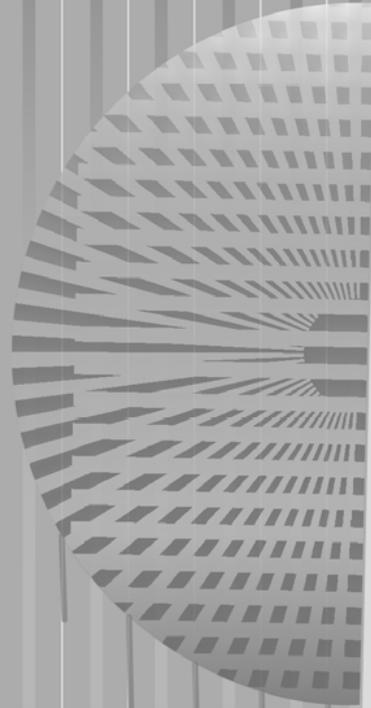
Referencias bibliográficas

- Bakan, D.; Merkur, D. y Weiss, D. (2009). *Maimonides' Cure of Souls. Medieval Precursor of Psychoanalysis*. Albany, State University of New York.
- Bauer, I. (1935). "La figura de Maimónides". *Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes de Córdoba*, n.º 46, pp. 86-88.
- Faur, J. (1993). "Maimonides on Imagination: Toward a Theory of Jewish Aesthetics". In: Gruber, M. (Ed.). *The Solomon Goldman Lectures: Perspectives in Jewish Learning*. Vol. VI, Chicago, Spertus College, pp. 91-104.
- Gaos, J. (1935). "La filosofía de Maimónides". *Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Artes y Nobles Artes de Córdoba*. n.º. 46, pp. 291-316.
- Kraemer, J. (2010). *Maimónides: vida y enseñanzas del gran filósofo judío*. Barcelona, Editorial Kairós.
- Lévinas, E. (1935). "The Contemporary Relevance of Maimonides". *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. Vol. 16, n.º. 1, pp. 91-94.
- Maimonides, M. (1963). *Guide of the Perplexed*. Trad. Shlomo Pines, Chicago, Londres, Chicago University Press.
- Muguerza, J. (1998). *Desde la perplejidad*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Robinson, J.T. (Ed.) (2009). *The Cultures of Maimonideanism. New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden, Brill.
- Roiz, J. (2008). *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*. Madrid, Editorial Complutense.
- Roiz, J. (2007). *Maimónides y la teoría política del sur de Europa*. Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials.
- Seeskin, K. (Ed.) (2005). *Cambridge Companion to Maimonides*. New York, Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (2012). *Tratado teológico-político*. Madrid, Alianza.
- Strauss, L. (2013). "La exposición de la ciencia política en Maimónides (1953)". *El libro de Maimónides*. Ed. y trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Valencia, Pre-Textos.

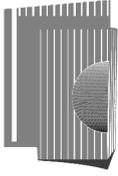
ISSN: 2538-9645

Questiones de **R U P T U R A**

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Instituto de Programación y Sistemas del Norte S.A.S.



Vol. 1. N° 2
Julio - Diciembre, 2017
Cúcuta, Norte de Santander, Colombia.



Questiones de RUPTURA

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
 Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
 de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 1 N°. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

Silvina Vázquez

Universidad de Barcelona, España

*En torno al olvido y la memoria
 (roja y verde)*

*On Forgetfulness and Memory
 (Red and Green)*

Resumen

Transformando el pasado en un paisaje geográfico y en una fuente proveedora de recuerdos, el *self* moderno depreda su atmósfera pasada, al tiempo que atiborra su memoria, como si fuese un almacén de registros. En este esquema, el olvido solo puede significar evacuación del recuerdo y alivio de cargas memorísticas inútiles para el presente. Javier Roiz ha insistido, no obstante, en reconstruir un concepto de memoria y de olvido susceptibles de trascender esta concepción rudimentaria de la mente. Sus nociones de *memoria verde* y *olvido genuino* son recuperadas aquí para colorear la problemática de la memoria y el olvido colectivo de la nación.

Palabras clave: Memoria roja, memoria verde, *self*, olvido, identidad nacional.

Abstract

Transforming the past into a geographical landscape and a source of souvenir, the modern *self* exploits its past atmosphere, while overwhelming its memory, as if it were nothing more than a storehouse of records. In this scheme, forgetting can only mean the evacuation of memory and the relief of memory loads deemed useless in the present. Javier Roiz has insisted on reconstructing a concept of memory and forgetfulness capable of transcending this rudimentary conception of the mind. His notions of *green memory* and *genuine forgetfulness* are applied here to colour the phenomena of memory and collective oblivion of the nation.

Keywords: Red memory, Green memory, *self*, forgetfulness, national identity.

INTRODUCCIÓN

Un límite para la teoría política democrática reside en aceptar la imposibilidad de controlar aquellas partes del mundo que busca conocer. Así sucede con la vida interna del sí mismo (o *self*) del ciudadano y, también, con el de la comunidad. Hannah Arendt (1906-1975) ligó inextricablemente la memoria y la voluntad de la persona al poder ejecutivo mediante el cual tendemos a gobernar nuestra vida individual y comunitaria. El motivo de esta vinculación yace en que solo a través de la memoria, la voluntad consigue hacerse con un cúmulo de representaciones recordadas que le sirven para poder ejercer su facultad de iniciar una nueva acción en el mundo. La memoria, que además funciona de mensajera del pensamiento, permite reportarle a la consciencia del *self* una parte de la historia vivida, pues: “El significado de lo que realmente acontece y aparece mientras está ocurriendo se revela cuando ha desaparecido; el recuerdo gracias al cual hacemos presente al espíritu lo que realmente está ausente y pasado, revela el significado en forma de una historia” (Arendt, 2002: 155).

No obstante, como reconoce muy expresivamente Arendt un poco más adelante, las facultades mentales, y entre ellas especialmente el pensamiento, están siempre “fuera de orden” (Arendt, 2002: 245). La parte de nuestro *self* que piensa no se deja circunscribir a coordenadas precisas. Los registros recordados pueden ser asociados libremente, sin correlación aparente. También pueden ser transformados y coloreados por la propia fantasía del pensante. Y ya no digamos cuando, especialmente si ha habido un suceso desagradable o temible de por medio, por dispositivos internos desconocidos del pensamiento, los recuerdos quedan ocultos por un manto de olvido. Además, liberada de obstáculos externos, de la inercia de la materia y de la *gravitas* que pesa sobre los asuntos mundanos de la existencia, la facultad de pensar puede ser tan libre y rauda como el vuelo de los pájaros. Sin embargo, si se atiende a los usos y significados de la memoria y del olvido en la Modernidad, es fácil advertir que este “fuera de orden” que reclamaba Arendt para las facultades mentales se ha intentado domeñar de diversas formas.

Javier Roiz ha estudiado detenidamente cuáles han sido los atributos proyectados sobre el concepto de memoria y su par correlativo, el olvido, para la filosofía moderna occidental. En *El experimento moderno*, Roiz teorizó sobre el alcance y las implicaciones de una concepción sado-maso de la memoria y del olvido (Roiz, 1992: 41-89) y propuso una noción alternativa, a través de sus conceptos de *memoria verde* y *olvido genuino*. En las páginas que siguen ahondaremos en los significados que Roiz atribuye a estas nociones de la memoria y el olvido con el fin de meditar sobre la importancia que tienen a la hora de acercarnos al origen de la comunidad política nacional. Para ello, convocaremos también a la figura de Ernest Renan (1823-1892), uno de los pocos teóricos modernos, acaso el único, que puso al olvido en el corazón de la reflexión sobre la nación.

Olvido

En una conferencia pronunciada en la Sorbona en 1882, Ernest Renan subrayaba el papel del olvido como un principio fundacional de la nación de la misma valía y peso que el de la voluntad. Si la voluntad, al menos en apariencia, se presta con mayor docilidad al cálculo y la agregación, no es éste el caso del olvido que no permite una contabilidad tan ingenua. En las palabras de Renan encontramos una advertencia sorprendente y que las lecturas más voluntaristas de la nación tienden a dejar de lado: que la unidad política, incluida la que supuestamente se origina mediante la voluntad de los ciudadanos, se consigue o efectiviza a expensas de la violencia.

El olvido e incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la construcción de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, ilumina los hechos de violencia ocurridos en el origen de todas las formaciones políticas, incluso aquellas cuyas consecuencias han sido más benéficas.

(Renan, 1983: 14-15).

Las diferentes fusiones que Renan analiza entre las diversas tribus y pueblos de Europa toman por escenario el terror continuado y ponen por causa de este terror a los movimientos de expansión y conquista. Incluso las más refinadas dinastías europeas merecerían el calificativo de cristalizadoras de la nación por el solo hecho de haber conseguido unificar sus arquitecturas gubernamentales a través de la brutalidad.

La unidad siempre se hace brutalmente; la reunión de la Francia del Norte y la Francia del Mediodía ha sido el resultado de una exterminación y del terror continuado durante casi un siglo. El rey de Francia, que es, si me atrevo a decirlo, el tipo ideal de un cristizador secular; el rey de Francia, que ha hecho la más perfecta unidad nacional que ha habido, ha perdido su prestigio visto desde demasiado cerca (Renan, 1983: 15).

Desde el punto de vista de las personas que se entienden a sí mismas como *dentro/fuera* de aquello que se imagina como colectivo, una lectura posible de las palabras de Renan sería que — previo a la conquista — es en la fusión y en la asimilación donde puedan encontrarse los primeros signos de la violencia y el horror. Y aunque asimilación y conquista puedan ser en efecto dos fases diferentes, aunque igualmente tenebrosas, de un mismo momento de expansión de una cultura sobre otra, Renan — en su compromiso ideológico con las percepciones evolucionistas típicas de la época¹ — se inclina más bien por una valoración tibia de lo brutal como aquello propiamente originario de la unidad política.

A diferencia de los teóricos liberales del contrato social, a los que con cierta ligereza se lo vincula a veces², Renan coloca el fenómeno de la coacción en el preciso momento de la fundación de la unidad política, *no antes*. Tan importante es el episodio violento que, sin él, la unidad no puede realizarse. La voluntad, por tanto, viene a posteriori, siempre luego del olvido, un olvido más bien fóbico y huidizo, de aquello que ha sido, por su propia existencia, traumático. En la perspectiva de Renan, no se ingresa en la unidad de la nación (si es que aceptamos que la nación puede ser un principio de unidad político fundacional), como los hombres del estado de naturaleza ingresan en el contrato. Es decir: no se ingresa al pacto nacional cediendo el ejercicio de la fuerza para garantizar la vida. Por el contrario, al ser absorbida por ese tipo de solidaridad común, denominada a partir de ahora *solidaridad nacional*, la violencia que le es propia queda como pilar y garantía de ese pacto de fusión de identidades que no puede ser sellado de forma voluntaria, sino a través del *olvido* de las condiciones y costes de exterminio de ese mismo pacto:

¹ Véase Singh Mehta (1999: 187-188).

² Véase Tamir (1993: 13-34).

Ahora bien, la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que *todos hayan olvidado muchas cosas*. Ningún ciudadano francés sabe si es burgundio, alano, taifalo, visigodo; *todo ciudadano francés debe haber olvidado la noche de San Bartolomé y las matanzas del Mediodía en el siglo XIII (...)*. En semejantes casos, los principios se alumbran a través de las sorpresas más inesperadas (Renan, 1983: 16-17) (cursivas añadidas).

La literatura científicista (o historicista) sobre la nación ha tendido a interpretar las consideraciones del olvido renanianas tan solo como error histórico interesado, dejando a un lado su densa imbricación política (Kedourie, 1994: 50; Hobsbawm, 1991: 21). En realidad, Renan está aludiendo al olvido represivo, amnésico. Un olvido tendiente a ocultar aquellos recuerdos que, por un motivo u otro, resultan incómodos o desplaceres para la consciencia del self. La palabra amnistía, cuyo significado político es bastante explícito, proviene precisamente de este lugar en el que la memoria y el olvido se emparentan y correlacionan.

Aunque la tradición dialéctica ha tendido a plantear al olvido como al gran enemigo de la memoria, aquí optaremos por pensarlos sin oponerlos entre sí. Una forma posible de hacer esto sería resaltando alguna de sus similitudes. Para Tzvetan Todorov (1939-2017), por ejemplo "(...) la memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la supresión (olvido) y la conservación; la memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción de ambos" (Todorov, 2000: 15-16).

Al igual que la memoria, también el olvido operaría de forma *selectiva*: mediante la represión o supresión de recuerdos. Represión sobre la que descansa el trastorno de la neurosis, tanto individual como colectiva, como comenta Todorov. Conservar sin seleccionar no es tarea de la memoria. Del mismo modo que olvidar también implica diferenciar cuál vivencia se mantendrá a flote como parte del recuerdo y cuál no. Precisamente porque se da una común filiación entre olvido y memoria es que no deberíamos reprochar a los regímenes totalitarios y a las dictaduras que prioricen o seleccionen el recuerdo de unas memorias en detrimento de otras, dice Todorov, sino que se adjudiquen el monopolio exclusivo de seleccionar unas memorias al tiempo que se pretende borrar o suprimir otras, de forma definitiva (Todorov, 2000: 13). El problema reside en la apropiación y en la manipulación de la memoria comunitaria antes que en el olvido.

Se entiende que, en este esquema, la facultad del recuerdo y la de suprimirlo no son acciones antagónicas, aunque puedan ser contrastadas, sino más bien complementarias o correlativas. Por un lado, la memoria vendría así a cumplir su rol de mensajera, de difusora de la información, entre ambas potestades de la mente — la de conservar y la de ocultar los recuerdos — y, gracias a ello, también se podría decir que la memoria trabaja como una de las asistentes del pensamiento.

Pero el pensamiento también se sirve, por paradójico que parezca, del olvido. La experiencia mítica del mundo presocrático permitía acercarse a *Mnēmosýnē* y a *Léthē* como a dos *archai* o principios percibidos como complementarios, antes que rivales. Más que por su negatividad o capacidad

destructiva, el olvido era comprendido entonces como egreso, secreción, efusión, salida e, incluso, alivio y despreocupación. El olvido no tenía ninguna connotación particularmente dañina o que requiriera de cura filosófica alguna, por el contrario, brotaba con naturalidad como ingrediente de la vida temporal del hombre que vivía en comunidad junto a otros hombres³.

Sin embargo, el advenimiento del mundo postsocrático, en especial la filosofía de Platón (427-347 AEC), trajo consigo un cambio de impresión al respecto. A Platón debemos la mala imagen de *Léthē*, que comenzó a ser asociada con la disolución de toda claridad y discernimiento. En un mundo tan genéticamente visual y apegado a la luz como el griego, esto equivale a considerar el olvido y la letargia prácticamente como enemigos de la vida. *Léthē*, representada en el mito como hija de *Eris*, la diosa de la discordia y madre de una nefasta prole⁴, empezó a aparecer como propiciadora del caos. En *República* (621 a-d), Platón menciona a *Lethē* como “un campo” y como “un río” y la hace funcionar como una imagen que sirve al olvido. Un olvido que desfigura y transmuta cualquier tipo de claridad y discernimiento. Como el curso del río, el agua de la letargia no puede ser contenida ni detenida en el imaginario platónico. Lo que inevitablemente conlleva una dispersión de la determinación y la discriminación de la consciencia. De ahí esta asociación atávica para la filosofía griega entre letargia y caos (Platón, 2006: 603-604 [621 a-d]).

La cuestión se complica aún más puesto que con la Modernidad *los usos* de la memoria se vuelven a modificar. Y con ellos también las maneras de entender el olvido. Para empezar, se produce una devaluación sostenida de la tradición, y con ella de la memoria, como principio de conservación y protección de la vida en común. El pasado pierde su honorabilidad como único principio de legitimación de la acción política en detrimento de lo novedoso, del porvenir, o del futuro:

Desde el Renacimiento y más aún desde el siglo XVIII se ha creado en Europa un tipo de sociedad, del que no existía ningún ejemplo anterior, que ha dejado de apreciar incondicionalmente las tradiciones y el pasado... que ha hecho retroceder a la memoria en beneficio de otras facultades. En este sentido, quienes deploran la falta de consideración hacia la memoria en las sociedades occidentales no van desencaminados: se trata de sociedades que no se sirven del pasado como de un medio privilegiado de legitimación, y no otorgan un lugar de honor a la memoria. Aún habría que añadir que en nuestra sociedad esta característica es constitutiva de su misma identidad (Todorov, 2000: 19).

³ Tanto Karoly Kerényi como Charles Scott coinciden en señalar como hipótesis la correspondencia y complementariedad entre *Léthē* y *Mnēmosynē* en el mundo griego pre-socrático. Según Scott, “in its pre-classical life, the image of Lethe presented the normal, temporal life of human beings. Lethe is not negative, not something suggesting a need for philosophical or Eleusian cure. It speaks, rather, of ‘outflowing’. The archaic image of Lethe is that of spring, and Kerényi suggests that it is fashioned after the spring of Mnemosyne, that springs forth, originates, and gives something for return as well as for loss. There appears to be an early and inner affiliation of Mnemosyne and Lethe that precedes their separation and externalization. This suggestion brings Mnemosyne and Lethe together before their religious and philosophical dispersion” (Scott, 2000: 143).

⁴ En la *Teogonía* se relata que *Eris* o *Discordia* tuvo otros hijos además de *Léthē*. Hesíodo la evoca como la madre de la mayoría de los espíritus del mal (*κακοδαίμονοι*) que acechan el mundo humano. Los hermanos de *Léthē* eran: *Ponos* (pena), *Limos* (Hambre), *Algea* (dolor), las *Hisminas* (*Disputas*), las *Macas* o *Makhai* (*batallas*), las *Androktasias* o *Androctasias* (*masacres*), los *Neikea* (*odios*), las *Anfilogías* (*ambigüedades*), los *Pseudologoi* (*mentiras*), *Dismonia* (*desorden*), *Ate* (*ruina*) y *Horkos* (*Juramento*) que según el propio Hesíodo es el que más daño causa entre los hombres cuando éstos perjuran voluntariamente. Véase Hesíodo. Para una genealogía didáctica y detallada puede consultarse AA. VV. (2000-2017).

Esta tendencia a erosionar al pasado “como medio privilegiado de legitimación” en función del futuro ya estaba muy bien retratada en el propio Renan, cuando señala que no solamente de grandes sacrificios y duelos comunes se alimenta el alma de la nación sino, sobre todo, del *querer* construir un proyecto futuro. La voluntad, siempre lista para el plebiscito, tiene un pie puesto en los inicios, en el futuro.

Esta integración de deseos comunes proyectados hacia el futuro — a menudo a expensas de la memoria — no nos debería hacer perder de vista la otra tendencia moderna, por la cual los recuerdos pasados son interpretados al mismo tiempo como fuente de poder y de *posesión* en el vasto campo de los objetos mentales o símbolos de la nación. Con la apropiación y posesión, sin embargo, viene la acumulación y con ésta la idolatría, es decir, la falsa adoración o la ideologización del recuerdo. Dicho en término más políticos: la fetichización de la memoria y el destierro de las facultades terapéuticas del olvido. En una línea de argumentación muy similar, Roiz distingue distintas formas de entender el olvido.

Si entendemos la memoria de la manera que el hombre moderno lo hace, como la realización de una función activa del *self* bastante sádica, el olvido debería trabajar, en principio, en el extremo opuesto, como un mecanismo pasivo masoquista. Siguiendo esta argumentación, la operación de olvidar —de la manera en que la entienden los modernos— alivia al *self*, en lugar de recargarlos con nuevos objetos; el olvido moderno evacua objetos, diluye parte de ellos y, como consecuencia de todo esto, relaja al *self*. Por supuesto que el olvido puede ser olvido genuino, por el cual una pasividad creativa evita cargas innecesarias, u olvido falso, en el cual no hay descarga, sino ocultamiento, represión o dilación (Roiz, 1992: 56).

Se puede encontrar un eco del olvido falso o represivo en la teoría política de John Rawls (1921-2002), por ejemplo, cuando introduce su famosa metáfora del velo de ignorancia. Un velo dispuesto para ocultar el recuerdo de los inicios problemáticos de la ciudad. Un velo que nos devolvería, por efecto casi narcótico, a un paraíso de consensos superpuestos idealizados *a posteriori* en el seno de la comunidad (Rawls, 2003: 118-122). La aversión al riesgo que trae el conflicto puede desembocar en *amnesia* política, como sugiere la metáfora del velo. Roiz entiende que este olvido amnésico o fóbico se encuentra en consonancia con un tipo de memoria en concreto. Un tipo de memoria que podría caracterizarse como memoria roja o predadora (Roiz, 1992: 56-57).

La memoria es utilizada en la Modernidad de forma predadora, casi como una cazadora de objetos mentales, para el caso que nos ocupa, de recuerdos y memorias nacionales o comunitarias. Gracias a que el pasado se percibe como propiedad o posesión — es decir: como fuente de poder— y por tanto como algo que puede ser conquistado, el papel que ha desempeñado la *memoria roja* en el estudio de la nación ha sido crucial. Así, tanto los que han querido validar conceptualmente la nación como una entidad política fundacional; como aquellos que han tendido a rebatir el argumento por el cual una nación ganaría en solidez política con el paso de los siglos, han tenido que apelar a la astucia y el arrojito de su peculiar uso de la memoria roja para legitimar sus posiciones.

Este uso específico de la memoria roja también se hace explícito con la sociedad y la cultura europea de las luces. La mente moderna afirma, sin demasiadas contemplaciones, haberse

desprendido de “la unidad de la experiencia individual” (Roiz, 1992: 42). Y esto presupone no solo una nueva forma de razonar, sino también de manejar los sentimientos y las emociones. La radical autonomía de la razón emancipada de las pasiones, la gran ambición de René Descartes (1596-1650), requiere primero que el *pathos* humano pueda ser controlado con total exactitud y certeza. Una forma de conseguir esto es planteando la empresa del pensamiento como una cartografía, como si la comprensión interior del *self* requiriese de mapas⁵.

Al someter a *pathos* a un despliegue topográfico, el hombre moderno convierte el tiempo en un paisaje geográfico, lo que le capacita para acceder al pasado mediante un simple viaje atrás. De esta manera, la mente se independiza de las pasiones y, gracias a su movilidad, es capaz de someterlas a su poderoso dominio (Roiz, 1992: 42).

Un supuesto necesario para el ágil desempeño de la memoria roja es su arraigo en el pensamiento topográfico (Roiz, 1992: 42). Este concepto alude al pensamiento incrustado en el eje espacio-temporal cartesiano, que se mueve hacia delante o hacia atrás por vía de la voluntad, pero siempre en línea recta. Un tipo de pensamiento que exige, para su propia supervivencia, un orden lógico, deductivo o inductivo, pero siempre hermano al principio de identidad aristotélico. Principio que, tal y como el propio Aristóteles concibió, determinaría que A solo es idéntica a A y que no puede ser otra cosa, por ejemplo, B o C o Z al mismo tiempo. Identidad y tiempo, entendidos en forma geométrica⁶, parecen dos fenómenos que la mente tiende a vincular entre sí. Mantener una lectura del olvido como ésta y aceptar a la vez que es el olvido, y no la voluntad, aquello que origina los sentimientos de solidaridad común que caracterizan a la nación, significa, ciertamente, coincidir con Roiz cuando sostiene que el nacimiento de una nación necesita del ejercicio de una fobia (Roiz, 1992: 123). El empeño de tantas doctrinas nacionalistas por idolatrar

⁵ El gran impulso que la geografía y la cartografía experimentan con la Modernidad no es inocuo, en este aspecto. Y tampoco lo es la concepción de Estado soberano, geoméricamente delimitado por unas fronteras precisas y rígidamente controladas. A esta época corresponde tanto el desarrollo de la cartografía, que cada vez iba dejando menos territorios sin mapear, como la expansión de los Estados que pretendían ejercer su control exclusivo a través del territorio y la soberanía. Véase Hammar (2015).

⁶ El principio de identidad en Aristóteles (384-322 AEC) se desarrolla en su *Metafísica* y, como comenta Fernando Inciarte, se relaciona con las formas y distintos significados que el Estagirita atribuye a los términos esencia, substancia (*ousiva*) y accidente (*ouhbebhkoj*). En este sentido, para Aristóteles, “la identidad de una substancia no puede venir de sus accidentes, ni tan siquiera de la unión de los accidentes con la substancia”. Ya de lo dicho se puede intuir que en la lógica aristotélica la identidad aparece como una fuerza o estado ajeno al accidente, esto es, a la contingencia. En segundo lugar, el contexto del principio de identidad que permite interpretarlo de forma adecuada responde a la justificación del principio de no-contradicción. Como requisito de la no-contradicción se encuentra implícita una asunción en términos del lenguaje. Según recuerda Inciarte, “para poder comunicarse en cualquier lenguaje se necesitan palabras con sentido, y la condición de posibilidad de palabras con sentido es que no tengan infinitos significados, o sea, que ninguno signifique todo”. Y es justamente esta condición la que ata de forma indisoluble el problema de la identidad lógica a la capacidad del lenguaje. Y, por último, aunque no menos importante, la identidad lógica es intemporal, excluye el fluir del tiempo. Por eso nos resulta tan confuso y paradójico el uso del término “identidad” y su uso en las ciencias sociales o extrapolado más allá del debate metafísico, a la política, la ética o la psicología. Inciarte, que hace una defensa muy encendida de Aristóteles, argumenta que “el esencialismo aristotélico no implica en absoluto que exista un Sócrates como individuo unitario *ni ninguna otra persona individual en concreto*. Lo que implica es que tiene que haber substancias individuales, no que esas substancias sean Fulano o Mengano. Ni tan siquiera que sean hombres. Además, Fulano y Mengano — “Sócrates” — no es lo que Aristóteles llama en la *Metafísica* substancia primera”. (Las cursivas son mías). Así, en perspectiva aristotélica, sería un error o un malentendido, pensar que determinados principios rectores — como el de no contradicción o el de identidad — imperan y *rigen sobre* cualquier realidad del mundo empírico. También sería un error no menos infrecuente pensar que lo que garantiza la identidad del sujeto de propiedades es una esencia inerte o estática. De hecho, la tesis de Inciarte es que no hay nada en Aristóteles que nos permita hablar de *propiedades esenciales* (Inciarte, 1993: 289-302).

ciertas memorias — cuyo mayor atributo se exalta como esas porciones de la historia no contada, ocultada o pervertida — transmite justamente esta sensación. Que a los verdaderos recuerdos hay que capturarlos, asediarlos si hace falta, muy atrás o muy lejos en el tiempo. Obviamente, esto no quiere decir que la recuperación de ciertas memorias no sea un elemento importante, y a menudo necesario, para que el crecimiento y la maduración política del grupo pueda dar sus frutos.

Habría que tener presente, además, que cuando lo que ha operado ha sido un tipo de olvido represivo o falso, componentes importantes de la realidad del individuo y del *grupo* han sido secuestrados o reprimidos. La represión imprime una lesión significativa de la vida política y, además, compromete seriamente la convivencia. Esto es así porque, en realidad, el olvido represivo no hace que el recuerdo desaparezca (de ahí que Roiz lo denomine como falso). Por el contrario, lo hunde y encierra en las recámaras herméticas — en los archivos secretos o inconscientes de la mente — hasta el momento que con considerable fuerza el recuerdo retorne de su reclusión. Las formas en las que estos recuerdos resurjan pueden provocar tensiones y turbulencias considerables tanto en la identidad del *self* individual como en la identidad política del grupo. Serían algo así como memorias espectrales que, aunque reclusas, mantienen la misma imperturbabilidad que el aire o los fantasmas. En todo caso, solamente nuestra facultad para el juicio (y no la voluntad o el arrojío de la memoria roja) podría ventilar y aliviar episodios de esta naturaleza.

Memoria

Ahora bien, es posible hacerse otra pregunta. ¿Agotan el olvido represivo y su par correlativo, la memoria roja, el fenómeno de la identidad del grupo político y, concretamente, el de la identidad nacional? Si al problema del olvido, el pensamiento moderno ha respondido con un falso olvido, podríamos aquí considerar si es factible un olvido más genuino. Y, también, si es posible reinterpretar el concepto de memoria de forma tal que queden mitigados esos rasgos predadores a los que aludí previamente. Siguiendo nuevamente la aportación de Javier Roiz, me apoyaré para alumbrar estas preguntas en la idea de memoria verde. Habíamos dicho antes que la memoria roja tiende a relacionarse con el pasado colectivo de forma agresiva, a través de la captura de recuerdos que son traídos al presente como símbolos de poder o posesiones que apuntalan la afirmación del *self*. Por medio de esta actividad, el individuo y el grupo se van llenando de porciones de vida y de atmósferas temporales ocurridas. Para que esta actividad se produzca es necesaria una tensión voluntaria y reflexiva. Esta tensión podría describirse como el patrullaje de la consciencia que vigila el pasado, por ponerlo en palabras un tanto más crudas.

La memoria verde, por el contrario, trabaja de una forma completamente diferente: uno de sus prerrequisitos es justamente la suspensión de la capacidad de la consciencia *vigilica* del ciudadano. El campo de acción de la memoria verde es letárgico por naturaleza y debemos entender la letargia como un estado mental de la ciudadanía que no se circunscribe tan solo a los momentos del sueño. Cuando alguien imagina, descansa, disfruta de una obra de arte o bien cuando simplemente escucha a otra persona de forma sincera y receptiva, la persona se encuentra, *pasivamente*, permitiendo que su hondura letárgica aflora. Con ello la consciencia individual no está corriendo a la caza de objeto mental alguno; sino más bien está *cediendo* ante evocaciones y sustratos que — sin saber cómo ni por qué — emergen a la superficie de la mente. La hipótesis de Roiz es que a lo largo de este hondo y cotidiano proceso se pueden hallar sustancias públicas. Esto es: memorias comunitarias impregnadas. Memorias *involuntarias* que contienen, entre otras cosas, las nutrientes afectivas de la ciudadanía:

La memoria verde afirma e incrementa la capacidad del ciudadano para crecer a través de invasiones de las sustancias públicas. La imagen del engullimiento no es correcta para describir esta situación porque implicaría un cierto grado de aceptación voluntaria que aquí no es sino falsa apariencia. La imagen de transfusión sería mucho más apropiada. El mundo de lo público fluye dentro del sujeto y se asienta dentro de él en sus espacios públicos internos sin pedir permiso a la consciencia del individuo. Esta invasión de la sustancia pública dentro del individuo normalmente no pasa por las puertas de la consciencia (Roiz, 1992: 66).

La memoria verde sobreviene más allá de la voluntad del sujeto, que no puede detenerla o moverla a su antojo. El hecho de que la memoria verde emerja justo asociada a la relajación de nuestro cuerpo y nuestra voluntad hace que sea necesaria la aceptación y la tolerancia de la *vulnerabilidad* como una de las condiciones que definen la existencia política del ser humano en comunidad. La memoria verde sería, en este sentido, *inerme*: no podría ser empleada jamás como un arma⁷. El carácter frágil de este tipo de memoria ha sido uno de los mayores temores del pensamiento político moderno en lo que respecta a la confirmación de la identidad pública. Casi podría decirse que la teoría política moderna se ha fundamentado a partir de la negación de esta *fragilidad* congénita de lo humano que es, al mismo tiempo, la condición existencial del ciudadano.

Sería bueno recordar en este punto que una relajación o suspensión de la voluntad implica de una u otra forma que la razón topográfica también se afloja cuando este tipo de memoria emerge. Esto significa que el principio de identidad, asociado al de no contradicción, que blandía sobre la consciencia ciudadana sus parámetros de ordenación de la realidad en la vigilia empieza a relajarse. Y esto permite que también se distiendan otras capacidades del ciudadano asociadas a este principio como, por ejemplo, la motricidad y la facultad del lenguaje con su concatenación lógica:

Es importante que no nos rindamos ante las presiones de la inercia mental y califiquemos a esta memoria verde como el complemento masoquista o la contrapartida pasiva de la memoria roja. La memoria verde se diferencia fundamentalmente de la memoria roja en que opera en un modo no consciente y por tanto *no reconoce el principio de identidad*. Lo que significa que la memoria verde no puede aceptar el monopolio del pensamiento verbal (Roiz, 1992: 67) (cursivas añadidas).

Las implicancias de la memoria verde para la teoría política, como para nuestra concepción del ciudadano — de su auténtica historicidad y de su identidad como individuo y como alguien que forma parte de un común que lo trasciende — son notables. Para darle entrada en la realidad de la polis a una memoria política evocadora y no consciente — cuyo reverso no es más que el olvido genuino — se debe primero limitar las competencias de dos principios relativos a la memoria roja. En primer lugar, habría que restringir el principio lógico de identidad (proclamado como

⁷ Un planteo igualmente orientado a deconstruir los aspectos agresivos del self moderno, puede encontrarse en Cavarero (2016). La autora también ahonda en la cuestión de la subjetividad planteada no solamente a partir de su condición de vulnerabilidad o exposición a la herida sino a partir de lo inerte en el sujeto. Es decir: no tanto un self que no puede defenderse sino uno que, por carecer de armas, no puede dañar (Cavarero, 2014: 17 y ss.).

soberano, siempre en el ámbito de la vigilia). En segundo lugar, habría que ampliar el sentido de temporalidad que organiza toda acción humana en una cadena sucesiva del tipo pasado-presente-futuro. De hecho, Roiz insiste en que en el ámbito de la memoria verde, así como para Freud en lo no-consciente, *solo hay presente* (Roiz, 1992: 69).

Por lo tanto, cualquier experiencia política pasada — en términos de la consciencia vigílica — puede ser re-activada por vía inconsciente en el ámbito de la memoria verde. Cuando Platón sostuvo que un tirano hace a la luz del día lo que otros solo sueñan durante la noche (Platón, 2006: 517-518 [Libro IX, I, 574b-e]) no solo estaba dando a entender que los tiranos tienen serios problemas para conciliar el sueño o que el insomne sufre porque está sometido a algún tipo de tiranía. Implícitamente también estaba significando que, tanto en el escenario de la polis como en el gobierno de la vida de cada individuo, consciencia e inconsciencia, luz y sombra, en suma: vigilia y letargia, aparecen como fuerzas irreductibles. Fuerzas protagónicas y de tal calado para el gobierno de la vida que es imposible prescindir de la una o de la otra para comprender la complejidad de la política

De esta forma entendida, la memoria colectiva no puede agotarse ni puede quedar circunscripta a “lugares” entendidos solamente como escenarios geométricos o territorios (Nora, 1989: 7-24). Aunque no dudamos que ciertos espacios alberguen la posibilidad de la evocación. O, mejor dicho, que ciertos espacios puedan convertirse en el escenario de proyección de historias y momentos ya vividos por el grupo. De hecho, el carácter fugitivo de esta memoria verde impide que la emplacemos en ningún sitio o que sistematicemos las causas de su misteriosa aparición en la consciencia. En este sentido, lo que vale para el grupo, vale también para el individuo, aunque en las formas de la evocación las fronteras entre uno y otro, así como las barreras entre objeto y sujeto, no puedan distinguirse tan claramente. Cualquier frontera de la identidad se vuelve porosa cada vez que *Lethē* aparece.

Si decimos que la memoria verde “ilumina” aspectos de la historia hasta esos momentos no revelados, es porque le otorgamos un poder de luminosidad muy tenue, un reflejo más bien lunar que solar. La luz de la memoria verde no se aplica a distinguir unos objetos de otros. No se trata de un tipo de memoria que trabaje a cuenta del *principium individuationis*. Más bien se trata de una memoria asociativa, evocadora y plural, tendiente siempre a reconstruir relaciones entre objetos más que a separarlos unos de otros. Un ejemplo literario bien conocido de memoria verde es el que relata Marcel Proust (1871-1922) en su magistral escena de la taza de té y el trocito de magdalena.

Y de pronto el recuerdo surge (...) Ver la magdalena no me había recordado nada antes que la probara; quizás porque, como había visto muchas sin comerlas, en las pastelerías, su imagen se había separado de aquellos días de Combray para enlazar a otros más recientes, ¡quizá porque de esos recuerdos por tanto tiempo abandonados fuera de la memoria no sobrevive nada y todo se va disgregando! (...) Pero cuando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las cosas, solos, más frágiles, más vivos, más inmatereales, más persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y aguardan, y esperan, sobre las ruinas de todo, y soportan sin doblegarse en su impalpable gotita el edificio enorme del recuerdo (...) En cuanto reconocí el sabor del

pedazo de magdalena mojada en tila que mi tía me daba (...) la vieja casa gris con fachada a la calle (...) y con la casa vino el pueblo (...) la plaza, adonde me mandaban antes de almorzar, y las calles por donde iba a hacer recados y los caminos que seguíamos cuando hacía buen tiempo. Y como ese entretenimiento de los japoneses que meten en un cacharro de porcelana pedacitos de papel, al parecer informes, que en cuanto se mojan empiezan a estirarse, a tomar forma, a colorearse y a distinguirse, convirtiéndose en flores, en casas, en personajes consistentes y cognoscibles, así ahora todas las flores de nuestro jardín y las del parque del señor Swann (...) y las buenas gentes del pueblo y sus viviendas chiquitas y la iglesia y Combray entero y sus alrededores, todo eso, pueblo y jardines, que va tomando forma y consciencia, sale de mi taza de té (Proust, 2000: 64-65).

Esta larga cita literaria nos acerca de algún modo hasta los rasgos más flexibles y difuminados de la identidad y la memoria colectiva. Ciertamente es que, en las sucesivas *oleadas* de letargia, no todas las reminiscencias evocadas por el *self* llegan a ser tan sugestivas. Muchas de ellas no llegan siquiera a expresarse con la maestría con la que se refería Proust y, sin embargo, igualmente siguen moldeando tanto la percepción como el comportamiento. Memoria y olvido se entrelazan así de manera inextricable en la mente, desbordando casi siempre los límites nítidos del recuerdo consciente. Es precisamente este carácter asociativo y libre de la memoria verde el que resiste el paso del tiempo y el que impide afirmar la existencia de algo así como un olvido absoluto o definitivo. Nunca podemos estar seguros que los efectos del tiempo borrarán una sensación o un suceso. Y, por el mismo motivo, no se puede decir que, con el paso del tiempo, algo haya suplantado o “superado” a otra cosa.

Por el contrario, lo que se debe entender es que a la larga cualquier cosa puede ser activada. Una persona que se comporta democráticamente en un rol profesional puede igualmente actuar como un dictador en otros aspectos de su vida — como jefe o como padre, por ejemplo — (Roiz, 1992: 69).

En todo caso, el segmento no consciente de estos espacios internos puede presentarse sin avisar e inundarnos de contenidos públicos, de vivencias y necesidades ancestralmente transmitidas. Como uno de los afluentes de la dimensión creativa del *self*, grupal o individual, estas porciones de la experiencia constituyen una fuente de alimentación constante tanto para la identidad personal como para la grupal. Son segmentos imaginativos comunes que sirven al pensamiento de la persona. Pero nada garantiza que estos segmentos no traigan consigo tanto nutrientes como reverberaciones y desechos que, llegado el caso, podrían obstaculizar la posibilidad del pensamiento.

Conclusiones

René Descartes se había convencido de que “nada se encuentra enteramente en nuestro poder excepto nuestros pensamientos” (Descartes, 2010: 53). Un principio osado y que inauguraría toda una época de cambios y transformaciones para la ciencia y el mundo interno del individuo. En la osadía de someter intelectualmente el mundo a la mente de la especie humana, el *self* de la modernidad fue también explotando con igual vigor y entusiasmo sus propias facultades internas de

gobierno. Aquí nos hemos ocupado de cómo el *self* moderno tiende a relacionarse con el pasado de una forma predatoria. La configuración de la memoria roja parecería trabajar a destajo solo con el fin de conservar, acumular y arrebatarse objetos mentales al olvido, su gran enemigo y antagonista.

A través de los conceptos de memoria verde y olvido genuino, sin embargo, hemos introducido otra forma de atender este asunto. Cuando la mente olvida de forma genuina, no a causa de sus fobias y amnesias, parecería ser que ya no concede importancia a ciertos hechos o sucesos vividos, pero que, sin embargo, los conserva como parte de su ecología o atmósfera mental. Las memorias están allí, permanecen como en un trasfondo borroso, como el telón de fondo tras un escenario en el que ahora se destacan otros personajes y situaciones. “Como en la diferencia entre una pintura y la pared de la que ésta cuelga”, escribe Roiz, “olvidar algo significa que la mente deja ese algo ahí colgado, sin integrarlo en el interés central de su atención” (Roiz, 1992: 60). Esta clase de olvido, al igual que la memoria verde a la que nos referimos, ni manipula ni se apodera de los recuerdos. Tampoco escinde de estas memorias las emociones que van con ellas entrelazadas. Y de lo dicho no solamente podemos concluir que el mundo del *self* no se empobrece por el olvido genuino, sino también que solo gracias a éste las evocaciones de la memoria cobran sentido.

Referencias bibliográficas

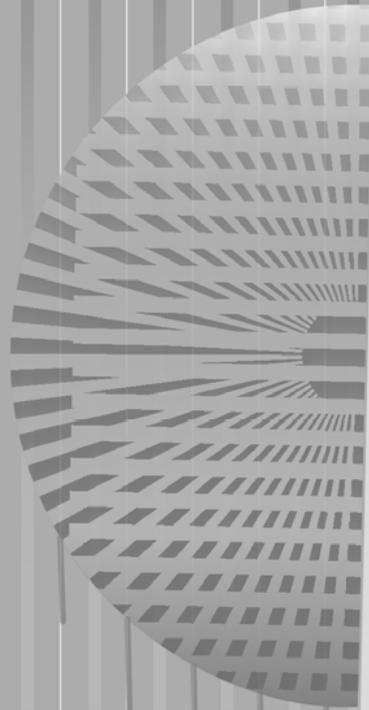
- AA. VV. (2000-2017). *Theoi Greek Mythology. Exploring Mythology in Classical Literature and Art*. Disponible en: <http://www.theoi.com/> (consultado el 31 de octubre 2016).
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Buenos Aires, Paidós.
- Cavarero, A. (2014). “Inclinaciones desequilibradas”. Saez Tajafuerce, B (Ed.) *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona, Icaria.
- Cavarero, A. (2016). *Inclinations: A Critique of Rectitude*. Stanford University Press, Stanford, California.
- Hammar, B. (2015). “Ciudadanos entre estado e imperio”. *Desafíos*, vol. 27, n°. 2, pp. 145-165.
- Hesíodo, Teogonía. Disponible en: http://campus.usal.es/~licesio/L_M_V/Hesiodo_Teogonia.pdf (consultado el 31 de octubre 2016).
- Hobsbawm, E. (1991). *Naciones y Nacionalismo desde 1870*. Barcelona, Crítica.
- Inciarte, F. (1993). “La identidad del sujeto individual según Aristóteles”. En: *Anuario Filosófico*, n°. 26, pp. 289-302.
- Kedourie, E. (1994). “Nationalism and Self-Determination”. In: Hutchinson, J y Smith, A.D (1994). *Nationalism*. Oxford, Oxford University Press.
- Nora, P. (1989). “Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*”. *Representations*, n°. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory, pp. 7-24.
- Platón. (2006). *República*. Trad. de Manuel Fernández Galiano y José Manuel Pabón. Madrid, Alianza.
- Proust, M. (2000). *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*. Trad. de Pedro Salinas. Madrid, Alianza.
- Rawls, J. (2003). *A Theory of Justice*. Revisited Edition. Cambridge Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Renan, E. (1983). *¿Qué es una nación?* Trad. y estudio preliminar de Rodrigo Fernández Carvajal. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Roiz, J. (1992). *El experimento moderno. Política y psicología a finales del siglo XX*. Madrid, Trotta.
- Scott, C.E. (2000). “Mnemosyne and Lethe: Memory, Jung, Phenomenology”. In: Roger, B (Ed.).

- Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology.* London, Routledge.
- Singh Mehta, U. (1999). *Liberalism and Empire.* Chicago, Chicago University Press.
- Tamir, Y. (1993). *Liberal Nationalism.* Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria.* Buenos Aires, Ediciones Paidós Ibérica.

ISSN: 2538-9645

Questiones de **R U P T U R A**

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Instituto de Programación y Sistemas del Norte S.A.S.



Vol. 1. N° 2
Julio - Diciembre, 2017
Cúcuta, Norte de Santander, Colombia.



Luis Alfonso Herrera Robles (2010).
La sociedad del abandono: Ensayo sobre la vigilancia anticipada en las sociedades contemporáneas. Ciudad Juárez, El Colegio de Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. 147 páginas.

La “humanidad”, como invención del humanismo ilustrado, ha generado una sociedad desgarrada y a un ser humano lleno de sufrimientos y *desgobiernos*. Este podría haber sido tal vez un comienzo más directo del trabajo que aquí se presenta. Al menos esta es una de las primeras tesis que prudentemente el Prof. Herrera Robles nos sugiere. Lejos de caer en una sentencia o titular periodístico, el objetivo de este profesor de Sociología de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (México) es abrir nuevas interpretaciones sobre las sociedades contemporáneas, ahondar en sus grietas y fallas como un espeleólogo ante el amenazante abismo de la caída. Además, con el coraje necesario de la ciencia, se propone intentar salir del laberinto abisal, en el que se encuentran atrapados los *teóricos* y los *ingenieros* de la vida pública¹.

El “abandono” se presenta como el elemento que el autor pretende no solo entender y explicar, sino también utilizar para unificar las principales teorías sociológicas sobre las sociedades contemporáneas: “De alguna manera pesimista, nosotros colocamos el abandono como noción central para poder explicar el fracaso de una serie de valores y principios que fueron el ideal del humanismo ilustrado” (p. 58).

Puede parecer pretenciosa esta ambición comprensiva que es inherente a todo científico, pero no resulta así en este caso. Las

Gonzalo Laborda.
 Universidad Complutense de Madrid (España)

E-mail: glabordam@gmail.com

notas interpretadas por este autor denotan que lo que pretende es dar entrada a las diferentes voces de la teoría social moderna. Crea una composición sinfónica que no busca excluir e infravalorar las aportaciones de otros teóricos. A través del ritmo del “abandono” consigue potenciar su carácter explicativo y motivar la profundidad de la Sociología, que en muchos casos resulta superficial y limitada, además de mostrar un deseo de renovación teórica. Así nos encontramos con un trabajo que busca la originalidad pero que todavía se encuentra en una fase de gestación, intuición y asentamiento de renovadoras ideas.

La obra se encuentra dividida en tres partes de desarrollo y éxito desigual. En la primera de ellas, “La genealogía del abandono y la sociedad vigilante” (pp. 21 y ss.), se retorna a la tradición teórico-política a través de la noción de “sociedad vigilante” elaborada por Javier Roiz (2008), autor que acompañará y estará siempre presente en las diferentes partes de este trabajo. De la mano de su teoría, se plantea la confrontación entre la tradición gótica vigilante y la tradición humanista mediterránea de la cual parte este estudio. Como indica el autor, su propósito es: “Regresar al pasado para reconocer el momento en que el abandono surge de esta falla, de esta ruptura y cancelación del mundo humanista-mediterráneo, que es desplazado por un proyecto político que privilegia el distanciamiento y la diferenciación respecto del otro” (p. 31).

¹ Sobre la relación entre teoría e ingeniería véase Roiz (2016).

Gonzalo Laborda.
 Universidad Complutense de Madrid (España)

Apelar a la sociedad vigilante supone ir a la estructura arquitectónica del ciudadano moderno y la comprensión de lo público que tiene como producto final el Estado. Este apartado, el de mayor profundidad teórica del ensayo, puede resultar el más interesante para el lector debido a que sostiene la argumentación del trabajo.

La segunda parte, titulada “La sociedad del abandono” (pp. 73 y ss.), es esbozada a través de un *collage* de trocitos de realidad aparecidos en diferentes medios de prensa escrita. Con ellos se pretende corroborar de una forma “empírica” la realidad objetiva del abandono. Tiene la intención de demostrar que al igual que el Estado, franquicia más exitosa de Occidente, el abandono también representa un modelo de sociedad exportable, pues se han mundializado los efectos de este fenómeno que no tiene un carácter puramente occidental. Así mismo se expone que esta categoría se encuentra en la base del crecimiento económico de los Estados no solamente del denominado “mundo desarrollado” sino también de aquellos que se encuentran en “vías de desarrollo”, a los que impone su modelo de gobierno para alcanzar estándares de “bienestar” (p. 96).

Finalmente, la última parte, que se dedica a “intentar concluir: de la sociedad vigilante a la sociedad de la vigilancia anticipada” (pp. 117 y ss.), posiblemente sea la menos acertada de este ensayo. La tesis final con la que intenta concluir el libro, quizás algo precipitada y confusa, es la de plantear la transformación de la “sociedad vigilante” en la “sociedad de la vigilancia anticipada”, partiendo principalmente de las propuestas actuales de la “vigilancia total” de Naomi Klein, de la

“sociedad de la vigilancia anticipada” de Timothy Garton Ash o del “mundo vigilado” de Armand Mattelart.

El cambio que enuncia esta transformación según el autor es la sustitución de la idea de “prevención” del delito de la sociedad vigilante o panóptica por la de “anticipación” (p. 130). Un elemento que aquí no queda tratado y que resulta fundamental es la idea de “letargia”. Concepto que diferenciaría la propuesta del Prof. Roiz del resto de trabajos teóricos que el autor utiliza, y que podría servir para arrojar algo de claridad así como la posibilidad de trazar alguna salida.

Hay que entender que el modelo de ciudadano gótico tiene implantado un “árbitro” que observa, reglamenta y pretende dirigir las acciones previamente inculcadas. En el propio implante se encuentra la prevención y la anticipación. Más que tratarse de una mutación, posiblemente lo que acertadamente observa el Prof. Herrera Robles sea una proyección ampliada de este ciudadano gótico vigilante que viene desarrollándose desde el siglo doce.

Desde luego su propuesta es valiosa. El alcance que tiene la preocupación “obsesiva” por la anticipación (capítulo 8) es posibilitado por el desarrollo tecnológico que está generando transformaciones innegables en la identidad humana. Pero tal vez sean insuficientes para provocar una fractura tan grande como para indicar un cambio de modelo.

De hecho, las pantallas en las que diariamente nos encontramos proyectados no solamente permiten al ciudadano moldear su identidad y comprenderse sino también “autopresentarse”² ante el espacio público. El desarrollo tecnológico

² Véase Arendt (2010: 43-90).

ha conseguido el anhelado “sueño” de extirpar la *letargia* de los escenarios de la ciudad. Esta cesión “voluntaria” que hacen los ciudadanos de sus vidas permite a las organizaciones públicas y privadas la anticipación al delito, medir y cuantificar el riesgo, dosificar el *fármaco* del consumismo (p. 79) y narcotizar a una ciudadanía llena de ansiedades que lucha internamente para no caer en la locura (véase el capítulo 7).

El ojo de la red y la video-vigilancia suponen una externalización del *ojo de la mente* (pp. 130 y ss.), confundir el cuidar la fragilidad del ciudadano y del cuerpo cívico con el control exhaustivo de presencias manifiestas a través de intervenciones ejecutivas e inmediatas, evitando grandes dolores, pero que por otro lado terminan por abandonar y enloquecer todavía más a ciudadanos desgarrados por el sufrimiento.

Las limitaciones de la sociedad del abandono que se traslapa con la sociedad de la vigilancia anticipada (p. 136) quedan manifiestas en los escenarios internacionales actuales. Las nuevas formas en las que el terrorismo se está presentando en Europa, invisibles e imprevisibles a los radares, que transgreden el principio de identidad y que se adaptan a los escenarios globales a mayor celeridad que los Estados, ponen en evidencia los efectos de centrar únicamente la seguridad en la anticipación. Pues esta fragilidad del ser humano que hace a la vida presa de mil peligros tal vez se hace sentir ahora más que nunca con la sentencia calvinista en la que el hombre “aun en vida, apenas vive, porque anda como si llevase de continuo un cuchillo en la garganta” (Calvino, 1999: 145 [I, XVII, 10]).

La ciencia y los científicos contribuyen a comprender y reflexionar sobre estos “Estados” que pueden generar sustancias nocivas que atentan contra el *buen gobierno* de las comunidades y de la vida de sus ciudadanos.

A pesar del valioso trabajo de la ciencia, no basta con el elogio hacia aquellos autores, algunos de ellos presentados en este trabajo, por su certero diagnóstico y oposición al tipo de ciudadanía y de orden político que se manifiestan en el siglo veintiuno. Generan una serie de aportaciones liberadoras que no pretenden causar dolor y, sin embargo, en algunos casos lo ampliarán, pecando contra el propio modelo democrático que defienden. Impedidos por el ansia de conocer, el escrutinio obsesivo del cual les arma la metodología, el no reconocimiento de la *letargia* en la vida del ciudadano y, por ende, la actitud militante, pueden caer en el carácter denunciante y persecutorio, abandonando a todas aquellas personas que se proponían amparar, abandonando el espíritu democrático de la ciudad que pretendían defender. El teórico, al igual que el ingeniero desde su posición, deben siempre procurar el cultivo del *buen juicio* a través del cual puedan, no solo pacificar sino apaciguar³ los conflictos internos de la ciudad.

Finalmente, decir que se trata de un trabajo meritorio. Se observa un gran esfuerzo de equilibrio teórico en el que Luis Alfonso Herrera Robles, a través del pensamiento de Javier Roiz, pretende caminar para salir del profundo laberinto en el que se hallan los ciudadanos y respirar el *encantamiento* retórico del aire Mediterráneo. Se trata del comienzo de un proyecto ambicioso de honda renovación teórica y humana que requiere paciencia y estudio reposado.

³ Véase Roiz (2016: 18).

Gonzalo Laborda.
Universidad Complutense de Madrid (España)

Bibliografía

- Arendt, H. (2010). *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós.
- Calvino, J. (1999). *Institución de la religión cristiana*. Trad. de Cipriano de Valera (1597). Capellades (Barcelona), Fundación Editorial de Literatura Reformada.
- Roiz, J. (2008). *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*. Madrid, Editorial Complutense.
- Roiz, J. (2016). "Teoría e ingeniería de la vida pública". *Documento de trabajo*, n. ° 296, México DF, CIDE.



Questiones de RUPTURA

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 1 N°. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

SCRIPTORIUM

Javier Roiz (2013). *A Vigilant Society. Jewish Thought and the State in Medieval Spain*. New York, State University of New York Press. 326 páginas.

Laura Adrián Lara.

Universidad Complutense de Madrid (España)

E-mail: ladrian@ucm.es

Esta obra nos traslada a la vida de la península ibérica de los siglos doce y trece con el propósito de mostrarnos el origen de la sociedad vigilante que perdura hasta nuestros días. Una sociedad triunfante que inspira una particular visión de la vida pública y que puede presumir de haber aportado dos “franquicias” de gran éxito: las universidades, surgidas al calor de las catedrales cristianas y el Estado (p. ix).

Este viaje en el tiempo se realiza de un modo singular. No es su intención ofrecer una investigación histórica ni tampoco construir un relato “historicista” (p. x). La obra, por ello, no sigue un orden cronológico propiamente dicho. Es posible que al lector le sorprenda que los personajes aparezcan y desaparezcan, que muchas ideas resuenen varias veces en distintos lugares de la obra, o que en las mismas páginas se entrelacen las reflexiones de autores medievales con las de autores contemporáneos o recientes, sin establecer ninguna jerarquía temporal entre ellos. Sin embargo, estas repeticiones y saltos no son caprichosos. Pueden interpretarse, más bien, como una libertad ingenua y creativa que se permite el autor para no someterse al “principio de identidad” consagrado en la *Metafísica* de Aristóteles (p. ix), cuyas rigideces y limitaciones Roiz considera tan lesivas a la hora de meditar sobre el gobierno

del ciudadano. Al concederse esta libertad, el autor tiene muy en cuenta que va a escribir acerca de una realidad que afecta al mundo interno de los individuos, y en ese mundo interno los “fenómenos” y “nuestras memorias de dichos fenómenos” no están sometidos a la ordenación consciente del tiempo (p. 232). Esta manera de narrar, que se acompaña de una extraordinaria concreción en los detalles, no le hace perder rigor ni sentido al relato; más bien al contrario, le brinda sutileza y una especial capacidad expresiva con la que invita al lector a quedarse prendado con estas páginas, a pesar de que en muchos casos, dada la complejidad de ciertos temas, su significado no sea evidente y su lectura requiera especial esfuerzo y preparación. El fruto que se recoge en el capítulo de conclusiones (cap. 7), donde se subraya que este libro está hablándonos del mundo de hoy (p. 231), nos invita a pensar que Roiz ha logrado realizar un viaje teórico genuino.

Siguiendo la valiosa senda abierta por Leo Strauss (1899-1973) (pp. 13, 34), Roiz estudia la figura y trascendencia de Moisés Maimónides (Rambam) (1135-1204), uno de los pensadores más destacados de la tradición sefardí medieval. A él dedica especialmente los capítulos 1 y 2, aunque su presencia recorre toda la obra. Su lectura pone en tela de juicio las interpretaciones, de influencia askenazí, que lo consideran básicamente un pensador racionalista muy influido por

Laura Adrián Lara.
 Universidad Complutense de Madrid (España)

Aristóteles. El estudio profundo de la obra de este pensador natural de Lucena (Córdoba) le da entrada al autor a descubrir un mundo riquísimo en el momento de sufrir una transformación trascendental.

El escenario donde Roiz sitúa su investigación está marcado por varias fracturas y tensiones que se solapan. Por una parte, la división entre la Europa de habla latina y la Europa de habla griega, Bizancio, cuya tensión es tan palpable que genera enfrentamientos militares, las Cruzadas (p. 4). Por otra parte, la división religiosa entre el cristianismo, el judaísmo y el islam. A este respecto es interesante su indicación de que la tensión más fuerte no era la que enfrentaba a judíos con musulmanes, sino a judíos con cristianos. El motivo principal era la acusación de “profeticio” que los cristianos hacían pesar sobre los judíos (p. 8).

Ese mundo griego que había sido combatido y apartado por el mundo cristiano latino seguía estando conectado, sin embargo, con el mundo musulmán y judío del norte de África y el sur de la *Península* ibérica (pp. 3-4). Gracias a ello, era conocida la filosofía de Platón y Aristóteles por los filósofos judíos y musulmanes antes que por los cristianos. Otro indicador de esta división era el hecho de que para el mundo latino las escuelas griegas aparentemente dejaran de existir a partir de los “cínicos, escépticos o epicúreos”, aunque éstas continuaran su actividad hasta el siglo V EC (p. 3).

Dadas estas circunstancias, las comunidades judías que vivían en suelo musulmán gozaban de un entorno mucho más amable y refinado que las comunidades judías que vivían en suelo cristiano, al que describen con aspereza (pp. 10-11). En el caso de los judíos

sefardíes, fue traumático tener que pasar a vivir en suelo cristiano. Como se muestra en la obra, la derrota militar del islam por parte del cristianismo — dos imperios enfrentados que marcan el panorama europeo del momento — hará que las comunidades judías tengan más difícil conservar su identidad.

En todo caso, el autor destaca que las comunidades judías vivían incrustadas en los reinos que les acogían como súbditos leales, adaptados en gran parte a los usos y costumbres del lugar. Su singularidad radica en que son comunidades ligadas por su identidad pero que carecen de soberanía, de un territorio propio o de un ejército (pp. 16-17). Esto les hace ser más sensibles al entorno en el que viven. Con ello, aparece el riesgo constante de aceptar la asimilación — adoptar como propios los usos y costumbres del lugar — o de caer en el mesianismo — buscar la propia soberanía —. Ambas son posibles defensas ante los ataques que les pueden obligar a convertirse o huir (p. 2). La circunstancia de la Diáspora plantea otra de las características clave del escenario de este libro: la división del mundo judío entre Sefarad (la península ibérica) y Asquenaz (norte de Francia, el territorio en el Rhin y el Elba y parte de Polonia) (p. 109).

La conexión y los intercambios que existían entre las comunidades de los dos ámbitos gracias al hecho de compartir una lengua común le permite hablar al autor de una dinámica de “transpolinización” (p. ix). El transcurso de estos intercambios da cuenta de en qué medida estas comunidades eran capaces de mantener sus propios modos de gobernar la vida en común o bien asumían plenamente la pujante filosofía de los reinos cristianos en los que habitaban. La disputa de Barcelona (1263) que se describe en el capítulo 3, “The Gothic World Comes to the South”, un capítulo central de la obra, resulta un hito trascendental de este relato. Señala

el acercamiento de las comunidades judías sefardíes hacia la visión cristiana-gótica del gobierno que ya habían aceptado las comunidades askenazíes y, con ello, el abandono de lo que significaba la filosofía de Maimónides. Como se muestra en la comparación que ofrece el autor de las figuras de Najmánides y Maimónides (cap. 3, esp. pp. 91 y ss.) así como en el análisis de la Cábala (cap. 4) y el *Zohar* (cap. 5), estas alteraciones tienen muchos matices. No son cambios drásticos ni instantáneos. Posiblemente porque afectan a las armonías del pensamiento, no solo a las melodías (p. 20). En su análisis, el autor destaca cómo el sustrato mediterráneo de los rabinos sefarditas de la Escuela de Gerona o de Moisés de León aún marca ciertas diferencias con el mundo askenazí.

Las características de la sociedad vigilante que se exponen en el capítulo de conclusiones, en el que se ofrece un listado de axiomas que los autores de esta tradición asumen como base de su teoría política (p. 229), se van desgranando con delicadeza a lo largo de la obra, al compararse con la visión de lo público que se tenía en el mundo sefardí. Resulta muy valioso descubrir otra visión de lo público que entonces y ahora contrasta con la versión ofrecida por la sociedad vigilante y que, a juicio del autor, puede aportar nuevos contenidos democráticos a nuestro modo de gobernarnos. No en vano, su propósito con este libro es recuperar “*objetos perdidos*” de nuestra tradición democrática (pp. xii-xiii).

Con este propósito, este libro está profundamente ligado a la obra que le precede (Roiz, 2003). En ella, Roiz había observado que en la tradición retórica de Isócrates, Cicerón, Quintiliano o Vico se comprendía con más hondura la importancia del *buen juicio* y se asumía que el ciudadano requería una

preparación especial para poder convivir con otros ciudadanos concediéndose mutuamente *isegoría*, esa *isegoría* que — aunque lo olviden algunos de sus seguidores, según destaca Roiz — respiraría Aristóteles en Atenas (p. 33). En ese aprecio de la contingencia y del buen juicio ligado a ella, que requiere interpretar la ley en las circunstancias concretas y atendiendo a los afectos y la inteligencia de las personas implicadas, la tradición retórica estudiada previamente se conecta con el pensamiento y las prácticas sefardíes en la vida de las *aljamas*. La imposición de otra visión en la que el liderazgo ejecutivo se impone sobre la importancia de la interpretación y el consenso se destaca como un indicador clave del ascenso de la sociedad vigilante.

Ligado al cuidado de la contingencia se encuentra el cuidado del cuerpo como algo que debe preceder al cuidado del alma. Roiz interpreta esta convicción de Maimónides — que era médico — como un reconocimiento de nuestras limitaciones y nuestra finitud como la base desde la que pensar en el gobierno (Roiz, pp. 52-53). Lo que está en juego en este punto es, ni más ni menos, que la manera de afrontar la *omnipotencia*.

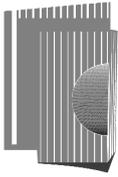
En la obra se emplean muchos pares de conceptos, que constituyen ingredientes originales del pensamiento del autor y le sirven para analizar y contrastar las distintas visiones de lo público: inherencia y contingencia, dialéctica y retórica, vigilancia y letargia, vista y oído, armonía y melodía, memoria roja y memoria verde, foro interno y foro externo... Conceptos sencillos en apariencia que abren al lector a un mundo sutil y matizado que solo se entiende musicalmente, aceptando que las voces del autor se superponen y se expresan sin el control de su voluntad. Un ejemplo muy característico de esta manera escribir es su descripción del encantamiento de *El Quijote* y su comparación con el encanto que produce el *Zohar* (pp. 157-158).

Laura Adrián Lara.
Universidad Complutense de Madrid (España)

El resultado de todo ello es la descripción de unas tramas de pensamiento poco *de-finidas* (al modo dialéctico) pero sí muy reconocibles. Una manera de trabajar atrevida que no sucumbe a la falsa pulcritud que conlleva esa “esterilización del pensamiento” (p. 44) que el autor asocia con la ciencia calvinista. Sin duda, se trata de una obra escrita desde Sefarad que se suma a la tradición de Maimónides, para quien la ciencia tiene el doble propósito de buscar la verdad (*emet*) y la paz (*shalom*) (p. 41).

Bibliografía

Roiz, J. (2003). *La recuperación del buen juicio: Teoría política en el siglo XX*.
Foro Interno, Madrid, 2003.



Questiones de RUPTURA

Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC)
de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.

Vol. 1 N°. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

SCRIPTORIUM

Javier Roiz, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2013, 329pp.

André-Noël Roth Deubel

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

E-mail: anrothd@unal.edu.co

El libro del profesor Javier Roiz es sin duda alguna, algo parecido a un OVNI en el mundo de la ciencia política. Con esta obra el autor nos introduce en un aspecto generalmente totalmente abandonado, o mejor ocultado, por la disciplina politológica y las ciencias sociales en general. En efecto, estas ciencias se han dedicado generalmente en poner a la luz, develar, explicar, demostrar relaciones causales y hechos objetivos, ciertos, visibles y medibles en el campo de lo social y de la política. Las ciencias sociales se dedican a esa tarea para intentar, gracias al desarrollo de la razón instrumental que autoriza la ciencia moderna, controlarlo. Hacer de este mundo un mundo transparente, es decir susceptible de transformarse en un gigantesco y planetario panóptico. Sin embargo, este mundo objetivo, de lo visible, no podría existir sin su contrario. Lo evidente, lo transparente solo pueden existir si tenemos conciencia de lo oscuro, de la sombra, de lo opaco, del silencio. La música solo tiene sentido si hay silencios. Esta reflexión que nos propone el autor es aún más urgente a la hora de la multiplicación en todos los espacios públicos, laborales e incluso en los espacios privados de la video-vigilancia, porque, como se dice, el que no tiene nada que esconder no tiene nada que temer. Nuestra condición de ser vigilado, espiado, controlado, visto, oído, y en el futuro probablemente olido u olfateado, en todos los momentos de nuestra vida, hace de la obra del profesor Roiz una obra urgente de

salvación pública. Constituye para la reflexión politológica, paradójicamente, un rayo de luz oscura entre las luminosas tinieblas de la arrogante ciencia positiva e ilustrada.

Javier Roiz está trazando desde varios años un surco singular tanto desde la revista *Foro interno* como con sus numerosos libros y artículos, rastreando la constitución desde el siglo XIII de lo que ha llamado la sociedad vigilante. La cual se caracteriza por considerar, entre otros, la vida como una guerra perpetua y de asociar el saber al poder (p.139ss). Con la obra aquí reseñada, el autor nos permite iniciar un viaje fascinante en lo que llama la inteligencia silenciosa de nuestro mundo interno. Para Roiz esta capacidad “preciosa” (p.17) tiene “repercusión directa en el gobierno y los desgobiernos de las personas” (p.18), razón por lo cual es difícil pretender desarrollar una ciencia del gobierno sin prestarle atención. Y al hacerlo, afirma nuestro autor apoyándose en su maestro Moisés Maimónides (1135-1204), en el teórico político recientemente fallecido Sheldon S. Wolin (1922-2015) y también en Sigmund Freud, eso nos obliga a reelaborar cada una de las ciencias sociales que habían de antemano excluido de su ámbito estos espacios de la vida. En efecto, aceptar la existencia de este mundo interno, implica para el ciudadano la necesidad de democratizarse a sí mismo. En este mundo interno, como le había descubierto Freud, llamándole el inconsciente (*die Unbewusstsein*), no rige el principio de identidad y tampoco las reglas de la lógica o de la dialéctica, lo que implica una “redefinición radical

André-Noël Roth Deubel.
 Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

del individuo” (p.29) cuya identidad resulta de la interacción entre estos dos mundos. La aceptación de esta situación nos obliga entonces a valorar “la riqueza de ambos mundos, externo e interno, con gobernanzas distintas” (p.306). Surge entonces la pregunta central: “¿Quién es el verdadero gobernante de la conducta, de los actos resultantes?” (p.307). Con el reconocimiento de la existencia de espacios públicos internos o fueros internos, la ciudadanía se hace más completa; punto esencial para permitir el desarrollo de prácticas auténticamente democráticas. La respuesta implica una revisión de la historia de las ideas y de todas las ciencias sociales que el autor emprende no solamente a través de pensadores políticos emblemáticos como Hobbes, sino también a través de autores de obras literarias como Shakespeare.

Para alumbrar algo de este mundo interno, Roiz nos lleva, en cinco capítulos, en un recorrido que nos permite seguir la historia del pensamiento político occidental moderno, y de la ciencia política empírica operativa en particular, caracterizados por su perspectiva vigilante, idolátrica y omnipotente, que las sitúan a las antípodas de la idea misma de democracia, y conllevan a considerar a los individuos como muñecos (p.41).

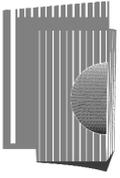
El primer capítulo abre con una afirmación de Freud considerando a las profesiones de educador y de gobernante como imposibles, por tener relación con el deseo de omnipotencia humana, el cual produce ídolos y tiranos. A lo largo de este capítulo, el autor nos señala, en compañía de Freud y la cultura griega, como nuestros miedos nos llevan a soñar con un poder sin límites, omnipotente, que se expresa desde la religión, la política y la terapia, y que da pie a la construcción de una sociedad vigilante que nos

encierra en un laberinto dictatorial y tiránico del cual es difícil escapar. El siguiente capítulo explora la importancia del silencio, “para comprender lo que se está expresando en las escenas de la vida” (p.81), de la noche y de la letargia como elementos claves en el gobierno de sí, que escapan al gobierno de la voluntad del yo consciente. Freud sentencia: “el yo no es dueño y señor en su propia casa” (p.87). Esta conclusión conlleva, a lo largo del texto, a la reafirmación de la contingencia como elemento esencial de la vida democrática, porque “la supresión de la contingencia viene a significar la negación del mundo interno y de la fantasía humana” (p.145). Roiz, desde distintas perspectivas argumenta como la sociedad vigilante, encarnada en el Estado, la religión y la ciencia, hizo todo lo posible para erradicar la contingencia como horizonte. En su sueño de omnipotencia, la sociedad vigilante no puede aceptar la duda en su acción. En palabras de Hegel: “la consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar la contingencia” (p.143). Esta misión va a traer como consecuencia obligada al desprestigio y eliminación de la retórica, y de allí, al abandono del buen juicio y de la verosimilitud, nociones indispensables para la democracia, sustituyéndolas por las de dialéctica y de verdades científicas (p.155ss). La ciencia se transforma en arma de guerra implacable en contra de la retórica considerándola como el arte de embaucar y como mero adorno (p. 143). El abandono de la retórica constituye la negación de la existencia de dos mundos, externo e interno, la negación de la importancia de la pasión y de las emociones en la formación de la razón, y también de la conexión entre alma y cuerpo. Significa una mutilación de la vida y de la inteligencia humanas, y de la posibilidad de la democracia.

A lo largo de estas páginas bellamente escritas, Javier Roiz nos hace una invitación a salir del laberinto de la sociedad vigilante, de liberarnos de

estas fuerzas represivas que constituyen instituciones culturales como “la familia, el machismo, el clasismo, la homofobia, el racismo o, en general, los prejuicios drásticos” y también las que frecuentemente se valoran “como arte, ciencia y moral” (p. 193). Una invitación exigente, arriesgada, pero apasionante para quien no se conforma con la seguridad, el confort que producen instituciones que cultivan, idolatran las certidumbres, las jefaturas y las élites. La introducción del mundo interno en la vida pública reintroduce en ésta la contingencia y, por allí, se hace necesaria la reconstrucción de la política, y de la ciencia política, desde una perspectiva auténticamente democrática que incluye a los sectores silenciados, invisibilizados y marginados de la sociedad en la definición de su modo de gobernarse. Como le espero lo habrán entendido, la lectura de este libro está fuertemente desaconsejada para quienes buscan certidumbres y soluciones definitivas a los problemas del gobierno de las sociedades.

Publicado en: *Mundos Plurales*, Vol. 3, n.º 1, pp. 117-119.



Questiones de RUPTURA

*Revista Interdisciplinar de las Ciencias Sociales Latinoamericanas
Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDECS)
de Inprosisistemas del Norte, Cúcuta, Colombia.*

Vol. 1 Nº. 2. Julio-Diciembre, 2017

ISSN:2538-9645.

DIRECTORIO DE AUTORES

Laura Adrián Lara

Universidad Complutense de Madrid, España.
Departamento de Ciencia Política y de la Administración I.
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología (UCM)
E-mail: ladrianlara@gmail.com / ladrianl@ucm.es

Fernando Fernández-Llebrez

Universidad de Granada, España.
Departamento de Ciencia Política y de la Administración
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
E-mail: fernando@ugr.es

Björn Hammar

Örebro University, Suecia.
Division of Political Science
School of Humanities, Education and Social Sciences
E-mail: bjorn.hammar@oru.se

Luis Alfonso Herrera Robles

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México.
Departamento de Ciencias Sociales.
Coordinador General de Planes y Programas del Instituto Municipal de
Investigación y Planeación de Ciudad Juárez. México.
E-mail: alfluish@gmail.com

Rubén Ontiveros Rentería

Universidad Juárez del Estado de Durango, México.
Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Juárez del Estado de
Durango.
Catedrático de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. México.
E-mail: rubenor5@gmail.com

André-Noël Roth Deubel

Universidad Nacional de Colombia
Departamento de Ciencia Política
Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Bogotá. Colombia
E-mail: anrothd@unal.edu.co

DIRECTORIO DE AUTORES (Cont..)**Vicente Serrano Marín**

Universidad Austral de Chile.

Valdivia. Chile.

E-mail: vicente.serrano.marin@gmail.com

Helga Jorba

Universitat de Barcelona, España.

Departament de Filosofia.

Barcelona. España.

E-mail: hgorba@gmail.com

Silvina Vázquez

Universitat de Barcelona.

Barcelona, España.

E-mail: silvinavazquezmartinez@gmail.com

Gonzalo Laborda

Universidad Complutense de Madrid, España.

Departamento de Ciencia Política y de la Administración II.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, España.

E-mail: glabordam@gmail.com



ÍNDICE DE AUTORES Y ARTÍCULOS

Adrián Lara, Laura: *El arte de la política: descontrol, contingencia y fortuna / The Art of Politics: Lack of Control, Contingency and Fortune*. Vol.1. n°.2: pp. 149-163.

Cárdenas Rivera, Miguel Eduardo: *Colombia: crisis en la crisis, se profundiza la ilegitimidad del Estado / Colombia: crisis in the crisis, deepens the illegitimacy of the State*. Vol.1. n°.1: pp. 91-105.

Dorado, Fernando: *La terminación del conflicto armado en Colombia: Notas que no languidecen / The ending of the armed conflict in Colombia: Notes that do not languish*. Vol.1. n°.1: pp. 69-77.

Egremy, Nydia: *COLOMBIA: Geopolítica y Posconflicto. Notas para el debate / COLOMBIA: Geopolitics and Postconflict. Notes for discussion*. Vol.1. n°.1: pp. 56-68.

Fernández-Llebreg, Fernando: *El experimento moderno: Auctoritas, pensamiento original y coraje cívico / The Modern Experiment: Auctoritas, Original Thought and Civic Courage*. Vol.1. n°.2: pp. 165-181.

Gogol, Eugene: *Las masas latinoamericanas ante la dualidad: ¿Podrán los movimientos sociales resistir los avances del capitalismo neoliberal y, al mismo tiempo, ir más allá del estatismo limitado de los gobiernos progresistas? / The Latin American Masses Facing a Duality: Will Social Movements Be Able to Resist the Advances of Neoliberal Capitalism and, at the Same Time, to Go Beyond the Limited Statism of Progressive Governments?* Vol.1. n°.1: pp. 106-110.

Grattan, Steven J. et al: *Reflexiones sobre el tránsito de las radios comunitarias en el proceso de negociación y consolidación de la paz en Colombia / Reflections on the transit of community radio in the process of negotiation and consolidation of peace in Colombia*. Vol.1. n°.1: pp. 48-55.

Hammar, Björn: *Gobernar Estados e Imperios: la extensión y difuminación del poder soberano / To Govern States and Empires: The Extension and Blurring of Sovereign Power*. Vol.1. n°.2: pp. 183-196.

Herrera Robles, Luis Alfonso: *Desgobierno y abandono: La ciencia de lo público para desmontar la corrupción en la sociedad vigilante / Misgovernment and abandonment: The Science of the Public to Dismantle Corruption in Vigilant Society*. Vol.1. n°.2: pp. 197-206.

Herrera Zgaib, Miguel Ángel: *La praxis de Orlando Fals Borda: reforma y revolución de los saberes sociales / The Praxis of Orlando Fals Borda: Reform and Revolution of Social Knowledge*. Vol.1. n°.1: pp. 111-121.

Jorba, Helga: *Profetología y ciencia política / Prophetology and Political Science*. Vol.1. n°.2: pp. 257-265.

Lora Cam, Jorge: El PCP sendero luminoso y su callado hundimiento ante el estigma terrorista después de tres décadas / *The PCP luminous path and its quiet collapse before the terrorist stigma after three decades*. Vol.1. n.º.1: pp. 40-47.

Ontiveros Rentería, Rubén: Sociedad vigilante y soberanía popular en el constitucionalismo latinoamericano / *Vigilant Society and Popular Sovereignty in Latin American Constitutionalism*. Vol.1. n.º.2: pp. 207-223.

Pérez Salazar, Bernardo: ¿Construcción de Paz en el Estado social de derecho colombiano? Reflexiones al inicio de la implementación del nuevo acuerdo final en Colombia / *Peacebuilding in colombia's Welfare State? Some thoughts on the implementation of colombia's recent peace agreement*. Vol.1. n.º.1: pp. 7-22

Roth Deubel, André-Noël: El análisis de las políticas públicas: de pilar gótico a arte retórico / *Public Policy Analysis: from Gothic Pillar to Rhetorical Art*. . Vol.1. n.º.2: pp. 225-240.

Salazar-Pérez, Robinson: Colombia en trance: Miedos, Venganza y resabios de la violencia en el posconflicto / *Colombia in trance: War, Fears, Revenge and remnants of violence in the post-conflict*. Vol.1. n.º.1: pp. 23-39.

SánchezLópez, Josafath: Desobediencia y negociación en los conflictos por la tierra. Un caso ilustrativo en los Valles Centrales de Oaxaca, 1970-1975 / *Disobedience and negotiation in conflict over land. An illustrative case in the Central Valleys of Oaxaca, 1970-1975*. Vol.1. n.º.1: pp.78-90.

Serrano Marín, Vicente: Pensamiento gótico, justicia y poder. La respuesta populista / *Gothic Thought, Justice and Power. The Populist Response*. Vol.1. n.º.2: pp. 241-255.

Vázquez, Silvina: En torno al olvido y la memoria (roja y verde) / *On Forgetfulness and Memory (Red and Green)*. Vol.1. n.º.2: pp. 267-279.

Zúñiga R, Danghelly, G. et al: Reflexiones sobre el tránsito de las radios comunitarias en el proceso de negociación y consolidación de la paz en Colombia / *Reflections on the transit of community radio in the process of negotiation and consolidation of peace in Colombia*. Vol.1. n.º.1: pp. 48-55.



NORMAS DE PRESENTACIÓN

Questiones de RUPTURA se precia de cumplir con los estándares internacionales de calidad que norman las publicaciones científicas y humanísticas. Es el órgano de difusión del Centro de Investigación para el Desarrollo Social y Cultural (CIDESC) de Inprosisistema del Norte, con sede en la ciudad de Cúcuta, norte de Santander, Colombia. Su periodicidad es semestral y dispondrá de un formato impreso y otro digital. Todos los artículos propuestos para su publicación serán sometidos al sistema de evaluación de “pares ciegos”, deben ser inéditos y originales, y no estar propuestos, a la vez, para su publicación en otras revistas. El(la) autor(a) o autores(as) (no más de 4 en total) pueden hacer uso de sus derechos de propiedad intelectual en relación con sus artículos, siempre que se pida la respectiva autorización, por escrito, al Consejo Editorial de la revista. Se aceptan artículos en inglés, italiano, francés, portugués y castellano.

Los perfiles temáticos de la revista están insertos en las siguientes líneas genéricas de las ciencias sociales:

1) Justicia social: democracia y emancipación política; 2) Cultura de paz; 3) Derechos humanos y derecho internacional humanitario; 4) Migraciones y movimientos sociales emergentes; 5) Construcción de fronteras: territorio, dinámicas y significados; 6) Violencia y posconflicto; 7) Interculturalidad e intersubjetividad: Ética y diálogo en el espacio público; 8) Pensamiento alternativo y teoría política.

A partir de estas áreas de investigación se pueden hacer propuestas transdisciplinares que permitan profundizar problemas epistémicos de indudable importancia para las teorías sociales. El Consejo Editorial se reserva el derecho, conjuntamente con sus Asesores editoriales internacionales, de acogerse a la figura del Editor Invitado y organizar temas monográficos cuyo dossier central responda a los perfiles que se han mencionado supra y susciten un análisis, diagnósticos, interpretaciones y soluciones, a cuestiones puntuales para el avance de las ciencias sociales en América Latina.

Secciones de la Revista

Editorial

En esta sección se expresan, sensu stricto, a partir de la política de gestión que norma los principios editoriales de la revista *Questiones de Ruptura*, opiniones, juicios, reflexiones con suficiente valor argumentativo para consensuar y/o disentir a favor de una comprensión democrática de los usos del conocimiento. El propósito del Editorial es generar un discurso calificado que permita evaluar y diagnosticar los hechos relevantes del acontecer de las ciencias sociales y humanas, en su relación con la vida académica y pública, entre el Estado, la sociedad y sus actores sociales.

Laudatio

Es un espacio honorífico dedicado a la semblanza de un(a) investigador(a) que, por sus demostrados aportes a la universalidad de las ciencias sociales, merece ser visibilizado. Y, por consiguiente, puede ser objeto de un dossier especial sobre su obra y acción.

NORMAS DE PRESENTACIÓN

Questiones de RUPTURA

Presentación

Dedicada a exponer, de forma general, las ideas más sustantivas de los artículos, tanto en sus perspectivas analíticas como críticas, toda vez que se desea expresamente destacar su valor para suscitar la motivación del lector en su condición de miembro de una comunidad internacional de investigación.

De ningún modo, la Presentación debe convertirse en una trinchera ideológica o tomar parte por el argumento *ah hominen*, intención que contraviene los principios éticos del Consejo Editor.

Artículos

Se considera que un artículo es científico siempre y cuando responda a las siguientes características de pertinencia cualitativa para las ciencias sociales: i) en el orden teórico, la investigación debe estar fundamentada en concordancia con las lógicas de las leyes científicas que configuran la estructura analítica del conocimiento. Permiten estudiar objetos que se entienden como problemáticos a causa de la precaria vigencia de su validez, verificación, explicación e interpretación en el nivel fáctico demostrativo; ii) En el orden metodológico, nos indican la construcción formal y/o empírico formal del objeto de estudio, pues se trata de hacer implicativa la relación sujeto-objeto hacia un encuentro plural con el método en su proyección práctica. Lo que permite poner en evidencia cuáles son los contenidos materiales del objeto que merecen formas particulares de aplicación de(l) método(s); lo que atañe al orden del discurso epistémico de su racionalidad, puesto que se debe generar un alto nivel de reflexión especulativa para fundar argumentaciones originales que en su contraste con la realidad cuestionada, hacen posible nuevas gramáticas del sentido y así, otras hermenéuticas más fiables y críticas a los fines de interpretar los cambios categoriales de la realidad; y, finalmente, el orden crítico que busca dilucidar la probidad explicativa del paradigma vigente en su contextualidad socio-política.

Cuestiones y Crisis

Es una presentación de artículos puntuales o de ruptura, acerca del estado del arte de problemática que, por su contingencia o inmediatez, requieren de un estudio situacional de su naturaleza, y cuáles son sus efectos inmediatos sobre el desarrollo y concepción de las teorías, políticas y procesos que intervienen en la investigación científica de lo social.

Scriptorium

Sección donde se recogen reseñas bibliográficas de actualidad sobre los principales temas de investigación en las ciencias sociales en general.

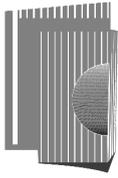
Eventos

Se publicitan aquellos eventos nacionales e internacionales como congresos, simposios, seminarios, conversatorios, talleres, foros, presentación de libros y conferencias que forman parte de las agendas científicas de investigación, con la finalidad de promover y divulgar los resultados de sus investigaciones.

Normas de Presentación de artículos

Es necesario cumplir con las siguientes:

- El autor (et al.,) deben dirigir correspondencia al Consejo Editorial para solicitar la consideración de su artículo para su publicación; se deberá anexar el curriculum vitae abreviado. También suscribir una carta donde se haga expresa declaración de la originalidad del texto. Se pueden remitir en archivos digitalizados y separados a la siguiente dirección electrónica: revistaquestionesderuptura@inprosisistemas.edu.co.
- **Título:** sintético y en referencia directa con el tema de investigación.
- **Resumen:** No es una síntesis del artículo. Se debe puntualizar la idea central en su marco teórico-metodológico y señalar, el resultado nodal de la investigación, con un máximo de 150 palabras.
- **Palabras clave o descriptores:** Señalar cuatro en orden alfabético.
- El título, resumen y palabras clave deberán estar traducidos al inglés.
- **Estructura formal:** i) Introducción; ii) Títulos e intertítulos; iii) Conclusiones; y, iv) Bibliografía especializada referida.
- **Estructura de contenido:** i) Correcto uso de la gramática en su redacción y estilo; ii) Párrafos que en su secuencia sean coherentes con el orden lógico de la argumentación, el análisis y la interpretación del(os) problema(s) objeto(s) de estudio; iii) Debe darse una secuencia correlativa entre los títulos e intertítulos en los que se seccione el artículo; iv) La bibliografía citada es la única que se cataloga.
- Todos los textos deben ser escritos en fuente Arial 12, interlineado de espacio y medio, doble espacio entre párrafos. Para los *Artículos* la extensión mínima es de 15 pp. y la máxima de 25 pp.; *Cuestiones y Crisis*, la extensión mínima de 10 pp. y máximo de 15 pp.; *Scriptorium*, un máximo de 5 pp.
- **Guía para las citaciones bibliográficas:** Citas en el interior del texto: (Tamayo, 2010: 24-28). Se pueden hacer citas textuales en el artículo y notas a pie de página.
- **Citas:** Apellido del autor, primera letra del nombre, año (entre paréntesis), título: i) en cursivas para libros y revistas; ii) “entre comillas”, para artículos de revista y capítulo de libros (más: Volumen (Vol.), Número (n°), n° de página(s)).
Ejemplos de Libros: Tamayo, J.J. (2004). *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*. Trotta, Madrid.
Ejemplo de Revistas: Wellmer, A. (1989). “Dialéctica de la modernidad y postmodernidad”, *Debates*, Vol. 12. n°2. pp.15-31.
Ejemplo de Capítulo de libros: Pannikar, R (2012). “El diálogo interreligioso”, en: Martínez, C. (Ed) (2012). *Diálogos y Encuentro entre Religiones*. Trotta.



PRESENTATION RULES

Questiones de RUPTURA prides itself of complying with international quality standards that regulate scientific and humanistic publications. It is the dissemination body of the Research Center for Social and Cultural Development (CIDESC) of Inprosisistema del Norte, based in the city of Cucuta, north of Santander, Colombia. Its periodicity is semi-annual and it is available in printed and a digital format. All articles proposed for publication will be submitted to the “blind peer” evaluation system, they must be original and unpublished, and not be proposed, at the same time, for publication in other journals. The author(s) (not more than 4 in total) may make use of their intellectual property rights in relation to their articles, provided that the respective authorization is requested, in writing, to the Editorial Board of the journal. We accept articles in English, Italian, French, Portuguese and Spanish.

The thematic profiles of the journal are inserted in the following generic lines of social sciences: 1) Social justice: democracy and political emancipation; 2) Culture of peace; 3) Human rights and international humanitarian law; 4) Emerging social movements and migrations; 5) Construction of borders: territory, dynamics and meanings; 6) Violence and post-conflict; 7) Interculturality and intersubjectivity: Ethics and dialogue in the public space; 8) Alternative thinking and political theory.

From these areas of research, transdisciplinary proposals can be made to deepen epistemic problems of undoubted importance for social theories. The Editorial Board reserves the right, jointly with its international Editorial Advisers, to take advantage of the guest editor and organize monographic issues whose central dossier responds to the topics mentioned above and elicit analysis, diagnoses, interpretations and solutions, to specific questions for the advancement of the social sciences in Latin America.

Sections of the Journal

Editorial

This section expresses, *sensu stricto*, from the management policy that regulates the editorial principles of the journal *Questiones de Ruptura*, opinions, judgments, reflections with sufficient argumentative value to consent and/or dissent in favor of a democratic understanding of the uses of knowledge. The purpose of the Editorial is to generate a qualified discourse that allows evaluating and diagnosing the relevant events of the social and human sciences, in their relationship with academic and public life, between the State, society and its social actors.

Laudatio

It is an honorary space dedicated to the biographical sketch of a researcher who, because of his demonstrated contributions to the universality of the social sciences, deserves to be recognized. And, consequently, it can be object of a special dossier on his or her work and action.

Presentation

Dedicated to expose, in a general way, the most substantive ideas of the articles, both in their analytical and critical perspectives, since it is expressly desired to highlight its value in order to motivate the reader as a member of an international research community. By no means should the presentation become an ideological trench or take part in the ad hominen argument, an intention that contravenes the ethical principles of the Editorial Board.

Articles

It is considered that an article is scientific as long as it responds to the following characteristics of qualitative relevance for the social sciences: i) in the theoretical order, research must be based on the logic of scientific laws that shape the analytical structure of knowledge. They allow to study objects that are understood as problematic because of the precarity of their validity, verification, explanation and interpretation in the demonstrative factual level; ii) in the methodological order, they indicate the formal and / or formal empirical construction of the object of study, since it is a question of making the subjectobject relationship implicit towards a plural encounter with the method in its practical projection. This allows to highlight which of the material contents of the object deserve particular forms of application of method(s), which concerns the order of the epistemic discourse of its rationality, since a high level of speculative reflection must be generated to base original arguments that in their contrast with the reality questioned, make possible new grammars of the meaning and thus, other more reliable hermeneutics and criticism for the purpose of interpreting the categorical changes of reality; and finally, the critical order that seeks to elucidate the explanatory probity of the current paradigm in its socio-political context.

Questions and Crisis

It is a presentation of specific articles or articles of rupture about the state of the art of problems that, due to their contingency or immediacy, require a situational study of their nature, and what are their immediate effects on the development and conception of theories, policies and processes that intervene in the scientific investigation of the social.

Scriptorium

Section where current bibliographical reviews are collected on the main research topics in the social sciences in general.

Events

National and international events such as congresses, symposiums, seminars, talks, workshops, forums, book presentations and conferences that are part of the scientific research agendas are publicized in order to promote and disseminate the results of their research.

PRESENTATION RULES

Rules for submitting articles

Contributors must comply with the following:

- The author (et al.) should address correspondence to the Editorial Board to request the consideration of his or her article for publication; the abridged curriculum vitae must be attached. They must also send a letter expressing the originality of the text. They can be sent in scanned and separated files to the following electronic address: revistaquestionesderuptura@inprosystemas.edu.co
 - **Title:** Synthetic and in direct reference to the research topic.
 - **Abstract:** This is not a synthesis of the article. The central idea must be defined in its theoretical-methodological frame work and the nodal result of the research should be indicated, with a maximum of 150 words.
 - **Keywords** or descriptors: Four words in alphabetical order.
 - The title, abstract and keywords must be translated into English.
 - **Formal structure:** i) Introduction; ii) titles and intertitles; (iii) conclusions; and iv) referred specialized bibliography.
 - **Content structure:** i) Correct use of the grammar in its wording and style; (ii) paragraphs which in their sequence are consistent with the logical order of argumentation, analysis and interpretation of the problem(s) under study; (iii) there must be a correlative sequence between the titles and intertitles in which the article is divided; iv) the bibliography cited is the only one that is cataloged.
 - All texts must be written in Arial font 12, 1.5 spacing for paragraphs, and double space between paragraphs. For articles the minimum extension is 15 pages and the maximum 25; Questions and Crisis, the minimum extension of 10 pages and maximum of 15; Scriptorium, a maximum of 5.
 - **Guide for bibliographic citations:** Quotations within the text: (Tamayo, 2010: 24-28). Textual quotations in the article and footnotes are permitted.
 - **Citations:** Author's last name, first letter of the name, year (in parenthesis), title: i) in italics for books and journals; (ii) "in quotation marks", for journal articles and book chapters (also: Volume (Vol.), Number (n°), page number(s)).
- Examples of books: Tamayo, JJ. (2004). *Fundamentalismo y diálogo entre religiones*. Trotta, Madrid.
- Examples of journals: Wellmer, A. (1989). "Dialéctica de la modernidad y postmodernidad", *Debates*, Vol. 12. n°2. pp.15-31.
- Example of book chapters: Pannikar, R (2012). "El diálogo interreligioso", en: Martínez, C. (Ed) (2012). *Diálogos y Encuentro entre Religiones*. Trotta, Madrid, pp. 54-73.



Instrucciones para los árbitros

El árbitro o dictaminador es un investigador acreditado y activo en alguna de las disciplinas de las ciencias sociales que sirven de referentes a los perfiles editoriales de la revista *Questiones de Ruptura*.

Pertenece a una comunidad académica privada o pública, o red de investigación, reconocida y/o avalada por los entes internacionales que catalogan e indexan los impactos globales de la producción del conocimiento. Por lo tanto, un árbitro o dictaminador, no debe ser considerado como un mero funcionario u operador de procesos de validación o convalidación de teorías o metodologías de investigación; es, más bien, un pensador crítico con una inteligencia disciplinada para el razonamiento, la creación y la interpretación, de los principales problemas que merecen ser elucidados para el desarrollo más justo y equitativo de la polis y sus prácticas civilizatorias. Por consiguiente, representa, al igual que el autor o autores, de un artículo de investigación, la otra figura emblemática en la que recae la responsabilidad ética y política, de valorar con juicio reflexivo, la legitimidad que debe portar todo conocimiento científico y humanístico. El compromiso a la vez que el reconocimiento de esta labor, es de indiscutible importancia para avanzar hacia esa “ecología de los saberes” que urge en las sociedades tecno científicas de la actualidad.

Para garantizar la efectividad de la lectura, por parte del árbitro o dictaminador, se recomienda cumplir con los siguientes criterios de evaluación que deberán reportarse en la planilla que recibirá con tal propósito.

Lectura teórico-analítica

Toda propuesta de investigación, en perspectiva disciplinar o transdisciplinar, requiere de uno o varios objetos de investigación debidamente soportados por un status teórico que haga viable y admisible un análisis lo más complejo posible, a fin de verificar o validar, demostrar o deconstruir, a través de categorías, su conexión-relacionalidad con la realidad. Para cumplir con este requisito se requiere una exposición suficientemente argumentada, por parte del autor o autores de un artículo, respecto a las teorías que estructuran la fundamentación de los supuestos teóricos.

Lectura metodológica-constructiva

La puesta en marcha de más de un método que permite dotar de orden formal o fáctico a los objetos de conocimiento, con la intención de hacer demostrable su “realidad”, pasa necesariamente por rigurosas etapas prácticas que requieren la aplicación de la metodología de investigación. Para cumplir satisfactoriamente con este criterio se debe realizar una pertinente correspondencia que ponga en evidencia la demostración constructiva del objeto por mediación de los conceptos que operan en la estructura del método, lo que hace posible demostrar el sistema cognitivo que sirve de contexto a la constitución objetiva del objeto.

Lectura epistémico-racional

El artículo evaluado deber estar compuesto y desarrollar los núcleos centrales del sistema de la racionalidad epistémica que deriva de las teorías y metodologías que utiliza en su investigación. Es

decir, al problematizar el status objetivo de objeto de la realidad, se cuestiona la vigencia de un modelo o paradigma racional que entra en crisis o se reordena, según se generan o degeneran, los puntos de vista gnoseológicos con los que se recrea el orden de la realidad. Este aspecto sustantivo de la lectura epistémica del artículo debe poner de relieve el sustrato de innovación o transformación que sufren las teorías positivistas del conocimiento.

Lectura hermenéutica comprensiva

A este nivel de la lectura la intelección que se obtiene de la explicación analítica de las teorías, la aplicación metodológica y la crítica epistémica a la racionalidad, se complementa con la presencia de una hermenéutica comprensiva que accede a la significación de los sistemas de racionalidad a través de la interpretación en cuanto que modo de comprensión de los problemas de la realidad objeto de estudio. Se cumple en este estadio la finalidad culminante de la investigación, puesto que esta clase de hermenéutica consagra la posibilidad de acceder a las convergencias e interacciones que generan el complejo plexo fenomenológico de la realidad y sus inherentes modalidades de las que derivan los procesos de conceptualización y categorización del conocimiento

Lectura discursiva

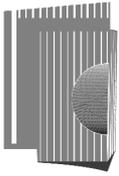
Se destaca la necesidad de que el artículo logre su máximo nivel discursivo. Para tal efecto, se debe garantizar un uso admisible de las competencias lingüísticas propias del discurso escrito, atender a las normas gramaticales de la lengua castellana, v. gr. puntuación, ortografía, tiempos verbales, párrafos, y otras características de una buena redacción. La inteligibilidad de un texto se basa en una escritura que respeta la lógica del discurso y las prácticas significantes que apuntan a los sentidos del signo. Es de particular interés lograr códigos lingüísticos que se correspondan, efectivamente, con la comunicación de ideas.

Lectura hemero-bibliográfica

Las referencias a los artículos en revistas y libros o capítulos de libros publicados deben cumplir con las normas mínimas pautadas por *Questiones de Ruptura* ya señaladas. Pero, además, se advierte que éstas estarán directamente referidas a las problemáticas del tema objeto de investigación. Se trata de un repertorio documental especializado que hace de guía bibliográfica, pues traza al estado del arte de lo que es el curso de la investigación. Salvo las citaciones a los autores clásicos de indiscutible influencia en la materia de estudio, se estima muy valioso el énfasis en los autores que forman parte de la actualidad de los problemas a interpretar.

Las observaciones, críticas, enmiendas

El árbitro o dictaminador goza de total autonomía de criterio y opinión para evaluar el artículo sometido a su juicio, siendo respetuoso de las normas éticas que regulan este tipo de valoraciones. Debe evitar en todo momento las subjetividades personales e ideológicas, que puedan desvirtuar el significado de la verdad científica que se demuestre en el desarrollo y los resultados de la investigación. Desde esta perspectiva, el interés que deberá prevalecer en el árbitro o dictaminador es el de compartir, a partir de su reconocida experiencia, reacciones que contribuyan a un reconocimiento de los aportes logrados con la investigación; así como también a un mejoramiento del artículo y su oportuna publicación.



Rules for Referees

The referee or peer-reviewer is an accredited researcher active in some of the disciplines of the social sciences that serve as referents to the editorial profiles of the journal *Questiones de Ruptura*. She or he belongs to a private or public academic community, or research network, recognized and/or endorsed by international entities that catalog and index the global impacts of knowledge production. Therefore, a referee or peer-reviewer should not be considered as a mere official or operator of processes of review or validation of theories or research methodologies. He or she is, rather, a critical thinker with a disciplined intelligence for reasoning, creation and interpretation, of the main problems that deserve to be elucidated for the more just and equitable development of the polis and its civilizing practices. Therefore, she or he represents, like the author or authors of a research article, the other emblematic figure in which the ethical and political responsibility rests, to assess with reflexive judgment, the legitimacy that must carry all scientific and humanistic knowledge. The commitment to the recognition of this work is undoubtedly important in order to advance towards the “ecology of knowledge” that is urgent in today’s techno-scientific societies.

To ensure the effectiveness of the reading, on behalf of the referee or peer-reviewer, it is recommended to comply with the following evaluation criteria that must be reported in the form that she or he will receive for that purpose.

Theoretical-Analytical Reading

Any research proposal, in a disciplinary or transdisciplinary perspective, requires one or more research objects duly supported by a theoretical status that makes feasible and admissible an analysis as complex as possible, in order to verify or validate, demonstrate or deconstruct, through categories, their connection-relationship with reality. In order to fulfill this requirement, a sufficiently well-argued exposition by the author or authors of an article is required regarding the theories that structure the foundation of the theoretical assumptions.

Methodological-Constructive Reading

The implementation of more than one method that allows formal or factual ordering of objects of knowledge, with the intention of demonstrating their “reality”, necessarily goes through rigorous practical stages that require the application of research methodology. In order to satisfactorily fulfill this criterion, a pertinent correspondence must be made that highlights the constructive demonstration of the object by means of the concepts that operate in the structure of the method, which makes it possible to demonstrate the cognitive system that serves as context to the objective constitution of the object.

Epistemic-Rational Reading

The article in review must contain and develop the central nuclei of the system of epistemic rationality that derives from the theories and methodologies that it uses in its investigation. That is

to say, when problematizing the objective status of object of reality, the validity of a rational model or paradigm, that enters into crisis or is reordered, is questioned, as the gnoseological points of view with which the order is recreated of reality generate or degenerate. This substantive aspect of the epistemic reading of the article must highlight the substrate of innovation or transformation suffered by positivist theories of knowledge.

Comprehensive Hermeneutic Reading

In this other level in respect to the preceding readings (the analytical development of theories, the methodological application, and the epistemic critique of rationality), the presence of comprehensive hermeneutics makes a system of signification viable where interpretation arises as a plane of understanding of the phenomena or problems of the reality under study. The culminating purpose of the research is fulfilled at this stage, since another way of accessing reality and its inherent modalities becomes possible.

Discursive Reading

The need for the article to reach its highest discursive level is highlighted. For this purpose, it is necessary to guarantee an acceptable use of the linguistic competences proper to the written discourse, to attend to the grammatical norms of the Castilian language, v. gr., punctuation, spelling, tenses, paragraphs, and other characteristics of good writing. The intelligibility of a text is based on a writing that respects the logic of discourse and the significant practices that point to the senses of the sign. It is of particular interest to achieve linguistic codes that correspond effectively with the communication of ideas.

Hemero-Bibliographic Reading

References to articles in journals and books or chapters of published books must comply with the minimum standards set forth by Questiones de Ruptura already stated. But, in addition, it is noted that these will be directly referred to the problems of the subject under investigation. A specialized documentary repertoire that serves as a bibliographic guide becomes necessary, as it traces the state of the art of what is the course of research. Apart from the citations to the classical authors of indisputable influence in the subject of study, it is considered very valuable the emphasis on the authors that are part of the present of the problems to be interpreted.

Observations, Criticisms, Amendments

The arbitrator or peer-reviewer has full autonomy of judgment and opinion to evaluate the article submitted to his or her judgment, being respectful of the ethical norms that regulate this type of assessment. She or he must at all times avoid personal and ideological subjectivities, which may detract from the meaning of scientific truth that is demonstrated in the development and results of research. From this perspective, the interest that must prevail in the referee or peer-reviewer is to share, based on his/her recognized experience, reactions that contribute to a recognition of the contributions made with the research, as well as to an improvement of the article and its timely publication.

Questiones de Ruptura, Año 1 N° 2

Se terminó de imprimir en julio de 2017
en los talleres gráficos de Ediciones Astro Data, S.A
Calle 65 N° 21-43 Teléfonos +58 (261) 751 19 35.
Registro de Información Fiscal (R.I.F) J-30082218-4
edicionesastrodata@gmail.com
Maracaibo, Estado Zulia. Venezuela
179 Páginas diagramadas, medidas 15,5cmx 22,5cm
Tiraje: 1000 ejemplares

ISSN: 2538-9645

ISSN-e: 2500-7092

Derechos Reservados © Inprosisistemas del Norte. S.A

Depósito legal Año: I. Vol. I. N°1 tramitado ante la Biblioteca Nacional de Colombia con respuesta de 09-08-2017,
siendo procesado mediante consecutivo N° 2017-7278



© Los autores son responsables de los artículos aquí publicados.
Se autoriza su reproducción total o parcial citando la fuente y el autor o los autores.



Formato de canjes

Suscripción:

Canje:

Nombre (s):

Apellido (s):

Dirección:

Ciudad: País:

Teléfono de habitación: Teléfono oficina:

Celular:

Fax: Apartado Aéreo: Documento de identidad:

Correo electrónico: Ocupación:

Afiliación institucional:

Nombre de la revista y de la institución con la que se haría el canje:

ISSN: ISSN-e:

Volumen: Número: Año:

Número de ejemplares:

Firma:

Favor enviar este formato debidamente diligenciado al Instituto de Programación y Sistemas del Norte S.A.S., Cúcuta, Norte de Santander, en la siguiente dirección: Calle 13 # 2-21 Barrio la Playa. Igualmente al correo electrónico: revistaquestionesderuptura@inprosisistemas.edu.co

Revista Científica Questiones de Ruptura, se publica semestralmente
Instituto de Programación y Sistemas del Norte S.A.S.
<http://www.inprosisistemas.edu.co/es/>
revistaquestionesderuptura@inprosisistemas.edu.co
Calle 13 # 2-21 Barrio la Playa. 573 03 08