

El Camino de la Dialógica Política - Político

Por Alejandro Ruiz Balza

Resumen:

El presente artículo se enmarca en el desarrollo de un proyecto de investigación realizado en torno a la demarcación entre la Política y lo Político como aspecto central de los debates actuales sobre teoría política en general y el desarrollo de las ideas originales de Edgar Morin, en particular a partir de su crítica y ruptura con el marxismo hasta su propuesta sobre la necesidad de pensar y promover una política de civilización para la era planetaria. En relación con ello, la hipótesis de esta investigación consiste en afirmar que la propuesta de Edgar Morin de una política de civilización descansa en una relación, que se halla implícita en su obra, entre la Política y lo Político. Explicitar esta dinámica y demarcarla claramente, permitirá una mejor aproximación y profundización en la propuesta del pensador francés.

Palabras Clave: *Política, Político, Dialógica.*

Abstract:

This article focuses on the development of a research project concerning the demarcation between Policy and Political as central to current debates on political theory in general and the development of original ideas of Edgar Morin, particularly from its critics and break with Marxism to its proposal on the need to think and promote a policy of civilization for planetary era. In this connection, the hypothesis of this research is to say that Edgar Morin's proposal of a policy of civilization rests on a Politics- Policy- Polity dialogic, which is implicit in his work. To explain this dynamic will allow to acquire a better approximation and deepening to the proposal of the French thinker.

Key Words: *Politics, Policy, Polity, Dialogic.*

Introducción

En nuestro ahora habitual devenir del mundo en su escala planetaria comprobamos fácilmente en la práctica que todos los idiomas se diferencian además entre sí por el registro y la variedad de sus contenidos semánticos. Tal es el caso de tres palabras en inglés Politics, Policy y Polity.

Politics es la más próxima a lo que entendemos en español por hacer política o dedicarse profesionalmente a la política desarrollando relaciones sociales aplicadas a ganar autoridad y/o poder. Por su parte Policy se vincula con la dimensión de los planes de acción, los programas políticos que establecen el marco de gestión de políticas públicas. En el caso de Polity se nuclean el conjunto de actividades humanas vinculadas con el concepto de Estado y las diferentes formas de gobierno.

El recorrido propuesto en este artículo se vincula con los procesos de resemantización recurrentes que posibilitan la apertura, la multidimensionalidad relacional de sentido y, por tanto, la supervivencia de la producción social de sentido. En el camino de la dialógica entre la Política y lo Político este proceso resulta clave para no perder de vista los matices en los que se juega la importancia de la participación ciudadana en el registro y actualización permanente de su memoria, el compromiso con los desafíos del presente y la construcción colectiva del futuro. En tal sentido Pierre Bourdieu observa que:

Los objetos del mundo social, pueden ser percibidos y expresados de diversas maneras, porque siempre comportan una parte de indeterminación y de imprecisión y, al mismo tiempo, un cierto grado de elasticidad semántica: en efecto, aún las combinaciones de propiedades más constantes están siempre fundadas sobre conexiones estadísticas entre rasgos intercambiables; y, además, están sometidas a variaciones en el tiempo de suerte que su sentido, en la medida en que depende del futuro, está también a la espera y relativamente indeterminado. (Bourdieu, P. 1988).

Desde la Filosofía Política Raymond Geuss (2004) distingue entre Filosofía práctica, que estudia la situación de los hombres frente a la necesidad de actuar, y Filosofía política que se encarga del análisis en la acción colectiva que deriva en una cooperación o en una agresión hacia otra colectividad. A partir del enfoque genealógico de Nietzsche, afirma que existen objetos portadores de múltiples significados y que estos son históricamente variables, es decir, los conceptos surgen y evolucionan mediante el uso real que les dan los seres humanos en contextos en los que se ejerce el poder de un modo u otro (Geuss, 2004 : 18).

En consecuencia, al abordar los conceptos nos sugiere conocer su historia; particularmente, las concepciones políticas que son herramientas que guían a la acción. Al respecto, Carl Schmitt señala:

Todos los conceptos, nociones y vocablos políticos tienen un sentido polémico, se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta, cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en forma de guerra o revolución), y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación. Palabras como estado, república, sociedad, clase o también soberanía, estado de derecho, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos. (Schmitt, C. 2014, 63).

A lo largo de la historia de la Filosofía Política los conceptos de Política y Político lejos están de ser la excepción a la regla, y podemos escuchar permanentemente el eco de los diálogos entre los autores de la Antigüedad Clásicas y los autores Modernos, en muchos de los escritos y debates contemporáneos.

Ya Heráclito recuerda en la antigüedad clásica, que cuando Homero pide el cese del conflicto está pidiendo por el fin de los tiempos: "Debemos saber que la guerra es común a todos y que la discordia es justicia y que todas las cosas se engendran en la discordia y la necesidad" (Heráclito - Fragmento 80).

En La República, Platón expone la naturaleza y el origen de la justicia:

De este modo, cuando los hombres cometen y padecen injusticias entre sí y experimentan ambas situaciones, aquellos que no pueden evitar una y elegir la otra juzgan ventajoso concertar acuerdos entre unos hombres y otros para no cometer injusticias ni sufrirlas. Y a partir de allí se comienzan a implantar leyes y convenciones mutuas, y a lo prescrito por la ley se lo llama 'legítimo' y 'justo'. Y éste, dicen, es el origen y la esencia de la justicia, que es algo intermedio entre lo mejor —que sería cometer injusticias impunemente— y lo peor —no poder desquitarse cuando se padece injusticia—; por ello lo justo, que está en el medio de ambas situaciones, es deseado no como un bien (359^a), sino estimado por los que carecen de fuerza para cometer injusticias; pues el que puede hacerlas y es verdaderamente hombre jamás concertaría acuerdos para no cometer injusticias ni padecerlas, salvo que estuviera loco. Tal es, por consiguiente, la naturaleza de la justicia, Sócrates, y las situaciones a partir de las cuales se ha originado, según se cuenta (359^b).

Se es justo por necesidad no por naturaleza, la justicia no es un bien en sí buscado por los honores y recompensas que proporciona, sino que se ha evitado la injusticia por los castigos que son su consecuencia. Desde su perspectiva, observando la manera en que se forma un Estado, se descubrirá cómo la justicia y la injusticia nacen en él. Aristóteles a su turno afirmará que desde su perspectiva el mejor régimen es la organización bajo la cual cualquier ciudadano puede prosperar y vivir felizmente:

La vida feliz es la que de acuerdo con la virtud ofrece menos impedimentos, y el término medio es la virtud, la intermedia será necesariamente la vida mejor, por estar al alcance de cada cual el término medio; y estos mismos criterios tienen que aplicarse también a la virtud y maldad de la ciudad y del régimen político, ya que el régimen es en cierto modo la vida de la ciudad. (1295^a)

La República, en la *Política* de Aristóteles, es el término medio. La República es el gobierno de las leyes, las cuales deben ser beneficiosas porque el buen legislador deberá considerar cómo la ciudad participará de la vida buena y de la felicidad que le es posible alcanzar. Entre iguales, lo bueno y lo justo se alternan, entonces, al hombre superior en virtud y capacidad para realizar las mejores acciones hay que seguirle y obedecerle. Pero no sólo tiene que tener virtud sino también capacidad que le haga apto para la acción.

Analizando las causas por las que cambian y se corrompen los distintos regímenes políticos Aristóteles señala tanto la justicia como la igualdad proporcional como elementos claves y relativos según cada régimen:

Todos los sistemas encierran un cierto grado de justicia, pero, en términos absolutos, están equivocados; y por esa razón, cuando los ciudadanos no intervienen en el régimen de acuerdo con la idea que cada cual pueda tener, se rebelan. (...) Así pues, en todas partes a la desigualdad se debe la confusión política -salvo que sea proporcional a los desiguales (pues una monarquía hereditaria es desigual, si existe entre iguales)- ya que, en general, por conseguir la igualdad se sublevan los hombres. (1301^b).

Una ciudad es buena cuando los ciudadanos que participan en su gobierno son buenos. Los ciudadanos que son buenos son los que armonizan su naturaleza, hábito y razón:

Los otros animales viven principalmente con la naturaleza y rara vez algunos también con los hábitos; en cambio el hombre, con la razón; ya que sólo él posee razón. En consecuencia, estos factores [naturaleza, hábito y razón] deben de estar de acuerdo entre ellos, si bien muchas veces, en contra de los hábitos y de la naturaleza, actúan mediante la razón si están convencidos de que así es mejor que de otra forma. (1332^b)

De este modo, la filosofía aristotélica encuentra en la virtud, la sabiduría práctica, la forma de alcanzar el Bien Supremo o fin último del hombre. Mientras tanto la razón espera su turno para hacer girar la historia en torno a sí en la Modernidad.

La Modernidad y el Mas Allá de la Virtud

Entrando en la Modernidad Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza y John Locke confrontarán los principios modernos con los enunciados de los filósofos de la Antigüedad Clásica. Siguiendo lo expresado por Leo Strauss, la Filosofía Moderna es una especie de Pensamiento Filosófico, que ya no es el de la Grecia Antigua y tampoco el de la Edad Media, y cuyo conflicto de fondo quizá sea zanjar las diferencias en torno al concepto de Virtud.

Señala Strauss que "Los HOMBRES a menudo hablan de virtud sin emplear la palabra sino diciendo, en cambio, "la calidad de la vida" o "la gran sociedad" o "ético "justo" . Pero, ¿sabemos lo que es la virtud?" (Strauss, L., 2009: 286). Para Aristóteles en su Ética Virtud de primer orden es la Magnanimidad, entendida como "el hábito de exigir los más altos honores para sí mismo, en el entendimiento de que se es digno de ellos", como por encima de la Vergüenza apropiada para los jóvenes que dada su inexperiencia son propensos al error, pero no para "los hombres maduros y bien educados que simplemente hacen siempre las cosas debidas y apropiadas" (Strauss, L., 2009: 286). Para el profeta Isaías hay condena a la Magnanimidad como Virtud y reivindicación de la Vergüenza:

"Soy hombre de labios impuros y entre un pueblo de labios impuros habito". Equivale a una condenación implícita de la magnanimidad y a una reivindicación implícita del sentido de la vergüenza. La razón de ello aparece en el contexto: "Santo, Santo, Santo es el señor de los ejércitos." No hay dios santo para Aristóteles ni para los griegos en general. ¿Quién tiene razón los griegos o los judíos? ¿Atenas o Jerusalén? ¿Y cómo proceder para quién está en lo cierto? ¿No hemos de reconocer que la sabiduría humana es incapaz de zanjar la cuestión y que cada respuesta se basa en un acto de fe?- Pero, ¿no constituye esto la derrota completa y final de Atenas? filosofía basada en la fe deja de ser filosofía. Tal vez sea este conflicto no resuelto el que ha impedido al pensamiento occidental encontrar el reposo. Acaso sea este conflicto el que se encuentre el fondo de una especie de pensamiento que es realmente filosófico pero que ya no es griego: la filosofía moderna. (Strauss, L., 2009: 286).

En el principio de la Filosofía Política Moderna, Nicolás Maquiavelo es la figura central original y originante. Original dado que su pensamiento es una referencia ineludible y porque, entre otras tantas cosas importantes, fue el primero en señalar la ineficacia de las doctrinas políticas fundamentadas en las virtudes humanas y en defender públicamente el con su Realismo a la política, entendida como vector central de la naturaleza humana, que llevada por su propia conveniencia, se vale de todos los medios a su alcance tanto para la defensa de la patria como para el engrandecimiento del político al mando.

Originante porque si bien en una primera mirada parece romper por completo con los pensadores que le antecedieron, en una lectura más profunda recupera y propone restaurar la importante herencia cultural de la experiencia política de la antigua república romana, olvidada en la Italia de su tiempo:

observando por otro lado cómo las virtuosísimas acciones que las historias nos muestran, realizadas por reinos y repúblicas antiguas, por los reyes, capitanes, ciudadanos, legisladores y otros que se han esforzado por su patria, son más rápidamente admiradas que imitadas (...) y mucho más en cuanto veo que, en las diferencias civiles nacidas entre los ciudadanos, o en los males en que los hombres caen, siempre se recurre a aquellos remedios que han sido juzgados y ordenados por los antiguos: porque las leyes civiles no son otra cosa que sentencias dadas por los antiguos jurisconsultos y que, recogidas en códigos, les enseñan a nuestros actuales jurisconsultos cómo deben juzgar. (...) Sin embargo, en el ordenamiento de las repúblicas, en el mantenimiento de los estados, en el gobierno de los reinos, en el ordenamiento de la milicia y la administración de la guerra, en el juzgar a los súbditos, en el acrecentamiento de los imperios, no se encuentra príncipe o república que recurra a los ejemplos de los antiguos. Y creo que ello no se debe tanto a la debilidad a que la religión actual ha llevado al mundo, o a ese mal que un ambicioso ocio ha hecho a muchas provincias y ciudades cristianas, cuanto al hecho de no tener verdadero conocimiento de las historias, por no saber extraer de ellas al leerlas ese sentido, ni gustar de ellas ese sabor que tienen en sí mismas. (...) Queriendo por lo tanto sacar a los hombres de este error, he considerado necesario escribir sobre todos esos libros de Tito Livio. (Maquiavelo, N., 1519 - Proemio)

En el camino señalado por Maquiavelo, Thomas Hobbes propone establecer una doctrina de la ley natural separada de la idea de perfección humana, a partir de la identificación de una fuerza constante y mayor que la razón: la pasión humana. Desde su punto de vista la conducta humana puede comprenderse a partir del despliegue de una psicología mecanicista de las pasiones que permitirá afirmar que el hombre por naturaleza no es ni social ni político.

En su Teoría del Estado de Naturaleza señala que en la situación pre política en que los hombres viven según las tres causas de la discordia humana: competencia, desconfianza y gloria, en el que sus acciones no están determinadas ni por la conciencia ni por la razón sino por el temor al castigo y la esperanza de una recompensa a sus acciones, es un estado de guerra total de todos contra todos que solo puede ser superado por el temor a la muerte, el deseo de comodidad y la esperanza de mejorar sus vidas a través del trabajo, en el que el temor a Dios o los dioses, a poderes invisibles es insuficiente, lo que vuelve necesario que sean organizados por una instancia o persona civil superior, compuesta por la mayor cantidad de voluntades, que los gobierne y garantice el cumplimiento de ese nuevo Contrato Social (Berns, L, 2009).

A diferencia de la filosofía política pre moderna para la cual las pasiones eran la esclavitud para los hombres y que tenían sobre ellos un poder tiránico y arbitrario, y por tanto los hombres solo serían libres en la medida en que su conciencia o su razón pudieran dominarlas, John Locke sostiene que la pasión es la fuerza suprema y excluyente de la naturaleza humana y que la razón tan solo puede servir a ese deseo contribuyendo a satisfacerlo y realizarlo. El deseo más importante de la naturaleza humana es el de conservación. Este puede ser orientado, conservado pero nunca erradicado, lo que constituye un verdadero desafío para la política y un límite infranqueable para toda gobernabilidad.

Desde este punto de partida es que solo será posible aspirar a generar las condiciones de posibilidad para la libertad, la paz y la abundancia de la humanidad, y será misión y desafío constante de todos los gobernantes ir más allá de luchar contra ella por medio del uso de la fuerza o del terror, convirtiéndola en la guía de su gobierno y en el fundamento de toda ley que pretenda establecer para la libertad, abundancia y seguridad de sus gobernados. (Goldwin, R.A., 2009).

"Habrà vicio mientras haya seres humanos", dice Spinoza con ecos de Tácito, rechazando toda posibilidad de existencia de una era arquetípica, criticando a los filósofos y siguiendo el camino trazado por los politici, profundizando a Hobbes en su lenguaje y continuando a Maquiavelo en su mesura. Su Tratado Político sigue el modelo del Capítulo 15 del Príncipe, que a su vez el mismo Maquiavelo prefigura en el capítulo de igual denominación de los Discursos, descartando la existencia de cualquier tipo de Régimen ideal u imaginario. En su tratado Teológico - Político señala la innegable condición política de toda filosofía, de toda religión y también de toda superstición, y de la importancia de preservar toda filosofía de la negativa influencia de estas últimas.

Esta libertad necesaria para la filosofía de toda sujeción a creencias y pasiones humanas, será clave para su concepción de Democracia, conservadora y divergente de la mayoría de las concepciones actuales, y que preferirá como Régimen sobre la Monarquía y la Aristocracia. Su propuesta hará eje en la libertad de las instituciones por sobre la de los individuos, pensando a estas como límite al poder irracional de la multitud. Para Spinoza solo es posible la libertad en base a una filosofía, una sociedad libre será aquella en la que exista libertad de la expresión filosófica (Rosen, S. 2009).

Más allá de las opiniones respecto a su posición, la época en la que se inscribe su pensamiento y por tanto sus intenciones y condicionamientos, hemos intentando reflejar brevemente su reflexión en torno a la Democracia nos parece de gran importancia histórica a la hora de recorrer la relación Política / Político y sin perder de vista que: “La democracia es el régimen del riesgo histórico —otra manera de decir que es el régimen de la libertad— y un régimen trágico” (Castoriadis, 2005: 116).

En este diálogo permanente entre autores de épocas distintas y distantes, muchos han señalado puntos de encuentro entre pensadores como Maquiavelo y Marx (Flynn, B., 2008: 22) dado que ambos rechazan las bases teológicas y también las morales para la política; y coinciden en señalar la importancia central de la lucha de clases. Sin embargo precisar la divergencia en la concepción acerca de la lucha de clases entre ambos autores nos parece de gran importancia en el marco del debate Política/Político. Si bien tanto para Maquiavelo como para Marx la lucha de clases yace en la base de toda sociedad humana, para el filósofo nacido en Tréveris en la sociedad pre-capitalista la lucha se suscita por la distribución del excedente¹¹ de la producción, en las sociedades capitalistas aquello que se disputa es la plusvalía¹², lucha que si bien ha funcionado como motor de la historia de la humanidad verá su fin con el advenimiento de la Sociedad Comunista.

Para el ilustre pensador florentino en tanto, el conflicto se sucede entre dos intangibles. La disputa no es por algo material a dividir, antes bien se despliega entre dos temperamentos extremos y que constituyen cada uno la negación completa y definitiva del otro: "el deseo de oprimir" y "el deseo de no ser oprimido". Se trata de una lucha sin fin, con renegociaciones y acuerdos efímeros mensurados a escala de la historia de la humanidad. La eliminación y/o la culminación del conflicto es imposible e impensable.

¹¹ Aquello que se produce de más y/o por encima de lo necesario para la subsistencia.

¹² Diferencia entre el valor de uso y el valor de cambio del trabajo.

La Política y lo Político en el Siglo XX

Entrando en el Siglo XX el debate Política / Político suma nuevas voces En *La política como profesión* (1919), Max Weber define a la política como:

La dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación política (...); la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder entre distintos Estados o, dentro de un Estado, entre los distintos grupos humanos que éste comprende (Weber, [1919] 2007: 87).

Para la Sociedad Industrial la asociación política predominante es el Estado. El Estado debe definirse por su medio específico, y que reclama para sí, que es el monopolio de la violencia física legítima, convirtiéndose en la única fuente del derecho a la violencia. Quien hace política es quien aspira al poder, el cual puede buscarse como un medio o por sí mismo. Así mismo, el Estado es una relación de dominación de hombres sobre hombres y debe su existencia a que los dominados se sometan a la autoridad de quienes mandan. (Weber, [1919] 2007: 88-89, 94).

Esta dominación puede estar basada en tres tipos de autoridad legítima, es decir que está justificada internamente a través de tres clases de fundamentos. De esta manera, hallamos la dominación tradicional basada en la costumbre; la carismática que encuentra su autoridad en una cualidad personal de quien manda; y la dominación legal sustentada por las obligaciones legales. Entre estas, la más relevante para el estudio de Weber es la dominación carismática porque quien obedece lo hace por una cualidad extraordinaria de quien manda y convierte a éste en un líder por creer en él.

Es en la figura del líder que se manifiesta su *vocación* como político; generalmente, es quien vive “para” la política. Será, entonces, el político profesional que haga la política como profesión principal. Y su honor de líder político, indica Weber, recae en *su propia y exclusiva responsabilidad de lo que haga, responsabilidad que no puede ni debe rechazar o cargar sobre otro* (Weber, [1919] 2007:110). De igual modo, Weber sostiene que el estadista dirigente debe luchar siempre y necesariamente; en especial, si está en juego la razón de Estado que la define como *los intereses vitales del sistema dominante* (Weber, [1919] 2007: 109).

Carl Schmitt en su obra de 1932 *El Concepto de lo Político*, hará su entrada al debate Política/Político en el Siglo XX, culminando un debate que puede rastrearse en pensadores como Maquiavelo y Hobbes, y que trata de la autonomización de lo Político como categoría. Schmitt aborda el estudio del significado de lo Político a fin de demarcar qué es y qué no es Política:

La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo. Lo que ella proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero sí una determinación de su concepto en el sentido de un criterio. En la medida que no deriva de otros criterios, esa distinción se corresponde en el dominio de lo político con los criterios relativamente autónomos que proporcionan distinciones como la del bien y el mal en lo moral, la de belleza y fealdad en lo estético, etc. (Schmitt, C. 2014: 59).

En su conceptualización se refiere al sentido político central para el obrar humano. Su distinción entre amigo y enemigo no se refiere a una distinción moral, estética o teológica: son amigos o enemigos "públicos". Se trata de una distinción orientada a demarcar autónomamente lo específico y singular de todas las acciones y motivos políticos. Mientras que el amigo se define como el de igual manera de ser o el aliado, el enemigo es el singular y existencialmente Otro, con el cual se establecen conflictos con una referencia política.

Es el político quien define al enemigo. En el interior del Estado, procurará mantener la unidad por lo que la distinción entre amigo y enemigo será menos acentuada. Entonces, será en el Sistema Internacional donde el antagonismo alcanza su máxima expresión que es la guerra:

La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye el presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humanos y origina así una conducta específicamente política" (...) Un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado, sería, pues, un mundo ajeno a la distinción amigo y enemigo, y en consecuencia carente de política. (Schmitt, C. 2014: 65,66).

En este marco, Julien Freund, con algunas reminiscencias aristotélicas, señala que la finalidad de la Política es la promoción del Bien Común, ya no como una Idea sino un concepto:

Desde el momento que sólo hay política allí donde hay un enemigo, uno de los papeles esenciales de la unidad política es proteger a la colectividad contra las amenazas exteriores de los demás Estados que tienden a oprimirla o suprimirla. (Freund, J., 1968: 25).

Así la Política tiene como meta al Bien Común que implica garantizar la seguridad exterior y la concordia interior:

La política es la fuerza ordenadora por excelencia. Se puede preferir la justicia al orden; sin embargo, una cosa es cierta: es la política la que introduce el orden y la justicia, la igualdad y la jerarquía. Por sí misma, la sociedad no tiene unidad; está unificada porque es política. (Freund, J., 1968: 38).

En el otro extremo de quienes sostienen que la discordia esta en el seno de lo Político, en el que se ubica el Pensamiento Liberal, Jürgen Habermas afirma que la Política se despliega en la búsqueda del consenso racional y quienes sostiene lo contrario atentan contra el sistema democrático. Habermas encarna la herencia de la tradición sociológica alemana realizando un particular enlace entre el Proyecto de la Ilustración, Kant, Marx y Weber, que plantea una radicalización de dicho proyecto a partir de la reformulación de nociones tales como la de Sujeto, Progreso, Emancipación, Razón, etc., para su posterior inserción en una teoría crítica cuyo objetivo no sea otro que la transformación del sistema social a través de la acción intersubjetiva colectiva:

Habermas se presenta como defensor de la gran tradición emancipadora heredera del humanismo de la Ilustración. Luhmann, por el contrario, critica algunos de los compromisos de esta tradición y exige una mayor radicalidad teórica que cree necesaria para poder analizar la sociedad que nos es contemporánea y que, en su opinión, las categorías representadas por Habermas no pueden describir. (Izuzquiza, I. 1990).

Su posición se sustenta en la aspiración constitutiva del racionalismo dirigida a eliminar todo antagonismo y entonces arribar a un consenso social universal basado en la razón. Para el racionalismo, este consenso puede obtenerse a partir del supuesto que todos los individuos como seres racionales quienes ante la posibilidad de cualquier disputa buscarán maximizar sus intereses en un contexto político concebido desde la razón instrumental, subordinando así la lógica el par Política/Político a los supuestos y reglas aplicables a la economía.

Habermas propone ir más allá del modelo instrumental y propone un modelo deliberativo que provoca un corrimiento del pensamiento político liberal desde la economía hacia una relación con principios éticos y morales, al tiempo que facilita el relevo de la razón instrumental por la razón comunicativa.

La Esfera Pública o publicidad (Öffentlichkeit), estará compuesta entonces, por todos aquellos espacios públicos espontáneos en los que es posible hacer una utilización pública de la razón, que se encuentran libres de todo tipo de regulación de mercado, interferencia estatal y/o de las propias propuestas por la agenda de los mass media, y que posibilitan por tanto el surgimiento de informal de la opinión pública.

En su fase informal, se encuentra compuesta por todos los individuos, organizaciones civiles, etc. considerados como sujetos libres e iguales, quienes a partir del desarrollo de procesos discursivos racionales apuntan siempre al entendimiento mutuo, y por tanto son capaces de interpelar desde “afuera” a la Política.

Para el modelo de su Teoría de Acción Comunicativa: *“el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, es el modo original, frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o el hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comportan de forma parásita”* (Habermas, J. 1999), dejando de lado que la comunicación humana es siempre el con-texto de todos los lenguajes, estéticas, gramáticas y poéticas, y una invitación a asumir políticamente la re-uniión, abrazo, danza permanente entre la comprensión y el malentendido, si pretendemos desarrollar sistemas democráticos en nuestras sociedades.

Política y Político en el Vacío y la Indeterminación

Claude Lefort, pensador que puede inscribirse en la tradición fenomenológica inaugurada por el pensamiento de Merleau-Ponty, señala que la Modernidad es la desencarnación de la sociedad. En la Edad Media el cuerpo del Monarca era la encarnación de la sociedad; eliminada la figura del Rey, su lugar simbólicamente no desaparece, queda como lugar vacío que impide el cierre de la sociedad moderna sobre sí misma. En la dimensión de la Política ninguna figura podrá encarnarse como identidad de la sociedad moderna, en la dimensión de lo Político se establece un contacto permanente con otro siempre indeterminado.

Esto no implica hablar de teología negativa, en las sociedades democráticas cada ciudadano puede profesar la religión de su preferencia, pero sus creencias no pueden volverse ni tomarse nunca como punto de referencia de la sociedad ni generar legitimación política alguna:

Separado de la persona del príncipe, libre de la instancia trascendente que hacía de éste el garante del orden y la aparece como el que la sociedad ejerce sobre sí misma. Resulta ilimitado desde que no conoce nada externo a ella misma. Producto de la sociedad, simultáneamente posee la vocación de producirla (Lefort, C. 1991: 187).

Se trata de evitar el cierre de las sociedades modernas sobre sí mismas, la inmanencia de su cuerpo político -tal y como plantea Merleau Ponty la imposibilidad de inmanencia del cuerpo humano respecto de si mismo-, en diálogo permanente con una alteridad indeterminada y abierta en una brecha en la que asoma el vacío.

Para Lefort, lo Político, en tanto que dimensión simbólica de lo social, es indeterminado. Se trata de una dimensión social simbólica que no se encuentra restringida espacialmente ni es del orden de la sucesión temporal. Tampoco puede ser tomada como una dimensión universal válida en todo tiempo y lugar. Desde su perspectiva nos encontramos siempre en el cruce de caminos entre acontecimiento y sentido.

La producción teórica de Lefort lejos está de plantearse como un saber abstracto, antes bien se trata de una filosofía política sin red, reduccionismos o compartimentaciones conceptuales, que se enfoca en el análisis de la experiencia sociopolítica clave para comprender políticamente al Siglo XX, tanto en su versión fascista como comunista: el Totalitarismo. Así interroga a lo Político a partir de una nueva lectura e interpelación de la Invención Democrática.

Siguiendo a Toqueville, considera que los conceptos de libertad individual y libertad política desarrolladas por el autor de *La Democracia en América* constituyen la esencia de lo Político: la democracia requiere que los límites entre ambas permanezcan indeterminados e indeterminables, por lo que la determinación/limitación de cualquiera de las dos equivale al sacrificio de los ciudadanos o del sistema democrático. Más allá de Toqueville, quien para Lefort se abstuvo de considerar

La irrupción de un sentido de la historia y el despliegue de las múltiples perspectivas del conocimiento histórico, como consecuencia de la disolución casi orgánica de la duración, antiguamente contenida en las costumbres y las tradiciones; la heterogeneidad creciente de la vida social que acompaña la dominación del individuo por la sociedad y el Estado. (Lefort, C. 1991: 24-25).

Es con este tiempo nuevo que adviene con la Democracia moderna que nos encontramos ante una ruptura histórica que impacta en los fundamentos del poder, del derecho y del saber, en la que debemos decir definitivamente adiós a las certezas y a todo fundamento último de autoridad.

Lo propio de las sociedades democráticas es ser históricas y con ello asumir siempre la incertidumbre, la contradicción, la apertura, el suspenso en las que el poder es una dimensión simbólica abierta cuyo vacío se ocupa y desocupa en forma permanente, mientras que el Totalitarismo y su religión del Hombre Nuevo (partido único, economía planificada/centralizada, sociedad de masas, burocracia ritualizada, control policial de la vida social, etc.) se configura en las antípodas.

Si bien etimológicamente la democracia es el “Gobierno del Pueblo”, quien puede hablar legítimamente en su nombre es para Lefort la cuestión central para el debate político en las sociedades contemporáneas:

Vacío, inocupable —ya que ningún individuo ni ningún grupo pueden serle consustanciales—, al lugar del poder le es imposible adoptar figura alguna. Sólo son visibles los mecanismos de su ejercicio, o mejor dicho los hombres, simples mortales, que detentan la autoridad política. Nos equivocáramos al juzgar que el poder se aloja en lo sucesivo en la sociedad. (Lefort, C. 1991: 26).

Es un lugar siempre vacante, pero el vaciamiento simbólico de ese lugar vacío genera siempre crisis y tensiones políticas que abren el camino a la fragmentación y disolución del orden social. Es allí cuando el Totalitarismo emerge como respuesta a ese vacío de poder proponiendo la peligrosa ilusión del fin del conflicto. Por el contrario, la clave para las sociedades democráticas reside en articularse asumiendo a un tiempo la imposibilidad del consenso y la importancia de la irreductibilidad del conflicto político en la que encontrarán dinámicamente su integración simbólica y su legitimidad.

En la bisagra temporal entre el fin del Siglo XX y el Siglo XXI, Chantal Mouffe se propone confrontar con el pensamiento político liberal y criticar el clima social y cultural de época, señalando que nociones en boga en campos como el de la teoría política, el sociológico y las relaciones internacionales, tales como “democracia dialógica”, “democracia cosmopolita”, “buena gobernanza”, “sociedad civil global”, “soberanía cosmopolita”, “democracia absoluta”, “subpolítica”, “sociedades postradicionales”, etc;

Desde su perspectiva son todas expresiones que pueden agruparse en:

una visión común antipolítica que se niega a reconocer la dimensión antagónica constitutiva de "lo político"(...) concebir el objetivo de la política democrática en términos de consenso y reconciliación no sólo es conceptualmente erróneo, sino que también implica riesgos políticos. La aspiración a un mundo en el cual se haya superado la discriminación nosotros/ellos, se basa en premisas erróneas, y aquellos que comparten tal visión están destinados a perder de vista la verdadera tarea que enfrenta la política democrática. (Mouffe, C., 1997: 10).

Retomado el pensamiento de Carl Schmitt, y asumiendo lo controversial que resulta en ámbitos académicos la vinculación de este autor con el nazismo, propone trabajar con la obra de Schmitt desde un registro teórico y no moral.

Para ello plantea retomar los ejes centrales de los conceptos propuestos en el “*El Concepto de lo Político*” tomando distancia respecto de lo señalado por Schmitt respecto de la imposibilidad de la existencia de pluralismo en las sociedades democráticas – que para Schmitt requieren de homogeneidad de su Demos como supuesto de partida – y dada la importancia de la relación amigo/enemigo en su obra, señala que solo será posible entonces encontrar pluralismo de Estados:

Lo que propongo entonces es pensar “con Schmitt contra Schmitt”, utilizando su crítica al individualismo y pluralismo liberales para proponer una nueva interpretación de la política democrática liberal, en lugar de seguir a Schmitt en su rechazo de esta última” (Mouffe, C. 1997: 21).

Así propondrá integrar la disyunción Amigo/Enemigo y el Pluralismo para contribuir a asumir e incorporar al antagonismo al desarrollo de sistemas democráticos que puedan superar las contradicciones señaladas por Schmitt respecto de la naturaleza de la democracia liberal y también los reduccionismos liberales que considera “antipolíticos” y que sostienen que la superación y erradicación del conflicto es la clave para las sociedades democráticas contemporáneas.

Palabras Finales

Muchas veces el sentido común, tamizado por la agenda de los medios, lleva a señalar con facilidad afirmaciones que escuchamos comúnmente en intercambios y conversaciones formales e informales, de los que participamos con mayor o menor pasividad a todos los niveles. Así se suele decir que “la política es corrupta”, “hacer política es meterse en el fango”, “los políticos son todos ladrones”, “Yo trabajo en una empresa y allí no hay política alguna”, etc.

Sin embargo la Política, entendida como el conjunto relacional de instituciones y prácticas sociales a partir de las cuales emerge una forma de organización social predominante, determinada a su vez en forma contingente por lo Político, entendido como el espacio de discordia y conflicto propios de la convivencia humana que atraviesan a todos los miembros y a todas las organizaciones de nuestras sociedades, y como hemos intentado en nuestra breve exposición al respecto reflejar, constituyen e integran dimensiones clave de la condición humana y de la vida democrática, indispensables para los desafíos que se presentan en las sociedades contemporáneas.

En el contexto actual del debate sobre el protagonismo de los movimientos sociales por un lado y las posibilidades reales y efectivas del protagonismo del Estado en la resolución de los problemas más urgentes del presente por el otro, que según Edgar Morin se caracterizan por tener además del atributo de la complejidad, una dimensión planetaria, conviene no perder de vista que el Totalitarismo ha avanzado más allá de la banalidad del mal, creando y recreando permanentemente redes de sentido intangibles, contenedoras, contingentes, relacionales y mucho más aterradoras que el más terrorífico campo de concentración.

Bibliografía de Referencia

Aristóteles (1998): Política, Madrid, Alianza Editorial.

Berns, Laurence (2009): Tomas Hobbes, en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores) Historia de la Filosofía Política, México, Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre (1988): Espacio Social y Poder Simbólico en Cosas Dichas, Barcelona, Gedisa.

Castoriadis, Cornelius (2005): La pólis griega y la creación de la democracia (Fragmento de un fragmento), en Escritos Políticos de Cornelius Castoriadis, Madrid, Catarata.

Flynn, Bernard (2008): Lefort y lo Político, Buenos Aires, Prometeo.

Freund, Julien (1968): La Esencia de lo Político, Madrid, Nacional.

Geuss, Reymond (2004): Historia e ilusión en la política, Buenos Aires, Tusquets.

Goldwin, Robert A. (2009): John Locke, en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores) Historia de la Filosofía Política, México, Fondo de Cultura Económica.

Habermas, Jürgen (1999): Teoría de la Acción Comunicativa I, Racionalidad de la acción y racionalización social, Madrid, Taurus Humanidades.

Heráclito (1983): Fragmento 80, en Parménides y Heráclito, Madrid, Ediciones Orbis.

Izuzquiza, Ignacio (1990): La Sociedad sin Hombres. Niklas Luhmann o La Teoría como Escándalo, Barcelona, Anthropos.

Lefort, Claude (1990): La invención democrática, Buenos Aires, Nueva Visión.

Maquiavelo, Nicolás (2008): Discursos sobre la primera década de Tito Livio, Losada, Buenos Aires.

Mouffe, Chantal (1997): En torno a lo Político, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Platón (1988); La República o el Estado, Primera Edición, Madrid, Gredos.

Rosen, Stanley (2009): Baruch de Spinoza, en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores) Historia de la Filosofía Política, México, Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, Carl (2014); El Concepto de lo Político, Madrid, Alianza Editorial.

Strauss, Leo (2009): Nicolás Maquiavelo, en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (compiladores) Historia de la Filosofía Política, México, Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (2007): La Política como profesión, Madrid, Espasa Calpe.