

Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Xochimilco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Maestría en Comunicación y Política

LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO.
PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS

Comunicación Idónea de Resultados
Que para optar por el grado de
MAESTRO EN COMUNICACIÓN Y POLÍTICA

P r e s e n t a

René David Benítez Rivera

Director: Dr. Raymundo Mier Garza

México D.F.

Marzo de 2010

Índice

AGRADECIMIENTOS_____	3
INTRODUCCIÓN_____	4
CAPITULO I	
1.1.- De la política a la distinción sociedad-política_____	9
1.2.- Carl Schmitt o el liberalismo a-político_____	17
1.3.- Chantal Mouffe: repensando lo político_____	20
1.4.- José Enrique Ema: otros aportes_____	22
1.5.-Bolívar Echeverría: lo político en la política_____	24
CAPITULO II	
2.1.- Repensar la política_____	27
2.2.- Ética y política_____	30
2.3.- El abandono ético_____	33
2.4.-Hacia una categoría de lo político_____	36
CAPITULO III	
3.1.- La política en los movimientos sociales_____	44
3.2.- Los sin-política y lo político_____	53
3.3.- El estrecho marco de la política o la exclusión de la exclusividad ____	58
CONCLUSIONES _____	60
BIBLIOGRAFÍA _____	64

Agradecimientos

No existe verdaderamente el trabajo individual, se tendría primero que reconocer todo el aporte hecho desde el inicio de la humanidad y que ha permitido la elaboración de este trabajo en este momento. Antes de poder sentarme a escribir, y de llegar a la elaboración de este trabajo, ha sido mi familia la que ha propiciado en gran medida las condiciones de este proceso, a ellos mi principal agradecimiento por compartir tanto en tan distintos momentos de bonanza y carencia: a Wendy, Martín y Edith, mis hermanos de sangre, de hambre y de esperanzas. A mi madre a la que sencillamente le debo el estar aquí, no sólo vivo, sino haciendo lo que me gusta; a ella toda mi admiración y mi orgullo por ser mi ejemplo enseñándome a defender lo que creo. A mis sobrinos: Fer, Dany, Sebas y Santi, a quienes les debo la esperanza de un mundo mejor. También quisiera agradecer a mis compañeros de Área y amigos, a Isis, Cristina, Bety, pero especialmente a Guillermo por enseñarme que uno no debe dejarse sucumbir al principio de realidad; a Gaby y Joaquín por toda la confianza puesta en mí, por el apoyo y por creer en mí, han sido de verdad mis maestros además de profesores (a veces extraño los días en el camarote de los hermanos Marx); Joaco, gracias por ser un padre, un camarada y sobre todo un amigo y por hacerme participe de esta locura de andar los “ por los caminos del sur”. A Flor y al Chiapas por ser mis hermanos de tortilla y mezcal, por jalarme las orejas y estar siempre que los he necesitado. A la familia Arredondo Salvador, especialmente a Bris a quienes llevo en el corazón. A Vale por escuchar siempre y compartir utopías. Gracias también a todos aquellos que no están aquí nombrados, pero sin los cuales esto no sería posible.

R.D.B.R

Introducción

Este trabajo, tal como se presenta es el resultado de un largo recorrido que ha desembocado en esta reflexión que es apenas un esbozo de lo que podría plantearse como una reflexión mucho más amplia sobre la distinción entre la política y lo que aquí se denomina *lo político*. El planteamiento inicial, debo reconocer, se encontraba muy lejos de lo que ahora aparece aquí, y las modificaciones por las que ha atravesado obedecen a la transformación en la visión que sobre una inquietud que ha animado el trabajo de los últimos años de mi vida se ha dado. Dicha inquietud que versa sobre el cuestionamiento de la forma de operar de la política más allá del ámbito de la institucionalidad y de los marcos jurídicos, es la preocupación que ha guiado en el fondo las transformaciones y rumbos diversos que han llevado a esta sencilla reflexión.

Actualmente la idea corriente que prevalece sobre la política se encuentra ligada al ámbito gubernamental, a lo estatal en el mejor de los casos y se encuentra reducida por lo tanto a una esfera que opera o al menos parece operar distante del grueso de la sociedad. La proximidad que los ciudadanos “de a pie” parecen tener respecto a esta política -como ámbito gubernamental de toma de decisiones- se encuentra restringida al sufragio, a la elección de representantes y a la contemplación permanente, a través de los medios de comunicación, de la actividad política como una suerte de espectáculo ajeno, denigrante y por demás repulsivo. La visión generalizada que sobre la política existe, se ve abonada por la impronta de los análisis de tipo electoral que alimentan este reduccionismo de ver lo electoral como la totalidad de la política o como la parte de mayor importancia. Bajo este esquema la preferencia electoral parece ser lo más importante, las encuestas se convierten en una suerte de validación de las elecciones y de presagios irrefutables que alientan los onerosos gastos de campaña en virtud de una mayor presencia en medios que reditúa en puntos en las encuestas.

La noción de la que parte esta investigación intenta ser una noción mucho más amplia de la política, una consideración fundamental es que lo electoral es sólo una parte minúscula de la totalidad del espectro político, la punta del *iceberg* por decirlo de algún modo. Para ello he tratado de seguir una ruta que me permita explicar cómo se estructura la política más allá de la política o al menos de lo que se entiende comúnmente por política. El partir de una noción amplia de política implica reconocer que la política puede darse ahí donde parece no existir, es decir, fuera de la esfera de lo estatal y de lo gubernamental, así como reconocer que ésta es parte de la *vita activa* como lo denominó Hannah Arendt y que por lo tanto dista de ser la contemplación *cuasi* permanente y la limitada acción que los tiempos electorales permiten. Implica de igual manera el reconocimiento de la capacidad de los sujetos de organizarse y actuar para transformar su realidad, para organizar su vida colectiva y plantear soluciones de acuerdo a sus necesidades.

En este largo recorrido comencé en un intento de pensar en aquellos espacios donde la política pareciera ser poco o nulamente reconocida, lo que me llevó a fijar mi atención en un espacio que desde hace tiempo me ha resultado inquietante: el del ritual. En este primer intento traté de esbozar lo que denominé “la dimensión política del ritual” en un intento de reconocer la importancia política que el ritual tiene dentro de las denominadas “sociedades tradicionales”. Dicha importancia parecía radicar en el objetivo mismo de ciertos rituales propiciatorios de incidir simbólicamente en la naturaleza para garantizar el alimento en primera instancia, luego conseguir el bienestar de la comunidad en su totalidad conjurando esas fuerzas que afectan la normalidad del régimen pluvial. Otro aspecto a considerar era el papel mismo del ritual como actividad social dentro de la comunidad, la participación y la cohesión que genera, así como la relación que con los cargos comunitarios tiene.

Esta vertiente, aún no agotada, continúa pendiente y se vio de hecho rebasada por la necesidad de acceder a un marco interpretativo de la política más general que permitiera analizar y comprender éste y otros fenómenos. Inicialmente la idea

de que la política en la actualidad es una parte de la totalidad de lo que en realidad es la política me llevó a plantear dos esferas de acción y de dominio, diferentes momentos que parecían tener relación con la idea del proceso instituyente e instituido propuesto por Castoriadis. Por un lado un momento de creación incesante, de invención y empuje, de irrupción y desestabilización; mientras que por el otro lado un momento de normalización, de apaciguamiento y “civilidad” de ese empuje que deriva en la institucionalización misma. Esta distinción me condujo a la pregunta por los momentos de irrupción y de creación instituyente, lo que me remitió a los movimientos sociales. La importancia que estos tienen en el horizonte político latinoamericano y la relevancia que poseen en la reconfiguración del mapa continental parecían ser un buen ejemplo de la irrupción de los denominados “sin política”. Intenté entonces a partir del estudio de un movimiento social emergente y por lo tanto en proceso, delinear las características del momento instituyente de la política, no obstante el error que implica el análisis de un movimiento aún en proceso por la ausencia de distancia y la incertidumbre ante su culminación, esta aproximación deficientemente planeada desde su inicio, por la necesidad de forzar la realidad a los supuestos teóricos y el intento de extraer certezas de un proceso social incierto aún, me condujo a la necesidad de un nuevo replanteamiento.

Sin embargo el acercamiento al proceso interno de los movimientos sociales, su organización y su proyección me permitieron ver el momento instituyente, sí como un momento político, pero mucho más cercano a un momento de invención radical, de creación estética y generación de nuevos vínculos al amparo de la emergencia. Es esta última reflexión, la que tiene que ver con la organización ante la contingencia y el peligro, “frente a la política instituida”, me encontré en una postura muy cercana a lo que Bolívar Echeverría propone en su libro “Valor de Uso y Utopía”; la distinción entre lo político y la política.

La afirmación de que “Nada obstaculiza con mayor fuerza la descripción de la figura particular que presenta la cultura política de una realidad social histórico-concreta que la suposición, defendida obstinadamente, de que la puesta en

práctica de lo político pertenece en calidad de monopolio al ejercicio de “la política”¹, plantea dos escenarios. Por un lado acerca la idea de lo político a una distinción de lo propiamente humano al definirlo como “la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se puede dar forma”². Por otro lado trata a la política como una reducción de lo político “constituida por el conjunto de actividades de la “clase política”, centradas en torno al estrato más alto de la institucionalidad social, el del estado”³.

Surge así el objetivo de realizar un intento por construir *lo político* como una categoría diferenciada de la política que permita pensar y entender fenómenos que se encuentren fuera del orden tradicional de la política, así no sólo los movimientos sociales, los rituales y ciertos modos de organización de lo social podrían ser explicados dentro de este marco. Este intento se posibilita inicialmente ante lo que parece sustentar la posibilidad actual de establecer una distinción entre la política y lo político, a saber, la separación entre política y sociedad. El tratamiento de lo social como una esfera que no es política, es decir, despolitizada y la reducción de la esfera política a lo estatal, en tanto gobierno, separada de lo social ha abierto la posibilidad de trascender la noción de política. Otra vertiente que alimenta este trabajo, es la crítica al liberalismo, sobre todo de corte político, que se ha realizado desde Schmitt y hasta Mouffe.

Este trabajo parte además de la noción de sujeto en tanto sujeto de acción, capaz de transformar su realidad a partir del planteamiento de sus necesidades y del dialogo con sus semejantes. Bajo este precepto no existen sujetos a-políticos o despolitizados, sino sujetos a los que su capacidad política, que les inherente, les ha sido enajenada o reducida a su mínima expresión: lo electoral. La capacidad política es entendida entonces como definitoria de lo humano y por lo tanto in-

¹ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998. p. 77.

² Ídem.

³ *Ibíd.* p. 80.

extirpable. La imposibilidad de la política institucional de cubrir la totalidad de la esfera de lo social y de regular a través de su juridicidad la totalidad de la vida del hombre abre la posibilidad de la organización para la vida, de generación de modelos no reconocidos o no enmarcados dentro del esquema de la política estatal, pero que no por ello dejan de ser políticos.

La ausencia de capacidad política, en los sujetos que componen la sociedad, como posibilidad de organización y de acuerdos, reduce a ésta a una esfera homogénea, carente de conflicto y ausente de poder. La idea de lo social de la que se parte en este trabajo, no es el de la sociedad civil como una separación o una contraposición al Estado, por el contrario, se admite como parte constitutiva, atravesada por relaciones de poder y conflictos que no necesariamente se dirimen en la escala de la política institucionalizada. De hecho, se parte de la idea que la misma institucionalización política como posibilidad e impulso despolitizador –en la medida que el Estado posee el monopolio de la actividad política-, que oculta el conflicto real, que evita evidenciar las relaciones de poder permitiendo con ello su preservación.

Capítulo I

1.1.- De la política como totalidad a la distinción sociedad-política

Resultado de la necesidad de organización de la vida en conjunto, pero ante todo de la necesidad de sobrevivencia, el hombre ha tendido a buscar formas diferentes para llegar a acuerdos y lograr sentar las bases de una organización, a veces mínima, para garantizar su existencia. El alimento, la habitación, el vestido, (estos últimos como medio de protección ante las inclemencias climáticas), pero igualmente necesidades como el ocio y la espiritualidad (que marcan una distinción fundamental frente a los animales) han empujado esta búsqueda permanente por “ponerse de acuerdo”, por eliminar las diferencias radicales y alcanzar acuerdos que permitan al hombre vivir.

Frente a otros animales el hombre aparece en desventaja física al no poseer la velocidad de otros animales, ni poseer garras o una piel resistente, un olfato o una visión de largo alcance. De hecho, la imagen del hombre en tanto animal frente a otros es extremadamente endeble. Sin embargo el hombre ante esta desventaja física ha desarrollado otras capacidades que han permitido su sobrevivencia en un medio hostil y que al mismo tiempo han propiciado la creación de un mundo de los hombres (mundo humano, mundo de las cosas) separado del resto del mundo que es tratado como mundo de la naturaleza. El desarrollo del lenguaje, como una cualidad propiamente humana, fundamental para el diálogo y el acuerdo, ha marcado una diferencia sustancial en la separación del hombre del resto de la naturaleza. No obstante la posibilidad del acuerdo sustentada en el lenguaje no resuelve por sí sola la problemática fundamental cifrada en lo que el acuerdo debe resolver; el desacuerdo, la imposibilidad de organización y la diversidad de visiones sobre los temas comunes. De esta necesidad humana de sobrevivir en sociedad o mediante la sociedad⁴, surge la “política”.

⁴ “Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día es la casa [...] Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea. [...] La comunidad perfecta de varias

La importancia que la política tiene en la historia de la humanidad ha propiciado un vasto desarrollo de pensamiento que ha reflexionado en torno a esta actividad, no obstante la distinción entre *lo político* y la política como esferas diferentes es relativamente reciente y se enmarca precisamente en la distinción que se da, sobre todo a partir de Roma entre la esfera política y lo social (como se verá más adelante). En la historia de la filosofía política pueden distinguirse de manera sumamente esquemática tres grandes épocas: La de la antigüedad grecolatina clásica, la Edad Media y la Modernidad⁵. Estas tres grandes etapas, aunque simplistas “pueden verse como periodos caracterizados por grandes procesos político-culturales que en buena medida determinaron tanto el objeto de la filosofía política (esto es, las formas institucionales de la realidad política) como los modos básicos de reflexión y elaboración teórica.”⁶

En la etapa conocida como Antigüedad Greco-latina se ha reconocido para la filosofía política el nacimiento de la política como una esfera de acción e interpretación de la convivencia humana⁷, pero sin duda, un rasgo que se va delineando ya desde la *polis* y en adelante la caracterizará es la separación existente respecto de la religión; a diferencia de la organización de otras civilizaciones como los persas, los egipcios, los asirios y los babilonios quienes mantenían una estrecha relación entre el orden político y el orden religioso. La separación entre religión y política pone de relieve la importancia de tratar los asuntos humanos como humanos, fuera de la injerencia de poderes extra-terrenales y hasta ajenos a la decisión de la colectividad directamente afectada. La orientación de la política como un asunto terrenal que atañe a los hombres en tanto esfera de decisión sobre el colectivo, le imprime una importancia sin precedente. La política se convierte en la actividad suprema del hombre. Bajo este esquema surgen las primeras experiencias republicanas y democráticas que hoy día continúan siendo modelos a seguir y permanecen como un referente; a la par

aldeas es la ciudad (*polis*); que tiene ya; por así decirlo; el nivel más alto de autosuficiencia; que nació a causa de las necesidades de la vida”. Véase Aristóteles, *La política*, Madrid, Gredos, 2008. p.p. 48-49.

⁵ Luis Salazar Carrión, *Para pensar la política*, México, UAM-A, 2007. p. 31.

⁶ Ídem.

⁷ *Ibíd.* p. 32

adquieren relevancia los grandes imperios y con ellos las figuras individuales como Alejandro el Magno y posteriormente los “cesares”⁸.

Un rasgo característico de la vida política en la Antigüedad clásica, que aquí se toca simplemente y que se desarrolla más adelante es que el modo de vida, especialmente en la Grecia Clásica incluía dos esferas que hoy en día aparecen separadas, la de lo social y lo político. Ambas esferas imposibles de concebir diferenciadamente para los griegos debido a que la concepción de la vida política era la misma que la de la socialidad. De hecho no existe para los griegos una palabra que sea similar a la de sociedad. La palabra *societas* (asociación) de origen latino se utilizó primero para designar al equivalente de la *polis* en Roma como *civitas societas*, que terminó traduciendo como *iuris societas*, lo que implicó una sustitución de la politicidad por la juridicidad⁹ y una inicial separación de la actividad política del grueso de la sociedad en tanto figuras como el cónsul, pretor, censor o el edil, componían el senado¹⁰.

La caída del Imperio Romano de Occidente en las postrimerías del siglo IV d.C., abre una transformación importante en la vida política, primero ante al avance del estoicismo¹¹ y la consolidación de la hegemonía cristiana católica que termina “eclipsando” la autonomía política de la Europa occidental. La atomización de los territorios, la transformación de las ciudades y el ascenso de estructuras patriarcales de poder político, así como la creciente importancia que va adquiriendo la institución papal permitieron configurar la nueva visión política. El

⁸ Es a partir de Alejandro que los reyes helénicos pasan a figurar entre los dioses de las ciudades griegas. “El monarca deificado se convirtió en una institución universal en Oriente y acabó por tener que ser adoptada por los emperadores romanos. Así llegó al pensamiento europeo y persistió en él en una u otra forma, hasta la Edad Moderna, la creencia en la divinidad del rey”. Véase George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México, F.C.E., 2000, p.133

⁹ Giovanni Sartori, *La política*, México, F.C.E., 2000. p. 203

¹⁰ Véase Bárbara Pastor, *Breve historia de Roma*, Vol. I., Madrid, Nowtilus, 2008.

¹¹ Que ya desde el 300 a.C. en Grecia y hasta el siglo II d.C. en Roma con el surgimiento del Imperio genera un modo de pensar que permite el desarrollo político de Roma y la expansión del Cristianismo. La idea de la igualdad natural y universal del hombre, sentó las bases del derecho romano, específicamente del derecho natural, que todos los hombres deben tener por el hecho de ser humanos; pero igualmente sentó las bases de un discurso de igualdad resumido en los valores estoicos: a) Igual valor de los hombres y las mujeres; b) Respeto a los derechos de las esposas y los hijos; c) La benevolencia; d) El amor; e) La pureza en la vida familiar; f) La tolerancia; g) La caridad y h) La humanidad. Véase Marco Tulio Cicerón, *La república*, Madrid, Tecnos, 2001.

poder del patriarca emula el poder de cristo y asume a los otrora ciudadanos o *polítes* como súbditos y tutelados a los que se debe guiar. El pensamiento medieval, fuertemente influido por el escolasticismo sobre todo de raíz patristica¹² en la primera parte de la Edad Media llevó a pensar el poder terrenal como una necesaria imitación del poder espiritual. Sustentada en el idealismo platónico bajo la creencia de un mundo “ideal” donde existen las esencias que son infinitas e invariables por lo tanto cognoscibles, la idea de este mundo era la idea de un mundo perfectible, pero además tendiente siempre al ideal que se encontraba en un mundo más allá de éste (metafísico). Paralelamente el desarrollo y continuidad de otras tradiciones filosóficas como el aristotelismo, se continuaron oponiendo al idealismo místico y apostaron, aún dentro del mismo escolasticismo, por una visión más racional. El debate político iniciado en la denominada época clásica es continuado sólo que dentro de los marcos que la teología católica medieval impone¹³. Para los autores medievales el *dominium politicum* hacía referencia a una “ciudad óptima” de *polítes* tal y como era entendida por Aristóteles donde la distinción frente a lo social era inexistente como si lo era en los términos también usados durante la Edad Media y en contraposición como *dominium regale* y *dominium despoticum*¹⁴. Estos últimos utilizados para designar la organización política verticalista, basada en la separación entre política y sociedad.

La tercera etapa, denominada Modernidad, puede caracterizarse por un suceso político de suma importancia: el surgimiento del Estado. El Estado moderno, distinto de la *polis* griega y la *civitas* romana supone ciertas características o rasgos que le imprimen un carácter peculiar respecto a las formas de organización política anteriores. El Estado moderno aparece como una esfera independiente del ámbito religioso y se afirma como poder supremo sobre un territorio relativamente más amplio, sustenta su organización en leyes hechas por hombres y ya no en las

¹² La Patristica es la vertiente más antigua de la escolástica, de hecho se considera como un pensamiento precursor del pensamiento escolástico. La doctrina Patristica se funda en el misticismo a través de la recuperación y exaltación del pensamiento platónico, mientras que paralelamente surge al interior del escolasticismo una vertiente racionalista que se opone al misticismo de los platónicos fundamentalmente bajo la recuperación del pensamiento aristotélico. Véase The Catholic Encyclopedia, Volume I, New York, 1999.

¹³ Luis Salazar... Op. Cit. p. 36.

¹⁴ Giovanni Sartori, Op. Cit, p. 206

leyes divinas dadas por Dios. Así, el Estado moderno pasa de ser absolutista a ser un Estado liberal cuyos fundamentos son el derecho, la razón universal y la autonomía, pero sobre todo la verticalidad de la política.

Es con Maquiavelo y la utilización del término Príncipe que se comienza a delinear la forma de concepción política propiamente moderna¹⁵ diferenciada y separada de hecho de la moral y de la religión. Por ejemplo para Maquiavelo “si un príncipe quiere mantener el Estado, se ve forzado a menudo a no ser bueno” y a actuar “contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión”¹⁶. Pero más allá de enfatizar la separación que la política debe tener de la moral y la religión, Maquiavelo “proclamó una vigorosa afirmación de autonomía: la política tiene sus leyes, leyes que el político debe aplicar”¹⁷. Fundada en una idea sobre la naturaleza humana que se resume en que “Los hombres están más inclinados al mal que al bien”¹⁸, se levanta un discurso sobre la importancia del orden político separado del grueso de los “ciudadanos”. “De hecho, la organización de una república o de un principado bien ordenado obedecen al propósito de convertir a los hombres, que son ambiciosos y egoístas, en ciudadanos virtuosos”¹⁹. No son ya los *polítes* o *civis* los directamente involucrados en la acción política, sino una esfera diferenciada y especializada la encargada de “hacer virtuosos a los hombres”, a los ahora ciudadanos que debido a su naturaleza humana tienden más al mal que al bien. Así para Maquiavelo la forma de hacer virtuosos a los hombres es a través de la política entendida a la manera romana como *iuris societas*;

“No se puede llamar, en modo alguno, desordenada a una república donde existieron tantos ejemplos de virtud (como la romana), porque los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de

¹⁵ *De Regimine Principum* (en el S. XIII) fue ya el título de Tomás de Aquino; mientras que Marsilio de Papua entre el S. XIII y XIV utilizaba el término *principatus* o *pars principans* para indicar funciones que hoy llamaríamos de gobierno. Véase Giovanni Sartori, Op. Cit, p. 206

¹⁶ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, México, Porrúa, 2001. cap. XVIII y XIX.

¹⁷ Giovanni Sartori, Op. Cit, p. 208

¹⁸ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, alianza, 1987. p. 26.

¹⁹ Gerardo Ávalos, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, México, UAM-X, 2001. p. 68.

las buenas leyes, y las buenas leyes de esas diferencias internas que muchos condenan, pues quien estudie el buen fin que tuvieron encontrará que no engendraron exilios ni violencias en perjuicio del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública.”²⁰

Otro autor propiamente moderno que nos es útil para entender esta transformación de la idea política y su separación respecto de lo social es sin duda Hobbes. A través de la metáfora del “Leviatán”²¹ configura una imagen del poder político bajo las premisas, ya en su contexto, modernas: la racionalidad, legalidad y científicidad. Para Hobbes “la multitud unida en una persona se denomina Estado, en latín, *civitas*. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel “Dios mortal”, al cual debemos (...) nuestra paz y nuestra defensa”²². La idea del Estado para Hobbes es el de una fuerza terrenal, un “cuerpo artificial” que se encuentra por encima de todos los hombres y que a su vez los contiene ya que son ellos, entendidos como ciudadanos, los que le dan forma y materia. “Fuera de la sociedad civil reinan las pasiones, la guerra, la pobreza, el miedo, la soledad, la miseria, la barbarie, la ignorancia, la crueldad, pero en el orden del Estado, la razón, la paz, la seguridad, las riquezas, la decencia, la elegancia, las ciencias y la tranquilidad reinan por doquier”²³. El Estado representa la civilidad, el vivir bajo el imperio de las leyes y la posibilidad de la paz, la seguridad y la sobrevivencia; fuera del Estado impera la guerra de todos contra todos. La posibilidad de ejercer violencia los unos contra los otros bajo la premisa del derecho natural de conservación, se diluye en el pacto que inaugura lo social; el denominado “contrato social” delega la posibilidad de ejercicio de la violencia al Estado. Es decir, el

“Estado es la asociación de individuos que, mediante un pacto, deciden formar un poder unitario al que todos deben someterse. Al utilizar

²⁰ Nicolás Maquiavelo, *Discursos...* Op. Cit. p. 39.

²¹ Leviatán es el monstruo bíblico cuyo supremo poder no admite par en la tierra. Libro de Job 41, 25-26.

²² Thomas Hobbes, *Leviatán o la invención moderna de la razón*, Madrid, Ed. Nacional, 1979. p.331.

²³ Thomas Hobbes, *Antología de textos políticos*, Madrid, Tecnos. 1965. p. 12.

una figura bíblica, Hobbes sin quererlo y acaso sin saberlo sublimaba el carácter del Estado, lo encubría de un ropaje de divinidad y recordaba el culto a esos dioses que han salido de la mano de los hombres y frente a los cuales sus creadores se postran y se someten. (...) el Estado es una creación humana que, al nacer, se ha desprendido de sus progenitores para someterlos con la fuerza o las ideas. Se trata del gran fetiche.”²⁴

Nos encontramos frente a la idea de un aterrador Estado que a través del miedo somete y controla a los ciudadanos. Miedo que se manifiesta ante el castigo de no observar las leyes y ante la posibilidad del retorno de un estado de guerra de todos contra todos (Estado de Naturaleza), que implica la muerte, la guerra y el caos ante la ausencia del reclamo por parte del Estado del monopolio de la violencia física. Así el Estado moderno se constituye como un poder externo de los ciudadanos a través de la representación. Dentro de la república, la autoridad es concedida por cada individuo particular, por lo tanto ésta debe ser entendida como una *“persona -moral- cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común. Y el que carga con esa persona se denomina SOBERANO y se dice que posee poder soberano; cualquier otro es su SÚBDITO”*²⁵.

Claramente la distinción entre sociedad y política no se da necesariamente como una idea de contraposición al poder instituido ni que se afirme en el cambio revolucionario; es más bien una idea de paz²⁶. La idea de sociedad pertenece a la fase contractualista de la escuela del derecho natural y debe entenderse no como la revuelta contra el soberano, sino el “contrato” con el soberano²⁷. De acuerdo con Sartori la autonomía de la sociedad con respecto al Estado, presupone otra

²⁴ Gerardo Ávalos, *Leviatán y Behemoth*. Op. Cit. p. 13

²⁵ Thomas Hobbes, *Leviatán*. Op. Cit. p. 267. Cursivas en el original.

²⁶ Giovanni Sartori, Op. Cit, p. 213.

²⁷ Ídem.

diferencia: la de la esfera económica. “La separación de lo social con respecto a lo político supone la diferencia entre la política y la economía. Son los economistas - Smith, Ricardo y en general los liberales- los que muestran cómo la vida en sociedad prospera y se desarrolla cuando el Estado no interviene.”²⁸ Son estos mismos economistas los que proporcionan la imagen de una sociedad capaz de autorregulación, que se desarrolla de acuerdo a sus propios principios y la conciencia de sí misma²⁹ a diferencia de la propuesta del liberalismo político que se mantenía bajo la idea de que la sociedad debía ser regida y protegida por el derecho. Así, la separación y la configuración de la idea de una esfera social diferenciada de la esfera política son atribuibles al liberalismo específicamente económico³⁰.

El fundamento liberal estructurado en torno al Estado de derecho, la democracia representativa y la división de poderes, es a su vez la representación máxima de la distinción entre política y sociedad. Las ideas de libertad e igualdad enarboladas desde la Revolución Francesa devinieron una igualdad jurídica de donde parte el principio de ciudadanía y una libertad que se fortaleció en lo económico frente al Estado como exacerbación de la individualidad y los derechos que la promueven como el de la propiedad privada. El ideal del triunfo de la razón sobre el mito, del derecho sobre la moral, la superación de la tradición y el avance industrial y tecnológico permitía pensar en la posibilidad de una sociedad igualitaria y justa a través de la democratización. No obstante el liberalismo, dominado por una perspectiva racionalista, individualista y universalista, es incapaz de aprehender el papel político y constitutivo del antagonismo³¹. Resultado de una crítica al universalismo y a la apología que de la razón se ha hecho, surge una ruptura en el

²⁸ *Ibid.* p. 214.

²⁹ *Ídem.*

³⁰ La importancia que la sociedad ha adquirido en los últimos años ha dado como resultado el surgimiento de una ciencia específica para su estudio: la sociología (nombrada por su fundador -Comte-, como la reina de las ciencias) y con ello una suerte de pan-sociologismo.

³¹ Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999. p. 13.

pensamiento a la que en los últimos años se le ha identificado como post-modernista³².

La distinción entre la política y lo político es relativamente reciente y se enmarca en el contexto de una crítica al liberalismo de tipo político. Dentro de esta vertiente podemos ubicar a un puñado de autores que han tratado de vislumbrar esta distinción, pero sin duda es Carl Schmitt quien en “El concepto de lo Político” abre la discusión.

1.2.- Carl Schmitt o el liberalismo a-político

Schmitt inicia su texto (fechado en 1932) afirmando que el concepto de Estado presupone³³ el de lo político, lo que nos acerca a una primera distinción que refiere a lo político como anterior al Estado y no a la inversa. Para Schmitt la equiparación de lo político con lo estatal o la relación que hace aparecer al Estado como algo político y lo político remitido irrestrictamente a lo estatal representa un círculo vicioso insatisfactorio³⁴ en la medida que hace de lo político una reducción. Las determinaciones conceptuales sobre lo político que se agotan en el Estado encuentran justificación en tanto el “Estado constituye una magnitud inequívocamente determinada” en contraposición a los grupos e instancias “no políticas.”³⁵ Así ocurría donde “como en el siglo XVIII, el Estado no reconocía “sociedad” alguna como antagonista, o al menos donde el Estado, como poder estable y distinto, se encontraba *por encima* de la “sociedad”.³⁶ Así la fórmula *político=estatal* fue válida durante la época de las monarquías absolutas, cuando el Estado era el único sujeto de la política, pero se vuelve incorrecta en el

³² Cabe aclarar que el término post-modernidad alude a diversos sucesos que van desde el campo del arte hasta el del pensamiento. Aquí nos referimos como pensamiento post-moderno a aquel que intenta romper con el liberalismo a partir de una crítica al universalismo, la naturaleza humana y la racionalidad. Véase Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003. p. 35.

³³ “Presupone” en la traducción de Dénes Martos de 1963, mientras que en la versión de Rafael Agapito para la edición de 1991 en Alianza Editorial se lee “supone”. Nos quedamos aquí con la traducción de Martos por ser la de mayor aceptación y porque parece ser el sentido correcto al que se refiere Schmitt en líneas posteriores.

³⁴ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2005. p. 50.

³⁵ *Ibid.* p. 53.

³⁶ *Ídem.*

momento en que lo estatal deja de ser el único sujeto de política o deja de ostentar el monopolio de la política. Sin embargo esta noción prevalece hasta la actualidad negando la posibilidad de existencia de política fuera de lo estatal. La noción alemana de Estado que trata de combatir Schmitt es la noción hegeliana del Estado, una “idea de que el Estado es cualitativamente distinto de la sociedad y algo superior a ella³⁷. Un Estado situado por encima de la sociedad (que) podría calificarse de universal.”³⁸

La compenetración que sociedad y Estado adquieren en el contexto de Schmitt politiza los ámbitos anteriormente considerados neutrales como la educación, la cultura, la economía, la religión, dejando estos de ser no estatales y por lo tanto no políticos. El surgimiento de este Estado *total* (donde sociedad y Estado se compenetran) al que el autor refiere es en realidad el Estado interventor que caracterizó al siglo XX y es la existencia de este Estado interventor lo que permite cierta potencialidad política en lo social. En el Estado *total* el monopolio de la política deja de ser del Estado y trasciende hasta permear lo social. Así “el perfil clásico del Estado se desvanece” permitiendo la emergencia de nuevos sujetos políticos.

El momento de lo político de acuerdo a Schmitt está determinado “por la intensidad de la separación en virtud de la cual se verifican las asociaciones y disociaciones decisivas”³⁹, esta distinción, “aquella a la que pueden conducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo*”⁴⁰. El sentido de esta distinción es “marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación”⁴¹. No obstante la esencia de lo político no es la enemistad pura y

³⁷ La idea Hegeliana sobre el Estado desarrollada en *La filosofía del derecho*, si bien ubica al Estado como “sociedad política” no lo identifica como algo distinto, sino como un momento de la socialidad humana, el nivel superior de la Sociedad Civil, la superación de ésta y no su antagonista. Esta interpretación errónea y común sobre la idea hegeliana del Estado desatiende tanto el idealismo como el pensamiento dialéctico en Hegel. Al respecto Véase G. Hegel, *Filosofía del derecho*, México, Juan Pablos, 2005.p.p. 210 y s.s.; Gerardo Ávalos, Op. Cit., p. 105 y s.s.; Bolívar Echeverría, Valor de uso... Op. Cit. p. 79 y s.s.

³⁸ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Op. Cit. p. 54.

³⁹ *Ibid.* p. 56.

⁴⁰ *Ídem.*

⁴¹ *Ibid.* p. 57.

simple, sino la posibilidad de distinguir entre el amigo y el enemigo. El enemigo político es “el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo”⁴². En este sentido el concepto de lo político en Schmitt no reside en la enemistad sino en la distinción y la tensión que la posibilidad extrema de un combate real propicia. “El enemigo, dice Schmitt, no es cualquier competidor o adversario. Tampoco el adversario privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que (...) eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo.”⁴³ Para el autor no existe el enemigo privado; sólo es enemigo el enemigo público, así la distinción *amigo-enemigo* adquieren sentido en la posibilidad real de matar físicamente. La amistad sería entonces el campo de la política, mientras que la enemistad el de la guerra⁴⁴. Esta posibilidad de distinción del enemigo, que funda lo político, ha intentado ser disuelta por el liberalismo, sobre todo desde el aspecto económico, “en el de un competidor, y por el lado del espíritu, en el de un oponente en la discusión”.⁴⁵ El liberalismo de los dos últimos siglos

“ha arrastrado consigo una singular y sistemática transformación y desnaturalización de todas las ideas y representaciones de lo político (...), elude o ignora al Estado y a la política de un modo genuinamente sistemático, y en su lugar se mueve en el seno de una polaridad típica y recurrente entre dos esferas heterogéneas, las de la ética y economía, espíritu y negocio, educación y propiedad (...). Una unidad política tiene que poder pedir en caso extremo el sacrificio de la propia vida. Para el individualismo del pensamiento liberal semejante pretensión no es ni asequible ni susceptible de fundamentación (...). Para el individuo como tal no existe enemigo al que haya que combatir a vida o muerte si él no lo

⁴² Ídem.

⁴³ Ibid. p.58.

⁴⁴ Ibid. p. 63.

⁴⁵ Ibid. p. 58

quiere personalmente; obligarle a combatir contra su voluntad sería, desde el punto de vista del individuo privado, falta de libertad, violencia. Todo el *pathos* liberal se dirige contra la violencia y la falta de libertad. Toda constricción o amenaza a la libertad individual, por principio ilimitada, o a la propiedad privada o a la libre competencia, es “violencia” y por lo tanto *eo ipso* algo malo. Lo que deja en pie del Estado y de la política es únicamente el cometido de garantizar las condiciones de la libertad y apartar cuanto pueda estorbarla.”⁴⁶

Ante esta postura liberal de intento por disolver los antagonismos Schmitt dice; “si sobre la tierra no hubiese más que neutralidad, no sólo se habría terminado la guerra sino que se habría acabado también la neutralidad misma, del mismo modo que desaparecería cualquier política, incluida la de la evitación de lucha.”⁴⁷ La posibilidad extrema de decidir entre la vida y la muerte, la política o la guerra, es la tensión propiamente política. El desacuerdo, los antagonismos, la distinción entre quienes son *amigos* y quienes *enemigos* son el fundamento de la política y por lo tanto no puede eliminarse ni ocultarse como pretende el liberalismo.

1.3.- Chantal Mouffe: repensando lo político

Continuando con la línea crítica al liberalismo Chantal Mouffe intenta esbozar una concepción de lo político retomando el planteamiento de Schmitt y contraponiéndolo a la orientación racionalista y universalista de autores como Rawls y Habermas. Su objetivo es “elaborar una forma *verdaderamente* política de liberalismo que, sin dejar de postular la defensa de los derechos y el principio de libertad individual, no escamotee la cuestión del conflicto, el antagonismo y la decisión.”⁴⁸ Uno de los argumentos más fuertes que utiliza Mouffe contra estos dos autores es que Schmitt desde la segunda década del siglo XX había elaborado ya una idea de la política que permitía pensar adecuadamente el poder

⁴⁶ *Ibid.* p.p. 97-99.

⁴⁷ *Ibid.* p. 65.

⁴⁸ Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, Op. Cit. p. 13

y el conflicto que envuelven la política, contrariamente a Rawls y Habermas quienes habían sucumbido ante la orientación liberal que Schmitt había criticado⁴⁹. Para Mouffe, al igual que para Schmitt, el liberalismo es básicamente una teoría moral o una teoría económica hostil a la política entendida como acción colectiva. Para ella no hay posibilidad de llegar a consensos -como afirma la mayoría de la teoría política contemporánea de corte liberal- sin exclusión⁵⁰. “Lo que caracteriza a la democracia pluralista en tanto forma específica del orden político es la instauración de una distinción entre las categorías de <<enemigo>> y de <<adversario>>. Eso significa que, en el interior del <<nosotros>> que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar”⁵¹. Bajo este esquema pueden combatirse sus ideas, pero jamás se cuestionará su derecho a defenderlas y mucho menos el derecho a su existencia.

Mientras que Schmitt distingue el antagonismo (relación con el enemigo) como el fundamento de lo político, Mouffe reconoce el “agonismo” (relación con el adversario) como la condición mínima de existencia de la democracia⁵² para recuperar su carácter político. Si bien es cierto que la democracia requiere de consensos, debe permitir que el conflicto se exprese y ello requiere un posicionamiento evidente en torno a identidades colectivas definidas. El compromiso que de acuerdo a Mouffe debe asumir la reflexión política es poder transformar al enemigo en adversario; no eliminar el conflicto o pretender neutralizarlo como lo ha hecho. Es la dimensión del antagonismo y el conflicto - que la autora sugiere transformar en agonismo- que emerge de la constitución misma de las identidades colectivas, que en su afirmación o “positivación” parten de una diferencia respecto a un “otro”, al que Mouffe denomina <<exterior constitutivo>> y que sirve para crear una idea del <<nosotros>> a partir de un <<ellos>> como referencia y cuestionamiento de nuestra existencia.

⁴⁹ Ibid. p.16.

⁵⁰ Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, México, F.C.E., 2000. p.23.

⁵¹ Chantal Mouffe, *El retorno a lo político*, Op. Cit. p. 20.

⁵² Ibid. p. 16.

Prescindir del conflicto y del antagonismo es ignorar el campo de lo político, ello ha implicado que en la democracia de tipo liberal la dimensión política se reduzca a la existencia del Estado de Derecho y el reconocimiento del pluralismo bajo un esquema de tolerancia que invisibiliza las relaciones de poder y las diferencias que originan la exclusión y las jerarquías. Lo político para Mouffe es constitutivo en tanto conflicto y debe ser reconocido como tal.

1.4.- José Enrique Ema: Otros aportes

Resultado de la propuesta originada en Schmitt y continuada por Mouffe han surgido diversas reflexiones que abonan a la discusión y al reconocimiento de los límites de lo político. Una de ellas que clarifica la distinción entre lo político y la política es la de José Enrique Ema. El autor parte del reconocimiento de tres formas de despolitización dentro del liberalismo de corte democrático: la primera sería aquella que considera que el conflicto y los antagonismos han desaparecido para dar paso a la gestión y administración de los procesos posibles a partir de la naturalización de la leyes del mercado y la naturalización de otras relaciones de subordinación como las de género y raza. La segunda sería la reducción del conflicto al diálogo transparente y a la búsqueda de consensos en la esfera de la política profesionalizada. Finalmente la hiperinflación de la individualidad como destino y origen de todo lo que acontece y la apología de la libertad individual de elección, disfrute y movilidad⁵³.

La distinción entre la política y lo político se produce a partir de un movimiento entre dos lógicas; una de ellas impulsada por la necesidad práctica de orden y regulación del espacio social que supone un conjunto de actividades dirigidas al apaciguamiento y estabilización, aunque sea de manera temporal, de los conflictos sociales. La otra mostraría que la tarea necesaria de regulación del conflicto es no puede finalizar ya que constituye toda objetividad social. No hay política sin lo

⁵³ José Enrique Ema, *Lo político, la política y el acontecimiento*, en Revista Foro interno, Madrid, UCM, 2007, 7, 51-76.

político, nos dice el autor, ya que “la regulación del orden, incluso en forma de un subsistema institucionalizado de discursos y prácticas, necesita de un *desorden* que ordenar, de antagonismos que intentar gobernar. Sin embargo, no podemos afirmar lo contrario (no hay lo político sin la política) puesto que lo político puede existir fuera y dentro de la política”⁵⁴.

Lo político en la medida que se relaciona con la subversión y reproducción de cualquier orden social no puede ser localizado en un único nivel determinado de las relaciones sociales (por ejemplo, sólo en la esfera pública) ya que la producción o subversión de cualquier presencia se puede producir en cualquier tipo de relación social. Lo político además de condición de posibilidad de la política, es al mismo tiempo su amenaza, su condición de imposibilidad, lo que impide que todo “el gobierno del conflicto” se produzca dentro de sus fronteras. La política no logra ocuparse de todo lo político, hay siempre un exceso que la desborda y que bloquea y hace fracasar su pretensión de cierre. Por eso mismo las fronteras convencionales entre lo público-político y lo privado-prepolítico son constantemente subvertidas.⁵⁵ Bajo esta perspectiva, lo político podría aparecer como la totalidad de las prácticas sociales, sin embargo el autor refiere lo político a todas aquellas prácticas que están sujetas a controversia, que forman parte de antagonismos y que nos permiten mostrar que lo social (naturalizado) es resultado de relaciones de poder⁵⁶. En este sentido, mostrar el sentido originario de un fenómeno social significa mostrar (el momento de) su contingencia radical, es decir, reinscribirlo en el sistema de posibilidades que fueron desestimadas; se trataría de “mostrar el terreno de la violencia originaria, de la relación de poder a través de la cual esa institución tuvo lugar.”⁵⁷ Esto permitiría de acuerdo a Ema pensar la tensión entre lo social y lo político. El momento de “institución originaria” de lo social en tanto que presencia objetivada no puede ser el momento en que se expresa su esencia o su fundamento último y necesario. Es precisamente el

⁵⁴ Ídem.

⁵⁵ Ídem.

⁵⁶ Ídem.

⁵⁷ Ídem.

momento en que se muestra su contingencia, la imposibilidad de una presencia plena; y por tanto, la necesidad de constitución de una presencia que únicamente puede realizarse mediante aplicación de una fuerza que cierre sus condiciones (contingentes) de posibilidad⁵⁸.

Lo político así entendido, es un momento fundante de lo social, una especie de acontecimiento originario traumático que genera olvido en tanto violento. Lo político sería para el autor una especie de caos primigenio sobre el que la política, como proceso civilizador y normativo, trabajaría permitiendo así el surgimiento de lo propiamente social.

1.5.- Bolívar Echeverría; lo político en la política

Para Bolívar Echeverría lo político sería la dimensión característica de la vida humana, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, “de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana”⁵⁹, convivencia que se actualiza cuando ésta “debe reafirmarse en su propia esencia, allí donde entra en una situación límite: en los momentos extraordinarios o de fundación y re-fundación por los que atraviesa la sociedad; en las épocas de guerra, cuando la comunidad “está en peligro”, o de revolución, cuando la comunidad se reencuentra a sí misma”⁶⁰. Esto marca una presencia clara, más allá del momento fundante o del simple reconocimiento del conflicto. Lo político como una capacidad y una característica de lo humano y que de hecho lo distingue del resto de los animales

“no deja de estar presente en el tiempo cotidiano de la vida social; lo está (...). Primero, de una manera real, es decir, en calidad de actividad especialmente política, que prolonga ese tiempo extraordinario (de situación límite) y hace de él una permanencia paralela en medio del tiempo cotidiano; lo político se concentra entonces en el trabajo que -lo

⁵⁸ Ídem.

⁵⁹ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, Op. Cit. p. 77

⁶⁰ *Ibid.* p. 78.

mismo legislando e interpretando a partir de la forma social establecida que ejecutando o imponiendo la voluntad comunitaria a través de lo que ella dispone- en un sentido completa y en otro prepara la acción transformadora de la institucionalidad social, propia de las grandes ocasiones de inflexión histórica. Y segundo, en el plano de lo imaginario, como un trabajo "a-político" que cumple sin embargo de manera paradigmática con aquello que acontece en el momento extraordinario de la existencia humana, el momento político por excelencia: reactualiza, en el modo de lo virtual, el replanteamiento y la reinstauración de la forma social en cuanto tal, su interrupción y reanudación, su fundación y re-fundación. Lo político se hace presente en el plano imaginario de la vida cotidiana bajo el modo de una ruptura igualmente radical, en unos casos difusa, en otros intermitente, del tipo de realidad que prevalece en la rutina básica de la cotidianidad.”⁶¹

Lo político entonces sólo puede entenderse como una combinación de dos ordenes; el de la vida cotidiana y el que trabaja en el ámbito real de las instituciones sociales. No obstante el discurso moderno reduce lo político a la política pura “constituida por el conjunto de las actividades propias de la clase política.”⁶²

El tratamiento que Echeverría da a la socialidad de la vida humana como una “sustancia” nos pone de nuevo en la distinción aristotélica entre esencia y sustancia como cualidades del “ser”. Trasladando esta caracterización a la reflexión que nos ocupa podemos afirmar que el “ser de la política” -entendiendo ésta como cosa; la cosa pública- posee una esencia que la define y la caracteriza, que la hace “ser lo que es” y que en tanto esencia no cambia. Mientras que la “sustancia de la política” sería aquello que la política tiene de posibilidad de transformación y cambio, es decir, la parte cambiante de la política que al mismo

⁶¹ Ídem.

⁶² *Ibid.* p. 80.

tiempo sería la parte visible y a través de la cual la política podría ser conocida en su totalidad. “Para conocer la cosa, tenemos que conocer su movimiento, (...) ignorar el movimiento es ignorar la naturaleza de las cosas.”⁶³ Así para poder conocer el ser de la política debemos no simplemente partir de lo que la política en abstracto es, sino de lo que la política es en el mundo, es decir a través de sus manifestaciones dentro del mundo, tal y como aparece y se puede observar.

⁶³ Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 2008. p. 200.

Capítulo II

2.1.- Repensar la política

Hoy día adquiere particular sentido re-pensar la política, sobre todo ante la visión degradada que la vincula exclusivamente con el hacer de los políticos: los malos manejos en las finanzas públicas; los fraudes urdidos por la llamada clase política; las largas y costosas campañas proselitistas, los discursos vacíos, el derroche de recursos, el tráfico de influencias, etcétera.

Sin embargo, la política no se reduce al hacer de los políticos, no es precisamente un atributo de un pequeño grupo, la política ordena lo social de un modo único. La política parte del supuesto de la posibilidad de conciliar lo diverso, lo plural, de tal modo que sin política sólo cabría la posibilidad del estado de guerra permanente; el caos, el Behemoth de Hobbes. La política no sólo es re-vertimiento de esta condición primordial de caos y desorden, de guerra civil o estado de naturaleza, aparece más bien como superación de este momento (en el sentido que lo *suprime*, lo *conserva* y lo *eleva*) o bien el acto a través del cual logra desenvolverse toda la *potencia* de la comunidad como “comunidad política” y que viene a trazar las líneas que han de delimitar lo propiamente social. Fuera de la política, sólo el caos existe como posibilidad y es que, gracias al ordenamiento que realiza la política se apuntala lo propiamente cultural.

Dentro de la política no sólo se decide la guerra, se decide también su contraparte, la paz, el concilio, el ordenamiento normativo; lo propiamente institucional de una sociedad se encuentra articulado en y por la política. Pensar la política es pensar lo social, lo humano, es pensar el mundo, pero un pensar el mundo como un mundo de hombres, para los hombres. Pensar el mundo como totalidad, como único espacio y única vía posible de existencia real de lo humano hasta hoy día (no obstante que el mundo no se encuentre en el planeta Tierra). Pensar la política es pensar la única vía de continuidad de lo humano como tal, es pensar la historia

como esa tensión permanente entre el ordenamiento que lleva a cabo la política y el caos. Sin caos, sin terreno que allanar y sobre el cual trabajar, la política se hace innecesaria, estéril. El mundo como tal, como civilización, es resultado de la tensión entre dos fuerzas que podemos definir como opuestas y al mismo tiempo como mutuamente dependientes y complementarias. Una, tiene que ver con el orden estrictamente creativo, de ruptura y superación; la otra, tiene que ver con aquella fuerza encargada a sofocar y suprimir esa fuerza siempre dislocante y des-ordenadora, una fuerza que se encarga de hacer del caos orden, vía la institucionalización y regulación.

Sin embargo, pensar la política exige ciertas especificidades mínimas que nos permitan anclar el sentido del término. Para ello, hemos de apelar a la cualidad trans-histórica de la política, ello implica la imposibilidad, sin duda alguna, de pensarse la política al margen de lo histórico (pero tampoco puede quedarse ahí), como si la política debiera ser pensada y definida en relación con su estatuto último y más actual. La política no puede ser definida en relación a una serie de rasgos en-numerables a la usanza de los descriptivistas⁶⁴, ya que en el momento que el objeto designado deja de exhibir los rasgos que lo describen, deja de ser lo que era, pierde su identidad sustentada solamente en dichos rasgos. Esta postura ha llevado a apreciaciones, tales como aquella que habla del grado cero de la política sobre la des-indianización en América Latina o de los procesos de des-campesinización y que, luego de la emergencia de estos sujetos en nuevas posiciones políticas han tenido que rectificar y hablar de la re-indianización. La cualidad trans-histórica de la política permite acercarnos a aquello que representa su núcleo duro. Más allá de los simples rasgos descriptivos la política posee una suerte de esencia que constituye su identidad y que va más allá del simple acontecimiento histórico. De ahí que hablemos de la cualidad trans-histórica de la política como esa sustancialidad en torno a la cual se articulan diferentes particularidades históricas. Aquello propiamente identitario dentro de la política

⁶⁴ Sobre la polémica entre descriptivistas y anti-descriptivistas véase el prefacio de Ernesto Laclau a Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2001.

que se ha conformado como tal y que la define más allá de todos los rasgos descriptivos.

Debemos, por lo tanto, hacer referencia a la política, no atendiendo a sus rasgos y características últimas, si no a aquellas esenciales. La política, al igual que el trabajo, que el arte, la música, la literatura, la economía, la estética y otras actividades humanas, han sufrido transformaciones considerables en su modo de darse a lo largo de la historia. No por ello, tenemos que caer en la ilusión propiamente moderna y afirmar que la política ha llegado a su fin o que carece de sentido. Es cierto, la política en la actualidad mantiene una figuración degradada, no obstante esta visión se cierne sólo sobre eso que la política parece materializar espectralmente en las instituciones pero que al mismo tiempo parece ser la totalidad de la política. Podemos entonces hablar de la política en dos niveles; uno específico donde la política aparece diferente de acuerdo a cada momento histórico y como resultado del desenvolvimiento concreto de cada sociedad por lo que no aparece nunca del mismo modo. En el otro nivel, el de la forma, la política aparece como cualidad, única vía de organización de lo humano.

No podemos hacer referencia al modo de darse de la política dentro de la modernidad, sin hacer necesaria referencia a ésta última como forma histórica dentro de la cual el Estado surge de manera privilegiada y evidentemente, tampoco puede hablarse de política actualmente dejando de lado al capitalismo como ese “modo de reproducción de la vida económica del ser humano: una manera de llevar a cabo aquel conjunto de sus actividades que está dedicado directa y preferentemente a la producción, circulación y consumo de los bienes producidos”⁶⁵.

⁶⁵ Bolívar Echeverría. *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995. p. 139.

2.2.- Ética y política

Para poder hablar de política en la modernidad, resulta de suma importancia tener en cuenta que la política no es una invención moderna, si bien es cierto, puede hablarse de una política propiamente moderna o bien de un tipo de política característica de la modernidad capitalista, cuyos elementos perfectamente numerables y ampliamente analizados han sido expuestos por diferentes autores. Se habla de la política como atributo del Estado, poder político, instrumento, cualidad, profesión, arte, sufragio, etcétera. Sin embargo, más allá de las ilusiones propiamente modernas que sobre la política se han ido dibujando, habría que hurgar en el término para intentar desmontar los espejismos y poder ver con claridad qué es lo que sucede con eso a lo que ha dado en llamarse política en nuestros días y qué sucede con aquella versión liberal que reduce la política de los ciudadanos al mero atributo electoral.

El surgimiento de la política se asocia generalmente con la Grecia Clásica y específicamente con la figura de Aristóteles. Lo cierto es que, mucho antes de la fundación de Grecia por los fenicios⁶⁶ y la célebre *Política* de Aristóteles o *La República* de Platón, ya *El Libro de los Muertos* en Egipto y *El Código de Hammurabi* en Mesopotamia planteaban la cualidad fundamental de la política como un ordenamiento de la comunidad que se expresó en leyes a favor de los débiles, pobres y extranjeros⁶⁷. *No cometer iniquidad contra los hombres; no hacer padecer hambre; no añadir peso a la medida de la balanza; dar pan al hambriento; agua al sediento⁶⁸ e impedir que el fuerte oprima al pobre⁶⁹*, son elementos de una política fundada en un componente altamente ético que, ya sea por temor o esperanza de un juicio divino, regulaba la relación con el otro. Es decir, la forma de entender la política en una visión que la identifica inseparable de la ética no es

⁶⁶ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998. p. 27.

⁶⁷ Ídem.

⁶⁸ *Libro de los muertos*, citado en Dussel, Op. Cit. p.26.

⁶⁹ *Código de Hammurabi*, citado en Dussel, Op. Cit. p.27.

una particularidad sólo posible en el *universo cultural de la Grecia antigua*⁷⁰. Ciertamente, a los griegos debemos el actual nombre que se le da a la política, así como las primeras reflexiones teóricas sobre política que han de conservarse hasta nuestros días. La política antigua -no sólo griega-, además del ordenamiento de la vida en común, tenía como finalidad el alcanzar el bienestar de esa colectividad, la creación de las condiciones de una vida digna donde los hombres puedan cultivar la virtuosidad⁷¹.

Identificada por Aristóteles como una especificidad humana, la cualidad política, se encuentra en el atributo de singularidad que la palabra le otorga al hombre. Es mediante la palabra, dice Aristóteles⁷², que se hace patente lo provechoso y lo nocivo, lo justo y lo injusto, es decir, la percepción de lo bueno y de lo malo y su manifestación mediante la palabra es la cualidad que diferencia al hombre del resto de los animales. Que el hombre sea por naturaleza un animal político como lo afirma Aristóteles, implica que, esta naturaleza sea al mismo tiempo su fin y lo mejor. Atributo in-escindible de la humanidad misma si entendemos la idea de naturaleza indisolublemente atada con la esencia, atributo singular de identificación y diferenciación simultánea.

Dado *en y por* la palabra⁷³, el atributo político se encuentra enclavado dentro de la posibilidad infinita del habla. La búsqueda del acuerdo o mejor dicho, la construcción de éste, es sólo posible dentro del lenguaje. El sujeto que habla, no sólo es el sujeto que participa del *logos* como en el caso del esclavo quien participa de la razón sólo en la medida que puede percibirla; es el sujeto que posee el *logos*, la razón como cualidad, el poseedor al mismo tiempo del atributo político. No hablamos de una condición del orden de la naturaleza en el caso del

⁷⁰ Está visión netamente Heleno-céntrica, no ve más allá de occidente y es por lo tanto absolutista y totalitaria.

⁷¹ Gerardo Ávalos, *Leviatán y Behemoth, Figuras de la idea del Estado*, México, UAM-X, 2001. p. 239.

⁷² Aristóteles, *Política*, México, Porrúa, 2004. p. 211.

⁷³ Entendiendo Palabra como lenguaje, instrumento de comunicación. Aunque la utilización de la palabra instrumento implique un equívoco como lo indica Benveniste en tanto el lenguaje se encuentra en la naturaleza del hombre no fuera como los instrumentos propiamente dichos. Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*. T. I, México, Siglo XXI, 2004. p. 179.

esclavo, por el contrario. El atributo político o bien, la política como esa cualidad específicamente humana, sólo es posible para los hombres libres porque para aquel sujeto subsumido de un modo absoluto por la dominación, que no se pertenece a sí mismo sino que depende de la voluntad de otro, como es el caso del esclavo, la palabra se encuentra en él apaciguada, mermada en su potencialidad en tanto que él es hablado por otro.

La propuesta aristotélica va más allá de una toma de partido por la condición meramente natural del amo y el esclavo. Posee en sí una fuerza de análisis importante que nos permite identificar el origen de la política no ya de un modo histórico sino universal, precisamente dentro del atributo del lenguaje. El lenguaje, además de ser el modo de darse del *logos*, es la forma en cómo el hombre se constituye como sujeto. Es decir, fuera del lenguaje no hay subjetividad posible, por lo tanto sólo la inexistencia del sujeto es posible. La formulación de un *yo* hablante, sugiere inmediatamente un *otro* receptor, pero un *otro* distinto a lo clásicamente estipulado sobre todo en la filosofía y su sentido del *otro*. En este caso, el *otro* es un *tú* para el *yo*, es decir un referente. *Yo*, requiere necesariamente como condición de existencia, referencia e identidad *otro* que a la vez se manifiesta como un *yo* y para el cual *yo* soy *tú*. El lenguaje es en ésta medida constitutivo de la subjetividad.⁷⁴

La cualidad más importante de esta construcción del sujeto como *yo* es la demanda de reconocimiento ante el mundo, reconocimiento que sirve de protección ante una anulación o borramiento de su existencia. La constitución del sujeto como *yo*, implica la construcción de una experiencia de vida en el mundo, un mundo inter-subjetivo. El *yo*, remite no sólo a una historia particular como individuo, sino que remite a la construcción de una historia colectiva de la que el sujeto forma parte activa y que de hecho puede ser vista de manera sintética en

⁷⁴ Emile Benveniste, Op. Cit. p. 179.

su particular historia.⁷⁵ El reconocimiento del *otro* como ser hablante, permite, además de la aceptación de su subjetividad, reconocimiento como sujeto capaz de manifestar “lo conveniente y lo perjudicial”⁷⁶, de hacer patente su opinión, de dialogar, de discutir en el “*Entre-los-hombres*”. Es decir, la aceptación de la cualidad discursiva en el *otro*, además de conferirle una cierta humanidad, le concede la posibilidad de ser sujeto de política ya que la política sólo es posible entre los hombres, hablantes y hablados por el lenguaje. La visión del otro como simple productor de sonidos sin sentido, desarticulados, o bien, ruidos, es la negación absoluta en el otro del *logos*; negación de la articulación propia del lenguaje. Negación que reduce su humanidad a simple animalidad. No puede hacerse política con los animales. No hay política posible entre diferentes radicales, es decir entre los que poseen la palabra y aquellos a los que se les atribuye su no-posesión⁷⁷.

2.3.- El abandono ético

No hay ética para uno mismo. Toda ética debe necesariamente ser una ética para otro. Es decir, si la política desde *El Código de Hammurabi* y *El libro de los muertos*, posee una indisoluble unión con la ética, política y ética no pueden ser escindidas de ningún modo sin que con ello pierdan su cualidad *sine qua non*. Si para la Grecia clásica, donde se acuña el término política, la cualidad de la búsqueda del bien común es la cualidad definitoria de *lo político* y es ahí donde queda signada en lo futuro, referida al continente ético, por sí misma, la consideración de la política como cualidad eminentemente humana, producto del *logos* estructurado como lenguaje, involucra ya una visión necesaria de otro receptor, decodificador del código cifrado en el mensaje y al mismo tiempo emisor, de una relacionalidad necesariamente mediada, ética, de aceptación de otro

⁷⁵ El *yo*, habla desde su particular aquí y ahora, de hecho, el *aquí* y el *ahora* son las condiciones necesarias de la formulación de la subjetividad y del discurso. Afirmaciones como “aquí, hoy, mañana, allá”, son muestras de la referencia espacio temporal surgida desde un *yo* enunciante que habla desde su posición y su *ego*.

⁷⁶ Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2008. p. 51.

⁷⁷ Ante la imposibilidad de acuerdo con aquel radicalmente distinto, con aquel al que no se le reconoce la capacidad de lenguaje, sólo resta su sometimiento, su extinción mediante la guerra total.

diferente pero igual en tanto forma parte de un mismo horizonte histórico y por supuesto, lingüístico.

Con el arribo de la modernidad y sus sucesivas transformaciones en todos los ámbitos de lo social, comienza a articularse un nuevo modo de darse de la política⁷⁸. La forma de reproducción económica de la vida comenzó a sentar sus bases en la formación de un individualismo que rompe con el viejo comunitarismo y que apela al interés particular sobre el interés colectivo. La política misma, queda subsumida en aras de la valorización del valor a lo propiamente económico. Es decir, la importancia que la industria y el mercantilismo adquieren y las enormes cantidades de recursos que se generan a partir de la producción mecanizada, ha logrado posicionar a las industrias y a los mercados en una situación de poder nunca antes vista. Ante esta imperiosa necesidad de creación de riqueza, la modernidad capitalista no puede permitirse el reconocimiento de la política como una cualidad inherente de la humanidad. Por el contrario, ha expropiado, es decir, enajenado la capacidad política de los sujetos como el trabajo en el obrero. Es decir, la existencia del capitalismo se encuentra enmarcada en una lógica de existencia de condiciones reales de desigualdad, dominio y explotación, sustentadas en una ideología particular que proclama la despolitización de los sujetos y hace de la política una actividad externa a los sujetos, propiamente un instrumento; instrumento de control.

Desde la perspectiva maquiavélica de la política hasta nuestros días, se ha atribuido a la política un sin número de cualidades todas como externas al sujeto. La política como actividad se ha especializado, ha sido arrancada de los sujetos como cualidad hasta el grado de hablar de una *politicidad enajenada* a la que hace referencia Bolívar Echeverría como negación de la libertad política en la vida cotidiana, como negatividad⁷⁹, al grado que ahora parece enfrentársele a los

⁷⁸ Un breve análisis sobre el desarrollo y transformaciones que ha sufrido la política desde la Grecia clásica hasta el imperio Romano, se hace en el siguiente apartado; *Hacia un concepto de lo político*.

⁷⁹ "Para no dejar de existir, la libertad del ser humano ha tenido, paradójicamente que negarse como libertad política, soberanía o ejercicio de la autarquía en la vida social cotidiana. (...) Descartados los momentos de tensión histórica

sujetos mediante el allanamiento del terreno social para el dominio y la explotación.

La política en la modernidad capitalista, se encuentra referida al hacer de los políticos, actividad específica de un pequeño grupo; la clase política, quienes fungen como especialistas y hacen de la política no una cualidad, sino un atributo. Es en éste sentido que podemos hablar como lo señala Dussel, de una corrupción de *lo político* en tanto que el político (gobernante, senador, diputado) cree que el poder reside en sí, en su singularidad y que sólo él puede detentar dicho poder. Para Dussel el “*fetichismo del poder* consiste en que el actor político (los miembros de la comunidad política, sea ciudadano o representante) cree poder afirmar a su propia subjetividad o a la institución en la que cumple alguna función (...) como la *sede* o la *fuentes* del poder político.”⁸⁰

La política en la modernidad como experiencia concreta de la acción de los sujetos, se encuentra discursivamente reducida a la actividad o bien, atributo de un grupo. Una de las implicaciones que ello tiene es el alejamiento del sustento ético en tanto la política como ámbito oficial de acción se ocupa de crear las condiciones para la creación de la riqueza y con ello de la reproducción del capital. La política deja de buscar el bien común, se desvirtúa, se corrompe como diría Dussel.

Evidentemente, el abandono del continente ético por parte de la política, su especialización y su enajenación del grueso de la población, debería dejar en situación de abandono e indefensión a los sujetos que no ejercen la política como profesión, a aquellos que sólo son la amplia capa de explotados que generan la

extraordinaria, que se limitan a la corta duración en que se cumple una tarea heroica singular (...), es innegable que desde siempre han sido prácticamente nulas las ocasiones que se le han presentado al ser humano concreto, como asociación de individuos o como persona individual, para ejercer por sí mismo su libertad como soberanía, y para hacerlo de manera positiva, es decir, acompañada por el disfrute de la vida física que le permite ser tal. Sea directo o indirecto, el ejercicio propio, es decir, no otorgado ni delegado, no transmitido ni reflejado de la capacidad política ha debido darse siempre negativamente (como sacrificio de la vida física, como transgresión y reto, como rebeldía frente a conglomerados de poder extra-políticos que se establecen sobre ella” Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995, p.p. 172-173.

⁸⁰ Enrique Dussel, *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006. p. 13.

riqueza en el sacrificio de su trabajo y de su vida. Sin embargo, múltiples han sido los intentos de los sujetos por recuperar su participación política aunque en el discurso marquen distancia de la política instituida. La política en el capitalismo, es decir, la política propiamente capitalista, subsumida y desdibujada por lo económico ha convertido la creación de riqueza en una “razón de Estado”. Ante tal prioridad, el capitalismo pone actualmente en peligro no sólo el mundo de la naturaleza, puesto en crisis a raíz de la utilización mercantil de los recursos naturales sin ocuparse de su preservación y de un desarrollo industrial creciente, además con ello, pone en peligro el mundo humano como un mundo contenido y sólo posible dentro y a partir de ese mundo natural que ahora se encuentra amenazado por la depredación capitalista. Con ello, la humanidad misma se ha posicionado en ese horizonte de amenaza ante su posible extinción.

En tanto, la política propiamente “moderna-capitalista” sacrifica lo social en aras de lo económico, la sociedad crea formas de organización y defensa que busquen hacer frente a la explotación y dominación, creando una suerte de política paralela pero real, no oficial pero eficiente. La política es más que la búsqueda del poder político-gubernamental, es también la búsqueda de reconocimiento, es resistencia, pretensión de fracturar el dominio y la explotación a través del posicionamiento como sujetos de política.

2.4.- Hacia una categoría de lo político

Para poder tener acceso a una definición de *lo político* debemos atender primero a su condición general, es decir, abstracta y que se desenvuelve en los marcos de la definición aristotélica sobre la política en la medida que es uno de los primeros intentos por explicar y definir a la política como una cualidad. Vinculado de un modo estrecho con la cualidad lingüística, atributo exclusivo del hombre, *lo político* “distingue al ser humano en medio de los seres que le son más cercanos, los animales”⁸¹. Si la particularidad lingüística es la diferencia entre hombres y

⁸¹ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998. p. 77.

animales, y esta diferencia es además la condición política *sine qua non*, la idea del *zoon politikon* aristotélico nos permite poder establecer la cualidad general, abstracta de aquello que denominamos *lo político*. *Lo político* como condición inherente a lo propiamente humano establece la diferencia radical entre el ser humano y los demás seres. Es cierto que el contexto histórico de la polis griega donde se acuña el término política era harto distinto del contexto actual, propiamente moderno, sin embargo la concepción griega de la política era una suerte de totalidad que contenía dentro de sí aquello que hoy conocemos como lo propiamente social⁸² sólo en la medida en que el término social y sociedad no existió sino hasta Roma, sencillamente porque sociedad y política formaban parte de lo mismo. Es decir, la política no se encontraba separada de lo social, por lo tanto, era concebida, de hecho, como la parte más sustancial de la vida en común. Podemos entonces aventurarnos a decir que la política griega, tal y como era pensada por los Aristóteles, era lo social. Mediante la política no sólo se organizaba la vida en común, además se daba la realización de aquello propiamente humano, sólo posible en el desenvolvimiento de otra cualidad inherente a lo humano, el lenguaje.

La política comienza a transformarse en el momento en que las sociedades comienzan a hacerse más complejas y necesariamente más verticales. La verticalidad existía incluso en Grecia, sin embargo esta era sumamente reducida.⁸³ Así, la *civitas* romana no es ya la *polis* griega en un primer lugar por razones territoriales y desde luego poblacionales. La complejización de la sociedad impide el desarrollo de la política al modo griego, transformándose así la politicidad en una mera juridicidad.

Está claro que donde los griegos decían *polítes*, los romanos decían *civis*, así como es claro que *polis* se traduce al latín por *civitas*. Pero los romanos absorbieron la cultura griega cuando su ciudad había

⁸² Lo social entendido aquí en el sentido de Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Madrid, Tusquets, 1989.

⁸³ Al respecto véase; Giovanni Sartori, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México, F.C.E., 2006.

sobrepasado ampliamente la dimensión que admitía el “vivir político” según la escala griega. Por lo tanto la *civitas*, con respecto a la *polis*, es una ciudad de politicidad diluida; y esto en dos aspectos. Primeramente, la *civitas* se configura como una *civitas societas*, es decir, adquiere una calificación más elástica, que amplía sus límites. Y en un segundo aspecto, la *civitas* se organiza jurídicamente. La *civilis societas*, en efecto, se traduce a su vez en una *iuris societas*. Lo que permite sustituir la “politicidad” por la juricidad.⁸⁴

La separación entre política y sociedad se establece ante la imposibilidad de hacer llenar las plazas públicas con el conjunto de ciudadanos para la deliberación de los asuntos comunes. Con el surgimiento de esta distinción, se diluye poco a poco la “posibilidad” de participación directa de los ciudadanos en las decisiones sobre los asuntos públicos, delegando esta responsabilidad a los representantes políticos, no obstante, sin lograr eliminar la “capacidad” de decisión que encuentra sustento sólo *en y por el* lenguaje.

Con la separación entre sociedad y política, comienza entonces el proceso de extrañamiento de la política del grueso de la población. Transformada la *polis* griega en la *civitas* latina, el pueblo pasa a ser una figura jurídica a la que se le ha arrancado la posibilidad de participación directa en la vida pública.

Ya Cicerón (104-43 a.c.) sostenía que la *civitas* no es un conglomerado humano cualquiera, sino aquel conglomerado que se basa en el consenso de la ley. Ya en tiempos de Cicerón estamos, pues, próximos a una *civitas* que no tiene nada de “político” en el sentido griego del término: la *iuris societas* es a la *polis* lo que la despolitización es a la sociedad. Y el ciclo se cierra con Séneca. Para Séneca (4 a.c.-65 d.c.), y en general para la visión estoica del mundo,

⁸⁴ Giovanni Sartori, *La política...* Op. Cit. p. 204.

el hombre no es ya un animal político; es, por el contrario, un *social animal*. Estamos en las antípodas de la visión aristotélica, porque el animal social de Séneca y de los estoicos es el hombre que ha perdido la *polis*, que se ha extrañado de ella, y que se adapta a vivir negativamente más que en forma positiva en una cosmópolis.⁸⁵

Esta escisión entre sociedad y política posibilita a la par un proceso de especialización de la política a tal grado de aparecer como una cosa completamente extraña de lo social, algo completamente diferente y hasta ajeno a la sociedad. Se sientan entonces, las bases para el establecimiento de la política tal y como es entendida y comprendida hoy día por el grueso de la población. La verticalidad de la política comienza a hacerse más clara, más visible. Ideas como *politéia*, *res-publica* y *commonwealth*, donde no existía aún la claridad de la separación entre sociedad y política, dan cuenta de la visión horizontal de la política, sin separación radical con la sociedad. Mientras que *principatus*, *regnum*, *dominium* o *gubernaculum*⁸⁶, especialmente el concepto Estado en el sentido que le da Maquiavelo, dan cuenta de la separación y el verticalismo ya de la política⁸⁷. La normativización que la política adquiere con su escisión de lo social, logra establecer no sólo una regulación jurídica que se levanta sobre el orden moral (constituyéndose así, la política diferente de la moral), sino que convierte a la política en una actividad altamente especializada, atributo de la clase política.

Como ya se mencionó, un aspecto relevante en Grecia, es sin duda la inexistencia de una distinción entre la esfera de lo social y la esfera política⁸⁸. Tal inexistencia en la distinción de dos dimensiones, que hoy día parecen tan naturales, se da en el entendido de que la politicidad para los antiguos no era una parte o un elemento constitutivo de la vida, sino conformaba la totalidad de ésta⁸⁹. No es que la

⁸⁵ Ídem.

⁸⁶ *Ibid.* p. 206.

⁸⁷ El verticalismo separatista entre política y sociedad se encuentra dado ante la imposibilidad de existencia diferentes tipos de circulación del mando político y con ello su monopolización.

⁸⁸ Giovanni Sartori, *La política*, México, F.C.E., 2000. p. 203

⁸⁹ Ídem.

socialidad se encuentre incluida en la dimensión política griega, sino que son una y la misma cosa, sin distinción. El modo de vivir griego, “el vivir político -en y para la *polis*- era al mismo tiempo el vivir colectivo, el vivir asociado, y más intensamente, el vivir en *koinonía*, en comunidad y comunión”⁹⁰ Esta carencia de distinción entre lo político y lo social nos plantea un escenario diferente del que se intenta plantear en este trabajo para el análisis de lo político y la política. Sin separación entre lo político y lo social no existe posibilidad de despolitización de los ciudadanos o *polítes*. El hombre “no político” era un ser defectuoso, un *idion*, un ser carente, cuya insuficiencia consistía precisamente en haber perdido, o en no haber adquirido, la dimensión y la plenitud de la simbiosis con la propia *polis*⁹¹.

Lo político, pues ser tratado entonces como algo distinto a la política. Si atendemos a la condición general de la política, vemos que la política en la actualidad ya no es vista como una cualidad inherente de lo humano, sino como una actividad restringida a momentos evanescentes dentro del calendario de lo electoral o a una actividad permanente de un pequeño grupo que posee la facultad delegada del poder político.

Lo político, es por lo tanto la condición humana por excelencia sólo si entendemos por *lo político* una cualidad posible en el lenguaje. No hablamos aquí de que sea el lenguaje una herramienta de *lo político*, sino de la imposibilidad de tratar el lenguaje fuera del ámbito de *lo político* y *lo político* fuera del ámbito de la lengua. Sin palabra no hay diálogo posible, sin diálogo, la posibilidad de acuerdo, sustento de *lo político*, se diluye.

Es en este sentido “que *lo político* no es la política”, sobre todo la política propiamente moderna. De hecho, la política niega a *lo político* pese a que ésta no puede entenderse sin *lo político*. El despliegue de todo un dispositivo de

⁹⁰ Ídem.

⁹¹ Ídem

ocultamiento de *lo político* por parte de la política, no lo elimina, a lo sumo, logra ocultarlo, mantenerlo en un estado de latencia.

La idea del poder soberano como cualidad, atributo de la comunidad política (que no es la clase política) entendida como suma de inter-subjetividades e individualidades –el pueblo-, representa a ésta como *potentia*, es decir, que el poder en última instancia reside en la comunidad y no en el gobierno. El poder del gobernante, del magistrado, del senador, del presidente municipal, pero también el de la autoridad tradicional, del comisario ejidal, el “policía comunitario” o el “tata mandón” es un poder delegado. Al poder de la comunidad política es a lo que denominamos *lo político*, mientras que al poder delegado, es decir instituido lo denominaremos *política*.

La política sólo es posible y comprensible como una manifestación de *lo político*. La actividad política debe su sustento y existencia a la cualidad lingüística de *lo político*, sobre la que descansa la diferencia entre lo animal y lo propiamente humano. Dicho de otro modo, la política como manifestación de existencia de *lo político*, no es la totalidad de *lo político*, es sólo una parte en extremo reducida. La política en la modernidad, referida a un hacer dentro de un marco de regulación institucional, como especificidad de un pequeño grupo de la sociedad; la clase política, como extrañada del grueso de los individuos, como politicidad enajenada, no es *lo político*. *Lo político*, como cualidad, se encuentra más allá de los marcos normativos de regulación institucional, extrañado de la política de los políticos. Subyace en el tiempo de lo cotidiano como una presencia latente, constante, que apuntala aquellos momentos de inflexión, los puntos de ruptura con los marcos instituidos.

Lo político, entendido como cualidad propiamente humana, mantiene una existencia paralela al orden de la política pero de un modo siempre subrepticio, latente e incluso marginal. Es, en tanto cualidad propiamente humana, el modo de darse de lo social dentro del orden de lo cotidiano, representado en todo aquello que escapa precisamente del marco de regulación gubernamental. *Lo político*, se

da precisamente ahí, en lo que la política es incapaz de cubrir, en la inmediatez de los sujetos, en su actuar cotidiano. *Lo político* articula todo aquello que los marcos de normatividad institucional no pueden regular. Estructurado y tejido en medio de los huecos que la política forma en su despliegue, *lo político* ordena todo lo que la política por definición no puede ordenar.

Conformado como un incesante proceso instituyente, pero de un actuar prácticamente imperceptible, *lo político* se ejerce como acción periférica frente a la política, como desviación o trasgresión de la idea formal y por tanto ideal de lo que debiera ser una sociedad. En tanto proceso instituyente, *lo político* no admite ser integrado de modo alguno a la política, pese a que facilita en gran medida el trabajo de esta última al ser la única vía posible de existencia de lo social fuera del marco de lo instituido. De ello que en todo régimen gubernamental que atente directamente a la dimensión de lo propiamente político despierte de un modo exacerbado aquello precisamente que en un principio buscaba anular.

Ejercido como manifestación de esa cualidad abstracta, ajeno a la política, *lo político* representa el ámbito propio de la verdadera autonomía, un modo de lo social de darse sus propias leyes mediante este ejercicio subrepticio y paralelo que es percibido como “una política desautorizada, incluso clandestina, que está sin embargo en condiciones de obligar a la política (...) a entrar en trato y concertación ilegales –muchas veces corruptos- con ella-”.⁹² Al igual que *lo político*, la autonomía se encuentra representada por un movimiento permanente, movimiento de creación, de moldeamiento y de trabajo sobre sí mismo. Ni *lo político*, ni la autonomía pueden volver sobre sí mismas un momento y consolarse eternamente por ser reflexivos. La autonomía es posible sólo como extensión ampliada de *lo político* y a su vez, éste último, es condición de existencia de la primera. De este modo, el cuestionamiento sobre la insuficiencia de la política como marco normativo institucional para garantizar el “vivir bien”, abre la posibilidad de existencia siempre de *lo político* y de la autonomía.

⁹² Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998. p. 91.

Cuestionamiento, que sólo puede ser realizado gracias a la experiencia real que los sujetos tienen y mantienen de hecho con la política.

No obstante, *lo político* entendido como una existencia paralela a la política institucional, como anti-política, posee un momento de manifestación clara. Momento de exaltación de todo aquello que *lo político* es. Momento efímero y por ello decisivo, visible de un modo particular en los movimientos sociales.

Capítulo III

3.1.- Lo político en los movimientos sociales

Sin duda alguna, la escalada de transformaciones y sucesiones de movimientos sociales a lo largo del mundo son el resultado fehaciente de décadas de aplicación de políticas económicas que apuestan por el libre mercado y la libre circulación de las mercancías en detrimento de las grandes capas de trabajadores y sus derechos laborales ganados en épocas recientes. Más aún, si dirigimos la mirada hacia el sur de América, vemos cómo esta situación ha ido modificando la geografía política del sur del continente. Desde las llamadas asambleas de barrio y los cacerolazos en la Argentina, el movimiento indígena en contra de la privatización de los recursos como el agua y el gas hecha por los indígenas en Bolivia; el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil (MST); el movimiento indígena en Ecuador y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México.

Debemos reconocer que, a pesar de la riqueza de fenómenos y transformaciones, hacen falta visiones amplias que nos ayuden a pensar la realidad social de un modo diferente, que nos muestren un horizonte mucho más amplio que nos ayude a comprender dichas transformaciones. Ésta, es una época de incertidumbre, de apuesta, de puesta en juego del futuro de la humanidad misma. Hoy en día, no sólo el destino político y económico se encuentra sobre la mesa, el destino del mundo se encuentra también en entre-dicho. La apuesta por una continuidad en la lógica capitalista de corte neo-liberal (la mundialización dirigida por el capital financiero), implica la continuidad dentro del régimen predatorio de los recursos naturales que se ha llevado a cabo en los últimos 50 años y que actualmente es la causa de los estragos climáticos que tantas vidas siguen cobrando. Simplemente, se calcula que en este mismo periodo de industrialización intensiva el mundo ha perdido alrededor de una tercera parte de su reserva forestal, para el caso de México, el cálculo de reserva forestal destruida cada año es alrededor de 242 820

hectáreas. En síntesis, la modernidad ha sido incapaz de satisfacer viejas demandas respecto a la igualdad y la libertad, lo que se ve reflejado en los amplios sectores de gente a lo largo del mundo que muere de hambre mientras una pequeña minoría goza realmente de los beneficios económicos y de acceso a servicios que la modernidad capitalista pregonaba. Respecto a la libertad; vemos cómo las condiciones laborales tienden a ser cada vez más precarias incluso en países “desarrollados”, sobre todo en aquellos trabajos realizados por niños y mujeres. La continuidad dentro del mismo sendero, nos ha traído a una iniquidad nunca antes vista, donde el número de muertes por hambre es el mayor de la historia.

Vemos cómo la relación de fuerzas que se da en el marco de las movilizaciones sociales en América Latina se desarrolla dentro de los marcos de una distinción entre lo que Rancière ha distinguido como la política y la policía, es decir, dentro del marco de una doble fuerza. Una, la fuerza denominada policial, manada directamente de la normatividad instituida, del gobierno estatal como detentor del monopolio de la violencia física legítima. Por el otro lado, se encuentra la política como lo distinto a la policía, como lo diferente. La política como la negociación del desacuerdo, la apuesta por el orden y el equilibrio.

Para poder definir a los movimientos sociales no basta con hacer referencia a las multitudinarias manifestaciones obreras o campesinas reclamando derechos. Los movimientos sociales, antes que nada, tienen objetivos claros y manifiestos; el ¡que se vayan todos! argentino; el ¡Fuera Ulises Ruíz! oaxaqueño, y hasta el ¡voto por voto, casilla por casilla! lopezobradorista en la ciudad de México, son parte de los objetivos declarados, convertidos en consignas por parte de los movimientos sociales. La consolidación de acciones de aspiración común entre sus miembros, tales como las marchas de protesta, cierre de vialidades, de escuelas, toma de edificios públicos, plantones etcétera, son parte también de los movimientos sociales. Otra característica que puede definir a los movimientos sociales, es su duración en el tiempo. Más allá de la presencia generalizada y constante en las

calles durante las marchas o la toma de edificios públicos, los movimientos sociales tienden a evolucionar y a transformarse para mantenerse más allá del momento de su surgimiento. Dicha durabilidad se da gracias a la consolidación de una carga subjetiva altamente politizada que les permite precisamente evolucionar y que además crea el sentido de unidad y de identidad pese a la existencia de diferencias entre tendencias o grupos al interior⁹³. Sin embargo, una caracterización de los movimientos sociales que debiera ser tomada en cuenta, es la marcada capacidad que éstos poseen de manifestar de un modo sumamente claro aquello que aquí hemos definido como *lo político*.

Sin duda, los movimientos sociales deben ser entendidos como una acción colectiva producto de la aprehensión siempre violenta del riesgo. Dicho riesgo, estructurado como amenaza real de lo social, conjura siempre y de un modo claro la movilización colectiva como búsqueda del re-vertimiento de ésta particular condición. En los movimientos sociales, se muestra, de un modo peculiar, aquella cualidad de lo propiamente *político* en la recuperación que realizan de la posibilidad de los sujetos, que no pertenecen a la denominada clase política, de participar en las decisiones sobre sí mismos. *Lo político* disloca los marcos regulares de la política al vaciarla de sentido. En el momento mismo que le es arrancada a la política la posibilidad de seguir hablando por otros, decidiendo por otros, queda ésta desvanecida en su esencia, cuestionada su utilidad y el carácter de indispensabilidad que pregonaba ella misma como sustento de su existencia.

Es en el advenimiento de los movimientos sociales que *lo político* queda develado de un modo claro. La existencia de una cualidad eminentemente política queda manifiesta en la multiplicidad de elementos visibles que desbordan la normalidad dentro de la temporalidad ordinaria. Primero, el establecimiento de una ruptura con respecto al orden instituido abre la posibilidad de construcción de un proceso instituyente. El abandono de la certeza propia de la cotidianidad de lo instituido, la

⁹³ Guillermo Almeyra, *La protesta social en la Argentina (1990-2004)*. Buenos Aires, Peña Lillo/Continente, 2004. pp. 91 y ss.

ruptura y distanciamiento que los movimientos sociales realizan en su conformación y desenvolvimiento los posiciona desafiantes, enfrentados a los marcos estatales oficialistas, pero además, libres de la obligatoriedad de la regulación jurídica -que se disuelve en su constitución- y los lanza hacia un ámbito de regulación ético, de construcción de una responsabilidad respecto al otro al menos momentáneamente. Es precisamente esa capacidad de auto-organización de los movimientos sociales al margen de la política lo que devela la condición de existencia permanente de *lo político*, de *lo político* como condición humana, como una capacidad latente de organización de lo social al margen de lo gubernamental.

El carácter desafiante que los movimientos sociales enarbolan respecto a la política propiamente moderna, despiertan en ésta una respuesta contundente dirigida al despliegue de todo un dispositivo de erradicación o borrado de *lo político* como representación de un desafío franco a su identidad y sustento. La movilización como resultado de la aprehensión colectiva del riesgo⁹⁴, sobre todo en ese momento radical de la acción política, de recuperación y actualización de *lo político*, de revelación de esta cualidad, integra las individualidades en aras de lo colectivo. Lo individual no se disuelve irremediabilmente en lo colectivo, pero si queda superado en el dibujo de un horizonte compartido, sustentado en objetivos específicos que reorientan incluso el carácter identitario ordinario basado en la individualidad. Esta suspensión de las identidades, cuya temporalidad de ocurrencia es siempre efímera y que se encuentra determinada por una radicalidad evanescente, de exigua duración, no obstante, determinante, conforma novedosas relaciones basadas, no en la dominación o atravesadas por el poder, sino en la reciprocidad resultada del vínculo. Solidaridad en su sentido más lato.

Si *lo político* implica la existencia de un tipo de política no autorizada, que no obstante y pese a su carácter de ejercicio desautorizado cubre aquellos huecos que la política institucional no alcanza a cubrir, la suposición de un momento de

⁹⁴ Raymundo Mier, "Apuntes para una reflexión sobre comunicación y política", en Revista Versión, núm. 10, México, UAM-X, Octubre 2000. p. 59.

radicalización de esa cualidad, supone el desbordamiento de todas las características de *lo político*. El momento de develamiento de eso *político* en los movimientos sociales es siempre un momento fugaz, evanescente. Surgido desde el seno mismo de la ruptura con lo instituido, es decir con la política en tanto quiebre respecto de la dinámica de existencia cotidiana, ubicándolo dentro de una dimensión extra-ordinaria. Inflexión en *lo político* como exaltación y desbordamiento de sus especificidades; ruptura radical con la política en tanto abandonamiento de ese estado de existencia subyacente para manifestarse de un modo franco y desafiante ante los marcos institucionales. *Lo político*, como punto de quiebre, de ruptura y de inflexión, surge precisamente en ese momento en el que la sociedad debe afirmarse en sí misma ante la emergencia histórica, frente a la contingencia. Permanece inmanente a la duración de la ruptura radical y cesa en el momento mismo de la institucionalización de ésta o de su sofocamiento vía los dispositivos que la política despliega para este fin.

Toda ruptura, todo punto de inflexión histórica, posee un destino trágico e ineludible. Dos salidas como única posibilidad de culminación. Una, representada por lo que puede ser considerado como la reabsorción de esa ruptura por aquello con lo que toma distancia en el preciso momento de su surgimiento, sea, su institucionalización o bien su sub-sunción por lo instituido. La otra vía de solución posible a toda ruptura, es aquella que resulta del despliegue intencionado de un dispositivo de sofocamiento por parte del aparato político institucional y que culmina con apaciguamiento violento de *lo político*.

Ahí donde la política queda instaurada, queda instaurado también un régimen instituido, una especie de rutinización estéril en la que cesa todo impulso creativo e imaginativo de conformación. Una vez establecida, la política despliega un dispositivo de control y sofocamiento de *lo político*. El aseguramiento de la estabilidad de un marco institucional, territorio propio de la política, debe resguardarse en contra de toda intención de manifestación de *lo político* como un modo de asegurar la institución necesaria.

Cuando la inflexión implica al mismo tiempo reflexión de la sociedad, una especie de vuelta de la sociedad hacia sí misma mediante la ruptura radical con lo establecido, con lo ordinario representado en la institucionalidad gubernamental, ocurre. Cualidad eminentemente representativa de la parte más radical de la acción, *lo político* implica un movimiento desbordante de la política. Representación suprema del *ahora o nunca*, *lo político* establece un momento de quiebre extra-ordinario en relación al tiempo ordinario ocupado por la política.

Así, *lo político* en los movimientos sociales, se expresa como una suerte de naturalidad al ser consecuencia lógica de los momentos de inflexión histórica, aquellos momentos en que la socialidad parece amenazada de un modo trascendente.

Hablar de *lo político* en los movimientos sociales, supone, en un primer momento, hacer referencia a ese momento de ruptura radical histórica con lo instituido. Implica también, una re-afirmación del papel de lo imaginario en este proceso de ruptura.

Si *lo político* implica la existencia de un tipo de política no autorizada, que no obstante y pese a su carácter de ejercicio desautorizado cubre aquellos huecos que la política institucional no alcanza a cubrir, la suposición de un momento de radicalización de esa cualidad en los movimientos sociales, supone el desbordamiento de todas las características de *lo político*. El momento de develamiento de *lo político* dentro de los movimientos sociales es siempre un momento fugaz, evanescente. Surgido desde el seno mismo de la ruptura con lo instituido, es decir con la política en tanto quiebre respecto de la dinámica de existencia cotidiana, ubicándose entonces dentro de una dimensión extraordinaria. Exacerbación de *lo político* en tanto desbordamiento de sus especificidades; ruptura radical con la política en tanto abandono de ese

estado de existencia subyacente para manifestarse de un modo franco y desafiante ante los marcos institucionales.

En el momento que la inflexión implica reflexión de la sociedad, surge una ruptura radical con la política, con lo ordinario representado en la institucionalidad gubernamental. No obstante, el carácter de ruptura de *lo político* se da siempre de un modo dialéctico, es decir, de superación, de negación, pero nunca de destrucción. Si bien *lo político* representa un rechazo a la realidad social de la que forma parte, no implica un desprendimiento absoluto de eso que rechaza por la simple y sencilla razón de que eso que niega, es a la vez su parte constitutiva. Aquello con lo que *lo político* establece una ruptura radical, es al mismo tiempo su condición de existencia. Por ello, *lo político* trabaja sobre eso que lo originó, lo transforma de un modo verdaderamente radical, es decir desde sus raíces, otorga nuevos contenidos, dota de un nuevo sentido a ciertas significaciones, sienta las bases para el establecimiento de un nuevo orden institucional sobre lo ya existente, trabaja en su transformación nunca en su anulación absoluta. La sola idea del inicio de una construcción total de la socialidad desde un grado cero resulta desquiciante por la sola imposibilidad que representa.

Como momento instituyente radical, que rompe con aquello que se encuentra instituido dentro de lo social, *lo político* se genera ahí, precisamente en la penumbra de la institucionalidad política. Emerge en condiciones de marginalidad, como forma de acción periférica dada en la ruptura radical. Al emerger en condiciones de adversidad, se enfrenta a lo instituido, es decir, representa necesariamente un proceso instituyente, conforma zonas de creación original por excelencia que no necesariamente tienden a ser de creación artística. Esta articulación de zonas de creación original, sólo posibles en la medida que *lo político* consigue invalidar los marcos normativos existentes como medio de preparación del terreno donde habrá de establecer su proceso instituyente, su proceso de transformación. Esta invalidación de los marcos normativos vigentes dentro de lo social, permite la aparición de lo que se ha dado en llamar *nuevos*

sujetos sociales. Por nuevos sujetos sociales pueden ser considerados todos aquellos sujetos que se relacionan en torno de nuevos vínculos, nuevas formas de relaciones, de valores, mecanismos de trabajo, etcétera que se conforman en el marco del momento de develamiento de *lo político* en los movimientos sociales.

En este caso, lo que verdaderamente representa la parte más relevante de estos movimientos, dada su condición de fugaz existencia, es el proceso que mantienen desde su surgimiento hasta su desaparición o bien, su institucionalización. La efímera estela que el develamiento de *lo político* figura a su paso, desenvuelve una amplia gama de lenguajes que van de lo gráfico a lo verbal, pasando por lo sonoro y por aquello que se da en llamar arte. *Lo político*, en este sentido, implica la transformación de la sociedad por la sociedad misma. Como ruptura radical, *lo político* implica un momento crucial en el que el destino de la socialidad misma se pone en juego, su definición y su orientación pueden tomar destinos increíbles, adquirir rumbos novedosos o caer en el retorno de una institucionalidad exacerbada. Momento de despliegue de las potencialidades que *lo político* posee pero llevadas a una especie de desbordamiento y des-mesura donde ese carácter larvario de efervescencia se abre paso a la luz y se muestra en su manifestación más visible. Como exaltación, *lo político* es el momento por excelencia de la imaginación radical, de la creatividad, de la transformación y por supuesto de la solidaridad.

El momento de develamiento de *lo político* en los movimientos sociales, se muestra como un territorio fértil, apto para la instauración y surgimiento o transformación profunda de los regímenes de visibilidad y de discursividad imperantes, su encanto, surge precisamente del desencantamiento de un orden de las cosas insatisfactorio. Su originalidad, radica en la búsqueda alternativa al modo de vida instituido. Objetivo éste, que no siempre logra ser alcanzado pero que genera, en su proceso intencional, una pléyade de manifestaciones de tipo social, cultural y política que son atravesadas de un modo transversal por lo visual, lo sonoro, lo auditivo. Su período de existencia, aparece como una temporalidad

efímera, relativamente corta, en comparación con el tiempo de existencia de aquello contra lo que busca enfrentarse. Representación suprema del *ahora o nunca*, *lo político* establece un momento de quiebre extra-ordinario en relación al tiempo ordinario ocupado por la política.

Surgido dentro de un marco de verdadera contingencia donde lo social peligra de un modo contundente, *lo político* abona eficientemente el terreno para el surgimiento de una solidaridad in-usual, radical en el sentido más amplio. Al ser siempre un momento de colectividad por definición, *lo político* desborda las individualidades para integrarlas en una colectividad unificada bajo el signo del peligro. Irrumpe en el tiempo de lo cotidiano para instaurar una temporalidad de los procesos colectivos, donde la emergencia de nuevos vínculos sociales propiciados por la contingencia y la acción colectiva frente a ella, logran proveer de una cohesión particular, sólida y a la vez evanescente. En el marco de *lo político*, surgen nuevas formas de relaciones, de valores, mecanismos de trabajo, de organización y de convivencia, acciones no-normadas donde la reciprocidad se manifiesta de un modo poco usual.

Es también aquello que se conoce como amistad y que se basa en un principio diferencial donde no existen patrones de identidad pre-establecida, es decir, el otro no debe poseer cualidades específicas de identidad, sino que la acción se da en el entendido de la reciprocidad. El vínculo por lo tanto aparece como no teleológico. Sólo dentro de este tipo de acción es que se da *lo político* y es en *lo político* que la aparición del vínculo se privilegia. Ni la relación ni la concurrencia propician el desenvolvimiento de *lo político*.

Sin lugar a dudas, se puede afirmar que *lo político* al establecerse dentro de los marcos de la acción-vínculo, se relaciona con procesos carismáticos. Sucede que la idea del vínculo es más cercana a la idea del carisma de lo que podría parecer.

3.2.- Los sin política y lo político

Lo político se encuentra manifiesto de un modo fehaciente en los movimientos sociales y en las experiencias organizativas de tintes autónomos como son los *caracoles zapatistas* y las Juntas de Buen Gobierno, la experiencia de La Policía Comunitaria en el estado de Guerrero y los gobiernos autónomos tanto de Oaxaca como del alto mezquital en Hidalgo. Evidentemente, dichos procesos de autoorganización y de autogobierno, representan un desafío franco a la constitución del poder estatal, pues de diversos modos atenta contra las manifestaciones de lo estatal. De ello se deriva que por parte del aparato estatal se despliegue toda una estrategia de sofocamiento de dichas manifestaciones que ponen en entre dicho la efectividad y la legitimidad del aparato estatal.

Sin embargo, estas formas de auto-organización de la administración pública, del gobierno y de la procuración de justicia, no son una primicia dentro de la historia, se inscriben dentro de una tradición que ha recorrido el mundo, desde el Ayllu andino, hasta los anarquistas en Aragón, pasando por las reivindicaciones campesinas del “Buen Gobierno” en el centro de Italia, “siglos antes de la constitución de los Estados nacionales”⁹⁵.

Evidentemente, el reposicionamiento como sujetos de política por parte de los sin política, sólo puede darse como lo indica Rancière⁹⁶, en el instante mismo en que el pueblo se da nombre a sí mismo. Es decir, el momento de posicionamiento propiamente político, el momento de re-actualización y recuperación de la condición política se da en el instante mismo en que una colectividad se asume como una conformación de sujetos de palabra. Inscritos todos a través de su discurso en un destino colectivo. En el momento en que mediante la palabra puede hacerse patente lo provechoso y lo nocivo, lo justo y lo injusto, es decir, la percepción de lo bueno y de lo malo, en ese momento en que el sujeto se habla

⁹⁵ Guillermo Almeyra y Emiliano Thibaut, *Zapatistas. Un nuevo mundo en construcción*. Buenos Aires, Maipue, , 2006. p. 117.

⁹⁶ Jaques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

así mismo desde su singularidad (aunque esta sea colectiva), abandona la posición de objeto de la política para pasar a ser sujeto de la política.

Cuando el *otro*, el sin política, se reconoce a sí mismo la capacidad de la palabra, cuando hace uso de ella para plantear su existencia y sus necesidades, cuando lo hace para figurar discursivamente un horizonte de vida que fractura su posición de dominado; se instituye como sujeto de la política. Se arroga para sí la capacidad de decisión sobre sí, sobre su presente y su futuro. Idea de posicionamiento que tiene que ver con la voz, el tener voz en la ciudad es ser parte de la ciudad, de la comunidad. Compartir con el resto la cualidad comunicativa, ya que el lenguaje sólo puede darse en sociedad. Participar del lenguaje es participar de lo social de un modo irremediable. Para que la política pueda ser establecida se necesita el reconocimiento del *otro* como poseedor de voz. Sin voz, el *otro* no puede participar de la política, no posee *logos* alguno y de su boca sólo puede manar ruido, imposibilitando todo acuerdo posible.

Las Juntas de Buen Gobierno (JBG) de los Caracoles zapatistas en el estado de Chiapas, son un ejemplo claro de esta capacidad política de los sujetos. Su instauración obedece a dos fines claros; uno propiamente interno, que tiene que ver con una distribución horizontal del poder y del gobierno donde las decisiones pasan verdaderamente por la comunidad y se articulan desde abajo. Otro, que tiene que ver con el control y distribución de los apoyos externos, de los recursos y de la aplicación de programas de desarrollo para las comunidades, donde se evalúa la pertinencia de la aplicación de los proyectos y se canalizan los apoyos de acuerdo al nivel de necesidad de las comunidades. En este sentido, las JBG, representan más que la instauración de un modo alternativo de hacer política, representan un modo de recuperación de la cualidad política por parte de un sector al que de múltiples modos se les había negado dicha capacidad. Frases como el “YA BASTA”, y “Nunca más un México sin nosotros”, son propiamente manifiestos de re-posicionamiento político, de confrontación directa al monopolio de la decisión política. Evidentemente, esta confrontación no se encuentra exenta

del intento de desarticulación por parte del aparato estatal mediante el paramilitarismo en la zona, la amenaza y el intento de corrupción.

El ejemplo de la Policía Comunitaria (PC) en la región de la costa-montaña en el estado de Guerrero, es también singular. Decididamente diferente de la Real Policía Montada de Ontario, Canadá, donde la policía realiza consultas permanentes con la comunidad a fin de conocer sus intereses y sus necesidades, pero mantenida bajo la férula gubernamental como un cuerpo policial en su sentido tradicional. Diferente también del Plan Cuadrante de Carabineros en Chile, donde la diferencia pretende radicar en la capacitación policial, pero donde las decisiones siguen siendo verticalistas pese a la intención de creación de vínculos de participación con la comunidad.

La PC, en la región de la costa-montaña en el estado de Guerrero, representa un proceso autónomo de recuperación de la capacidad de procuración de justicia por parte de las comunidades indígenas que habitan la región. Ante la creciente ocurrencia de actos de bandidaje y abigeato en la región y la carente preocupación gubernamental de dar cause y respuesta a las demandas de procuración de justicia –justificada en la lejanía, la inaccesibilidad por la mala condición de los caminos etcétera-, algunos pueblos se vieron en la necesidad de crear un cuerpo de vigilancia que aprehendiera a los infractores y los entregara a la policía municipal o estatal. Sin embargo, la entrega de los infractores no implicaba una verdadera aplicación de justicia ya que la mayoría de éstos eran liberados en poco tiempo, volviendo a incidir de manera recurrente. Pronto el cuerpo de vigilancia tuvo la necesidad de transformarse en un cuerpo de procuración de justicia que administraba las penas de acuerdo al modo tradicional de aplicación de justicia, completamente diferente del modo positivista estatal.

Las características de este modelo de procuración de justicia alternativa, se encuentran sentadas en una tradición netamente indígena sobre la justicia que tiene más que ver con la búsqueda de resarcir los daños que de otorgar castigos

punitivos a la manera moderna. Sus miembros, son ciudadanos de las mismas comunidades de las que ahora son vigilantes y procuradores de la justicia. Esta cualidad les permite una articulación y una cooperación singular de las comunidades, ya que permite la participación. Al ser miembros conocidos de las comunidades, rompe con la visión negativa sobre la policía, otorga certezas y grados de confiabilidad. Ser miembro de la PC, es un servicio comunitario por el que no se recibe remuneración de ningún tipo.

Nuevamente, este proyecto de recuperación e instauración de la procuración de justicia desde parámetros diferenciados de los oficialistas, ha pretendido ser sofocada mediante la negociación, el ofrecimiento de integración de la PC, al gobierno estatal con las prestaciones que ello implica y con la militarización excusada en el combate al narcotráfico.

La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), surgida el 17 de junio de 2006, es una de las experiencias organizativas más importantes en nuestro país en lo que a movimientos sociales se refiere. Manada de la protesta popular en contra del gobierno priísta de Ulises Ruíz, la APPO congrega alrededor de 365 organizaciones sociales, ayuntamientos populares y sindicatos que forman parte de una cultura política de lucha arraigada en el estado de Oaxaca desde hace ya largo tiempo; “el sindicalismo magisterial, el comunismo indígena, el municipalismo, el extensionismo religioso, la izquierda radical, el regionalismo y la diversidad étnica existente dentro del estado.”⁹⁷

Así, en el seno de la lucha de la APPO por la destitución del gobernador, surgió un movimiento de resistencia denominado; la Comuna de Oaxaca. Comparado con la Comuna de París, la experiencia oaxaqueña -guardadas las proporciones socio-históricas pertinentes- logró consolidar la participación multitudinaria de la población al igual que la experiencia parisina, es decir; más allá de la participación de los sectores más desfavorecidos de la sociedad oaxaqueña (obreros,

⁹⁷ Luis Hernández Navarro, La APPO, *La Jornada*, 21 de noviembre de 2006.

campesinos, desempleados, ambulantes etcétera), se dio la participación de la clase media en lo que significó una verdadera resistencia ante la invasión efectuada por parte de las fuerzas policiales estatales y federales a la capital del estado.

A diferencia de la Comuna parisina, que logró verdaderamente gobernar la capital mediante un gobierno popular legítimo, la Comuna oaxaqueña se mantuvo como un movimiento de oposición que buscó siempre la destitución del gobernador y no propiamente la instauración de un poder popular.⁹⁸ No obstante, la Comuna de Oaxaca ha sentado las bases de una organización social que corre “paralela” hacía la búsqueda de la instauración de un gobierno democrático. Dicha búsqueda queda evidenciada en la consolidación de la Policía del Magisterio Oaxaqueño y el Honorable cuerpo de Topiles.⁹⁹

Sí bien la APPO mantiene la firme convicción de democratizar las instituciones y apela a la instalación de una Asamblea Constituyente no se encuentra ceñida a lo meramente electoral, ni representa la base movilizadora de algún partido ni pretende serlo, pese a que algunos de sus miembros tengan filiación partidista clara. Tampoco representa una alternativa armada, es decir, guerrillera. Representa, simple y complejamente, el intento de instauración de una democracia más directa, sustentada en las decisiones del pueblo, donde sea en una verdadera “asamblea” donde se decida el rumbo y las decisiones políticas. Es un intento por hacer frente y acabar con esa nueva y vieja política despreocupada por el bienestar social, preocupada por la generación de riqueza, subsumida por ello a lo propiamente económico y alejada del continente ético.

⁹⁸ George Lapierre, La Comuna de Oaxaca: mito o realidad, en *La Guillotina*, México, primavera 2007, núm. 56. p. 19.

⁹⁹ Luis Hernández Navarro, Op. Cit.

3.3.- El estrecho marco de la política o la excusión como exclusividad

Dentro de la tradición de pensamiento occidental se ha denominado política al “*arte de conciliar lo diverso*”¹⁰⁰, a la posibilidad de “superación” del desacuerdo, así como a la organización de lo social. No obstante, la forma de nombrar esta actividad no es unívoca de ningún modo, el universalismo del pensamiento occidental -entendido éste como la tradición de pensamiento que corre paralelamente con la denominada historia universal como diría Hegel; de oriente a occidente, es decir, de Grecia a la Alemania protestante y cuyo universalismo debe ser entendido en el marco restringido del “universo colonial europeo”- que se ha impuesto como marco de interpretación de la totalidad del mundo o bien como esquema del mundo “civilizado”, muestra limitaciones en el momento de analizar modos diferenciados de organización de lo social que no corresponden con este esquema de la política armado desde el horizonte de vida occidental. Un rasgo distintivo de la política dentro del modelo occidental moderno es su carácter de laicidad resultado de un proceso de racionalización del pensamiento y por lo tanto de des-mitificación y des-mistificación de la vida. Ello imposibilita una verdadera universalidad, en tanto genera una imposibilidad de integrar aquellos modos de organización no secularizados tratándolos como premodernos, tradicionales o irracionales y excluyéndolos a través de una sub-valoración que termina radicalizando las diferencias existentes.

Por ejemplo, para el Islam la *siyâsa*, (principio) correspondería al equivalente de la política en tanto régimen y sistema de gobierno, donde la única ley existente, la religiosa (*šarî ‘a*) es a la vez ley civil de origen divino, que rige todas las manifestaciones de la vida humana, tanto en su aspecto individual como social y político, convirtiéndose en guía del obrar humano y de la política¹⁰¹. La *umma* o ciudad musulmana entendida como “comunidad de creyentes” se define como una teocracia igualitaria y laica: teocrática porque el poder político es detentado por

¹⁰⁰ Gerardo Ávalos Tenorio.

¹⁰¹ Rafael Ramón Guerrero, introducción a *Al-Fârâbî*, Obras filosóficas y políticas, Madrid, Trotta, 2008. p. 12.

Dios y administrado por el Profeta y sus sucesores, dependiendo entonces el poder temporal del poder espiritual; la única autoridad verdadera es Dios, a quien pertenece todo poder.¹⁰² Es igualitaria porque “todos los hombres son hermanos”. Y es laica porque hay ulemas, doctores de la ley, pero no sacerdocio ni clero como los hay en el cristianismo.¹⁰³

Otro ejemplo es el de los denominados “pueblos originarios”, cuyas formas de organización, igualmente atravesadas por lo religioso y por la tradición, no son incluidas dentro del esquema occidental de interpretación política. En la Grecia antigua la palabra *éthnos* servía para definir aquellos grupos humanos homogéneos, aglutinados en torno lazos sanguíneos como las tribus, pero igual para referirse a los grupos humanos cuya organización difería de la idea griega de la vida en común¹⁰⁴. Es decir, todo aquello que no correspondía al canon político griego, específicamente los pueblos “bárbaros”, cuya forma de organización difería del modo de vida de la *polis* era considerado como *éthnos*, una sub-valoración de aquello que no pertenecía a su mismidad desde el horizonte griego de la organización territorial y la existencia de la asamblea, el consejo y los magistrados. Actualmente la palabra etnia refiere a todos aquellos grupos humanos organizados bajo esquemas diferenciados al modo de vida “moderno”. Así, mientras las “sociedades” (modernas) tienen política, las etnias (tradicionales) o los grupos étnicos tienen “usos y costumbres”. La sub-valoración y la negación de la cualidad política para las denominadas etnias, responde a esta visión parcial de la política moderna que imposibilita, entre otras cosas, la visión en conjunto de los otros elementos que componen la organización de lo social en sus distintos niveles.

¹⁰² Gardel, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, J. Vrin, 1976. p. 31.

¹⁰³ *Ibíd.* p.68.

¹⁰⁴ Manuela García Valdés, “Notas” a Aristóteles, *La Política*, Madrid, Gredos, 2008. p.48.

Conclusiones

La intención de reflexionar sobre una distinción entre la política y lo político me parece relevante por lo que parece la política haber perdido hoy en día y es precisamente esa imagen de ser algo que define lo propiamente humano, que organiza con una finalidad colectiva, pero sobre todo de ser una acción posible para el grueso de los sujetos que parecen perdidos en la idea de lo irremediable de una situación de miseria y dominación que asumen como natural y sobre la cual pareciera que no creen tener posibilidades de inferencia directa; pero que por el contrario no lo es. Resulta evidente que la política como medio de organización de lo social no ha perdido su capacidad ni su potencialidad, pero si ha perdido algo que a la distancia me parece fundamental: la búsqueda del “vivir bien”. Es esta búsqueda que para los denominados clásicos era algo fundamental, y que en este trabajo no se alcanza a esbozar, una tarea pendiente para una investigación a futuro.

La desaparición o cancelación del conflicto bajo el esquema de la política democrática liberal en poco ayuda a la construcción de una sociedad en verdad justa. Por el contrario, el ocultamiento del fundamento de la pluralidad, de la diversidad, de la multiculturalidad, es decir, el conflicto y las relaciones de poder, repercute en la generación de políticas públicas inadecuadas y de una discusión seria que exceda los marcos del reconocimiento, el diálogo y la tolerancia. La violencia generada de las diferencias, de la necesidad fundamental de afirmación de los sujetos colectivos en relación a la negatividad como referencia, la imposibilidad de la igualdad y la homogeneidad, el poder resultado de relaciones históricas de jerarquía, que impiden incluso a los sujetos subalternos plantearse la posibilidad de una unidad, son pendientes de esta investigación que debido a su amplitud no pudieron algunos ni siquiera ser mencionados. Queda igualmente pendiente la crítica al planteamiento de algunos autores aquí utilizados y que por cuestiones de tiempo se han debido tomar así, sin una postura clara frente a ellos.

Los alcances de este trabajo son mínimos en relación con la intensión inicial que animo esta investigación, no obstante me permitió ampliar mi campo de conocimiento, acceder a discusiones y planteamientos por mí desconocidos y sobre todo plantearme la posibilidad de una reflexión que me permitiera una aproximación al planteamiento de algunas respuestas a un sin número de dudas y cuestionamientos sobre la realidad. Entiendo la imposibilidad de acceder a la totalidad de una esfera tan amplia como lo es la política en un trabajo tan sencillo, y por ellos reconozco las carencias en esta reflexión y al mismo tiempo las posibilidades que de aquí pueden surgir. Como una primera aproximación resulta un ejercicio interesante una reflexión de este tipo, sobre todo por la posibilidad que da para ir abriendo otras vertientes de investigación a futuro como se ha planteado más arriba. Como reflexión última trato de puntualizar algunas cuestiones que me parecen necesarias, más a título personal, para entender el rumbo de la discusión.

Lo político debe ser entendido más que como una cualidad como un universo, el universo de lo político y que correspondería a la totalidad de lo que se denomina política. El definir lo político como una cualidad de lo humano resulta en extremo esquemático e imposibilita la visión en conjunto de los otros elementos que componen la organización de lo social en sus distintos niveles. No obstante, la cualidad política como propiamente humana, ligada a la posibilidad del acuerdo mediante la palabra permite abordar la dimensión política desde una perspectiva más incluyente y no como simple atributo de un pequeño grupo (llámese clase política, élite política, gobierno, etcétera). La posibilidad del acuerdo se da gracias al lenguaje, pero sobre todo a la aceptación del otro como sujeto de la misma lengua, poseedor del mismo código en común. Todos los seres humanos por el hecho de ser tales, tienen la posibilidad de hacer política y de organizar el campo social dentro del cual se reproducen materialmente.

Lo político como totalidad es más que una simple cualidad que defina lo humano, la política es por lo tanto sólo una parte de ese universo que lo político es. La política es vista aquí como la parte más visible, una manifestación de lo político,

una práctica históricamente determinada y por lo tanto en permanente transformación. La ilusión moderna liberal ha generado una idea de imposibilidad de ejercicio de la política por parte del grueso de la sociedad y de hecho ha marcado una distancia entre política y sociedad que no es necesariamente atributo liberal, pero que en ese marco se ha exaltado. Lo político no es exclusivamente estatal ni lo estatal es la totalidad de lo político. De hecho lo político al ser un universo, una esfera amplia, incluye dentro de sí al Estado y permite su existencia y en ello estamos de acuerdo con Schmitt, el Estado presupone lo político.

Existe una esfera de lo político amplia que puede categorizarse, pero no podemos hablar de la existencia de una política, sino una multiplicidad de “políticas”, ya que éstas se encuentran conformadas de acuerdo a cada contexto específico y construidas desde realidades diferenciadas y resultado de procesos múltiples e irrepetibles. Esta múltiple existencia política hace imposible en la realidad, y de hecho lo contradice, el sustrato universalista del liberalismo democrático. Cada sociedad tiene una política diferenciada como resultado de su proceso socio-histórico concreto, con prácticas distintas y con procedimientos diferenciados. La misma estructura de los partidos políticos, que universalmente se basa en un canon, en lo específico opera diferenciadamente no ya a escala nacional, sino regional o local.

La política como parte de una totalidad -lo político- no existe por sí misma. Lo político es el sustento de la política y ésta existe sólo como parte de esa totalidad. Como una manifestación, la parte visible o reconocida a través de la cual puede accederse en parte al conocimiento de lo político. Lo político puede ser entendido como la esencia, algo que se encuentra ahí permanentemente e inmodificable; la capacidad de organización y de llegar a acuerdos de los individuos, pero además el conflicto y la violencia que subyacen a todas las relaciones sociales, sean del ámbito de lo público o no. Por otro lado la política puede ser entendida como la sustancia, la parte del “ser político” que se encuentra en permanente

transformación, inestable por lo tanto, diferente en cada momento de aparición pero imposibilitada de ser otra cosa que no se encuentre ya en ella como potencia. La política en tanto acción es movimiento, pero ese movimiento se encuentra dado en lo político como sustento y posibilitador de la política.

Bibliografía

- Al-Fârâbî, Obras filosóficas y políticas, Madrid, Trotta, 2008
- Almeyra, Guillermo, *La protesta social en la Argentina (1990-2004)*. Buenos Aires, Peña Lillo/Continente, 2004
- Almeyra, G. y Thibaut, E, *Zapatistas. Un nuevo mundo en construcción*. Buenos Aires, Maipue, 2006
- Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 2008
- Aristóteles, *La política*, Madrid, Gredos, 2008
- Ávalos, Gerardo, *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, México, UAM-X, 2001
- Benveniste, Émile, *Problemas de lingüística general*. T. I, México, Siglo XXI, 2004
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Madrid, Tusquets, 1989
- Cicerón, *La república*, Madrid, Tecnos, 2001
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998
- Dussel, Enrique, *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI, 2006
- Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995
- Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998
- Ema, José Enrique, *Lo político, la política y el acontecimiento*, en Revista Foro interno, Madrid, UCM, 2007, 7
- Gardel, *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, Paris, J. Vrin, 1976
- Hegel, *Filosofía del derecho*, México, Juan Pablos, 2005
- Hobbes, Thomas, *Antología de textos políticos*, Madrid, Tecnos. 1965
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la invención moderna de la razón*, Madrid, Ed. Nacional, 1979
- Lapierre, George, La Comuna de Oaxaca: mito o realidad, en *La Guillotina*, México, primavera 2007, núm. 56

- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, alianza, 1987
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, México, Porrúa, 2001
- Mier, Raymundo, "Apuntes para una reflexión sobre comunicación y política", en Revista Versión, núm. 10, México, UAM-X, Octubre 2000
- Mouffe, Chantal, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999
- Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, México, F.C.E., 2000
- Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003
- Navarro, Luis Hernández, La APPO, *La Jornada*, 21 de noviembre de 2006
- Pastor, Bárbara, *Breve historia de Roma*, Vol. I., Madrid, Nowtilus, 2008
- Rancière, Jaques, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996
- Sabine, George H, *Historia de la teoría política*, México, F.C.E., 2000
- Salazar Carrión, Luis, *Para pensar la política*, México, UAM-A, 2007
- Sartori, Giovanni, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México, F.C.E, 2006
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2005
- The Catholic Encyclopedia, Volume I, New York, 1999
- Žižek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2001