

La desafección: a propósito de la metafísica de la filosofía política

Rolando Picos Bovio*

Resumen

En su ya clásico libro, *El futuro de la democracia* (1985), el filósofo italiano Norberto Bobbio advierte la distancia que separa los ideales democráticos de «la cruda realidad», diferenciando de este modo el discurso político de la práctica social; es decir, el modo específico en que se materializa el ideal democrático respecto a los conceptos o definiciones universales—sustentados en los principios constructores de la modernidad como el pacto social, la noción de comunidad y los principios de la justicia que se expresan en el derecho.

La crisis de la política en la tardo-modernidad representa en alto grado la crisis de legitimidad y autoridad del Estado, fenómeno que se materializa en el desapego, la desconfianza y la desafección ciudadana respecto a la clase política que la representa y sus discursos. La teoría política moderna, al menos la que se sustenta en la tradición liberal y contractualista parece atravesar, en la adversidad de la época, una densidad metafísica que recuerda la fragmentación del lenguaje que enunciara Heidegger.

*Profesor en la Facultad de Filosofía y Letras, UANL.

Introducción

En su ya clásico libro, *El futuro de la democracia* (1985), el filósofo italiano Norberto Bobbio advierte la distancia que separa los ideales democráticos de «la cruda realidad», diferenciando de este modo el discurso político de la práctica social; es decir, el modo específico en que se materializa el ideal democrático respecto a los conceptos o definiciones universales en que se fundamentan, sustentados en buena medida, en los principios constructores de la modernidad. Dichos términos, asociados al Estado liberal, describen tipologías clásicas de la política tales como pacto social, comunidad, justicia, ley, ciudadanía, democracia, equidad, igualdad o libertad, categorías que han sido ampliamente discutidas desde posturas encontradas en la filosofía política.

Bajo esta diferenciación entre lo «ideal» y lo «real», las prácticas políticas del presente, (en el espacio más local y mediato, pero también a escala planetaria,) observables a contracorriente de los altos ideales y valores de la política, parecen descalificar tales conceptos. Hacerlos difusos, incoherentes, contradictorios. Vaciarlos de su contenido, autosustentado en la confianza de lo ideal. No es casual que el resultado se exprese, como lo señala Nancy, en una «comunidad inoperante»,¹ «comunidad de la crisis permanente», de la que sólo emerge el individuo «desatomizado» como rastro posible.² A fin de cuentas la comunidad siempre ha sido (confirmado por la historia) un *proyecto*.³

1 Escribe Nancy: “El testimonio más importante y el más penoso del mundo moderno, aquel que reúne tal vez a todos los otros testimonios que esta época se encuentra encargada de asumir, en virtud de quién sabe qué decreto o de qué necesidad (pues también ofrecemos testimonio del agotamiento del pensamiento de la Historia), es el testimonio de la disolución, de la dislocación o de la conflagración de la comunidad”, Jean Luc Nancy, *La comunidad inoperante*, Escuela de Filosofía Universidad Arcis, Santiago, 2000, p.12.

2 “¿Es verdaderamente menester decir aquí algo acerca del individuo? Algunos ven en su invento y en su cultura, si no en su culto, el privilegio insuperable gracias al cual Europa habría demostrado al mundo la única vía de emancipación de las tiranías y la norma a cuya luz han de medirse todas las tentativas colectivas y comunitarias. Pero el individuo no es más que el residuo que deja la experiencia de la disolución de la comunidad. Por su naturaleza —como su nombre lo indica, es el átomo, el indivisible—, el individuo revela ser el resultado abstracto de una descomposición. Es una figura distinta y simétrica de la inmanencia: el para-sí absolutamente desprendido, tomado como origen y como certeza”, Nancy, *Ibid.*, p.12

3 El pensamiento o el deseo de la comunidad podría entonces, perfectamente,

“La política -señala Hannah Arendt- trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (2012:45) La definición esencial de los rasgos de la política reconoce en esta un elemento de permanente tensión -la diversidad de los intereses que agrupa- que permanece y se actualiza en la modernidad como actitud desconfiada, como prejuicio. Por ello, la crisis de la política y de lo político en la modernidad tardía representa un fenómeno que, más allá de lo discursivo (en el sentido de la fragmentación de los conceptos) se materializa como *praxis*, como desapego, desconfianza y *desafección* ciudadana presente en el entorno democrático. Esta es la fuente de lo que Arendt (2012) describe como «El prejuicio contra la política y lo que la política es hoy de hecho». ⁴ La teoría política moderna, al menos la que se sustenta en la tradición liberal y contractualista parece atravesar, en la adversidad de la época, una densidad metafísica que recuerda la fragmentación

ser no más que el invento tardío que intentó responder a la dura realidad de la experiencia moderna: que la divinidad se retiraba infinitamente de la immanencia, que el *propio* dios-hermano era en el fondo el *deus-absconditus* (esto fue el saber de Hölderlin), y que la esencia divina de la comunidad —o la comunidad en tanto que existencia de la esencia divina— era lo imposible mismo. *Ibid*, p.12

4 “En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Estos prejuicios, que nos son comunes a todos, representan por sí mismos algo político en el sentido más amplio de la palabra: no tienen su origen en la arrogancia de los intelectuales ni son debidos al cinismo de aquellos que han vivido demasiado y han comprendido demasiado poco. No podemos ignorarlos porque forman parte de nosotros mismos y no podemos acallarlos porque apelan a realidades innegables y reflejan fielmente la situación efectiva en la actualidad y en sus aspectos políticos. Pero estos prejuicios no son juicios, muestran que hemos ido a parar a una situación en que políticamente no sabemos – o todavía no sabemos- cómo movernos. El peligro es que lo político desaparezca absolutamente”. Hannah Arendt, ¿Qué es la política?, Paidós, 2012, México, p.49. “En nuestro tiempo, si se quiere hablar sobre política, debe empezarse por los prejuicios que todos nosotros, si no somos políticos de profesión, albergamos contra ella. Estos prejuicios, que nos son comunes a todos, representan por sí mismos algo político en el sentido más amplio de la palabra: no tienen su origen en la arrogancia de los intelectuales ni son debidos al cinismo de aquellos que han vivido demasiado y han comprendido demasiado poco. No podemos ignorarlos porque forman parte de nosotros mismos y no podemos acallarlos porque apelan a realidades innegables y reflejan fielmente la situación efectiva en la actualidad y en sus aspectos políticos. Pero estos prejuicios no son juicios, muestran que hemos ido a parar a una situación en que políticamente no sabemos – o todavía no sabemos- cómo movernos. El peligro es que lo político desaparezca absolutamente”. Hannah Arendt, ¿Qué es la política?, Paidós, 2012, México, p.49.

del lenguaje que enunciara Heidegger: un lenguaje desgastado que ya no dice nada o si se quiere un concepto que ha olvidado su significado.

El objetivo de este trabajo es, en base a estos elementos, es desarrollar algunas reflexiones a partir de tres principios explicativos:

- 1) Hay crisis en la sociedad que se expresa en la política y viceversa. La política además ha devenido *biopolítica*.
- 2) Las viejas categorías de la teoría política y sus conceptualizaciones se han fragmentado y anquilosado. En el nuevo orden global, vinculadas sustantivamente a una dinámica de poder, han devenido metafísicas y han sido superadas por la *realpolitik* a escalas micro y macropolíticas. Los análisis de Esposito, Nancy y Agamben dan cuenta de la fragilidad del lenguaje de la política y lo político, discursos y de las prácticas que soportan y legitiman. ¿Es ello factible o verdaderamente se trata de los resabios nostálgicos y utópicos del humanismo que lo postmoderno pretende superar?

La crisis de la política como crisis de la sociedad: de la político a lo biopolítico

La cotidianeidad de la experiencia del mundo cuestiona dramáticamente la práctica de la libertad. A propósito de la libertad y sus fantasmas, Michelangelo Bovero (2004) se pregunta sobre sus límites fácticos en tanto sustancia y motor ideológico de la modernidad occidental y de su producto más representativo, el Estado liberal: ¿Son conciliables en el presente, se pregunta Bovero, las libertades fundamentales, modernas (libertad personal, de pensamiento, de reunión y de asociación) con el libre mercado y la ideología neoliberal? ¿Son compatibles, apuntamos nosotros, los *finés* de la política entendida en un sentido clásico como la posibilidad de la vida buena, con el paradigma neoliberal?

Para Bovero el neoliberalismo, en tanto «libertad salvaje» distorsiona dichas posibilidades. Se convierte en una retórica vacía y en un discurso dominante que deslegitima la política:

“La retórica de la libertad como licitud sin reglas es el espejo y el alimento de una incultura política generalizada, y se constituye en un soporte eficaz para la estrategia de los grupos de poder (...) que aspiran a conquistar cualquier espacio hacia el interior de las relaciones sociales, mediante la relajación o abolición de los vínculos normativos para así poder atraer hacia la esfera del mercado bienes de cualquier índole, aun aquellos protegidos por las normas constitucionales que vigilan los derechos fundamentales. Incluidos los de libertad” (Bovero, 2004:15).

La crisis de la política es, por ello, en muchos sentidos, crisis de la libertad. La libertad, al menos en el Estado moderno, es el soporte de la democracia; es su *precondición*. Norberto Bobbio ha elaborado una definición mínima de la democracia considerada como “...un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen quién está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué procedimientos” (Bobbio, 1985:14). La política representa la mediación o el vehículo del tránsito de la libertad formal (sustentada en el derecho) a la libertad real. Sin embargo, ¿acaso no se ha ocupado siempre la política de intervenir sobre la vida de los sujetos para dirigir su conducta?

La disolución del lenguaje de la política y el nacimiento de la biopolítica

Desplazada de su centro referencial, la libertad, la política ha cedido su lugar a la biopolítica. Esta alude de diversos modos a la relación entre la política y la vida. El análisis clásico de Foucault sitúa su aparición en la experiencia moderna, con el surgimiento de un biopoder que absorbe el antiguo derecho de vida y muerte que el soberano detenta en la teoría clásica del Estado, y que pretende convertir la vida en objeto administrable (biopoder) por parte del poder (Foucault, 1992).⁵

5 “Creo que una de las transformaciones de más peso en el derecho político del siglo XIX consistió, no tanto en sustituir el viejo derecho de la soberanía –hacer

El biopoder, producto legítimo de la modernidad, implica un desplazamiento del sentido del control. Se trata “de una toma de poder sobre el hombre en tanto que ser viviente, es decir de una especie de estatalización de lo biológico...”. (1992: 249).⁶ Si durante el desarrollo de los siglos XVII y XVIII aparecen las técnicas del biopoder ligadas a mecanismos disciplinarios de ordenación del cuerpo (anatomopolítica), en aras de una racionalidad social ligada a la producción y el trabajo, en la segunda mitad del siglo XVIII emerge una tecnología no disciplinada del poder.(1992: 250-251).⁷

La anatomopolítica se caracteriza por ser una tecnología individualizante del poder que tiene como fin producir cuerpos dóciles y fragmentados a través de su vigilancia y control disciplinario, la bio-política aparece en cambio ligada a las masas: tiene como objeto las poblaciones humanas; se preocupa en sus orígenes por la administración y control de sus procesos biológicos; su conocimiento implica su futuro control, su regulación por el Estado.⁸ Al insertarse en forma activa en la ordenación de la vida, la bio-política rompe con el esquema jurídico de la teoría política clásica, se torna materialista en su intervención, que se colectiviza como población: “La bio-política trabaja con

morir o dejar vivir- por otro derecho, cuanto en complementarlo con otro derecho nuevo. El nuevo derecho no cancelará al primero, pero lo penetrará, lo atravesará, lo modificará. Tal derecho, o más bien tal poder, será exactamente el contrario del anterior: será el poder de hacer vivir y de dejar morir. Resumiendo: si el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho será el de hacer vivir o dejar morir”.Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, 1992, p.249.

6 Foucault, *Op.Cit.*, p.247.

7 “A diferencia de la disciplina que penetra el cuerpo – afirma Foucault-, la nueva técnica de poder no disciplinaria se aplica a la vida de los hombres, o mejor, no se apropia del hombre-cuerpo, sino del hombre viviente. Este último término apresa al hombre espíritu (...) tras la anatomía política del cuerpo humano instaurada en el siglo XVIII, a finales del mismo siglo se ve aparecer algo que ya no es una anatomo-política del cuerpo humano, sino algo que yo llamaría una bio-política de la especie humana”. *Ibid*, pp 250-251.

“...lo que formó los primeros objetos de saber y los primeros objetivos de control de la bio-política fueron esos procesos –como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de la población- que en la segunda mitad del siglo XVIII estaba, como es notorio, en conexión con un conjunto de problemas económicos y políticos...”, Foucault, *Ibid*, p.251.

la población. Más precisamente con la población como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder”. (Foucault, 1992:154).

Esposito y Agamben profundizan sobre la biopolítica en la modernidad. La experiencia de la modernidad señala Agamben, ha creado, en contraposición a este espacio donde la vida humana tiende a realizarse, un nuevo tipo de vida, la *nuda vida*, que inicia un nuevo modo de la biopolítica: el espacio en el cual se reúnen lo que desde Aristóteles permanecía separado: la vida biológica de los individuos, *zoe*, (vida orgánica, animal) y su vida política, *bios* (vida cualificada).

La tesis central que Agamben desarrolla consiste en el develamiento del concepto de ser humano fundamentado por la filosofía y el derecho en la modernidad. La nuda vida puede ser interpretada como la vida desprovista de toda cualificación, incluyendo la humana, lo que no la diferencia de la vida de una planta o un caracol. Intenta demostrar que toda la historia jurídica de occidente, desde el arcaico derecho romano hasta la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, constituyen un intento de gestionar la vida humana reduciendo a ésta a *nuda vida*.

Agamben, señala cómo la filosofía y la política evolucionan hasta hacer de la vida su tema y su terreno. Considerar al hombre no como sujeto sino como cuerpo vivo, y más allá, como vida en un cuerpo. Se evidencia de este modo el proceso a través del cual la filosofía política en la modernidad hace abstracción de esta condición, con lo cual la vida humana puede ser fácilmente proscrita. El *Homo Sacer* representa justamente el hombre proscrito de sus derechos y de su propia humanidad. Agamben pretende mostrar con esta paradoja cómo se puede excluir de manera legal de la vida política, de sus derechos, e incluso de la vida misma a un individuo. El campo de concentración crea nuda vida, algo que no es ni vida ni muerte, una vida que ya no es la vida del resto de los mortales pero que todavía no es muerte, y que de hecho terminar con ella, matar, no es exactamente dar muerte. Esta

nuda vida, operativa en los totalitarismos de izquierda y derecha, es la verdadera condición terrible de la política moderna.

Esposito establece una diferenciación clave del sentido de la biopolítica entendida como gestión política de la vida. Para ello distingue entre la política sobre la vida y la política de vida. La primera forma marca el dominio de lo externo sobre el cuerpo humano bajo diversas formas de sujeción, entre ellas la de la política, como sucede en la modernidad en el tránsito del «estado de la naturaleza» al «estado político» bajo el objetivo de la preservación de la vida. La experiencia más radical de esta forma de la biopolítica la constituye la «solución final» y la administración del terror propia de los totalitarismos, particularmente el representado por el nazismo y su poder para decidir la vida y la muerte. La modernidad tardía o posmodernidad ofrece, bajo el amparo de la ciencia, formas contemporáneas de expresión de la biopolítica y su selectividad expresadas como revolución genética y diferenciación social.

La política de la vida, por otra parte, representa una posibilidad alterna de concebir los límites del ejercicio del poder en contra del sujeto y las formas de su resistencia: “Sí somos libres por el poder podemos serlo también en su contra” (2004: 62). Con Nietzsche, Esposito afirma que el sujeto contiene la potencialidad de su libertad a partir del despliegue de su voluntad.

Esposito acuña la categoría de lo *impolítico* para observar y criticar, desde una mirada realista, la política desde sus márgenes. Lo impolítico supone que no hay otra realidad que la del poder, sin que esto lleve a una apología o a una condena del mismo, sino a asumir el conflicto como la única realidad de la política y, por ello, a justificar lo normativo, lo biopolítico, como «solución» al conflicto.

Sostiene que las categorías políticas de la modernidad de corte normativo se encuentran agotadas y que, frente a ellos, es necesario: “...someter el léxico político moderno a la misma destrucción-deconstrucción que Heidegger había reservado a los

conceptos fundamentales de la tradición filosófica” (2009:10). El proyecto de esta deconstrucción, en analogía con la terapéutica wittgensteiniana, parece centrarse en liberar de la metafísica el discurso político. Siguiendo a Weil (2007), quien denuncia el vacío del vocabulario político, Esposito critica la política y sus fundamentos en la medida en que:

...digamos que el carácter metafísico de **la filosofía política moderna se revela en su tendencia a identificar el sentido de las grandes palabras de la política con su significado más inmediatamente evidente**. Es como si la filosofía política se limitase a una mirada frontal, directa, a las categorías de la política, **siendo incapaz de interrogarlas de manera transversal, de sorprenderlas por la espalda, de remontar hacia las fuentes de su sentido y, de este modo, hasta lo impensado mismo**. Todo concepto político posee una parte iluminada, inmediatamente visible, pero también una zona oscura, que sólo se dibuja por contraste con la luz. (2009:11).

La deconstrucción de los conceptos permite visualizar las sombras, lo que permanece oculto pero que refleja su sentido en las prácticas, en su significado manifiesto, la *realpolitik* que aparece a nuestros ojos las más de las veces como adversidad y sorpresa. Una hermenéutica de la política permite ampliar el significado “...siempre unívoco, unilineal, cerrado sobre sí mismo...[mientras] el horizonte de sentido, en cambio, -destaca Esposito- es mucho más amplio, complejo, ambivalente, capaz de contener elementos recíprocamente contradictorios” (*Ibidem*). A partir de lo impolítico, opuesta por definición a toda teología política, conceptos tales como democracia, poder o libertad revelan su núcleo “...aporético, antinómico y contradictorio”.

Entre la desafección y las posibilidades de la política y lo político

Lo impolítico no es ni apolítico ni anti político, sino un modo deconstructivo de mirar a lo político. El escenario de lo político, la comunidad es un concepto que, como otras categorías de la

política, debe ser sujeto de la deconstrucción de sus significados y, en un entorno positivo, de su resignificación. La retórica comunitaria tiende en la modernidad a identificarla "...como aquello que identifica el sujeto consigo mismo a través de su potenciación en una órbita expandida que reproduce y exalta los rasgos particulares de esta" (2009: 15). De acuerdo a esta lectura, de inspiración roussoniana, la comunidad viene siendo una especie de suprasujeto (voluntad general), presente, para Esposito: "En todas estas filosofías comunitaristas, comunales y comunicativas (donde) la comunidad aparece como una cualidad, un atributo, que se añade a uno o más sujetos convirtiéndolos en algo más que simples sujetos" (*Ibidem*).

En Nancy, por el contrario, destaca "la comunidad no es un ser común, sino el modo de ser en común de una existencia sin esencia" (2009:16); constituye una proyección del sujeto hacia fuera de sí mismo, es decir hacia (él) y lo otro.

¿Qué sucede entonces cuando esta comunidad y sus integrantes, descentrados de un principio normativo, ajenos a ese centro común armonizador que suponía la polis, entra en crisis de lo político y por lo político? ¿Qué sucede cuando, por la vía de los hechos, el ciudadano constata la fragmentación de lo político y hacia dónde lleva, pensemos en México, el residuo de la comunidad?

La desafección ciudadana se monta sobre ese escenario. Se trata de un término emergente y multivariado con el que se intenta describir la creciente desconfianza y el distanciamiento entre la ciudadanía y sus representantes, las élites políticas. La filósofa Amelia Valcárcel ha caracterizado ampliamente los rasgos de la desafección señalando como características generales a) la desconfianza de la gente en las instituciones públicas, en particular las políticas, b) la abstención electoral, c) la crítica general del sistema político caracterizado por su ineficiencia, (una

mezcla ciudadana del desprecio de lo político y los políticos que llega a formar *tradición*).⁹

La desafección es un fenómeno propio de las democracias y revela sus imperfecciones: las «falsas promesas» aludidas por Bobbio. La parte más peligrosa reside sin embargo en aquello que genera: la erosión de lo político y con ello la ilusión del gobierno autoritario como aquél capaz de recuperar el sentido de la comunidad, en aras de la seguridad. En términos concretos la reactivación de nuevas formas de lo biopolítico, opuestas por definición al ejercicio de la libertad. ¿Laberinto sin salida o destino manifiesto de lo político? No necesariamente. La deconstrucción del lenguaje de la política puede operar también a favor de lo político tomado ya no en el sentido metafísico. La resignificación de lo político puede operar a favor de una nueva praxis y otra idea de lo que es común y de lo que vale la pena mantener. Esta puede ser una aportación importante de la filosofía política a nuestro presente.

9 “...en la falta de confianza de la gente en sus instituciones públicas, especialmente las políticas, parlamentos o ejecutivo. Se manifiesta en primer lugar por la merma en la participación en las consultas electorales. Más tarde aparece como crítica general de la ineficacia del sistema político, cargando las tintas en su costo, sus privilegios y su nula eficiencia. La desafección, que mezcla desprecio e inquina, es un fenómeno solo presente en las democracias. Tiene por resultado la erosión del campo político que, si se alcanza, es ocupado normalmente por populismos o Gobiernos autoritarios. Es una de las peores enfermedades que padece una democracia y, aunque puede presentarse en todas, es mucho más frecuente en las recientes o poco consolidadas. Si se produce, recuperar la confianza es difícil, por no decir imposible.” Valcarcel, Amelia (2013, 18 de mayo) “¿Cómo recuperar la confianza de los ciudadanos en los políticos?”

Bibliografía:

- Arendt, Hannah, (2012) *¿Qué es la política?*, México: Paidós.
- Bobbio, Norberto, (1985) *El futuro de la democracia*, México: FCE.
- Bovero, Michelangelo (2010),
¿Cuál libertad? Diccionario mínimo contra los falsos liberales,
México: Océano.
- Esposito, Roberto, (2009) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*,
Barcelona: Herder.
- Esposito, Roberto, (2004)
Bios. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, Jean-Luc, (2000) *La comunidad inoperante*, Santiago:
Escuela de Filosofía Universidad Arcis.

Hemerografía:

- Valcarcel, Amelia (2013, 18 de mayo)
“¿Cómo recuperar la confianza de los ciudadanos en los políticos?”