

iMex
REVISTA



Edición Completa



Interdisciplinary Mexico / México Interdisciplinario

EL ARTE DE GOBERNAR

Año II

Nº4

Editorial

VITTORIA BORSÒ

Introducción.....4

Cuento

ROSA BELTRÁN

Supervivencia del más apto.....12

Estímulo

ROBERTO ESPOSITO.....14

Artículos

DARIO GENTILI

Crisis as Art of Government.....21

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA

Tiempo e imperio: el Caso Moctezuma.....30

TANIUS KARAM CÁRDENAS

Preguntas en torno a la gobernabilidad democrática y la comunicación social en México.....52

VALERIO ROCCO LOZANO

Lógica de la abstracción política entre Hegel y el estoicismo.....73

DAVID SÁNCHEZ USANOS

La cosmética del poder. Consideraciones sobre el papel de los partidos en la práctica política contemporánea.....84

Epílogo

FERNANDO CASTRO FLÓREZ

“... algo huele a podrido”. [Notas en torno al arte de la insubordinación].....96

Reseña

CHRISTIAN WEHR

Borsò, Vittoria / Yasmin Temelli / Karolin Viseneber (2012) (eds.): *México: migraciones culturales - topografías transatlánticas. Estudios sobre los itinerarios de las culturas*.....114

Introducción: El arte de gobernar

Vittoria Borsò

(Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf)

A estas alturas de las catástrofes en la gestión de los gobiernos a escala mundial, las aporías y paradojas que Michel Foucault demostró con su análisis del "arte de gobernar" adquieren cada vez mayor vigencia. A comienzos del siglo XXI nos enfrentamos a gobiernos incapaces de gestionar el 'bien común'. Son gobiernos sometidos a poderes financieros nacionales e internacionales, comprometidos con la violencia o dependientes del poder militar, que con agresiones bélicas en el exterior pretenden asegurar la paz interior. El arte de gestionar una nación desvela la cara de permanentes desastres. La quiebra o literalmente la bancarrota del sistema político basado en la representación del pueblo –principio de la democracia moderna– parece el sello característico del siglo XXI. El arte de gobernar, un concepto con el que Michel Foucault entiende las técnicas mediante las cuales desde el siglo XVIII la administración, la distribución y a la vez la multiplicación del poder sustituyen al poder soberano, ya no tiene imágenes confiables en el imaginario social. Este número de iMEX pone en tela de juicio una vez más la racionalidad del "arte de gobernar", más allá de una simple lógica de sistemas políticos.

Los siguientes análisis del imaginario cultural, social y discursivo que en el presente número llevan a cabo especialistas en filosofía política, ciencias sociales, de la comunicación y de la cultura, vierten luz sobre los dispositivos y las transformaciones del "arte de gestionar" la vida. Las exploraciones enfocan tanto el nivel histórico como el sistemático-teórico y abordan conceptos de ética, así como de filosofía y teoría política que fundamentan las prácticas de gobierno tanto en lo particular como en la comunidad de la familia y la nación. La polifonía de voces reunidas en esta publicación es de largo aliento, tanto en lo que concierne "al grano" (Roland Barthes), es decir, al acento particular de los autores, como con respecto a la proveniencia disciplinaria y cultural de los autores. Encabezan este número la escritora mexicana Rosa Beltrán y el filósofo italiano Roberto Esposito. A ello siguen las reflexiones de Dario Gentili acerca del nudo entre crisis y conflicto. Abre la serie de ensayos sobre México el filósofo español José Luis Villacañas Berlanga, abordando el momento del paso entre el imperio de los mexicas y el de los españoles. El mexicano Tanius Karam, especialista en ciencias de la comunicación, además de estudioso de Carlos Monsiváis, lanza

una mirada crítica a las transformaciones político-mediáticas en el México contemporáneo a raíz de las elecciones de 2012. Después de los ensayos de Rocco Lozano relacionados con Hegel y de David Sánchez Usanos acerca de las transformaciones de la 'virtud' de los políticos, se concluye el número con la articulación de la indignación que, con el movimiento M-15, protagonizó una serie de *prises de parole* públicas (Michel de Certeau). A manera de epílogo, el texto del filósofo Fernando Castro Flórez cambia de registro y pone en juego las posibilidades de un habla personal.

Rosa Beltrán es una de las escritoras más sobresalientes en las letras mexicanas actuales. Su reciente novela *Efectos secundarios*, publicada en España a pocos meses de haber aparecido en México, tuvo merecidamente una deslumbrante recepción por parte de la crítica. Julio Ortega la cuenta entre las diez mejores novelas en lengua española; Jorge Volpi se refiere a esta elaboración de los efectos de violencia que azotan al país en los términos de relato feroz, bello y deslumbrante de un México en que, como en *Pedro Páramo*, la novela de Juan Rulfo, todos se han transformado en "un rencor vivo". El relato breve que inaugura este número es una sutil observación del dispositivo biopolítico de la gestión de la vida que organiza diariamente el "tiempo inerte"¹ de una pareja mayor. La ironía que deconstruye el imaginario familiar y la relación entre los géneros –una sutil ironía que se hace eco del inolvidable estilo de Juan José Arreola– es un implacable asalto no solamente a la supremacía masculina en las parejas, sino que también se presenta como una sencilla y a la vez explosiva parábola de la economía del gobierno del Estado y de la renovada confianza neoliberal en el darwinismo social, al que hace referencia el título. Además, con las alusiones a la debilidad física y la práctica diaria de la vejez, aborda una de las mayores preocupaciones a escala global, esto es, los problemas del Estado para gestionar la invertida pirámide de población. El relato está escrito en primera persona desde la perspectiva de un varón que, después de haber cumplido los 70 años, trata de asegurar la autonomía de su futura viuda, cuando su esposa sobreviva a él. El entrenamiento para gestionar las deficiencias físicas de la vejez es, por lo tanto, también la alegoría del tiempo inerte del Estado, y demuestra los costes de una comunidad concentrada en la espera de la muerte y las prácticas de disciplina diaria para su prevención. Son prácticas, irónicamente relatadas, que congelan la sonrisa del lector frente a la violencia diaria contra el cuerpo de la mujer, que el marido obliga a entrenar "el arte del deterioro" –"de la cabeza a los pies"– para aprender la autosuficiencia de una futura etapa de viuda minusválida. Los ecos con respecto al análisis de la temporalidad en "el caso Moctezuma", esto es, el ocaso del imperio prehispánico en el ensayo de José Luis Villacañas

¹ Para este concepto de Hans Blumenberg cf. Villacañas.

Berlanga, son deslumbrantes y demuestran la persistencia de los dispositivos de soberanía y de biopoder tras las profundas diferencias de las formas históricas de gestionar las comunidades.

Sin embargo, lejos de sugerir una visión apocalíptica de cualquier tipo de gobierno, lo que está sobre el tapete tanto en el relato de Beltrán como en el análisis de Villacañas Berlanga es la relación entre política sacrificial, debida a la necesidad de controlar la amenaza de la muerte, y el tiempo "inerte". Es una concepción tanatopolítica del gobierno que arruina el poder vital de la comunidad, pues expulsa la potencialidad de la vida para asegurar la futura supervivencia frente a la amenaza de la muerte. Esta es la economía del dispositivo inmunitario que Roberto Esposito pone de relieve analizando el *nomos* excluyente de lo político moderno, localizado a partir de Hobbes, y operante en las instituciones tanto jurídicas como políticas y de la salud. En *Immunitas*, Esposito deconstruye dicho dispositivo para restituir la política a la afirmación de la vida, de todas las formas de vida. Justamente por ello, el "Estímulo" de Roberto Esposito enriquece con amplias resonancias los ensayos que siguen.

De hecho, Esposito abre el debate dirigiendo su mirada a la 'revolución' biológico-científica y social que tuvo lugar a partir de los años setenta del siglo pasado y que es un desafío radical para la democracia a escala global. Las tesis principales de su texto rezan así: el giro biopolítico que Foucault había localizado a finales del siglo XVIII encuentra, a mediados del siglo XX, las condiciones de un salto epocal; la cuestión del género, de la generación y de la genética parece sustituir la semántica del *nomos* por la del *genos*, abarcando el género como diferencia sexual y de las generaciones con diferencias, a menudo alternativas, no solamente de tipo cronológico, sino también socioculturales. Desde Dolly, la primera oveja clonada, la relación entre técnica y vida se torna cada vez más problemática. Desde los nuevos conflictos étnico-religiosos, para los cuales habría que hablar de 'teobiopolítica', se ponen en crisis las categorías veteroeuropeas que definieron el cuadro semántico e interpretativo del Novecientos, como el principio de igualdad y toda una serie de distinciones y oposiciones sobre las que se basa el concepto de democracia: lo público y lo privado, artificio y naturaleza, derecho y biología. La identificación imaginaria entre líder y masas, en busca de modelos vencedores, sustituye la representación de los electores por parte de los elegidos; la identidad entre gobernantes y gobernados se encuentra cada vez más degradada. La soberanía del pueblo se ha transformado —e invertido— en una deriva populista. El análisis de Esposito deconstruye la función legitimadora que la primacía transcendental de la vida biológica tiene en las dinámicas políticas contemporáneas, para restituir la potencia constitutiva de la vida biológica. Esta es la tarea que urge llevar a cabo: "trabajar sobre su

sentido y sus exigencias, sobre los dilemas que plantea y sobre las fuerzas que evoca". Dicho trabajo tiene que abarcar las configuraciones del tiempo y del espacio frente al incremento demográfico en algunas zonas del planeta, los desafíos del mestizaje étnico, de las mutaciones ambientales, lo que requiere un ingente desplazamiento de recursos económicos, etc. Cabe reencontrar el carácter productivo de los conflictos, desplazándolos, junto con las categorías políticas modernas, fuera de la esfera formal de las instituciones para acercarlos a la "sustancial del cuerpo viviente de los individuos y poblaciones"².

Dario Gentili aborda el tema de los conflictos, partiendo del nudo semántico entre los conceptos de crisis y conflicto en ciencias políticas, filosofía, medicina, economía y psicoanálisis. En su ensayo contrasta la vigencia de dicha conexión, demostrando que los conflictos adquieren calidad productiva solo cuando no son originados en crisis. Contradiendo a Reinhart Kosellek, quien considera vago el concepto de crisis, Gentili demuestra que, a partir de su función biopolítica, la idea de crisis se transformó en un dispositivo que sustenta la eficacia del "arte de gobernar". La conexión entre conflicto y crisis se transformó en un dispositivo de sujeción política cuyo carácter biopolítico se manifiesta en el axioma neoliberal de 'falta de alternativas' neutralizando el conflicto y generando formas de vidas precarias. Cabe, pues, preguntarse acerca de formas de conflictos fuera de la captación por el dispositivo neoliberal, conflictos capaces de abrir espacios para procesos de sujetificación.

Como contrapartida a los análisis de la contemporaneidad, José Luis Villacañas Berlanga presenta un lúcido análisis de la economía del tiempo en el último imperio de los aztecas. Es el momento del paso a la estructura apocalíptica del dominio de Cortés sobre México, la *translatio imperii* desde el reino de Moctezuma a Carlos V, que el autor explora partiendo de la llamada *Crónica mexicana* de Hernando de Alvarado Tezozomoc, sobrino nieto de Moctezuma II el Joven. Se trata de un momento de vacío de legitimidad, de pérdida de la creencia en la validez del ajuste del tiempo imperial y el tiempo del cosmos que había sostenido la tensión histórica de los mexicas orientada por Huitzilopochtli, el dios supremo del tiempo. La pérdida que genera un "fastidio del tiempo" se manifiesta en la estructura apocalíptica del texto final de *Crónica mexicana*, que el autor analiza partiendo de estructuras antropológicas activadas durante la guerra entre españoles y mexicas, compartidas por la común representación de sus órdenes como imperios. Para los mexicas el fastidio del tiempo, que el autor define en referencia a Blumenberg (2007), es la experiencia de que un ahorro grande de tiempo, con la conquista de una adaptación exitosa, llega al aburrimiento –tiempo

² Dichas sugerencias son el tema de *Terza persona* (Esposito 2007). Cf. Vittoria Borsò (2013).

de poder cercano a cero que implica la condición de pérdida y puede llevar a la melancolía—. Además, el largo ‘tiempo de deber’ no genera un ‘tiempo de poder’. De ello resulta un tiempo inerte con la carencia de seguridad del orden del tiempo, que la *Crónica* relaciona también con el nomadismo originario de los mexicas. Sin embargo, el fastidio del tiempo al final del imperio, con la pérdida de los ajustes de los relojes del tiempo humano y del divino, es causa de enfermedad psíquica y de la estructura apocalíptica que guía las acciones de Moctezuma el Joven. La correlación entre la radicalización de una biopolítica sacrificial y la estructura psíquicamente enferma del último imperio, así como su incapacidad de manejar la contingencia de acontecimientos experimentados como nuevos, singulares, es uno de los momentos más contundentes del análisis de Villacañas Berlanga, cuyos ecos abarcan hasta las estructuras apocalípticas que varios autores constatan en nuestra modernidad tardía con su propio ‘fastidio del tiempo’ frente la ignorancia de lo que ha de venir, el futuro. La petrificación que deriva de la incapacidad de aceptar la contingencia de lo otro, del futuro, corresponde, dice el autor, al ingreso en el tiempo petrificado en que Kant vio el final de todas las cosas. Reconocemos aquí no solamente la cifra de la soberbia del sujeto, sino también la condición para dejarse arrastrar por la obsesión de verse confirmado como idéntico a sí mismo, mientras que va al encuentro de otro, del “que viene a darle muerte”. Esto es lo que nos demuestra la estructura psíquica del ‘fastidio del tiempo’, analizada por Villacañas Berlanga, también con respecto a la inseguridad de nuestro presente, que requiere medidas cada vez más autodestructoras de autoinmunización contra las difusas amenazas globales ubicuamente presentadas.

Frente a la amenaza ubicua de la violencia en el México actual, Tanius Karam analiza la aplicación del concepto de gobernabilidad, un ‘arte’ que, justamente por los compromisos con las autoridades del Estado con las empresas de televisión y los demás medios en México, considera que está en peligro. Pues la gobernabilidad —esta es la tesis central del ensayo de Karam— necesita prácticas materiales de los medios de comunicación, que, en el marco de la tensión medios-sociedad-gobierno, tendrían que abrir espacios de interacción que redunden "en calidad de vida para sus habitantes". La violencia pone en juego la gobernabilidad, no solamente en lo que concierne a la representación del gobierno sino también y sobre todo con respecto a la función de los medios de comunicación para el uso de la libertad, base de la gobernabilidad. En este escenario, que abarca un periodo que va de los 12 años del poder del PAN (2000-2012) al actual retorno del PRI, el autor explora los problemas de legislación y la labor de la comunicación en la situación de inseguridad acrecentada que vivió el país y vierte luz sobre la discrepancia entre la participación de México en todas las convenciones,

tribunales y pronunciamientos internacionales y su incapacidad en el interior de generar medios para observarlos. A pesar de la *Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Información Pública Gubernamental*, del artículo 134 de la Constitución Mexicana y de las reformas del artículo 1º de la Constitución, durante el sexenio de Calderón el autor observa una restricción del derecho de acceso a la información pública a causa de la elevada concentración en la propiedad y el control de los medios y la inexistencia de mecanismos de acceso a medios alternativos, entre otros factores. Sin embargo, parece dudoso que con el cambio de partido y el nuevo presidente Peña Nieto, un presidente más telegénico que con vocación democrática, se puedan esperar verdaderos cambios. Además, el "Pacto por México", acuerdo político firmado en los primeros días del gobierno del nuevo presidente, que pretende asegurar acuerdos entre las principales fuerzas políticas del gobierno federal, puede anular conflictos productivos concentrando el poder sobre el nivel formal de las instituciones y cerrando los espacios de intervención de sujetos singulares. Este diagnóstico, que podemos efectuar en base a Roberto Esposito, parece confirmado por Karam cuando duda de que políticos que generan acuerdos, Estados que funcionan, instituciones que realizan servicios, esto es, la 'eficiencia' como bien en sí mismo, por la que optan muchos en descrédito de las libertades, pueda servir a la consolidación de los derechos, de la igualdad ante la ley, etc. Podemos concluir del ensayo de Karam que el dilema entre "ineficacia con libertades o eficiencia con menos libertades" es de difícil solución. Además, es el problema de una gobernabilidad que deduce sus criterios de la financiarización de la vida, eso es, del gobierno de la vida bajo la supremacía del capital, o de un bien común orientado por conceptos totalizantes que desconocen la potencia sustancial "del cuerpo viviente de los individuos y las poblaciones" (Esposito).

Las resonancias entre los estudios del presente número se despliegan en varias direcciones y niveles. Pasando a Europa, el artículo de Rocco Lozano abre el debate acerca de la actual situación sociopolítica europea, situada en los acontecimientos del movimiento 15-M en España y otras partes del mundo (por ejemplo, *Occupy Wall Street*), relacionándola con la época histórica del tránsito entre la república y el Imperio romano, estudiada y analizada por G. W. F. Hegel. Lozano rastrea los elementos lógicos comunes que existen entre la situación actual y las características definitorias del estoicismo en Roma, analizado por Hegel. Se trata de una desconexión entre el individuo y los centros de decisión política, y con ello, la relación irresuelta entre lo particular y lo universal, central en la filosofía de Hegel. Este comprendía y justificaba, en el caso de las sublevaciones españolas contra los franceses, la rebelión de un pueblo contra una Constitución impuesta externamente (*addenda* al parágrafo 274 de la

Rechtsphilosophie). El estudio pormenorizado de las coincidencias estructurales entre las dos épocas, así como del papel que en ambas juegan conceptos como violencia, abstracción, límite e indignación, proporciona instrumentos para una mayor comprensión de la situación presente. Rocco Lozano deduce criterios para analizar las insuficiencias ante todo lógicas de las actuales formas de gobierno y de representación, así como –de manera especular– de las de resistencia y rebelión. El análisis desemboca en la búsqueda de criterios para entender en qué medida pueden solucionarse los problemas actuales desde la filosofía de la historia. Su contribución podría tal vez cumplir el *dictum* hegeliano sobre la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional, esto es: la transformación de lo meramente existente en realidad efectiva, adecuada a los criterios de racionalidad y justicia de nuestro tiempo.

David Sánchez Usanos plantea una reflexión acerca del papel de los partidos en la configuración de la práctica política contemporánea. Se pregunta hasta qué punto podemos seguir hablando de 'política' en un contexto en el que el objetivo de la acción de los políticos profesionales ha dejado de ser la comunidad y la gestión eficaz de sus conflictos para centrarse en la conquista y el mantenimiento del poder. Para ello, el autor tiene en cuenta las nociones de "razón pública" y "razón privada" de Immanuel Kant, así como algunas agudas observaciones de Max Weber pronunciadas en 1919 concernientes al hecho de que en las prácticas políticas ha desaparecido la crítica con respecto a la naturaleza del poder, la organización del Estado o la adecuación de las leyes e instituciones. Es posible que las virtudes que ayudan a la consecución del poder no tengan nada que ver con lo que tradicionalmente hemos asociado con el arte de gobernar. El autor constata una desconexión entre los partidos y la sociedad, mientras que la supremacía de prácticas dedicadas a la administración de favores o rentas parece fundamentar el gobierno de políticos llamados 'profesionales'. Debido al nudo de política y medios, la dimensión pública, parecida a un espacio (anti)político de telerrealidad, paraliza a los ciudadanos –en un estado que con Vilém Flusser podemos llamar de anestesia³–, mientras que decisiones de políticos que el autor califica como populistas y 'desinteresadas' afectan a la vida de los 'ciudadanos'. Este análisis, que Sánchez Usano fundamenta sobre la transformación de la virtud de la *phronēsis*, que desde Aristóteles define la calidad de buen gobierno, desemboca en una contemporaneidad que el autor sitúa teniendo presente la actualidad de España (crisis económica, 15-M), ofreciendo consideraciones pertinentes para la teoría política contemporánea.

El epílogo de Fernando Castro Flórez es un texto articulado en torno al objetivo de ensayar, en la presentación misma de los argumentos, el arte de la insubordinación en favor de

³ Remito a Vilém Flusser (2000).

la búsqueda de "otros estilos, nuevos modos del arte de la existencia" en el marco del entrelazamiento de estética y ética.

Bibliografía

BELTRÁN, Rosa (2011): *Efectos secundarios*. México: Mondadori.

BORSÒ, Vittoria (2013): *Wissen für das Leben. Mit der Biopolitik darüber hinaus*. Bielefeld: transcript (en prensa).

ESPOSITO, Roberto (2005): *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Madrid: Amorrortu.

ESPOSITO, Roberto (2007): *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.

FLUSSER, Vilém (2000): *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*. Berlin: Philo.

Supervivencia del más apto

Rosa Beltrán

(Universidad Nacional Autónoma de México)

Desde que cumplí setenta años, entreno a mi mujer todas las mañanas a fin de que, llegado el caso, pueda asistirse en su viudez. Se podría pensar que es prematuro, pero las estadísticas me confirman que mis previsiones tienen un fundamento: los hombres nos vamos antes. ¿Y alguien se ha detenido a pensar en las penalidades de la viuda cuando sus facultades menguan? La historia de la viuda alegre pertenece al cine y la literatura. En la realidad, las viudas se quedan ciegas, sordas, cojas, etcétera. Una vez se supo del caso de una viuda amnésica que se empeñaba en cobrar su pensión a nombre de otra y pasó años sin conseguirlo. Mi mujer, cuando oye estas historias, se aterra. Por eso he decidido entrenarla en el arte del deterioro. Lo ideal sería ir de la cabeza a los pies, le digo, y la alecciono sobre las ventajas de ir siguiendo una lógica. A ver, pensemos. ¿Cuáles son los verdaderos problemas de las viudas? Las tuertas, por ejemplo. Apenas si logran que alguien repare en ellas. En general no las atienden, las mandan a otras ventanillas. Podrían despertar mayor interés si se decidieran por la solución radical: o los dos ojos o ninguno. Optaremos por los dos. Mi mujer se agita. Tranquila, le aclaro, para eso está la profilaxis. Le pongo un paño grueso en los ojos y le digo: adelante, ten ánimo. Más vale empezar a tiempo. Lo primero es caminar por el cuarto sin que te tropieces. Ella da dos pasos y tira la lámpara de pie. ¡Es que nunca antes he sido ciega!, se disculpa. Yo discrepo. Para ser ciega eres pésima, le digo. No usas las yemas de los dedos ni adelantas un pie. No comprendes que la esencia del desplazamiento del ciego es huir del obstáculo. ¿Qué tal si me tiras encima la jarra de té caliente? ¡Pero si tú ya no estarás!, responde. Muy bien, no estaré, pero ¿y quién me garantiza que no te arrojarás por la ventana? Los ciegos palpan, tantean, abren bien los dedos tratando de emerger de las aguas profundas de esa otra falta de memoria que es la ceguera. En cambio tú te confías mucho. Crees que todo es cosa de improvisar. Ella busca una salida. Dice que sabrá si corre peligro gracias al oído, que tiene mucho más fino que yo. Bueno, intentemos por ahí, le digo, no sea que te quedes sorda. Después de ponerle tapones, le ato unas cuerdas en los dedos anular y medio de las que tiraré cada vez que alguien llame a la puerta. Pienso adaptarle un artefacto que cumpla esta función cuando yo no esté. Tomé esta medida porque antes probamos con un foco que encendía al accionar el timbre pero tardó horas en darse cuenta. Cuando se lo hice ver, dijo que la razón era que se confundía: no sabía si en ese momento era ciega o sorda. Tras varios

intentos, decidí atarle cuerdas por todo el cuerpo: en una pierna, para avisar que algo ardía en la lumbre, en los brazos, para indicarle que alguien venía subiendo por la escalera. Con todo, fue mejor ciega que sorda. Le expliqué que si alguien se metiera a asaltarla no tendría forma de defenderse. Aumenté el grado de dificultad con una mordaza que le impedía gritar, pero ella tuvo otra idea. Los pies, querido, dijo. Pienso que ese sería mi verdadero Waterloo. ¿Cómo iría a cobrar la pensión si no pudiera moverme? No pude más que sonreír. Ya se ve la clase de viuda que serás. Inválida, pero avarienta. Procedimos. Ella dobló una pierna y sujetándola por detrás con una mano me dijo: Mira, podría caminar así, a saltitos. Le expliqué que las cojas tienen problemas mucho peores que moverse o no moverse. De hecho, tienen mayores problemas que las tuertas. Un cojo está condenado a la soledad, expliqué. Jamás verás cojos en compañía de otros cojos. No son como los ciegos que suelen andar en fila india, como un ejército desorientado pero solidario. Hay escuelas para ciegos, tours de ciegos, pero ¿has visto excursiones de cojos? Tuvo que admitir que no. Un cojo no es sólo un cojo, es una fórmula compensatoria que va más allá del pie: un cojo siempre está cojo de la compañía de otro. Un paralítico, en cambio, es el centro de atención. Piensa y verás: no hay quien se niegue a empujar una silla de ruedas, aunque lo haga de mal modo. A regañadientes se hincó. Trató de avanzar de este modo pero el sobrepeso y las pantorrillas le estorbaban. ¡Es que no puedo!, dijo. Volví a sonreír. Ya verás que sin mí la vida no es tan sencilla como parece. Y aun nos queda la parálisis, añadí. La conduje al lecho y la até de pies y manos. Acostada en la cama sin poder desplazarse ¿qué podría hacer? Podrías recordarme, sugerí. Me respondió: para qué. Para matar el tiempo, por ejemplo. Si lo único que tendría sería el tiempo ¿para qué querría matarlo?, dijo. Las viudas tienen una lógica implacable. Había que prepararla para cuando la perdiera. A ver, haz de cuenta que no soy el que tú crees, ¿quién soy?, pregunté. Eres ¡un visitante! No. Eres ¡un asaltante! No. Eres... ¡el perro! Cuando se cansó, dijo: tú lo que quieres es volverme loca. Está bien, admití, dejemos este ejercicio. No conocerás esta herramienta. ¡No, por favor!, suplicó, continuemos, te lo ruego.

Los locos son convincentes hasta ese grado en que aun rebelándonos, acaban por tener la razón.

Roberto Esposito

(Istituto Italiano di Scienze Umane, Firenze / Napoli)

Que la democracia contemporánea está enferma es un dato que está a la vista de todos y sobre el cual no es necesario detenerse, pues se conocen muy bien su fenomenología y su patología. Más interesante es el análisis de las distintas interpretaciones de dicho malestar. Diría que sustancialmente estas pueden reconducirse a dos paradigmas de argumentaciones. La primera examina la democracia partiendo de lo que se han llamado sus 'promesas fallidas', es decir, el hiato cada vez más llamativo entre lo que anunciaba la democracia y los resultados que generó.

La otra interpretación que suele darse, y que tiene una raíz más antigua, no busca el mal oscuro de la democracia en la aplicación errónea, o insuficiente, de un modelo en sí mismo positivo, sino que más bien localiza el mal en el propio modelo, en un vicio originario que desde sus inicios amenaza la idea de democracia, condenándola a contradecirse. Según esta tradición, cuya génesis se puede remontar incluso a Platón y culmina en Hegel, si bien no es ajena a Tocqueville, el mal de la democracia no tendría que ver con su realización histórica, sino con su esencia, con su propio estatuto conceptual.

Sin poder detenernos con más detalle en estas líneas de interpretación, por lo demás consabidas, quisiera remitirme a una tercera lectura, que no conecta la crisis de las democracias contemporáneas con una simple serie de metas incumplidas, ni siquiera con un vicio de fondo, sino más bien con un pasaje histórico determinado. Ciertamente, si nos atenemos a los datos formales –pluralidad de partidos, mecanismos de representación, elecciones periódicas–, los regímenes en los que vivimos, cuando menos en la parte occidental del mundo, son sin duda democráticos. Sin embargo, si afinamos la mirada –si la dirigimos a la realidad material de dichos regímenes–, la referencia a la democracia, al menos en el sentido que estamos acostumbrados a atribuir a dicho término, se torna problemática.

Desde este punto de vista, asumiendo dicho modelo de interpretación, se podría decir que la vida de la democracia moderna se localiza entre la segunda mitad del siglo XIX y los años veinte y treinta del siglo XX. Después, el experimento de la democracia se desplazó hacia una forma política distinta, hasta el punto de que, para mantenerla en pie, se tuvo que recurrir a la idea, en sí no muy bien determinada, de totalitarismo, en una suerte de círculo vicioso que define la democracia como el reverso del totalitarismo y el totalitarismo como el reverso de la democracia,

haciendo la salvedad de que más tarde, al menos en los años treinta, en algunos casos se pasó sin solución de continuidad de una a otro.

Vistos desde esta perspectiva, los regímenes que resultaron victoriosos en la Segunda Guerra Mundial ya no son las clásicas democracias de anteguerra, sino algo que, siquiera sea en el interior de los rituales democráticos, es profundamente distinto de ellas. Para localizar dicha diferencia, es menester hacer referencia a una mutación que en estos decenios transformó de raíz el panorama contemporáneo, con efectos evidentes sobre las dinámicas socioculturales. Me refiero a la conexión, cada vez más directa, que desde hace algún tiempo vincula la política con la vida humana en su dimensión inmediatamente biológica, según la modalidad que, a partir de las investigaciones de Michel Foucault, se ha definido, con varias acepciones, como 'biopolítica'.

Este horizonte es, pues, justamente el nuevo régimen de sentido que cambia la forma misma de la democracia contemporánea, haciendo que los procedimientos clásicos resulten cada vez más inadecuados para resolver cuestiones nacidas fuera de su contexto histórico y de su vocabulario conceptual. Ahora bien, las cosas no se pueden considerar de manera unilateral. Cuando se habla de modificaciones epocales, se da por descontado que los procesos son lentos, contradictorios, viscosos; que sobreviven durante mucho tiempo elementos del antiguo régimen, que no se superan y son sustituidos por otros sino de forma sucesiva. Sin embargo, me parece innegable que ha tenido lugar algo más que un simple desplazamiento de acentos.

Es sabido que la democracia nace en el interior del orden político moderno tras el paso del Estado absoluto al constitucional, esto es, en un cuadro histórico-conceptual definido por las categorías de soberanía y representación, de libertad e igualdad, en base a la cual un conjunto de ciudadanos con los mismos derechos expresa sus opciones acerca del gobierno de la sociedad compitiendo con otros programas.

Ahora bien, es justamente este cuadro –sus mediaciones institucionales y sus perfiles conceptuales– el que, con el viraje biopolítico, entra en crisis, transforma radicalmente sus propias connotaciones en favor de otro escenario, de otra lógica, de otra sustancia, que es precisamente la sustancia del cuerpo vivo de los individuos y de las poblaciones, que de esta manera no están disponibles para ser colocados en la retícula democrática de los ciudadanos informados y libres para aducir sus propias preferencias. Por esta razón, las teorizaciones filosófico-políticas que van de Habermas a Rawls son completamente inútiles para captar la dimensión efectual de nuestro tiempo.

Es menester preguntar cómo, cuándo y por qué ocurrió dicho paso o, mejor dicho, salto. Sin profundizar en los complejos problemas de periodización –el origen del giro biopolítico se puede situar a fines del siglo XVIII, si bien su auge se remonta a los años veinte y treinta del siglo XX– me limitaré a alegar tres eventos emblemáticos que en el espacio de pocos años ofrecen el sentido agudo y problemático de dicho viraje.

A finales de los años sesenta, la cuestión del género, de la generación y de la genética cobra literalmente cuerpo, de una forma que parece sustituir la semántica del *nomos* por la del *genos*. Se trata del género como diferencia sexual y de la generación como conjunto de personas definidas por una serie de características específicas, no solamente de tipo cronológico, sino también socioculturales, diferentes y a menudo alternativas, frente a las de generaciones precedentes.

Desde entonces hasta 1971, se lleva a cabo en los Estados Unidos el primer experimento de modificación genética, el de la oveja Dolly, destinado a prefigurar, cuando menos en el plano de las posibilidades, una relación cada vez más tensa y problemática entre técnica y vida, de la que hoy solo reconocemos su fuerza explosiva con respecto a las categorías políticas tradicionales. Imaginar que la posibilidad de modificar genéticamente la vida humana no se refleja, transformándola radicalmente, en la semántica política es mera ilusión.

Por último, la primera conferencia mundial sobre el medio ambiente, celebrada en 1972 en Estocolmo, hace de la ecología una cuestión política de importancia primordial. De esta manera, tiene lugar una transformación de conjunto cuyo alcance se tardó en medir: la vida del ser humano, del género y del mundo hacen su aparición de manera prepotente en el escenario de una política que todavía no está preparada para entender su sentido. Imaginar que esta verdadera revolución que tiene en su centro el *bios* pueda dejar intacto el vocabulario político que la precedió es una ilusión destinada a ser contradicha continuamente.

Sin querer precipitar demasiado los argumentos, se puede decir que, desde entonces y en oleadas sucesivas y apremiantes, la ruptura de los límites entre lo que es biológico y lo que es político caracteriza cada vez más nuestro tiempo, afectando y transformado todo el abanico de la experiencia contemporánea, redefiniendo de manera inédita nuestra realidad y nuestro imaginario.

Desde los nuevos conflictos étnico-religiosos –para los cuales habría que hablar de 'teobiopolítica'– hasta la ola creciente de la inmigración, desde la cuestión de la salud pública y la cada vez más enfatizada cuestión de la seguridad, lo que estábamos acostumbrados a llamar

política, o 'lo político', cambia de manera radical, se enriquece y se complica, se dilata y se deforma. Es como si cediera de golpe todo el aparato conceptual que expresó la configuración de la política durante casi un siglo (o, en sentido lato, durante más de cuatro siglos, a partir del comienzo de la época moderna).

Es en el momento en que nacimiento y muerte, salud y sexualidad, transformación del medio ambiente y del cuerpo se vuelven temas públicos de extraordinario relieve cuando no solo la clásica oposición entre derechas e izquierdas corre riesgo de agrietarse o necesita una reformulación con otros perfiles, sino que también todo el lenguaje de la democracia parece perder eficacia. No solo no logra engranar con la realidad, sino que ya ni siquiera es capaz de interpretarla.

¿Cómo usar el léxico democrático de la igualdad formal entre sujetos jurídicos abstractos –meros átomos lógicos, convocados periódicamente a expresar una opción racional y voluntaria sobre el gobierno de la sociedad– cuando lo que cuenta cada vez más es la diferencia étnica, sexual, religiosa, de grupos de seres humanos definidos esencialmente por el carácter de su cuerpo, su sangre, su edad, su estado de salud?

¿Cómo conciliar la esfera del Estado en el que nace y se afirma la democracia moderna, en este tiempo del *ius publicum europaeum*, con el horizonte sin límites de la globalización que disuelve, por su base y desde lo alto, desde dentro y desde fuera, los confines del Estado-nación en un entramado inédito de lo global y lo local? De todo lo anterior se evidencia que las categorías veteroeuropeas que definieron el cuadro semántico e interpretativo del Novecientos ya no funcionan.

¿Cómo imaginar un consenso –o un disenso– informado, necesario para la expresión democrática del voto, en la situación de concentración de los media en manos de unos pocos, y en relación con cuestiones complejas, como por ejemplo las células madre o las fuentes energéticas, la modificación del medio ambiente o el significado de la vida humana?

Pensar que se pueden dirimir problemas de este tipo por medio del clásico instrumento de los derechos individuales, o, peor aún, a golpe de mayorías parlamentarias, es a la vez imposible e inadecuado, sobre todo en una situación, como la que vivimos, de progresivo desplazamiento del equilibrio de poderes en favor del ejecutivo, una tendencia que caracteriza hoy en día a todas las democracias occidentales.

Lo que está sobre el tapete no es solo el principio de igualdad, sino también toda una serie de distinciones y oposiciones sobre las que se basa el concepto de democracia, esto es, las existentes

entre lo público y lo privado, artificio y naturaleza, derecho y biología. Porque, en el momento en que el cuerpo ocupa el espacio de la subjetividad abstracta de la persona jurídica, se torna difícil distinguir entre lo que concierne a la esfera pública y la privada, la técnica y la naturaleza, el derecho y la teología. El nacimiento y la muerte, así como la vida sexual y generacional, el cuerpo y la etnia son justamente los lugares, esto es, los puntos candentes, en que los límites ceden y desaparecen.

Obviamente, no es mi intención afirmar que todo esto determine por sí mismo el agotamiento de los procedimientos democráticos, que formalmente quedan en pie. Sin embargo, su sentido y sus intenciones resultan invertidas en su intención, como ocurre siempre que las mismas instituciones jurídicas se sitúan en un horizonte totalmente nuevo. En estos casos, es como si estuviéramos viviendo a la luz póstuma de una antigua constelación, como cuando una estrella se apaga y sin embargo sigue produciendo durante milenios una luminosidad a la que ya no corresponde ninguna sustancia.

Las tres categorías que constituyen la democracia –la representación de los electores por parte de los elegidos, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía del pueblo– han adquirido un significado deforme e invertido con respecto al que tenían inicialmente.

La representación se ha transformado cada vez más en representación, pero en el sentido teatral o, aún mejor, televisivo del término. Esto conlleva una trasposición del concepto político de 'lo público,' opuesto a lo privado, para transformarse en 'público mediático', educado o inculto, por medio de palimpsestos destinados abiertamente a la reducción de la capacidad crítica de los espectadores. Se podrían mencionar además los sondeos, cuyos resultados performativos están predefinidos por el tipo y la formulación de sus preguntas.

La identidad entre gobernantes y gobernados se ha transformado en una identificación imaginaria entre líder y masas, en busca de modelos vencedores cuya calidad resulta cada vez más degradada. Todo lo dicho se da a costa de una pérdida tajante de lo Simbólico y lo Real, que quedan fagocitados por lo Imaginario y por el deseo mimético, esto es, orientado hacia las mismas cosas y los mismos estilos de comportamiento.

También la soberanía del pueblo se ha transformado –e invertido– en una deriva populista, basada por su parte en la despolitización preventiva con respecto a lo que la idea del pueblo quería decir en el interior de la ideología nacional, es decir, la voluntad indivisa de los ciudadanos, dirigida a la elaboración de valores comunes. En la sociedad del espectáculo, o en el espectáculo de la sociedad, que se escenifica diariamente en nuestras cadenas de televisión, toda

forma de disenso tiende a convertirse en consenso, y todo consenso significa meramente asentimiento, si no aplauso regulado por la dirección del programa en cuestión.

El problema con el que nos enfrentamos hoy en día no es, por tanto, el límite o el carácter incompleto de la democracia, esto es, sus 'promesas no cumplidas', sino más bien su paradójico cumplimiento, con la inversión de sus presupuestos. Es algo que procede de la democracia y que a la vez constituye su contrario. Esto ocurre cuando el dispositivo democrático pasa del horizonte moderno a otro que es irreductible a aquel.

¿Qué queremos decir con esto? ¿Que la democracia ya no es posible hoy en día? ¿Que acaso debemos retroceder a algo que la precede? Lo último, obviamente, no sería ni posible, ni deseable. Lo que urge, en cambio, es una profunda modificación de lo que hasta ahora se ha entendido con esta palabra antigua, a la que sin embargo no se puede renunciar.

No aludo a una simple reforma institucional, ni a una más clara modificación constitucional, sino a algo más y que es previo a ello: la transformación de toda la ordenación categorial de un concepto alrededor del cual giró todo el orden político moderno. Este concepto hoy en día ya no tiene arraigo en una realidad como la nuestra, configurada en términos irreductiblemente biopolíticos.

Lejos de poner en duda la primacía transcendental de la vida biológica, su potencia constitutiva –que en la actualidad es la única fuente de legitimación de las dinámicas políticas contemporáneas–, por el contrario, tenemos que situarla cada vez más en el centro del escenario, trabajar sobre su sentido y sus exigencias, sobre los dilemas que plantea y sobre las fuerzas que evoca.

Es difícil resumir en pocas palabras, o en un catálogo de prescripciones, lo que esto quiere decir. En principio, se trata de reanudar aquel hilo biológico entre las generaciones al que la democracia moderna no prestó atención originariamente o al que aplastó en medio de la reducida visibilidad del presente.

Se trata de proyectar la mirada hacia el futuro, reflexionando no solamente en lo que el mundo ya es, sino también en lo que podrá ser dentro de unos decenios, no solo en lo que atañe al incremento demográfico de algunas zonas del planeta, sino también al inevitable mestizaje étnico y a las mutaciones ambientales que ello implica.

Sin embargo, esto supone también desplazar una ingente masa de recursos económicos, ecológicos y médicos hacia países subdesarrollados, ocupándose de la transformación del modelo de desarrollo también en el ámbito del mundo occidental. Solo así, hablar de derechos humanos

no sonará irrisorio con respecto a las heridas abiertas y las insalvables distancias entre países obesos y países enjutos y hambrientos.

Es fácil imaginar que esta transformación no se llevará a cabo sin resistencias y choques. Personalmente, no creo en un mundo sin conflictos; no creo en un desarrollo homogéneo y pacífico del género humano, facilitado por el progreso sin límites y benéfico de la técnica. Cuando Nietzsche pronosticaba que todos los conflictos futuros versarían sobre la definición y la modificación de la vida humana, estaba tocando un punto nodal de nuestro tiempo, abriendo un escenario cuando menos inquietante.

Esto no conlleva necesariamente la extinción de las categorías políticas modernas –las de democracia, igualdad y libertad–, mas su desplazamiento de la esfera formal de las instituciones a la sustancial del cuerpo viviente de los individuos y las poblaciones. Solo serán libres e iguales los seres humanos que tengan la capacidad y la posibilidad de intervenir en su propia vida sin por ello comprometer la vida de las generaciones futuras. Serán justas las instituciones que lo consientan.

La idea de democracia tiene que ser transformada en un entramado de naturaleza e historia, técnica y vida, espacio y tiempo. Se tiene que situar en el punto de intersección en que se cruzan el espacio horizontal de un mundo globalizado y la sucesión vertical de las generaciones. Solo si la idea de democracia adquiere esta capacidad de transformarse a sí misma, tendrá un futuro no inferior a su pasado.

(Traducción: Vittoria Borsò y Santiago Navarro Pastor)

Crisis as Art of Government

Dario Gentili

(Istituto Italiano di Scienze Umane, Firenze / Napoli)

1. The Apparatus of the Crisis

The concepts of crisis and conflict are inextricably linked to notions of modernity and draw on such heterogeneous disciplines as political sciences, philosophy, economics and psychoanalysis. Since this contribution is not the appropriate place to analytically unfold the history of the concept of crisis, I will not consider its applications in all the various contexts and semantic fields, but I intend rather to focus on the 'philosophical apparatus' that has allowed us to use the notion of crisis in an overarching, pervasive way.¹

In the conclusion of his text on the concept of crisis, Reinhart Koselleck (1982) wraps up the etymological analysis of the term "crisis" and the twists that its meaning has undergone through the different eras and domains it has permeated. Compared to its Greek origins, it seems that the depth of its original meaning has been gradually fading, becoming somewhat vague in the modern era. Indeed, it would seem that the success and such wide diffusion of the term are due precisely to this indeterminacy. Koselleck's analysis of the concept of crisis reaches the following conclusion:

Not only can crisis be conjoined with other terms, it is easy to do so. While it can be used to clarify, all such coinages then require clarification. 'Crisis' is often used interchangeably with 'unrest', 'conflict', 'revolution', and to describe vaguely disturbing moods or situations. Every one of such uses is ambivalent (Koselleck 1982: 399).

The idea of crisis we have handed down from modernity is, therefore, mouldable according to its applications and to other concepts which in turn may be linked with it. The association conflict-crisis is a case in point: the concept of crisis would acquire the meaning of conflict and would be shaped and permeated by it. However, my intention here is to reverse this thesis. Not only that: I also argue that the diffusion and the pervasiveness of the term 'crisis' –a legacy of its passage through modernity– are not at all signs of semantic 'vagueness'², but rather denote 'the highest effectiveness of its apparatus' –the highest effectiveness that is apparent nowadays, when the crisis has become the 'art of government' par excellence. It is

¹ To outline the conceptual history of the term "crisis", it is necessary to refer to Reinhart Koselleck and to the various texts he devoted to the subject, on which I draw for this contribution. See at least Koselleck 1982; 1988 2002.

² "Thus the term [crisis] never crystallized into a concept sufficiently clear to be used as a basic concept in social, economic, or political language, despite – or perhaps because of– its manifold meanings"(Koselleck:367).

therefore from the analysis of the apparatus of the crisis currently at work that the dominant form of power can be defined. While the subject-people arose from 'a crisis of citizenship', and the working class established itself from 'a crisis of the Fordist economy', the current crisis does not resemble any of the historical forms taken on by the apparatus of the crisis in the past. Therefore, it is important to identify the nature of this crisis, in order to indicate what kind of political subjectification it makes possible and what kind of conflict it brings with it. If power in contemporary society and in the capitalist modes of production determines a biopolitical order, then 'the current crisis configures itself according to a biopolitical paradigm, and precariat is the form of life that has emerged from it'.

2. Krisis

As a matter of fact, the current configuration of the crisis has very ancient roots. It seems appropriate then, in order to fully understand the semantic range of the word 'crisis' and its complexity, to begin with its Greek etymology. Koselleck also proceeds in this way. In Greek, *krisis* means 'distinctive force, separation, division', but also 'decision, resolution, judgment, election, choice'. Precisely from this semantic complex I draw the 'purest' configuration of the crisis: the 'choice' of one aspect rather than the other, between which the 'separation' of the *krisis* 'distinguishes' –in the attempt to 'solve' the crisis, to 'decide' about the crisis– is by no means a way out of the crisis, but it remains inside it as its constitutive element. This 'arrangement' of the semantic spectrum of the crisis comes to the surface in the different environments and contexts where its apparatus is applied and at work. Certainly, as Koselleck points out, we must carefully consider the 'historicity' of the concept, the changes and transformations it has undergone through the ages and the specific lexicons in which it was introduced. My suggestion is that it is precisely the introduction of the concept of crisis in these lexicons that has shaped certain areas and fields of knowledge in the modern sense, not vice versa. However, this is only a hypothesis. Yet, as I have said, it is on this assumption that I want to insist.

It is worth noting that one of the areas in which the concept of crisis appears most frequently today, economics, only began to absorb it in its lexicon as early as the nineteenth century. It is no coincidence that this happened at a time when economic knowledge was laying the foundations of its future hegemony. Nor can it be only a suggestion that –as proof of a 'matrix' that persists over time–the use in economics of the word 'crisis' recalls the medical meaning the term had when it first appeared in the Greek world: 'disease',

'imbalance', 'diagnosis', and at the same time 'prognosis'.³ Still in 1754, under the entry *Crise* by Théophile De Bordeu in Diderot and D'Alembert's *Encyclopédie*, 'crisis' appears only as a 'medical' word, which draws on the juridical meaning of 'judgment'⁴—according to the definition proposed by Galen on the basis of the teaching of Hippocrates' school. In medicine, the 'judgment' concerns the course of an illness, which becomes 'critical' when it reaches the stage of the struggle, of the conflict between life and death:

Hippocrates calls *crisis* every change that leads to a disease. He also states that there is a *crisis* in a disease when it gets serious or decreases considerably, when it degenerates into another disease or ceases altogether. Galen claims, almost in the same sense, that the *crisis* is a sudden change of the disease for better or for worse; this has meant that several authors have considered the crisis as a sort of struggle between nature and disease; struggle in which nature can win or perish: they have also argued that death can sometimes be considered as the crisis of a disease (De Bordeu 1966: 471 [translation by D.G.]). And yet, in Greece the term "crisis" also appeared in the political lexicon, for example in some significant passages of Aristotle's *Politics*, such as the following one: "The virtue of justice is a characteristic of a state; for justice is the arrangement of the association that takes the form of a state, and the virtue of justice is a judgment [*krisis*] about what is just" (Aristotle 1995: 4). In the Aristotelian context, *krisis* is the "judgment about what is just" (and what is not) that involves the 'decision' aimed at establishing or maintaining the political order understood as balance, harmony, measure—in sum,— 'justice'. In analogy with his medical meaning, once an imbalance occurs in the body (organic and political), the crisis 'decides' the path to be followed in order to stabilize vital functions and restore order: diagnosis and prognosis, 'discernment and judgment'. The crisis thus involves the identification of a criterion that will save the individual and political body from death, restoring their 'health'. In the critical situation, 'distinction and division' determine the two possible courses of the disease: to death or to health. The decision is therefore mandatory: in favour of healing and recovery of health.

³ "From the 1840s on, the economically-based concept of crisis permeates the growing literature of social criticisms [...]"Crisis" was well suited to conceptualize both the emergencies resulting from contemporary constitutional or class specific upheavals, as well as the distress caused by industry, technology, and the capitalist market economy. These could be treated as symptoms of a serious disease or as a disturbance of the economy's equilibrium" (Koselleck 1988: 81).

⁴ See Bordeu 1966: 471.

3. Marx' and Engels' Theory of Capitalist Crises

Within the apparatus of the crisis, 'conflict' is a symptom of the 'disease' that has infected the order; yet it also represents at the same time the first stage of a possible recovery, since it entails discernment and distinction, in the critical condition, between a healing and a deadly path. Hence, conflict is the condition of the possible 'decision', which –this is the key point– cannot be but directed towards health, towards the preservation of life. The exit from the crisis –i.e. its solution– can only be a restoration of the order prior to the disease: health and life. It is through such semantic spectrum that the concept of crisis enters modernity, –i.e. already implying a certain idea of conflict–. In the etymological and genealogical reconstruction outlined in *Crisis*, Reinhart Koselleck writes that the "use of the concept of crisis is meant to reduce the room for maneuver, forcing the actors to choose between diametrically opposed alternatives" (Koselleck 1982: 370). The concept of crisis may offer no clearer alternative: life or death. Indeed, there is no alternative. If the 'normal' condition is health which crisis and disease jeopardize, to decide for life is to decide for the pre-existing order. It is this apparatus of the crisis –and the idea of conflict it implies– that is activated in the economic discourse: generally speaking, economic crises reveal in the highest degree the imbalance and the difference between a healthy and a sick condition of the market within the capitalist system, and therefore indicate very clearly their solution. The assumption is of course that safeguarding and strengthening the condition of health means allowing the survival and existence of the system and order.

In *The Communist Manifesto*, Marx and Engels unmasked the apparatus of the crisis applied by the bourgeois-capitalist system:

The conditions of bourgeois society are too narrow to comprise the wealth created by them. And how does the bourgeoisie get over these crises? On the one hand by enforced destruction of a mass of productive forces; on the other, by the conquest of new markets, and by the more thorough exploitation of the old ones. That is to say, by paving the way for more extensive and more destructive crises, and by diminishing the means whereby crises are prevented (Marx / Engels 1967: 226).

Without going into too much detail now, I will mention that Marx and Engels theorized the cyclical nature of capitalist crises and the vital role they play in the system's restructuring. However, Marx' and Engels' theory of the crisis also includes another aspect, which adopts the same apparatus of the crisis already at work in capitalism, yet overthrows its terms: the health of the capitalist system is already compromised, and disease has become its 'rule'. Capitalism is sick and its course leads inexorably to extinction; recovery from illness, on the contrary, does not follow the course of the recovery and return to balance, but leads to a new

order, to a new and different health condition. This passage from the *Grundrisse* almost sounds like a medical prognosis:

The growing incompatibility between the productive development of society and its hitherto existing relations of production expresses itself in bitter contradictions, crises, and spasms. The violent destruction of capital not by relations external to it, but rather as a condition of its self-preservation, is the most striking form in which advice is given it to be gone and to give room to a higher state of social production (Marx 1973: 749 s.).

In short, the Marxian concept of crisis and the concept used by capitalism share the same 'lack of an alternative': its application is different, but the apparatus is the same.

4. The Neoliberal Crisis

Going back to the issue of the relationship between crisis and conflict, it is the concept of conflict that is shaped by its use within the apparatus of the crisis, not vice versa. Conflict is indeed 'governed' by crisis, since it aims at a 'decision' which is always already preordained. The decision is always in 'response' to the crisis, that is to say it cannot be separated from the functioning of the apparatus in which it is inscribed: the alternative posed by the crisis is fictitious –the choice is expressed when it is clear that there is no choice. Yet, since the concept of crisis has become part of the economic discourse and its apparatus has been absorbed within the capitalist system, a fundamental historical-conceptual shift has occurred: crises as a cyclical opportunity to restructure the system have cancelled even the fictitious alternative calling for the decision's answer. Every decision, as a matter of fact, leads to a new distinction and alternative, hence to a new crisis – and so on *ad infinitum*. The solution to the crisis is therefore indistinguishable from the very production of crisis. In this way, the conflict has no function within the apparatus of the crisis. This is the same conclusion that Koselleck comes to, although he attributes such evanescence to the concept of crisis rather than to the concept of conflict: "The concept of crisis, which once had the power to pose unavoidable, harsh and non-negotiable alternatives, has been transformed to fit the uncertainties of whatever might be favored at a given moment" (Koselleck 1982: 399). Thus, the concept of conflict is fully neutralized. There is no need to propose an alternative to justify the fact that there is no alternative. The neoliberal revolution announced by Margaret Thatcher in the Eighties with the slogan "there is no alternative"⁵ is now complete. And yet, before Thatcher's slogan—could characterize an apparatus of the crisis as a direct, immediate and affirmative art

⁵ Such was the success of this slogan that it became known by the acronym TINA.

of government,⁶ we must record a further fundamental step, which was taken by neoliberal thought.

After the bourgeois Third Estate and the class party –outcomes of the most significant forms of previous crisis– the political party became defined in the name of life itself, as the "party of life". The expression comes from Friedrich A. von Hayek, one of the leading theorists of liberalism and Thatcher's reference thinker;⁷ thinking about a name for his conception of liberalism that distinguishes it from previous ones, Hayek writes: "What I should want is a word which describes the party of life, the party that favors free growth and spontaneous evolution"(von Hayek 2011: 530).⁸ Here for the first time life –its preservation and promotion– became the prerogative of a 'part', which by establishing a party turns life into a polemological criterion. The "party of life" considers life as a prerogative of its own part, offering itself –in the name of life– as an alternative and in conflict with other parts of society. However, it is at the same time 'impartial': there can be no alternatives to the party of life. The moment in which a politics of life takes on the form of a 'party', it produces and implies its opposite: the part or parts, the party or parties that threaten the survival of the political and social body. Once again, the part to be taken does not appear as a choice between alternatives which are really feasible. In the form of the "party of life", therefore, biopolitics acquires its most authentically neoliberal trait.

Michel Foucault clearly understood the diversity and comprehensiveness of the neoliberal project, and that it represents no political or governmental alternative, but a real apparatus of "biopolitical governmentality", whose peculiarity is the lack of alternatives:

I think this is why American liberalism currently appears not just, or not so much as a political alternative, but let's say as a sort of many-sided, ambiguous, global claim with a foothold in both the right and the left. It is also a sort of utopian focus which is always being revived. [...] Some years ago Hayek said: 'We need a liberalism that is a living thought. Liberalism has always left it to the socialists to produce utopias, and socialism owes much of its vigor and historical dynamism to this utopian or utopia-creating activity'. Well, liberalism also needs utopia. It is up to us to create liberal utopias, to think in a liberal mode, rather than presenting liberalism as a technical alternative for government. Liberalism must be a general style of thought, analysis, and imagination (Foucault 2008: 218 s.).

⁶ To give a recent example, in Italy, after the last elections, which did not secure a government majority, in order to justify the formation of a government called of 'broad agreements', i.e. including the main center-right and center-left parties –PDL and PD–, both the President of the Republic Giorgio Napolitano and the new Premier Enrico Letta said that, in the light of such a political crisis and in the context of the economic one, "there is no alternative" to a government of this kind, called to suspend –if not to neutralize, we do not know yet– a political and cultural conflict that has lasted for twenty years.

⁷ See Wapshott 2012.

⁸ The term "party of life" employed by Hayek –it is worth emphasizing– has an important precursor in Nietzsche; Ernst Nolte gives special prominence to such Nietzschean notion, also contrasting the "party of life" with the Marxist "class party" (see Nolte 1990).

The recurring apparatus that revives the neoliberal utopia is the crisis,⁹ a crisis that acquires its highest effectiveness when the point of convergence of the governors' action and the governed's consent is the absence of choice between life and death. For Foucault, indeed, the peculiarity of liberal governmentality is the "live dangerously" imperative – that is, to live exposed to the constant threat of death:

First, we can say that the motto of liberalism is: "Live dangerously." "Live dangerously," that is to say, individuals are constantly exposed to danger, or rather, they are conditioned to experience their situation, their life, their present, and their future as containing danger. I think this kind of stimulus of danger will be one of the major implications of liberalism (Foucault 2008: 66).

5. The Form of Life of Precariat

If the current crisis is configured at a biopolitical level, then it is at this level that the processes of subjectification and the conflict that they activate in society should be thought: the precariat is the child of 'this' crisis, which, in exchange for survival, seems to condemn it to this condition with no alternative. Indeed, it is the 'life' of precarious workers that 'holds together' the broken fragments of their working lives, which often oppose each other and blackmail them into forced decisions, as if they were between life and death. Yet every decision produces new contrapositions without solutions –this is the life of the precariat– caught within the biopolitical apparatus of the crisis.

Is it, instead, possible to envisage a conflict immanent in life, which cannot be activated exclusively by this apparatus of the crisis? This would be a conflict which, although not reducible to the neutralization of the modern political or to the overcoming of dialectical synthesis, could not on the other hand be assimilated to the binary formulas that characterized much of the twentieth-century philosophy and politics (for example Carl Schmitt's friend-enemy criterion or the power/counterpower and subjection/subjectification relationships by Michel Foucault). These binary and dualistic formulas, indeed, make the life of a part dependent on the death or subjugation of the other –and not only– among the precarious workers or between them and other forms of wage labour, but also within the same precarious existence of the individuals, who must sacrifice parts of their lives to preserve others –work, leisure, affections. As a result, since it becomes increasingly difficult to identify the enemy to oppose as a class, as Paolo Virno *mutatis mutandis* argued with regard to the multitude, the conflictuality of precarious work is eventually turned against themselves –as a sense of guilt

⁹ For a re-reading of Foucault's interpretation of liberal governmentality, and its revision in the light of the current crisis, see. Lazzarato (2013).

and indebtedness¹⁰— and—in the form of competition— against those who share the same condition.¹¹

The precariat cannot be exhaustively defined as a socio-economic class; precariousness is rather a "form of life"¹². The art of the government of the biopolitical crisis does not offer those alternatives that in the past used to fuel class conflict. Today, however, the biopolitical crisis does not pose alternatives and, therefore, it forces such a conception of conflict into a function of government. Conflict should not therefore be conceived as an apparatus of 'division' and 'selective discrimination', which must let die in order to let live. How should we then think of a conflict that shapes life without subjecting it, and that, on the contrary, instead of juxtaposing one side to the other, reveals and enhances 'their being in common'?¹³ How could we, in short, outline a conception of the conflict in keeping up with an affirmative biopolitics¹⁴?

One could conceive the 'con-flict' on the basis of the meaning of the term *fligo*. The Latin verb *fligere* derives from the Greek and means 'compress, squeeze, crush, press'. Can such 'being squeezed, pressed, crushed, compressed' indicate not only the pressure exerted by the economic system on the life of precarious workers, but rather the immanence immanent plane of life itself? Can it be that on this very plane of conflictual immanence precarious work enters politics without being subjected to the power or through the identitary logics of belonging? Can a constituent conflict be possible on this plane of immanence, a conflict not 'between' the parts any more, but 'of' the parts, a conflict not 'between' life forms, but 'of' the forms of life? Can the conflict therefore hold together, rather than separate, and keep tight life and its forms—*zoé* and *bios*— in the same plane? Can a politics of life—unlike a "party of life"—consist of this, a politics of precariousness? At this point, perhaps, it would no longer be precariousness that defines the form of life.

¹⁰ See Stimilli 2011 and Lazzarato 2012.

¹¹ This oscillation and ambiguity of precariat between conservation and innovation and between cooperation and competition is to be found in the analysis of the multitude that Paolo Virno (2005) carries out in 'Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato'.

¹² It is on the definition of precariat in terms of class that I disagree with the analysis, though important in Standing (2011). For an analysis of precariat in the biopolitic context, see the essays collected in Chicchi / Leonardi 2011.

¹³ I refer especially to Esposito 2004; 2011. Yet, the commons, although differently declined, are a fundamental paradigm in Giorgio Agamben and Toni Negri as well.

¹⁴ See the perspective delineated by Esposito 2008.

Bibliography

- ARISTOTLE (1995): *Politics*. In: T.J. Saunders (ed). Oxford: Clarendon Press.
- CHICCHI, Federico / LEONARDI, Emanuele (eds) (2011): *Lavoro in frantumi. Condizione precaria, nuovi conflitti e regime neoliberista*. Verona: Ombre corte.
- DIDEROT, Denis / D'Alembert, Jean (eds) (1966): *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- ESPOSITO, Roberto (2004): *Communitas: the Origin and Destiny of Community*. Stanford: Stanford University Press.
- ESPOSITO, Roberto (2008): *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis-London: Minnesota University Press.
- ESPOSITO, Roberto (2011): *Immunitas: the Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity Press.
- FOUCAULT, Michel (2008): *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. New York: Palgrave Macmillan.
- KOSELLECK, Reinhardt (1982): 'Crisis'. In: *Journal of the History of Ideas*, 67, 2, pp. 357-400
- KOSELLECK, Reinhardt (1988): *Critique and crisis: enlightenment and the pathogenesis of modern society*. Oxford: Berg.
- KOSELLECK, Reinhardt (2002): 'Some Questions Regarding the Conceptual History of "Crisis"'. In: *The Practice of Conceptual History: timing history, spacing concepts*. Stanford: Stanford University Press, pp. 236-247.
- LAZZARATO, Maurizio (2012): *The Making of the Indebted Man. An Essay on the Neoliberal Condition*. Los Angeles: Semiotext(e).
- LAZZARATO, Maurizio (2013): *Il governo delle disuguaglianze. Critica dell'insicurezza neoliberista*. Verona: ombre corte.
- MARX, Karl / Engels, Friedrich (1967): *The Communist Manifesto*. Harmondsworth: Penguin.
- MARX, Karl (1973): *Grundrisse*. New York: Vintage.
- NOLTE, Ernst (1990): *Nietzsche und der Nietzscheanismus*. Frankfurt a. M.: Ullstein-Verlag
- STANDING, Guy (2011): *The Precariat: The New Dangerous Class*. London / New York: Bloomsbury.
- STIMILLI, Elettra (2011): *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*. Macerata: Quodlibet.
- VIRNO, Paolo (2005): 'Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato'. In *Forme di vita*, 4, pp. 9-35.
- VON HAYEK, Friedrich August (2011): 'Why I Am Not a Conservative'. In: *The Constitution of Liberty*. London: Routledge, p. 530.
- WAPSHOTT, Nicholas (2012): *Keynes Hayek: The Clash that Defined Modern Economics*. New York: W.W. Norton & Company.

Tiempo e imperio: el Caso Moctezuma¹

José Luis Villacañas Berlanga

(Universidad Complutense de Madrid)

1. Economía del tiempo

Se podría argumentar que la economía del tiempo está arraigada en estructuras antropológicas profundas derivadas de la vida de la conciencia y de su expresión básica de la intencionalidad. Esta premisa filosófica no puede ser objeto de este ensayo. Tampoco que el régimen completo de una economía del tiempo se configura a través de la forma imperial.² La fenomenología histórica de la *traslatio imperii* aparece como el final de un orden del tiempo, una catástrofe temporal que tiene dimensiones cósmicas que afectan a la totalidad de la tierra. Esta convicción temporal, que supone un final y un inicio, se supone afín a las fuerzas que combaten por la representación del poder imperial. Una percepción bastante extendida, que he procurado organizar en otras intervenciones,³ asegura que el enfrentamiento entre Hernando Cortés y los poderes mexicanos vino posibilitado por una homogeneidad de lógicas políticas y culturales, que no dudaré en llamar imperiales. Este ensayo mostrará la percepción del tiempo que subyace a las representaciones imperiales de Moctezuma y pondrá de manifiesto las bases antropológicas de las mismas. Por lo demás, analizará el papel imperial de la política sacrificial en relación con la necesidad de controlar el tiempo. Con ello, podemos asegurar la necesidad de una teología del tiempo como base de todo orden imperial.

No podemos mantener la percepción de que el orden y la forma imperial es propia de Euroasia, que inicia su camino hacia occidente desde Babilonia a Roma pasando por Jerusalén, para llegar a la monarquía franca y luego a la hispánica. Según esta visión, la forma imperial sería la manera de experimentar la tensión entre el tiempo del cosmos y el tiempo de la vida, con la pretensión de proyectar la sensación de que el orden humano no es una epidermis sobre la piel de la tierra, sino que afecta a la estructura misma del mundo y viene regulada por su propia temporalidad. Aún sin considerar que ese orden humano es el natural, el orden imperial viene marcado por la comprensión de que hay una legitimidad temporal en su existencia y que su duración no está determinada por la voluntad o la fortaleza de los seres

¹ Este trabajo se realiza en el seno del proyecto de investigación *Biblioteca Saavedra Fajardo IV, Ideas que Cruzan el Atlántico: La formación del espacio intelectual iberoamericano*, FFI 2012 32611, del Gobierno de España.

² Véase Villacañas en prensa(a).

³ Véase Villacañas en prensa(b).

humanos, sino por otro orden de naturaleza cósmica o de los verdaderos representantes del cosmos, vinculados al orden de la teología. Así, el orden imperial necesita de una teología temporal como última fuente de legitimidad. Este punto implica que el orden de la *traslatio imperii* viene acompañado de una pérdida de legitimidad teológica y sobre todo de una desconfianza radical de que el orden temporal que ese imperio representa ya está concluido o a punto de concluir. Así, el imperio debe experimentar su propio final bajo la forma del Apocalipsis.

Para ampliar este marco teórico, propongo describir la íntima relación entre dominio imperial y economía temporal como ajuste del reloj cósmico y el reloj humano, la comprensión de que la vida social es relevante respecto del mundo. Como se sabe, estos argumentos son elaborados para otros fines por Hans Blumenberg (2007). Ese ajuste sólo es verosímil a través de la economía del tiempo, la capacidad de controlar la duración de los órdenes humanos y acompañarla a la duración cósmica. Esta economía sin embargo tiene raíces antropológicas que la hace frágil. Cuando triunfa y produce estabilidad, produce la consiguiente relajación de los agravios del tiempo –la escasez de tiempo– y genera la renovación de la energía que vence tanto a la melancolía como al aburrimiento, la pérdida de pasado y de futuro. Al lograr este triunfo, la representación imperial ofrece evidencias de la renovación tanto de la tierra y del cielo como de los seres humanos sobre ella, en tanto que se presenta como renovación de la vida general del cosmos. Sin embargo, su propio éxito tiene que encarar los peligros de la repetición y del momento epigonal, que de forma tan angustiada se reeditan en los órdenes culturales⁴. Este orden de la repetición, necesario para el imperio que ha logrado imponer su régimen temporal, se convierte así en el principal enemigo interior. Puede haber superado el miedo a la muerte, pero no el miedo a la eternidad. Puede haber mejorado el agravio del tiempo respecto de la brevedad, pero no el agravio del tiempo respecto de su dominio repetido, como aburrimiento. Y sobre todo, no dejará de producir efectos devastadores en el aparato psíquico del portador del poder imperial. Aquí, las dimensiones antropológicas de la subjetividad se presentan en la plenitud de su contingencia, elaborando la repetición y la duración desde la fragilidad de los órdenes de finitud de la vida humana, imposible de ajustar con la duración cósmica y con la duración imperial. Así, entre la legitimidad temporal del imperio y la existencia temporal del portador del poder imperial

⁴ En el fondo, ofrecen el estatuto endémico de la cultura europea desde Nietzsche y Weber, lo que muestra perfectamente que la cuestión que subyacía era la pre-comprensión de que el orden imperial europeo estaba concluido. Desde este punto de vista, Nietzsche y Weber representan el orden específico del apocalipsis en un imperio secularizado, carente de teología, como fue el imperio europeo de finales del siglo XIX y principios del XX.

resulta fácil que se produzca una disonancia que resulte en una tragedia psíquica, una catástrofe de naturaleza subjetiva que acarrea la pérdida de legitimidad del aparato imperial completo.

2. Bajo la mirada del dios del tiempo

Aunque no esté exento de objeciones, el ejemplo de Moctezuma nos permite avanzar en este sentido. Se trata de la estructura apocalíptica del dominio de Cortés sobre México, la *translatio imperii* desde el reino de Moctezuma a Carlos V. Para ello usaré de forma fundamental el relato de esa *translatio* que llevó a cabo Hernando de Alvarado Tezozomoc, un sobrino nieto de Moctezuma II el joven, la llamada *Crónica Mexicana* escrita en 1598⁵, pero que es la transcripción castellana de una traducción oral al hilo de la lectura de textos originarios en náhuatl sin duda más antiguos (CM: 9)⁶ y organizados como una *ékphrasis* de las historias tradicionales dibujadas por los mexica. Tal versión escrita se supone que no pudo ser hecha por el propio Alvarado. Esto se afirma desde su previsible escasa competencia en el castellano. Sin embargo, no todas las extrapolaciones externas pueden adscribirse al escritor culto. Si era de verdad una traducción oral de versiones en náhuatl, llevada a cabo por el mismo autor para ser transcrita a su dictado por un español, entonces se explicaría la estructura del texto (CM: 29), a veces improvisado y a veces refinado en anacronismos y alusiones externas al curso de los hechos de la historia mexica. Tampoco tenemos el comparativo de un dialecto indígena del castellano, que usaría Alvarado, y que no ha sobrevivido como fuente literaria. En todo caso, sabemos que lo que aquí nos traduce Alvarado –según él mismo nos cuenta– lo escuchó de su padre y su tío, quienes, según dice, "bien rectamente sabían el corazón del preciado antiguo tratado" (CM: 37). "Tratado" es una buena palabra para una ordenación política atravesada por el lenguaje y el ahorro de tiempo que supone su estabilidad, su posibilidad de repetirse. La pregunta es: ¿cómo ese viejo

5 Su padre, Diego de Alvarado Huanitzin murió en 1542 y había sido gobernador de Tenochtlitan, casado con una hija de Moctezuma, Francisca. Debió haber nacido en 1523. Todavía en 1609 componía una obra como la *Crónica Mexicayotl*. Sabemos que era intérprete en la Audiencia de México y es posible que haya estudiado con Sahagún en el colegio de Tlatelolco de los franciscanos, fundado en 1536 para la nobleza indígena, de la que saldría Juan de Torquemada, el autor de la *Monarchia indiana*. Esto se pone en duda hoy en día. Para más información véase CM: 35. En todo caso, un cuñado suyo, Antonio Valeriano, fue uno de los informantes de Sahagún para su obra.

6 La *Crónica Mexicana* estuvo en posesión de Sigüenza y Góngora (desde luego en 1688) y fue salvada por Lorenzo Boturini del naufragio que seguiría a la expulsión de los jesuitas, en cuya biblioteca estaba el manuscrito, que todavía debió ver Clavigero antes del exilio (véase CM: 15). No se sabe cómo pasó de los jesuitas a Boturini, pues estaba en sus manos antes de la disolución de la orden. Más clara es la historia anterior. Sabemos que el manuscrito se mantuvo en manos de Fernando de Alva Ixtlilxochilt, también historiador, y de ahí pasó a su hijo. De la familia Alva pasó a Sigüenza quien la donaría hacia 1700 al colegio de los Jesuitas de San Pedro y san Pablo. Clavigero dice en 1759 que la obra pertenecía al colegio, pero en realidad no sabemos si todavía estaba en sus manos (véase CM: 25).

"tratado" se dejó destruir ante un grupo pequeño de españoles y se acabó aceptando la nueva legitimidad? Intentaré responder que sucedió por la catástrofe psíquica con la que Moctezuma vivió la temporalidad, lo que arrastró a una falta de legitimidad, a la destrucción de la creencia en la validez del ajuste del tiempo imperial y el tiempo del cosmos que hasta ahora había sostenido la tensión histórica de los mexica.

Esta pregunta incorpora importantes cuestiones que tienen que ver con el proceso que se ha llamado de la conquista, pero que también debe verse como una *translatio imperii* apocalíptica. Una cosa no es contraria a la otra, sino que la concreta. Si la conquista fue posible, sin duda, se debió al hecho de que la guerra entre españoles y mexicas activó estructuras antropológicas compartidas por la común representación de sus órdenes como imperios. Justo por eso fue guerra, pero justo por eso emergió sólo aquello que podía coincidir con lo común a ambas culturas. Y lo común era esa *traslatio*, lo que implicaba la aceptación de una legitimidad nueva. Eso es lo que acabó traducándose a texto náhuatl desde las crónicas dibujadas por los mexicas hasta llegar a texto castellano en la *Crónica Mexicana*. Sea como sea, al traducir esa historia, Alvarado identifica en la cultura mexica una plena conciencia de lo básico en todo esquema imperial apocalíptico, la disonancia entre el tiempo del cosmos y el tiempo social mexica, sus delegados y sus *logoi* o "tratado[s]", que ya se han quedado 'viejos'. Sin duda, este resaltado cultural estaba diseñado para comprender la victoria de Cortés. Pero no fue inventado. Aquí la traducción siempre invoca un original, no una *creatio ex nihilo*. La *translatio imperii* fue así permitida por una traducción cultural que, al hacer pie en la estructura apocalíptica como algo común, resultaba comprensible tanto al derrotado como al triunfador. La problemática de la legitimidad del nuevo tiempo se asumió porque todo lo mexica pertenecía a una unidad temporal cósmica/social que se mostró definitivamente parte del tiempo antiguo. Esto no sucede sólo desde el relato de Cortés⁷, sino desde el propio relato *traducido* de los elementos mexicas, aunque nunca sabremos qué se decía antes de que pudiera dictarse o hablarse en castellano. Pero lo que se nos presenta en el texto final no ofrece dudas: el agravio del tiempo que se manifiesta en la estructura

⁷ Como es natural, Cortés también se hace eco de esta cuestión a su manera, de tal modo que en la "Segunda Relación" presenta su triunfo como una *traslatio imperii* tanto más gloriosa por cuanto tanto más pacífica, como si brotara del pleno convencimiento de los mexica de la mayor gloria del poder imperial de Carlos. En su relato, Cortés invoca desde luego los textos proféticos propios de los mexica. "Muchos días ha que por nuestras escrituras tenemos de nuestros antepasados noticia que yo ni todos los que en esta tierra habitamos no somos naturales de ella, sino extranjeros y venidos a ella de partes muy extrañas". Luego, el señor que los trajo hasta allí había desaparecido (como por lo general sucede con los legisladores originarios, por ejemplo, Solón) y al regresar, y no ser reconocido, prometió que sus descendientes habían de volver para sojuzgarlos. Ahora los hombres de Cortés venían de su parte y tenían tanto o más derecho a la tierra que los que la ocupaban. "Y pues estáis en vuestra naturaleza y en vuestra casa", refiere Cortés que le dijo Moctezuma. Desde luego, su aspiración era "hacerle creer que vuestra majestad era a quien ellos esperaban"(Cortés 1997: 122-123).

apocalíptica, que anidaba en la catástrofe psíquica de Moctezuma, lastraba con una vaga, pero eficaz ilegitimidad el poder mexicana.

Una de las evidencias básicas de la mitología mexicana es que la diferencia entre el tiempo del hombre y el del cosmos tiene que reajustarse de forma continua dentro de un tiempo general presidido por un dios, que recuerda la noción de gran año o *eon*. Mientras este tiempo cósmico dure, las diferencias entre el tiempo social y el tiempo cósmico se canalizan alrededor de una estructura institucional relacionada con una corporación jerárquica de dioses. Esta forma organizativa de los dioses impone desde luego una forma organizativa de los hombres, de tal manera que hay un delegado gobernante y un logos o relato, ambos encargados de registrar cómo los relojes se ajustan dentro de un tiempo que sin duda podemos llamar imperial. El delegado político imperial es así alguien que se legitima por la capacidad de dirigir las acciones que acompañan y testifican el reloj cósmico de los dioses y el reloj colectivo de la 'ciudad', en tanto este gobernante tiene relación directa con el dios del que depende el tiempo cósmico. La manera de regular el ajuste pasa por atender las exigencias del dios regulador del tiempo, exigencias que deben tener ellas mismas una estructura temporal periódica y una forma institucional con formación de unidad de pueblo. Así, por ejemplo, los *Anales de Tecamachalco*, que cuidan del tiempo entre 1398 y 1590,⁸ nos ofrecen el orden de los años y el de los gobernadores. Eso es lo único importante. De lo demás se limita a decir: "sucieron infinidad de cosas" (Solís / Reyes García 1992: 20). Luego, lo que se relata son las órdenes de destrucción de pueblos, los impuestos, la definición de lindes espaciales, las hambrunas y sobre todo los ciclos de los años y las señales del cielo.

3. Rituales bipolíticos: formas de asegurar el tiempo

La *Crónica Mexicana* es obviamente mucho más explícita en estos ajustes del tiempo cósmico y el tiempo humano. Así, el capítulo 32 de la *Crónica Mexicana* (CM: cap. 32) narra cómo Moctezuma 'El viejo' manda cada cuatro años celebrar una gran festividad a favor de *Huitzilopochtli*, el dios que sujeta a los demás dioses, como *Ytzipapalilt*, *Opochtli* o *Quetzalcoalt*. La *civitas dei* ofrece en cierto modo el arquetipo de la construcción imperial mexicana, de la *civitas terrae* de Tenochtitlan. Un dios que somete a otros dioses, un pueblo que somete a otros pueblos.

Que *Huitzilopochtli*, el dios supremo, es un señor del tiempo no cabe duda. Toda su presencia simbólica entre los hombres garantiza el dominio y el control de la temporalidad. Su templo tiene tantos escalones como días del año y cuando se inaugura, Moctezuma, que se

⁸ Véase Solís / Reyes García 1992.

traduce como la cabeza del imperio mexicana, se dirige a su *Cihuacoalt*, su segundo, –en realidad significa 'gemelo femenino', y era el segundo máximo gobernante que representa a la diosa madre, frente al rey que representa al sol– y le dice: "Estrenemos el templo [...]. Créese el sol, como suyo que es todo" (CM: 154). Hay una relación entre esta frase que pretende regular la generación del sol y el discurso que sigue: que se celebren sacrificios humanos ante el ídolo de *Huitzilopochtli*. Con este ritual de renovación del sol tiene que ver la producción de fuego día y noche en el templo, "que esté abrigado el nuestro dios Huitzilopochtli". La forma en que esta celebración es traducida por parte del que usa el idioma castellano no deja dudas: se trata de una Pascua. La celebración misma es la de sacrificios humanos porque ha llegado el tiempo y el año que llaman *tlacaxipehualiztli*, "tiempo de desollar y aspar en sacrificios a los vencidos en guerra"(CM: 154). Los sacrificados son los de Cuextlan y los tuxpanecas, gentes de la costa y del mar, extranjeros, no mexicas. Si el interpolador hubiera leído *Tratado sobre los sacrificios* de Joseph De Maistre⁹, habría recordado la etimología de *hostes*, enemigos, extranjeros, y su cercanía a la palabra 'hostia'. Entonces habría llamado Pascua a esta celebración con mayor motivo.

La descripción que se hace de los sacrificios humanos, como toda la traducción, resulta improvisada y esquemática, parcial y reiterativa, como podemos suponer en un texto que es a su vez una *ékfrasis* de pinturas. Pero sin duda estamos ante el relato de una fundación institucional dominada por la voluntad de regulación ritual. Los sacerdotes aprenden a emborracharse con *teuocitli* y ensayan el sacrificio sobre estatuas para luego celebrarlo bien y con rigor. Deben aproximarse al sacrificado atendiendo a unos pasos de baile, golpearlo, tomarlo entre cuatro, tenderlo encima de la piedra y entonces el *Yuhualtlahuan*, 'el que se embriagó por la noche', le abre el pecho, roce hacia el sol la sangre caliente y ha de poner el corazón en la mano del ídolo. Luego desuellan los cadáveres y se visten con su piel, mientras dejan las cabezas en las paredes del templo. Esta fiesta se celebraba cada cuatro años y duraba cuatro días. Antes, el cronista nos ha recordado que a la destrucción de estos prisioneros antecedió la destrucción de los templos huastecos. La destrucción de los habitantes en la tierra tiene que tener su traducción en los habitantes del cielo.

La formación de esta institución sacrificial, destinada a garantizar el tiempo, se llevó a cabo en el contexto posterior a las guerras del Chalco, que significó una experiencia trágica para los mexicas. La forma en que honran a sus propios muertos en la guerra, que se ha narrado en el capítulo 27, es el arquetipo de la ceremonia de los sacrificios humanos y permite sugerir que implica el cumplimiento de las promesas de venganza entregada por el gobernante

⁹ Veáse de Maistre 2009.

a los viejos que gritan ante los cadáveres de sus hijos: "[L]a gloria de esto será vengança y muy bastante" (CM: 137). En relación con la respuesta adecuada a dar se recomienda "mirá[r] e interrogá[r] al dios del sol y de los vientos y tiempos". La ceremonia que sigue debió regirse por la respuesta del dios *Huitzilopochtli*. Así se tomaron estatuas o bultos "como persona bestida", y cada uno era aderezado como un soldado y asentado en la casa de la guerra, mientras todos los demás bailaban y cantaban llorando. "Esto dura cuatro días" y tras ellos se queman las estatuas como si ardieran los "cuerpos muertos en la guerra pasada". Las cenizas de los muertos eran sembradas "sobre los deudos de los muertos" y posiblemente con ellas se tiznaban las caras (CM: 137). Luego, tras un largo ayuno de los familiares, con las cenizas se organizaban complejos rituales y banquetes orgiásticos con ingesta de brebajes alucinógenos hasta que las depositaban en un cerro sagrado. Entonces se pronuncia una arenga que expresa el sentido de los rituales.

Desde las cavernas y llanos, dentro y fuera y poblado y montes, te llamamos, que no estáis vosotros en nublados ni en tinieblas, que resplandece el sol por vosotros. Y con esta os dexamos y gozá vosotros de esa gloria y bienaventurada adonde estáis con alegría y con los dioses (CM: 138).

Como vemos, el sentido de los sacrificios humanos y el de las ceremonias de los difuntos es el mismo: asegurar que el sol brille, que el tiempo del sol y el tiempo de los mexicas se mantenga ajustado. En cierto modo, la guerra contra los chalcas enseñó a los mexicas a sacrificar a los vencidos. "Vosotros nos adornareis con vuestra sangre nuestro templo", dicen los chalcas. Esto es lo que dicen los mensajeros a Moctezuma: que los chalcas "habíam con nuestra sangre de derramarla por todo su templo" (CM: 131). El rey mexica, confiado en la superioridad de su propio dios *Huitzilopochtli*, asegura: "que ellos dixeron que harán de nosotros, lo hemos de hazer de ellos. Y no solamente su sangre sino echallos en el fuego de la guardia de nuestro dios". A esto responden los de chalcas que "están aguardando nuestras mugeres vuestros cuerpos para guisarlos en chile". A esta escalada de amenazas, Moctezuma solo tiene una respuesta: quemar a los vencidos como sacrificios (CM: 132). Resulta así claro que la elaboración del ritual de los sacrificios humanos no estaba definida desde el principio de la cultura mexica, aunque ya parecía que estaba incluida en la cultura de otros pueblos. Ese es el sentido por el que los sacerdotes mexicas tuvieron que ensayar, por orden de Moctezuma, las ceremonias con estatuas y los efectos de la bebida fermentada. Sin duda, en el éxtasis orgiástico se experimenta la identidad del tiempo del sol y el de los mexicas.

Como tal, podemos decir que, de la *Crónica Mexicana* de Alvarado, se sigue que la gran fiesta del año bisiesto fue fruto de la expansión de la guerra imperial mexica posterior a la

guerra de Chalcas. Las ceremonias de sacrificios humanos no constituyeron el modo en que la guerra expansiva imperial se inició o se legitimó, sino la manera en que se organizó una 'política de guerra preventiva' que aseguró, mediante la ofrenda de sacrificios humanos al dios, el control sobre la población de todo el imperio sometido. La política sacrificial fue así ante todo la forma biopolítica del imperio desplegada con su legitimidad teológica. Mediante el esfuerzo por mantener el tiempo del sol, en realidad, se deseaba ajustar el reloj del sol con el reloj imperial, perpetuar la dominación mexicana sobre los demás pueblos y asegurar el tiempo del reinado de *Huitzilopochtli* como equivalente al tiempo de poder de los mexicanos. El reflejo de un orden temporal cósmico ofrecía al poder imperial mexicano la capacidad de organizar la vida en la tierra. Y sin embargo, aunque una *inventio*, no fue una completa innovación. Como veremos, la ceremonia de los sacrificios humanos fue el fruto de un recuerdo de las acciones de *Huitzilopochtli* —el dios del tiempo— y de su prestación fundamental, la memoria.

4. Superar el fastidio del tiempo

Con Blumenberg (2007) llamamos fastidio del tiempo a la experiencia de que un ahorro grande de tiempo, con la conquista de una adaptación exitosa, puede llevar al aburrimiento y el aburrimiento puede llevar a la melancolía por la excitación y el trabajo, pasados e irremediablemente perdidos. Fastidio es entonces comprender que el ahorro del tiempo, producido por el esfuerzo ingente de un largo 'tiempo del deber', no genera un proporcional 'tiempo del poder'. El tiempo del aburrimiento es un tiempo de poder cercano a cero y ya implica la condición de pérdida.

Luchar contra este aburrimiento y triunfar sobre él ofreció la legitimación escatológica básica que estuvo en el inicio mismo del imperio mexicano. Como tal, era intrínseca con la protección que brindaba el dios del tiempo. ¿Tiempo seguro, pero para qué? Al responder a esta pregunta, la *Crónica Mexicana* es muy explícita acerca del hecho de que el motor básico de la expansión procedía del fastidio del tiempo. En el momento anterior a la construcción del templo de *Huitzilopochtli*, dice el rey a su general y oidor: "Parésceme que ha muchos días que estamos muy uçiosos; que començemos y labremos el templo y casa de Huitzilopochtli" (CM: 125). El aburrimiento es la antesala de ser vencidos por el fastidio del tiempo, con la crisis de logos institucional y de contrato político que se seguiría. Para neutralizarlo, se requiere asegurar la relación con el dios del tiempo y esto es lo que está en la base de la construcción del templo en Tenochtitlán como institución temporal duradera. Es muy

sorprendente el saber antropológico de los que se encargan de "regir y gobernar esta república mexicana" (CM: 125). Mandan reunir a todos los mexicas en la capital y le ofrecen la nueva tarea y ejercitan delante de todos los mexica su delegación de poder desde el dios mediante un discurso. Los reunidos confiesan estar muy contentos de la misión porque "estamos muy uçiosos". Pero la arenga que se pronuncia en la reunión es muy significativa. Allí, Moctezuma llama a los mexicas "hijos adoptiuos de Huitzilopochtli", puesto que han sido recibidos en "su graçia y amparo" (CM: 126). Pero para que mire por ellos como verdaderos hijos es preciso que tenga una casa entre ellos, donde se le ofrezcan "sacrificios" de lo que le pertenece. Moctezuma sin duda se reserva decir qué tipo de sacrificio. "Adelante sabréis", dice. Entonces se produce la embajada a Chalco para que ayuden en la construcción del templo. "Si obedecieren serán nuestros amigos y si no determínese luego cómo a los demás pueblos se ha hecho guerra, para que de fuerça vengan a hazerlo" (CM: 127). Así que la construcción del templo es el motivo de la guerra expansiva porque llama a la cooperación de todos los pueblos y los pone ante la decisión de amistad o enemistad. Pero la necesidad del templo procede del hecho de que *Huitzilopochtli*, el dios del tiempo, los ha declarado sólo hijos adoptivos, porque su guardia y amparo es provisional, insuficiente, en cierto modo frágil, y es preciso asegurar que los trata como verdaderos hijos, esto es, que no les retira el favor del tiempo. Para ello el dispositivo de aburrimento, templo, guerra, sacrificios y seguridad del tiempo se pone en marcha. El refinamiento ritual de los sacrificios humanos es secundario, procede de la guerra misma, y se demuestra en que cuando se instaure hará necesario un segundo y mejor templo a *Huitzilopochtli*.

Esto no quiere decir que la política expansiva de los mexicas fuera iniciada por Moctezuma el viejo. Sabemos que su antecesor Ytzcoatl, el cuarto rey mexicano, tenía otras estrategias biopolíticas, pero no menos expansivas.¹⁰ Pero en su origen, esta política expansiva tenía que ver esencialmente con la debilidad originaria del pueblo mexica, a quien se deja casi como una condescendencia la tierra pantanosa de la laguna sobre la que se asienta su ciudad. De ahí que hayan asociado la expansión al dominio de regiones que le puedan proporcionar madera y

¹⁰ Se trataba de demandar "hijas y hermanas" de los pueblos limítrofes para que vinieran a cantar y bailar en las fiestas orgiásticas de los mexicas. En el capítulo 20 se relata esta institución, la casa de *cui coyán* –alegría grande de las mujeres–, festivales de cantos y bailes nocturnos con embriaguez general, que era la manera de *Huitzilopochtli* para traer más almas a su gobierno. En estas celebraciones participaban los soldados de rango *cuache*, los soldados viejos, rapados, astutos y osados, y los alumnos de *telpochcalli*, los soldados jóvenes aunque plebeyos todavía en instrucción y que aspiraban a *cuache*. Como podemos suponer, los pueblos de Cuitláhuac se negaron a entregar sus hijas a estas celebraciones. Los mexicanos los declaran enemigos y les hicieron la guerra, con procedimientos de nigromancia (véase CM: 119). Al final acceden a llevar a las hijas al *cui coyán*, que ahora es descrito como "lugar público de canto de los mançebos conquistadores" (CM: 120). Como se ve, la política expansiva consiste en privar de mujeres a los pueblos vecinos y asegurarse con ello el control de la población, una práctica biopolítica que está vinculada con la institución del tótem.

pedra, los frutos de la tierra firme, no de las aguas. Esta exigencia de conectar con el elemento de la tierra, otorga su centralidad de la construcción del templo. Este es el motivo de las peticiones de cooperación tras la que, según la respuesta, se declarará al pueblo vecino amigo o enemigo. Así sucede con los de Xochimilco. Pero la necesidad de acreditarse ante "todas las naciones de este mundo" (CM: 108) procedía de la propia fragilidad del poder de su origen, de las humillaciones de su periodo de pueblo paria. Por su parte, la fijación a su dios *Huitzilopochtli* procedía de que había sido el único que les había asistido en su estatuto de pueblo paria y guiado en el vagar de su nomadismo acosado.

"Y al tiempo que llegaron a esta ciudad habían andado y caminado muchas tierras, montes, lagunas, ríos" se nos dice en la *Crónica Mexicana* (CM: 68). No es posible que el amanuense haya introducido como extrapolaciones las continuas analogías que el texto nos sugiere con la historia de Israel. El nomadismo de los mexicas procedía al parecer de Aztlán, una tierra de lagunas y pantanos, y en su camino los 'siete barrios' o tribus fueron acosados y destruidos por otros pueblos. Sin embargo, ellos escuchaban la voz de su dios *Huitzilopochtli* que les decía: "[A]delante mexicanos, que ya vamos llegando al lugar" (CM: 69). *Quetzalcóatl* es solo uno de los dioses de barrio y no es de los que más habla con los mexica. Esta promesa de una tierra se cumplió cuando llegaron a la laguna de *Tenochtitlán* y contemplaron lo que sin duda era un 'dios del instante': en medio de la laguna vieron una peña, en la peña un tunal, y en él un águila devorando a una serpiente. Es una imagen real que en su disposición impacta como una imagen onírica y genera el emblema totémico de identificación. "Y así tomaron el apellido y armas y divisa, el tunal y águila, que es tenuchca o tenuchtitlan, que hoy se nombra así" (CM: 68). Una vez instalados se ordenaron los dioses, de cuya relación ha desaparecido sorprendentemente *Quetzalcóatl*. Los dioses que confirman que esta es la tierra prometida, pronuncian con esa confirmación la promesa imperial: "[D]e cuatro partes del mundo habéis de conquistar y ganar y avasallar para vosotros tener cuerpo, pecho, cabeza, brazos, fortaleza" (CM: 73). Dios de la memoria como el de Israel, *Huitzilopochtli* les recuerda sus nombres antiguos derivados del lugar de Aztlán, los aztecas, pero también los *mexitin*, los serranos. Como el Dios de Israel, *Huitzilopochtli* se muestra celoso de su supremacía y conoce la soberbia de su pueblo, y exige antes que nada confianza y fe. "Yo lo sé y lo entiendo. No curéis de más" (CM: 74). Se ve que es un dios que impone obediencia, pero que está dispuesto a usar de poderes excepcionales y violentos para demostrar su poder e imponer la fe. Así, ante las dudas que surgen en el pueblo de que esas aguas pantanosas fueran la verdadera tierra prometida, *Huitzilopochtli* "se tornó en gran brujo". Para demostrar que ese lugar debía ser el de los mexica, el dios sacrificó a una diosa, "la mató y degolló y sacó el

corazón" y por la mañana, los cuatrocientos dioses del hemisferio sur aparecieron "todos los cuerpos agujereados, que no tenían ninguno dellos corazón". Atravesados por el miedo, los mexicanos tuvieron que escuchar a su dios de nuevo: "Ya por esto entenderéis que en este lugar de Coatepec ha de ser México" (CM: 74).

Así que tenemos la fundación de la ciudad, que coincide con importantes sucesos cósmicos en el cielo, con batallas de dioses con signos de victoria que luego se exigirán en los sacrificios de los pueblos; pero también con una transformación de la naturaleza, un nuevo orden de la tierra: el curso del río cambió y se formó un lago grande. Pero luego, en una demostración de su poder, *Huitzilopochtli* lo secó todo. "Y pareció otro mundo todo lo que había puesto en Coatepec". Esto coincidió con el fin de un periodo de tiempo, el siglo mexicano al que llamó Boturini, "yn xiuhmolpililli", el 'gran año' (CM: 74).

Tras este intento fallido de fundación, por el que *Huitzilopochtli* decidió mantener el nomadismo y el peregrinaje de los mexica, sin duda para castigar su falta de fe, "después de hauer comenzado año nuevo", el dios los llevó a Tula. Nomadismo y errancia tienen los caracteres de abandono y produce un tiempo vacío el que no parece hablar el dios, hasta que por fin se vuelve a manifestar para entregar palabras de ánimo a los sacerdotes y prometerles que "otro poco adelante yremos en donde hemos de aguardar y asistir y hazer asiento" (CM: 76). Delegación de poder, identificación del representante, contrato de poder con el pueblo y asentamiento son elementos que la *Crónica* relacionada con tanta fuerza como el tiempo inerte del nomadismo con la carencia de seguridad del orden del tiempo. Entonces los sacerdotes proponen volver al sitio donde vieron el águila y el tunal "porque algún día querrá venir allí nuestro dios" (CM: 76). Y así se hizo. Se regresó a Tenochtitlan, se organizó la laguna, se elevó un pequeño templo a *Quetzalcóatl*, se dividieron en cuatro barrios, desecaron algunas partes, y sobre todo organizaron una dieta muy proteínica a base de 'todo género de pescados blancos' y de todo género de patos. Sin embargo no por eso eran menos pueblos vasallos de los tepanecas, quienes según la *Crónica* les impusieron tributos. Esta humillación es consentida por *Huitzilopochtli* con una promesa de venganza que ha de cumplirse a su debido tiempo: "el secreto de este misterio yo lo sé" (CM: 77). Vemos así que el dios de los mexica se comporta como un dios providencial, administrador del tiempo en el que se revela y ordena, que es capaz de educar a los suyos con todo tipo de artes y discursos mediante su delegado sacerdotal y regio, capaz de interpretar sus señales. La diferencia respecto al dios de Israel es doble: *Huitzilopochtli* usa la magia y reclama estatuas de su propio cuerpo, que han de llenarse de *yzcahuitli*, una especie de gusanos acuáticos cuyo significado literal es 'lo que se hace presente'. De ellos dice el dios que son 'mi cuerpo y sangre'. Con la nueva y definitiva

fundación se eligen reyes y se ofrece como incentivo a los guerreros que "conforme a su valor y valentía tengan en su casa dos o tres o cuatro mujeres suyas" (CM: 88). Así vencen a los señores tepanecas, de los que eran vasallos, y los someten a servidumbre. Poco a poco comienzan a anticipar la promesa de dominio universal de su dios y dan al mundo el nombre de *Çemanahuac*, que es definido como *tenuchca tlalpan*, 'la tierra de los mexicas'.¹¹

Vemos así que la naturaleza del poder mexica es de índole de misión, guiada providencialmente por el dios poderoso de un pueblo humilde que, sin embargo, muestra su poder haciendo a los mexica señores del mundo, a fin de que todas las naciones lo reconozcan como su dios.¹² La memoria de sus actos de nigromancia, la forma en que muestra su poder matando a otros dioses, es luego la imagen arquetípica de la forma en que se organiza el ritual de los sacrificios humanos. De la misma forma que aquellos actos de nigromancia demostraron que el lugar ofrecido, aunque inverosímil, era el adecuado para la fundación de la ciudad, así, los sacrificios humanos de Tenochtitlán confirman la elección y el triunfo de una larga historia.

Este proceso parece cerrado. Pero el fastidio del tiempo es sutil. Todavía no hace mella en el gran Moctezuma 'El viejo'. En un momento de gloria y triunfo este asume la lógica del eterno retorno, conciencia de haber controlado el ajuste del tiempo cósmico y el tiempo humano.

Mexicanos, hijos y hermanos, ya habéis visto el valor de cada uno, ya sabéis que esto nos se acaba jamás, que estamos cada día aparejados a yr y sojuzgar, ganar, adquirir honrra, fama, tomar vengança de los que ofenden a los mexicanos. Y como fuéremos, yremos mereciendo en adelante, pues primeramente es hecho esto por el tetzahuilt [asombroso] Huitzilopochtli y luego la honrra de nuestro imperio mexicano que tan temido es en el mundo (CM: 152 s.).

Que esto no se acabe jamás es el primer síntoma del fastidio: con esta expresión se afirma que se ha asegurado el ajuste del reloj del tiempo cósmico y el reloj imperial. Pero en el fondo no está asegurado. Depende de cómo se comporten. Finalmente, se trata de un mérito. Así que la puesta a punto de los relojes, que exista este 'siempre jamás' que no se acaba nunca, depende del esfuerzo bélico y de sus consecuencias, los sacrificios. La palabra está aceptada y pronunciada a la ligera. Moctezuma 'El viejo' tiene así una relación sintomática con el tiempo: asume que no tiene final, a pesar del esfuerzo. Lo mejor que puede pasar es que no tenga final, que el tiempo del imperio y el tiempo del dios se hayan unificado. Pero esto sólo puede suceder a cambio de un esfuerzo inmenso, de un continuo aumento del 'tiempo del deber' sobre el 'tiempo del poder'. En otro momento de plenitud, cuando el nuevo templo de

¹¹ Véase CM: 95.

¹² Véase CM: 95.

Huitzilopochtli se acaba de alzar, le dice el Cihuacóatl a Moctezuma:

Mirá, señor, que xamás habrá de faltar memoria de vuestro renombre para siempre como vos acabastes, como [...] rrey de los mexicanos y de todo el mundo hasta hoy bisto por nosotros, el templo de Huitzilopochtli [...]. En fin, hoy que mañana, diez, veinte días y muchos años, todo se acaba, mas la memoria es perpetua y habrá para siempre memoria de nosotros (CM: 179).

La respuesta del rey es muy concreta: "Todo lo ha cumplido en nosotros [Huitzilopochtli] y por su recordación y perpetua memoria le hagamos nosotros su casa y templo" (CM: 179).

5. Enfermedad psíquica y apocalipsis

Pocas veces se ha pronunciado de forma tan sencilla el triunfo del ajuste de los relojes del tiempo humano y el divino y cósmico. Pocas veces se acepta la perspectiva de una repetición permanente como si fuera capaz de vencer al fastidio del tiempo. Ese es el mérito de toda dominación imperial. Sin embargo, la *Crónica* nos muestra cómo ese fastidio del tiempo ya había hecho presa de Moctezuma, esto es, cómo irrumpe en toda su plenitud de melancolía y aburrimiento tan pronto como se obtiene una experiencia de repetición que sea verdaderamente tal. Las innovaciones que registramos en los sacrificios, con las depuraciones dancísticas y los éxtasis orgiásticos que se añaden,¹³ con los sacrificios que ahora se extienden a los dioses cósmicos de las lluvias, de las aguas, de las tormentas,¹⁴ o con los disfraces que se ponen los actores para representar a los propios dioses como los agentes del sacrificio¹⁵ no son suficiente para alterar la constancia inercial del tiempo, de esa su inerte renovación del esfuerzo para ganar un tiempo que es devaluado en tanto repetición.

Todos los fenómenos se intensificarán y acelerarán cuando 'los doce electores del imperio' elijan rey a Moctezuma 'El joven'. Todo cambiará. Cuando le nombran 'emperador de México', los electores pronuncian una larga oración que sobrecarga a Moctezuma con todos sus deberes. "Cargo para no dormir" llaman al suyo y así es porque entre otras cosas debe de cuidar de las constelaciones de las estrellas de las cuatro partes del cielo por la noche.¹⁶ Resulta claro que la tipificación de la monarquía cósmica se ha elaborado cada vez más y entre sus cuidados está el de limpiar los manantiales y ojos de agua de los que se alimenta la laguna. Esta tipificación y ritualización alcanza a los servidores del rey que son avisados: "En nada erréis porque luego a la hora seréis consumidos" (CM: 359). La primera señal del fastidio de la repetición se vio cuando se tuvo que innovar de la forma más ingenua. Esta

¹³ Véase CM: 225; 206.

¹⁴ Véase CM: 261.

¹⁵ Véase CM: 302.

¹⁶ Véase CM: 357.

misma innovación tenía en sí misma la forma de la repetición. Moctezuma mantuvo la estructura de la guerra preventiva, sobre todo con los lejanos pueblos de la costa, mediante la construcción de un templo a un nuevo dios, Coatlán. Hay dificultades para entender este gesto. Coatlán era un barrio de la capital, la tierra de la serpiente, pero para Alvarado tiene el significado de ser el templo consagrado a las divinidades de los pueblos vencidos. Allí se sacrificarán 780 indios en los cuatro días preceptivos de las gentes de la costa. "Todo él estaba tinto en sangre" (CM: 405), dice Alvarado. La necesidad de mantener los dioses de los pueblos vencidos es el síntoma inicial de que no basta sacrificar al dios del tiempo.

Este punto marca el momento de inflexión en la actitud psíquica de Moctezuma, la irrupción del fastidio del tiempo bajo la forma de la melancolía. Otra incursión bélica a "las partes del mundo orillas del agua del cielo y principio tierra del mundo" (CM: 407), justo desde donde vendrá Cortés, acaba en desastre. Sin duda, el mensaje no se inmuta: los mexicanos han quedado "muertos con tanta alegría que ya están gozando de nuestros antecesores y reyes pasados, en compañía del Mictlantecuhtli, el señor del infierno" (CM: 407). Eso cantaron los sacerdotes. Pero el rey no lo vio así. Comenzó a llorar amargamente y a vestirse de luto. Como se le había dicho en la oración de la elección, Moctezuma debía ser manso y cruel a la vez y mandó hacer la guerra total a los pueblos de la costa, hasta que fue anunciada "la destrucción de este pueblo" (CM: 410). Los cautivos inundaron Tenochtitlán. La buena nueva coincidió con la llegada de un eclipse de sol y luna. Esto es lo que decían "los viejos guardadores de los repertorios y acabamientos de años" (CM: 412). En realidad acababa un *toxinmolpilli*, un ciclo de setenta y tres años. Se tenía que lograr lumbre solar nueva y las procesiones con antorchas para iluminar el templo de Huitzilopochtli se iniciaron, al tiempo que los sacerdotes hacían tocar las cornetas. A la medianoche comenzaron los sacrificios de nuevo, que duraron hasta que salió el lucero del alba. Esta era la tercera vez que se tenía memoria de este acontecimiento cíclico. Se arrastraba así una memoria de 220 años. Por el momento, Moctezuma cumplía su función de guardar los templos y las noches y rezar a las estrellas para que regresara el sol. Sin embargo, el luto y el final del ciclo hicieron mella en su aparato psíquico.

La Crónica lo hace coincidir con algo ominoso que ocurrió entonces: el templo de la diosa madre *Toocit* resultó incendiado. Nadie supo cómo ocurrió. De repente, los guardas que vigilaban desde la atalaya del templo de *Huitzilopochtli*, a la medianoche, vieron por oriente un humo que se espesaba. Es posible que estemos antes de 1514, porque los *Anales de Tecamachalco* nos dicen dos entradas antes que "en el cielo apareció la bandera de nubes", que volvió a aparecer en 1525 (Solís / Reyes García 1992: 23). La descripción que hace el

guardia refleja la *ékphrasis* del dibujo de la crónica: "hacia la parte de oriente salía un humo y se espesaba, estaba tan blanca que relumbraba y daba tanta claridad que parecía medio día puntualmente y más iba creciendo, que venía igual casi cielo y tierra, que parecía que venía andando como un gran gigante blanco" (CM: 425). Todos quedaron perplejos y atados a esta contemplación que por la mañana desapareció en nada. Moctezuma fue informado, pero mostró incredulidad. Al jurar los guardias que había sido cierto, él mismo se dispuso a velar esa noche y el fenómeno se repitió. "Salía un hombre muy alto que venía en el aire con el cielo" (CM: 425). Se llamó a los consejeros para ver el significado de la novedad. Nadie supo responder. Espantado, Moctezuma llamó a "hechiceros, encantadores, adivinadores que entendiesen el misterio" (CM, 425). Nadie supo decir nada, porque en el fondo nadie lo había visto. Para este momento, el rey ya estaba espantado y atemorizado.

Al final llamó a un viejo rey vasallo y este se mostró completamente ambiguo en su entrevista. Posteriormente, en otro contexto, se nos informa que este rey, Neçahualpilli, "sabía seiscientas cosas y artes de encantamiento y caracteres" (CM: 436) o de nigromancias. Sorprendido de ser preguntado por el significado de lo novedoso por parte del gran rey de los mexicanos, confiesa que no ha tratado de estos nuevos sucesos con él porque suponía que Moctezuma ya los conocía. Al final dice de forma llena de ambivalencia, como si extrajera las consecuencias evidentes que debían estar al alcance de cualquier entendido: "Si es ya así la voluntad de nuestros dioses que esto se acabe, ¿qué puedo yo decir" (CM: 426). La cárcel del tiempo imperial se mostró aquí en su estructura fastidiosa: si se repetía todo era un aburrimiento, si había novedad entonces se alzaba la completa inseguridad. Como veremos, Moctezuma sucumbirá al no poder manejar ambas cosas, experimentando como consecuencia que su tiempo era singular, propio, contingente.

Lo que el rey interrogado le dice a Moctezuma es que resista con ánimo valeroso, que se enfrente a la fortuna. Sin embargo, su fatalismo se impone: "Es ya permisión que esto se acabe" (CM: 426). Se ha llegado así del 'para siempre' al que "esto se acabe" con suma rapidez, como sucede con el fastidio del tiempo cuando muestra su rostro siniestro, inmanejable, capaz de cambiar la estabilidad en aburrimiento y la novedad en inquietud. Sin embargo, el rey vasallo interrogado se siente feliz. No presenta un semblante entristecido. El motivo es que el tiempo de la vida y el tiempo del imperio han quedado ajustados para él de forma adecuada y feliz. "Yo de mí, señor e hijo mío, y mi querido nieto, no lo pienso de ver, porque me voy a acostar y esta es despedida mía" (CM: 426). Como el viejo de Kant, que desea que su final coincida con el final de la cosas, el rey vasallo se dispone a entrar en la pequeña muerte del sueño para no despertar y tener que ver un fin que ya se ha realizado.

"Otro día de mañana vino correo de Culhuacán como el rey Neçahualpilli era fallecido" (CM: 427).

Moctezuma se entregó al llanto ante esta experiencia concreta en que la muerte es el verdadero ajuste entre el tiempo del cosmos y el tiempo del hombre poderoso. Sus preguntas siguientes reflejan una viva inquietud y en el fondo desean saber cómo seguirá su vida respecto al curso de las cosas. Sin duda, sus palabras están afectadas de cierta desesperación y perplejidad: "Y yo, ¿a dónde iré, heme de volver páxaro, e de volar o esconderme? ¿Habré de aguardar a lo que sobre nosotros el çielo quisiere hacer?" (CM: 426). Su comportamiento fue sin embargo el de ocultar todo este saber y eliminar a los testigos de los acontecimientos. Estos confusos hechos secretos del emperador tuvieron repercusiones políticas lejanas y la *Crónica* menciona de forma inmediata rebeliones de pueblos sometidos.¹⁷ El efecto que produce esta sincronía es que estamos ante algo más poderoso que los sucesos psíquicos de Moctezuma. Aunque se siguió la política habitual, sin embargo, los sucesos numinosos no cesaron de acontecer. Era como si algo real se empeñara en hacer oír su voz tanto más alta cuanto más inseguro fuera el psiquismo del emperador. La irrupción del principio de realidad fracturó todo el orden del tiempo meticulosamente elaborado.

El más significativo de estos sucesos tuvo lugar cuando Moctezuma mandó labrar una piedra para el templo de *Huitzilopochtli*. Identificada en una colina, cuando comenzó a ser trabajada por los canteros, la piedra habló para negarse a ir adónde querían llevarla. "Por más que hagáis no me llevaréis" (CM: 433), dijo Moctezuma. Los canteros comunicaron el extraño y simbólico suceso a Moctezuma e insistieron en que la piedra se dirigía en realidad al propio rey. "Y decidle a Monteçuma...", transmiten los canteros. Pero el fondo del mensaje de la piedra que se niega a ser parte del templo de *Huitzilopochtli* es sencillamente que 'ya no es tiempo'. Lo Real habla con otro tiempo. Como se ve hay una recriminación, casi un abandono; pero no se sabe si de parte del dios. "Lo que agora acuerda de hacer, de antes lo había él de hacer, porque ya ha llegado su término dél" (CM: 433). El tiempo concedido a Moctezuma ya es pasado. La piedra es inequívoca en su sentencia: ya está todo determinado y dicho. El rey pronto verá con sus mismos ojos lo que ya está preparado, "presto"(CM: 434).

6. Petrificarse y el final de todas las cosas

¿Pero quién ha decretado este final? ¿Y por qué? Desde luego, la piedra no quiere sugerir que los mexicanos han perdido el favor del dios *Huitzilopochtli*. Simplemente afirma que el tiempo se ha acabado. Ella se niega a ir a este santuario no porque este dios protector y

¹⁷ Véase CM: 430.

providente para los mexicas no quiera recibir ya los dones de sus reyes. Es otra cosa más extraña y es una ofensa más rara. Es un problema de luchas divinas. Se trata de que Moctezuma "parece que quiere aventajar a Nuestro Señor que hizo cielo y tierra" (CM: 434). Esto es algo imprevisto. Se trata de la irrupción de un nuevo dios que cancela la profecía de protección de *Huitzilopochtli* y que rechaza ahora como soberbia el poder que era consecuencia de su promesa. ¿Qué hay aquí de trasposición del fraile que escribe, de Alvarado, de los relatos orales que le enseñaron a interpretar los dibujos de esta piedra parlante? No lo sabremos nunca. ¿Pero cómo inventar toda la trama de sucesos en la que éste relato forma parte con suma lógica? La piedra hablante es auténtica. Lo que dijo es lo que puede ser alterado. Sin duda, la piedra no identificó a Nuestro Señor. Pero desde luego sí identificó que el tiempo del final del dios *Huitzilopochtli* se aproximaba, que estaba ya presto quizá en beneficio de un dios nuevo y mayor. Desafiante dice: "[M]as con todo llevadme, que allí será mi llegada. ¡Pobres de vosotros! Vamos caminando" (CM: 434).

Entre los viejos rituales y estruendos fue llevada, mientras Moctezuma, informado de todo ello, mostraba sus inclinaciones fatalistas: "Aguardemos los tiempos y lo que será de nosotros". Desde luego, él ya no tiene la iniciativa en esa rebelión de las realidades de la tierra. En el camino, al llegar al puente de Xoloco, la piedra sentenció: "Aquí ha de ser y no más" (CM: 424). Al decirlo, el puente se quebró, la piedra se hundió y arrastró consigo a todos los que llevaban el cortejo. Moctezuma insiste en atenerse al curso inicial de la acción y busca la piedra, de la que no hay señales. Sólo se sabe que ha llevado camino de Chalco. Al final es encontrado en el propio lugar de su asiento, de donde fue arrancada. Moctezuma da orden de traerla y dejándose llevar por el miedo de la primera conversación con el viejo rey vasallo ordena, como si fuera mandato de los dioses, que la piedra sea pintada como retrato de Moctezuma, "mi propia persona de la manera que agora estoy" (CM: 435).

Ante el miedo del final, ante el presentimiento del tiempo cumplido, el rey dispara la pulsión de perennidad y pide un retrato. La índole enfermiza y melancólica de este deseo se muestra cuando se describe el instante en que Moctezuma se ve en el retrato y cumple el momento narcisista. Entonces no sólo se muestra exaltado y triste a la vez, sino que confiesa que la herida psíquica que está reparando es la que le produjo el viejo rey hechicero que la manifestó por primera vez que el tiempo se había acabado.

Comenzó luego a llorar en ver su figura diciendo: 'xamás se perderá esta mi figura porque está en buena peña' ¿Quándo ha de venir a perderse esta mi figura[¿] Xamás. Porque yo he de morir y dexar este mundo y jamás mi renombre será perdida ni mi fama (CM: 436).

Entonces sacia su sed de venganza contra el viejo rey que le retó desde el principio de

realidad y logra poner las agujas del tiempo de su vida y el tiempo del final ajustadas en ese "jamás". Entonces se compara con él: todos sus saberes no han dejado memoria, pero por el contrario su rostro será recordado para siempre. El fastidio del tiempo intenta ser superado por el proceso de dejar restos materiales y memoria eterna. Pero esto ya es un síntoma de que la debilidad psíquica ha hecho mella en él.

En efecto, una vez que el fastidio del tiempo prende, no hay manera de que los mecanismos de ganancia de tiempo puedan satisfacer. El capítulo siguiente nos muestra a Moctezuma poseído por la 'gran tristeza'. Cada vez que ve su figura, no puede dejar de llorar, mientras se adentra por el camino sin límites del narcisismo que no solo aspira a perpetuar la figura sino el propio mundo. Ahora quiere que su retrato sea rodeado de otras cosas labradas y antiguas, y sea ordenado en un aposento capaz de reproducir con su presencia estática un mundo perenne. Este retrato ha de mirar a oriente, hacia el lugar por donde se levanta la nube blanca, el gigante que avanza. Es todo lo que tiene que oponer al tiempo que resta, una vela perpetua con la mirada de su doble que observa el horizonte. No es de extrañar que mientras da estas órdenes, Moctezuma se sienta 'desconsolado y triste'. Cada semana, se nos dice, viene hasta este lejano aposento de Chapultepec para ver su figura y cansarse de llorar. "Tomaba tanta tristeza que lloraba y revolviendo pensamientos, no entendía de morir" (CM: 437).

En el fondo, el cronista identifica el origen del mal, el fastidio del tiempo, la imposibilidad de comprender que habría de morir, pero también la imposibilidad de que su vida coincida con el tiempo de las cosas. En ese sentido, el portento de la nube blanca es amenazador porque sugiere que el mundo sigue produciendo fenómenos nuevos y amenazantes que implican el tabú de la muerte. En el fondo, la amenaza ha cristalizado como esa nube blanca. Ahora, en la tristeza de contemplar su retrato como lo único que ha de sobrevivirle, el propio Moctezuma ve la nube.¹⁸ Ya no tiene que escucharlo de labios ajenos. Entonces tiene lugar la escena alucinatoria en que se presenta de nueva el dios del instante, el águila caudal de la fundación y rapta a un muchacho al que le ordena que hiera al rey Moctezuma. Este relato nos descubre que Moctezuma se refugia en los narcóticos para soportar la tensión y la tristeza. "Hiérole, que no sabe de sí", le dice el águila. Lo que el muchacho tiene que decirle al rey es bien sencillo. Pone en su boca la conciencia de desarreglo que ahora domina en su vida.

Pues ve agora al mundo y dile lo que te dixere que le hicieras en su muslo y dile que çese ya lo que agora anda haciendo, que ya es acabado su término, que él lo buscó por sus manos, que tal priesa dio a su voluntad y deseo (CM: 438).

Los dioses que hablan a los hombres ya no son los oficiales e institucionales. Ahora son otros

¹⁸ Véase CM: 437.

y traen otros mensajes. Cuando escucha el rey este relato, con los testimonios visibles de su verdad, manda apedrear al muchacho, pero no puede impedir que desde ese momento le duela el muslo que debía quemarle. Entonces la melancolía aumentó y frecuentó la soledad. "Y fuese adonde había sido criado y nacido" (CM: 439), dice el cronista, que identifica en la piedra parlante el origen de su tristeza.

Desde ese momento todo es un síntoma en la vida de Moctezuma. Intentando regresar al origen, con la voluntad de enlazar el final con un nuevo principio y asegurar la perennidad, pronto Moctezuma aplica esta voluntad al mismo tiempo imperial y exultante comunica a su consejo que lo mejor es que regresen a Çincalco y Tula. El objetivo es muy preciso: "Si allí entramos, jamás moriremos, sino vivir para siempre adonde hay quantos géneros de comida hay en el mundo [...] porque todos los moradores que allá están los más contentos del mundo" (CM: 439). Pero para realizar este ciclo resultaba preciso viajar a los infiernos y hablar con quien trajo a los mexicas a Tenochtitlán, el rey Huemac. Aquí, la Crónica enlaza con los relatos de la segunda de las *Cartas de Relación* de Cortés. Este nuevo diálogo con el rey de los infiernos es interesante porque muestra claramente la aspiración de Moctezuma de convertirse en un siervo de este gran rey inicial. Huemac reclama conocer la pena de Moctezuma para poder ayudarlo. Entonces conocemos que lo que atenaza al rey es la ignorancia de eso que ha de venir, el futuro. En suma, pide una explicación del significado de la gran nube blanca y muestra su incapacidad para verla. El fantasma de Huemac educa a Moctezuma: el infierno no es un reino de gozo, sino de tormento. Por tanto, debe mantener el tiempo que tiene y atenerse el *carpe diem*, al instante, como remedio contra la melancolía: "Que agora se puede glorificar en gozo, alegría y placer y gozar de las piedras preçiosas [...]. Que no cure de saber más" (CM: 442).

Moctezuma no queda satisfecho con este remedio contra el desajuste del tiempo, la reducción de todo tiempo al instante. El tercer viaje al infierno permite comprender que la nube amenazadora se ha convertido en una obsesión y la respuesta insiste en que debe hacerse fuerte en el rechazo completo a ver "lo que sucederá en vida con tanta vergüenza y afrenta y deshonor" (CM: 443). Por fin el fantasma de Huemac le declara que no hay remedio ya. De nuevo apreciamos una racionalización moral: él mismo se lo quiso por la manera de vivir. "Ya está dicho y nombrado su propio nombre" y de nuevo se puede ver una interpolación que censura su soberbia y su crueldad inhumana, y que ordena penitencia. Hay una especie de juicio moral porque algo, se nos dice, "se ha sentenciado contra él" (CM: 443). Sin embargo, no estamos hablando de una interpolación específicamente cristiana. "Todo cuanto señorío y mando tenía, poco a poco lo vaya dexando" (CM: 443), se nos dice, dando testimonio de que

hay fuerzas políticas activas que no ven con buenos ojos que Moctezuma siga siendo rey.

Es una forma de producir censura la que percibimos en este esquema de importantes sucesos. Al final, si cumplen todos los mandatos y tabúes, y desde luego el de no tocar mujeres, entonces "volverse [h]a lo sentenciado contra él". Huamac se muestra dispuesto a fortalecer la decisión del rey con su presencia ante él "de cuando en cuando" (CM: 443). Por tanto, estamos en una traducción de nuevo, pero no en una invención. Hemos de recordar que todo esto se realiza bajo el imperativo del secreto. En todo caso, el rey interiorizó los tabúes durante ochenta días. Tras ellos, envió a los mensajeros de nuevo al infierno para fijar un encuentro con Huamac. Recubiertos con pieles de difuntos, para permitirse el paso hacia la gran cueva infierno, se encaminan hacia el encuentro, pero en medio se presenta de nuevo en Chapultepec una gran piedra blanca que relumbraba. Los hombres de Moctezuma creen que es Huamac que sale al paso, pero el conjunto de las reiteraciones tiene otro significado. Ahora se identifican con más nitidez los poderes divinos que intervienen en la escena, aunque sin pronunciarlos con claridad. En realidad, se presentan los *tzoncoztli*, 'los hombres de cabelleras amarillas', de "cabellos rubios" (CM: 455), los grandes penitentes, encarnaciones y enviados del dios *Tezcatlipoca*, el 'espejo humeante', el dios supremo, la deidad del destino, providencia o maldición, en todo caso dios que lo contempla todo lo que sucede en el tiempo, pues eso es lo que se ve en un espejo nublado. Entonces un demonio, bulto o visión habla a los veladores y les revelan el secreto del futuro de Moctezuma, que de nuevo consideran ya dictado, de imposible revocación.¹⁹

Ahora se explicitan las consecuencias políticas de esta voluntad melancólica de Moctezuma, visible ante todos, y el enviado del señor de los "aires, tierra, mar, ríos, montes" se pregunta: "¿Qué han de decir dél todos los pueblos que están a la redonda de este imperio? ¿Qué dirán agora nuestros enemigos? Es muy grande afrenta y vergüenza" (CM: 445). El dios superior, "que sustenta el cielo y la tierra y todo el mundo", ha prohibido a Huamac que venga al encuentro del rey y ahora pide a Moctezuma que se vaya a su casa porque intenta algo imposible. Llegado ante el rey, uno de esos emisarios de cabellera amarilla cumple con su embajada del dios y le hace ver que está causando una gran afrenta a todo el imperio. La interpretación es muy sencilla: está dando valor a los enemigos, "darles osadía a que vengan extraños a ruinar al monarca de esta cabeza del mundo por solo nuestro apetito" (CM: 446). En suma, ven la serie de gestos que son síntomas de una indisposición con el tiempo, permanecer en estatua, regresar al principio, conocer el futuro, desaparecer en el infierno en secreto, y la valoran como algo bajo y desvariado. En suma, como cobardía y deseo.

¹⁹ Véase CM: 445.

7. Siempre se ve a otro

Cortés llega. La inseguridad psíquica de Moctezuma no dejó de crecer. El miedo por los hijos aumento los propios miedos. Situado frente a un tiempo no propicio, carente de consuelo, el rey mandó que todo aquel que lo soñase que se lo comunicaran. En esos sueños aparecería su "visión o fantasma" (CM: 448) bajo la especie de la eternidad. No sólo buscó en los sueños, también las aguas de los ríos y los lagos, en todo lo que pudiera conectar con el dios del espejo humeante, como un Narciso ansioso de contemplar su imagen. En ese tiempo acelerado que busca su figura, los presentimientos no podían ser sino apocalípticos. Todo debía ser dicho: enfermedades raras, pestilencias, hambres, langostas, terremotos, sequías, mortandades. No es un azar que los *Anales de Tecamachalco* apuntes justo estas cosas, con el registro del 'grano divino' de 1520, la viruela:

Todos los rostros de la gente descompuso, por él hubo mucha mortandad; apenas entonces empezó lo que se dice 'hemorragia' y 'disentería'; entonces empezaron las epidemias que hasta ahora van ocurriendo (Solís / Reyes García 1992: 24).

Apreciamos con ello una continuidad entre la atmósfera apocalíptica de antes de la llegada y de después de la llegada de los españoles, que sin duda coaccionó a la traducción de las experiencias temporales.

Así se produjo la atmósfera de pasividad que descubrimos en Moctezuma, y que le sugería que ya los poderes activos no pensaban en él. Su papel era ante todo aguardar lo que habría de venir. Su enfermedad le hacía depender de nigromantes y en quedar insatisfechos con las ambigüedades de sus profecías. Así fue como llegó a su presencia un *maçehual* que llegaba de las orillas "de las aguas del cielo, la mar grande". Entonces contó que "vide andar como una sierra o çerro grande en medio de la mar, que andaba de una parte a otra y no llega a las orillas" (Solís / Reyes García 1992: 450). Cortes estaba a la vista.

La intervención del dios superior que ve en el espejo humeante, símbolo de una conciencia superior que se alza por encima de los ajustes cíclicos del dios del tiempo y sus imperios, dios que incluso tiene componentes de alteración del cosmos, como poner en cadenas al rey Huemac, rey del infierno para que no puede revelarse ante Moctezuma, mostró que el destino del imperio y de Moctezuma se iban a dar la mano y que, a pesar de todas las cautelas en contra, eso era lo que el propio rey sabía, lo que presionaba su melancolía. La promesa que le trae finalmente para animar al rey es que "vos no habéis de morir, sino pondremos una tu figura" (Solís / Reyes García 1992: 446). La cima de la sustitución tendría entonces lugar y con ella el gozo del tiempo de la piedra tan eterno como la duración del templo del dios, el ingreso en ese tiempo petrificado en el que Kant vio el final de todas las cosas. Aquí vemos que gozar

del tiempo del dios es la clave de la enfermedad de Moctezuma, la cifra de su soberbia. La percepción que tiene la corte es, desde luego, que Moctezuma está enfermo y que debe dejar atrás el pasado. Pero la enfermedad psíquica no es otra cosa que el imposible dominio del fastidio del tiempo, que cuando se instala invencible en alguien acelera su final. Entonces alguien se deja arrastrar por la obsesión de verse, pero siempre ve a otro: el que viene a darle muerte.

Bibliografía

CM = ALVARADO TEZOZOMOC, Hernando de (1997): *Crónica Mexicana*. Editado por Gonzalo Díaz Migoyo / Germán Vázquez Chamorro. Madrid: Historia 16.

BLUMENBERG, HANS. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia: Pretextos.

DE MAISTRE, Joseph (2009). *Tratado sobre los sacrificios*. Editado por María Tabuyo / Agustín López. México: Sexto Piso.

CORTÉS, Hernán (2000): *Cartas de Relación*. Editado por Mario Hernández Sánchez Barba. Madrid: Dastin.

SOLÍS, Eustaquio Celestino / Reyes García, Luis (eds.) (1992): *Anales de Tecamachalco 1398-1590*. México: Ciesas-FCE.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (en prensa a): 'Teología económica y razón imperial'. En: *Filosofía política*. Bologna, en prensa.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (en prensa b): 'Empire'. En: *Postcoloniality Encyclopedia*, en prensa.

Preguntas en torno a la gobernabilidad democrática y la comunicación social en México

Tanius Karam

(Universidad Anáhuac, México)

1. Planteamiento

La gobernabilidad es un tema que aparece con frecuencia en el debate político de América Latina. De alguna manera supone que ciertos fenómenos estructurales han cambiado y que se imponen nuevas reglas, actores y contextos que implican modificaciones en el arte de gobernar, pero también en las condiciones que permitan que dicho 'arte' sea posible.

La gobernabilidad se puede entender como el conjunto de condiciones que coparticipan en las condiciones favorables para la acción de gobierno. El concepto se enmarca dentro de la capacidad de gobierno, y se vincula con el ámbito en el que se registran las demandas ciudadanas que son procesadas, mayor o menormente, por el sistema político. Para la Organización de los Estados Americanos este término conlleva y puede significar la estabilidad institucional y política, y efectividad en la toma de decisiones y la administración; la continuidad de las reglas y las instituciones, y en el paso, consistencia e intensidad de las decisiones. Se trata en general de la capacidad para la continua adaptación entre la regla-acto, regulación-resultados, o bien, oferta-demanda de políticas públicas y servicios. La gobernabilidad aparece como un problema de los países democráticos en trasladar un mandato de los electores en políticas operativas. Para Luciano Tomassini (1994) la gobernabilidad es resultado de varias causas y depende del fortalecimiento de la sociedad civil, la evolución de la cultura política, la orientación y el comportamiento de la economía y la integración de nuevos sectores de la sociedad en el sistema productivo.

Junto al concepto de gobernabilidad, aparece también en los debates, el de 'gobernanza' que es un término más reciente y alude a la eficacia, calidad y buena orientación e intervención del Estado, en donde radica parte de su legitimidad en lo que a veces se define como una 'nueva forma de gobernar' en el mundo a partir de los noventa. Para el caso de América Latina fue particularmente problemático el desencanto que generaron los primeros gobiernos democráticos tras décadas de juntas militares, dictaduras y fuerte represión social, mismas que llevaron a

replantear la posibilidad de instalar gobiernos más 'eficaces' o 'efectivos'. En el caso mexicano, los 12 años que están terminando de gobierno no priistas¹, han puesto sobre la mesa misma consideración. ¿Qué es preferible, un gobierno más autoritario pero que sepa gobernar y resuelva los grandes problemas nacionales, o bien, otro más abierto y democrático, pero no necesariamente efectivo? Claramente se pone el tema de la 'efectividad' como noción y valor central en la evaluación del buen gobierno y en las alternativas reales hacia el bien común. Los críticos se levantan usando términos frecuentemente agrupados dentro del concepto 'neoliberal', que en muchos ámbitos críticos deviene en una especie de nuevo rostro de la monstruosidad para designar cualquier mal social o político que se identifique. En cambio otros sectores críticos 'más moderados', aceptan la necesidad de una 'izquierda' o corrientes progresistas que igualmente sean eficientes y virtuosas en el ejercicio de gobierno.

Las nociones de gobernabilidad y gobernanza en realidad son polisémicas y como hemos visto plantean no solo problemas de orden administrativo, sino filosófico y cultural. Estos dos términos son cercanos, pero distan de ser sinónimos. Ambos traducen la noción anglosajona de *governance*, aunque sólo gobernabilidad traduce *governability*, que se usa de manera más restringida. Los términos se difunden rápidamente en los noventa y como mencionamos son signos de la conciencia de varios cambios en el mundo que luego implican una transformación de paradigma en la comprensión del poder y las relaciones sociales, que hacen insuficiente o impreciso el concepto de 'gobierno'. El contexto más amplio dentro de la manida 'globalización' –campeón de los términos polisémicos en nuestra jerga universitaria–, hay actores sociales por ejemplo empresas multinacionales que superan el ámbito de acción de los Estados nación, y con facilidad pueden imponer sus condiciones a éstos y envilecen a cualquier con los presupuestos multimillonarios que pueden superar incluso al de algunos estados, que ciertamente serán más vulnerables y susceptibles de quebranto, cuando más débiles y menos solventes sean.

Con frecuencia se señala que al Estado dentro del proceso actual del capitalismo le ha sucedido una suerte de paradoja, no resuelta, entre los grandes problemas globales y las

¹ Como es ampliamente sabido el partido político dominante en México fue el PRI o Partido de la Revolución Institucional, fundado en 1929 por Plutarco Elías Calles con la idea de dirimir los conflictos entre los grupos caciquiles al terminar la Revolución Mexicana de 1917. Con distintos nombres y etapas el PRI pudo gobernar en el país desde 1929 hasta el año 2000. No significa que ello que no tuviera fisuras a su interior, pero siempre desarrolló habilidad para reprimir ese tipo de disputas internas en torno sobre todo a una severa disciplina política, y una figura presidencial muy fuerte y autoritaria, con poderes incluso supra-legales, por ejemplo para designar a su sucesor o no ser cuestionado por los medios masivos.

Para Daniel Cosío Villegas el PRI es uno de los principales componentes del sistema político mexicano y sintetiza todas las virtudes y perversidades del poder político en México durante el siglo XX (véase Cosío Villegas 1972). En el año 2000 perdieron por primera vez las elecciones, pero han regresado al poder en las elecciones de 2012.

cuestiones inmediatas. Al parecer el Estado moderno estaría enfrentando una suerte de paradoja entre atender eficientemente las grandes macro-demandas, la mayor interrelación de mercados y flujos informativos, articulando con las particularidades y especificidades dentro de las necesidades locales. Esa tensión entre lo local y lo global es sin duda uno de los principales retos del Estado actual, y he ahí los problemas mundiales con fuerte impacto en algunos países, o situaciones aparentemente locales o regionales –por ejemplo el caso del narcotráfico, la trata de blancas– pero con repercusión y conexión continental o mundial. Quizá por ello, se justifica el debate por un Estado más eficiente que justamente pueda sobrellevar estas (y otras) tensiones.

Los sistema de información y difusión colectiva se integran a esta dinámica, porque hoy día debido a la importancia de los medios, las tecnologías y las telecomunicaciones éstos concurren en el ejercicio del poder y en sociedades particularmente en vías de consolidar la democracia social, como la mexicana, donde los grupos propietarios se convierten en importantísimos grupos de influencia y de poder, en lo que también de manera extensa se conocen como 'poderes fácticos'². Justo en este texto queremos hacer una reflexión sobre la situación de los medios electrónicos y las telecomunicaciones dentro de la coyuntura de transición política –elecciones presidenciales 2012, nuevo regreso del otro partido todopoderoso PRI– para describir algunos rasgos y paradojas del sistema político mexicano, y los retos que se tienen en materia de democratización de las comunicaciones. Este trabajo de alguna manera quisiera continuar lo que hace algunos años intentamos en Karam (2000; 2002; 2003/4; 2005; 2006) para describir las relaciones entre medios de comunicación y democracia, a lo que ahora tenemos que sumar los dilemas de la gobernabilidad. ¿Podrá el estado actual mexicano promover una reforma integral en materia de telecomunicaciones –lo que está próximo a discutirse en las cámaras altas y bajas– sin ceder a las presiones de los grupos concesionarios y propietarios de los medios? Antes de atender la pregunta incluimos dos apartados con la idea de actualizar el debate y dar un marco de reflexión al lector que no estuviera muy familiarizado con la historia reciente de la relación de los medios de comunicación masivos con la sociedad mexicana y el gobierno.

² Es lo que se ejerce al margen de los cauces formales y se sirve de su autoridad informal o su capacidad de presión para influir políticamente. El 'poder fáctico' ni está legitimado ni siempre busca la legitimación para ejercerse, pero ejerce de facto (de hecho) el poder aunque no lo haga de iure (legalmente) ya que su mera existencia le hace ser determinante. Con frecuencia no es necesario imponer la fuerza le basta con explicitar, o incluso con sugerir sus deseos para que se conviertan en realidad. Un ejemplo de este tipo de poderes es la influencia ejercida por grupos como la banca, la oligarquía, el lobby israelí en EE.UU., o los intereses plutocráticos, así como la Iglesia, las centrales sindicales o los medios de comunicación masiva. Véase Cavero (1990).

2. Tensiones y paradojas del Estado y la sociedad mexicana

Para entender el comportamiento y las características de los 'poderes fácticos' es necesario tener algún elemento de contexto que permita conocer sus condiciones de posibilidad. Octavio Paz (1979) alguna vez se refirió al estado Mexicano como "ogro filantrópico"³, un tipo de instancia profundamente autoritaria pero con actitudes paternalistas al grado que fuera del Estado mexicano casi nada era posible. Esto por otra parte implicaba un tipo de sociedad que se plegó por conveniencia, temor o indiferencia a ese *modus operandi*, dentro de un cómodo crecimiento económico durante décadas pero que lentamente comenzó a resquebrajarse, en lo político a partir de las represiones sociales y el famoso movimiento estudiantil de 1968; y en lo económico, con las sucesivas crisis típicas de final de sexenio, de la cual sin duda la más importante fue la de 1982, con la terrible caída del mercado petrolero, la devaluación sin antecedentes del peso mexicano.

Durante el coloquio por la libertad en los noventa, Mario Vargas Llosa se refería a México como la 'dictadura perfecta', esto en relación justamente a su gran capacidad de sobrevivir y expandirse dentro de un régimen de pocas libertades públicas. Al respecto Octavio Paz –hijo a fin de cuentas de una cultura política del caciquazgo de un régimen que poco a poco le fue acogiendo más y el comenzó a prestar servicios involuntarios al mismo– no toleró dichas afirmaciones, menos cuando éstas se habían acontecido dentro del feudo de Paz, pero que por otra parte señalaron un aspecto del autoritarismo político mexicano, aparentemente inocuo dentro de un régimen formalmente democrático, pero sin funcionamiento real a favor de las libertades para las mayorías.

Si bien persiste el deseo de ver ese estado 'filantrópico', hoy día tanto el mexicano, como en la mayoría de los países emergentes se observa una tensión global-local del Estado. Si a nivel global los gobiernos se ven sometidos a poderes financieros nacionales e internacionales, a nivel regional estados como el mexicano enfrentan otro tipo de situaciones como por ejemplo las cuestiones de seguridad nacional que han monopolizado la agenda política. No podemos decir que estos retos se distribuyan de igual manera en los Estados hegemónicos del capitalismo global, y de los países en desarrollo, periféricos o emergentes. Éstas economías parecen aún ser más víctimas que dinámicas, al no controlar, o al no poder intervenir del todo, se les condena a una

³ "El ogro filantrópico" apareció por vez primera como artículo en la revista que había creado y dirigió el propio Paz, *Vuelta* (N° 21, agosto 1978) y luego apareció en la antología de textos sobre política mexicana titulada de la misma manera (*El ogro filantrópico*, México Joaquín Mortiz, 1979 y en España por Seix Barral). En este texto Paz pasa revista al proyecto siempre problemático y tenso de modernización de las instituciones y el estado Mexicano.

especie de azar global como condición para su desarrollo. Es cierto que ahí los organismos internacionales como el Fondo Mundial, el Banco Mundial, entre otros, que cumplen ese papel bisagra de ofrecer también recetas a cada país, con la idea de conservar o mantener el '(des)concierto' mundial, que como nunca, y sobre todo a partir de las crisis de 2008⁴, puede hablarse de un des-concierto mundial generado y motivado por los problemas al interior del sistema financiero global, y ante lo que países emergentes –como pomposamente se suele nombrar a algunas economías– están confinados a ser observadores, con poca posibilidad de intervenir o modificar esa correlación más amplia.

El Estado y la sociedad mexicana presentan paradojas y perspectivas que a cualquier observador externo pueden mostrarse extrañas. Algunas de estas paradojas que creemos, se han agudizado en los últimos 25 años son las siguientes:

El inventario dista de pretender ser completo y es solamente ilustrativo de una parte que ocupa la opinión pública, lo que también deseamos ayude al lector a contextualizar el tipo de enfoque que después queremos dar al concepto de gobernabilidad democrática:

- (a) País con mediana riqueza pero con fuerte desigualdad social. México, con sus poco más de 110 millones de habitantes, tiene en pocas islas de su territorio un avance comparable con el de economías muy avanzadas; pero en amplias franjas de su territorio, el desarrollo integral es mínimo o muy desigual; así se observa un desfase, efectos de su gran desequilibrio social que es sin duda una de sus principales características estructurales –comparable en algún sentido a lo que sucede en Brasil.
- (b) Relacionado a lo anterior, México observa una fuerte tendencia a consolidar el poder en pocas manos o pocos grupos. Líderes sindicales casi intocables, corporativos de medios impresionantemente grandes, el empresario más rico del mundo al lado de decenas de grupos indígenas, por ejemplo, depauperados en su vida cotidiana. En el medio periodístico existe en México un término que puede parecer extraño, el de 'poderes fácticos' que presupone la diferencia entre 'poder formal' y 'poder real', esos grupos que afectan el poder realmente y tienen total capacidad de doblar a los poderes formales. Cada quien en su rubro y área, no limita expresiones a favor de la democratización del país, pero se dan grandes resistencia a aceptar las consecuencias integrales de la apertura y la democratización en el sector o rubro específico. Sí a la democracia, pero para los 'otros' o en otras áreas, parece decir los grandes

⁴ Recomendamos el célebre documental de Charles Ferguson sobre el tema *Inside Job* (traducido a países hispanos de distinta manera *Dinero Sucio, Trabajo confidencial* etc.). Véase Ferguson, Charles (2010).

poderes; sí al 'imperio de la ley', pero siempre aplicada a los contrarios o a los distintos, nunca al propio sector o rubro.

- (c) Falta de equilibrio entre el desarrollo económico y la consolidación de la democracia política. En el periodo del presidente Carlos Salinas (1988-1994), México experimentó un conflicto teóricamente interesante, pero con terribles consecuencias en lo social. Este polémico político, ubicado en un punto medio entre Vito Corleone –personaje de la célebre novela de Puzzo, *El padrino* (original *The Godfather*)⁵– y modernizador social, hizo una apuesta, dentro del autoritarismo democrático del célebre partido político PRI, por modernizar todo lo que estuvo a su mano en materia de economía, pero poco le preocupó la modernización política, al grado que por ejemplo se le conoce la célebre frase contra sus principales adversarios, el poder entonces naciente Partido de la Revolución Democrática ('ni los veo, ni los oigo'). Como buen economista egresado de Harvard, Salinas aplicó rápidamente las recomendaciones y sugerencias para dar una mayor viabilidad al Estado de la beneficencia, por otra más acotado, funcional y ejecutivo; supo dar una justificación, crear un nuevo raigambre conceptual inserto entre lo que por entonces se conoció 'liberalismo social', una especie de 'tercera vía', ni siquiera a la mexicana, sino a la propia interpretación de su mandatario. En su sexenio, obró de manera autárquica y autosuficiente, fue radicalmente indiferente con sus enemigos pero también puso en aprietos a su propio partido que al parecer al final también le cobraría la factura (como se rumora pudo haber sido la causa del asesinato del candidato presidencial Luis D. Colosio en marzo de 1994). Sin duda que uno de los principales aprendizajes históricos fue la imposibilidad de una modernidad auténtica que atendiera simultáneamente lo social, lo político y lo económico.

Con el arribo de otro partido político en el año 2000, algo –muy poco– se avanzó en lo político, algo –igualmente errático– en lo económico y en lo social prosiguió cierto deterioro que ha encontrado su hecatombe en la imposibilidad del régimen del expresidente Calderón (2006-2012) de gestionar su política en materia de seguridad social. El costo de dicho error o falta de estrategia no se hizo esperar, y le ha costado a este partido político, en las pasadas elecciones de julio de 2012, la presidencia del país y una fuerte crisis en su interior.

- (d) Aguda disparidad aún entre centro y periferia. Carlos Fuentes inició su visita al "[T]iempo mexicano" (Fuentes 1994) con un recordatorio de lo abrupto de una geografía que de manera natural tiene hacer divisiones radicales en regiones y espacios. Dos sierras que parten en tres

⁵ Véase Puzzo (1969).

perpendicularmente al país, y luego al interior desniveles, valles, pequeños altiplanos que obligan al interior a una nueva serie de cortes. Fernando Benítez⁶ en sus incontables viajes por identificar a los grupos indígenas de México recordaba esa historia de altos y bajos en la geografía cultural mexicana, y las implicaciones que ha tenido para la vida de las comunidades, el acendrado centralismo que aún ahora parece ser una enfermedad inextirpable que la geografía parece recordar en todo momento.

A nivel político, dentro del proceso democrático uno de los rasgos ha sido preservar cierto equilibrio entre el nivel federal y el regional. A la manera de esa geografía agreste descrita por Fuentes en el inicio de su ensayo, a nivel político se refleja una disonancia entre el nivel federal y el regional. Lo que ciertamente se ha podido avanzar en el primero, queda un largo trecho en el segundo; los temas víctimas de este desfase son muchos: transparencia, seguridad, libertad de expresión, etc. En las regiones, o más propiamente en los estados –nombre que se usa en México para las provincias–, aún los gobernadores ejercen poderes supra-constitucionales, y poseen con más facilidad el control de sus congresos, del poder judicial de los medios locales –donde se ejerce ínfimamente la crítica–, dando por resultado pequeños virreinos, sometidos a un poco más de observación nacional, pero sin mucha presión en las comunidades o estados. Sin duda que esta 'a-sincronía' es un obstáculo central, ya que creemos que si bien a nivel general y federal algunos cambios han impulsado a nivel regional ciertas iniciativas y propuestas, es necesario el camino de vuelta.

Las paradojas políticas son claras: democratización electoral, sin amplia democracia social; apertura en la información, pero sin desconcentración de las grandes corporaciones de medios; pequeño equilibrio entre poderes (ejecutivo, legislativo y judicial), pero con ínsulas de ingobernabilidad y varios 'poderes fácticos' que aceptan el avance del país, a no ser que toque intereses o éste se dé en sus regiones o rubros específicos. El tema de la seguridad que tanto ha afectado al país en los últimos años en realidad es la concreción de un largo proceso de deterioro social, donde justamente se refleja la incapacidad del Estado mexicano para ofrecer la seguridad a una buena parte de sus habitantes. Con el regreso del gobierno priista y lo que quizá sea un cambio para atender este flagelo, la opinión pública mexicana se entera de la existencia de una supuesta lista de víctimas y desaparecidos que si bien todos suponíamos, no se había dado a conocer y que suma a las incontables críticas de la estrategia del gobierno de Calderón, la de una

⁶ Para más información véase Benítez (1967-1972).

falta de información e insensibilidad a las víctimas, que solo a razón de la presión social que ha impulsado el movimiento por Justicia y Dignidad es que éstas aparecen igualmente como un actor a ser consideradas dentro de la política de seguridad.

3. Acentos desde los medios y la comunicación social. Apuntes de contexto 2000-2012

Resulta difícil hacer un recuento de la complejidad que ha tenido el tema de los medios masivos durante el periodo del panismo⁷ (2000-2012). Si algún aspecto ha sido particularmente doloroso de estos 12 años de gobierno panista ha sido el estancamiento cuando no franco retroceso en materia de medios de información, de legislación. Una primera mirada a indicadores generales muestra un panorama difícil de asimilar en materia de legislación, violencia contra periodistas, monopolio de las telecomunicaciones y medios audiovisuales, baja calidad de los servicios junto con tarifas de las más caras del mundo. El gobierno del PAN no sólo prosiguió una actitud de entreguismo hacia los grandes consorcios, sino que fortaleció la renuncia histórica del Estado mexicano en materia de medios y telecomunicaciones, optando en este caso, por una de las partes, las industrias televisivas.

Intentamos en este subapartado ofrecer una rápida mirada para el lector no especializado con la historia reciente de los medios audiovisuales en México. Hay que señalar que si bien ha habido avances en materia de libertad de expresión, acceso a la información, espacios pírricos para la sociedad civil –como la 'radio de los ciudadanos'–, acceso informativo a la sociedad, programas de opinión respetables en algunos espacios, una radio informativa muy diversa, así como una prensa, aunque ahogada en lo económico y financiero, con apertura; en un balance general, el rezago que persiste es amplio.

⁷ El Partido Acción Nacional se fundó en 1938. Partido de fuerte origen religioso, durante mucho tiempo fue estrechamente vinculado con las posturas de la Iglesia, esto sobre cuando el partido oficial PRI mostraba un claro anti-clericalismo que en los últimos 30 años fue matizando. El PAN se autodenomina 'Humanista', y afín a las ideas de la democracia cristiana y a los principios del socialcristianismo; sus miembros consideran que se encuentran en el centro-derecha del espectro político. Los analistas y los miembros de otros partidos lo ubican ideológicamente en la derecha. Durante el siglo XX el PAN fue el 'partido de los decentes', médicos, profesionales, por lo general de sabida integridad moral y profesional, que comenzó su ascenso al poder cuando pactó la gubernatura de Baja California Norte, la primera que tuvo partido de oposición alguna tras el célebre fraude electoral de 1988 que llevó a Salinas al poder. En el año 2000 triunfo de Vicente Fox Quesada a la Presidencia de la República que culminó un esfuerzo de décadas. Al concluir su periodo Felipe Calderón (2006-2012) este partido se encuentra en una crisis de definición, deserción de militantes y gran desconfianza de un sector del electorado; aún así el PAN sigue siendo fuerte en algunas regiones del norte del país.

3.1 Primeras sorpresas de la 'transición' democrática, aunque en el fondo, no tanto

Al llegar el presidente Vicente Fox al poder (diciembre 2000), en medio de la gran expectativa por la salida del PRI tal vez la sociedad mexicana en su conjunto no tenía la mayor expectativa en los medios electrónicos, los cuales son vistos genéricamente como 'algo que está ahí', pero sobre lo cual haya que movilizarse, o exigir algo en particular. La historia de la movilización ciudadana en México en materia de información, medios o telecomunicaciones ha sido casi inexistente y ha tenido entre honrosas excepciones algunas pocas marchas cuyo objeto central es el cuestionamiento de los medios masivos; igualmente, entre las organizaciones de la sociedad civil, son pocas las que de manera central han tenido en su agenda un seguimiento, atención, crítica, estudio y movilización en materia de comunicación. No obstante, Fox se había comprometido en unas mesas de diálogo, a las que varios representantes de esta 'sociedad' asistieron a impulsar que reformas, que quedaron enterradas tras los hechos de octubre en 2002, conocido como el 'decretazo' y las medidas que por entonces avaló para limitar la responsabilidad social de los medios privados y sumarles una serie de privilegios⁸. Para ello el presidente Vicente Fox expidió un nuevo reglamento a la 'Ley Federal de Radio y Televisión'⁹ en materia de concesiones, permisos y contenido de las transmisiones de radio y televisión –que sustituyó al expedido por el presidente Luís Echeverría en 1974– para revertir esta vez una serie de obligaciones que el sistema político le había impuesto 30 años atrás al sistema mediático.

El año 2002 suele ser visto como el del inicio del tránsito formal hacia el acrecentamiento del poder de los medios en sus relaciones con el gobierno y del cambio en la correlación de fuerzas dentro del modelo histórico de colusión entre los medios y el poder público. Este cambio condujo a una suerte de cesión de la rectoría del Estado a manos de las empresas privadas, ya que por otra parte, los medios estatales y públicos nunca fueron fuertes ni autosuficientes, ni independientes, ni mucho menos funcionales para la sociedad. Fue un tránsito a la mayor dependencia del sistema político a las condiciones impuestas por el sistema mediático, al contrario de la mayor

⁸ Este nuevo reglamento que modificó la relación entre medios y poder durante el panismo (sexenios de Vicente Fox, 2000-2006) se puede leer íntegramente en: Reglamento de la ley federal de radio y televisión, en materia de concesiones, permisos y contenidos de las transmisiones de radio y televisión. 10/10/02. http://www.cirt.com.mx/portal/images/stories/legislacion/REGLAMENTO_LEY_FEDERAL_RADIO_Y_TELEVISION.pdf [28.05.2013].

⁹ La ley, con toda su serie de reformas, se puede consultar en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/114.pdf> [28.05.2013]. La primera versión es de 1960, lo que los analistas han señalado en tanto que fue primero la instauración de la relación política entre los medios y el estado, y luego su regulación con un atraso significado, de lo que venía por ejemplo operando la radio (desde 1929) y la TV (desde 1950).

dependencia del sistema mediático a las condiciones que imponía el sistema político en el siglo pasado.¹⁰

En materia de información, quizá lo único que se obtuvo en el gobierno de Vicente Fox (2000-2006) fue avanzar en materia de la 'Ley Federal de Transparencia y Acceso a la Información' con la creación del Instituto Federal de Acceso a la Información¹¹ vieja demanda social en un país tradicionalmente discrecional y desconfiado por la información pública, donde prácticamente todos los sectores escondían, manipulaban o tergiversaban información de valor público. Igualmente hay que señalar la entrega de 11 permisos para que las radios comunitarias que cumplieran con los requisitos establecidos por el gobierno pudieran operar sin temor de ser cerradas o allanadas.

Hay que señalar que la actitud de Fox, personaje por lo general poco cuidadoso en su expresión, impreciso en muchos comentarios y declaraciones, despreciaba como valor de la democracia las opiniones contrarias o críticas, que él pensaba siempre compensar o conjurar mediante ese uso populachero del lenguaje, el atuendo y la reflexión de algunos temas, como lo dejó ver en aquella célebre declaración en la que reconocía que él no leía los periódicos, porque solo daban malas noticias; tampoco le ayudó la que fue un tiempo su vocera y luego se convirtió en su esposa, la polémica primera dama 'Martita' Sahagún que funcionaba como una especie de vice-presidenta no electa. El vínculo de Fox con los medios fue ciertamente intenso en su lenguaje y sus procedimientos, programas de radio, abuso de encuestas que sobre todo los temas mandaba hacer para ajustar sus acciones al resultado de las mismas, escándalos audiovisuales, arengas con poco uso del lenguaje; este primer presidente del 'centro-derechista' –si vale todavía el término– 'Acción Nacional' sucumbió a los intentos de la video-política, de la guerra sucia mediática, de la mercadotecnia política y sus telarañas, perdiendo paso a paso los objetivos que prometió.¹²

3.2. Legislación y concesiones. Entre el favoritismo y la discrecionalidad

Uno de los principales problemas para la democracia durante el periodo del PAN (2000-2012) que paradójicamente obró como parte del descontento democrático fue el poder y complacencia que el régimen del PAN mostro hacia las dos principales empresas de Televisión (Televisa y

¹⁰Véase Carreño 2007.

¹¹Para mayor información <http://www.ifai.org.mx/> [.28.05.2013].

¹² Véase Sánchez Gudiño 2008.

Azteca) que en realidad más que canales de televisión son un conjunto de industrias culturales en torno a las cuales sus grupos propietarios administran estadios, bancos, disqueras, estaciones de radio, empresas que ofrecen TV por cable, etc.

Un apartado particularmente lamentable para la democratización del país a través de la apertura de su televisión fue lo que se conoció como 'Ley Televisa'. El 1° de diciembre de 2005 la Cámara de Diputados aprobó, después de más de cinco años de discusión a través de una votación absolutamente a favor, una minuta para hacer reformas a las 'Leyes Federales de Radio y Televisión y de Telecomunicaciones'. Finalmente estas reformas se aprobaron en abril de 2006, seis meses antes de concluir el periodo de Fox.

Dentro de los problemas que los especialistas han señalado en esta 'Ley Televisa' es que no contempla que, en sus bases, las licitaciones para otorgar las concesiones incorporen criterios de calidad de la programación. También prevé que las concesiones tengan vigencia por plazos excesivamente largos, de 20 años,¹³ lo cual cuando menos triplica la duración de este género de concesiones a nivel internacional. Se prevé un procedimiento automático para la renovación de las concesiones, mediante simple solicitud del beneficiario, sin necesidad de que se abra una nueva licitación.¹⁴ Esta ley no prevé que la COFETEL tenga facultades para negar la renovación, siendo que en el Derecho mexicano, por principio, las facultades no expresamente otorgadas por las leyes no existen.

Para la especialista Purificación Carpinteyro¹⁵ la historia reciente de favoritismos hay que ubicarla incluso antes, a partir de 1997 donde se sentaron las bases para la actual bonanza del grupo televisivo: prebendas que incluyeron beneficios fiscales –desde la reestructuración de adeudos, hasta la eliminación de impuestos, como el del 12.5% de tiempos de transmisión del Estado–; prórroga gratuita de las concesiones de televisión abierta hasta el 2021; nuevos canales de televisión digital adicionales; el derecho a competir contra Telmex prestando servicios de telefonía e Internet por cable en tanto que hasta la fecha se impide a Telmex competir con ellos en televisión de paga; un traje a la medida para que pudieran competir contra Telcel en comunicaciones móviles –y que si fue desechado no es porque no se les ofreciera como en bandeja de plata–, y el blindaje de su más importante coto de caza: la televisión.

Según el centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro (PRODH 2012) esta 'Ley Televisa' atentaba contra el derecho humano de igualdad porque las reformas crean un marco de expulsión

¹³ Véase LFRT, Art. 16; LFT, Art. 19.

¹⁴ LFT, Art. 19.

¹⁵ Véase Carpinteyro 2010.

a los que menos tienen e ignora la disparidad entre los grandes consorcios y los medios comunitarios. También atenta contra la libertad de expresión ya que ésta no supone sólo la posibilidad de expresar ideas e información individualmente, sino que también tiene una dimensión social que implica la posibilidad colectiva de difundir información. Finalmente en su interpretación este famoso centro de derechos humanos, señala que atenta contra los colectivos de los pueblos indígenas porque la Ley Televisa, anula las condiciones en que los pueblos pueden hacer valer este derecho: si en el nuevo marco legal el otorgamiento de concesiones para la administración de medios sólo es posible mediante subasta pública, los pueblos indígenas quedan prácticamente excluidos pues difícilmente podrán 'competir' las comunidades con consorcios cuyos recursos económicos basten, en esta lógica, para hacerlos pasar por los mejores postores.

Lo que hasta la fecha no se ha resuelto es que las asignaciones en los permisos consideren criterios democráticos que garanticen una igualdad de oportunidades para todos los individuos en el acceso a los mismos.

Parte del problema en materia de telecomunicaciones ha sido el favoritismo en la conformación de los comisionados que integran la Comisión Federal de Telecomunicaciones (COFETEL)¹⁶, órgano administrativo desconcentrado de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes cuyo reglamento interno entró en vigencia en enero de 2006, poco antes del arribo de Felipe Calderón al poder. Si bien la función principal de este órgano es la de regular las redes de telecomunicación y los servicios relacionados –locales y de larga distancia, fijos y móviles, comunicaciones satelitales, señales de televisión y audio pagadas, interconexiones internacionales–, durante el sexenio de Calderón este órgano se movió claramente a favor de intereses partidistas y grupales, renunciando en parte a su responsabilidad pública.

Uno de los problemas de esta comisión ha sido su excesivo uso político como fue por ejemplo la elección de su presidente actual, el comisionado Moni de Swann. Cuando este funcionario llegó a la presidencia del organismo se cuestionó si otros integrantes con más experiencia podrían haber aspirado a la presidencia de la comisión, pero justamente el ajedrez político, el fuerte peso de los intereses económicos y políticos han hecho de la COFETEL una institución privilegiada y apetecida. Para Granados Chapa, de Swann había sido electo porque se requería una persona de confianza que le facilitara el avance en sus programas favorables a Televisa. Por ejemplo, se requirió la opinión favorable de la COFETEL para entregar el título de concesionario del par de

¹⁶ Más información de contexto se puede encontrar en <http://www.cft.gob.mx:8080/portal/informacion-general/> [28.5.2013].

hilos de fibra óptica al Grupo de Telecomunicaciones de Alta Capacidad (GTAC), que los adquirió de la CFE a precio de ganga. Lo cual se explica porque dicho grupo está integrado por Televisa, Megacable y Telefónica, la empresa española cuyos intereses mexicanos son gestionados por el ex secretario de Hacienda Francisco Gil Díaz. También rematadas las bandas de 1.7 y 1.9 gigahertz para telefonía móvil e internet, está pendiente la de 3.5 gigahertz. Asegurar este tipo de operaciones requieren –finaliza Granados Chapa– alguien confiable aunque inexperto.¹⁷

Generalmente la información en torno a procesos de licitación de bandas y frecuencias para operar los medios y las telecomunicaciones no suele gozar de transparencia y difusión. Por ejemplo en 2007 la revista especializada en comunicación *Etcétera*, denunció el ocultamiento de información¹⁸ al solicitar copia de la información relacionada con la disponibilidad del espectro radioeléctrico para el otorgamiento de nuevas concesiones de radio y TV. A lo que la COFETEL respondió que la información era "reservada", "por formar parte de un proceso deliberativo", lo cual ratificó el IFAI. No parece deseable para el proceso de democratización del país que este tipo de información sea "reservada" cuando justamente lo que se usufructúa –el espacio radioeléctrico– es algo que pertenece, como dice la Constitución, a todo el país y no solamente a un grupo de empresarios. La información sobre las frecuencias disponibles para nuevas licitaciones, no sólo en el Valle de México, sino en todo el País, debería ser de dominio público y no hay motivo para que no sea así.

Durante el periodo de Calderón se dieron varios casos que hicieron generar extrema sospecha a especialistas en la materia, en cuanto el favoritismo de la COFETEL. En oposición, grupos empresariales que tuvieron relaciones de conflicto o tensión con el estado mexicano, como el caso de la compañía MVS, fueron objeto de rechazo por parte de la COFETEL el refrendo a varias de sus concesiones; durante varios años se dieron fuertes diferendos entre COFETEL, la presidencia de la república y la empresa MVS, la que ha reclamado para tener igualdad de oportunidad para la adquisición de bandas, lo que le permita ampliar su rango de operación.

3.3. La libertad de información en tiempos difíciles.

Uno de los principales indicadores para el análisis del estado de la democracia en un país es la libertad de expresión. El caso mexicano es singular en tanto que ciertamente podemos observar

¹⁷ Véase Granados Chapa en *Reforma* 2010.

¹⁸ Véase *Reforma*, 12 de febrero 2007.

una mayor libertad, en un contexto de aguda tensión social. Más libertad que se acompaña de más dificultad para el ejercicio de la prensa, pero no precisamente por la acción represiva del gobierno –como solía ocurrir en el pasado–, sino por la incapacidad del estado de garantizar el ejercicio de la profesión, la salvaguarda de la seguridad en muchas regiones del país.

La lucha contra el narcotráfico que declaró Calderón contra los grupos criminales al llegar a la silla presidencial en diciembre de 2006 ha tenido un efecto dentro de los medios al grado que México es hoy día el segundo país más difícil para ejercer el periodismo, solamente antecedido por Irak. Durante el gobierno de Vicente Fox se radicaron 275 expedientes, cifra que en 2010 –a cuatro años del fin de sexenio– se ha superado en el gobierno de Calderón. Desde 2010 se documentaron 64 asesinatos de periodistas y 11 desapariciones de periodistas. De estas cifras que ya comienzan a ser un lugar común y su difusión ante cierta 'naturalización' en el discurso de la violencia, sobresale el elemento de impunidad, que es también la propia incapacidad de las instituciones para juzgar y llevar a los criminales ante la justicia.

De muchas maneras las industrias, los contenidos, los periodistas y los lectores se han visto afectados en sus dinámicas. Varias asociaciones han alertado sobre la extrema peligrosidad para ejercer el periodismo, en una espiral creciente que hace al medio más vulnerable cuando más aborde el tema o se encuentre éste en una zona de riesgos como son las ciudades, zonas o regiones del país.

En cuanto su contenido, la noticia forma parte de la agenda cotidiana, y lo que hace años hubiera sido parte de la 'nota roja' o 'policial' hoy cubre extensiones en la sección de política y todos los analistas se pronuncian al respecto. Las instituciones de justicia (de manera particular para PGR) han modificado sus rutinas y frecuentemente han apostado a la mediatización de esta violencia como forma para, si no combatirla en los hechos, sí hacerlo en las representaciones, en la impresión del control. Imposible señalar en ese sentido los hechos más impactantes o deplorables dentro de esta guerra que viene costando al país 50 mil muertes. Lo que sí, a manera de ejemplo podemos señalar que en 2010 el *Excélsior* dedicó 27 portadas con notas principales y secundarias en su mayoría sobre narcotráfico y crimen organizado; *Reforma* alrededor de 27 de sus 30 portadas con el mismo tema, y *El Universal* 28, de las cuales sólo una nota fue secundaria.

Dado el caso que las instituciones de justicia se encuentren completamente rebasadas, les deja un solo recurso: intentar manejar la información que se transmite a su favor. Existen varios niveles de los casos, quizá uno de los más llamativos fue el de la banda de secuestrados donde participaba la ciudadana francesa Florence Cassez, que hace unas semanas se ha vuelto

nuevamente noticia al quedar en libertad. En este caso el procurador García Luna organizó con las televisoras la grabación total de la detención, que en sí mismo constituía un factor para anular el proceso por el cual posteriormente se le encarceló y generó un escándalo cultural entre el impopular y derechista presidente francés Nicolas Sarkozy y las delegaciones mexicanas que iban a participar en el año cultural de México en Francia, a tal grado que en 2010 el año de México en Francia terminara siendo suspendido. En otro nivel se han dado casos de cómo el gobierno de Calderón quiso usar los medios para legitimar las acciones de las policías o las autoridades.

Si bien este uso particular de los medios y los mensajes por parte de grupo delincuenciales no es nuevo, en el sexenio de Calderón se ha complejizado a un grado que los límites entre lo real y lo imaginable se confunden, dentro de dinámicas donde impera el discurso triunfalista oficial por una parte, la sensación de indefensión por la otra, el afán perpetuo de *rating* de algunos medios, las audiencias que entre azoradas y incrédulas observan las declaraciones, las fotos, los relatos y los argumentos más diversos.

Otro indicador fundamental son las violaciones de derechos humanos contra periodistas que asumió tonos muy particulares en este sexenio, por la incorporación de nuevas variables y la cantidad, no por las razones políticas por ejemplo que prevalecía en el pasado, sino como fruto de esta guerra contra el narcotráfico que hace inermes a los reporteros a cubrir fuentes o ante las consecuencias que pudieran asumir un periodismo crítico, como el caso del famoso semanario tijuanaense *Zeta* y el asesinato de uno de sus directores fundadores, Jesús Blancornelas, en 2006.

De acuerdo a la ONU y su relator, la Promoción y Protección del Derecho a la Libertad de Opinión y de Expresión, 66 periodistas han sido asesinados y 12 permanecen desaparecidos en México entre 2000 y 2010, lo que convierte a nuestro país en el más peligroso de América Latina en el ejercicio de este oficio. La contraparte oficial ha sido una falta de voluntad política por parte de la Fiscalía Especial para Delitos contra Periodistas de la PGR desde que esta fiscalía se creó en 2006 ya que en pocas o nulas ocasiones alcanza la sanción penal de los responsables.

En materia de Derechos Humanos México ha tenido un comportamiento paradójico, ya que por una parte firma y participa en todas las convenciones, cortes y pronunciamientos internacionales, pero al interior es incapaz de generar medios para observarlos, cuidarlos y hacerlos vales. En ese sentido el informe del relator de las Naciones Unidas para el derecho la libertad¹⁹ deja ver esa paradoja en cuanto a los avances por ejemplo en materia de Ley Federal de

¹⁹ El reporte completo se puede consultar en línea, disponible en <http://www.libertad-expresion.org.mx/wp-content/uploads/2010/08/Informe-preliminarOEA-ONU.pdf> [28.05.13].

Transparencia y Acceso a la Información Pública Gubernamental²⁰, del artículo 134 de la Constitución mexicana y de las reformas del Artículo 1° de la Constitución al elevar a rango constitucional los tratados internacionales de derechos humanos. Empero lo anterior, y lo que parece resumir desde nuestro punto de vista de manera muy gráfica la situación de los medios durante el sexenio de Calderón, la situación amplia de la información en México, el pleno goce de la libertad de expresión en México enfrenta graves y diversos obstáculos, entre los cuales destacan los asesinatos de periodistas y otros gravísimos actos de violencia contra quienes difunden información, ideas y opiniones, y la impunidad generalizada en estos casos. La situación del país hace que el vigor, la diversidad y el pluralismo en el debate democrático se encuentran seriamente limitados, entre otros motivos, por la alta concentración en la propiedad y el control de los medios a los que se les ha asignado frecuencias de radio y televisión; por la ausencia de un marco jurídico claro, certero y equitativo en materia de asignación de dichas frecuencias; por la inexistencia de mecanismos de acceso a medios alternativos de comunicación; y por la falta de regulación de la publicidad oficial. Las Relatorías de las Naciones Unidas observan con preocupación una emergente tendencia a restringir el derecho de acceso a la información pública.

Las nuevas realidades llevaron a los medios a proponer un 'Acuerdo para la Cobertura Informativa de la Violencia'²¹ signado en febrero de 2011 por muchos diarios, televisoras, radiodifusoras, revistas y sitios web y proponer una serie de criterios con la idea de informar sobre la violencia en el país. De alguna forma este 'Acuerdo' fue también interpretado como un *mea culpa* –de los medios, sobre todo los dominantes– con respecto al uso y abuso de la información, el tratamiento que en ocasiones llegó a ser involuntariamente apologético de delincuentes al presentar a delincuentes como la 'Barby' o el 'JJ' como sujetos exitosos con las grandes ventajas de la fama a la mano.²²

²⁰La ley completa se puede consultar en línea, disponible en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/244.pdf> [28.05.13].

²¹ El texto completo del acuerdo se puede consultar en http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CI/CI/pdf/media_standards/Art%2019%20memorandum%20on%20the%20mexican%20draft%20federal%20act%20Acuerdo_Medios_23_marzo_2011.pdf [28.05.13]; hay igualmente un análisis interesante realizado por el especialista en el tema Jenaro Villamil en su blog, en línea, disponible en <http://jenarovillamil.wordpress.com/2011/03/28/analisis-del-acuerdo-para-la-cobertura-informativa-de-la-violencia-en-mexico-con-carmen-aristegui/> [28.05.13].

²² En nuestro trabajo que aparece en el número 1 de *iMex*, hemos dedicado un apartado a estudiar un poco más ampliamente este fenómeno, puede verse Karam 2011.

Este 'Acuerdo' generó un debate y puso sobre la mesa el tema de la autorregulación, sus implicaciones y sentidos. La corriente sobre no firmarlo fue minoritaria, entre ellos los diarios *Reforma* y *La Jornada*, el grupo MVS. Entre los editoriales que igualmente lo cuestionaron, sin dejar de reconocer su importancia como tal, están Granados Chapa²³ quien señaló que si bien sus preceptos eran compartible, no así sus motivaciones y consecuencias. Para el columnista el acuerdo se trató de un proyecto excluyente, diseñado para marginar a la prensa sospechosa de, conforme al primer criterio editorial, "no tomar postura en contra". Señaló el célebre columnista en su texto del domingo 27 de marzo:

No fui invitado a suscribirlo y no lo firmaría, no a causa de sus preceptos, casi todos ellos compartibles, sino por sus motivaciones y consecuencias. Se trata de un proyecto excluyente, diseñado para marginar a la prensa sospechosa de, conforme al primer criterio editorial, no 'tomar postura en contra', de no 'condenar y rechazar la violencia motivada por la delincuencia organizada', como si fuera necesario hacerlo explícito, como si no se diera por sentado en el ejercicio de una profesión de carácter público e influencia social.

Una de las voces y propuestas más integrales en este sexenio ha sido la de la 'Asociación Mexicana de Derecho a la Información' (AMEDI)²⁴ y que de alguna se resumen en las conclusiones del último encuentro nacional de la asociación celebrado en abril de 2012 donde demandaron licitar más cadenas de televisión abierta y generar nuevas opciones en el sistema digital, garantizar certidumbre para la existencia de medios públicos con independencia en su línea editorial y acceso a recursos suficientes para que se generen espacios democráticos y no propagandísticos. Se advirtió que la concentración de concesiones en radio y televisión hace imposible la pluralidad informativa y el libre ejercicio de la libertad de expresión, con particular gravedad en los ámbitos indígenas, rurales y suburbanos. En la lectura de la relatoría se presentaron algunas de las conclusiones con 33 propuestas concretas; se destacaron entre otras: La urgencia de la aprobación de la iniciativa de la 'Ley Federal de Telecomunicaciones y Contenidos Audiovisuales', la importancia de licitar más cadenas de televisión, destrabar los obstáculos legales y administrativos para el desarrollo de la televisión digital, tarifas bajas y obligaciones para operadores de empresas de telefonía, reglamentar la propaganda gubernamental, reconocer y no criminalizar a las emisoras comunitarias y garantizar los derechos de las audiencias.

²³ Véase Granados Chapa en: *Reforma*, 27 de marzo de 2011.

²⁴ Desde su creación la AMEDI se ha convertido en una referencia importante para una visión crítica con respecto al estado de los medios y las telecomunicaciones; recomendamos su página web <http://www.amedi.org.mx/> [28.05.13].

4. Cierre preliminar

En los primeros días de diciembre de 2012 el gobierno del nuevo presidente Enrique Peña Nieto, los líderes nacionales de los tres principales partidos políticos del país (PRI, PRD y PAN) y el mismo presidente firmaron el llamado 'Pacto por México'²⁵ con la idea para lograr acuerdos entre las principales fuerzas políticas y el gobierno federal. El Secretario de Gobernación del nuevo gobierno, Osorio Chong, presentó el acuerdo con el que, dijo, buscan el fortalecimiento del Estado mexicano a través del diálogo y el alcance de acuerdos entre las fuerzas políticas del país. Chong detalló que los que suscriben el 'Pacto por México', han acordado profundizar el proceso de democratización del país con base en tres grandes ejes –donde no aparecen los medios y las tecnologías–, que son (a) el Fortalecimiento del Estado Mexicano; (b) la democratización de la economía y la política, así como la ampliación y aplicación eficaz de los derechos sociales; y (c) la participación de los ciudadanos como actores fundamentales en el diseño, la ejecución y la evaluación de las políticas públicas. Los cinco grandes temas del Pacto son una sociedad de derechos; Crecimiento Económico, Empleo y Competitividad; Seguridad y Justicia; Transparencia, Rendición de Cuentas y Combate a la Corrupción y Gobernabilidad Democrática.

En este 'Pacto' se alude a medios y telecomunicaciones en los compromisos 39²⁶, 40²⁷ y 41²⁸, queda el reto la sociedad pueda dar seguimiento a lo que se bien –como frecuentemente sucede con las leyes mexicanas, bien escritas pero mal aplicadas– parece sintetizar algunas de las aspiraciones; hay fuerte dudas sobre un presidente que durante su periodo como gobernador de la provincia Estado de México y como candidato a la presidencia fue tan cercano a las empresas de televisión, él mismo ha sido definido más como un presidente 'telegénico' que como propiamente un político con vocación democrática.

Los medios masivos, las telecomunicaciones y la comunicación en su conjunto no pueden ser vistos fuera de las implicaciones en la democratización del país. A lo largo de estas páginas, hemos querido mostrar algunos ejemplos de la dificultad que durante la transición democrática tuvo la extensión de la democracia a órdenes donde persisten fuertes resistencias al cambio, la

²⁵ El texto completo puede leerse en:<http://pactopormexico.org/PACTO-POR-MEXICO-25.pdf> [28.05.13].

²⁶ "Se reformará la Constitución para reconocer el derecho al acceso a la banda ancha y para evitar que las empresas de este sector eludan las resoluciones del órgano regulador vía amparos u otros mecanismos litigiosos" (Compromiso 39).

²⁷ "Se reforzará la autonomía y la capacidad decisoria de la Comisión Federal de Telecomunicaciones para que opere bajo reglas de transparencia y de independencia respecto de los intereses que regula" (Compromiso 40).

²⁸ "Se garantizará el crecimiento de la red de CFE, los usos óptimos de las bandas 700 MHz y 2.5 GHz y el acceso a la banda ancha en sitios públicos bajo el esquema de una red pública del Estado" (Compromiso 41).

apertura, la inclusión y que tienen como correlato un Estado débil y temeroso, más preocupado de la aceptación popular que del ejercicio efectivo a favor de las mayorías y del bien común.

Queremos concluir nuestro texto proponiendo el siguiente axioma donde resumimos nuestra propuesta, que al mismo tiempo creemos es uno de los principales retos que hoy día tiene la democracia mexicana: 'Para que haya gobernabilidad tendría que haber democracia; pero la democracia parece que debe tener una dimensión gobernable como espacio de realización, donde justamente se puedan realizar los valores de una sociedad democrática en un sentido más amplio.'

Nuestro axioma supone dos ideas: Lo mejor para la propia gobernabilidad es la democracia como espacio social de producción y difusión de información, de interacción y participación. La democracia es la posibilidad de ejercer la libertad de una serie de derechos entre ciudadanos, entre iguales. En ese sentido se supone que es cierto que a mayor desigualdad social, menos condiciones para la democracia y lo mismo, dificultades para cualquier referente de gobernabilidad. La democracia tiene el reto de su gobernabilidad, de su viabilidad, de su condición de posibilidad de incidencia, pero también de transformación orientada hacia el bien común de la sociedad. Con frecuencia se ha encuestado a votantes o ciudadanos, a quienes entre el dilema de la ineficacia con libertades o la eficiencia con menos libertades, optan por lo segundo. La ciudadanía quiere políticos que puedan generar acuerdo, Estados que funcionen, instituciones que realicen los servicios; aunque por otra parte, es claro que no todo puede reducirse a la 'eficiencia' como un bien en sí mismo. Por ello esta 'eficiencia' tiene sentido cuando sirve para consolidar y construir democracia en el más amplio sentido. Las empresas por ejemplo, pueden ser muy eficientes en sus ámbitos, pero eso no tiene repercusión en el campo de las libertades públicas. Es por ello que la 'eficiencia' no puede verse separada de las condiciones y prioridades que una sociedad demanda en una coyuntura particular. No es un tema de la eficiencia en sí mismo, sino de la eficiencia vinculada al servicio, la consolidación de derechos, a la igualdad ante la ley, etc.

De qué sirve a cualquier ciudadano saber que teóricamente es libre de salir a caminar a las tres de la mañana al parque más cercano de su casa –lo cual es algo lícito a lo que tendría derecho– cuando no existen garantías, condiciones, y ni siquiera la creencia en el ciudadano que ésta sea posible. ¿De qué le sirve a la sociedad mexicana el precepto de la libertad de expresión, si tampoco existen condiciones para su ejercicio, ni tampoco posibilidad del Estado de salvaguardarla? ¿De qué sirve mucha tecnologías y banda ancha si esto no redundará en beneficio de la sociedad en su conjunto? Es por ello que un aspecto central de la democracia pasa por la

democratización de los medios, la libertad de acceso, la construcción de políticas públicas, las formas de acceso a información alternativa, la creación de nuevos medios. Un punto nodal de la gobernabilidad toca la agenda de las telecomunicaciones y lo que ella supone, una perspectiva integral que genere desarrollo e intercambio, conectividad y organización, información para resolver problemas y redunde en calidad de vida para sus habitantes. Suponer –como ahora se menciona del Internet y la Banda Ancha como una nueva modalidad de derecho– connota el hecho de que hay cosas que no van a poder suceder en el país hasta que se cuente con la garantía de su ejercicio, lo que como hemos mencionado en la actual formación política y social mexicana parece difícil, y donde con frecuencia las mismas empresas encargadas de prestar los servicios, son el principal obstáculo para esa gobernabilidad democrática.

Bibliografía

- BENITEZ, Fernando (1967-72): *Los indios de México*. Tomo I-V. México D.F.:Ediciones Era.
- CARREÑO, José (2007): 'El año que olieron el peligro'. En: *Etcétera*, 12/07. <http://www.etcetera.com.mx/ediciones.php?edicion=86> [28.05.2013].
- CARPINTEYRO, Purificación (2010): 'Requiem a la nada'. En: *Reforma*, 21/10/10. <http://www.etcetera.com.mx/articulo.php?articulo=5357> [28.05.2013].
- CAVERO, José (1990): *Poderes Fácticos en la Democracia*. Madrid: Espasa Calpe S.A.
- FUENTES, Carlos (1994): *Nuevo tiempo mexicano*. México: Aguilar.
- GRANADOS CHAPA, Miguel A. (2010): 'Vicisitudes de Cofetel'. En: *Reforma*, 7/7/10. <http://www.etcetera.com.mx/articulo.php?articulo=4313> [28.05.2013].
- KARAM, Tanius (2001): 'Globalización, comunicación y movimientos sociales. Notas para una reflexión a partir de las organizaciones civiles de derechos humanos'. En: Francisco Sierra / Fernando Quiroz (eds). *Comunicación, globalización y democracia. Crítica de la economía política de la comunicación y la cultura*. Sevilla: Comunicación Social Eds.y Publicaciones, pp. 231-259.
- KARAM, Tanius (2000): 'Comunicación, Organizaciones no gubernamentales, Sociedad Civil y Democracia'. En: *Revista Electrónica Razón y palabra*, 18. <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n18/editorial.html> [28.05.2013].
- KARAM, Tanius (2002): 'Modern look at media-government relations'. En: *Voices of Mexico*, 59, Abril-Junio 2002, pp. 14-18.
- KARAM, Tanius (2003/2004): 'Tinta y Sociedad. Notas para una historia reciente de la prensa mexicana'. En: *Revista Mexicana de Comunicación*, 84.
- KARAM, Tanius (2005): 'Notas para una historia social reciente del periodismo escrito en México (1988-2003)'. En: *L'Ordinarie. Latino Americanin*, 199, Enero-Marzo, pp. 31-45.
- KARAM, Tanius (2006): 'Debates y dilemas en torno a la Ley Federal de Telecomunicaciones'. En: *Zócalo* (Estudios venezolanos de comunicación), 134 Abril-Junio 2006, pp. 46-53.

KARAM, Tanius (2011): 'Rasgos del discurso televisivo mexicano sobre la violencia y el narcotráfico'. En: *iMex. México Interdisciplinario / Interdisciplinary Mexico*, 1, Invierno 2011. <http://www.imex-revista.com/imex-revista-ediciones/primer/Karam.html> [28.05.2013].

PAZ, Octavio (1979): *El ogro filantrópico*. México: Joaquín Mortiz.

PRODH (2012): *La transición de los derechos humanos*. México: PRODH. <http://www.centroprodh.org.mx/comunicacion/Informe%20Sexenal%20150.pdf> [28.05.2013].

PUZZO, Mario (1969): *The Godfather*. New York City: G.P. Putnam's Sons.

TOMASSINI, Luciano (1994): *¿Qué espera la sociedad del Gobierno?*. Santiago: Ed. Universidad de Chile.

Enlaces

<http://www.ifai.org.mx/> [28.05.2013].

<http://www.amedi.org.mx/> [28.05.2013].

<http://www.cft.gob.mx:8080/portal/informacion-general/> [28.05.2013].

http://www.cirt.com.mx/portal/images/stories/legislacion/REGLAMENTO_LEY_FEDERAL_RADIO_Y_TELEVISION.pdf [28.05.2013].

<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/244.pdf> [28.05.2013].

<http://jenarovillamil.wordpress.com/2011/03/28/analisis-del-acuerdo-para-la-cobertura-informativa-de-la-violencia-en-mexico-con-carmen-aristegui/> [28.05.2013].

<http://www.libertad-expresion.org.mx/wp-content/uploads/2010/08/Informe-preliminarOEA-ONU.pdf> [28.05.2013].

<http://pactopormexico.org/PACTO-POR-MEXICO-25.pdf> [28.05.2013].

http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CI/CI/pdf/media_standards/Art%2019%20memorandum%20on%20the%20mexican%20draft%20federal%20act%20Acuerdo_Medios_23_marzo_2011.pdf [28.05.2013].

Filmografía

FERGUSON, Charles (2010): *Inside Job*. Belgique: Sony Pictures Classics.

Lógica de la abstracción política entre Hegel y el estoicismo

Valerio Rocco Lozano

(Universidad Autónoma de Madrid)

Los que se limitan al uso de la fuerza no conocen el arte de gobernar
Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XVIII, § 3

Si se tuviera que expresar en un solo rasgo conceptual el mayor problema de la esfera pública de nuestro tiempo, podría quizás resumirse en la falta de 'mediación', de 'particularidad' lógica, en el ámbito político del Estado-nación. Muy especialmente en los países europeos, los ciudadanos advierten que no existen instancias particulares capaces de encaminar, sus reivindicaciones hasta los órganos de Gobierno y, 'recíprocamente', la actividad legislativa del Estado es percibida como cada vez más abstracta, heterónoma y condicionada por esferas superiores, de carácter difuso, supranacional y radicalmente desconectado del tejido concreto de un pueblo determinado. Si nos fijamos en el caso español, ambos movimientos pueden describirse rápidamente apelando a dos ejemplos: por un lado, la clase política aparece ya en todas en las encuestas del CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas) como el tercer problema más grave de los españoles, tras el paro y la crisis económica, como signo de que las estructuras políticas existentes son percibidas como ineficaces para la solución de las graves dificultades por las que atraviesan los ciudadanos. Por otra parte, en el movimiento inverso, el actual Gobierno y el Parlamento de España legislan con la consigna de recuperar 'la confianza de los mercados', un mantra esotérico para muchos ciudadanos cuya confianza, por otra parte, no parece importarles mucho a los políticos, siempre que las próximas elecciones no estén demasiado cerca. Por añadidura, la reciente reforma de la Constitución Española que obliga a las Administraciones Públicas a mantener un equilibrio presupuestario no sólo se ha llevado a cabo en tiempos sospechosamente rápidos, sino que además, de manera explícita, ha sido motivada por las presiones de otros Estados europeos, y sobre todo por esa sociedad civil supraestatal mundializada a la que se conoce con la expresión de mercados financieros. Ante esta doble situación, la posibilidad de una auténtica 'participación política' parece cada vez más irreal para la inmensa mayoría de los españoles, y en general de los europeos, que sienten cómo la actividad legislativa de sus Gobiernos se les impone abstracta y mecánicamente, sin ninguna mediación, es decir: 'violentamente'.

Frente a este panorama, cobran especial vigencia las palabras de Fichte ante el carácter violento y heterónomo del gobierno en los tiempos de las *Befreiungskriege*:

¿Dónde basará el extranjero y todos los que le siguen este arte de gobernar, si ya en el elemento de su pensamiento y voluntad, tiene un soporte fijo, cerrado y muerto? Sin duda, en el arte de encontrar un orden de cosas igualmente fijo y muerto del que surja el impulso vital de la sociedad y surja como ella pretende; en el arte de integrar toda la vida en la sociedad en mecanismo de presión y engranaje, grande y artificial, en el que cada individuo se vea obligado continuamente por el todo a servir a la comunidad (Fichte 2002: 119).

Ante esta violencia de la actividad legisladora impuesta abstracta y externamente, que convierte a los individuos en meras piezas de una máquina fría que se escapa al control de los ciudadanos, existen muchas reacciones posibles: en primer lugar, la lucha violenta, la revuelta contra esta imposición. En el conocido y muy citado *Zusatz* al párrafo 274 de la *Rechtsphilosophie*, Hegel comprendía y justificaba, en el caso de las sublevaciones españolas contra los franceses, la rebelión de un pueblo contra una Constitución impuesta externamente:

Cada pueblo tiene [...] la Constitución que le conviene y corresponde. El Estado debe penetrar en su Constitución todas las relaciones. Napoleón, por ejemplo, quiso dar *a priori* una Constitución a los españoles, lo que tuvo consecuencias suficientemente desalentadoras: porque una constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos. Lo que Napoleón dio a los españoles era más racional que lo que tenían previamente, y sin embargo lo rechazaron como algo que les era extraño, porque no se habían desarrollado aún hasta ese nivel. Frente a su Constitución el pueblo debe tener el sentimiento de que es su derecho y su situación; si no, puede existir exteriormente, pero no tendrá ningún significado ni valor (Hegel 1999a: 418).

Hoy como entonces, ante esta sensación de enajenación, de mutua exclusión, entre un pueblo y su Constitución, cabe por lo tanto la revuelta, de forma parecida a lo que ha ocurrido en España con el movimiento 15-M y en otras partes del mundo con *Occupy Wall Street* y sus homólogos. Estas reacciones denuncian la ineficacia, la injusticia y la irracionalidad del actual sistema de representación política y, para ello, han asumido los mismos rasgos lógicos que su enemigo, el poder financiero abstracto, universal, que legisla a través de los Estados. En efecto, estos movimientos son tan mundializados, ramificados, anónimos y descentralizados como aquél gracias a la lógica y a la tecno-lógica de redes (sociales, informativas, comunicativas).¹

La 'indignación' y la revuelta activa no son –desgraciadamente– las únicas reacciones posibles ante la desconexión entre el individuo y los verdaderos centros de decisión política.

¹ Para un análisis de las categorías lógico-políticas que subyacen a estos movimientos de indignación contemporáneos, véase el reciente volumen colectivo de Duque y Cadahia 2013.

La más frecuente respuesta a esta ausencia de mediación es la apatía y la indiferencia hacia un sistema en el que no se puede participar, lo que causa el desinterés y la falta de confianza en la política misma. La comunidad política se disgrega, dando lugar a una sociedad de átomos interrelacionados por vínculos fundamentalmente de carácter económico y personal. Esta retirada en lo privado, en lo apolítico, a menudo en lo abiertamente en lo anti-ideológico, favorece por cierto el ascenso y la consolidación de Gobiernos tecnocráticos que ya, sin máscaras, representan los intereses y las decisiones de las grandes corporaciones financieras. El individuo apolítico, excluido de los procesos de toma de decisiones, espera, casi como si se tratara de milagros, los resultados beneficiosos para él mismo a los que puedan llegar estos expertos que carecen de legitimación democrática. Se trata de lo que Crook, en un contexto muy diferente, el del análisis del éxito de la política de Octaviano en Roma, ha llamado: "the politics of achievement" (Crook 1996: 146). En este apartado, y prosiguiendo con la comparación con aquella época, no hay que dejar de denunciar en este aspecto la actitud de numerosos intelectuales que en estas circunstancias imitan a ese Cicerón que se auto-disculpaba –no sin mala conciencia– por su retirada al ocio y al estudio ante la imposibilidad de influencia y de intervención en la vida política.²

La tercera reacción ante la imposibilidad de una participación del individuo en la esfera pública es complementaria a la anterior: la voluntad de autorrealización de las aspiraciones del individuo, que ya no puede vehicularse a través de la política, se ve forzada a elegir nuevos cauces en los que desarrollarse. Su voluntad de comunidad, que desde el punto de vista estatal-nacional está fosilizada y puede tener rienda suelta, patéticamente, sólo en las celebraciones folkloristas de grandes victorias deportivas, toma entonces la senda 'interior', el camino de la espiritualidad religiosa³, bien sea en el marco de las Iglesias monoteístas tradicionales, bien en nuevos cultos⁴ que proliferan y crecen de manera desmedida, en buena parte, de nuevo, gracias a las redes sociales y las nuevas tecnologías. En España, en el registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia no católicas están inscritas actualmente

² Véase Cicerón 1895: 149 (I, 49).

³ Un camino ya ampliamente criticado por Hegel. Véase *Zusatz* al par. 270 de la *Rechtsphilosophie*: "[L]a expresión 'para el devoto no hay ninguna ley' no es más que la declaración de este fanatismo, pues la devoción, cuando ocupa el lugar del Estado, no puede soportar lo determinado y lo aniquila. Con esto también se relaciona el que la devoción deje sus decisiones a cargo de la conciencia moral, de la interioridad, y no se determine según razones. Esta interioridad no se atiene a razones y no tiene por lo tanto ninguna responsabilidad. Si la devoción rige, pues, como la realidad del Estado, se lanzan todas las leyes por la borda y el sentimiento subjetivo se convierte en legislador. [...] Dios, que es el objeto de este sentimiento, podría ser convertido en lo determinante; pero Dios es la idea universal y en este sentimiento es lo indeterminado, que no ha madurado lo que en el Estado está desarrollado y presente. Que en el Estado todo esté fijo y asegurado es precisamente lo que lo defiende contra el arbitrio y la opinión positiva. La religión como tal no puede ser pues lo que gobierna" (Hegel 1999a: 407-408).

⁴ Duque: "¿Cuál es la lógica de estas sectas [...]? El miedo a la propia muerte, y a la visión del sufrimiento de la muerte de los demás, engendra igualmente –como en el Buda– el deseo de apartarse del mundo" (2000: 230-231).

unas 3400 entidades en activo, con un ritmo de crecimiento de unas 400 al año, es decir, aproximadamente una nueva Iglesia cada día.

Todas estas reacciones tienen algo en común: la 'salida' del juego político establecido⁵, la auto-posición del individuo en un lugar externo al sistema oficial, existente, de toma de decisiones, bien para ignorarlo, bien para socavarlo y construir otro en su lugar, bien para buscar en otra esfera espiritual la autorrealización individual en el marco de una comunidad. Las tres respuestas a la imposibilidad de una genuina participación en el ámbito político fácticamente existente pueden resumirse en una feliz expresión acuñada por Charles Taylor al hablar, en su libro titulado *Hegel*, de la actitud del estoico romano: "la estrategia de la retirada" (Taylor 1983: 216).

¿Qué sentido tiene hablar de estoicismo en este contexto? ¿Y por qué precisamente del estoicismo romano? Se podría pensar que, en un artículo dedicado al arte de gobernar, la referencia a este movimiento parecería obligada por las múltiples indicaciones de Foucault acerca de la relevancia de la vuelta del estoicismo en el Siglo XVI como causa desencadenante de la pregunta –en Maquiavelo, ante todo– sobre la "gubernamentalidad"⁶.

Pero ya antes de Foucault, encontramos en Hegel una serie de reflexiones sobre las categorías histórico-políticas que definen ese fundamental movimiento filosófico que fue el estoicismo romano: en efecto, a lo largo de toda su vida, desde los escritos de la época de Berna hasta las *Lecciones de filosofía de la historia universal* berlinesas, pasando por la *Fenomenología del Espíritu*, el pensador suabo prestó mucha importancia al crucial momento histórico en que irrumpen a la vez un nuevo modelo político, el Imperio, y una nueva religión, el Cristianismo, ambos con vocación universal, en sustitución del antiguo paradigma republicano y politeísta ligado a la nación romana. En busca de un vínculo que uniera ambos fenómenos, que se funden simbólicamente en el Edicto de Constantino del año 313, Hegel lo encontró en el comportamiento práctico y filosófico de la secta estoica, responsable de un movimiento de libre retirada de la escena pública en el momento en el que el *cives romanus* se

⁵ Probablemente, a estas tres reacciones habría que añadir como cuarto fenómeno la pujanza del 'populismo', articulado en candidaturas y movimientos de opinión expresamente –y destructivamente– críticos hacia la clase política actual que, en países como Islandia o Italia, particularmente castigados por la crisis económica global, están aprovechando desde el punto de vista electoral el hartazgo de buena parte de la ciudadanía hacia su clase dirigente. Las dudas sobre el carácter auténticamente otro de estos movimientos, esto es, sobre su efectiva capacidad de desvincularse de las malas prácticas de partido a las que critican, sugiere una cierta prudencia a la hora de crear paralelismos entre estas corrientes y, por ejemplo, las de los 'indignados'.

⁶ Baste como ejemplo la lección impartida el 1 de febrero de 1978 en el "Collège de France", cuarta de la serie sobre "Seguridad, territorio, población", y titulada precisamente "Gubernamentalidad" (recogida en Foucault 1999: 175-197). Véase, por ejemplo, la página 175: "El problema del gobierno estalla, simultáneamente, a propósito de situaciones diferentes y heterogéneas y bajo aspectos muy diversos. El problema, por ejemplo, del gobierno de sí mismo. La vuelta al estoicismo gira, en el siglo XVI, en torno a esta reactualización del problema: '¿cómo gobernarse a sí mismo?'".

da cuenta de que, bajo el Principado, ya no le es posible participar en la vida política y en las instituciones.

La Roma imperial es para Hegel el lugar por excelencia de triunfo del derecho abstracto, privado⁷, de una sociedad atomizada, de puntos, de meras personas jurídicas cuyas almas, vaciadas de todo contenido, buscan bulímicamente satisfacción en una proliferación incesante de sectas y cultos extraños; al mismo tiempo, las leyes muertas que encadenan la rígida sociedad romana son condenadas como la antítesis de la armonía ética griega⁸ e incluso de la bella virtud republicana. No es casual que, especialmente entre los estoicos, no faltaran los modelos de resistencia a la instauración del poder imperial: piénsese en la heroica insumisión al nuevo orden por parte de Catón el Uticense o en la conjura de los Pisones para matar a Nerón, en la que posiblemente intervinieron Séneca y Lucano. En lo político, la Roma imperial representará el dominio de una sola voluntad sobre una multitud vaciada de todo poder y de toda libertad, sobre individuos que no pueden ya considerarse sino súbditos, pues su *virtus* también ha sido contagiada por el 'virus de la abstracción'⁹: esta privación, esta miseria política y moral, será la que abra la puerta a la vuelta al interior del hombre y a la irrupción de la libertad subjetiva propugnada por la religión cristiana.

Como se puede ver, a pesar de la rapidez de este repaso, en la Roma de los comienzos del Principado encontramos las tres reacciones en las que declinábamos, pensando el contexto actual, la estrategia de la retirada: rebelión violenta, atomismo individualista y búsqueda de satisfacción en nuevas religiones. Todo ello en un contexto por vez primera auténticamente mundial, unificado por redes de carreteras y por un solo idioma y sistema jurídico. Hoy en día asistimos a una nueva y más profunda mundialización, una interrelación en la que cobra de nuevo sentido la idea de Mundo:

[S]ólo en una comunidad basada en el ordenador puede surgir por vez primera la 'conciencia-de-mundo' [...] Por primera vez surge con el ordenador la idea de Mundo como ensamblaje o entramado de redes de comunicación que se traducen, solapan y comunican entre sí (Duque 2000: 32).

⁷ Véase Hegel: "[L]os individuos resultan átomos; pero a la vez se hallan bajo la dura dominación del uno que, cual *monas monadum*, es el poder sobre las personas privadas. Este derecho privado es, por lo tanto, igualmente un no existir, un no reconocer la persona; y este estado de derecho resulta la perfecta falta de derecho" (1999b: 546).

⁸ Véase Hegel: "[H]istóricamente, esto conduce al 'mundo romano'; [lo] abstracto del Estado, [el dominio de] leyes muertas frente al mundo de la eticidad, [la] comprensión del mundo en el panteón del dominio, etc., se oponen a la individualidad viva. En este aislarse del interno no se halla ningún arte peculiar" (2006:325).

⁹ Véase Hegel: "[D]ebemos distinguir bien entre *ἀρετή* y *virtus* según el significado romano. Los romanos tenían su ciudad, sus instituciones legales, y la personalidad debía abdicar ante el Estado en tanto que fin universal. La seriedad y la dignidad de la virtud romana es ser abstractamente sólo un romano, representar en la propia enérgica subjetividad sólo el Estado romano, la patria y su grandeza y poder"(1989: 137).

La triple forma de retirada estoica en el contexto mundial, o más bien proto-mundial, romano, tal y como se presenta en el capítulo dedicado a la Autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*, tiene otra característica fundamental: es una muestra de libertad, de libertad negativa. En efecto, un elemento fundamental de la libertad estoica es el *recedere in se ipsum*, donde la fuerza semántica de ese verbo, *recedere*, implica una actitud reactiva, de regreso, ante un mundo al que se le niega la esencialidad: *Wesenheit*. La misma característica, presente en las palabras de Hegel, de la libertad estoica como *in*-dependencia, contiene ya una fuerte negatividad que no puede pasarse por alto¹⁰. Esta "estrategia de la retirada", constituye según Taylor¹¹ y otros intérpretes¹², un elemento fundamental del movimiento dialéctico-negativo de la *Gestalt* del estoicismo en el capítulo IV de la *Fenomenología*.

Más en general, hay que reconocer que Roma es vista por Hegel como la *disolución negativa* de la inmediata y bella eticidad griega. No es sólo esto, indudablemente, pero Roma es incomprensible sin esta dosis de negatividad, que, desde luego, en el caso del estoicismo no es aún negatividad plenamente determinada, como la que se dará en el Cristianismo –nacido por otra parte en el mundo romano–, y tampoco una negatividad radical, como la escéptica (perteneciente también a la constelación *Romanitas*), dado que la libertad estoica posee todavía un "acento positivo"¹³.

La del estoicismo es más bien negatividad abstracta, *indeterminada*, propia de la categoría de la limitación, tal y como es presentada en el capítulo *Endlichkeit*, la segunda sección de la lógica de la cualidad de la *Seinslehre*¹⁴, y más concretamente en el segundo apartado de la *Endlichkeit*, dedicado a *Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze*.

¹⁰ Para referirse a la libertad como independencia, Hegel alterna la palabra *Selbstständigkeit* con *Unabhängigkeit*. En el capítulo VI de la *Fenomenología*, justo en pleno tránsito entre la *Sittlichkeit* griega y el *Rechtszustand*, el pueblo que encarna esta condición jurídica es definido así: "[E]s un pueblo, es ella misma individualidad y es esencialmente para sí sólo de tal manera que 'otras individualidades' sean para ella, que las excluya de sí y se sepa independiente de ellas" (Hegel 2010: 565). Por otra parte, la *aponía* y la *ataraxia* estoicas muestran bien este carácter negativo, reactivo, de regreso hacia la interioridad.

¹¹ Véase Taylor 1983: 216.

¹² Véase Wandschneider: "[E]l estoico se retira de ella [la realidad] por ser enteramente cabe sí. Con esta 'estrategia de la retirada' es libre, pero en un sentido casi tautológico, ya que de esta manera no existe nada en lo que esta libertad pueda llamarse concreta, es decir, permanece abstracta" (2010: 168) [Traducción del autor]. En el mismo sentido se ha expresado Harris: "[L]a libertad de pensamiento de los estoicos conlleva la cancelación infinita del ser ajeno" (1995: 92) [Traducción del autor].

¹³ Véase Wandschneider: "[E]l Escepticismo intenta apartar este peligro devaluando completamente la singularidad, como inesencial, a la que no compete ningún valor propio. Ya para el estoico constituía lo inesencial, pero sin este acento expresamente negativo; para el estoico es esencial sólo el lado positivo de la independencia de la conciencia. En cambio, el escéptico se entrena por así decirlo disparando sobre la singularidad, sobre lo inesencial. En esta permanente devaluación busca reevaluarse a sí mismo y asegurarse su certeza de sí frente a la singularidad. En cierta forma, se define únicamente a través de la negación de la singularidad concreta" (2010: 168-169) [Traducción del autor].

¹⁴ Véase Hegel 1984: 104-123.

Ya en el sistema categorial kantiano, la limitación, que sigue a 'realidad y negación', se expresa en los juicios infinitos, del tipo: 'A' es no 'B' donde:

Pues bien, Hegel toma de Kant esta concepción negativa de la limitación y, aunque es necesario señalar que la complementa con una connotación positiva¹⁵ –derivada de una aplicación de la dialéctica del continuo a la geometría–, la negatividad sigue teniendo un papel fundamental en la comprensión del límite.

En efecto, por encima de la comprensión positiva del límite como elemento del continuo, Hegel propone una concepción nuevamente negativa, contradictoria, del límite, como la "expresión de la inquietud por algo"¹⁶, esto es, el elemento que lleva a algo a superarse a sí mismo –negándose– y remitiendo a otra realidad superior. En este sentido, como en la concepción *fluentista* de las magnitudes, que da lugar a una noción de “infinitésimo dinámico” en autores como Cavalieri, Leibniz, Newton y el propio Kant¹⁷, "el punto consiste en esta dialéctica en hacerse línea, la línea, la dialéctica de hacerse superficie; la de superficie la de hacerse espacio total" (Hegel 1984: 115).

Para comprender el significado negativo, contradictorio, del límite en Hegel, es importante tener cuenta la diferencia del límite extremante [*Schranke*] con el límite determinado [*Grenze*]:

El extremante [*Schranke*] es el límite en el que se percibe su diferencia con respecto a algo. En este sentido puede decirse que el extremante es la destinación de lo finito. En esta especificación de la negatividad encontramos una referencia a la definición kantiana de *Schranke*, que representa algo de carencial o de excedente con respecto al objeto a determinar (Moretto 2004: 115).¹⁸

Esta caracterización limitativa negativa de Roma se plasmaría en muchas figuras fenomenológicas reconducibles a la *Romanitas*, pero muy en especial en "[L]a retirada del espíritu dentro de sí en la filosofía estoica" (Moretto 2004: 152), que muestra precisamente el carácter no (solamente) estático, sino reactivo, negador, de la limitación y la finitud, en un refugiarse en una esfera interior que se define por *no ser* el mundo exterior, por negar su validez. En efecto, la negación abstracta del mundo exterior, tanto político como natural,

¹⁵ Esta connotación positiva, por cierto, también se encontraría, según Moretto, esbozada en Kant. Véase Moretto 2004: 143.

¹⁶ Véase Hegel: "[L]a otra determinación es la inquietud del algo en su límite, en el que es inmanente, es decir, en su ser la contradicción, que lo impulsa más allá de sí mismo" (1984: 115).

¹⁷ Véase Moretto 2004: 143

¹⁸ La distinción entre *Grenze* y *Schranke* en Kant se encuentra en Kant 1912b: 352-354 (§ 57). Para una extensa interpretación de las categorías de limitación en Kant véase Moretto 1999: 143-206.

obrada por el sabio estoico, que corresponde a la desconexión del vínculo inmediato entre el ciudadano, la polis y la tierra, constituye ese "comienzo de la libertad"¹⁹.

Según esta visión del estoicismo como marcado lógicamente por el *limite excluyente*, la fase de Roma en la *Weltgeschichte* habría tenido el mérito de anticipar, a través de la inauguración del mundo 'burgués', la llegada de la auténtica libertad, la del Cristianismo, así como de la subjetividad, al introducir esa carga lógica negativa en la historia del Espíritu²⁰.

La dimensión política del gesto del estoico romano no se comprende sólo por estas razones: hay que recordar que el republicanismo romano fue el modelo en que se inspiró a la madre de todas las revoluciones. Es bien conocida la frase de Saint-Just, citada por Marx, que resume este espíritu: "[E]l mundo está vacío después de los romanos; pero su memoria lo llena todavía, y aún profetiza la libertad [...] ¡Que los revolucionarios sean de nuevo los romanos!" (Marx 1973: 139). No es casualidad, según Hegel, que la Revolución Francesa se contagiara, por así decirlo, de los mismos 'defectos' del modelo romano en el que se inspiró: fundamentalmente, las luchas intestinas, la abstracción de los ideales, el expansionismo inmoderado y la violencia de una legislación universal impuesta a los individuos de manera deductivista y vertical, independientemente de las particularidades de cada realidad concreta²¹.

La pretensión ingenua de la Revolución, hija de la abstracción racionalista, de sustituir el Cristianismo con el culto a la diosa Razón, de cambiar el calendario o de proponer el uso del *bonnet revolutionnaire* a un pueblo que ignoraba su significado, por citar algunos ejemplos, son el fruto de esa misma negatividad indeterminada que hace tabula rasa con todo lo preexistente –sin tener un objetivo preciso que no sea alzarse con el poder– que caracterizaba según Hegel las rebeliones estoicas en Roma:

¹⁹ Sobre este punto ha reflexionado muy acertadamente Stefano Fuselli: "[L]a escisión que está a la base del mundo romano, la capacidad de hacer de lo que es finito –tal y como son precisamente las determinaciones del entendimiento que se despliegan entre los extremos del 'estado' y de la 'persona'– el fin del propio obrar, el principio del propio actuar, tiene para Hegel un papel fundamental. Tal fin no es nada natural, en cuanto que está producido por un acto de abstracción. Pero ponerlo como principio último, elevarlo a lo absoluto y ponerse a su servicio, constituye el comienzo de la libertad, de la misma manera en que lo es, en general, la capacidad inmediata de los impulsos y de los apetitos por perseguir determinados fines" (2004: 111) [Traducción del autor].

²⁰ Véase Kojève: "[F]rente a la Ciudad griega, el Imperio romano es por lo tanto un mundo burgués. Y es en cuanto tal que deviene finalmente un Mundo *cristiano*. El Mundo burgués elabora el *Derecho* privado, la única creación original de Roma, según Hegel. Y la noción fundamental del pensamiento jurídico romano, la de 'persona jurídica' (*rechtliche Persönlichkeit*), corresponde a la concepción estoica de la existencia humana, así como al principio del particularismo de la familia" (1979: 189) [Traducción del autor]. Sobre el papel histórico-conceptual de la *Romanitas* en Hegel, en relación al Cristianismo y a la Revolución Francesa, permítaseme remitir a mi libro de 2012, citado en la bibliografía.

²¹ Véase Hegel: "[P]or tanto, la relación entre estos dos términos [los individuos y la voluntad general abstracta], por ser indivisiblemente absolutos para sí y no poder, por ello, destacar ninguna de sus partes para que sirva de término medio que los articule, es la pura negación totalmente no mediada, y cabalmente la negación de lo singular como el ente en lo universal" (2010: 320).

El romano Catón el joven, el promotor más destacado de la entrega a Pompeyo del mando único, no por amistad con éste, sino porque la anarquía constituía el mayor mal, posee el privilegio de ser citado por los voceros de la libertad; se suicidó no porque lo que entonces llamaban los romanos libertad – la anarquía – hubiera sido reprimida, pues el partido de Pompeyo, a cuyo lado estaba, era solamente un partido distinto del de César, sino porque, dada la obstinación de su carácter, no quería someterse al denostado y odiado enemigo: su muerte fue asunto de partido (Hegel 1972: 88).

Si el paralelismo entre las tres lógicas de rebelión política que hemos citado, es decir, la estoica romana, la revolucionaria francesa y la actual de movimientos como el 15-M, tiene algún sentido, entonces la aplicación de las categorías lógicas citadas a este tercer modelo puede ser de alguna utilidad. La 'indignación', un sentimiento de clara herencia estoica que caracteriza a estos movimientos, hasta el punto de servir de autodenominación para sus integrantes, los 'indignados', constituye a mi entender el mismo ejemplo de una negación indeterminada en el marco de una estrategia de la retirada, como respuesta a un panorama político caracterizado por la falta de mediación entre la individualidad del ciudadano y los mecanismos de toma de decisión política en el nivel universal (posiblemente, no ya ocupado por el Estado). Esta indignación, rápidamente expandida gracias a la mundialización provocada por las redes sociales, es indudablemente el fruto de una reacción liberadora; es hija de la libertad, pero quizás de una libertad sólo negativa. Como en el caso del estoicismo romano es el comienzo de la libertad, pero es preciso trascender su límite extremante [*Schranke*], meramente reactivo, para lograr a través de una negación continua y dinámica de sí misma una negatividad determinada, esto es, una lucha más concreta y pro-positiva contra las formas de injusticia y de tiranía presentes en nuestra sociedad. Abandonando la estrategia de la retirada, que contrapone a la abstracción violenta y a la ausencia de mediación de la legislación impositiva y vertical otra abstracción inmediata, la de la acción directa, los indignados deberían más bien insistir en otra de las palabras que da nombre a su movimiento, la *ocupación*. En vez de (o además de) ocupar edificios y solares abandonados, este nuevo movimiento político debe volver a ocupar el 'espacio conceptual' de la particularidad, de la mediación, debe conseguir volver a conectar a los ciudadanos con la ley, al pueblo con su Constitución. Precisamente este es el sentido de iniciativas, nacidas en el marco del 15-M, como la creación de asambleas de barrios y de comisiones específicas para la discusión de determinados problemas. Estas instancias mediadoras deben llegar a ser el ir y venir, el tránsito inestable pero incesante entre la individualidad y la universalidad lógicas, en otras palabras: deben construir una comunidad por encima de la sociedad y en el marco del Estado.

Sólo una comunidad articulada y fuerte, compleja y cohesionada, que libremente y en el ámbito estatal se da sus propias leyes, puede recuperar una esfera de resistencia frente a la una

actividad legislativa que actualmente, por decirlo con Hegel, se impone con "la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego" (Hegel 1999a: 490). Sólo así puede recuperarse para la universalidad, para la política, una autonomía frente a las injerencias de los intereses económicos de unos individuos que, ocultos bajo el anonimato de las transacciones financieras, especulan con la deuda pública y, con este arma en la mano, condicionan la actividad legislativa de los Gobiernos, o directamente los ocupan, e incluso llegan a dictar la implantación en pocos días de nuevos preceptos constitucionales. Pero, por volver a citar a Hegel: "[U]na constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos" (1999a: 418). Para concluir, y con la voluntad de resumir la tesis principal de esta contribución, cabe afirmar que es necesario volver a dotar de contenido a esa instancia mediadora que en el Hegel de Jena era representada por

[e]l Pueblo, [que] es en *esencia* esa unidad tensa entre lo universal (el Estado) y lo singular (la Familia). Pero su *existencia* está constituida por individuos, internamente escindidos en extremos: uno tiene como fin la salvaguarda de la integridad (el Gobierno), el otro la preservación y el fomento de lo singular, disperso (Duque 1998: 484).

Esta es la tarea de los movimientos sociales, de las nuevas experiencias de resistencia ante la abstracción legislativa de los Gobiernos europeos: deben en primer lugar pensar, y después realizar activamente, nuevas formas de particularidad, de mediación lógica y de participación constructiva en el ámbito político²². En definitiva: nuevas *artes de gobernar*.

Bibliografía:

CADAHIA, Luciana / Velasco, Gonzalo.(2012): *Normalidad de la crisis / Crisis de la normalidad*. Madrid/ Buenos Aires: Katz.

CICERÓN, Marco Tulio (1985): *Cato Maior de Senectute*. London: MacMillan Co.

CROOK, John Anthony (1996): 'Augustus: power, authority, achievement'. En Bowmann, Alan et al. (eds.): *The Cambridge Ancient History*. Vol. X. London: Cambridge University Press, 113-146.

DUQUE, Félix (1998): *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.

DUQUE, Félix (2000): *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*. Madrid: Akal.

DUQUE, Félix / Cadahia, Luciana (eds.) (2013): *Indignación y rebeldía*. Madrid: Abada.

FICHTE, Johann Gottlieb (2002): *Discursos a la nación alemana*. Madrid: Tecnos.

²² Para una crítica y una denuncia de los procesos de *normalización* de la crisis político-económica en la Europa de nuestros días, así como de las posibles respuestas ciudadanas para una recuperación de la participación política, véase Cadahia 2012.

- FOUCAULT, Michel (1999): *Estética, ética y pensamiento*. Traducción de Á. Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- FUSELLI, Stefano (2004): 'Diritto e giustizia tra intelletto e ragione. Hegel e il metodo della giurisprudenza romana'. En Illetterati, Luca / Moretto, Antonio.(eds). *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 105-125.
- HARRIS, Henry Siltón (1995): *La fenomenología dell'autocoscienza in Hegel*. Napoli: Guerini e Associati.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1972): *La Constitución de Alemania*. Madrid: Aguilar.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1984): *Wissenschaft der Logik, Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832)*. En: *Gesammelte Werke*. Vol. 21, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1989): *Lecciones sobre la estética*. Traducción de Álvaro Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1999a): *Principios de filosofía del derecho*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1999b): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2006): *Filosofía del arte*. Madrid: UAM-Abada.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2010): *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- KANT, Immanuel (1912a): *Kritik der reinen Vernunft*. En: *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- KANT, Immanuel (1912b): *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. En: *Kants Gesammelte Schriften*. Berlin: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.
- KOJEVE, Alexandre (1979): *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- MARX, Karl (1973): *La Sagrada Familia*. Buenos Aires: Claridad.
- MORETTO, Antonio (1999): *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*. Padova: Il Poligrafo.
- MORETTO, Antonio (2004): 'Sul ruolo delle categorie logiche della limitazione nell'interpretazione hegeliana della *Romanitas*'. En Illetterati, Luca / Moretto, Antonio (eds). *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 139-154.
- ROCCO LOZANO, Valerio (2012): *La vieja Roma en el joven Hegel*. Madrid: Maia.
- TAYLOR, Charles, (1983): *Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WANDSCHNEIDER, Dieter (2010): 'La 'coscienza infelice' nella *Fenomenologia* di Hegel. Una forma teoretica-conoscitiva di disperazione'. En Frigo, Gian Franco (ed.). *Disperazione. Saggi sulla condizione umana tra filosofia, scienza e arte*. Milano/Udine: Mimesis, 167-178.

La cosmética del poder. Consideraciones sobre el papel de los partidos en la práctica política contemporánea.

David Sánchez Usanos

(Universidad Autónoma de Madrid)

Al hombre público, muy especialmente al político, hay que exigirle que posea las virtudes públicas, todas las cuales se resumen en una: fidelidad a la propia máscara.

Juan de Mairena (Antonio Machado)

Lo que sigue pretende ser una invitación a la reflexión acerca de la práctica política contemporánea. Tiene un carácter más tentativo o hipotético que sistemático y, evidentemente, se asienta sobre una experiencia concreta: la de los últimos años en España. Ello quiere decir que soy muy consciente de lo privilegiado de mi circunstancia, de que muchos lectores de esta revista –y yo mismo, si me separo de mi situación inmediata– viven o han vivido con mucha menos libertad política que aquella desde la que escribo. Pero que las cosas fuesen peores en el pasado, o que a partir de ahora puedan ir a peor, no ha de ser una coartada para dejar de pensar lo problemático de una situación que dista mucho de ser la ideal. La crítica, efectuada a fondo, pone en cuestión también la vigencia de la filosofía política en la actualidad. O, ya puestos, la de la propia política. Decretar finales –de la filosofía, de la literatura o de la novela– tiene algo de adolescente, pero querría señalar que en mi caso lo planteo únicamente como la constatación de un vocabulario inexacto o insuficiente. Algunas de las metáforas y figuras que tradicionalmente hemos asociado a la política y al político hoy poseen únicamente un valor histórico o literario, pero no sirven para describir con una precisión mínima el funcionamiento de lo que sucede ante nuestros ojos. Puede que Baudrillard estuviese en lo cierto, pues a veces se tiene la sensación de estar asistiendo a un simulacro generalizado.

En este artículo nos ocuparemos de algunos de los símiles habitualmente empleados a propósito del gobernante y de sus virtudes (**La prudencia y el piloto**). A continuación plantearemos que lo que distingue a la práctica política moderna es la aparición de los partidos políticos (**La celosía de la corte**), en cuyo seno se produce la decisiva lucha por el poder (**Los pasillos de la burocracia**). Por último abordaremos el paradójico fenómeno de la estigmatización de lo político llevada a cabo desde el interior de la política (**La coartada del**

desinterés o la política como anti-política) e invitaremos al lector a cuestionar la validez del actual sistema (**El fin de la conspiración**).

La prudencia y el piloto

Existe toda una tradición dedicada a comparar al político, al dirigente político, con el piloto o el timonel de un navío. Sus virtudes, por tanto, tendrían que ser las mismas que las de aquel encargado de elegir y mantener el rumbo. La patria vendría a ser la nave cuya tripulación forman los ciudadanos— o súbditos, según la consideración en que se les tenga —y las vicisitudes que componen la historia de toda nación serían comparables a los embates del mar y del viento, a los imponderables de todo tipo que zarandean cualquier expedición. El buen gobernante, como el buen piloto, ha de tomar decisiones constantemente, asistido por la valentía pero también por el buen juicio, con determinación pero sin dejarse arrastrar por el impulso o por la pasión. La filosofía comparte, o compartía, con la literatura el ser el arte de poner nombre a las cosas y uno de los que mejor lo desempeñó fue Aristóteles. Como muy bien recoge Pierre Aubenque (1999 [1963]) en su notable *La prudencia en Aristóteles*, el filósofo consideraba que la cualidad decisiva para el buen gobierno era la prudencia o *phrónēsis*. Se trata, no obstante, de un concepto cuyo significado dista de ser estable a lo largo de todo el corpus aristotélico, pues alude a un saber o ciencia pero también a una virtud relacionada con el reconocimiento de lo bueno en asuntos humanos. En cualquier caso, al decir de Aubenque, estaríamos ante una noción que apunta a la posibilidad de una filosofía práctica. La prudencia sería la cualidad que permite la mediación entre el conocimiento de lo absoluto y eterno y la existencia humana que, necesariamente, ha de gestionar el azar y la contingencia. La prudencia o el arte de saber lo que conviene en cada ocasión.

El uso contemporáneo del término 'prudencia' ha acabado restringiendo su significado al de 'templanza' o 'moderación', lo cual, por cierto, complica la tarea de distinguir *phrónēsis* de *sōphrosynē*. Pero 'prudencia' es también una de las cuatro virtudes cardinales y el sentido que adquiere en este contexto religioso, que conserva reminiscencias platónicas y estoicas, curiosamente sí es bastante fiel a lo que Aubenque propone respecto a Aristóteles. Así, la RAE nos informa de que la prudencia, como virtud cardinal, "consiste en discernir y distinguir lo que es bueno o malo, para seguirlo o huir de ello".¹ Independientemente de que a dicha facultad decidamos llamarle 'prudencia' u otra cosa, sí parece difícil que, así definida —como aquello que permite identificar lo bueno o lo oportuno—, haya alguien que renuncie a considerarla un atributo imprescindible para quien se encargue del gobierno de un

¹ Véase DRAE: s.v. 'prudencia'.

territorio. De momento dejaremos en suspenso el hecho de que albergamos serias dudas acerca de qué o quién ejerce o puede ejercer tal gobierno en nuestros días. Pero incluso ciñéndonos al examen de las virtudes de quien formalmente ocupa el cargo nos encontramos con un problema de significado. Con esto no queremos decir que sea un problema menor, sino que es precisamente ahí, donde las palabras resultan inadecuadas o insuficientes, donde hemos de buscar los síntomas de un cambio de paradigma. Evidentemente la capacidad de distinguir lo conveniente o lo oportuno, llámese 'prudencia' o de otro modo, seguirá siendo valorada, pero también es posible que su sentido y su referencia nos resulten equívocos. 'Discernir lo bueno o malo'... ¿desde qué punto de vista o perspectiva? Lo bueno o malo, ¿para qué o para quién?

La celosía de la corte

En no pocos lugares se señala a Nicolás Maquiavelo como la figura a partir de la cual podemos empezar a hablar de 'teoría política' en sentido propio, o sea, en sentido moderno. Se suele incidir en su penetrante capacidad de análisis pero, sobre todo, en que, a través de su pluma, la simulación y el manejo de la información sean consideradas estrategias legítimas, y aun deseables, en aquel o aquellos que han de ejercer el gobierno. Aunque no es nuestro propósito discutir la supuesta originalidad de Maquiavelo, no podemos dejar de apuntar que pueden encontrarse antecedentes de esa doble moral, o dimensión teatral de la política, en varios momentos de la literatura latina o, por no perder de vista a Grecia, en pasajes como el diálogo de Melos, de *La guerra del Peloponeso* de Tucídides.

De todos modos, debido a su enorme influencia, la obra de Maquiavelo –más *El príncipe* que los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*– puede considerarse como una suerte de antecedente o precursor ideológico del despotismo ilustrado, de aquel 'todo para el pueblo pero sin el pueblo', un paradigma de gobierno que pretendía corregir o amortiguar la perniciosa tendencia libertaria que cabía adivinar en el ideal enciclopedista. Quizá desde la publicación de *El príncipe* se sobrentiende que la práctica política está reñida con la publicidad absoluta, que la hipocresía y la mentira resultan consustanciales al ejercicio adecuado del poder. Pero a pesar de la actualidad que algunos le confieren, hay algo en ese libro, incluso en esa atmósfera corrupta donde tienen lugar los truculentos enredos de los Borgia, con todos sus dobleces y maniobras, que nos resulta remotísimo. En efecto, los consejos de Maquiavelo iban encaminados a lograr un fin no demasiado distinto del que pretendía Aristóteles: el bien de la comunidad. Ello no quiere decir que en la Grecia clásica o en la Florencia de los Médici el pueblo gozase de más libertad que ahora, que el conjunto de

la población viviese mejor o que, en general, tuviese algún margen de intervención efectiva en las decisiones políticas. Pero, al menos en el plano simbólico, la acción del príncipe o del soberano se entendía que iba encaminada a lograr el bien para su ciudad o su país (lo cual, indirectamente, podía redundar en su propio beneficio). También conviene señalar que esa idea de 'bien general' del gobernante a menudo comportaba una división del trabajo y una distribución de la riqueza profundamente injustas. No nos detendremos ahora en el examen de las diferencias en relación con la justicia, la libertad o la posibilidad de acceso a los recursos básicos que podemos encontrar en diferentes contextos geográficos e históricos. Se trata de una tarea que excede nuestras fuerzas y va más allá de nuestros propósitos. Nos contentamos con atender al horizonte último de la acción política en nuestros días, pues es ahí donde vislumbramos el verdadero hiato que pone en cuestión la continuidad histórica de la teoría política (o, como mencionábamos, de la propia política). Consideramos, en fin, que en la práctica contemporánea lo que está en cuestión es que la acción política tenga por objeto el grupo o la comunidad. Este cambio de referente es lo que hace que, a pesar de su sofisticación, el maquiavelismo tenga algo de candoroso. Nuestro registro es otro.

Desde la Revolución Francesa, el poder político que aspire a ser considerado legítimo ha de contar con el apoyo o la aquiescencia del pueblo, de la masa. Una exigencia que se ve acentuada precisamente desde la aparición, consolidación e intensificación de los medios de comunicación de masas cuya historia, en buena medida, es también la historia de nuestra (post)modernidad. Pero ni siquiera éste es el factor clave que nos separa del vocabulario político de Maquiavelo que, como hemos advertido, tampoco estaba tan lejos de los clásicos de Grecia y Roma. Lo que explica que nuestro entorno político sea completamente distinto y lo que en buena medida determina el *arte de gobernar* de nuestro tiempo es el cambio de actores e interlocutores en la práctica política operado por el surgimiento de unas instituciones determinantes: los modernos partidos políticos².

Los pasillos de la burocracia

A pesar de lo que se explique en las aulas o aparezca en los textos legales, es sabido que en las modernas democracias no existe posibilidad alguna de que un ciudadano cualquiera pueda gobernar un país. En teoría nada le impide presentarse a las elecciones, y tampoco hay traba legal para que sus conciudadanos le voten si lo consideran más capacitado que el resto de sus

² Como advertíamos al comienzo, las consideraciones que estamos realizando tienen su origen en la actual situación política y social de España, pero creemos que su alcance es lo suficientemente general como para que trascienda esa situación geográfica y resulte de interés para los lectores de *iMex*. En efecto, la historia política de México, con un partido que ha gobernado el país durante sesenta años, se presenta especialmente adecuada para contrastar nuestras observaciones.

opponentes. Pero la práctica hace que sea necesario que ese ciudadano cualquiera deje de serlo y pertenezca a un partido político, convirtiéndose, por tanto, en un político profesional. Para ello ha de sobrevivir y destacar en una organización que posee sus propias normas y cuya empresa no es tanto lograr el mayor bien para la comunidad cuanto alcanzar el poder.

Esa disputa por el poder empieza dentro del propio partido. La primera etapa pasa por lograr ser el candidato que opte al cargo objeto de la consulta electoral. Una vez decidido esto, una vez en campaña, se produce una lucha –o mejor, la escenificación de una lucha– entre los candidatos de los distintos partidos, pero esa contienda entre instituciones responde mejor a las normas del concurso televisivo o al vocabulario del encuentro deportivo que al debate político genuino. El espectador contemporáneo hace mucho que no asiste al enfrentamiento de cosmovisiones alternativas, que no contempla discusiones en torno a la interpretación de una ley de gran alcance o a propósito de la legitimidad de una norma fundamental. La reflexión crítica acerca de la naturaleza del poder, de la organización del Estado o de la adecuación de las leyes e instituciones hace tiempo que ha desaparecido de la práctica política. Al menos, de la práctica de los políticos profesionales.

Ciertos partidos, como, por ejemplo, los americanos, se han convertido, desde que desaparecieron las viejas controversias sobre la interpretación de la Constitución, en partidos cazadores de cargos, que cambian su programa objetivo de acuerdo con las posibilidades de captar votos. [...] Con el incremento en el número de cargos a consecuencia de la burocratización general y la creciente apetencia de ellos como un modo específico de *asegurarse* el porvenir, esta tendencia aumenta en todos los partidos, que, cada vez más, son vistos por sus seguidores como un medio para lograr el fin de procurarse un cargo. (Weber 2012a: 100-101)³

Encontramos que estas palabras de Max Weber pronunciadas en 1919 se adecuan más al contexto político contemporáneo que otros textos más célebres, sobre todo en lo que respecta a los motivos y los fines de la política. Lo que sucede en los períodos electorales, incluso lo que tiene lugar a la vista de todos en el día a día del quehacer de un gobierno, responde a una semántica y a una retórica que tiene más que ver con la publicidad y la mercadotecnia que con ningún *arte de gobernar*. Todo ello sin tener en cuenta, además, que en un mundo como el nuestro, dominado por compañías transnacionales, conglomerados de empresas y derivados financieros, las fronteras se difuminan y la categoría de Estado-nación se desvanece.

³ Acudimos a Weber, y posteriormente citaremos también a Kant, para ilustrar el grave deterioro que, desde el punto de vista de su legitimidad, experimentan en la actualidad las modernas democracias debido a la perversa deriva seguida por los partidos políticos. Ambos pensadores forman parte del canon de la teoría política y gozan de un merecido prestigio y, desde luego, no suelen ser considerados como agentes desestabilizadores o 'antisistema'. Pero la situación actual es tan escandalosa que convierte determinadas afirmaciones de estos autores en subversivas. Con ello queremos llamar la atención del lector acerca del atolladero social y político en el que nos encontramos: no nos estamos apoyando en Trotsky o Bakunin, hoy la revolución pasa por intentar volver a los valores de la Ilustración.

Volviendo a nuestro tema, observamos que el ejercicio de la política a nivel estatal está determinado por la escenografía que plantean los partidos políticos. Y ello sucede antes, durante y después de las elecciones. Empleamos el lenguaje de la dramaturgia debido a que los mecanismos de control y sanción de los propios partidos (por ejemplo la disciplina de voto y la falta de comunicación con la ciudadanía a la que representan) desvirtúan lo que sucede en las cámaras de representación. La discusión y toma de decisiones que allí se produce es sólo aparente. Las 'grandes citas', los debates sobre el estado de la nación o los momentos de investidura, se convierten en ejercicios teatrales destinados a ser amplificados por los medios de comunicación de masas para, en última instancia, ser consumidos como un ruido de fondo por una opinión pública que, como el antiguo éter de los físicos, se supone que existe. Los partidos políticos se han convertido en empresas orientadas a la consecución de un fin lucrativo, el ejercicio del poder, respecto al cual la captación del voto resulta poco más que un mal necesario.

El siguiente apunte de Weber se refiere a la situación del parlamento inglés a comienzos del siglo XX, pero consideramos que se ajusta inquietantemente bien a nuestra experiencia cotidiana:

¿Cuál ha sido el efecto de este sistema? El de que hoy en día, con excepción de algún que otro miembro del gabinete (y algunos originales), los miembros del Parlamento son, por lo general, unos borregos votantes perfectamente disciplinados (Weber 2012a: 135).

El resultado de todo esto no por evidente deja de tener consecuencias muy negativas. Hemos subrayado que para poder optar a algún cargo público sometido a votación antes hay que ser proclamado candidato por el propio partido. Decíamos que es ahí donde se produce la elección determinante y sostenemos que ello genera consecuencias negativas porque las cualidades en función de las cuales se asciende dentro de un partido no necesariamente son las mismas que resultarían convenientes para dirigir un país o, en general, tomar decisiones por el bien de la comunidad. Los que han demostrado ser los más aptos para conquistar el poder no siempre lo son para ejercer ese poder. O, dicho de otro modo, las virtudes que ayudan a la consecución del poder es posible que no tengan nada que ver con lo que tradicionalmente hemos asociado con el *arte de gobernar*.

Cabe sospechar que el progreso en el seno de los partidos está relacionado con lo que Kant, en su "Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?" (2005: 21-32), llamaba la "razón privada" o uso privado de la razón. La razón privada, a diferencia de la pública, exige comportarse siguiendo las normas a las que obliga el puesto que se ocupa, conducirse pasivamente, dentro de márgenes muy estrechos. No procede ni el ejercicio de la crítica ni el

pararse a pensar en el alcance de las acciones más allá del correcto desempeño, pues el éxito del funcionamiento del sistema, del Estado, depende de que cada parte se parezca al máximo a la pieza de un mecanismo.

Pero Kant contemplaba también la 'razón pública' o del uso público de la razón, y decía que era aquel que debía ser siempre libre.⁴ Y podríamos pensar, además, que es el único realmente político, pues tiene que ver con el debate entre iguales (acerca de cuál es la mejor forma de gobierno o el planteamiento institucional o legal más adecuado, por ejemplo). Pero esa razón pública quedaba relegada al tiempo libre o tiempo de ocio, a aquellos momentos en los que no se estuviese ejerciendo un cargo público y se hablase como docto y no como oficial, sacerdote o funcionario. Este uso público era necesario, no obstante, para avanzar hacia un orden político y moral más justo, pero no existía ninguna garantía de que se ejerciese. Podemos concluir que esta razón pública, la verdaderamente ilustrada y política, ha terminado por convertirse en irrelevante y marginal.

Y ciertamente tampoco encuentra su sitio dentro de los partidos políticos. Ya hemos visto que allí el ejercicio de la política no tiene que ver con la crítica y la reflexión en torno a cuestiones propiamente políticas, sino con la estrategia y el cálculo de probabilidades relativos a la conquista de poder interno y con la eventual captura de votos. Que el individuo elegido mediante ese proceso de selección resulte apto para el ejercicio del cargo público responde al puro azar. El párrafo más iluminador de Weber al respecto curiosamente no lo encontramos en sus consideraciones acerca de la vocación política, sino en su texto dedicado a la vocación científica cuando habla de los nombramientos en las universidades. Que los puestos importantes a menudo estén ocupados por personas mediocres, afirma Weber, no es un fenómeno privativo de este tipo de instituciones, sino que tiene que ver con las leyes que rigen los procesos de selección que se producen en el seno de todo colectivo humano.⁵ En consecuencia, podemos asistir a designaciones 'fallidas' en multitud de ocasiones, desde el cónclave papal a las elecciones presidenciales norteamericanas:

⁴ Véase Kant (2005).

⁵ Véase Weber (2012b: 183).

Sólo excepcionalmente consigue la *nomination* partidista, y, después, el triunfo electoral el candidato más notorio y famoso; una y otra van generalmente al que hace el número dos o tres. Los americanos han acuñado ya expresiones sociológicas técnicas para designar a este tipo de hombres, y sería sumamente interesante buscar, a partir de estos ejemplos, las leyes de una selección operada mediante una voluntad colectiva. No vamos a ocuparnos aquí de esta cuestión, pero sí hay que observar que dichas leyes tienen también validez en lo que respecta a las corporaciones universitarias y que lo que puede ser motivo de asombro no es el hecho de que haya errores frecuentes, sino el de que, pese a todo, el número de nombramientos acertados sea tan elevado. Lo que es seguro es que son sólo los mediocres acomodaticios o los arrivistas los que tienen posibilidades de ser nombrados cuando en los nombramientos interviene, por motivos *políticos*, el Parlamento, como sucede en algunos países, o el monarca o un dirigente revolucionario, como sucedía antes y sigue sucediendo ahora entre nosotros (Weber 2012b: 183-184).

Vistas así las cosas, el campo de acción prioritario del político profesional no es la gestión pública, el trato con el pueblo o la atención a los problemas del territorio que aspira a gobernar. El terreno donde ha de bregarse es el partido, son sus reglas y procedimientos los que resultarán concluyentes. En nuestra contemporaneidad esto es lo genuinamente político y no ninguna facultad relacionada con *el arte de gobernar*. No es extraño, por tanto, que el político termine por ser un animal completamente adaptado a ese entorno, a esas reglas, procedimientos y jerarquías (morales y emocionales). A ello hay que añadir que estas organizaciones no son ajenas a los procesos de división y especialización del trabajo, aspectos que no han hecho sino intensificarse con el tiempo, y que, entre otras cosas, caracterizan el modo de producción capitalista. Tenemos, entonces, que los partidos han dejado de ser instancias mediadoras entre el conjunto de la población y el ejercicio del poder político para convertirse en corporaciones, en organismos autónomos con su propia idiosincrasia. Demasiado a menudo esto ha terminado por generar una profunda desconexión entre los partidos y la sociedad a cuyo gobierno supuestamente han de contribuir. Desde fuera los políticos profesionales son vistos como técnicos o especialistas dedicados a la administración de favores y rentas, preocupados fundamentalmente por mantener la cuota de poder de la que gozan.

Esta pérdida de legitimidad por parte de los políticos es una experiencia generalizada en las modernas democracias occidentales, pero no es un fenómeno reciente. Lo que ha podido suceder es que sus consecuencias no eran demasiado visibles debido a que la prosperidad económica permitía al común de la gente desentenderse de la política. Ésta era una actividad profesional más y no había demasiado inconveniente en que fuese competencia exclusiva de los miembros de un determinado gremio. El exilio interior que vivían los partidos políticos era contemplado con una mezcla de extrañeza, jocosidad y aquiescencia. Las decisiones estrictamente políticas no interferían demasiado en lo verdaderamente importante, en el día a

día de nuestra sociedad de consumo: los políticos eran unos seres pintorescos pero que no molestaban demasiado. Ahora ese bienestar económico se ha convertido en una quimera para gran parte de la población que antes sí lo conoció. La antigua tolerancia hacia la clase política se ha transformado en recelo hacia una casta que disfruta de una situación privilegiada, habla una extraña lengua y a la que no parece afectarle ni preocuparle la aflicción de la gente.⁶

La coartada del desinterés o la política como anti-política

Frente al descrédito generalizado hacia la clase política, determinados políticos profesionales han desarrollado una estrategia que permite, al parecer, sortear esa reprobación: presentarse como técnicos o profesionales sí, pero ajenos a la política. Se anuncian como gestores que, ante la gravedad de las cosas, deciden dar un paso al frente para ocuparse de la causa pública. Lo curioso es que estos filántropos que reniegan de la política suelen pertenecer a partidos políticos y, además, aspiran al poder político. Por extraño que pudiera parecer, no son pocos los ejemplos de candidatos a cargos públicos –o incluso individuos ya electos– que emplean el adjetivo 'político', y sus derivados, en un sentido peyorativo. Así, 'huelga política' o 'movido por intereses políticos', por ejemplo, pasan a significar 'huelga ilícita' o 'movido por intereses ilegítimos'. Lo sorprendente, y paradójico, es que ese desplazamiento de significado lo planteen políticos profesionales en el desempeño de sus funciones. Algo similar, y quizá más perverso, sucede en relación con lo público. ¿Cómo interpretar el ejercicio de desmontaje y privatización de servicios públicos (sanidad, transporte, educación...) que se realiza por parte de cargos públicos electos?, ¿cuál es el sofisma que permite argumentar a quien ocupa un cargo público que la gestión pública es ineficaz y que por eso resulta conveniente la privatización?, ¿dónde reside la garantía de que precisamente en esta ocasión el gestor actúa de forma honesta y oportuna?

Esta maniobra del 'desinterés' convierte a la actividad política en una ocupación extraña e inclasificable, pues a ratos pudiera parecer que se trata una labor gris efectuada por especialistas en zigzagueos burocráticos y legales, pero en otras ocasiones se tiene la sensación de estar ante el pasatiempo ocioso, estético, de gentes significadas. También los populistas se decantan por el estilo 'desinteresado', por el lenguaje de la excepción, por la

⁶ Como advertíamos desde el comienzo, el debate acerca de las formas de representación política se ha avivado en los últimos meses en España. La discusión también contempla una vertiente lingüística que afecta a la terminología empleada para referirse a los partidos. En este sentido, conviene señalar que la expresión 'élites extractivas' ha logrado una notable difusión. El lector interesado puede consultar el texto de César Molinas, que quizá actuó como detonante: http://politica.elpais.com/politica/2012/09/08/actualidad/1347129185_745267.html [28.05.13] así como alguna respuesta: <http://www.larepublica.es/2012/09/desmontando-a-cesar-molinas-y-su-teoria-de-la-clase-politica-espanola/> [28.05.13]. Recientemente, el propio Molinas, junto a otros promotores, ha iniciado una campaña de recogida de firmas para solicitar a las Cortes una nueva ley de partidos. El documento puede encontrarse en: <http://porunanuevaleydepartidos.es/> [28.05.13].

dramatización de una política realizada desde fuera de la política. Hoy esta especie de 'anti-política', de sabotaje interno que desmonta la estructura del Estado y habla mal de todo lo público, parece haberse convertido en la lengua franca de cierta derecha –aquella que, precisamente, renuncia a llamarse 'derecha' eligiendo adjetivos más ambiguos y prestigiados como 'liberal'– para buscar la empatía y la simpatía de un votante hastiado.

Mientras tanto, esta singular especie de políticos que reniega de su actividad continúa tomando decisiones e interviniendo en mil y un aspectos que afectan a la vida de un ciudadano cada vez más harto y más paralizado. La dimensión pública de la (anti)política se asemeja a un espacio de telerrealidad, a un docudrama que oculta una estructura de poder y unos mecanismos de toma de decisión anacrónicos, perjudiciales para el conjunto de los sufridos gobernados pero eficacísimos a la hora de mantener los privilegios y el *statu quo* de unas instituciones que carecen de pretexto intelectual o moral para existir.

El fin de la conspiración

Lo dicho hasta aquí no pretende condenar el conjunto de la actividad política, pues, afortunadamente, ésta no se ciñe exclusivamente a la que se desarrolla a través de los partidos políticos, aunque su papel protagonista resulta innegable. No obstante, incluso dentro de esas organizaciones, y en gran medida a pesar de sus criterios de selección y promoción interna, brillan individuos honrados que aún conservan algo de lo que les empujó a la política: tomar parte en los asuntos 'de verdad', contribuir acaso a mejorar las cosas. Lo que sí cuestionamos es la vigencia de los partidos políticos como instancias de mediación entre la soberanía popular y el ejercicio del poder político. Bajo su actual forma son organizaciones obsoletas y fraudulentas o, en el mejor de los casos, contraproducentes. Resulta intolerable que el avance de las telecomunicaciones haya permitido el desarrollo de nuevas formas de consumo en todos los ámbitos y no se incorpore plenamente a la toma de decisiones en el ámbito político.

Tampoco estamos defendiendo que los movimientos asamblearios o libertarios sean la única forma de gobierno legítima, aunque los argumentos con los que normalmente se atacan este tipo de planteamientos suelen ser de corte pragmático, algo que también empieza a resultar difícil de sostener a la luz de la eficacia en la gestión que demostraron los protagonistas del 15-M y movimientos similares. De todas formas, en caso de que tenga que haber alguien que nos gobierne, podríamos estar de acuerdo con Max Weber en las virtudes que tendría que poseer. Según su opinión, en el político ha de primar una "ética de la responsabilidad", aquella que atiende a las consecuencias previsibles de la acción, frente a una

"ética de la convicción" (Weber 2012a: 161 y ss.), la que obedece rígidamente a unos principios con independencia de los resultados.

Pero, como hemos examinado, y a pesar de que existan excepciones, en la actualidad el político no está demasiado preocupado por gobernar sino por alcanzar y mantener el poder. Su lenguaje, sus virtudes, no son las del piloto de ningún navío, sino las de un hombre de partido. Por tanto, algo como el *arte de gobernar*, aplicado a la política, es un arcaísmo, una convención lingüística que en este momento carece de significado preciso. O, al menos, su sentido tiene poco que ver con el que le dio una tradición política que, pasando por Aristóteles y Maquiavelo, pretendiéramos extender hasta nuestros días. Con el actual sistema de partidos y elecciones, el *arte de gobernar* equivale a 'el arte de conquistar y conservar el poder'. La preocupación por la *polis*, por la comunidad y su destino, ha abandonado la escena. El juego político no se produce en ningún ágora y se desarrolla conforme a reglas que nada tienen que ver con el prestigio y la leyenda de lo democrático.

Mientras esta situación no cambie sería más rentable ahorrar en decorado y atrezo y no atormentarnos más con ese ruido de fondo, con algo que, por decirlo con Marx, primero se dio como tragedia y después como farsa. Con todo, no renunciamos a la esperanza –esperanza literaria, también hay que decirlo– de que un día, aquellos que nos gobiernan pronuncien ante el espejo, el real o el de sus conciencias, las palabras con las que daba comienzo aquel relato de David Foster Wallace: "Toda mi vida he sido un fraude"(2012: 175).

Bibliografía

AUBENQUE, Pierre (1999): *La prudencia en Aristóteles*. Barcelona: Crítica.

DRAE = Real Academia Española (2001): *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española.

FOSTER WALLACE, David (2012 [2004]): 'El neón de siempre'. En: *Extinción* 2ª ed. Barcelona: Grupo Editorial Random House Mondadori, pp. 175-224.

KANT, Immanuel (2005): 'Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?'. En (ídem.): *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra.

MACHADO, Antonio (1942): *Juan de Mairena I – II*. Buenos Aires: Editorial Losada.

MAQUIAVELO, Nicolás (2012 [1513]): *El Príncipe*. México: Grupo Editorial Tomo.

MAQUIAVELO, Nicolás (1989 [1531]): *Discursos sobre la Primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza Editorial.

TUCÍDIDES (1990): *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Obra completa. Madrid: Editorial Gredos.

WEBER, Max (2012a): 'La política como vocación'. En: *El político y el científico* 3ª ed. Madrid: Alianza, pp. 81-176.

WEBER, Max (2012b [1912]): 'La ciencia como vocación'. En: *El político y el científico* 3ª ed. Madrid: Alianza, pp. 177-227.

“... algo huele a podrido”.
[Notas en torno al arte de la insubordinación].

Fernando Castro Flórez.
(Universidad Autónoma de Madrid)

Aquí se declara abiertamente la guerra social de todos contra todos. Lo único
asombroso es que este mundo loco siga en pie
Engels: *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra*

¡Vivid peligrosamente! ¡Construid vuestras ciudades cerca del Vesubio!
Nietzsche.

1. La sociedad existente no es sino una conspiración de los ricos para conseguir sus propios intereses o pretextos de organizar el vértigo de los acontecimientos: 'Inventan todo tipo de trucos y estratagemas, primero para mantener sus beneficios mal obtenidos y después para explotar a los pobres comprando su trabajo tan barato como sea posible. Una vez los ricos han decidido que estos trucos y estratagemas sean reconocidos oficialmente por la sociedad que incluye tanto a pobres como a ricos, de ese modo adquieren fuerza de ley. Así, una minoría sin escrúpulos se rige por la insaciable codicia de monopolizar lo que habría sido suficiente para suplir las necesidades de toda la población'. Aunque pudiera parecer una descripción del 'estado (contemporáneo) de las cosas', en realidad, es una cita de la *Utopía* de Tomás Moro, esto es, un retorno de lo reprimido, nada más y nada menos, que quinientos años después.

2. Con la precariedad convertida en 'estado de naturaleza', asistimos a un demencial 'culto al emprendedor', esto es, a la retorización apologética del individuo concebido como 'empresario de sí' que no podemos entender de otro modo que como la culminación del capital como máquina de subjetivación. La inseguridad no es sólo una consecuencia no deseada de los altibajos de los mercados sino que, como apuntara Richard Sennett en *La cultura del nuevo capitalismo*, forma parte del programa del nuevo modelo institucional. Esto quiere decir que en esta burocracia de nuevo cuño la inseguridad no es un acontecimiento sobrevenido, antes al contrario se trata de algo cuya existencia ha sido buscada.

3. Vivimos una histerización mediática de los mercados y no podemos dar ni un bocado a mediodía sin conocer, al límite del infarto, la subida de la prima de riesgo. Nos hemos vuelto, valga el chisto malo, unos primos idiotizados que no han reparado, como impuso aquella interpelación teatral de Bill Clinton, la cosa –traumática y esquiva– que es la Economía. No hay ninguna razón para poner la esperanza en algo tan delirante o surrealista como 'la recuperación de la confianza de los mercados' cuando hemos asistido al despliegue de estrategias absolutamente injustificables como la intervención del Estado para 'salvar' precisamente a los Bancos que fueron los principales causantes de la fétida burbuja financiera. Y lo más lamentable es que todavía algunos pretendan imponer la mentira brutal de que los mercados son neutrales. Tal vez la crisis sea una terapia de choque que lleve a un resurgir del populismo o a una explosividad iracunda de la que ya hemos tenido importantes manifestaciones.

4. Supongo que nadie concederá ya el mínimo crédito a los que negaron la crisis como tampoco a teóricos como Guy Sorman que revelan su impostura cuando afirman lapidariamente que "las cosas serán duras pero la crisis será breve, simplemente es parte del ciclo normal de destrucción creativa a través de la que progresa el capitalismo". Acaso lo que suceda sea únicamente el crudo proceso de desmantelamiento de lo poco que quedaba del llamado Estado del Bienestar pero, de paso, ejecutando una serie de maniobras distractivas que permitan a los culpables de la crisis salir impunes pero con una acrobacia final que posibilite que su escaqueo los devuelva a la sala de máquinas para continuar manejando el timón del barco, todo hay que decirlo, estructuralmente a la deriva. Los especuladores financieros asumieron todos los riesgos imaginables sin saber que el Estado acudiría, batiendo plusmarcas de velocidad, a cubrir sus pérdidas. Jamás se asistió a tan inmerecidas e inmensas 'recompensas' por comportamientos que, como mínimo, deben ser calificados de incompetentes.

5. Con su habitual lucidez Zizek diagnóstica, en su monumental libro *En defensa de causas perdidas*, una situación patológica que pretendería adormecerse con su peculiar canción de cuna, a lo Fukuyama, del 'final de las ideologías'. Traza, sin caer en lo apocalíptico, un horizonte de conservadurismo –populista– que precisamente podrá imponerse gracias a la miseria económica. Aunque pretendamos encontrar un raro placer en la ceguera, estamos empantanados en un momento absolutamente ideológico en el que la democracia está cimentada en el desánimo total. De Berlusconi a *Kung Fu*

Panda, del marketing 'buen-rollista' de Starbucks a los 'sujetos tóxicos' se traza un horizonte desalentador que torna pertinente un viejo lema de Mao: "Todo bajo el cielo está en completo caos, la situación es excelente".

6. El *storytelling*, tematizado por Christian Salmon, no es otra cosa que la expresión de la vieja necesidad humana de contarse, identificarse, dar sentido a nuestras experiencias a través de los relatos que, con el impacto global de Internet, generan un espacio mucho más vasto. Ya sea en el marketing narrativo –una configuración concreta de las conductas– o en el jurídico-político –la era del archivo y la vigilancia planetaria que registra el comportamiento del individuo–, ya sea en la macropolítica –desde las prácticas propias de un *lobby* a las tácticas de los *spinners* y demás fauna específica del asesoramiento 'gubernamental'– o en las narrativas expandidas cibernéticamente –blogs, chats o variaciones 'twitteras'–, las narraciones no cesan de codificarnos con una sutileza 'seductora' en apariencia pero esencialmente conductista. Christian Salmon recurre, con sentido del humor e innegable capacidad paródica en *La lección de Sherezade*, a la estructura de *El príncipe* de Maquiavelo para relatar una época de inequívoco desmantelamiento de lo político. Los actores principales de este 'folletín' son Tony Blair, George W. Bush, Berlusconi, Sarkozy e incluso Aznar aunque no se trata meramente de hacer un retrato colectivo del neoliberalismo en sus postrimerías sino de componer lo que el ensayista francés denomina un 'personaje de ficción', un *homo politicus experimental*, esto es, un ejemplo de la dominación post-democrática que a veces tiene el rostro de un consejero plenipotenciario (macho dominante en el ecosistema de Washington) y, con bastante frecuencia, está clonado de los comportamientos estandarizados de Barak Obama, un presidente que alcanzó cotas sublimes de entusiasmo cuando en su retórica del "cambio" habló propiamente de naderías. Sin llegar a tener aquel pensamiento febril que afectara a Lord Chandos, según Hofmannsthal, y fascinado por el "I would prefer not to" de Bartleby, el ciudadano inserto en la revolución digital pasa de la credulidad al estupor en una fracción de segundo, sin que tampoco necesite de ese cuento infinito que, como el de Sherezade, impide la ejecución fatal. El país de las maravillas del maquiavelismo contemporáneo está perfectamente ejemplificado por K Street de Washington donde asientan sus reales los asesores políticos, los consultores –maestros del arte de la escenificación, singulares herederos del Mago de Oz– y la lobby que tiene por 'virtud' esencial el cinismo. El ritual electoral es tanto una mascarada cuanto algo equivalente al Carnaval aunque ahora lo

que interesa no es tanto entronizar al loco cuanto promover una 'marca'. "¿Qué significa –pregunta Christian Salmon– entonces conquistar el poder o perderlo? ¿De qué poder se trata y de qué pérdida sino de un poder desprovisto de sus atributos y de una pérdida que, lejos de limitarse a una derrota electoral, afecta al poder mismo, a la política misma, una pérdida inscrita en el corazón de la democracia?". Karl Rove, titiritero plenipotenciario de la época de lo que Alain Badiou denominó "la política del loco" – encarnada por aquel estafalario presidente que era capaz de bajar de un avión militar para agarrar una bandeja con un pavo colosal o, bajo la pancarta de 'Misión cumplida', confirmar que la ideología sigue siendo, a la manera marxista, la falsa conciencia de la realidad–, comprendió que cuando todo se iba a pique era preciso contar historias fabulosas que transmutaran el sentimiento de inseguridad en puro desajuste cognitivo. Lo fundamental era reinstaurar el discurso maniqueo y transformar toda elección en un teatro moral: "La estrategia de Sherezade es un gran timo construido sobre la ilusión de que unas sencillas historias moralizantes te darán un sentimiento de seguridad, independientemente de lo que ocurra en el mundo".

7. El folletín político puede ir al traste por algo tan anecdótico como un zapato, como aquel que le lanzó el periodista árabe Muntazer al-Zaidi a Bush cuando estaba jactándose de que la guerra de Irak sería estudiada por los historiadores por su "rapidez, la precisión y la brillante ejecución de la campaña". Tras la 'Intifada del zapato', el mundo económico des-regulado ha recibido una verdadera patada en los morros: todo lo que parecía sólido, desde Lehman Brothers a la aseguradora *American International Group* (AIG), se ha evaporado en el aire. El nuevo relato palpitante es el de la prima de riesgo de la que hace dos años no teníamos ni más remota idea. Tenemos síntomas inequívocos de 'infobesidad' –problemas causados por la sobrecarga de información– y no hay modo de recuperar la confianza –eso que ahora es una necesidad de lo que esotéricamente nombramos como 'mercados'– o por lo menos saber en qué abismo nos estamos precipitando. "Ya es hora de reconocer –apunta Christian Salmon–, en la omnipresencia mediática de nuestros príncipes, más torpeza que control, más vagabundeo que resultados, una huida hacia delante en el espacio vaciado de lo político, mientras el terreno de la política se estrecha y los centros de poder tradicionales se alejan hacia otros lugares: Bruselas, Washington o Wall Street". Victor Klemperer apuntó, en relación al Tercer Reich, que el estilo obligatorio para todo el mundo se convierte en el del agitador charlatanesco. Las fábulas del neoliberalismo son una

mezcla de andanzas y de traspies, mezclados el desmentido tras la torpeza mayúscula o la amarga toma de conciencia de que el mensaje 'no ha llegado' cuando la derrota impone su cruda ley. La narrativización de la acción política suscita un torrente de comentarios –una tendencia a la sobreinterpretación o 'hiperglosia'– mientras que la inflación de historias arruina la credibilidad del narrador. El hombre político contemporáneo ha desbordado el paradigma del 'chaquetero', sabedor de que defraudar, dar la espalda a los compromisos y sacar el mejor partido de las circunstancias es, en buena medida, un comportamiento reprobable pero normativo. Aunque da la impresión de que el hombre político es una especie de corcho capaz de flotar incluso atravesando las peores circunstancias, también es manifiesto que el crédito dura poco en este terreno, como le ha pasado al hiper-mediático Obama que ya comenzaba a ser un 'pato cojo' a mitad de su mandato; ese fracaso no debe achacarse, como es habitual, un defecto de marketing sino precisamente a los excesos del marketing político: el que apuesta por el espectáculo perecerá por el espectáculo.

8. El 'Estado movilizador' tiene que evitar, a toda costa, que se produzca una masiva deflación de las emociones, la campaña no debe cesar, sin por ello dar espacio al asamblearismo 'indignado'. Los atentados del 11 de Septiembre inauguraron un nuevo siglo de 'tiempo real del terror' que propiciaría una abundancia de anécdotas que son metástasis del relato. Fue una casualidad epifánica que Bush estuviera leyendo un cuento al revés: su rostro estupefacto es la otra Zona Cero, la mejor fotografía del relato cortocircuitado. Christian Salmon advierte que estamos en un mundo sin historias en el que, como declaró Peter Guber –productor de películas como *El expreso de medianoche* o *Batman*–, "incluso he visto una pantalla de plasma encima de un urinario". Para los que han sufrido la enfermedad estética de la duchampitis esa visión *post-ready-made* tendrá un toque (meta)irónico. El cuento para insomnes es tan decepcionante como el *zapping*, esa experiencia ansiosa que el mismo Bin Laden hacía, buscando su imagen en la televisión global. Lo real ha sido excluido en el imperio del simulacro pero, a pesar de las implosiones retoricadas por Baudrillard, la Guerra del Golfo si tuvo lugar, el cadáver del terrorista más buscado no fue fotografiado y la (improbable) revolución del sujeto ideal del reino totalitario no será televisada.

9. La memorable corrección marxista a la idea hegeliana de que la historia se repite primero como tragedia y después como farsa merecería ser completada con la apostilla

de que en un acto patético se atraviesa la catástrofe hasta un estado de estupefacción tecnocrática.

10. El principal producto de la industria capitalista moderna y posmoderna son, precisamente, los residuos. "Somos –apunta Jacques-Alain Miller– seres posmodernos porque nos damos cuenta de que todos nuestros artefactos de consumo, estéticamente atractivos, acabarán convertidos en deshechos, hasta el punto de que transformarán el planeta en una enorme tierra baldía. Perdemos el sentido de la tragedia, concebimos el progreso como irrisorio". Hemos soportado, durante demasiado tiempo, la presión política para que 'no pase nada' y la labor –policíaca– de hacernos circular –por favor o sin tantas consideraciones– porque 'no hay nada que ver', hizo que nos instaláramos en una calma chicha lamentable. En cierta medida estaba interiorizada la consigna proto-punk de que no hay futuro. Cuando la esfera de la representación política se cierra queda claro que el presente no tiene salida. Y, más acá de toda la lógica de las bienaventuranzas y sus 'derivados' –anticipatorios de la economía burbujeante y estructuralmente estafadora–, lo que conviene es tener en cuenta que el tono apocalíptico puede ser sometido a una 'transvaloración': si los majaderos intentan ofrecer soluciones que son desmentidas en el acto, los nihilistas cabales al menos recuerdan, como apunta el 'Comité Invisible' en *La insurrección que viene*, que "el futuro ya no tiene porvenir". El resto –sea esto lo que sobra o lo que falta– hizo acto de presencia en la insubordinación que comenzó en la primavera del 2011 para extenderse desde la plaza Tariq a la Puerta del Sol. Algunos, apresuradamente o de forma desnortada, calificaron a los indignados de "antisistemas residuales", jovenzuelos situados en las antípodas de la rebeldía sesentayochista, agitados por un deseo casi perverso: querrían conservar y entrar en el Estado del Bienestar, amaban la jaula de hierro burocrática, anhelan un trabajo estable y un futuro en el que la incertidumbre quede disipada. Solo el periodismo genéticamente majadero o el ensayismo de vocación tertuliana puede tergiversar una dinámica de antagonismos que tiene claro que la promesa funcional ha desaparecido y que la situación es, lisa y llanamente, de completa precariedad. Nadie esperaba nada y, sin embargo, ocurrió algo decisivo. La *spanish revolution* no es, ni mucho menos, un invento mediático, ni una mera *smart mob*; la indignación y la protesta global ha llegado a ser el *person of the year* para la revista *Time* pero eso no quita ni un ápice de radicalidad al 'acontecimiento indignado' que surge, entre otras cosas, de la certeza de que la democracia ha terminado por

adoptar la forma de una sustracción de una huida, de un éxodo lejos de la soberanía. Negri y Hardt han meditado sobre la condición planetaria de la crisis de la representación y la corrupción de formas democráticas y han insistido en la necesidad de que la multitud, en cuanto a la libre expresión de singularidades, sea el poder constituyente.

11. Repito obsesivamente un cuento: *El rey desnudo*. Por si las moscas –en ambiente enrarecido o afectado de sobre-dosis-escatológica–, no elogiamos un traje invisible cuando la verdad está, literalmente, al desnudo. Los estúpidos son siempre los otros: 'sólo el rumor acaba con la mentira'. Los individuos piensan que tratan a una persona como a un rey porque lo es, mientras que, en realidad, sólo lo es porque lo tratan como tal. La expresión 'rey auténtico' es un oxímoron, ser rey, como apuntara Saint-Just, es una usurpación. No descubro nada si establezco la analogía entre ese cuento de la 'revelación de la desnudez' y la situación casi generalizada en el mundillo del arte.

El estado general debe ser descrito como 'hebrefenía'; la indiferencia con respecto al mundo termina con la sustracción de todos los afectos del 'no-yo', en la indiferencia narcisista con respecto a la suerte de los hombres, algo que tiene, finalmente, un extraño sentido estético. El tipo contemporáneo se caracteriza porque el 'yo' está ausente, en un esquema semejante al de los estados catatónicos. Si bien es frecuente que se pase de la 'fossilización mental' a una agitación exagerada, a rituales insensatos, en los que se sigue, también, el ritmo compulsivo de la repetición. Los sujetos no actúan inconscientemente, simplemente reflejan rasgos objetivos; así, cuando sonríen con una extrema complicidad ante las catástrofes mínimas del arte contemporáneo, en muchos casos lo único que hacen es integrarse en el infantilismo que es, obviamente, el estilo de lo roto. Pero, insisto, no hay aquí una tragedia abismal, ni un desgarró doloroso, al contrario, 'la demolición del yo refuerza el narcisismo y sus derivaciones colectivas'. Los 'fenómenos del como si' –esa ironización planetaria– implican estados proto-psicóticos en los que el sujeto se refugia en el 'espectáculo ideológico'. Basta contemplar la bola de papel que Martin Creed coloca sobre un pedestal, protegida por una urna de metacrilato, para rubricar la idea de que el arte consigue, en ciertas ocasiones, ejemplificar la tontería, consumando un paso, incluso acrobático, de lo pseudo-transgresivo a la frivolidad absoluta. Nada impide que también aparezca una movilización indignada contra la

inocuidad y la idiotez –etimológica y curatorial– manifiesta en algunas producciones culturales del capitalismo globalizado, aunque la respuesta habitual sea el snobismo del clan de los enterados, la estupefacción de la inmensa mayoría y la inercia de una crítica que no asume su tarea salvo para legitimar un espacio de mediación (im)potente. Ni siquiera reparamos en el riesgo, por emplear palabras de Raoul Vaniegem, de morir de aburrimiento, apalancados en un espectáculo que ni siquiera es divertido: el tedio bienalizado o ferial no cesa mientras en las ceremonias patético-estéticas las ropas siguen transparentando –más que la desnudez– una impostura sistémica.

12. La promesa de la globalización no es, en un trazo grueso, otra cosa que un viaje a ninguna parte, a través de salas VIP en aeropuertos de todo el mundo, ojeando dossiers o pronunciando el socorrido "nice to meet you" a otro miembro del club del *jet-art*. Julian Stallabrass considera que el arte en tiempos de recesión tiende a ser más innovador "y cuando los artistas tienen que abandonar el dorado cordón umbilical necesitan repensar su identidad, explorar nuevas tecnologías y atender a temas de enorme interés para más gente". Menudo parto (de los montes) en el que, perdido el seno materno-económico, los artistas, como hijos pródigos, retornan con la lección del compromiso perfectamente aprendida. Entre el ingenuismo y los deseos piadosos, reaparece aquella categoría de lo 'interesante' que Adorno consideraba el colmo de lo despreciable en el ámbito de la estética. Tras el colapso visual que denominamos 'hibridación' y agotada aquel posmodernismo caracterizado por lo sublime histórico y la moda de la nostalgia, en nuestros tiempos de turbo-capitalismo –abismal– oscilamos entre el *frikismo* –la tendencia chistosa o el regodeo en lo grotesco– y una extraña retórica propensa al patetismo que tiene en las películas *El árbol de la vida* de Terence Malick y *Melancolía* de Lars von Trier ejemplos perfectos de mistificación y escapismo, melodrama *retro-new-age* y Apocalipsis con resacón matrimonial incluido, modelos de familiaridad, más que inquietantes, regresivos o ideológicamente escapistas. Aquí reaparece la fantasía del regreso al seno materno o de la destrucción de todo lo que nos protegía, en un juego compulsivo-obsesivo que, de ninguna forma, es capaz de afrontar la intemperie del presente. El hilo –dorado, mágico o melancólico– del vínculo protector es fantasmagórico. Por lo menos el *shock art* de personajillos como Damien Hirst evita la pose pretenciosa o sublimatoria, anteponiendo al © a los juguetes de rabia, indignación, impacto y estremecimiento que exponen recurriendo a la nueva academia taxidérmico-escatológica. Duchamp, fuente de casi todas las cepas de virus

anestésicos contemporáneos *–malgre lui–*, supo respirar un aire menos enrarecido que el de la 'estatización planetaria' y, desde su peculiar meta-ironía, tomaba medidas para seleccionar los rivales de sus partidas de ajedrez: "Cuanto más vivo entre artistas *–dijo con demoledora lucidez–*, más convencido estoy de que se convierten en impostores en cuanto acarician el menor éxito".

13. Benjamin Barber advierte que el capitalismo nos infantiliza con una franca regresión cultural en la que prefiere lo simple a lo complejo, lo fácil a lo difícil, lo rápido a lo lento, mientras que Lipovetsky y Serroy subrayan que lejos de ese presunto simplismo, la 'cultura-mundo' refleja una mirada, un gusto y un juicio muy alejado de la ingenuidad. Con todo esa apología de la multiplejidad del mundo, a la que podrían añadirse las cantinelas teóricas de la 'clase creativa', no parecen las mejores descripciones de una época en la que la cultura es contemplada como aquello que es fundamentalmente inútil, algo que puede ser 'recortado' o entregado a los brazos escuálidos de la filantropía, ni la compacta banalidad de gran parte de las producciones culturales, desde la televisión a las dinámicas expositivas de los museos o la cinematografía hegemónica, permite sostener, salvo si uno quiere columpiarse al borde del vacío, discursos optimistas. Melanie Smith retomaba la expresión "The revolution will not be televised" en su poderosa 'demostración' filmada en el Estadio Azteca de México; cientos de adolescentes componían imágenes teseladas que iban desde piezas arqueológicas precolombinas a imágenes de luchadores mexicanos o el cuadrado rojo sobre fondo blanco suprematista. El paso del tiempo y la actitud lúdica de los participantes conducen al desmantelamiento de la 'imagen-colectiva' y así se iba introduciendo la errata o, mejor, la representación terminaba por ser incomprensible.

14. El sujeto democrático, surgido de la abstracción violenta de todas sus raíces y determinaciones particulares, es el sujeto barrado lacaniano, ajeno al goce o, para ser más preciso, incompatible con él. La revuelta existe sólo en el gesto que la produce, en el tiempo y el lugar que le son propios. Jean-Luc Nancy considera que la política democrática se configura como una política del retorno periódico sobre la brecha de la revuelta. "Lo violento *–leemos en la *Introducción a la metafísica* de Martin Heidegger–*, lo creativo que muestra lo no dicho, que penetra en lo no pensado, que obliga a lo que nunca ha sucedido y que hace aparecer lo no visto, siempre resiste en el peligro. [...] Por tanto, quien emplea la violencia no conoce la consideración ni la conciliación *–en el sentido ordinario–*, el apaciguamiento ni el aplacamiento que traen

consigo el éxito o el prestigio o su confirmación. [...] Para él, el desastre es el más hondo y más amplio 'Sí' a lo 'incontenible'. [...] Para que la de-cisión esencial se realice y resista a la presión constante de la añagaza de lo cotidiano y de lo acostumbrado, ha de recurrir a la violencia. Este acto de violencia, este presentarse decidido en el camino hacia el Ser de los seres, hace salir a la humanidad de la familiaridad de lo directamente cercano y de lo habitual". La búsqueda de una 'dignidad absoluta' e incluso la insumisión que surge cuando lo político es corrupción generalizada y apatía masiva ante la catástrofe y el sinsentido general, un 'acontecimiento excepcional' que no puede ser entendido como una prolongación de aquella violencia ilegal, que funda, tal y como lo formularon teóricos como Carl Schmitt o Walter Benjamin, el imperio de la propia Ley. Saint-Just preguntaba ¿qué es lo que quieren los que no quieren ni la Virtud ni el Terror? Su respuesta es absolutamente actual: la corrupción, otra forma de llamar a la derrota del sujeto. "Se suelen oír quejas sobre la apatía cada vez mayor de los votantes –apunta Slavoj Zizek en su libro *En defensa de causas perdidas*–, sobre el declive de la participación popular en la política, de manera que los liberales preocupados, no paran de hablar de la necesidad de movilizar a la gente mediante iniciativas de la sociedad civil, de hacer que participe más en la vida política. Sin embargo, cuando la gente despierta de su letargo apolítico, suele ser por medio de una revuelta populista de derechas; no es de extrañar que muchos tecnócratas liberales ilustrados se pregunten entonces si la anterior forma de 'apatía' no era, en el fondo, una bendición". Hemos escuchado, hasta el cansancio, la letanía de que 'las cosas no pueden seguir así', esa 'ideología de lo intolerable' que es todavía peor que la 'tolerancia represiva'.

15. A partir del momento en que la rebelión posmoderna se convirtió en una institución de la cultura pop no hay ninguna posibilidad para reivindicar la artesanía, ese deseo de hacer algo bien, 'desinteresadamente' y casi de modo obsesivo. La crítica de la 'cultura debilitada' tiene, por todos medios, que evitar derivar hacia el ingenuismo o la actitud nostálgica propia del pensamiento conservador. Bastante aturdido está el sujeto reducido a la condición de espectador o de figurante como para que se ofrezca como salida del conflicto una suerte de bricolage autárquico. David Harvey advierte que los continuos espectáculos de la cultura de la mercancía, incluida la mercantilización del propio espectáculo, ayudan a fomentar la indiferencia política: "Todo apunta –leemos en *Espacios de esperanza*– a la consecución de un nirvana aturdido o de una actitud totalmente *blasé*, que es la fuente de toda indiferencia". Hace más de cuatro décadas,

Lefebvre sugería que la sociedad está saturada de esteticismo y ha integrado, en cierto modo, aspectos del romanticismo, del surrealismo, del existencialismo y, en algún modo, del marxismo; esa 'asunción' se ha hecho a través del comercio, convirtiendo todo en mercancía: "Lo que ayer era criticado –concluía el teórico francés– se convierte hoy en bien de consumo cultural, y de este modo el consumo fagocita aquello a lo que supuestamente tenía que dar un significado y una dirección".

16. Tal vez sea necesario volver a pensar un 'arte de la existencia' en el sentido que Foucault estableciera en la *Historia de la sexualidad* o, por lo menos, retomar ciertos criterios de estilos que implican el sello ilustrado de la resistencia a la autoridad. Conviene tener presente que ser crítico con una autoridad que se hace pasar por absoluta requiere una práctica que tiene en su centro la transformación de sí. Recordemos la pregunta que es el signo distintivo de la 'actitud crítica' y de su peculiar virtud: "¿Cómo no ser gobernado –pregunta Foucault en el texto *¿Qué es la crítica?*– de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos?". El 'arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio' tiene un nombre simple y contundente: resistencia. Según Antonio Negri, la resistencia es lo que permite entrecruzar la diferencia y la creatividad. "¿Cómo se puede tener –pregunta Negri en *La fábrica de porcelana*– en cuenta el derecho de resistencia, y el derecho a pedir transformaciones más o menos radicales del sistema político y constitucional?". No es fácil saber si se pasará de las 'luchas desestructurantes' a una nueva praxis democrática radical y a un 'ejercicio de lo común'. El derecho a cuestionar tiene bases tanto éticas cuanto estéticas porque la negativa a aceptar como verdadero lo que una autoridad dice que es verdad es el núcleo del estilo anti-autoritario. "La crítica será –apunta Foucault– el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva [*l'indocilité réfléchie*]" La crítica tendría esencialmente como función la desujeción [*désassujettissement*] en el juego que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad. Nuestra libertad está en juego y hay que tener el arrojo total de 'romper las ataduras'. "Pero se trata –apunta Judith Butler– de un acto de coraje, actuando sin garantías, poniendo al sujeto en riesgo en los límites de su ordenamiento". La indignación o la inservidumbre requiere que rompamos los hábitos de juicio a favor de una práctica más arriesgada que busca actuar con 'artisticidad' en la (co)acción. El acontecimiento de la multitud supone, según Negri, "un elemento creativo común", supone una agitación de la singularidad ante el vacío de

la decisión; basta pensar en el enojo, en el desorden, en las disputas y en todo ese ruido de fondo "en el que vivimos, o también en el peso de las tendencias represivas en la vida cotidiana más banal". La decisión común es siempre una invención libre, un verdadero *clinamen*, un cambio de trayectoria y, especialmente, una fractura con respecto a aquella inercia glacial que nos tenía encantado porque 'no ocurría nada' cuando propiamente estábamos dando pasos acelerados, como en los dibujos animados, sobre el abismo, inconscientes de la caída inevitable.

17. No acierto a entender qué potencialidades críticas tiene la 'comunidad desobrada' y todas esas teorías que establecen la nada como 'elemento' constitutivo de la comunidad, como si lo común fuera propiamente la falta en vez de la propiedad. Estamos instalados o, mejor, desubicados en un *niente-altro-che-mondo*, este nada en común es nuestro peculiar modo de exposición, un estar expuestos. Aviso para pasajeros en el no lugar aduanero: "nothing to declare".

18. El arte puede ser, de acuerdo con Ranciere, político modificando lo visible, el modo de percibirlo y expresarlo: "Frente al consenso, el arte busca el disenso, lo que en términos formales puede significar la búsqueda de nuevos modos de construir la relación entre el espacio y la identidad, el espectáculo y la mirada, la proximidad y la distancia". Tenemos que articular nuevas formas de producir disenso, esto es, preparar lugar de encuentro entre arte y política. "Es mejor –dice Badiou– no hacer nada que contribuir a la invención de maneras formales de volver visible lo que el Imperio ya reconoce como existente". Desde hace tiempo tenemos un ejemplo de insurgencia literaria que podría denominarse 'la política de Bartleby'. Poner fin a la falsa actividad no es ni una tarea del duelo ni un mero *private joke*. La ironía solamente se puede usar como emergencia, cuando se prolonga en el tiempo puede transformarse en la voz de los condenados a quienes termina por gustarles su celda.

19. Zizek enuncia los antagonismos 'lo bastante poderosos' para impedir la reproducción indefinida del capitalismo global contemporáneo –asumido, por algunos, como 'estado de naturaleza': el ecologismo enfrentado a los signos catastróficos, la crítica de la propiedad privada, los avances tecno-científicos, especialmente en el ámbito de la biogenética y lo que llama 'las nuevas formas de apartheid'. Es precisamente en este último dominio suburbial donde, en sintonía con Badiou, podría surgir el acontecimiento político. Los habitantes del margen son 'la parte de ninguna parte', una

encarnación del *homo sacer* y, tal vez, estén generando nuevas formas de conciencia social que sean gérmenes transformadores del futuro. Ha llegado, según Žizek en sintonía con Peter Hallward, la hora de empezar a crear 'territorios liberados', espacios en los que el Sistema quede en suspenso. La estrategia de politizar –organizar y disciplinar– a las masas desestructuradas de los suburbios puede derivar en la 'militarización de las favelas' al modo bolivariano implantado por Chávez en Venezuela o a un populismo tiránico e hiper-gestual. Tenemos una nueva divisa de la utopía post-política: más vale un desastre causado por fidelidad al acontecimiento que el no ser de la indiferencia ante el acontecimiento. La ley simbólica sólo está interesada en mantener las apariencias y nos da libertad para explayarnos con nuestras fantasías, siempre y cuando no traspasen los límites del dominio público, a saber, siempre y cuando guarden las apariencias: la propia ley necesita de su obsceno suplemento, se sustenta en él y, por eso, lo produce. Frente al *ethos* imperante 'fukuyaminano' del Final de la Historia, resucita, en un denso proceso teórico, la 'idea de comunismo'. Y esa pretendida 'posición proletaria' recita, sin aparente desesperanza, una letanía beckettiana: "Fracasa otra vez. Fracasa mejor".

20. En el último de los textos que escribió en mayo de 1979 sobre la revolución iraní, titulado *¿Es inútil la revuelta?*, Michel Foucault señala que el hombre que se revuelve es a fin de cuentas inexplicable: "Ha de tener un desarraigo que interrumpa el despliegue de la historia y sus largas series de razones para que un hombre prefiera 'realmente' el riesgo de la muerte a la certidumbre de tener que obedecer". No necesitamos, ni mucho menos, una 'autodisciplina despiadada', sobre todo cuando estamos sometidos sin apenas tener conciencia de ello. No estamos frente a la pizarra en blanco de la ignorancia o la inmanencia que Platonov nombró en *Chevengur* como una utopía campesina. La indignación se desplegó en las plazas públicas, como un conjunto de acontecimientos extraordinarios pero no por ellos catastróficos. Me atrevo a decir que el 15-M era necesario o, en otros términos, fue un punto de torsión sintomático que retroactivamente crea su propia necesidad. El mero gesto de retirarse de la participación en un ritual de legitimación hace que el poder estatal aparezca suspendido en el precipicio. El acontecimiento –de la vida– indignado es tanto un modo de 'producción de espacio' cuanto un arte de la sustracción.

21. El término hegemonía alude a una situación en la que una alianza provisional de determinados grupos sociales puede ejercer una 'autoridad social total' sobre otros

grupos subordinados, no sólo por coerción o imposición directa de las ideas dominantes, sino "ganándose –tal y como apunta Stuart Hall– la aceptación de manera tal que el poder de las clases dominantes parezca a la vez legítimo y natural". Gramsci describía la hegemonía como un equilibrio móvil que contiene relaciones de fuerzas favorables o desfavorables a esta o aquella tendencia: "Hoy en día, la situación del parlamentarismo moderno es crítica porque el desarrollo de la moderna democracia de masas ha hecho de la discusión pública argumentativa un mero formalismo. Muchas de las normas de la ley parlamentaria contemporánea, y en especial las disposiciones relativas a la independencia de los representantes y a la apartara de las sesiones, operan como una decoración superflua, inútil e incluso incómoda, como si alguien hubiera pintado el radiador de un sistema de calefacción con llamas rojas para dar la apariencia de un fuego ardiente. Los partidos no se enfrentan a otros para discutir opiniones, sino como grupos de poder social y económico que calculan sus mutuos intereses y sus oportunidades de poder, y que acuerdan compromisos y coaliciones con base en ello. Las masas se ganan a través de un aparato propagandístico cuyo efecto máximo consiste en apelar a pasiones e intereses inmediatos. La argumentación, en el sentido real característico de una auténtica discusión, desaparece". Este texto publicado en 1926 por Carl Schmitt describe la república de Weimar aunque es aplicable, sin restricciones, a la democracia 'liberal' contemporánea. El mismo teórico del estado de excepción apuntó, en una conferencia de los años veinte, que el camino que va de la metafísica y la moral a la economía pasa por la estética "y la vía del consumo y disfrute estéticos, todo lo sublime que se quiera, es la más cómoda y segura para llegar a una 'economificación' general de la vida espiritual y a una constelación del espíritu que halle las categorías centrales de la existencia humana en la producción y el consumo". Si, en una lectura perversa, entendemos al posmodernismo como el 'interludio estético' cabe proyectar el diagnóstico anterior sobre la contemporánea tecnocracia que no es otra cosa que el paréntesis cínico que emplea la partitocracia, empezando por la 'casta' italiana, para evitar las consecuencias electorales de los 'inevitables' sacrificios colectivos. La estafa política es actualmente hegemónica.

22. "El surgimiento del capitalismo desorganizado –indica Alex Callinicos– consiste en la desintegración de los espacios económicos nacionales gobernados por el Estado y característicos de la fase anterior; en la expansión de un mercado mundial dominado por corporaciones multinacionales, que debilita el poder económico de los países, y en el

crecimiento de las inversiones industriales en el Tercer Mundo, que contribuye a la decadencia de la industria manufacturera en el Occidente. El efecto de todo lo anterior, combinado con el progresivo crecimiento de la 'clase de servicios', es minar la fuerza y coherencia del movimiento laboral, contribuyendo a la erosión de la negociación corporativa y al debilitamiento de una política basada en la lucha de clases". Ya en la primavera de 1987 el *Financial Times* se quejó de que los mercados financieros "parecen haberse liberado de las restricciones del mundo real y disfrutan de un baile celestial sobre sus propias creaciones". La crisis es una manera de gobernar, cuando este mundo parece no tener otra forma de sostenerse que la gestión infinita de su propia derrota. Desde la *tulipanomanía* a los 'objetivistas' seguidores de Ayn Rand, encaramados más que sobre Atlas en la chepa de un enano como Greenspan, se mantiene la cleptopía que permite edificar pirámides –de Ponzi– y generar burbujas (tóxicas). La última y fascinante modalidad del robo financiero es la que hemos conocido en los últimos cuatro años: la privatización de las ganancias y la socialización de las pérdidas, el sueño de cualquier jugador de casino. "Business as usual".

23. El 'sonido de la crisis' llega de lejos, por lo menos desde el corralito argentino que retomaba Santiago Sierra cuando cerro de cal y canto la galería Lisson en Londres. Para comunicar el desorden, primero hay que elegir un lenguaje apropiado, aunque el objetivo sea subvertirlo. Tal vez baste con prestar atención al discurso de los especuladores, como hace Jan Peter Hammer en *El banquero anarquista* o al revisar las noticias fóbicas de la prensa tengamos la certeza de que la frase que Rikrit Tiravanija sobre-imprime es la adecuada: "*Angst essen Seele auf*". Tristan Tzara sentía que había "una gran tarea destructiva por hacer", algo que también experimentamos un siglo después. La sección inglesa de la Internacional Situacionista apuntó que en lugar de decir que la utopía es la obra de arte total, sería más exacto decir que la utopía es el dominio más rico y más complejo al servicio de la creatividad total. "Esta claro –leemos en *La realización del arte y la revolución permanente de la vida cotidiana*– que toda una guerrilla urbana habrá de mostrarse inventiva. Hemos de aprender a subvertir las ciudades existentes, a apoderarnos de todos los usos posibles y más inesperados del tiempo y del espacio que contienen. Hay que invertir el condicionamiento. Sólo a partir de estos experimentos, a partir de todo el desarrollo del movimiento revolucionario, podrá desarrollarse un verdadero urbanismo revolucionario". Conocemos de sobra los límites y las posibilidades del cuestionamiento artístico en el tiempo de la indignación.

Stuart Hall consideraba que algunos acontecimientos culturales insignificantes pueden suponer un desafío para el mundo normativo porque no solo ponen en tela de juicio la definición del mundo sino cómo debería ser: abren una brecha en nuestras expectativas. Si Avelino Sala convierte sentencias latinas (*Sapere aude* o *Concedo nulli*) en graffitis, Maja Bajevic ensucia los cristales del espacio expositivo para escribir consignas revolucionarias destinadas a ser borradas o a volverse un amasijo de textos sin sentido. La resistencia creativa evita caer en el dogmatismo sin caer ni en la melancolía ni en la impotencia, tomando acaso en cuenta las dudas de Ranciere sobre la voluntad de repolitizar el arte: "se supone –indica en *El espectador emancipado*– que el arte es político porque muestra los estigmas de la dominación, o bien porque pone en ridículo a los iconos reinantes, o incluso porque sale de los lugares que le son propios para transformarse en práctica social, etc. Al final de todo un siglo de supuesta crítica de la tradición mimética, es preciso constatar que esa tradición continúa siendo dominante hasta en las formas que se pretenden artística y políticamente subversivas. Se supone que el arte nos mueve a la indignación al mostrarnos cosas indignantes, que nos moviliza por el hecho de moverse fuera del taller o del museo y que nos transforma en opositores al sistema dominante cuando se niega a si mismo como elemento de ese sistema. Sigue considerándose como evidente el paso de la causa al efecto, de la intención al resultado, salvo si se supone que el artista es incompetente o que el destinatario es incorregible".

24. El surgimiento de una subcultura espectacular viene acompañado, indefectiblemente, por una oleada de histeria en la prensa. Esa histeria es, cómo no, ambivalente: oscila entre el miedo y la fascinación, entre el escándalo y el entretenimiento. "Periódicamente, las sociedades –apuntó Cohen en *Fol. Devils and Moral Panics*– parecen caer en accesos de pánico moral. Una condición, un episodio, una persona o grupo de personas aparece y es descrito como una amenaza para los valores e intereses de la sociedad; los medios de comunicación lo presentan de forma estilizada y estereotípica; editores, obispos, políticos y otras gentes de la derecha se atrincheran entonces en sus combates morales; expertos socialmente acreditados pronuncian sus diagnósticos y soluciones; se buscan alternativas para afrontar el problema o –lo más frecuente– se recurre a ellas cuando ya no hay más remedio; entonces la condición desaparece, se sumerge o deteriora y se vuelve más visible". A los *mass-media* les bastó para acotar el despliegue indignado con acuñar la expresión

'perroflauta' o establecer analogías y diferencias con mayo del 68, intentar obsesivamente encontrar 'líderes' y portavoces para volver con las manos vacías, reducirlo todo a la anécdota o parodiar el agonismo del proceso asambleario. Por fin surgían en España procesos que exigían una 'repolitización del espacio público', modos de la 'desobediencia civil' y, mientras tanto, el arte, que según Adorno es un sismógrafo, parecía entretenido en los rituales del patetismo global. Pero puede que, como sugiere Negri, el arte y la revolución guarden analogías y que el *Kunstwollen* tenga que ver con la organización de las fuerzas sociales excedentes. "Las revueltas contra el sistema político dominante –leemos en *Common Wealth* de Negri y Hardt–, sus políticos profesionales y sus estructuras ilegítimas de representación no aspiran a restaurar un supuesto sistema representativo legítimo del pasado, sino a experimentar con nuevas formas de expresión democrática: 'democracia real ya'. ¿Cómo podemos transformar la indignación y la rebelión en un proceso constituyente duradero? ¿Cómo pueden convertirse en un poder constituyente los experimentos de democracia, no sólo democratizando una plaza pública o un barrio, sino inventando una sociedad alternativa que sea verdaderamente democrática?". Esas preguntas están expandiéndose en la multitud y, por supuesto, obligan a los artistas a posicionarse en un momento en el que el 'virtuosismo' post-fordista, tematizado por Paolo Virno, da paso al neo-esclavismo.

25. Marx recordaba las revoluciones burguesas del siglo XVIII como un avance arrollador de éxito en éxito, con los hombres y las cosas iluminados con fuegos de artificio, atrapados en una dinámica de éxtasis cotidiano, mientras que las revoluciones proletarias del siglo XIX se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen y vuelven sobre lo que parecía terminado para comenzar de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellos, retroceden constantemente aterradas ante la vaga y monstruosa enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permita volverse atrás y las circunstancias mismas gritan: "¡Hic Rhodus, hic salta!" (¡Aquí está Rodas, salta aquí!). Rosa Luxemburgo retomaba esta cita al final de *Reforma o revolución* para subrayar la dimensión más que oportunista debilitada de la socialdemocracia. El acontecimiento indignado no fue, en ningún sentido, pirotécnico y tampoco puede reconducirse en las modalidades estéticas, aunque está lleno de capital simbólico o, mejor, de esa actitud

que hemos calificado como 'arte de la insubordinación'. Hay que repensar el entrelazamiento de estética y ética desde aquella clave foucaultiana de 'no querer ser gobernado de ese modo', activando la resistencia frente a lo injusto. Hace falta valor y en un mundo que ha revelado la más extrema corrupción política necesitamos crear otros estilos, nuevos modos del arte de la existencia.

Reseña

Vittoria Borsò, Yasmin Temelli y Karolin Viseneber (eds.) (2012): *México: migraciones culturales – topografías transatlánticas. Acercamiento a las culturas desde el movimiento*, Frankfurt a.M. / Madrid: Vervuert / Iberoamericana, 344 páginas.

Desde hace muchos años, el Instituto de Filología Románica de la Universidad de Düsseldorf es uno de los centros de investigación más destacados en el estudio de la literatura y la cultura mexicana. El presente volumen contiene las actas de un congreso que tuvo lugar en el invierno de 2009 y que fue organizado por el equipo de Düsseldorf con Vittoria Borsò, Yasmin Temelli y Karolin Viseneber, en cooperación con el grupo de UC-Mexicanistas encabezado por Sara Poot-Herrera de la Universidad de California. Abordado desde una perspectiva metodológica interdisciplinaria, el tema de las migraciones se ha establecido como uno de los más actuales en las ciencias sociales y culturales. Durante las últimas décadas, cada vez más, los fenómenos migratorios se han conformado como un aspecto básico y constitutivo de las sociedades contemporáneas, donde el movimiento representa un modo usual de vida. Esta transformación desde sociedades estáticas y sedentarias hacia comunidades dinámicas tiene dimensiones globales y requiere análisis transdisciplinarios que abarquen las ciencias culturales, sociales y antropológicas. Quizás ningún otro país esté marcado por este proceso de dinamización de manera más dramática y emblemática que México, nación atravesada entre mundos orientales y occidentales, norteamericanos e hispanoamericanos.

El presente libro, que abarca los trabajos de renombrados expertos en la cultura mexicana, se encuentra dividido en cinco partes. Cada sección enfoca diferentes dimensiones teóricas, geográficas e históricas del tema: 'La escritura como espacio migratorio', 'Migraciones culturales y cultura novohispana', 'La ciudad y la frontera', 'Migraciones culturales y performance de género' y 'Hacia una epistemología transatlántica'. El primer texto de Margo Glantz, titulado "Las migraciones personales interoceánicas: Viaje a la India" establece de manera programática el vínculo entre escritura y migración. Se trata de un 'texto en movimiento' por excelencia: un relato íntimo de un viaje que hizo la autora a la India, narrado desde una perspectiva nómada, lúdica y alusiva. El texto refiere implícitamente a las crónicas de la época de la conquista: la perspectiva de la mexicana que viaja a India invierte la percepción de los mexicas por los conquistadores españoles, documentada en las crónicas renacentistas. Así la autora se presenta como heredera y seguidora de los primeros viajeros europeos en Centroamérica, constituyendo una mirada abierta y fascinada por la cultura ajena.

Del mismo modo, el movimiento representa el tema crucial del trabajo de Vittoria Borsò, cuyas reflexiones parten del movimiento como medio de percepción y evolución cultural, creando así un fundamento conceptual y teórico para el tema del libro. Dentro de esta perspectiva, el movimiento no representa solamente una antítesis de las culturas sedentarias, sino que puede considerarse también como medio de una deconstrucción de identidades fijas e invariables. Además, los ejemplos históricos –Borsò se refiere al siglo de oro así como a los grandes autores mexicanos del siglo XX– muestran que la dinamización espacial de la cultura mexicana no comienza con las fases de la globalización en los siglos XIX y XX. Se trata, por el contrario, de un proceso que emerge mucho más temprano, con las relaciones transatlánticas en la época colonial, representadas de manera emblemática por figuras como Sor Juana.

El libro fue dedicado a la memoria del gran narrador y crítico Juan Bruce Novoa quien había fallecido poco tiempo antes de su publicación. Su texto, titulado "La ruptura como espacio migratorio", se centra en la migración como modelo de identidades artísticas. Analizando obras de tres pintores mexicanos, Bruce Novoa reconoce en la migración el espacio de un movimiento que afecta al artista así como a los espectadores, creando efectos seriales que desestabilizan miradas e identidades fijas y definidas. De esta manera, la migración alcanza dimensiones de una categoría ontológica y estética que, a la vez, constituye un espacio de serialización donde se deconstruye la oposición entre 'diferencia y repetición' en el sentido del filósofo Gilles Deleuze.

El trabajo de Sara Poot-Herrera, "Sor Juana: de la migración cultural a la migraña personal y al milagro de su trascendencia", abre el segundo apartado. Sor Juana aparece como figura fundadora de una migración cultural transatlántica así como creadora de una nueva concepción de feminidad cuya actualidad se manifiesta en las referencias y homenajes de autoras contemporáneas como Margo Glantz y Elena Poniatowska. María José Rodilla León abre en "Pluma o pincel. La ciudad de México como metáfora y emblema" un amplio panorama de las incontables escenificaciones de la capital, empezando con los cronistas coloniales y terminando con las artes visuales contemporáneas. Blanca López de Cristal cierra la sección con el artículo "El encuentro de la luz y la serpiente. Un acercamiento al proceso de evangelización", descubriendo una migración invertida en la dinámica de transculturaciones recíprocas que caracteriza la confrontación de religiones politeístas con el cristianismo en la época de las misiones.

La tercera sección reúne cuatro trabajos sobre 'La ciudad y la frontera'. En "Ciudad, memoria y represión. Marcas y movidas del 'trauma' en la ciudad de México" Anne

Huffschmid se dedica a un sugerente análisis sobre dos culturas de la memoria fundamentalmente diferentes. Por una parte, la masacre traumática que tuvo lugar en la Plaza de la Tres Culturas en el año 1968 y que no fue nunca objeto de una memoria oficial e institucionalizada en México. Huffschmid explica este fenómeno con la persistencia de una política autoritaria y represiva que evitó la visibilización del pasado y la constitución de un imaginario colectivo con respecto al pasado violento. La comparación con la Plaza de Mayo en Buenos Aires y las madres, que se manifiestan para mantener el recuerdo de las víctimas de la dictadura, muestra lo contrario: el establecimiento de una memoria ritualizada y cultural en el sentido desarrollado por el historiador alemán Jan Assmann. En la siguiente contribución, Linda Egan analiza en "Articulaciones aforísticas: Oscar Wilde y Carlos Monsiváis" dos funciones políticas del estilo aforístico; Joachim Michael se dedica en "Historia y destino en Carlos Monsiváis y Walter Benjamin", a dos modos contrarios de pensar el vínculo entre historia y destino o determinismo; Beatriz Mariscal Hay analiza en "Identidad cultural y frontera" relatos de migrantes y sus recuerdos traumáticos, mostrando las aporías profundas de la identidad cultural.

La siguiente parte 'Migraciones culturales y performancia de género' comienza con un estudio comparativo de Erna Pfeiffer titulado "Migraciones parentales e infancias mexicanas desde perspectivas femeninas: Margo Glantz y Bárbara Jacobs". A pesar de las diferencias evidentes, las autoras ponen en escena la migración como un modo de vida dominado por el movimiento y por la pluralidad cultural, a través de diferentes idiomas, etnias y religiones. Norma Kahn se dedica a las mismas escritoras en "Genealogías transterradas. Los nuevos territorios de la literatura y la nación: los casos de Glantz y Jacobs en México". Kahn analiza textos autobiográficos y ficticios por medio de la sociología constructivista, como manifestaciones narrativas de identidades abiertas y alternativas a los modelos oficiales. "El ritual de las pérdidas: Migraciones de Gloria Gervitz" de Jacobo Sefami analiza la poesía de Gervitz desde una perspectiva genealógica: el poeta compensa el trauma del genocidio con la construcción lírica de historias familiares marcadas por la experiencia de la migración. Así, las evocaciones ambivalentes –hasta lo paradójico– de un pasado traumático ayudan a encontrar una identidad colectiva.

El último capítulo 'Hacia una epistemología transatlántica' reúne cuatro estudios. Claudia Parodi recapitula la expansión del castellano en América desde la perspectiva de la migración ("Migraciones culturales y semántica cultural en la nueva España"); Klaus Zimmermann se dedica a un capítulo casi olvidado de la historia mexicana: las migraciones de los esclavos africanos en México que dejó marcas en el campo de las 'translingualizaciones' ("La

migración transatlántica olvidada: los esclavos africanos en México. Procesos transculturales y translingüísticos"). En "Jorge Volpi – viajero transatlántico del siglo XX", Walter Bruno Berg analiza las representaciones de Europa en tres textos de Jorge Volpi que se caracterizan, cada uno, por una hibridación profunda en varios sentidos: las ambivalencias epistemológicas y culturales afectan las historias narradas y las estrategias de la narración, la construcción de géneros así como el discurso autobiográfico y la construcción literaria del 'yo'. El último apartado cierra con un trabajo de Álvaro Ruiz Abreu sobre "Greene y Emilio Cecchi: una visión mítica y festiva de México" que enfoca la migración de autores que llegaron a México en las primeras décadas del siglo XX y que documentaron sus experiencias, impresiones e imaginaciones en crónicas de viaje. En la perspectiva de Greene, que estuvo particularmente impresionado por los restos de las culturas indígenas, se superponen y mezclan percepciones 'realistas' y visiones fantasmáticas de la cultura mexicana. Así se establece en su texto una polifonía 'neobarroca' de estilos y de diferentes representaciones entre registros trágicos y cómicos

Con estas reflexiones se cierran los acercamientos a la topografía de México, país creado y marcado por incontables migraciones desde la conquista o, incluso, con anterioridad a esta, según lo han sostenido ciertos etnólogos. El presente volumen ofrece vistas, análisis y reflexiones metodológicas así como reconstrucciones históricas de alto nivel. La publicación documenta un diálogo transdisciplinario estimulante, productivo y fructífero, acercándose desde diferentes perspectivas a las categorías de la migración y del movimiento. Las contribuciones pueden servir a otras investigaciones sobre estos fenómenos fundantes no solamente de la cultura y la historia mexicana.

Prof. Dr. Christian Wehr (Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt)