



El problema del otro y de los otros. Reflexiones sobre subjetividad y conocimiento político.

El artículo pretende delinear los límites y las posibilidades que el sujeto tiene de impactar y de reapropiarse la realidad política, en el marco de un Estado posmoderno que, en la era de la globalización, se transforma y fortalece para cumplir su cometido de control de los ciudadanos y de fábrica de las conciencias.

La subjetivación de la política

El Estado moderno y su régimen de instituciones parecieran ser un garante imperfecto de los derechos ciudadanos, entendidos éstos en toda su complejidad: es decir como formas particulares de interpretación del mundo, propias de las minorías étnicas y de ciertas confesiones que se reivindican metanacionales, y que impactan las diferencias de género y las preferencias sexuales, por citar sólo algunos de sus signos más problemáticos.

Y una de las razones de que este proceso de consolidación del poder político se haya dado de manera excluyente y marginalizante, reside justamente en que el esfuerzo histórico para fundar una convivencia social racional privilegió a las mayorías mediante mecanismos de objetivación de sus prerrogativas.

Al amparo del interés y la voluntad generales, aspiraciones lógicas de la ley en sistemas de coexistencia con predominio hegemónico, las alteridades quedaron subsumidas en el universo normativo, sin que al menos fuesen definidos casos de excepción. Lo diverso fue objeto de una negación indirecta, pues al no ser siquiera nombrado perdió la posibilidad misma de su reconocimiento jurídico.

Este panorama de la modernidad contrasta con la tolerancia que caracteriza a la Segunda Escolástica (Domingo Báñez¹, Alfonso de Castro², Diego de Covarrubias y Leyva³, Silvestre Mazzolini di Priero⁴, Domingo de Soto⁵ y Francisco de Vitoria)⁶, defensora de los derechos naturales de los aborígenes del

¹ (1528-1604). *De Fide Spe et Charitate*, Salamanca, 1586, col. 525, donde incluso aporta una distinción propia entre la infidelidad negativa (*infidelitas negative*), esa que desconoce la existencia misma del orden cristiano y que, por consiguiente, no es pecaminosa; y aquella otra que conociendo la doctrina salvífica la niega, siendo por ello infidelidad positiva (*infidelitas positiva per repugnantiam ad fidem*).

² *De Justa Haereticorum Punitione*, Madrid, 1773, volumen 2, libro 2, cap. 14, p. 134 y ss.

³ *Textos jurídicos-políticos*, edición de Manuel Fraga Iribarne, Madrid, 1957, p. 81 y ss.

⁴ *Summa Sylvestrinae*, voz *infidelitas*.

⁵ *De Iustitia et Iure*, 1556, p. 430-431.



nuevo mundo. Humanismo renovador de la apertura hacia lo diferente que define la *Quaestio* 10 de la *Secunda Secundae* de Tomás de Aquino, donde se desarrolla el tema espinoso de la relación entre los cristianos y los no cristianos. El *Doctor Angelicus* registra tres variantes de heterodoxia respecto del canon dominante, denominados genéricamente como infieles: los gentiles (*pagani*), los judíos (*iudoei*) y los herejes (*haeretici*).

Los gentiles jamás han escuchado la buena nueva del Cristo Salvador y, en consecuencia, por su ignorancia –que no es pecado o rebeldía– no pueden ser estigmatizados por su desconocimiento, ya que en ellos no habita la voluntad libre de los hombres. Los judíos sí conocen el Evangelio y lo han rechazado, esta actitud negativa es resultado de una reflexión consciente y autónoma. Los herejes han sido formados en la liturgia y la doctrina, incluso han recibido el sacramento del bautismo, y a pesar de ello su fe individual desafía la doctrina de la Iglesia; pero a diferencia de los gentiles y los judíos, sí forman parte de la *respublica ecclesiastica* y están bajo su poder espiritual, por lo que pueden ser conducidos al dogma de nueva cuenta, utilizándose de ser preciso la violencia, una legítima pues redime.

Gracias a este marco de definiciones, los indios fueron calificados de paganos, es decir de infieles por ignorancia y dado su aislamiento geográfico. Tal calidad les permitía ser sujetos y objetos de *dominium*, el expansivo concepto del derecho latino que les reconocía garantías en la propiedad y el poder, en lo público y lo privado. Sobre esta singularidad escribe Peter Borschberg, refiriéndose a la tolerancia de los pensadores salmantinos, los dominicos Domingo de Soto y Francisco de Vitoria:

Estos autores ibéricos participan de la idea, básica en sus tratados, de que los orígenes y los fundamentos de la comunidad perfecta (*respublica perfecta*, o *respublica sibi sufficiens*) están fuera de la revelación cristiana, pues los aborígenes del nuevo mundo disponían precisamente de semejante comunidad perfecta antes de la llegada de los europeos. En vez de la revelación hay que buscar los principios primeros del *dominium* en el Derecho natural (*ius naturae*) válido para todos los hombres. Como una consecuencia directa de esta posición, estos autores tenían que negarle al Papa y al emperador un *dominium universale* y concederle al Papa un *dominium spirituale* limitado a los fieles. Sus argumentos rechazaban además que los aborígenes fueran *esclavos por naturaleza*, como los denomina Aristóteles en el libro I, capítulos 1 y 31 de la *Política*, o *esclavos sin dueño*, como son definidos concretamente en el Derecho justinianeo y en los glosadores.⁷

⁶ (1480-1546). *De Indis et de lure Belli Relectiones*, 1557, donde habla de *barbari* y no de *pagani*. Uno de los primeros pensadores en impulsar la idea de que las naciones fundasen una comunidad universal, basada en la igualdad; a contracorriente de la tesis del jesuita granadino Francisco Suárez (1548-1617), conocido como *Doctor Eximius*, a favor de un tribunal internacional capaz de interpretar la ley mundial y de aplicar sanciones, sin erigirse en gobierno planetario.

⁷ “*De Societate Publica Cum Infidelibus* (Una obra juvenil de Hugo Grocio)”, en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, número 83, nueva época, 1994, enero-marzo, p. 118.



Esta integración subordinada que, a pesar de sus limitaciones, reconoce las dimensiones pública y privada del derecho de “los diferentes”, en lo individual y lo colectivo, se desvaneció con la voluntad de absoluto que se impusiera en las formaciones políticas y sus ordenamientos jurídicos, surgidas a partir de la Revolución francesa de 1789 y los consabidos *Derechos del hombre y del ciudadano*. Triunfaba así una nueva ortodoxia, la de “las luces”, convencida de la validez universal de los valores que fomentaba a partir de la “tiranía del número”, como la calificara Alexis de Tocqueville refiriéndose al no pensar de ciertas organizaciones de masas incapaces de diferenciar los componentes del conjunto social.

De esta manera, el fantasma de “lo otro” resultó erradicado. Semejante negación teórica de ciertos segmentos particulares del espectro social fracasó en su intento por eludirlos en la realidad. Más allá del tiempo efectivo de la dominación, han resurgido con una energía difícil de explicar y reivindicando sus agendas particulares, incluso, sin medida alguna. Fenómenos de reivindicación minoritaria que terminan convirtiéndose en “fundamentalismos” decididos a alcanzar una cobertura integral, por encima de los intereses también legítimos de otros grupos.⁸

La política se orientó a la construcción de una objetividad legal, eludiendo las peculiaridades de los actores sociales y desdeñando hasta el más mínimo empeño subjetivo. Los sujetos quedaron confinados a la dimensión de lo privado, siendo desplazados por procedimientos administrativos, ordenamientos jurídicos y por los especialistas que los diseñan e instrumentan.

Los expertos configuraron así, una nueva clase detentadora de la verdad científica y racional, a expensas de la ciudadanía a quien le fuera expropiada la facultad de juzgar. Aún un pensador como Richard Posner defiende una convicción distinta, consistente en: “that people are rational maximizers of satisfactions”.⁹ Eticidad de la política que encuentra fundamento en la aspiración de “felicidad” y “bienestar” que orienta la participación de los seres humanos en los dominios de lo público. La discusión trasciende el carácter hasta cierto punto banal del sentido común, ocupándose más bien de reivindicar la capacidad de juicio de los sujetos, de acuerdo con la búsqueda de un beneficio socialmente aceptado.

Tomás Guillén Vera, pensando en la relación que guarda ética y política en Leibniz, señala algunos rasgos nucleares del vínculo preocupación intelectual-ocupación práctica:

El problema de la libertad sitúa la reflexión filosófica en el plano del hombre y, más concretamente, en el de la acción. En el hombre, la acción tiene dos vertientes, hacia dentro y hacia fuera, que expresan la unidad

⁸ Piénsese, por mencionar unos cuantos ejemplos, en los movimientos separatistas vasco y corso o en el impulso de una legislación de reconocimiento pleno a la autonomía indígena (EZLN).

⁹ Richard Posner, *The Economics of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, pp.1. Más adelante amplía el comentario: “Is it plausible to suppose that people are rational only or mainly when they are transacting in markets, and not when they are engaged in other activities of life, such as marriage and litigation and crime and discrimination and concealment of personal information? But many readers will, I am sure, intuitively regard these choices...as lying within the area where decisions are emotional rather than rational”.



del ser, como manifestación de dos ámbitos de una misma realidad. En la primera perspectiva el hombre deviene en interioridad, la percepción se configura como aperccepción, la sabiduría deviene felicidad. En el segundo plano, y como consecuencia inmediata de la actividad en el plano anterior, la sabiduría deviene en justicia, porque 'la sabiduría, que es el conocimiento de nuestro bien, nos conduce a la justicia, es decir, a procurar, dentro de lo razonable, el bien ajeno'. La acción, que es atributo de la sustancia, fluye espontáneamente de ella. Este atributo de la sustancia, en el hombre, se realiza, exteriorizándose, gobernado por el entendimiento, que determina a la voluntad conforme a la prevalencia de las percepciones y razones, inclinándola, pero sin hacer necesaria la acción. De esta manera, la libertad, y más concretamente la libertad de hecho, no sitúa al hombre en el ámbito de la necesidad, aunque exige la *determinación* de la voluntad para que se produzca la acción, porque puede consistir en el poder *de hacer* lo que se quiere o en el poder *de querer* lo que hay que querer.¹⁰

La deliberación le permite al sujeto (individual o colectivo) plantearse un futuro como destino, mediante la decisión, entendida como construcción y selección de alternativas de intervención en el mundo. Así, el juicio tiende a identificarse con la razón práctica. Si bien las posibilidades de actuación se presentan acotadas por el contexto social y sus circunstancias históricas; los seres humanos, en ese espacio-tiempo, son capaces de promover y materializar un sentido, en principio, propio y, después, compartible por otros. En este proceso de "hacer historia", que gravita en el yo expansivo de quien conoce y detona una *praxis*, se matizan las diferencias entre el interés que guía a la acción, el cálculo racional con acuerdo a fines (lo que no equivale mecánicamente a "bienes" de disfrute personal directo, sean materiales o intangibles) y el deseo.

Con sólo poner en movimiento la conciencia y sus resultados objetivos las acciones, los sujetos imponen una transformación al ordenamiento colectivo: de la representación a la participación. Desde los particulares, la emisión del juicio genera e impulsa la ciudadanización de lo político, o, en términos directos, la reapropiación civil de lo público. Pues no habría que olvidar que: "El Estado no se justifica en sí mismo. No es la razón de Estado lo que obliga a la racionalidad de la vida política, sino que es la razón como facultad autónoma y suprema la que obliga a la sociedad a la ordenación de su vida".¹¹

El ser social resultaría proclive a la autorregulación, siempre y cuando se cumpliera el supuesto de su juicio racional y su intervención ordenada en los asuntos públicos, por encima de los valores hegemónicos o

¹⁰ Tomás Guillén Vera: "Bases filosóficas para la ética y la política en Leibniz", en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, número 83, nueva época, 1994, enero-marzo, pp. 277-278. G. W. Leibniz (1646-1716), figura clave en el desarrollo del racionalismo anticartesiano del siglo XVII y uno de los orígenes de la Ilustración alemana, es reconocido básicamente por sus aportaciones filosóficas, de innegable trascendencia, subestimándose su trayectoria política que lo tuviera activo a lo largo de cincuenta años: entre 1667 y 1675 como secretario del barón Johann Christian von Boineburg, ministro del Electorado en Maguncia, y entre 1676 y 1716 al servicio del duque de Hannover. Véase E. J. Atton, *Leibniz: Una biografía*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

¹¹ *Ibid.*, p. 309.



predominantes y, desde esta perspectiva, desactivando las diferencias mediante su incorporación real, así sea proporcional y limitada a determinados espacios, y su reconocimiento en el *corpus* normativo de la vida en común. Empero, este esfuerzo no sería suficiente, pues la ley es incapaz de renunciar a su naturaleza coercitiva; por lo que, además, habría que modificar los mecanismos culturales de percepción de las alteridades para que las manifestaciones de lo diferente no sean “normalizadas” y constreñidas a la condición de curiosidades, transgresiones o enfermedades.¹²

Como fundamento estructural se precisaría entonces, de una sociedad culta y educada, convencida de la funcionalidad de la organización meritocrática; que asuma la eticidad de la política como su cualidad específica. Una pretensión de este tipo recuerda los peligros anunciados por la fórmula de Montesquieu:

No es necesaria mucha probidad para que un gobierno monárquico o un gobierno despótico se mantengan o se sostengan. La fuerza de las leyes en uno, y el brazo del príncipe siempre levantado en otro, son suficientes para regular y ordenar todo. Pero en un estado social se precisa un resorte más: *la virtud*.¹³

Virtud entendida en un sentido republicano clásico (Cicerón) y no moral (Kant), es decir en tanto responsabilidad que proteja la libertad de los individuos y que sea beneficiosa para la colectividad. Subjetivación de la política que reivindica la facultad del juicio de los ciudadanos como una modalidad de defensa frente a la tecnificación contemporánea que reduce el gobierno de los hombres a la administración de los recursos, y que impone, además, una homogeneización de las conductas.

Con acierto, Martha C. Nussbaum lo sintetiza al plantearse el problema de la justicia, desde el imperativo de incorporar lo subjetivo (*rational emotions*) a los procesos formales, cosificados e insensibles:

As Whitman indicates, ‘poetic justice’ needs a great deal of nonliterary equipment: technical legal knowledge, a knowledge of history and precedent, a careful attention to proper legal impartiality. The judge must be a good judge in these respects. But in order to be fully rational, judges must also be capable of fancy and sympathy. They must educate not only their technical capacities but also their capacity for humanity. In the absence of that capacity, their impartiality will be obtuse and their justice blind. In the absence of that capacity, the ‘long dumb’ voices that seek to speak through their justice will remain silent, and the ‘sun-rise’ of democratic judgement will be to that extent veiled. In the absence of that capacity, the ‘interminable generations of prisoners and slaves’ will dwell in pain around us and have less hope of freedom.¹⁴

¹² Para ampliar esta visión defensora de las perspectivas alternativas de interpretación y vida de las minorías que devienen marginales y excluidas (*remainders*), véase Bonnie Honig: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1993, 269 pp.

¹³ *Esprit des Lois*, III, 3, en *Oeuvres complètes de Montesquieu*, edición de Roger Caillois, 2 volúmenes, París, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1949-1951, volumen 2, p. 251.

¹⁴ *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, The Alexander Rosenthal Lectures, Northwestern University Law School, 1995, p. 121.



“Como indica Whitman, la ‘justicia poética’ necesita una gran cantidad de equipo no literario: conocimiento técnico legal, un conocimiento de la historia y los precedentes, una cuidadosa atención a la imparcialidad legal adecuada. El juez debe ser un buen juez en estos aspectos. Pero, para ser completamente racionales, los jueces también deben ser capaces de imaginar y entender. Deben educar no solo sus capacidades técnicas sino también su capacidad para la humanidad. En ausencia de esa capacidad, su imparcialidad será obtusa y su justicia ciega. En ausencia de esa capacidad, las ‘largas y tontas’ voces que buscan hablar a través de su justicia permanecerán en silencio, y el ‘amanecer’ del juicio democrático será hasta ese punto velado. En ausencia de esa capacidad, las ‘interminables generaciones de prisioneros y esclavos’ habitarán con dolor a nuestro alrededor y tendrán menos esperanzas de libertad.”¹⁵

Se trata de recuperar el control y la direccionalidad de los fenómenos propiamente humanos, sin desdén de los mecanismos de protección de las formas generales, los derechos objetivos que preservan el orden institucional, pero revalorando la interpretación que hace el sujeto, individual o colectivo, de condiciones específicas y determinadas para elegir un sentido de acción compatible –que no forzosamente coincidente– con el despliegue que realizan otros actores, los derechos subjetivos de apropiación de la realidad que al hacerlo la moralizan, pues revelan una decisión orientada hacia la consecución de un bien. Dispersión del poder del Estado y limitaciones al *dominium* de los particulares que se vinculan con la noción práctica de tolerancia.¹⁶

En consecuencia, las complejidades de un proyecto de democracia radical que revise críticamente su tradición y su desempeño en el pasado, son enormes, aunque superables, de acuerdo con Michael Sandel:

Self government today, however, requires a politics that plays itself out in a multiplicity of settings, from neighborhoods, to nations, to the world as a whole. Such a politics requires citizens who can think and act as multiply-situated selves. The civic virtue distinctive to our time is the capacity to negotiate our way among the sometimes overlapping, sometimes conflicting obligations that claim us, and to live with the tension to which multiple loyalties give rise. This capacity is difficult to sustain, for it is easier to live with the plurality between persons than within them.¹⁷

“El autogobierno hoy, sin embargo, requiere una política que se desarrolle en una multiplicidad de entornos, desde los barrios, hacia las naciones y el mundo como un todo. Tal política requiere ciudadanos que puedan pensar y actuar como seres multiplicados. La virtud cívica distintiva de nuestro tiempo es la capacidad de negociar nuestro camino entre las obligaciones a veces superpuestas, a veces conflictivas que nos

¹⁵ Traducción del ININVESTAM.

¹⁶ A quien le interese la discusión filosófica sobre la determinación de los derechos objetivos y los derechos subjetivos se recomienda la lectura de Stephen E. Lahey: “Wyclif on rights”, en *Journal of the History of Ideas*, Maryland-Baltimore, John’s Hopkins University Press, volumen 58, número 1, 1997, p.1-20.

¹⁷ *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 350.



reclaman, y vivir con la tensión a la que dan lugar las múltiples lealtades. Esta capacidad es difícil de mantener, porque es más fácil vivir con la pluralidad entre personas que dentro de ellas.”¹⁸

La participación ciudadana, corresponsable y tendencialmente dirigida al gobierno directo, requiere de un escenario básico de bienestar consistente en que sus integrantes disfruten de una relativa igualdad económica y social. En una realidad definida por las desigualdades resultará imposible construir una cultura política convergente que administre las diferencias de opinión o posicionamiento fenoménico a partir de la tolerancia, haciendo de ellas una expresión de pluralidad en la unidad.

Semejante pretensión se inserta en un espacio y tiempo en el que el Estado opera en situación simbólica de emergencia, privilegiando la lógica de la inversión y la rentabilidad económicas, así como los factores de presión externa provenientes de otras economías nacionales, regionales o internacionales, a costa de los derechos civiles, la libertad política y los comportamientos particulares (públicos y privados) de los ciudadanos. La autonomía de gestión del poder institucionalizado sufre un acotamiento drástico al redefinir sus prioridades, agendas y modalidades organizativas desde fuera, ignorando la fuente de su legitimidad real e inmediata: la sociedad, como electorado (*constituency*), que le antecede y origina.¹⁹

De tal manera que los únicos límites para el reconocimiento de la autoridad son la razón y la libertad del sujeto, es decir su facultad de opinión, juicio y decisión, así como su capacidad de intervención práctica y participación efectiva en la gestión pública. Como ha sostenido Hans-Georg Gadamer:

To have authority is to have acknowledged as an authority. Genuine authority is a matter of understanding and knowledge and not a matter of blind obedience, nor could it ever be. When someone or something commands authority, we recognize the superior insight and judgment of this authority or expertise. Authority is never merely bestowed. But must be earned and can never legitimately be imposed, because it is ultimately based on freedom and reason.²⁰

“Tener autoridad es ser reconocido como una autoridad. La autoridad genuina es una cuestión de entendimiento y conocimiento y no una cuestión de obediencia ciega, ni podría serlo jamás. Cuando alguien o algo controla la autoridad, reconocemos la visión y juicio superiores de esta autoridad o experiencia. La autoridad nunca es meramente otorgada. Pero debe ganarse y nunca puede legítimamente imponerse, porque, en última instancia se basa en la libertad y la razón.”²¹

¹⁸ Traducción del ININVESTAM

¹⁹ Véase Jürgen Habermas: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Boston, MIT Press, 1996. Donde señala: “the idea of autonomy according to which human beings act as free subjects only insofar as they obey just those laws they give themselves in accordance with the insights they have acquired intersubjectively” p. 445-446.

²⁰ *Truth and Method*, Nueva York, Continuum, 1993, p. 280.

²¹ Traducción del ININVESTAM.



Permanece, sin embargo, el problema de la percepción, flagelo de los gobernantes, sus políticas y sus datos, más allá de los resultados empíricos de sus estrategias de administración y control del conflicto político y la seguridad pública, la competencia electoral, el bienestar y la justicia sociales, entre un larguísimo etcétera. Pues sí, la *autorictas* se conquista, no se impone, de hacerlo se confinaría al terreno de la *potestas*. Convencimiento que domeña la fuerza, orientado a la construcción de consensos favorecedores del interés nacional y público, lejos del simplismo de las imposiciones que permite la formalidad democrática, a través de las votaciones de mayoría: legalidades que resultan ilegítimas.

Las limitaciones del conocimiento político

La reflexión política tiene como materia un orbe simbólico saturado de significados que se presentan como estructuras y gramáticas aprehensibles a distancia. Su objeto de análisis, y sobre todo de interpretación, está allí, pero dándose; es movimiento puro y, en consecuencia, translación permanente de sentido. Para su desarrollo, el de tan peculiar tipo de comprensión, la repetibilidad no se anuncia y tampoco se presenta; así, por concretas que resulten sus intenciones, la abstracción será su territorio epistémico.

Al interrogar el problema del nexo historia-realidad, pensamiento-mundo, sujeto-objeto, G. W. F. Hegel señala:

¿Qué quiere decir esto, más precisamente? Lo que es en sí necesariamente tiene que convertirse en objeto para el hombre, que cobrar conciencia en él; de este modo, deviene para el hombre. Lo que se convierte en objeto para él es lo mismo que lo que él es en sí; mediante la objetivación de este ser en sí, el hombre se convierte en ser para sí, se duplica, se conserva, no se convierte en otro.²²

Esta identidad parcial entre sujeto y objeto conduce a perseguir la disparidad que media el vínculo pensamiento-cosa. De tal forma que la subjetividad y el discurso comprensivo no devienen explicables por sí mismos, sino que necesitan –en calidad de imperativo– referirse al marco de su relación, la sociedad, para entenderse así sea fragmentariamente. Además, para autenticar su estatuto gnoseológico, la objetividad del conocimiento –en el escenario modélico de la simulación teórica– requiere a su vez, y siempre, de los accidentes de la subjetividad, sus movimientos efectivos y sus cambios de perspectiva analítica.

Con mayor precisión Adorno puntualiza:

La disimetría del concepto de mediación hace que el sujeto esté en el objeto de una forma totalmente distinta a como éste se halla en él. El objeto sólo puede ser pensado por medio del sujeto; pero se mantiene siempre frente a éste como otro. En cambio, el sujeto, ya por su misma naturaleza, es antes que

²² Lecciones sobre la historia de la Filosofía, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, tomo I, p.26.



todo también objeto. El sujeto es impensable, ni siquiera como idea, sin objeto; en cambio éste lo es sin aquél.²³

Espacio de la predicación y la construcción de una inteligibilidad, el simple hecho de pensar la dominación aporta un problema adicional: la práctica que inspira tan frágil disciplina se rehúsa a ceñirse a los criterios tradicionales de verdad. Se contrapone a ellos; prescinde de la científicidad. Para ella, la política en su dimensión dual de actividad y de teoría, la misma lógica del error rectificado carece de pertinencia: su universo de estudio y disección, las modalidades que asume el poder institucionalizado, materializa y consume su propio modelo y paradigma. Su composición cambiante deviene exclusiva de ciertas condiciones de estructuración lógica y orgánica, lo que impide su uso y recurso analógico.

Pero, además, el sujeto que conoce de la política es uno por naturaleza interesado, forma parte del objeto y su posicionamiento gnoseológico trasciende la confianza primigenia en la neutralidad valorativa y su corolario de objetividad. Si a esta limitación se añade que su tiempo se consume en la actualidad, siendo el presente de la oportunidad y el riesgo que rechaza las manifestaciones del porvenir, las profecías sólo se cumplen al revés. Concedor de tales fronteras, Dante Alighieri les encomienda a los filósofos epicúreos el Canto X del *Infierno*:

Quando s'apressano o son, tutto è vano, nostro intelletto; e s'altri non ci apporta, nulla sapem di vostro stato humano. Però comprender puoi che tutta morta fia nostra conoscenza da quel punto che del futuro fia chiusa la porta.²⁴

“Cuando se acercan o están, todo es en vano nuestro intelecto; y si no lo haces allí, nada saben de tu estado humano. Pero puedes entender que todos los muertos déjanos saber desde ese punto que la puerta está cerrada por el futuro.”²⁵

Pasaje donde se consigna la inutilidad del pensamiento para rendir cuentas de un presente que se nos aproxima desde la narración, perdiéndose toda percepción de lo que ocurre en la Tierra; se agrega que después del Juicio Universal, con la desaparición de la historia, no habrá más futuro y, por ende, todo conocimiento será anulado.

En el pasado, la diversidad significativa de los componentes de la constelación humana solía reducirse al absurdo, mediante una operación lógica de síntesis aglutinante que favorecía la operación de modelos de análisis unívoco en la causación y pronóstico filosófico (v.g., el marxismo y sus imperativos teórico-prácticos: la determinación económica en última instancia, el materialismo dialéctico, la lucha de clases y la

²³ Dialéctica Negativa, Madrid, Taurus ediciones, 1975, p. 185.

²⁴ Volumen 1, versos 103-108, pp. 89; *La Divina Commedia*, 3 volúmenes, comentario a cargo de Guiseppe Villaroel y revisión de Guido Davico Bonino y Carla Poma, introducción de Eugenio Montale, Milán, Arnoldo Mondadori, 1985.

²⁵ Traducción del ININVESTAM.



dictadura del proletariado), al confiar en la existencia de actores racionalmente cohesionados: las clases sociales, unidades estructurales de percepción social y acción política. Porque los sujetos colectivos agrupados por identidades particulares poseían una naturaleza propia, serían capaces de cumplir un propósito histórico irrenunciable, entendido como destino y misión.

Si bien la propuesta conceptual de Erwin Goffmann no ofrece una tesis suficiente sobre la motivación y se centra además en escenarios de envergadura reducida (microsociológicos), construye nociones comprensivas de nuevo tipo como la de “agentes copresentes”, que permite diferenciar en un mismo sujeto colectivo o en el encuentro intersubjetivo, posicionamientos y actitudes diferenciadas. Para este pensador, en todas las situaciones –término que utiliza en sustitución de “contexto”– sociales pueden suceder muchas cosas de manera simultánea.²⁶ La idea misma de racionalidad vinculada a un segmento o clase social, quedaría seriamente cuestionada.

Incluso, la teoría de la élite política (gobernante) enfrentaría el mismo obstáculo de la unidad como prerequisite de la acción política. Además, este modelo está obligado a determinar con claridad cuál es el interés de la propia élite y cómo se manifiesta en la elección de decisiones en situaciones clave o cruciales. La capacidad de un grupo para ejercer control, no significa mecánica y automáticamente que lo ejerza de hecho. Robert Dahl sostiene: “La eficacia política práctica de un grupo está en función de su potencialidad de control y de su potencialidad de unidad”.

Robert E. Dowse y John A. Hughes concluyen:

...nos encontramos rápidamente en medio de especulaciones metafísicas sobre los intereses reales en oposición a los declarados, y nos encontramos inmersos en el ambiente bastante enrarecido de una historia contraria a los hechos. Es ésta una dificultad importante de la teoría de la élite: nos introduce en una serie de suposiciones, ninguna de las cuales puede ni demostrarse ni someterse a una comprobación empírica.²⁷

Así, para el estudio que se pretende sistemático de la política, la identidad relativa sujeto-objeto representa un problema insuperable, más aún si se considera el hecho mismo que esta relación sea plural y cambiante, impide formalizar un código o metalenguaje que registre, analice y formule hipótesis razonadas sobre comportamientos futuros. Semejantes limitaciones del conocimiento político eluden, de cualquier forma, la irracionalidad inmanente, pues la imposibilidad de reconocimiento a distancia de los actores sociales no significa que carezcan de intenciones e intereses racionales, sino a que tales propósitos y fines

²⁶ Véase: *Behaviour in Public Places*, Nueva York, Free Press, 1963, p.17 y ss., y p. 156 y ss.; y también *Interaction Ritual*, Londres, Allen Lane, 1972, p. 1 y ss.

²⁷ *Sociología política*, versión española de José María Rolland Quintanilla revisada por Salvador Giner, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 3ª edición, p. 202-203.



no se construyen directamente como si cumplieren una sintaxis conductual ordenada y, en consecuencia, previsible.

Aunque pareciera un simplismo teórico, todo conocimiento es peculiar y, en principio, obedecería a sus propias formas de exégesis: la lógica específica del objeto específico. Tal vez esta sea la razón por la que Gilbert Ryle apunta:

Los problemas que pertenecen a distintos dominios del pensamiento difieren con mucha frecuencia no sólo en relación con el objeto del que tratan, sino también en relación con el tipo de procesos de pensamiento que requieren. Por eso la distinción de las cuestiones en sus propios géneros exige la selección delicadísima de algunas características muy impalpables.²⁸

Entre la obediencia y el consentimiento se inscribe un margen amplísimo de maniobra deliberativa, resolutive y práctica de los sujetos, individuales y colectivos. La voluntad ciudadana, en tanto expresión de un deseo o una necesidad, podrá estar condicionada por el medio y el ambiente, pero no determinada. Libertad restringida, pero jamás cancelada, por la auto-regulación reflexiva del propio agente.²⁹ De tal manera que como escribe Jacques Monod:

La antigua alianza ya está rota: el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo de donde ha emergido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte. Puede escoger entre el Reino y las tinieblas.³⁰

El espacio-tiempo de decisión existente para el yo expansivo, está limitado por naturaleza. Constituye el dónde y el cuándo del sujeto (aislado, intersubjetivo o colectivo); la territorialidad de su razón entendida como intención. Desde allí comienza –el ser histórico– el establecimiento de su circunstancia, a partir de escenarios acotados, lo que comprime y reduce el universo de sus opciones.

De modo permanente, el sujeto intentará “presentificar”³¹ su posicionamiento analítico (la preocupación sobre su inserción y sentido en el mundo social) y práctico (la ocupación para hacer del mundo su espacio habitable). Para los agentes históricos la única duración existente es la de la actualidad, esa especie de presente continuo en la percepción agustiniana. En la oportunidad los seres humanos encuentran su razón

²⁸ *Dilemas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, p. 10.

²⁹ Véase Anthony Giddens: *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*, traducción de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1995, especialmente el capítulo 2. “Conciencia, propio-ser y encuentros sociales”, p. 77-142. Entendiéndose por este término: “Lazos causales que tienen un efecto de realimentación en una reproducción sistémica, donde esa realimentación se ve sustancialmente influida por un saber que los agentes tienen sobre los mecanismos de una reproducción sistémica, y que emplean para controlarla”, p. 393.

³⁰ *El azar y la necesidad: Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna* (1970), traducción de Francisco Ferrer Lerín revisada por Antonio Cortés Tejedor, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, 1993, p.190.

³¹ Me refiero al pensar conmemorativo y al pensar anticipativo que definen el pensamiento de Heidegger respecto del pensar (en su caso ontologizar) la historia, en la medida en que el proceso gravita en el sujeto como donador del sentido, y dado de que éste sólo existe en el presente, lo que es propiamente su tiempo efectivo, el pasado y el futuro encuentran pertinencia en cuanto son capaces de re-ubicarse en la actualidad.



de ser; las otras modalidades convencionales del tiempo, el pasado y el futuro, les son ajenas por principio, salvo si están vinculadas con la dirección de su voluntad actual (v.g., como razones para fundar una opción seleccionada o como intereses para ordenar una orientación específica en su participación social).

La fluidez constante de la temporalidad del sujeto, su presente continuo y en renovación constante, impide un conocimiento dinámico capaz de predicar con estabilidad un sentido posible de ese “transcurrir” en el tiempo, de esa rara condición de “hacerse” en el espacio. Como sujeto y objeto guardan una relación en proceso de redefinición permanente, la teoría conserva inalterable su naturaleza de hipótesis del mundo. La realidad escapa toda formalización comprensiva o, lo que resulta su equivalente, la aprehensión conceptual que se hace y se tiene de la historia es una aproximación conjetural carente de la motilidad que la caracteriza. Heidegger acierta cuando asevera que: “la interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender”.³²

A esta frontera epistémica, nudo problemático que sitúa la reflexión política a la zaga de los acontecimientos, se añade la dificultad predicativa consistente en que el lenguaje descifra su propio universo simbólico (modelo de simulación de la realidad), compuesto por objetos contruidos y no por hechos observables en directo. En palabras de Michel Foucault: “El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice”.³³ El lenguaje deviene “la casa del ser” (Heidegger).

La pretensión gnoseológica del discurso político se agota y cumple en su calidad de estructura de comunicación dirigida a la conservación o transformación del orden social, y articularía dos fases (indiferenciadas, no secuenciales) en el proceso de su configuración: una expansiva o *poiesis*, relativa al sujeto, que se presenta como reflexión creativa; y otra restrictiva o ideológica referida al objeto construido en forma de realidad (*gegenstand*) y de intuición sensible (*objekt*), que se manifiesta como comprensión determinada.

Entender la vida pública exige habilidades peculiares que oscilan entre la razón y la oportunidad, la percepción sensorial y la construcción de escenarios alternativos, la identificación de actores, agentes pasivos y socios o inversionistas de proyecto e iniciativa; el diseño discursivo, la formulación de juicios y la adecuación o integración de intereses emergentes distintos o contrapuestos.

De allí que Isaiah Berlin lo considere un “don”:

³² *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1962, pp.32. Así, habría que considerar la historicidad propia del concepto y de las limitaciones propias de que sea un esqueleto abstracto cuyo contenido ha perdido existencia virtual, es decir potencia comprensiva de simulación de las formas humanas realmente existentes.

³³ *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1978, p.50.



The gift we mean entails, above all, a capacity for integrating a vast amalgam of constantly changing, multicoloured, evanescent, perpetually overlapping data, too many, too swift, too intermingled to be caught and pinned down and labelled like so many individual butterflies. To integrate in this sense is to see the data (those identified by scientific knowledge as well as by direct perception) as elements in a single pattern, with their implications, to see them as symptoms of past and future possibilities, to see them pragmatically –that is, in terms of what you or others can or will do to them, and what they can or will do to others or to you. To seize a situation in this sense one needs to see, to be given a kind of direct, almost sensuous contact with the relevant data, and not merely to recognise their general characteristics, to classify them or reason about them, or analyse them, or reach conclusions and formulate theories about them.³⁴

“El regalo al que nos referimos implica, sobre todo, una capacidad para integrar una vasta amalgama de datos constantemente cambiantes, multicolores, evanescentes, que se superponen perpetuamente, demasiados, muy rápidos, demasiado entremezclados para ser atrapados y etiquetados como mariposas individuales. Integrar en este sentido es ver los datos (los identificados por el conocimiento científico, así como por la percepción directa) como elementos en un patrón único, con sus implicaciones, para verlos como síntomas de posibilidades pasadas y futuras, para verlos de manera pragmática: es decir, en términos de lo que usted u otros pueden o les harán, y lo que pueden o les harán a otros o a usted. Para aprovechar una situación en este sentido uno necesita ver, recibir algún tipo de contacto directo, casi sensual, con los datos relevantes, y no simplemente reconocer sus características generales, para clasificarlos o razonar sobre ellos, o analizarlos, o llegar a conclusiones y formular teorías sobre ellos.”³⁵

En el arco que cubre el tránsito entre datos y percepciones, se yergue majestuosa la interpretación. Nada en el análisis de las condiciones y las previsiones políticas elude su influjo y soberanía. Así las cosas, los modelos de cobertura legal, formales, dueños de lenguajes objeto, son útiles para la comprensión del “hecho” y la “situación” concretas, aunque insuficientes. Siempre se requerirá del talento y la virtud hermenéuticas para diseccionar los escenarios del poder, sus actores y repercusiones.

³⁴ *The sense of reality: Studies in Ideas and their History*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1997, p. 46.

³⁵ Traducción del ININVESTAM.