



**Universidad de Buenos Aires
Facultad de Ciencias Sociales
Secretaría de Cultura y Extensión Universitaria
Dirección de Cultura**

La política moderna: enfrentamiento y lucha

Por Miguel Ángel Forte

Facultad de Ciencias Sociales

Decano: Federico Schuster

Vicedecano: Eduardo Gruner

Secretario Académico: Néstor Cohen

Secretario de Posgrado: Pablo Alabarces

Secretaria de Gestión: Felicitas Elías

Secretario de Cultura y Extensión: Javier Brancoli

Secretario de Hacienda y Administración: Bruno Opromolla

Subsecretaria de Investigación: Silvia Lago Martínez

Directores de Carreras

Ciencias de la Comunicación: Damián Loreti

Ciencia Política: Jorge Mayer

Relaciones del Trabajo: Héctor Angélico

Sociología: Lucas Rubinich

Trabajo Social: María Isabel Bertolotto

Autoridades de la Secretaría de Cultura y Extensión

Secretario de Cultura y Extensión Universitaria: Javier Bráncoli

Correo electrónico: scye@mail.fsoc.uba.ar

Subsecretaria de Cultura: Silvia Pérez Fernández

Correo electrónico: cultura@mail.fsoc.uba.ar

Subsecretaria de Capacitación Continua y Divulgación Científica: Elena Garós

Correo electrónico: graduado@mail.fsoc.uba.ar

Directora de Convenios y Transferencia Tecnológica: María Laura Arrascada

Correo electrónico: convenio@mail.fsoc.uba.ar

Página web de la Facultad: www.fsoc.uba.ar

Corrector: Miguel Cañadas

A modo de presentación

Una temática tan clásica como actual nos convoca a la lectura: el *enfrentamiento* y la *lucha* en la *política moderna*. El texto es producto del seminario dictado por el Profesor Miguel Ángel Forte, a través de la Dirección de Cultura de la Secretaría de Cultura y Extensión Universitaria de la Facultad de Ciencias Sociales, a fines de 2002.

La extensión cultural correspondiente a un ámbito como es el de una facultad de Ciencias Sociales debe comprometer la transferencia a la sociedad del conocimiento que docentes, investigadores y estudiantes intercambian en sus aulas. Nos cabe la responsabilidad de intervenir crítica y públicamente en aquellos temas que contribuyen a profundizar el conocimiento de nuestra sociedad. Con esta idea, desde la Dirección de Cultura hemos intentado articular la producción teórica en torno a temas de cultura, política y teoría social, con las necesidades que –manifiestas o latentes– la sociedad demanda a la Universidad. En este sentido, rescatar a los clásicos para reflexionar sobre cuestiones del poder y la dominación constituye un motivo suficiente y oportuno para difundir al público en general algunas vertientes del pensamiento social, las que seguramente invitan a re-pensar concepciones y prácticas que desde lo cotidiano nos atraviesan en nuestra vida en sociedad.

Silvia Pérez Fernández
Buenos Aires, noviembre de 2004

Este trabajo es el resultado del curso de extensión que, bajo el título “La política moderna: enfrentamiento y lucha”, dicté en cinco clases durante los meses de noviembre y diciembre del año 2002 en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Felizmente, entonces, el seminario toma aquí la forma de un texto de divulgación que considero útil, no sólo para los que formaron parte de la cursada, sino para todos aquellos que se interesen por un texto que realiza un recorrido por cuatro autores, a saber: Maquiavelo, Hobbes, Foucault y Weber en el horizonte de la política moderna, subrayando de manera particular los aspectos que dan cuenta de su impronta de violencia.

Miguel Ángel Forte
Buenos Aires, verano del 2003

Clase I. Introducción

Digo entonces y para comenzar este recorrido con una reflexión general, o mejor dicho, con una pregunta: ¿Qué se entiende o cuál es la característica de una época que ha dado en llamarse modernidad? En tal sentido, nos preguntamos entonces, sobre si se puede hablar de una condición de época, si es pertinente seguir hablando en términos de la distinción de las épocas. Hay, inclusive, discusiones sobre esta cuestión, en el sentido de si realmente se puede hablar de una época diferente a la anterior o, por el contrario, hay más continuidad que rupturas en el tiempo. Pero lo que sí podemos advertir, es que cuando se habla de la modernidad y de condición moderna es aparentemente, vamos a decir hasta que se demuestre lo contrario, como todo, la primera vez que una época se llama a sí misma con relación, precisamente al tiempo. Es decir, no hay en la historia otra época que se reconozca a sí misma con relación a esta dimensión temporal. Daría la sensación, en términos luhmannianos, *que la dimensión temporal del sentido es la dimensión de sentido más significativa de la condición moderna...*

Pero: ¿Qué queremos decir con esta cuestión de la temporalidad y el sentido? Que nuestro universo conceptual se construye sobre los cimientos de la temporalidad. Si por ejemplo entonces decimos «soy moderno», nos definimos así, con relación a la antigüedad y al medioevo. Nos definimos como modernos y así nos distinguimos, hacemos distinciones con relación al tiempo y, al hacerlas, incluso, podemos calificar y descalificar sobre esa dimensión. En tal sentido, agrego que se trata de una época oficialista del tiempo. Es posible, incluso, que sea la época más oficialista del tiempo. Así, con sólo decir “¡Qué antiguo!”, descalifico.

Es más, en relación con lo anterior, nosotros podemos inclusive afirmar que la racionalidad moderna nos permite comprender los pasados de comunidades distintas al comprender el sentido que cada una de aquellas le dio a su futuro; casi se puede decir que entendemos los pasados en los términos de la construcción que esas sociedades han hecho de sus futuros. En tal sentido, un ejemplo característico de este problema es la ciencia ficción y nada mejor entonces para ver el pasado que mirar una película del género hecha en el pasado. Si, por ejemplo, miramos la película *Flash Gordon*, vamos a saber cómo la gente vivía en la época de *Flash Gordon*, más allá que ella daba cuenta sobre cómo imaginaban que iba a ser el futuro. Hoy en cambio la ciencia ficción expresa el terror de la clonación, pero se trata de un terror construido sobre lo conocido, porque no hace falta clonar para que haya esclavos por ejemplo.

Inclusive y en relación con todo lo anterior, si nosotros reflexionamos sobre nuestro universo conceptual, veremos que está, si es válida la palabra, preñado de tiempo; nuestro mundo conceptual es en realidad una mezcla de lo que es y lo que debería ser lo que se define. En tal sentido, puede decirse que el concepto es un horizonte conceptual. Por supuesto que, relacionado con la dimensión temporal, podemos referirnos también a la pata iluminista de la modernidad.

¿Qué queremos decir cuando nos referimos a la idea de modernidad y a su pata iluminista? Nos referimos así a una veta de la modernidad que nos ha enseñado algo así como que el futuro aparecía promisorio gracias al uso de la razón, que era la verdadera luz que iba a correr el velo de la ignorancia que producían por ejemplo, los sentimientos religiosos, las supersticiones, los

prejuicios y que tal manera de estar parados frente al mundo garantizaba la perfectibilidad creciente del hombre y de la sociedad. Pero ¿qué quiere decir que alguien es racional? Weber decía, por ejemplo, que *el carisma de la razón es la última posibilidad de la creencia y Robespierre el exponente más acabado*. Pero, cuando decimos racional, racionalismo o racionalidad, ¿de qué damos cuenta? Vamos a decir, en general, que el concepto se apoya sobre dos patas; en tal sentido, cuando se dice que algo es racional se da cuenta de dos asuntos. Por un lado, se remite a la posibilidad de construir el mundo – comprenderlo, codificarlo, el nombre que ustedes quieran ponerle– mediante el despliegue de un universo conceptual. O sea, cuando uno dice “racional”, aparecen conceptos. La pregunta que puede surgir aquí es: “¿Pero sólo conceptos, profesor?” No, hace falta, además, imaginar que los actores actúan sopesando en su accionar medios y fines. Dicho de otra manera y en síntesis, lo racional implica entonces, por un lado el despliegue de un universo conceptual, y en relación a ese despliegue de aquél universo conceptual se piensa que los actores actúan siguiendo algún tipo de, repito, racionalidad medios–fines, sopesan medios–fines. Por supuesto que ninguno puede dejar de advertir que en tal sentido, el violín más afinado de Occidente es, creo, Marx. ¿Por qué? Porque Marx despliega un universo conceptual que extrae de Hegel y a su vez imagina un actor que actúa siguiendo una racionalidad medios–fines, el proletariado, al que enganchó a la dialéctica de factura hegeliana.

Pero agreguemos aquí, además, que aunque hayamos perdido toda esperanza iluminista en el sentido de que el futuro no va a ser necesariamente mejor que el presente, ni de que el mundo y la condición humana sean perfectibles, no obstante, y como dice Luhmann, *ser iluminista es reconocer en el presente el fracaso del Iluminismo*, y en tal sentido reconocer que aunque el futuro no conduzca a ninguna parte, no podemos negar que, para comprender el mundo, todavía tenemos que ubicarlo en el tiempo. Este es un problema, pues nosotros podemos decir: el futuro, lo más probable es que sea terrible, espantoso. Ni hablar si uno esta acá, en la Argentina, y dice Marzo, Abril, Mayo, Junio, desesperación, casi uno entra en pánico. Pero a pesar de que pensemos que nada bueno ocurrirá, algo va a ocurrir, no podemos liberarnos de la dimensión temporal. Entonces, por más que el futuro no conduzca a ninguna parte, que sea imprevisible, que aceptemos que toma las formas del riesgo; en tanto aceptemos que por lo general lo que ocurre sucede en el marco de la *probabilidad de lo improbable*, necesitamos ubicarnos en el tiempo mirando hacia el futuro para comprender el presente y el pasado, a sabiendas también de que el presente necesita un pasado que se le adecue.

La *condición moderna* entonces como podemos advertir, está preñada de tiempo. En tal sentido, el dispositivo mismo, el montaje mismo de la racionalidad como tal es para explicar la transición del viejo orden medieval al orden moderno. Pero además y relacionado con lo anterior, el pensamiento moderno, en el afán de producir conocimiento para dar cuenta, al fin, del mundo que nos rodea, fue el propio mecanismo que se autonomizó del problema mismo, es decir el gran problema fue rápidamente el del conocimiento *en sí*. Podemos decir entonces, en este sentido, que el hombre moderno es un investigador del conocimiento del conocimiento.

En relación con lo anterior, digamos aquí, que aparentemente el mundo siempre se nos presentó a los humanos como algo sumamente complejo. Así al mundo lo hemos vivido como algo incomprensible, complejo, repito y de ahí por ejemplo todas nuestras construcciones religiosas.

Ahora bien, en relación con lo anterior es que estaba tratando de hacer algunas advertencias, en el sentido de que cuando usamos un concepto para definir cuál es el rasgo principal de una época a diferencia de las otras, solemos decir que es importante, para captar la naturaleza del pensamiento político de la modernidad, señalar que la época se reconoce por ser un mundo secular, famosa y reiterativa afirmación.

Digamos, entonces, que el concepto lo utilizamos como lo contrario de sagrado. Pero advertimos además, que la misma reflexión sobre la condición moderna nos lleva también a un concepto de secular que está atravesado por asuntos que tienen que ver con cuestiones de carácter existencial, por llamarlo de alguna manera, en el sentido de una suerte de decadencia de las explicaciones religiosas para dar sentido al fin a la condición humana. Damos cuenta así, secularización mediante, de una decadencia, de una crisis de un conjunto de explicaciones religiosas, de un mundo que se *desacraliza*.

Ahora bien, este proceso de desacralización del mundo, implica también, ahora, desde un punto de vista histórico y político, un proceso de separación de dos instituciones, a saber: el Estado y la Iglesia. Por lo tanto, podemos desentrañar de este concepto ideas diversas. Entendemos entonces secular como distinto a lo sagrado, por lo tanto podemos dar cuenta de la separación de la ciencia de la creencia, por decirlo en otros términos, de la separación de la religión de la ciencia, de la separación de la Iglesia del Estado, de la separación de la política de la religión. Un mundo secular implica entonces la presencia de una serie de fracturas, vamos a decirlo así, que implica un proceso de separación diversa: Iglesia-Estado, religión-política, religión-ciencia. No obstante, la vuelta de tuerca que uno inmediatamente le puede hacer a esto es decir: bueno, pero en realidad, si uno dice secular ¿De dónde se cayó el hombre? ¿De qué universo de sentido se cayó la condición humana? O, dicho de otro modo, la gente creía, vivía bajo las formas del fervor religioso perpetuo y de golpe, el mundo se convirtió en otra cosa. No es así. No sabemos muy bien si alguna vez se creyó en algo realmente, ni cuánto se ha creído. Esto no es Marx, es anterior; es “Historia natural de las religiones” de Hume que está abajo en la biblioteca, un libro inconseguible pero está en una edición de EUDEBA; “Historia natural de las religiones”, donde Hume se pregunta: pero, el creyente, ¿creyó alguna vez? Por empezar, por ejemplo, en la Edad Media, lugar caro a la sociología, la nobleza no creía en nada; el clero, obviamente creía y estaba articulando un discurso más o menos compacto; construían una hegemonía, que no era una cuestión para un simple creyente, sino más bien para un ateo en serio, porque no se construye una hegemonía creyendo, se construye una hegemonía si no se cree. Para construir una creencia no hay que creer en lo que se cree, si no, no se puede construir una creencia. Si no te podés poner afuera de la creencia y mirarla no podés construir una creencia, es inevitable. Si vos crees demasiado, en cambio, no podés construir un mundo de creencias y menos una institución articulada sobre lo invisible y llegar hasta los dos mil años de historia. Puede decirse en tal sentido que la Iglesia ha sido el partido más importante de la historia. Por eso, Gramsci murió pidiéndole a Dios que el PC italiano fuese como la Iglesia. Pero, más allá de esta cuestión, digamos que estábamos advirtiendo acá sobre lo relativo de esta idea, según la cual la modernidad es un mundo secular, señalemos entonces la posibilidad de relativizar lo secular de la modernidad y también la sacralización del pasado. Por otra parte, pero relacionado con lo anterior, digamos que estamos absolutamente convencidos de que el mundo de las ideas determina, dicho de

otro modo, que las ideas de alguien pueden modificar las de otro. Y tenemos al respecto el ejemplo más acabado en Marx. Imagínense que Hegel no hubiese influido en Marx; la historia del pensamiento occidental hubiese sido otra. Imagínense que a Marx le pasaba lo mismo que a Feuerbach, no existía Feuerbach tampoco. Toda la izquierda hegeliana se hizo famosa gracias a Marx porque eran filósofos intrascendentes y Marx los hizo inmortales.

Esta idea de que las ideas pueden influir en otros, sirve también para comprender a Gramsci, que estaba absolutamente convencido de que había que cambiar el sentido común. Que había que trabajar sobre la cabeza de las personas. No se trataba de tomar el Estado sino de construir una sociedad; la sociedad deviene en Estado, hay que trabajar en la sociedad, sobre la cultura, porque el demonio está en las ideas. Mussolini pensaba lo mismo, razón por la cual metió a Gramsci en la cárcel. Claro, los dos estaban de acuerdo: el demonio son las ideas. La cola del diablo es la ideología. Por lo tanto, “agarro a la ideología y la encarcelo”. Si esto no sale de acá, no se va a propagar. Estaba equivocado porque la idea atraviesa los muros. Pero en realidad, los dos confirmaban la importancia de las ideas, a su manera, uno como preso y el otro como carcelero, ratificando al fin la idea de que el mundo de las ideas es altamente peligroso.

Por secular entendemos entonces un mundo que se *desacraliza* en forma creciente, se trata de una fractura en distintos aspectos lo que a su vez implica, que la subjetividad que estaba anclada en la reflexión sobre la divinidad, puede prescindir de ella. Es decir que se puede pensar el mundo independientemente de pensar en Dios.

Por otra parte, para comprender este proceso de secularización, suele tomarse como punto de partida al Renacimiento. En tal sentido, en el *excursus* de Weber que es la última parte del primer tomo de los *Ensayos sobre Sociología de la Religión*¹, explica cómo cada una de las esferas del saber se separa: el derecho, la economía, la erótica, el arte, la política. Es decir, explica cómo están unidas en el mundo religioso, cómo se separan y cómo cada una de ellas construye racionalidades propias. Todas estas esferas pueden explicarse racionalmente, prescindiendo de cualquier influencia de carácter teológico; se puede explicar el arte, el derecho, la política, el erotismo, independientemente de cuestiones religiosas.

No obstante, hay dos posibilidades de interpretar esto, como hacemos el camino en un sentido, podemos hacerlo en el otro y decir en realidad que esas esferas se concentraban en una idea de absoluto, es decir que esas esferas están antes del proceso de secularización, que tiene más o menos 500 años de antigüedad. Se puede hacer el camino inverso y demostrar en cambio todo lo contrario: que en realidad la razón se va *poniendo* en momentos distintos. Pero, en principio, digamos que sobre la idea de secularización, lo que a nosotros nos interesa señalar y que nos va a servir para tratar de pensar en la naturaleza de la politicidad moderna, es cómo esta cuestión de la pérdida de referencia de lo sagrado en distintos territorios, tiene en la política un aspecto particularmente significativo en tanto y en cuanto da cuenta de la pérdida de la relación entre las cuestiones morales y políticas con respecto a las cuestiones religiosas y/o sagradas. Por lo tanto, la legitimidad también se va a ver alterada.

Recordemos aquí otro asunto al que nos referimos más arriba y es el de la rapidez con que el conocimiento como tal se transforma en un problema

¹ Weber (1920).

para el mismo conocimiento. En tal sentido, podemos decir ahora que la epistemología moderna naturaliza al mundo y lo puede explicar así, pero acto seguido se produce esta autonomía del conocimiento como problema para el conocimiento mismo. Y en esta suerte de rodeo acerca del objeto se construye el pensamiento mismo de la modernidad, este rodeo, esta permanente reflexión acerca del objeto, del sujeto y del lugar del observador. Metafísica que ha hecho un mundo de sentido al fin de más o menos 500 años de antigüedad.

Digo entonces, que este aliento, que vamos a decir que tiene más o menos 500 años de antigüedad, tiene una idea básica que nos recorre y es la idea de *punto de vista*. Desde temprano entonces las cosas dependen de la mirada. Esto, desde luego tiene que ver con el descubrimiento de la perspectiva, aproximadamente en el 1400. En este espíritu, los primeros cuadros de este ciclo que se llama Renacimiento muestran profundidad, espacio, escenografía, dimensiones, la idea de un fin, de que el punto de vista depende de dónde me ubique. Aquí empieza la cuestión. Porque no sabemos si la condición moderna es en su origen una sensibilidad o una cuestión intelectual. En tal sentido, podemos decir entonces que la modernidad podría ser, si se quiere, primero un asunto de mirada, de sensibilidad y después una construcción del intelecto.

Se trata entonces de un acontecimiento paradigmático, como el Renacimiento, que decíamos tiene aproximadamente 500 años de antigüedad. A su vez, dimos cuenta de esta idea de punto de vista, esta idea de mirada, que inaugura una forma distinta de estar parado en el mundo y que a su vez tiene que ver con un *proceso creciente de diferenciación*², el individuo encuentra así una infinita capacidad de distinguirse del otro. Estamos aquí bajo el individualismo de la distinción y la política pensada con arreglo a la razón individual se piensa como imposición de la voluntad sobre otro.

CLASE II. Maquiavelo

Comenzamos aquí con un interrogante: ¿Por qué obedecemos? En tal sentido haremos un recorrido por distintos autores hasta llegar finalmente a Weber y Foucault.

Es entonces, a propósito de esa pregunta, pertinente señalar la legitimidad que solemos otorgar a los intelectuales, que en su reflexión dan cuenta de aquello que le puede suceder a cualquier persona en condiciones ideales de racionalidad. Haremos entonces, en tal sentido, un recorrido por distintos autores, para ver cómo ellos dicen algo acerca de la pregunta que planteamos. Así, aquello de ¿Por qué obedecemos? se contestará a propósito de cómo explican los distintos autores esa relación siempre asimétrica entre el que manda y el que obedece.

Volvemos también sobre el tema de la clase anterior, cuando señalamos que el rasgo principal de la modernidad era que la época se despliega en un mundo secular. Y así, cuando hablábamos de secularización, dijimos que se trata de la separación de la religión y la política. Asunto que, tratado en su carácter epistemológico, nos conduce hacia dos problemas: un problema moral y un problema político. Es decir que el cómo pienso un objeto tiene consecuencias no solamente sobre aquello que refiero directamente, sino que

² Ver Simmel (1917).

tal reflexión es desde la misma pregunta una construcción de sentido, del que además dependerán mis actos.

Por lo tanto, esto trata sobre la construcción de un objeto separado, para el caso, el poder y la política, de otro tipo de explicación que los abarcaban. Así al construir un objeto separado de otro tipo de explicación acerca de por qué los hombres obedecen, forma parte de una reflexión epistemológica. Pero, si se quiere saber de qué hablo al hablar de la política y qué consecuencia en el orden tiene la forma de preguntar acerca de una cosa, damos cuenta de un problema epistemológico ligado al problema de la legitimidad. O, si se quiere: cómo construyo un objeto, cómo pienso a la realidad y qué consecuencias por lo tanto dicha construcción tendrá sobre la vida. En conjunto, entonces, un problema epistemológico, un problema moral y un problema político, darán cuenta en definitiva de por qué obedezco. En síntesis: se estudiará la relación particular que en el mundo moderno se establece entre epistemología, moral y política.

Cito entonces a Hanna Arendt para explicar el sentido del concepto de secularización. Dice: "...la expropiación y la alienación del mundo coinciden; y la edad moderna, contra las mismas intenciones de sus protagonistas, comenzó con alinear del mundo algunos estratos de la población". Nosotros tendemos a descuidar la importancia decisiva de esta alienación para la edad moderna porque solemos subrayar su carácter secular e identificar la secularización con la reconquista del mundo. Sin embargo, la secularización como acontecimiento histórico tangible no significa otra cosa que separación de Iglesia y Estado, de religión y política, y ello, desde un punto de vista político, implica una vuelta a la primitiva actitud cristiana ('dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios') más que la desaparición de la fe en la trascendencia o un nuevo interés enfático por las cosas de este mundo."³ Y agrega: "La pérdida moderna de la fe no tiene orígenes religiosos –no se puede remontar a la Reforma y a la Contrarreforma, los dos grandes movimientos religiosos de la edad moderna– y su radio no se circunscribe solamente a la esfera religiosa. Además aunque admitamos que la edad moderna comenzó con un imprevisto eclipse de trascendencia, de la fe en un más allá, de ello no se sigue en modo alguno que esta pérdida de fe haya arrojado a los hombres al mundo. Al contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron proyectados hacia el mundo, sino hacia sí mismos".⁴

Hablamos en la clase anterior también, acerca del significado que la secularización tenía sobre el *ser* del hombre moderno. Ahora vemos que la secularización en tanto separación de Iglesia y Estado, de religión y política nos abre al menos dos problemas, a saber: el del monopolio de la fuerza y el del monopolio de la interpretación, de la creencia *o como gustéis*.

Por lo tanto, dicha separación entre religión y política abre una *herida* en la modernidad. O, dicho de otro modo, queda por un lado lo que llamaré la politicidad de la política; esto es la pregunta acerca de quién es el que concentra el poder, decide y que se expresa en la figura de la Espada Pública, como imagen de concentración de la Leyes y las armas; al fin, el problema del instituto de violencia.

Pero, aparte del tema del monopolio de la fuerza, del que dimos cuenta recién, está aquello que hereda la modernidad de la religión y se trata de la

³ Arendt (1958), p.322.

⁴ *Ibid.*

interferencia moral en las decisiones del soberano, por lo que continúa el dilema acerca del bien, del mal y por lo tanto la necesidad no sólo de contar con la concentración mediante la fuerza sino también mediante la moral. Es así como quedan planteados no sólo el problema acerca del monopolio de la fuerza sino también el del monopolio de la interpretación. Esto último es desde luego un legado del monoteísmo católico, pero se hereda en tanto disputa interna de aquella milenaria institución que se caracteriza precisamente por carecer de “monopolio de interpretación”, pero sí, en cambio, ha brillado por sus internas, por lo menos entre tres vertientes: tomistas, averroístas y agustinianos.⁵

Aquellas peleas, entonces, por saber quién tenía “la verdad” se caracterizaron por la utilización de métodos *non sanctos* y esto también lo hereda la modernidad secular. Así, por ejemplo, el soberano de Hobbes sostiene la espada en una mano y tiene al significado de las palabras en el *alma*, por lo tanto, el que no está de acuerdo con el significado tendrá también problemas con la fuerza.

El problema entonces del monopolio de la interpretación si bien se fractura con la Reforma luego de antiguas disputas religiosas, la relación monopolio de la fuerza–monopolio de la interpretación llega hasta el Estado moderno y es a la vez un signo de la modernidad. Pero, además, aquella separación de religión y política deja como legado a un Estado que se *eclesializa*, esto es, se preocupa no sólo por monopolizar la fuerza sino que también se ocupa de la “creencia” en la legitimidad. Mientras, la Iglesia, a quien le sobra “creencia”, se *estataliza* al mimetizarse con la estructura burocrática del Estado moderno. Es entonces que, en la modernidad, el Estado y la Iglesia se *aprenden* mutuamente. No obstante, tal separación expresa también el aspecto crítico de la factura epistemológica del pensamiento moderno, porque al construir objetos de conocimiento, fragmenta al tiempo en *esferas de saber*, para el caso que nos ocupa la de la política, que desde luego trae consigo la pregunta sobre el orden.

Haremos entonces un recorrido selectivo que comenzamos con Nicolás Maquiavelo, sin opinar aquí acerca de si el autor escribe en el registro de la Ciencia Política o de la Filosofía Política o si, por el contrario, no se lee en Maquiavelo ni Filosofía Política ni Ciencia Política. Porque pienso que lo que nos deja Maquiavelo –y por eso nos ayuda a comprender el significado de la modernidad y del modo de pensar moderno– es una reflexión sobre algo que, aunque cotidiano, es desconocido.

En tal sentido, cuando leemos a Maquiavelo, que en su transparencia por ejemplo, describe al político de antaño, parece que describe al político de hoy y nos cuesta creer que *siga* teniendo razón..., desde el punto de vista del método, desde luego.

La tradición que inaugura Maquiavelo entonces, se conoce en la Historia de la Filosofía Política con el nombre de tradición maquiavélica, o tradición realista de la política, que se caracteriza porque, más que preocuparse por cómo debería ser el poder, o cómo debería ser el soberano, cuán bueno debería ser el príncipe y cómo deberían ser los súbditos, se ocupa de observar cómo son los súbditos, los soberanos, los príncipes. Además dicha tradición se caracteriza por pensar a la política como un espacio de lucha y enfrentamiento.

⁵ Cf. Marramao (1994), cap. 2.

Al hablar entonces acerca de la política moderna y sobre Maquiavelo, nos referimos a dos aspectos de la época. Digo entonces, en tal sentido, que la modernidad posee una característica que mantiene y es la impronta de la diferencia que fue señalada por Simmel, cuando al colocar la fundación de la modernidad en el Renacimiento, descubre la “obsesión” del hombre moderno por diferenciarse; lo que significa distinguirse, estar a la moda y procurar hacer en definitiva: *algo nuevo a toda costa*.

Mientras el segundo aspecto nos coloca sobre el *comienzo maquiavélico* de la modernidad, que por supuesto está unido al señalado en el párrafo anterior, que es la presencia de la idea de poder pensado como imposición de una voluntad individual sobre otra *por el hecho de imponer*, si se quiere *sin fundamento* o mejor dicho, *prescindiendo del fundamento y/o secularizándolo*.

Pienso entonces que es Maquiavelo el primer autor que, azorado por lo que ve, describe de manera realista. Método al fin que, como todos, trae aparejadas consecuencias morales y políticas. Agregó que el realismo político es por lo general rotulado como “pesimista”. Digo entonces, a propósito de lo anterior, que el pesimismo se diferencia del optimismo por el hecho de que el primero conoce de historia.

La secularización entonces, pensada como separación de religión y política, afecta sobre la reflexión acerca de la relación entre epistemología, moral y política, cuya consecuencia es la presencia misma del posicionamiento reflexivo acerca del orden político, que desde luego no se aleja de la pregunta clásica de la Filosofía Política acerca del origen y los fundamentos del poder político.

Si entonces la reflexión de Maquiavelo se caracteriza como dijimos por el impacto que produce lo desconocido de lo cotidiano, considero pertinente la siguiente afirmación de Durkheim a propósito del tratamiento de los hechos sociales como “cosas”. Dice lo siguiente: “La proposición de acuerdo con la cual es necesario tratar los hechos sociales como a cosas –una proposición que está en la base misma de nuestro método– es una de las que ha suscitado mayor oposición. Se consideró paradójico y escandaloso que asimilásemos las realidades del mundo social a las del mundo exterior. Esa actitud implica equivocar claramente el sentido y el alcance de dicha asimilación, cuyo objeto no es reducir las formas superiores del ser a las formas inferiores, sino, por el contrario, reivindicar para las primeras un grado de realidad por lo menos igual al que todo el mundo concede a las últimas. En efecto, no afirmamos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas con iguales títulos que las cosas materiales, aunque de distinto modo.”⁶ Y agrega: “Llamamos cosas a todo objeto de conocimiento que no es compenetrable naturalmente para la inteligencia, todo aquello de lo cual no podemos forjarnos una idea adecuada mediante un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu puede llegar a comprender únicamente con la condición de salir de sí mismo, mediante observaciones y experimentaciones, pasando progresivamente de los caracteres más externos y más inmediatamente accesibles a los menos visibles y más profundos. Por consiguiente, tratar los hechos sociales como a cosas, no implica clasificarlos como tal o cual categoría de lo real; significa adoptar frente a ellos cierta actitud mental. Implica abordar su estudio partiendo del principio de que se ignora absolutamente lo que son, y de que sus propiedades características, como las causas desconocidas de las cuales dependen, no pueden develarse

⁶ Durkheim (1895), pp. 12, 13.

apelando a la introspección por minuciosa que ésta sea”.⁷ Y también que: “Así como los espiritualistas separan el reino psicológico del reino biológico, nosotros separamos el primero del reino social; como ellos, no negamos explicar lo más complejo por lo más simple. Pero en realidad ninguno de los calificativos nos conviene exactamente; el único que aceptamos es el de *racionalista*. En efecto, nuestro principal objetivo es extender a la conducta humana el racionalismo científico, destacando que, considerada en el pasado, puede reducirla a relaciones de causa y efecto y que, mediante una operación no menos racional, es posible luego transformar estas últimas en reglas de acción para el futuro. Lo que se ha denominado nuestro positivismo no es más que una consecuencia de este racionalismo”.⁸

Colocamos entonces a Maquiavelo en el comienzo de la historia de una cosa; esto es: la historia de esa cosa llamada la secretaría de cultura y extensión universitaria política. Así Maquiavelo, al hablar de la política, descubre una lógica propia, una propia razón de ser en sí misma, prescindiendo de especulaciones religiosas o morales; mientras que en la historia de la concepción de los hechos sociales como cosas, Maquiavelo merece un lugar central. Vemos a Maquiavelo entonces, prestando atención a la experiencia para analizar la política. Por lo tanto, la política, al presentarse como una consecuencia del comportamiento de los hombres, hace tal vez preciso explorar en la “naturaleza humana” para encontrar algún método, o algo parecido, para que al entender el comportamiento humano, pueda verse algo más acerca de la política. Más allá, desde luego, de que compartamos o no la visión que Maquiavelo tiene sobre el hombre, de quien dice por ejemplo, lo siguiente: “...Y cuando sin embargo necesitara derramar la sangre (se refiere al príncipe) de alguien, debe hacerlo solo en caso de justificación conveniente y causa manifiesta pero, ante todo, absteniéndose de los bienes ajenos, porque los hombres olvidan más rápido la muerte del padre que la pérdida del patrimonio”.⁹

Pero lo que importa aquí es más que nada, pienso, advertir sobre la presencia de elementos mundanos que permiten a Maquiavelo entender la política como un resultado al fin de la orientación de la voluntad, lo que por lo tanto implica una postura reflexiva acerca de una legitimidad secular, que en el desamparo de la condición moderna es subjetiva y discrecional.

Desde el principio entonces de las reflexiones modernas del poder y la política, está planteado el problema de la monopolización de la fuerza y el problema de la legitimidad, sobre la base de entender la política como consecuencia del comportamiento humano. Pero, por otra parte, también está en Maquiavelo la posibilidad de establecer un equilibrio entre azar y previsibilidad que se relaciona con un antiguo y permanente anhelo del intelectual de la Ciencia Social; a saber, el de asesorar al Príncipe. Dice entonces Maquiavelo en “El Príncipe” en un texto titulado: *En qué medida la fortuna domina en los asuntos humanos y de qué modo es posible resistirle*: “Y no se me oculta que muchos han tenido y tienen la opinión de que las cosas del mundo están así gobernadas por la fortuna y por Dios, de modo que los hombres con su prudencia no pueden corregirlas y, más aún ellas, no tienen remedio alguno. Por esa razón podrían juzgar que no hay motivo para esforzarse en las cosas y que es mejor dejarse dominar por la suerte. Esta

⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁹ Maquiavelo (1513), p. 202.

opinión aparece muy acreditada en nuestros tiempos, a causa de los grandes cambios que se han visto y que se ven todos los días, fuera de toda humana conjetura. Y algunas veces, yo mismo pensando en ello, me he inclinado en parte por esa opinión. Sin embargo, para que nuestro libre arbitrio no quede anulado, juzgo verdadero que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también ella incluso nos deja gobernar a nosotros la otra mitad o casi la otra mitad.”¹⁰

Se pregunta por lo tanto en el párrafo anterior sobre cuánto hay de razón, cuánto de suerte, cuánto de contingencia, cuánto de previsibilidad, si en definitiva lo que sucede es o no una consecuencia directa de los actos. Y agrega: “Y comparo a la fortuna con uno de esos ríos impetuosos que, cuando se encolerizan, invaden las llanuras, derriban los árboles y las casas, quitan de un lado tierra y del otro la agregan. Y todos huyen ante él, todos ceden ante su ímpetu sin poder resistir en lado alguno. Y aunque tal sea su carácter, no quita que los hombres, en tiempos de tranquilidad, no puedan tomar precauciones mediante espigones y diques, de modo que, en crecientes posteriores, discurrirían por un canal o su ímpetu ya no sería tan desenfrenado ni tan dañino. Con la fortuna sucede lo mismo: ella muestra su poder donde no hay virtud organizada para resistirle, y entonces dirige sus ímpetus hacia donde sabe que no se han construido los diques y los espigones capaces de contenerla”.¹¹

Pienso que estas metáforas dicen en definitiva que es la acción aquello que no sólo puede llegar a controlar el azar, sino que además es ella la que puede orientar la fortuna a favor. Así entonces, Maquiavelo, moderno y secular, cree en la fuerza de la voluntad y, por lo tanto, aquello que al hombre le suceda será en parte resultado de sus propios actos.

Por otra parte, sumado a ésta estas ideas acerca del azar, la previsibilidad y la posibilidad de establecer criterios racionales para prevenir, aparece tematizado el componente de la Fuerza. Dice entonces: “Nosotros hemos dicho mas arriba qué necesario es para un príncipe tener buenos fundamentos: de lo contrario sucederá su ruina. Los principales fundamentos que deben poseer todos los estados, y tanto los nuevos como los viejos o mixtos son las buenas leyes y las buenas armas”.¹² Esto es, agrego: Espada, pluma y palabra. Y completa cuando agrega: “Y dado que no puede haber buenas leyes donde no hay buenas armas y donde hay buenas armas debe haber buenas leyes, dejaré de lado el discurrir de las leyes y hablaré de las armas”.¹³

Maquiavelo entonces nos introduce en un tema excluyente de la modernidad y es precisamente el del monopolio de la fuerza. Pero, además, el monopolio de la fuerza, según la tradición que nos ocupa, es primero *de facto* y después *de iure*; primero de hecho y luego de derecho. Tenemos así primero un acto de violencia en el que el soberano manda y después *dice* que manda y los demás aceptan. Es entonces el Rey, como dicen los reaccionarios franceses, “un soldado afortunado”.

Descubrimos entonces aquí cierta naturaleza conservadora del poder constituido, como conservadoras suelen ser las personas que lo detentan, incluso independientemente de la tradición política a la que pertenezcan,

¹⁰ *Ibid.*, pp. 254, 255.

¹¹ *Ibid.*, p. 255.

¹² *Ibid.*, pp. 170, 171.

¹³ *Ibid.*, p. 171.

quizá por el ejercicio mismo del poder. Veremos más adelante cómo esta reflexión maquiavélica acerca de la relación entre las armas y las leyes alcanza al concepto de legitimidad en Weber quien, dicho sea de paso, concuerda con esta relación entre *de facto* y *de iure*, de hecho y de derecho de Maquiavelo.

Cabe ahora la siguiente reflexión acerca de la relación entre el mundo de los valores y el mundo de los hechos. Me inclino a pensar que no hay un divorcio entre ambos a la manera de Hume, por ejemplo, y sigo a Isaiah Berlin (1909-1997) cuando plantea que la forma en que nosotros pensamos trae aparejada alguna consecuencia práctica.¹⁴ Si entonces nos ocupa encontrar la relación entre epistemología, moral y política, una visión realista no implica necesariamente que el mundo *sea* como dice Maquiavelo, pero sí decimos que el pretender ser objetivo trae, en el espíritu de Berlin, consecuencias, incluso morales. Por lo dicho en este último párrafo, afirmamos que la pregunta acerca del porqué obedecemos se contesta analizando distintas metáforas de orden, o como diría Weber, “reclamos” de legitimidad.

Recuerdo también que estas reflexiones sobre la modernidad y acerca de la política están ligadas con aquella diferencia advertida por Luhmann entre el hombre clásico y el hombre moderno, cuando decía que el hombre clásico se caracterizaba por tener que esperar toda la vida para darse cuenta, en el desenlace de la tragedia, que era un resultado de sus acciones, mientras los modernos lo sabemos de antemano. Por lo tanto, el futuro está en gran parte en función de las decisiones que tomemos hoy. Pienso en tal sentido que se avanzó en el conocimiento del comportamiento humano, aunque lo disimulemos y repitamos los mismos errores. En este orden nos sentimos tentados a decir por ejemplo que “la guerra existe y existirá porque todos nosotros, los seres humanos, estamos en condiciones de matar” o que “si no fuésemos asesinos por naturaleza, no habría guerra”. Y es entonces a propósito de pensarnos como “asesinos por naturaleza” que vamos al primer autor que nos mira cual lobos de nosotros y para nosotros. Estoy hablando desde luego de Sir Thomas Hobbes (1588-1679).

CLASE III. Hobbes

De la tradición realista de la política, entonces, que inaugura Maquiavelo, pasamos ahora a analizar otro asunto, también moderno, y es, como dijimos de pasada en la clase anterior, el de las metáforas de orden. Comenzamos entonces con la que ha dado en llamarse metáfora individualista de la sociedad y el Estado. Agrego aquí que dicha metáfora individualista tiene distintas vertientes, que vienen desde diferentes horizontes epistemológicos y que también permiten hacernos una idea acerca del hombre, como vimos en Maquiavelo. Por lo tanto, la construcción del orden político está en relación directa con la caracterización que se hace acerca del hombre.

Son tres entonces los elementos que confluyen en la concepción moderna, individualista de la sociedad y el Estado. El primero de ellos, es el Contractualismo de los siglos XVII y XVIII. Dicha teoría del contrato social parte de la hipótesis de que antes de la sociedad civil existe un estado de naturaleza que encuentra a los individuos soberanos, libres e iguales entre sí, los cuales pactan el establecimiento de un poder común para salvaguardar la propiedad, la vida y la libertad. Para la doctrina del “contrato social” que forma

¹⁴ Berlin (1974), p. 12 n.

parte del Iusnaturalismo¹⁵, la sociedad es una construcción de la razón y de la voluntad. Son los hombres entonces los que están en sociedad porque así lo deciden. Se trata de una explicación mediante un método racional, lo cual significa que el modelo reduce el derecho, la moral y la política a ciencia demostrativa, suceso que en la historia del pensamiento ocurre por primera vez.

Este modelo toma como punto de partida la *insoportable* idea de igualdad natural, antitética a la desigualdad natural del modelo clásico. Recordemos también aquí que una diferencia entre los clásicos y los modernos es que los clásicos son desiguales por naturaleza y se igualan en la esfera de la política mediante la condición de ciudadano. Mientras los modernos somos iguales por naturaleza y nos desigualamos en la esfera política.

El segundo elemento constitutivo de la metáfora individualista proviene de la naciente economía política de Adam Smith (1723-1790), cuyo análisis de la sociedad y de las relaciones sociales se funda en la actividad del individuo en el mercado, a la vez que intenta reducir la discrecionalidad del soberano. Resulta ser entonces, la fuente económica del individualismo, más erosiva frente al orden feudal que la fuente política, si, como decía Adam Smith, "...aquél que al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto estuviera en sus designios".¹⁶

Recuerdo también que el *homo oeconomicus* de Adam Smith se opone al tradicional *politikón zoon*, es decir al hombre determinado "por naturaleza" a formar parte de asociaciones y comunidades¹⁷. El descubrimiento de la economía implica así la apertura de otra esfera de saber que permite observar la interacción de sentido prescindiendo de la política.

En relación con lo anterior, agrego que el animal político de Aristóteles es reemplazado o sustituido por una visión del hombre más prosaica, la del hombre económico que en su egoísmo persigue sus intereses individuales particulares sin que esto implique necesariamente perjudicar al semejante. Lejos de eso, beneficiándose a sí mismo favorece también a la mayoría. La metáfora individualista de la sociedad y del Estado, repito, parte de un estado original, donde reina la igualdad por naturaleza. Mientras que el modelo clásico, parte de la idea de desigualdad natural. Es entonces en *La política* de Aristóteles donde se lee que es la misma naturaleza la que determina quiénes son los aptos para mandar y quiénes son aquéllos que sólo obedecen. El segundo elemento entonces de la metáfora individualista es la teoría económica de Adam Smith.

Mientras que el tercer elemento de aquella metáfora es el que proviene de la filosofía utilitarista de Jeremy Bentham (1748-1832) y James Mill (1773-1836). Dicha filosofía formula como único fundamento de una ética objetiva la consideración de los estados esencialmente subjetivos, resolviendo el problema del bien común por medio de la sumatoria de los bienes individuales, esto es la "felicidad de la mayoría", según la formula de Bentham.

Retomamos entonces el tema del iusnaturalismo y agrego que éste tiende a una construcción racional del Estado, deducida de una teoría general del hombre y la sociedad. Agrego que a pesar de las divergencias entre las distintas teorías iusnaturalistas, se lee en todas el intento común por

¹⁵ El iusnaturalismo es la difusión o reformulación que la antigua idea del derecho natural, como criterio evaluativo de todo derecho positivo, tuvo durante el período 1500 a 1800.

¹⁶ Smith (1776), p. 402.

¹⁷ Cf. Aristóteles (1981), p. 49.

construir una ética racional, secular, por lo tanto separada de la teología y de por sí garante de la universalidad de la conducta humana. Es entonces la posibilidad de una ciencia moral, una ciencia verdadera que significa la aplicación del método matemático. Dice Hobbes por ejemplo: “Los escritores de política suman *pactos* para descubrir los *deberes* de los hombres, y los abogados, *leyes* y *hechos* para descubrir lo que es *justo* o *injusto* en las acciones de personas privadas. En suma en cualquier materia donde haya lugar para una *adición* o *sustracción*, hay lugar también para la razón, y donde estas operaciones no tienen lugar nada en absoluto puede la razón”.¹⁸ Y agrega: “Por todo ello podemos definir (esto es determinar) lo que resulta significado mediante esta palabra *razón*, en este sentido no es sino *calculo* (esto es adición y sustracción) de las consecuencias de nombres generales convenidos para *caracterizar* y *significar* nuestros pensamientos; digo *caracterizar* cuando calculamos por nosotros mismos, y *significar* cuando demostramos o mostramos nuestros cálculos a otros hombres”.¹⁹

Los iusnaturalistas se caracterizan entonces por pensar que antes de la sociedad civil y de la conformación del Estado hay un estado de naturaleza en el cual los hombres son libres e iguales. La descripción de la naturaleza no alcanza sin embargo a ser homogénea en los autores, pues la conciben de maneras diferentes. En el caso de Hobbes por ejemplo, los hombres en el estado de naturaleza están en una guerra de todos contra todos, el hombre es malo por naturaleza, el hombre es lobo del hombre (*homo hominis lupus*). Características a las que considero prudente agregar estas palabras de Hobbes: “...sitúo en primer lugar, como inclinación general de la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte”²⁰. Si de las características “psicológicas” que estudia Hobbes en el *Leviatán* pueden extraerse algunas conclusiones acerca de cómo establecer algún orden, decimos, siguiendo el camino hobbesiano, que los hombres eligen vivir en sociedad por miedo y movidos por el instinto de conservación, que por otra parte son ingredientes de la metáfora individualista en general²¹. Pero aquellas pasiones que nos muestra Hobbes no conducen naturalmente hacia el orden social, sino que éste último se produce precisamente como fruto del renunciamiento a las pasiones por la vía de la razón. O también, podemos pensar que la psicología desplegada en el *Leviatán*, aunque constituye tal vez el rasgo individualista y moderno más significativo de su filosofía política, no conduce a orden alguno, por lo que podemos aceptar la idea de que el soberano absoluto de Hobbes es el complemento indispensable de aquel individualismo que por secular no *desea* precisamente límites después de haberlos roto. Paradójicamente, es Hobbes el individualista que al producir un orden *anula* el individualismo que lo fundó. En síntesis: es quizá Hobbes el que descubre que no hay orden sólo con el móvil de los intereses privados²². Como dice Sabine en tal sentido: “...No hay término de transición entre la humanidad como montón de arena de organismos separados y el estado como

¹⁸ Hobbes (1651), pp. 148 y 149.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p. 367.

²¹ No es entonces el *appetitus societatis*, sino el spinoziano *conatus sese conservandi* el principio que inspira a esta metáfora de orden.

²² Puede decirse aquí que la sociología aprendió la lección hobbesiana.

poder exterior que los mantiene en una unidad precaria gracias a las sanciones con las que pone un complemento a sus móviles individuales”.²³

Es entonces el padre de la criatura, Hobbes, el que “mete miedo”. Por lo tanto, si los hombres deciden vivir en sociedad deben renunciar a la violencia individual original de aquel estado de naturaleza. Pero tal renunciamiento implica la concentración de la violencia en un Poder Común, dice Hobbes: “...conferir todo su poder y fuerza (se refiere a los hombres) en un hombre o una asamblea de hombres, que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una sola voluntad”.²⁴

Es entonces el miedo a mí mismo y a los demás lo que inspira el renunciamiento de mi derecho a gobernarme, al momento que acepto al gran LEVIATAN, dios mortal por racional al que obedeceremos no sólo por sostener la espada sino porque, aunque es un orden que es consecuencia de la razón, ante la duda amenaza con la espada. Las armas entonces dejan de estar en las manos de cada uno de los violentos e insurrectos del estado de naturaleza para que, al estar en manos de uno, estén en manos de todos, esto es: la espada pública. Hobbes constituye así la versión absolutista de las teorías sociales antifeudales e individualistas que favorecen al gobierno constitucional y representativo, siendo el soberano de Hobbes un *representante ilimitado*.

Pero recuerdo que se trata de un “modelo”, dado que en la realidad histórica no existió formación alguna de la sociedad civil según el ideario iusnaturalista, porque el Estado como un producto de la voluntad racional es una pura idea del intelecto. Pero dicha concepción lesiona y suprime a la autoridad de Aristóteles (384-322 a. de J. C.) al estar contrapuesta a aquellas concepciones del hombre como “naturalmente social” y a la de “desigualdad natural”²⁵.

Agrego entonces una síntesis de los aspectos centrales del iusnaturalismo. Éstos son: Primero: la sociedad, el gobierno, el derecho, la justicia, la moralidad, es un producto humano, susceptible de ser modificado de acuerdo con los deseos del hombre; segundo: el hombre “natural” existente “antes” –en sentido lógico y axiológico– de la sociedad, no es como para la visión tradicional social o política “por naturaleza”, sino que por el contrario es una decisión del hombre vivir en sociedad para superar el “miedo” y la incertidumbre propios de la condición natural; tercero: el objeto propio de la filosofía política no es la “perfección” o “el fin” del hombre, sino armonizar la convivencia entre los hombres a partir del reconocimiento de cómo son; no obstante, la legitimidad del derecho positivo y de las instituciones realmente vigentes, dependen de su conformidad con las pautas del derecho natural.

CLASE IV. Foucault

Si el tema de la secularización inspira en parte estas clases, considero que éste es el momento de citar dos párrafos. El primero es de la Biblia y es adecuado para introducir la idea de monoteísmo, dice: “...predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los griegos”²⁶.

²³ Sabine (1937), p. 367.

²⁴ Hobbes, op. cit., p. 267.

²⁵ *Ibid*, p. 248.

²⁶ Biblia, La (1975), I, cor. 1, 23.

Mientras que el segundo es de un autor que según Isaiah Berlin es el primer irracionalista, se trata de un contemporáneo de Kant y de la Ilustración, su nombre es Johann Georg Hamman (1730-1788) y dijo por ejemplo: “la obediencia a la razón es una llamada a la rebelión abierta”²⁷.

Estos dos párrafos nos convocan a reflexionar sobre la tensa relación entre la secularización y el monoteísmo en un mundo en el que la razón y la religión no sólo conviven sino que incluso, en la línea de Hume²⁸ podemos pensar que la segunda es el resultado del despliegue de la primera. Pero a los fines de buscar posibilidades de respuesta a la pregunta “¿por qué obedecemos?”, es Hamann quien nos alerta sobre la afinidad que existe entre la razón y la rebelión. Afirmación que, dicho de manera sencilla, significa que cuanto más se piensa, más se experimenta la sensación de rebelarse contra el orden establecido o si se prefiere podemos decir que Hamann afirma la imposibilidad de crear un orden con arreglo a razón. Idea que aunque extrema en el caso de Hamann vuelve sobre el problema que nos ocupa desde el principio de nuestras reuniones. Es entonces para tratar el tema de la obediencia y su relación con la tolerancia religiosa en la política moderna que hablaremos sobre dos autores, a saber: Rousseau y Foucault.

Dice entonces Rousseau en el “Contrato Social”: “Estando, pues, cada religión vinculada únicamente a las leyes del Estado que las prescribía, no había otra manera de convertir a un pueblo que esclavizarlo, ni más misioneros que los conquistadores, y por ser la obligación de cambiar de culto ley de los vencidos, había que comenzar por vencer antes que hablar de ello. Lejos de combatir los hombres por los dioses, eran, como en Homero, los dioses los que combatían por los hombres; cada cual pedía al suyo la victoria y la pagaba mediante nuevos altares. Antes de tomar una plaza, los romanos conminaban a sus dioses a abandonarla y si dejaron a los Tarentinos sus dioses irritados, fue porque entonces miraban a los dioses como sometidos a los suyos y forzados a rendirles homenaje. Dejaban a los vencidos sus dioses como les dejan sus leyes. Una corona al Júpiter del Capitolio era con frecuencia el único tributo que les imponían. Finalmente, habiendo extendido los romanos, con su imperio, su culto y sus dioses, y habiendo adoptado ellos mismos con frecuencia los de los vencidos, concediendo a unos y otros el derecho de ciudadanía, los pueblos de este vasto imperio se encontraron insensiblemente con que tenían multitudes de dioses y de cultos, más o menos los mismos por todas partes; y he aquí cómo el paganismo no fue conocido en el mundo más que como una sola y misma religión”²⁹.

Estaban entonces, si se quiere, todos los dioses juntos pero en un *torneo divino*, razón por la cual el modelo de hombre era el héroe y por lo tanto quería *parecerse a los dioses*³⁰. Por lo tanto, en el querer parecerse a los

²⁷ En Berlin (1993), p.141.

²⁸ Cf. Hume, op. cit.

²⁹ Rousseau (1762), p. 133. Señalo aquí que está hablando de los romanos, lugar de referencia de orden político de los modernos. Si entonces la reacción de la Sociología mira al Medievo como lugar de orden perdido pero ejemplar, los modernos, para salir de la pluralidad feudal, medieval, piensan en la consolidación del Estado en el espejo del Imperio Romano.

³⁰ Ideas que también analizan Nietzsche y Hume. Este último explica en la “Historia Natural de las Religiones” que el hombre es naturalmente politeísta, pues atribuye lo que le sucede relacionando su naturaleza con la deidad. En tal sentido, hasta cada parte del propio cuerpo puede tener un dios particular y así está en condiciones de incorporar a otro dios según su *necesidad*. Ahora bien, cuando *se piensa* en la relación con la divinidad, comienza el hombre a dar pasos en el sentido de la concentración en un solo dios absoluto. Entonces Hume interpreta que son el pensar y la razón las que llevan hacia el monoteísmo.

dioses, el modelo era el hombre que conquistaba, que dominaba, que colonizaba, un héroe repito. Agrega luego Rousseau: “Fue en esa circunstancia cuando Jesús vino a establecer sobre la tierra un reino espiritual; lo cual separando el sistema teológico del sistema político hizo que el Estado dejara de ser uno...”³¹.

Está contenida en esta última afirmación aquella tensa relación que advertimos al principio de esta segunda parte, entre el monopolio de la fuerza y el monopolio de la interpretación, pues Jesús vino a poner el problema del monopolio de la interpretación, según Rousseau, quien continúa con el párrafo anterior y dice: “...y causó las divisiones intestinas que jamás han dejado de agitar a los pueblos cristianos. Ahora bien, no habiendo podido entrar nunca en la cabeza de los paganos esta idea de un reino de otro mundo, miraron siempre a los cristianos como a verdaderos rebeldes que, bajo una sumisión hipócrita, no buscaban sino el momento de hacerse independientes y a los de usurpar hábilmente la autoridad que fingían respetar en su debilidad. Tal fue la causa de las persecuciones”³².

Lo que hace aquí Rousseau es afirmar que en el politeísmo no hay enfrentamiento religioso y al no haberlo, el monopolio de la fuerza y el de la creencia coinciden. Mientras que lo que trae Cristo es en realidad la diversidad o si se prefiere la secularización *en* la misma religiosidad. Pero además observa que la tecnología de dominación cristiana articula la sumisión con la imposición; esto es, hacerse el bueno hasta no serlo. O, si se prefiere, es posible pensar que detrás de la sumisión está el deseo hobbesiano de la imposición de la voluntad sobre otro.

Es entonces el cristianismo el que rompe con la idea de monopolización del Estado y de monopolización de la creencia. Si hay entonces una institución donde nunca reinó monopolio de creencia alguno es la Iglesia. Son entonces estas apreciaciones de Rousseau las que relaciono a continuación con un texto de Michel Foucault (1926-1984) que se llama “La parte de la sombra”³³.

Estamos entonces pasando, judeo-cristianismo mediante, del modelo de hombre heroico al de hombre sacrificado. El sacrificio está entonces por encima de la heroicidad en el culto cristiano, el sometimiento está dignificado, el sufrimiento está reconocido como condición de acercamiento a un Dios que crucifica a sus hijos. Por lo tanto, cuanto peor se la pasa en la tierra, mejor se la pasará en el cielo. Entonces, según Foucault, el politeísmo y el monoteísmo respectivamente alientan discursos excluyentes; a saber: el de la historia y el de la contrahistoria.

Comencemos entonces por el discurso histórico y su función primordial, esto es: afirmar al poder constituido y por lo tanto se lo puede llamar también con el nombre de discurso de la soberanía. Se trata entonces de un discurso

Cuanto más cerca se está entonces de la naturaleza, más cerca se está del politeísmo porque se atribuye directamente cada cosa que sucede a una deidad mientras que el monoteísmo es producto del intelecto y de la reflexión filosófica. Los romanos, por ejemplo, cada vez que conquistaban un pueblo y veían a los dioses, los incorporaban. No es un problema el culto a otro dios, esto es posible por la propia lógica del politeísmo. Es decir, la religión oficial era politeísta. Desde luego que el catolicismo también tiene aspectos politeístas como ser la Santísima Trinidad, toda la parafernalia de santos, pero a éstos por ejemplo, a diferencia de los dioses y semidioses antiguos, les apetece más el dolor que la heroicidad. Les gusta más sufrir que hacer sufrir. O sea más que clavar al adversario, son clavados. Pero el hombre es racional antes que creyente y suele hacer estadísticas con relación a cuánto cumple cada imagen.

³¹ Rousseau, op. cit., p. 133.

³² *Ibid.*

³³ Foucault (1976), pp. 51 a 64.

del poder constituido el que impera durante la Antigüedad y la Edad Media y tiene la función de afirmar, confirmar, legitimar a la vez que enaltecer al poder. En tal sentido, el *analista político* de la época cuyo modelo es para Foucault el romano Tito Livio (646 59 a. de J. C. – 17 de nuestra era), elabora un discurso para consolidar el poder constituido. Y de esta manera, también, la comunidad encuentra sentido en la afirmación de la tradición. Así, el presente se explica porque se corresponde con un pasado de esplendor. Este discurso, entonces, de la soberanía o de la historia tiene una doble función; esto es, liga y fascina mediante la intensificación discursiva de la gloria.

Por otra parte, este discurso, presente repito en la Antigüedad y en el Medioevo, gira sobre tres ejes; ellos son: un eje genealógico que intenta, al relatar la gloria de la Antigüedad y las gestas heroicas de los fundadores, dar sentido a los actos cotidianos de la comunidad, para que dichos actos adquieran relevancia cuando, discurso mediante, logran ser *funcionales*, para el caso: *formar parte* de la gloria. El segundo eje es el que tiene la función de la memorización, pues el objetivo es ahora inmovilizar hasta los hechos más insignificantes del pasado para que la historia esté en una situación de permanente presente; el tercer eje es el que tiene como función la intensificación del poder. Es esta última función tal vez el aspecto central que diferencia este discurso histórico del discurso contrahistórico, como veremos pronto. Dicha intensificación del poder, entonces, mediante la puesta en circulación de ejemplos del pasado, sirve para juzgar el accionar presente de la comunidad. O, dicho de otro modo, mediante la intensificación del poder es posible juzgar el presente de la comunidad mediante la intensificación de la gloria pues esta obliga e inmoviliza, aterrizando al tiempo que fascina.

Por lo tanto, el ritual de la soberanía inmoviliza y cristaliza, mientras que de esa forma la comunidad encuentra su razón de ser. Reconocemos entonces en el discurso histórico una función genealógica, una función de memorización y una función de intensificación del poder mediante el reforzamiento permanente de la soberanía.

Recordemos también que, según Foucault, este discurso, colocado en un texto llamado *Genealogía del racismo*, se presenta como discurso de *la raza*³⁴. Es un discurso entonces que, monolítico y soberano, legitima al poder constituido en el mismo acto en el que se lo explica. Hay entonces una sola raza y los otros son bárbaros, que en parte son *bárbaros* precisamente porque no tienen discurso. Si en este sentido recordamos a Aristóteles cuando divide a los hombres en animales políticos e idiotas, estos últimos son aquéllos que no participan en la producción de significado. Estamos aún muy lejos del igualitarismo y es inútil preguntarnos cuál era el discurso de los idiotas de Aristóteles. Digo entonces que en el horizonte de significado del discurso histórico no hay “discurso alternativo” porque no hay tampoco un otro construido.

Para que se construya el otro opuesto, como se ve en Laclau, tiene que haber alguien que esté fuera de la relación y que la nombre³⁵. Pero por el momento el discurso político se caracteriza por la homogeneidad, esto es, por

³⁴ Se produce aquí aquello que Gramsci decía a propósito de que *el vencido no tiene historia*, porque es el relato de una raza, no hay otros, hay incorporación en la conquista. Es decir, todavía el hombre no encontró la fascinación que da morir por una idea que considera supuestamente justa. Es decir, la gente no se mata por ideas en el discurso histórico, se mata por un territorio, se mata por un imperio, pero no se mata por una idea.

³⁵ Cf. Laclau, E; Mouffe; Ch. (1985), cap. 3.

la consolidación de la soberanía y por reforzar el poder constituido. En síntesis: cada vez que el analista político habla, lo hace a los efectos de engrandecer y enaltecer el poder.

El segundo modelo es el que Foucault denomina discurso contrahistórico, que circula a finales del siglo XVI y que se caracteriza porque aparece el problema de la posesión del poder *mezclado* con el de la legitimidad. En tal sentido dice Foucault: “el poder es injusto porque no nos pertenece”³⁶, porque la injusticia que se le enrostra al poder constituido, se apoya en el sentimiento de que la naturaleza del poder *muta* de acuerdo a ciertas características que dicen tener sus propietarios potenciales.

Este nuevo discurso entonces ya no es el discurso de la soberanía y *de la raza* sino el de *las razas* y del enfrentamiento de ellas mediante naciones y leyes. Así, la soberanía ya no unifica sino que sojuzga y la historia se torna heterogénea en el sentido de que la historia de unos no es la historia de otros, o si se quiere a la manera de Gramsci repito: *El vencido no tiene historia*³⁷. Así, entonces, aquello que se considera desde el lugar del poder: derecho, ley y obligación, según el nuevo discurso es abuso, violencia, extorsión; el triunfo de unos es la sumisión de los otros. Esta contrahistoria moderna pierde desde luego la factura épica del discurso histórico, que narra como recordamos la gloria del soberano, para relatar las desventuras de los antepasados, la expulsión del paraíso, el exilio, la servidumbre. Si era Tito Livio entonces el modelo elegido por Foucault para ilustrar el modelo histórico, opta por la Biblia para ilustrar el discurso contrahistórico y dice: “La Biblia ha sido el arma de la miseria y de la insurrección: ha sido la palabra que subleva (a la gente) contra la ley y contra la gloria, contra la ley injusta del rey y contra la bella gloria de la Iglesia”³⁸.

Según Foucault, este discurso es plástico y maleable al punto de poder ser usado por la Iglesia, la Reforma y la Contrarreforma. Así, nos encontramos nuevamente con el espíritu de las palabras de Rousseau si recordamos las citas de más arriba, cuando dice, a propósito del cristianismo, que se trata de una sumisión hipócrita que busca el momento de hacerse independiente *y* amo, al tiempo de fingir respetar la autoridad en su debilidad.

Cambia entonces, también aquí, la función de la memoria al servir ahora para demostrar que el poder constituido se apoya sobre una zona oculta que si se revela se demuestra al tiempo su injusticia. Es entonces así la contrahistoria, una historia del desciframiento para que irrumpa una verdad guardada cual tesoro. El poder entonces en la contrahistoria no es injusto porque decayó con respecto a un ejemplo fundacional, sino que es injusto porque no *pertenece* y hablar de derecho justo implica declarar la guerra a las leyes.

³⁶ Foucault, *op. cit.*, p. 57.

³⁷ El sueño de Gramsci era ser un monje medieval comunista, es decir que cuando piensa en el intelectual orgánico, el modelo son los monjes medievales, que trabajaban sobre la cabeza de gente ajena a las creencias cristianas y no obstante aquellos intelectuales construyen otra creencia, esto es hacer en la cabeza del pagano un cristiano. Así entonces debía hacer el partido comunista italiano, para el caso, de hacer un comunista en una cabeza católica. El modelo entonces de “trabajar sobre las cabezas de las personas” es de la iglesia; así, todas las estrategias de marketing deben soñar con la iglesia y todo aquél que sueña afectar sobre la cabeza de las personas está pensando al mundo religiosamente. Por lo tanto, si no pensamos dentro de una concepción religiosa el mundo, perdemos la esperanza de afectar sobre la cabeza de nadie.

³⁸ Foucault, *op. cit.*, p. 56.

El discurso histórico entonces ubica hasta el fin del medioevo a la historia de la legitimidad ininterrumpida, mientras que la secular modernidad es según Foucault la contrahistoria de la servidumbre oscura, de la decadencia, de la profecía, de la promesa, de un saber secreto a encontrar y descifrar (la ideología) y también una declaración conjunta, simultánea de los derechos y de la guerra. Una contrahistoria entonces, que inspirada en la Biblia elabora discursos de levantamiento, profecía y saber. Una contrahistoria que, siempre antagonista, llama a la rebelión y a la subversión.

Seguimos con Foucault en el espíritu de Rousseau si decimos que este discurso no sólo pertenece a los oprimidos, sino que, dotado de poder de circulación, metamorfosis y polivalencia estratégica, se presenta como instrumento de crítica y de lucha contra el poder en los proyectos revolucionarios del siglo XIX, y con la misma factura, puede descalificar a las razas colonizadas mediante la calificación de sub-razas. Por lo tanto, siguiendo a Foucault, hemos dejado la historia romana de la soberanía por la historia bíblica del exilio.

Por lo tanto, el discurso contrahistórico intenta desmitificar el poder y hace de la historia de la soberanía la historia de la guerra de razas. Así entra en colisión a su vez la historia de la soberanía con la historia de la lucha de razas y el analista político es el llamado a descifrar la fractura e intensidad de las asimetrías, reactivando *científicamente* la pertinencia del saber de la guerra en la esfera política. Aquí también Foucault incluye a Marx al efectuar un paralelo entre la lucha de clases y la lucha de razas. En tal sentido también expresa que la soberanía del Estado tomó la *forma* de la protección de la raza como dique de contención de la revolución. Dicha protección también deriva del mismo tronco judeo-cristiano y queda abierta la pregunta acerca de si nuestra historia es algo más que el llamado y el miedo a la revolución.

Foucault logra una vez más elaborar un refinado discurso de la condición de víctima al colocar el tema del control y del disciplinamiento de los cuerpos en la modernidad en la matriz religiosa judeocristiana, esto es, que el victimario existe por culpa de la víctima, relación que por otra parte es por momentos en Foucault insoslayable. En tal sentido se es víctima o se es victimario.

CLASE V. Weber

Max Weber es considerado un clásico de la filosofía política y dentro de ella pertenece como dijimos a la tradición realista o maquiavélica de la política. Podemos advertir que existen diferencias entre lo que puede denominarse autores idealistas y los autores realistas. En tal sentido, encontramos entre los autores idealistas a los contractualistas, por ejemplo, y entre los autores realistas o maquiavélicos a autores como Weber, Hegel, Marx o Pareto.

El realismo político se caracteriza entonces por pensar a la política como un espacio de enfrentamiento y lucha entre distintos actores, como por ejemplo: lucha de clases, enfrentamiento de razas y naciones, partidos, Estados o personas. Agrego aquí, en el afán de establecer alguna diferencia entre autores maquiavélicos, el ejemplo de Marx y Weber. En tal sentido, si en Marx esta lucha, la de clases para el caso, llega hasta la catarsis³⁹, Weber

³⁹ Hay en el pensamiento político de Marx una visión redentora de la lucha en sí misma que también aparece en un lector de Marx como Sorel, que mencionamos más arriba. Esta matriz de pensamiento

considera que el enfrentamiento, la lucha, el conflicto no tienen fin, en tanto constituyen la razón misma de la existencia de la política. En tal sentido, piensa que el objetivo de la lucha política es el poder y mientras se mantenga la lucha por el poder⁴⁰, habrá política. Digo entonces que el poder es concebido por Weber en sus dos formas; a saber: el poder de hecho y el poder de derecho o legítimo. Así entonces, una postura realista frente a la política implica que ésta no puede ser juzgada de manera moralista, sobre la base de criterios preestablecidos, sino sobre la base de los resultados, lo que significa que desde un punto de vista metodológico y epistemológico sólo una actitud desencantada, escéptica y que valore centralmente el componente de la fuerza hacen posible una postura que, al respecto, se precie de científica.

Aunque Weber demostró aparentemente cierto descuido o desinterés por los autores clásicos de la política moderna, se pueden hallar *encuentros y separaciones* con relación a los pensadores o filósofos políticos modernos⁴¹. En tal sentido, veremos entonces oportunamente la continuidad y ruptura de esta mirada sociológica con relación a la filosofía política moderna, mientras ahora decimos que Weber desarrolla en su sociología política tres aspectos; el primero es la definición del Estado; el segundo es lo que se conoce como los tipos ideales de dominación legítima y el tercero es el desarrollo de una legitimidad en particular, esto es, la dominación legal racional y burocrática. Por lo tanto, dentro de esta tradición realista de la política, reconocemos al Estado –siguiendo a Weber– como “el monopolio del uso legítimo de la fuerza física”⁴². Dice entonces Weber: “Sociológicamente, el Estado puede definirse en última instancia a partir de un medio específico que lo mismo que toda asociación política pertenece al estado; a saber, el de la fuerza física”⁴³.

Es decir entonces que el Estado puede renunciar al derecho de ejercer el monopolio sobre diferentes esferas como la ideología o la economía sin dejar de ser Estado. Por ejemplo, renunció como vimos, con la separación de la Iglesia y el Estado, a ejercer el monopolio de la ideología y, con la economía de mercado en el capitalismo, al control sobre la economía.

Pero aquello a lo que no puede renunciar sin dejar de ser lo que es, es al ejercicio del monopolio legítimo del uso de la fuerza física. Así es que podemos encontrar por ejemplo a un Estado democrático liberal que monopoliza la fuerza y un Estado totalitario que también monopoliza la fuerza;

otorga además a un grupo particular una misión histórica porque ese grupo es portador de principios absolutos. Así la historia del marxismo se caracterizó por la búsqueda del sujeto portador del principio, como un drama de Pirandello. En tal sentido aquel lugar del proletariado supo ser ocupado al fin por algún condenado de la tierra, o si se quiere, la visión redentora de un grupo se apoya en la más absoluta convicción de que la historia, a la Hegel, está del lado del esclavo.

⁴⁰ Recordemos aquello de Hobbes en el sentido de que este deseo de poder del hombre sólo termina con la muerte.

⁴¹ Recuerdo que Weber prácticamente no cita.

⁴² Weber (1918 B), p. 66. Recordemos que en la conferencia “La política como vocación”, Weber cita a Trotsky cuando este dice: “Todo estado se basa en la fuerza”, Weber (1918 B), p. 66.

⁴³ *Ibid.*, p. 66. Esta definición es un ejemplo de cómo es posible definir dentro de la ciencia social algo con un rigor científico casi exacto como en la ciencia física. En tal sentido si decimos que “todos los metales se dilatan con el calor” es posible ponerse a comprobarlo en el laboratorio, probando a los metales reaccionando en el fuego, y desde luego con una muestra alcanza. Ahora bien, con las muestras en la ciencia social en comparación con las otras es común dudar acerca de su pertinencia. Nadie duda que para hacer un análisis de sangre, por ejemplo, no es necesaria la presencia de un vampiro pues con una muestra alcanza. Mientras que en las ciencias sociales el tamaño de la muestra es toda una discusión, pero en este caso nosotros podemos hacer una muestra y darnos cuenta de que es cierto, que el Estado es el monopolio legítimo del uso de la fuerza física.

en los dos casos se distinguen de otros grupos políticos de la sociedad por cumplir ambos con aquella tarea irrenunciable.

El Estado entonces puede tener distintas actitudes frente a la economía o a la ideología pero no puede renunciar al monopolio de la fuerza porque si esto se quiebra, se quiebra el Estado. Es decir que, si renuncia al monopolio del poder coactivo, deja el Estado de ser tal. Por lo tanto, es en este sentido que puede decirse que lo contrario del Estado es la anarquía, tomando este último concepto en sentido negativo en tanto y en cuanto existan distintos grupos de poder que luchan entre sí por imponer su voluntad sobre el resto; es un momento en el que la violencia esta dispersa, no hay concentración de la fuerza, no hay Estado⁴⁴. Pero, aun si se toma a la anarquía en sentido positivo, como aquel pensamiento político que tematiza sobre un orden en el cual el uso de la coacción es prescindible, en esta acepción también, anarquía es el *versus* del Estado o, dicho de otro modo, si en dicha metáfora de orden no hace falta coartar la voluntad de nadie, tampoco es necesaria la presencia del Estado.

La definición que da Weber del Estado lo acerca de esta manera a Hobbes y desde luego a la filosofía política moderna, si recordamos que en Hobbes la teoría del contrato está asociada con la idea de monopolización de la fuerza, porque en el momento de la celebración del pacto coincide con el de la deposición de las armas. Es decir que tanto el tema del contrato como el de la organización política y social coinciden *siempre* con el de la renuncia a la violencia individual. Recordemos también aquí que el hombre para Hobbes pacta por miedo y deja las armas en manos del Soberano porque considera que así está su vida protegida. La idea de monopolización de la fuerza en Hobbes aparece bajo el nombre de *poder común*, recordamos: “un hombre o asamblea de hombres”. Idea que en algunas ediciones del *Leviatán*, aparece ilustrada con la figura de un príncipe que tiene en una mano la espada, en la otra el cetro y que con la testa coronada se yergue soberano, absoluto y mortal *por* representativo sobre la ciudad que se ve pequeña ante su grandeza.

Pero en Hobbes dicha “monopolización de la fuerza” al tener un fin, es todavía una visión teleológica del Estado y la política, porque dicho poder común se establece *para* garantizar la propiedad, la vida y la libertad mientras que Weber nos lleva a pensar que no llegamos a comprender las características de este *animal*, al que llamamos Estado, por los fines que persigue sino por los medios que utiliza. Por lo tanto, no necesariamente aquel instituto de violencia tiene que procurar el bien común *para ser*. Así entonces, caracterizamos al Estado no por los fines que persigue sino por los medios que utiliza y ese medio es precisamente el de la fuerza monopolizada.

Pero además del tema del monopolio de la fuerza, Weber nos hace ingresar al problema de la legitimidad. La teoría del contrato, recordemos, da cuenta del monopolio de la fuerza a la luz de un pacto que se realiza no sólo entre plebeyos sino entre los plebeyos y el soberano en el sentido de que se trata de un pacto de aceptación de la soberanía y no de la revuelta contra el soberano y que además es un pacto enmarcado en una teoría racional u objetiva, pues remite a un momento fundacional de la política. Pero no está allí tematizado el problema de la habitualidad de la obediencia y es aquí donde comienza la explicación sociológica de Weber, quien, al advertir que la mera concentración de la fuerza no garantiza la continuidad de la obediencia, procura buscar una explicación *subjetiva* acerca de la legitimidad. Dicho esto

⁴⁴ La anarquía aquí es algo semejante al *estado de naturaleza* hobbesiano.

sin perjuicio de recordar que las ideas acerca de la continuidad y la habitualidad de la obediencia, al fin de la legitimidad, remiten a un viejo problema de la filosofía política, a saber: los orígenes y fundamentos del poder político. Agrego aquí que para la tradición realista de la política, el origen del poder, de la dominación, del Estado, es primero *de facto* y posteriormente es *de iure*, primero de hecho y después de derecho⁴⁵.

No obstante y a propósito de lo anterior, decimos siguiendo a Weber que la mera concentración de la fuerza no es suficiente para garantizar la continuidad del dominio. Voy a ilustrar esta idea con el ejemplo de Bobbio a propósito de la diferencia entre el monopolio de la fuerza a secas con respecto al monopolio legítimo de la fuerza: si entra una banda de ladrones armados que al ponernos contra la pared nos asalta, evidentemente esa banda detenta en ese momento el monopolio de la fuerza, pero ¿cuál es la diferencia de esa banda de ladrones con respecto del Estado? No lo sabemos, pero se dice que es la legitimidad. Así, el Estado también está armado como la banda, pero legítimamente. Éste es entonces el momento de establecer la diferencia que hace Weber entre poder y dominación. En tal sentido, cuando él habla de poder dice que es "... la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad"⁴⁶.

Mientras que al definir la dominación dice que es "...la posibilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado entre personas dadas"⁴⁷.

Es la segunda definición la que se relaciona más con el problema de la legitimidad. Dice entonces, haciendo un esquema, Bobbio "...ningún ordenamiento llega a hacerse legítimo por el mero hecho de ser efectivo, esto es, de perdurar como ordenamiento coactivo, que consigue obediencia, sino que, a la inversa, un ordenamiento es efectivo sólo si puede contar con la legitimidad del poder que lo ha constituido y continua sosteniéndolo en sus mandatos"⁴⁸.

El Estado, entonces, con sólo constatar la efectividad de sus mandatos de manera objetiva, ya tiene suficiente, pero, para que esto sea habitualmente obedecido, no alcanza simplemente con la constatación externa de la presencia de la fuerza monopolizada; la legitimidad tiene que ver por lo tanto con el aspecto interno, es decir, cuando el mandato en su contenido es a la vez *máxima* de la propia actitud del obediente⁴⁹.

Estamos así ante la presencia de una lectura sociológica acerca del poder y la obediencia que explora la naturaleza del punto de intersección entre

⁴⁵ Por momentos el realismo político tiene un cierto aroma conservador si pensamos en que *el rey es un soldado afortunado*, alguien golpeó la mesa y después de hacerlo se le creyó. También se puede pensar en que la política es hermana de la monogamia. Hipótesis desde luego. Pero quizá no haría falta la política si no se necesitara marcar territorialidad, espacio, pertenencia. En realidad en el casamiento civil por ejemplo es el Estado que dice que "éstos no son más de la horda y se pertenecen". Desde luego que el peso de las luchas femeninas pesó en la ley y hoy el contrato marca obligaciones y derechos bajo principios de igualdad a rajatablas. Así es como puede leerse en la primera página de la libreta matrimonial la obligación de asistencia *mutua*, fidelidad y alimentos.

⁴⁶ Weber (1922), p.43.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Bobbio (1985), p. 268.

⁴⁹ Dice Weber: " 'Obediencia' significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso *únicamente* en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal", (subrayado en el original). Weber (1922), p. 172.

aquello que es exigido para garantizar el orden, con la *creencia* por parte del actor, en el que dicha exigencia es a la vez un modelo propio de actitud consigo y frente a los demás.

Definimos entonces al Estado como el monopolio legítimo del uso de la fuerza física y diferenciamos entre poder y dominación, dado que para Weber el poder es una noción amorfa⁵⁰ y por lo tanto nos ocupamos en particular del concepto de dominación relacionado con la obediencia. También diferenciamos el *hecho* del *derecho*, que nos permitió comprender no sólo la obediencia como tal sino también su habitualidad. Dijimos además que al Estado con sólo constatar la obediencia le alcanza, o dicho de otro modo, reconocimos la existencia de los medios exteriores de que se vale el Estado para sostener sus mandatos, esto es, el monopolio de la fuerza; pero, siguiendo a Weber sabemos que también está presente la cuestión interna bajo aquella forma de conducta que se convierte en *máxima de la propia actitud*. En tal sentido, si damos por ejemplo el pago de impuestos, en tanto y en cuanto un Estado constate el pago ya se da por satisfecho, mientras el ciudadano tiene que convertir ese pago en un acto voluntario, aceptado y necesario, ejemplo al fin de un modelo de conducta. Dicho de otro modo, aquello que es exigido es para el sujeto que obedece una norma de conducta individual que además enseñará a sus descendientes⁵¹.

Para promover entonces la obediencia y la legitimidad, en última instancia, siguiendo a Weber, observamos los motivos internos, o, si se prefiere, nos preguntamos por qué los súbditos aceptan los mandatos y se pliegan a ellos. El momento interno entonces es el que nos coloca sobre diferentes principios de legitimidad y por lo tanto “convierte” al poder de hecho en poder de derecho. Es entonces que el aspecto interno es esencial en la teoría política weberiana.

Aunque el tema de la legitimidad, que es en definitiva el del origen y los fundamentos del poder, aparece en distintos momentos de la filosofía política, debemos distinguir en él tres momentos: primero el de la concepción naturalista clásica griega, según la cual es la naturaleza misma la que crea a algunos hombres aptos para mandar y otros sólo para obedecer⁵²; el segundo es la teología medieval, que traduce el orden político de la voluntad de Dios⁵³, y el tercero (que es el que vimos a propósito de los contractualistas, en el que el orden político surge de la razón y de la voluntad, esto es, por el acuerdo entre los asociados), es el que además fundamenta al derecho a mandar y a obedecer.

Weber se diferencia de esa visión objetiva del pacto, objetiva en el sentido de que localiza teóricamente un momento en que se establece un contrato con arreglo a razón y a voluntad, porque teoriza a propósito de la justificación interna *subjetiva* de la dominación y por lo tanto expone distintos principios de legitimidad; principios que además permiten por un lado aceptar

⁵⁰ Cf., *ibid*, p.43.

⁵¹ Por asociación de ideas digo: la convertibilidad implica que en la Argentina tenemos una moneda que se apoya en la legitimidad de otra moneda de otra nación y que aquella moneda tiene la fuerza que adquiere la acumulación de horas de generaciones de trabajo. Por lo tanto nosotros nos apoyamos en la legitimidad que el trabajo de otros dio a otra economía. Por otra parte, el dólar dice *in God we trust*. Nuevamente encontramos la relación entre nación, estado y sociedad bajo el problema ahora de la legitimidad de una moneda y también encontramos la relación entre estado nacional y sociedad con el sociólogo que no sólo es un estudioso de la sociedad sino que es además un creyente de ella.

⁵² Si recordamos la política de Aristóteles, encontraremos este tema.

⁵³ Desde luego que era exactamente a la inversa el orden celeste era el que copiaba al terrestre.

con Weber que ninguna relación asimétrica descansa en una racionalidad absoluta. En definitiva, lo que hace a algunos hombres obedecer a otros es una creencia subjetiva en que las cosas tienen que ser así y no de otra manera, pero, a pesar de que en última instancia ninguna forma de dominación descansa sobre una racionalidad absoluta, no hay impedimento para explicar racionalmente las distintas formas de dominación legítima, asunto éste que ahora vamos a ver.

Digo entonces que Weber diferencia entre tres tipos puros ideales⁵⁴ de dominación legítima, a saber: la tradicional, la carismática y la racional, cuya forma más pura es la legal y burocrática. Si hablamos entonces de la primera, se obedece “a la persona del Señor” y se cree de manera cotidiana en la santidad de las tradiciones que se remontan a tiempos lejanos y en los señalados por esta tradición para ejercer la autoridad. Ejemplo de este tipo de autoridad, sin perjuicio de la relación amo-siervo típica de las relaciones feudales, es la relación docente-alumno, en el sentido de que el saber del otro deriva de la *posición* que desde tiempos lejanos, tiene el que imparte saber con relación a quien lo recibe. Se trata entonces de una dominación consuetudinaria y anclada en la costumbre. El tipo de dominación carismática, en cambio, constituye una *entrega* extracotidiana a la santidad del heroísmo y a las ordenaciones que son creadas o reveladas por ella; es decir, la autoridad carismática es aquella en la que se cree en las cualidades que *pasan* por extraordinarias del líder, caudillo, führer, profeta... *o como gustéis*... Mas lo que importa aquí es subrayar que son *ellos* la fuente y razón última de la legitimidad; a diferencia entonces de la dominación tradicional se trata de una dominación extra cotidiana y por lo tanto no hay costumbre sino incertidumbre, pues en la dominación carismática uno se va a dormir con enemigos de un lado y amigos del otro y al otro día depende del capricho del líder que se invierta o no aquella relación.

La otra dominación es la racional, legal y burocrática⁵⁵, en la que, aunque racional, también se cree, para el caso, en la legalidad de las ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando. Se trata entonces de una dominación de tipo legal racional burocrática en la que no se obedece a la persona sino a las leyes estatuidas formalmente, al punto en que aquel soberano hobbesiano, que tenía en su mano la espada pública para ejercer su autoridad a discreción y sobre las cabezas de los súbditos, ahora tiene aquella espada sobre *su* propia cabeza y por lo tanto la ley hace súbdito al soberano. En síntesis no se obedece a persona alguna sino a la ley.

Agrego que estos tipos ideales de dominación están precedidos por los tipos ideales de acción, son construcciones teóricas acerca del sentido de la acción sobre la base de un modelo de racionalidad, la acción racional con arreglo a fines, esto es, imaginar que los actores en condiciones ideales de razón actúan midiendo y *mentando* las consecuencias de sus actos. Los otros tipos ideales de acción son: la acción racional con arreglo a valores, la acción afectiva y la acción tradicional.

Los tipos ideales de acción, dijimos, preceden a los tipos ideales de dominación y se corresponden. En tal sentido, la acción racional predomina

⁵⁴ Dice Weber: “Ella (dice, por la sociología)...establece diferenciaciones siguiendo referencias típicas, provistas de *sentido*, de la acción (ante todo referencias a lo externo), por lo cual (...), lo racional con relación a fines le sirve como tipo ideal, precisamente para poder estimar el alcance de lo irracional con relación a fines”. Weber (1913), p. 178.

⁵⁵ *Buro*: oficina, *kratos*: gobierno.

en el orden legal, racional y burocrático. Dicha legitimidad, en la que predominan las acciones movidas por el interés, alienta al Estado moderno y a las economías racionales en sus versiones capitalista o socialista. O, si se prefiere, puede decirse que las acciones racionales (con arreglo a fines y a valores) y la legitimidad legal, racional y burocrática, constituyen al fin el orden societario, el que aumenta su racionalidad al tiempo que su burocracia y que, según Weber, crece de la mano de la igualdad.

Mientras que las otras dos acciones no racionales son, dijimos mas arriba, la acción afectiva y la acción tradicional, ligadas a la costumbre y a los afectos respectivamente. Así, cuando hablamos de la dominación tradicional, decimos que pesa la acción tradicional y el orden es comunal en el sentido de que el lazo familiar se extiende sobre los distintos aspectos de la vida. En tanto que en una dominación de tipo carismática, en la que predomina la acción afectiva, el trato con los otros es entre compañeros. Agregó que según Weber, estos tipos ideales nunca se dan en forma pura en la realidad, a la vez que conviven. Por ejemplo: cuando un alumno ingresa a una carrera de una facultad, forma parte de una institución entendida como un conjunto de normas; además, acuerda, pacta y establece con la institución algo parecido a un contrato. Después de un determinado tiempo de salir airoso de un conjunto de exigencias académicas y formales, obtiene un título que lo habilita para el ejercicio profesional o para solicitarlo según el caso. Por lo tanto, el alumno deberá dar exámenes, tener una libreta donde figuran las notas, etc. Hasta aquí entonces se puede decir que es un orden racional, legal y burocrático en el que desde luego predomina la acción racional con arreglo a fines y la acción racional con arreglo a valores. Ahora bien hasta el momento de recibir el título, el alumno en cuestión *vivirá* legitimidades diversas cuando la tradición lo inspire a otorgar al saber un lugar de privilegio y por lo tanto a suponer que las personas que están delante saben más que el que está escuchando por el hecho de que ha sido siempre así *desde tiempos inmemoriales*, pero lo más ilusorio de la creencia en esta tradición consiste en que por momentos se siente que se recibe el saber. Pero no sólo la santidad de las tradiciones convivirá en la facultad con la racionalidad burocrática sino también los afectos harán su parte y así la sensibilidad estudiantil sabrá discriminar a los docentes según sus cualidades carismáticas. Si bien entonces puede existir una legitimidad hegemónica en un orden convive con las otras.

Por lo tanto, Weber en las distintas formas de legitimidad observa que, si bien la dominación legal y burocrática es la más racional, formal y moderna, convive con otras formas de legitimidad; la carismática y la tradicional. Weber incluso piensa que tanto en la dominación tradicional como en la carismática para su continuidad tienen que contar con alguna forma de racionalidad y de burocracia, pues tanto al feudo como al liderazgo hay que organizarlos. En tal sentido es que pueden encontrarse en el pasado formas burocráticas, dado que la burocracia es resultado de la separación, en el sentido de que la dominación puede prescindir de las relaciones cara a cara.

Agrego ahora que la dominación legal, racional y burocrática es impersonal, pues no se obedece a nadie en particular, a la vez que heterocéfala. A su vez, siguiendo a Weber, decimos que todo derecho pactado u otorgado puede ser estatuido de modo racional a fines y a valores con la pretensión de ser respetado por los que forman parte de esa asociación, que todo derecho se trata de reglas abstractas estatuidas formalmente y que la dominación en cuestión es en definitiva una imposición despiadada del

derecho general y abstracto. Puede decirse que en esta dominación, el derecho no representa a nadie en particular, todos lo disfrutan en general, a la vez que sufren las generales de la ley⁵⁶, mientras que el “soberano legal típico”, es decir, la persona que está puesta a la cabeza en tanto que ordena y manda obedece por su parte al orden impersonal.

Recuerdo que Weber no hace, en los escritos científicos, aunque sí en los políticos, una diferenciación cuantitativa de la dominación, por lo tanto la dominación legal, racional y burocrática puede incluir regímenes más o menos democráticos, más o menos aristocráticos. En este espíritu podemos entonces poner el ejemplo de nuestras dictaduras que, después de un golpe de estado, *buscaban legitimidad*, la cual, aunque híbrida, parasitó a la legitimidad legal racional y burocrática.

⁵⁶ Si entonces, por ejemplo, uno sale de testigo y tiene que ir a los Tribunales, ante la pregunta ¿conoce las generales de la ley? la respuesta por lo general es “sí”, por miedo, pero debería ser: “depende de la bibliografía”, si la respuesta es con arreglo a razón.

Apéndice

Programa del curso «*LA POLÍTICA MODERNA: ENFRENTAMIENTO Y LUCHA*», Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, noviembre / diciembre 2002.

Este curso tiene por objeto introducir al conocimiento de un aspecto de la teoría política moderna que considera el espacio político como un lugar de lucha y enfrentamiento interminables. Se verán, en tal sentido, cuatro autores convergentes, a saber: Maquiavelo, Hobbes, Weber y Foucault.

I. De la crueldad y la clemencia, y si es mejor ser amado que temido o viceversa: MAQUIAVELO.

Objetivo:

En esta unidad se analizará cómo se expresa en el autor la autonomía de la política como así también la relación entre el miedo, la ley y la fuerza.

Contenidos:

Filosofía y ciencia políticas. La indiferencia moral. El Príncipe.

II. ...sitúo en primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder que sólo cesa con la muerte:

HOBBS

Objetivo:

En esta unidad, será analizada la teoría del contrato social en tanto propuesta de orden y el método que tal teoría contiene.

Contenidos:

El modelo de Hobbes. El materialismo científico. Instinto de autoconservación, estado de naturaleza y Leviatán.

III. Quien actúa en política se esfuerza por obtener el poder, bien como medio para servir a otros fines, ideales o egoístas, o como «poder por el poder mismo», es decir para gozar del sentimiento de prestigio que confiere: WEBER.

Objetivo:

En esta unidad, se analizará la diferencia que el autor establece entre poder y dominación, al tiempo de la definición de Estado y los diferentes tipos de dominación.

Contenidos:

Poder y dominación. Legitimidad. Estado.

IV. El poder es injusto, no tanto porque ha decaído respecto de sus más elevados ejemplos, sino porque no nos pertenece: FOUCAULT.

Objetivo:

En esta unidad, será analizado el pensamiento de Foucault a la luz de su posición respecto del contenido racial de la lucha política.

Contenidos:

La lucha de razas. Legitimidad y posesión del poder. La revolución y el miedo. El cuerpo y la biopolítica.

Bibliografía

I. Selección de *El Príncipe* y de *Discursos sobre Tito Livio* de N. Maquiavelo. "Maquiavelo", en G. H. Sabine: *Historia de la teoría política*, FCE, México, 1996.

- II. Selección de *Leviatan* y de *De Cive* de T. Hobbes. “El carácter del iusnaturalismo”, “El modelo hobbesiano”, en N. Bobbio/M. Bovero: *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, México, FCE, 1986.
- III. M. Weber: *La política como profesión*, varias ediciones. N. Bobbio: “Estado y poder en Max Weber”, en *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid, Debate, 1985.
- IV. M. Foucault: “La parte de la sombra”, “Del poder de la soberanía al poder sobre la vida”, en *Genealogía del racismo*, Buenos Aires, Altamira, 1993.

Bibliografía

- ARENDDT, H. (1958): *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- ARISTÓTELES (1981): *La política*, Madrid, Editora Nacional, 1981.
- BERLIN, I (1974): *Libertad y necesidad en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- (1993): *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid, 1997.
- BERMAN, M. (1982): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- BIBLIA, LA (1975): *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1975.
- BOBBIO, N. (1985): “Estado y poder en Max Weber”, en Bobbio, N., *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debate 1985.
- BREUER, S. (1994): *Burocracia y carisma. La sociología política de Max Weber*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim. Generalitat Valenciana. Diputació provincial de Valencia, 1996.
- DURKHEIM, E. (1893): *La división del trabajo social*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1985.
- (1895): *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, La Pléyade, 1979.
- (1897): *El suicidio*, Madrid, Akal, 1982.
- FORTE, M. A. (1998): *Sociología, sociedad y política en Auguste Comte*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998.
- FOUCAULT, M. (1976): “Cuarta lección. La parte de la sombra”, en Foucault, M., *Genealogía del racismo*, Montevideo, Altamira/Nordan, 1993.
- HOBBS, T. (1651): *Leviatán*, Madrid, Editora Nacional, 1983.
- HUME, D. (1757): *Historia natural de las religiones*, Buenos Aires, EUDEBA, 1966.
- LACLAU, E., MOUFFE, CH. (1985): *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987
- LUHMANN, N. (1992): *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, Barcelona, Paidós, 1997.
- MAQUIAVELO, N. (1513): *El príncipe*, Buenos Aires, Losada, 1996.
- MARRAMAO, G. (1994): *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- ROUSSEAU, J. (1762): *Del contrato social. Discursos*, Madrid, Alianza 1980.
- SABINE, G. H. (1937): *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- SIMMEL, G. (1917): “El individuo y la libertad”, en Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986.
- SMITH, A. (1776): *Investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

WEBER, M. (1904-1905): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península 1979.

(1913): "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", en Weber, M., *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978.

(1918 A): "La ciencia como profesión", en Weber, *Ciencia y política*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980.

(1918 B): «La política como profesión», en Weber, *ibid.*

(1920): «Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo», en *Ensayos sobre sociología de la religión, I*, Madrid, Taurus, 1998.

(1922): *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Datos del autor

Miguel Ángel Forte (1953): Licenciado en Sociología y Profesor de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Sociología, Carrera de Sociología, Universidad de Buenos Aires 1983. Diploma Superior en Ciencias Sociales con mención en Sociología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en la Sede Argentina, expedido en San José de Costa Rica el 14 de junio de 1988. Master en Ciencia Sociales con mención en Ciencia Política, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en la Sede Argentina, expedido en San José de Costa Rica el 9 de marzo de 1990. Profesor Titular de la asignatura "Sociología General" y de «Niklas Luhmann y la sociología de la modernidad» de la Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Director del Proyecto: "¿Ser sociólogo? Una aproximación a la definición y formación del sociólogo en el marco de la Carrera de Sociología de la UBA", proyecto trienal, programación científica 1998-2000, Universidad de Buenos Aires, Secretaría de Ciencia y Técnica, radicada en el Instituto de Investigación Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. Profesor de la Maestría y Especialización en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política y Sociología de la Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales. Profesor de la Maestría en Comunicación e Imagen Institucional en la Fundación Walter Benjamin/Universidad de CAECE. Miembro del Registro de Expertos de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU). Autor del libro: *Sociología, sociedad y política en Auguste Comte*, Buenos Aires, EUDEBA, Estudios de Sociología, 1998 y de *Modernidad: tiempo, forma y sentido*, en www.modernidadforte.8m.com