

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 23, n°80

Enero - Marzo

2 0 1 8



## NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n°. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.201-211  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.  
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

### La doble deriva del Estado contemporáneo

The Double Drift of the Contemporary State.

Juan David ZULOAGA DAZA

Universidad El Bosque, Colombia.

#### Resumen

El presente artículo estudia la manera en que la función del Estado moderno (y el desarrollo que ha sufrido a lo largo de los siglos) puede estar generando un malestar social o incluso una patología de civilización. Pasando de ser ese ente objetivo e imparcial que regulaba las relaciones entre los individuos y velaba por su integridad y seguridad a ser uno de los elementos patógenos que está causando algunas de las patologías de civilización del presente.

**Palabras clave:** Estado; patologías de civilización; neurosis; ley.

#### Abstract

This article is a research about the ways in which the action of the modern State (and its development through the last centuries) may be generating a social malaise or even a civilizatory pathology. Not being any more the impartial institution that administrates relationships amongst individuals and take care for its security and integrity, but constituting itself as one of the pathogenic elements that may be occasioning some of nowadays civilizatory pathologies.

**Keywords:** State; civilization pathologies; neurosis; law.

## 1. INTRODUCCIÓN

Uno de los hitos fundamentales en el largo desarrollo de la Modernidad es el de la gestación y el desarrollo del Estado moderno. Sus inicios vacilantes como forma de regulación que venía a mitigar el vacío de poder dejado por el resquebrajamiento del Imperio apenas dejaban adivinar la entidad formidable que habría de gestarse con el pasar de los siglos y que jugaría papel tan definitivo en el destino de la comunidad política; papel que no ha estado exento de ambigüedades, porque si, por un lado, la labor estatal sirve de marco regulativo y horizonte para la acción en la esfera pública, por otra parte, su desarrollo lo ha convertido en un entramado que ha terminado por cooptar espacios que en otras épocas pertenecieron a la esfera privada. Estudiar la manera en que ha ido cambiando esa relación entre Estado y ciudadano, así como sopesar las más notorias consecuencias de tal relación necesaria e indisoluble son los objetivos del presente texto.

## 2. RESQUEBRAJAMIENTO DE LAS JERARQUÍAS SOCIALES Y GÉNESIS DEL ESTADO MODERNO

Con el ocaso de la Edad Media advino una nueva época. Una de las señas de identidad más importante del período que inició con la crisis que supuso el fin del Medievo fue una acelerada movilidad social, acaso inédita en la historia de las civilizaciones, que se da como consecuencia del debilitamiento de las jerarquías sociales. La existencia de las jerarquías sociales asignaba, de una vez y para siempre, el lugar que cada quien debía ocupar al interior de la comunidad política. Eco de esa disposición, social y jurídica a un tiempo, la encontramos en la *República* de Platón con su mito de las almas, aunque matizada por la posibilidad de un ascenso en la escala social siempre que las facultades de las personas así lo reclamaran.

Tal identificación de la persona con la casta o el gremio al que pertenecía le daba su impronta al entramado social y hacía que el individuo se fusionara con el todo al que pertenecía y se identificara con éste en sus designios y sus propósitos. Aún en el Renacimiento era corriente que los ciudadanos tuvieran que adscribirse a los gremios de la ciudad. En la Florencia del siglo XVI, por ejemplo, era obligatorio estar inscrito en alguno de los veinte gremios que entonces tenía la ciudad (Cronin: 1967). Pero también en el Renacimiento comienza a gestarse el fenómeno señalado de movilidad social que permite comenzar a desligarse del gremio al que se pertenecía y, en general, de la comunidad en la que se había nacido, iniciando así el individuo la singladura y el relieve que cobraría su figura desde el inicio de la Modernidad, en el siglo XIV, hasta nuestros días. Registro de tal situación dejó un contemporáneo que en una obra de la época declaraba no ser raro que para aquel entonces los criados llegaran a ser reyes<sup>1</sup>.

Este fenómeno de movilidad social no habría de encontrar término en todo el período de la Modernidad, aunque tal vez encuentra su momento más álgido y quizás también más angustioso en el Barroco; una de cuyas señas de identidad fue no ya (o no sólo) el resquebrajamiento de las jerarquías, sino su inversión, tal y como lo acredita Baltasar Gracián, perspicuo analista de la sociología del Barroco:

(...) digo que todo anda al revés y todo trocado de alto abaxo: los buenos ya valen poco y los muy buenos para nada, y los sin honra son honrados; los bestias hazen del hombre y los hombres hazen la bestia; el que tiene es tenido y el que no tiene es dexado; el de más cabal es sabio, que no el de más caudal; las niñas lloran y las viejas ríen; los leones dan balidos y los ciervos caçan, los gallinas cacarean y no despiertan los gallos; no caben en el mundo los que tienen más lugar y muchos hijos de algo valen nada;

1 "Novitate gaudens Italia nihil habet stabile, nullum in ea vetus regnum, facile hic ex servis reges videmus". Citado por Saint-Ogan (1889, p. 83). Yo lo tomo de Albuquerque (1965, p. 199).

muchos por tener antojos no ven, y no se usan los usos; ya no nacen niños ni los moços bien criados; las que valen menos son buenas joyas y los más errados buenas lanças; veo unos desdichados antes de nacidos y otros venturosos después de muertos; hablan a dos luzes los que a oscuras y todo a hora es a deshora" (Gracian: 2007, p. 591).

Pero si por una parte la acción del individuo se había libertado de los estrictos lazos de la comunidad y sus hasta entonces ceñidas jerarquías sociales, por otra parte, había comenzado a gestarse el Estado moderno para regular y encauzar las acciones del individuo, emancipadas ahora de la visión comunitaria que hasta la fecha había imperado. Así, al no ser ya el primer referente la comunidad o el gremio, pasa el Estado a ocupar dicho lugar. De allí su papel fundamental como instancia reguladora y como referente para la conducta y para la acción.

La práctica omnipotencia del Estado contemporáneo casi no deja entrever unos inicios tenues y vacilantes. Su sedimentación fue resultado de un proceso largo y paulatino en el que diferentes señores se enfrentaban por el predominio de una región determinada. Una vez asentado el dominio sobre la zona, la frontera, generada por dicho dominio, dividía una región hacia dentro, en donde el señor ejercía mando y coerción, y una franja de amortiguación que estaba en disputa con uno o varios señores de condición análoga a la suya. Cuando el dominio sobre tal franja era estable y estaba asegurado se creaba una franja distinta de amortiguación que era de nuevo objeto de disputa y el proceso de conquista o pérdida volvía a comenzar. Según tesis de Norbert Elias, cuando un imperio se hace muy grande aparece un punto de inflexión en donde comienzan a imperar las tendencias centrífugas<sup>2</sup>.

Al interior del territorio, el Estado está encargado de regular las relaciones entre sus ciudadanos y su labor principal (y fundamental) es la de preservar la vida de los individuos. Es verdad que el debate sobre el papel central del Estado ha atravesado buena parte de las discusiones de la filosofía política desde la Edad Media, pero, en términos generales, se puede afirmar que para la Edad Media el fin primordial del Estado era la justicia, mientras que en la Edad Moderna el fin principal del Estado es la paz. Su acusa aquí uno de los tránsitos fundamentales del medioevo a la Modernidad (y de la crisis epocal que supuso el camino de un período al otro): el cambio de propósito y de fundamento del aparato estatal. Y la pretensión, muchas veces tácita, de la filosofía política es que toda vez que ese foco fundamental del aparato estatal se ha ganado los demás bienes advienen al todo social como por añadidura. Es verdad que, una vez consolidada la paz entre Estados (y aún al interior de los mismos), tras las crudelísimas guerras de religión que asolaron Europa, dicho foco ha venido variando de tanto en tanto. Así, en el siglo XVIII el foco que guiaba el horizonte del todo político y de la acción estatal no sería ya la paz sino la educación o, si lo prefiere el lector, la ilustración; en el siglo XIX sería la economía y en el siglo XX la técnica<sup>3</sup>.

Decía que para la Edad Media ese foco central del cual emanaba lo político y que constituía su preocupación central era la justicia. Y así lo hace notar uno de los grandes estudiosos de la obra de Agustín de Hipona y del agustinismo político, Henri-Xavier Arquillière (2005): "¡La justicia! He aquí la idea central, el alma de todos los desarrollos, a menudo dispersos, que completan los veintidós libros del *De Civitate Dei*" (*Ibid.*, p. 53). Y páginas antes había hecho notar que la justicia era más central y más fundamental que la paz porque aquella no era, en el fondo, más que el respeto y la consecución de ese orden que realizaba la paz (*Ibid.*, p.46). En la Edad Moderna, en cambio, hay unanimidad de pareceres con respecto al fin último del poder político. Podría traerse la autoridad de cualquiera de los teóricos

2 Tesis análoga puede encontrarse en Ortega y Gasset (2010). Para el proceso de formación del Estado moderno véase Tilly (1992). Véase también Elias (1997).

3 Este proceso de tránsito y transformaciones del foco del poder político está descrito con lucidez en el apéndice de *El concepto de lo político* de Carl Schmitt (2009).

de la filosofía política para mostrar que la paz es basa y fundamento del poder político (desde Nicolás Maquiavelo hasta Baruch Spinoza, pasando por John Locke o Thomas Hobbes), pero puede invocarse la figura de un filósofo que nunca se desvinculó por completo de la esfera de la religión, como muestra su pertenencia al monasterio de Port-Royal: Blaise Pascal. Resulta bastante dicente que para un pensador religioso como Pascal (aunque también es verdad que nunca fue ajeno a los avatares políticos de su tiempo, aun cuando no fuera más que por el simple hecho de pertenecer al jansenismo de Port-Royal), resulta bastante dicente que también él, como tantos otros de sus contemporáneos, reconozca la paz como la finalidad del poder político:

Las únicas reglas universales son las leyes del país en las cosas ordinarias, y la pluralidad en las demás. ¿De dónde procede eso?: de la fuerza que en ello hay. Y de ahí viene que los reyes, que por otra parte tienen la fuerza, no sigan a la mayoría de sus ministros. Sin duda, la igualdad de bienes es justa, pero no pudiendo hacer que sea forzoso el obedecer a la justicia, se ha hecho que sea justo el obedecer a la fuerza. No pudiendo fortalecer la justicia, se ha justificado la fuerza, a fin de que la justicia y la fuerza estuviesen juntas, y que fuera posible la paz, que es el soberano bien” (Pascal: 1961, p. 86)<sup>4</sup>.

Ahora bien, a la zona de seguridad que dominaba el señor y que regulaba las interacciones entre las personas (gracias a un cuerpo policivo que velaba por la vida y la seguridad de los ciudadanos) y que por esa misma acción de regulación y de seguridad que brindaba se veía facultado para establecer el monopolio fiscal, a esa labor político-militar que comenzó a gestarse es a lo que se denomina Estado. Según la definición canónica de Max Weber el Estado “es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio (el concepto del ‘territorio’ es esencial a la definición) reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima” (Weber: 2005, p. 1056). Que reclame para sí el monopolio de la coacción física significa que los individuos ceden la libertad de dirimir los conflictos entre ciudadanos de manera directa y otorgan tal facultad a un tercero (el Estado) para mediar y regular las relaciones entre las personas; significa también que toda coacción legítima procede del Estado o de una persona o entidad que él delega (en tanto organismo único que detenta el monopolio legítimo de la coacción física); pero que reclame para sí el monopolio de la coacción física no significa, al menos no necesariamente, que en todo instante el Estado tenga dicho monopolio (aun si en todo momento pretende ejercerlo). Del fracaso en la consecución del monopolio de la violencia algunos teóricos han querido deducir también el fracaso del Estado y a los Estados que se han mostrado incapaces de detentar con éxito el monopolio de la violencia los han tildado de Estados fallidos. La discusión es larga y nos llevaría por otros derroteros, pero baste decir, para zanjarla, que todo acto delictivo es una puesta en cuestión y en paréntesis del monopolio legítimo de la violencia. Y no hay Estado, por bien organizado y bien establecido que esté, que no cuente, antes o después, actos delictivos al interior de sus fronteras.

Sea como fuere, la labor del Estado cristaliza entonces en un triple monopolio, a saber; un monopolio de la violencia, un monopolio fiscal y un monopolio simbólico. El monopolio de la violencia y el monopolio fiscal son como cara y anverso de una misma moneda, pues allí donde surge el monopolio de la violencia se requiere también de un monopolio fiscal que sustente la viabilidad económica y la perduración de aquél, y cuando se desvanece uno de dichos monopolios el otro pierde también su columna vertebral y hasta su razón de ser.

Difícil sería establecer jerarquías en la preeminencia y la importancia de uno de tales monopolios, pues son solidarios entre sí y cuando deja de operar alguno tienen que desvanecerse los otros. El monopolio simbólico del Estado, más sutil e intangible que los otros dos, realiza una labor que no

<sup>4</sup> La cita corresponde al fragmento 81 en la edición de Louis Lafuma. Cfr. también la p. 417 (el fragmento 767 según la edición de Louis Lafuma). El problema del fundamento del poder político lo trató desde otra perspectiva y con mayor extensión en Zuloaga Daza (s/f-a).

es menos importante ni menos decisiva, y ejerce y detenta un poder casi divino. Y es precisamente este monopolio simbólico (aunque junto con la labor conjunta de los otros dos) el que no he dejado de sofisticarse a lo largo de los años. De ese poder casi divino que el Estado tiene y ejerce por medio del monopolio simbólico da cuenta Pierre Bourdieu cuando hace notar que, en las luchas contra el Estado, muchos grupos sociales que quieren poner en entredicho y contestar su poder terminan precisamente reconociéndole ese poder en la medida en que pretenden que el Estado avale y legitime la existencia pública (y por tanto social y legal) de tal grupo, que sea reconocida de manera pública (*de jure*) la condición de lo que ese grupo o colectivo ya es *de facto*<sup>5</sup>.

### 3. BIOPOLÍTICA Y PSICOPOLÍTICA

La labor del Estado se da hoy por descontada y se sabe necesaria, pero lo cierto es que las épocas pasadas no tenían clara conciencia de este potencial del Estado como ente de transformación social a través de la gestión política de las personas y de la sociedad. Huizinga hace notar que la Edad Media, por ejemplo, no tenía conciencia de las posibilidades de perfeccionamiento con que contaba la sociedad por medio de la racionalización o de la reforma de las instituciones sociales y políticas (Cfr. Huizinga: 1952, pp. 50-51).

Desde muy temprano el Estado moderno no sólo pretendió gobernar los cuerpos sino también disciplinarlos. Y desde entonces se vio ayudado en esa tarea por distintas instituciones y distintas disciplinas que estaban a su servicio (la escuela, la clínica, la policía) o que, de manera paralela, trabajaban en idéntica labor (verbigracia la Iglesia cristiana). Esta nueva forma de gobierno se denominó biopolítica; calco de la función que realizaba la Iglesia intentando salvar las almas, se propuso el Estado salvar las gentes, en este mundo, mediante el adoctrinamiento y la disciplina. Dicha "salvación" terrena del hombre se entiende como salud, bienestar, seguridad, protección..., siempre en manos del Estado o de las autoridades que él delegara<sup>6</sup>.

Como un desarrollo ulterior de la biopolítica ha venido a denominarse psicopolítica la actual tendencia del Estado (y la dinámica social del presente) en donde el poder no se ofrece como un imperativo o una negatividad, que señalaba a los sujetos lo que debía hacerse y lo que estaba vedado, sino que ahora, bajo la forma de la positividad y del rendimiento, el individuo se ha ceñido a los imperativos sutiles del mando que lee en clave de apertura, de realización y de goce. La cifra de esta nueva forma en la que se objetiva el poder estatal no es la del deber (como en los tiempos de la biopolítica), sino la del poder. Un sujeto, pues, que se ha hecho empresario de sí mismo, y cuyos límites no vienen dados por la dominación y la obediencia, sino por sus capacidades físicas y volitivas (Cfr. Han: 2015).

Ahora bien, esta dinámica entre Estado y ciudadano genera una relación que nunca ha estado exenta de tensiones. Esta tensión entre el Estado y el individuo ha hecho que éste en ocasiones perciba al Estado no ya como el garante de la paz y el protector de su vida y de sus bienes, sino como quien lo ataca y lo indisponde, como generándole un malestar que a veces no sabe o no puede explicar.

- 5 "Al enunciar con autoridad lo que un ser, cosa o persona, es en realidad (veredicto), en su definición social legítima, es decir lo que está autorizado a ser, lo que tiene derecho a ser, el ser social que tiene derecho a reivindicar, a profesar, a ejercer (por oposición al ejercicio ilegal), el Estado ejerce un verdadero poder *creador*, casi divino (y muchas luchas, aparentemente dirigidas contra él, le reconocen de hecho este poder, reclamándole que autorice una categoría de agentes determinados (las mujeres, los homosexuales) a ser oficialmente, es decir pública y universalmente, lo que por el momento solo es para sí misma" (Bourdieu: 2007, p. 114).
- 6 A esta forma del poder que encarna el Estado moderno la denomina Michel Foucault "poder pastoral" por ser copia del proyecto de salvación ultraterrena que tiene la Iglesia católica: "El Estado occidental moderno integró, bajo una forma política nueva, una vieja técnica de poder nacida de las instituciones cristianas. Denominemos esta técnica de poder como poder pastoral" (Cfr. Foucault: 1994, pp. 222-243).

#### 4. EL ESTADO PATÓGENO

Parece un contrasentido proponer la hipótesis de que el Estado (aquel ente grandioso e imponente que surge para proteger la vida y las libertades de las personas) pueda estar generando en los ciudadanos parte del malestar de nuestro tiempo.

Con la complejidad creciente del mundo político y con el incremento exponencial que ha tenido la población mundial ha sido menester que el Estado se sofisticue al mismo ritmo que la complejidad de las situaciones sociales lo exigía. Esto ha sido posible, en buena medida, por los desarrollos tecnológicos que se han puesto al servicio del gobierno de las personas. Y ocurre también que tal grado de desarrollo estatal y de sofisticación tecnológica ha permitido que se coopten espacios en los que en otro tiempo se desarrollaba la vida de los ciudadanos al margen del poder estatal. Contrario a lo que ocurría en el mundo antiguo, en donde la vida encontraba su máximo potencial y su expresión más acabada en el ágora (esto es, en la esfera pública) y en el ejercicio de la deliberación y de la ciudadanía (todo aquello que podría describirse en la Antigüedad con la voz de *isegoría*), en la Modernidad se abre camino la idea de que la máxima realización de las personas es la que se da cuando se realizan todas aquellas actividades que tienen cabida en la esfera privada y que permanecen al margen de la injerencia estatal (Cfr. Benjamín, 1989; Arendt, 2008).

Ocurre, sin embargo, que esa esfera privada, que se había mostrado a salvo de las incursiones y las pesquisas de la actividad del Estado, ha comenzado a ser cooptada también por el dominio estatal y por las instituciones que están a su cargo. Sobrepassando en ocasiones los límites para los cuales el Estado existe y desdibujando su razón de ser primigenia y cierta. Cada vez que el Estado sobrepasa esos límites puede estar generando en los ciudadanos un malestar que debería en todo punto evitar, pues el Estado aparece, precisamente, para generar las condiciones más idóneas para que cada quien pueda desarrollar su proyecto de vida buena.

Pero el Estado no sólo ha comenzado a penetrar la esfera privada, sino que también exige de los ciudadanos cierto proceder y cierto talante que puede estar generando otro foco de malestar. El Estado, todo lo impersonal que se quiera, termina teniendo o adoptando el carácter de quienes lo rigen. Y ese carácter del Estado, que se objetiva en la impronta de sus decisiones y de sus mandatos, puede caer en los dominios de lo patológico.

El Estado contemporáneo tiene todas las trazas de ser un Estado neurótico<sup>7</sup>. Son varios los rasgos del carácter neurótico y el Estado actual muestra todos esos atributos: en sus procedimientos, en sus manifestaciones y en sus requerimientos. De entrada, se observan dos características típicamente neuróticas: la previsión y la anticipación. Es evidente que para gobernar a los ciudadanos requiere el Estado de una burocracia que permita organizarlos y, en cierta forma, caracterizarlos, pero cuando esa burocracia se convierte en un sistema intrincado y absurdo que más que beneficiar a los mismos los somete a todo tipo de tareas penosas e inacabables para camuflar su ineficiencia, su desorden y su inacción, ya no puede entonces justificarse una burocracia que, más que para gobernar, sirve para enfermar. Estos mecanismos intrincadísimos y engorrosos son apenas evidentes para cualquiera que tenga que vérselas con las entidades gubernamentales.

Junto con el sentido de la previsión y de la anticipación, el individuo neurótico desarrolla otros rasgos de carácter con éstos relacionados, tales como la memoria o el interés. Estos rasgos pueden ser necesarísimos para que el Estado se perpetúe, pero cuando la injerencia del Estado en la vida

<sup>7</sup> Ya en la cuarta edición de la clasificación propuesta por la *American Psychiatric Association* para los trastornos mentales dejó de aparecer la categoría de neurosis. Sin embargo, los síntomas que bajo tal nombre se aglutinaban siguen apareciendo (en personas e instituciones) con obstinada persistencia, de tal modo que se transmuta el nombre, pero permanece la esencia (Cfr. DSM-IV-TR. (2002).

de los ciudadanos quiere penetrar las esferas más íntimas de la vida privada ya no parece justificable la atribución que se toma. En ocasiones, más que los Estados, los propios gobiernos se muestran neuróticos. Podríamos entonces, con toda justicia, calificar a tales gobiernos y a tales Estados de Estados y gobiernos inquisitoriales y de Estados y gobiernos chismosos.

Pero hay más: esa intrincadísima burocracia, enrevesada, onerosa, ineficiente y absurda, se parece al mundo del compulsivo: el compulsivo actúa, sí, está en acción constante, sólo que sus acciones se fijan en lo nimio e impertinente, para dejar a un lado lo sustantivo y crucial. Se desenvuelve con terca exactitud (el compulsivo) y pierde toda la elasticidad vital que una vida en sociedad reclama. El compulsivo (nos enseña von Gebattel en su estudio sobre esta patología) naufraga en su empeño por mantener cierta rigidez exterior, cierta meticulosidad en las formas, pero descuidando lo que en realidad conviene e importa. La meticulosidad, entonces, se hace fin, como ocurre con la burocracia de nuestros días. Y cuando en su obstinada liturgia de pequeños actos perfectamente rutinarios se equivoca debe volver a comenzar. No se trata de que el compulsivo no actúe o de que su compulsión lo inhabilite para la acción; no, actúa, sólo que se ocupa en todo momento de lo nimio y lo insustancial, haciendo a un lado lo importante y sustantivo. Y reviste dicha meticulosidad todos los rasgos de lo inmotivado, lo reflejo, lo formal, lo estéril y lo rígido; y hasta de lo absurdo podríamos añadir (Cfr. Gebattel: 1977, p. 224ss), como en muchas facetas sabe mostrarlo el Estado de nuestro tiempo. Además, en la medida en que se trata de un Estado neurótico y en la medida en que gobierna el destino de los ciudadanos instila dicho Estado el mal en las personas a las que gobierna<sup>8</sup>.

## **5. EL NEXO ENTRE LA NEUROSIS SOCIAL Y LA NEUROSIS ESTATAL**

El hecho de que el Estado exija a los ciudadanos esos mismos atributos neuróticos o al menos tendencialmente neuróticos que él exhibe hace que se vaya gestando, ora lenta, ora decididamente, la neurosis en los ciudadanos. El Estado moderno ha puesto la técnica a su disposición con el fin no sólo de protegerse de sus vecinos, sino también con el propósito de vigilar a sus ciudadanos. El hecho denota ya un carácter o al menos cierta propensión neurótica. De allí que las personas no sólo estén cada vez más observadas, sino que crean estarlo. Surge así una predisposición contra el Estado. Un Estado que por necesidad de regular la conducta de los ciudadanos (esto es, de contener el mal) se ve obligado a reprimir algunos deseos de los mismos, puede gestar (en diversos grados), junto a todos los otros elementos contemplados, una neurosis en ellos.

El individuo, que se siente observado, vigilado y en ocasiones perseguido, no puede olvidar la presencia del Estado, porque todo en su vida se lo recuerda: los impuestos, la iluminación pública, las vías por las que transita... Y puede ocurrir, entonces, que comience a atacarlo. A veces en su simbolización más material: destruyendo los contenedores de las basuras, los escritorios de las universidades, los baños públicos, y en general los bienes materiales del Estado en los que ve el foco de su patología y el núcleo de su mal. Otros desafían las normas estatales: conducen embriagados o a velocidades más altas de las permitidas; algunos más defraudan al fisco, otros... Y, sin embargo, todas estas manifestaciones responden a una causa única: ven en el Estado la fuente de opresión, el polo de su malestar.

Queda explicada de este modo buena parte de la anomia (el no regirse por las reglas que un Estado propone) que presenciamos en las sociedades contemporáneas. También queda explicado por qué en algunos países la anomia (el ignorar la legitimidad y el sentido de las normas existentes) es mayor que en otros: algunos Estados son más decididamente neuróticos que otros.

8 Los rasgos sobre el carácter neurótico los expongo con mayor minucia en mi estudio sobre la neurosis social. (Cfr. Zuluoga Daza (s/f-b).



## 6. LA SEGUNDA DERIVA ESTATAL

La primera deriva del Estado contemporáneo es la que queda señalada: en virtud de una extralimitación de sus funciones y de una inversión de sus principios el Estado se ha convertido en un elemento patógeno y en uno de los focos de las patologías sociales de la actualidad. La segunda deriva del Estado contemporáneo está relacionada con una involución en su papel frente a la ley, que, contrario a lo que creen los defensores del discurso comunitarista, puede estar ahondando las patologías de civilización de nuestro tiempo.

Esta segunda deriva hay que retrotraerla al debate entre liberales y comunitaristas. El debate es antiguo y, en su vertiente moderna, se pueden rastrear sus inicios en el siglo XVIII, cuando el romanticismo comienza a ensalzar valores locales, relacionados con la comunidad, en contraposición a la tendencia universalista que, con distinta intensidad, pero de manera más o menos sostenida, había comenzado a ganarse en el mundo moderno desde el siglo XIV de la mano del relieve y vigor que en la Modernidad va ganando el individuo. El romanticismo, en cambio, comienza una reivindicación decidida de valores que, de una manera u otra, se contraponen a la tendencia general que desde sus inicios había marcado la Modernidad. La tesis más aceptada al respecto es que se trata de una actitud contestataria por parte de la Alemania de entonces, dado el nimio papel que había jugado esta nación en la consolidación del destino de Occidente y en la acuñación y la definición de los valores universales que habían sido su emblema (Véanse: Berlin: 2002; Sebrelli: 1992).

Comienzan los románticos a reivindicar lo local, en contraposición a lo universal; las particularidades y lo que diferencia a los hombres en lugar de justipreciar lo que los asemeja y une. Y terminan haciendo una apología del prejuicio<sup>9</sup>. Se comienza a hablar por primera vez de culturas, en plural, y aparece la idea, cara a los comunitaristas, de la inconmensurabilidad de las culturas. Se minan de esta forma algunos de los pilares que durante milenios habían sido base y bastión de Occidente y se consolida el comunitarismo como profecía que se cumple a sí misma y como proyecto político.

Como profecía que se cumple a sí misma porque los defensores del comunitarismo se adscriben a tesis según las cuales el cambio resulta oneroso y en las que se anticipa que el cambio de ciertas prácticas y ciertas instituciones no es posible, en primer lugar por el argumento de la inconmensurabilidad de las culturas y en segundo lugar porque se defiende la idea de que tales prácticas son esenciales a la comunidad en las que se desarrollan (aunque a la luz de nuestro tiempo sean simples crímenes o aberraciones intolerables, como la ablación del clítoris, el asesinato ritual de los ancianos y un doloroso etcétera que se da aún hoy en ciertas pueblos a los largo y ancho del mundo)<sup>10</sup>.

Y como proyecto político porque, en términos estrictos, no es clara la línea de demarcación que define una cultura. Las personas siempre han sido diferentes entre ellas, ¿por qué, entonces, comenzó a ser un problema la diferencia?, ¿cuáles son los criterios que permiten establecer prioridades para favorecer en términos políticos una diferencia y no otra? La tesis de Giovanni Sartori es tan descarnada como veraz: si al interior de una comunidad política se termina favoreciendo unas diferencias por encima de otras (los enfermos de sida por encima de los enfermos de cáncer, por ejemplo) es en virtud de que un grupo determinado (una "cultura", dirían los comunitaristas) ha sabido organizarse políticamente para

9 "El prejuicio es aceptable en su momento, pues hace feliz. Impulsa a los pueblos hacia su centro, los fortalece en su tronco, los hace más florecientes en su idiosincrasia, más apasionados y por lo tanto más felices en sus tendencias y fines. La nación más ignorante, más llena de prejuicios a menudo es, en este sentido, la primera. Los períodos de exploraciones en busca de ideales y los viajes llenos de esperanzas al extranjero ya significan enfermedad, hinchazón, plenitud morbosa, presentimiento de muerte" (Herder:1950, p. 59).

10 Sobre el comunitarismo como una profecía que se cumple a sí misma, véase especialmente el sexto capítulo de Valdecantos (1999).

llamar la atención en la arena política y para, mediante tal organización, establecer mecanismos de presión que, en términos de votos y de acción política, hace oneroso no favorecer (no “reconocer”, de nuevo según la jerga multiculturalista) los derechos de esas “minorías”; es decir, los derechos de aquellos a los que en virtud de su organización y de su presión política han sabido llamar la atención para que se les reconozca como “minoría” o como “cultura” y para que de ese modo puedan gozar de privilegios (etimológicamente “leyes privadas”) y de leyes parciales (o parcializadas) que los beneficien mediante mecanismos políticos (mal entendidos o, en todo caso, mal empleados) como el de la discriminación positiva<sup>11</sup>. Se les reconocen, pues, ciertos derechos no porque realmente sean una minoría (o no necesariamente porque sean una minoría), sino porque su unívoca alharaca en la arena política logra que sean escuchados para obtener los privilegios que desean (Cfr. Sartori: 2001, p. 83).

En uno de los panegíricos más leídos y divulgados de la doctrina comunitarista, Charles Taylor celebraba el tránsito que se había dado de la sociedad del honor (en la que unos cuantos eran honrados con dignidades y privilegios) a la sociedad de la dignidad (en donde todos gozaban de idénticos derechos e idéntica ciudadanía) (Cfr. Taylor: 1993); el tránsito, pues, de la Edad Media a la Edad Moderna. La aparición del Estado moderno había significado un esfuerzo ingente por racionalizar el Estado, incluidas sus leyes y la manera en que se juzgaba a los ciudadanos. Se habían abolido los privilegios y se había ido consolidando un Estado ciego a la diferencia en donde todos los ciudadanos eran considerados iguales ante la ley. Dicho Estado se caracterizaba por su neutralidad y dicha ley se caracterizaba por su omniinclusividad. Pero ocurre que, en virtud de los designios comunitaristas, esta conquista ha comenzado a involucionar, pues, por la segmentación que su discurso defiende, han comenzado a aparecer (de nuevo) los ciudadanos de primera y de segunda categoría. Y el funcionamiento de la administración estatal que estaba sujeto a un plan racional y a unos fines delimitados se ha visto de nuevo presa del arbitrio. Se ha retornado a esa que Max Weber llama “justicia del cadí”, dejando atrás la imparcialidad propia del Estado de derecho. Esta conquista suponía dejar atrás el arbitrio del señor que gobernaba según su parecer, su sentido de la equidad o según otros medios de averiguación que habían comandado la decisión judicial hasta el advenimiento del Estado de derecho (Cfr. Weber: 2005, pp. 1071-1073; especialmente: pp.1061-1062). Este logro y esta conquista son los que se están derrumbando con la primacía que ha venido conquistando el comunitarismo, obteniendo mayores espacios en el discurso y la arena política merced a su ariete doctrinal.

Si sólo fuera esto la cuestión ya sería lo suficientemente grave, pero hay un aspecto adicional. Esa desnaturalización del derecho, convertida en una casuística que se pliega a la incertidumbre, al privilegio y al arbitrio (Cfr. Sartori: 2002, p. 62) viene acompañada de una sensibilización y una emotividad creciente de las personas y una dulcificación de la ley; ignoro si lo uno por lo otro, aunque no es improbable. Dicha sensibilización ya había sido notada y criticada en su tiempo por Friedrich Nietzsche, pero puede decirse que el proceso de sensibilización de la sociedad (ese volverse cada vez más emotivos) no ha mermado; justo lo contrario. Y lo mismo con respecto a la ley. “*Dura lex, sed lex*” rezaba la sentencia jurídica; el derecho, entonces, debe ser duro para ser derecho. Pero un derecho que se dulcifica y se aplica según los casos, un derecho cuyas leyes no son omniincluyentes y cuyo rasero para el juicio no es igual para todos, un derecho que se conmueve no es ya un derecho (*Ibidem*).

¿No es la solución comunitarista de buscar leyes parciales un pretender conmovir las leyes en virtud de unas presuntas diferencias que han sido injustamente ignoradas o preteridas? ¿No viene esta

11 La llamada discriminación positiva puede ser un mecanismo legítimo de compensación siempre que busque poner a todos los miembros en un mismo punto de partida, por lo tanto, es limitado en el tiempo; pero el multiculturalismo lo emplea para discriminar y perpetuar y ahondar las diferencias. No se trata en este caso de borrar las diferencias para que, de ese modo, todos sean iguales ante la ley, sino de acentuar diferencias hasta entonces “injustamente desconocidas” para establecer de esa manera un ciudadano diferenciado que pueda ser objeto de un trato jurídico preferencial.

falta de criterio a sumarse a la desazón que había empezado a aquejar los corazones toda vez que el Estado se había convertido en un elemento patógeno y en un foco del malestar social y de civilización? Decir anarquía vale tanto como decir falta de criterio, falta de juicio. La anarquía es, etimológicamente, falta o ausencia de principio. De allí viene la enfermedad de Occidente; esa es, más aún, su enfermedad (*in-firmitas*, falta de firmeza).

### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Albuquerque, M. (1965). *O Poder político no Renascimento português*. ISCSPU, Lisboa.
- Arendt, H. (2008). *Introducción a la política*. Paidós, Barcelona.
- Arquillière, H.-X. (2005). *El agustinismo político: Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Universidad de Granada-Universitat de València, Granada.
- Benjamín, C. (1989). *Escritos políticos*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid. Véase también
- Berlin, I. (2002). La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal. In: *El fuste torcido de la humanidad: Capítulos de historia de las ideas*. Península, Barcelona.
- Bourdieu, P. (2007). *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- Cronin, V. (1967). *The Florentine Renaissance*. E. P. Dutton & Co. Inc, New York.
- DSM-IV-TR. (2002). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Elsevier Masson, Barcelona.
- Elias, N. (1997). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- Foucault, M. (1994) Le sujet et le pouvoir. In: *Dits et écrits: 1954-1988*. Tome IV. Gallimard, Paris.
- Gracian, B. (2007). *El criticón*. Cátedra, Madrid.
- Gebsatte, V. E. (1977). El mundo de los compulsivos. In: May, R. *Existencia: Nueva dimensión en psiquiatría y psicología*. Gredos, Madrid.
- Han, B.-Ch. (2015). *Psicopolítica*. Herder, Barcelona.
- Herder, J. G. (1950). *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Nova, Buenos Aires.
- Huizinga, J. (1952). *El otoño de la Edad Media*. Revista de Occidente, Madrid-
- Ortega y Gasset, J. (2010). *España invertebrada*. Planeta DeAgostini, Madrid.
- Pascal, B. (1961). *Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets*. Club des Libraires de France, Francia.
- Reli, J. J. (1992). *El asedio a la Modernidad: Crítica del relativismo cultural*. Ariel, Barcelona.
- Saint-Ogan, L. (1889). *De Dante e L'Arétin. La société Italienne de la Renaissance*. Maison Quantin, Paris.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Taurus, Madrid.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica. Méjico D. F.
- Tilly, Ch. (1992). *Coerción, capital y los Estados europeos (990-1990)*. Alianza, Madrid.
- Schmitt, C. (2009). La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones. In: Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Alianza, Madrid.
- Valdecantos, A. (1999). *Contra el relativismo*. Visor, Madrid.

Weber, M. (2005). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica, Méjico D. F.

Zuloaga Daza, J. D. (s/f-a). *La razón de ser del poder político*. Inédito.

Zuloaga Daza, J. D. (s/f-b). *La neurosis social: una indagación sobre las raíces del malestar cultural de nuestro tiempo*. Inédito.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

Año 23, n° 80

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en febrero de 2018, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)