



**FLACSO**  
MÉXICO

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES SEDE ACADÉMICA MÉXICO**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES**

**XVI PROMOCIÓN**

**2006 – 2008**

Título de tesis

De vuelta al desencanto. Subjetividad y política en México

**Tesis que para obtener el grado de Maestro (a) en Ciencias Sociales**

**Presenta:**

Luis Emilio Martínez Rodríguez

Director de tesis:

Dr. Santiago Carassale

Seminario de tesis

Complejidad, sociedad civil y multiculturalismo

México, D. F. Agosto de 2008.

La presente tesis tiene como objetivo encontrar las claves del desencanto de la política en las sociedades contemporáneas, particularmente en la mexicana. Tomando como ejemplo el caso de la “Marcha de la seguridad” realizada en junio de 2004 en la Cd. de México, la investigación propone que en la demanda presuntamente apolítica y visiblemente privatista de mayor seguridad, se encuentra implícita una matriz de pensamiento que hace que de los sentidos subjetivos de la política emerja una experiencia básicamente desencantada.

The objective of this investigation is to find the keys of politics disenchantment on contemporary societies, particularly in Mexican one. Taking as an example the case of the “March of the security” realized in June of 2004 in the Mexico City, this investigation proposes that in the non-political and presumably privatist demands of greater security, was an implicit thought matrix that makes, from the subjective senses of politics, to emerge a disenchantment experience.

*A Dulce*

*A José Luis, Micaela y Amanda, mi familia*

Aún cuando lo que aquí se escribe es de mi entera responsabilidad, han sido muchas las personas, que a su forma y a su modo, contribuyeron a que esta tesis fuera posible. Antes que nadie, agradezco a mis padres, por el apoyo de siempre y por que de alguna manera sus anhelos y obsesiones son ahora mías. Esta tesis es en gran medida esto, y es a la vez, una forma de decirles lo mucho que les quiero. A Amanda y Beto, por la presencia constante e indispensable, y por el apoyo generoso.

A Dulce, porque en su comprensión e infinito cariño, siempre pone nota, siempre me hallo y siempre salgo debiéndole.

Agradezco también a mi director de tesis, Santiago Carassale, porque al compartir ideas y reflexiones, siempre abrió caminos y puertas, e hizo más fuerte la convicción de que el trabajo intelectual lleva en mucho la huella indeleble de la creatividad. A la Dra. Nora Rabotnikof, por acceder a leer este trabajo cuando sólo era una vaga idea, por lo claro y puntual de sus observaciones, pero sobre todo, porque en su trabajo siempre hallé una guía para pensar la política. A Sergio Ortiz, por lo imprescindible de su lectura y su amistad. Y a los compañeros de mi seminario, Lulú, Mayarí, Mafe y Tristano por precisar ideas, por su solidaridad y su compromiso.

Así, en la travesía que significó compartir cotidianamente el aula, la mesa y las conversaciones le debo mi gratitud a dos personas en especial, ya de por sí entrañables. A Tristano por la nobleza de su persona y porque en los momentos de apremio siempre estuvo dispuesto a echar una mano. Y a Mafe, por su calidez, su talento y su invaluable vocación por la amistad. Pero también porque en el camino, gratamente encontré en Mayarí, Ismael, Irene, Lulú, Anahí, Iván, Carlitos, Hadlyn, Watis (sic), Adriana, Toñito, Natalia y Federico, en todos ellos, a grandes amigos. Y en lo imborrable de otras travesías, a Camilo y a Chucho, por todo lo compartido, por su sencillez, su compromiso con la música y por ser un referente intelectual y de vida. Esta tesis guarda mucho de ustedes. *Al niño de la calle,*

porque en su andar trashumante siempre guarda un momento para el encuentro en la conversación y en la música, y después planear la huida. Y por supuesto, a la imborrable presencia de la bandita de la *Ollin*, Pelos, Rulo, Rector, Egipcio, Nati, Noemí y Mónica, que aún y con los diferentes caminos siempre existe el motivo para el encuentro.

Finalmente, agradezco al CONACyT por la beca otorgada, la cual me permitió llevar a buen término mis estudios. A FLACSO México por otorgarme las condiciones idóneas para la realización de esta tesis. A Martita y a Hugo por su cordialidad y su atención.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	1
<b>Capítulo 1</b>	
<i>La genealogía de la subjetividad política y la patogénesis del desencanto</i> .....	12
1. Inmersos en el desencanto.....	20
2. La Razón de Estado y la génesis de la dicotomía política/subjetividad .....	29
3. Las pretensiones políticas de la subjetividad .....	44
<b>Interludio</b>	
<i>El devenir del privatismo en el espacio público</i>	
1. La paradoja del privatismo en el espacio público.....	58
2. El espacio público ilustrado.....	60
3. Desdibujando el proyecto ilustrado. La opinión pública según Luhmann.....	76
<b>Capítulo 2</b>	
<i>Hacia una semántica de la política. Una aproximación sociológica al problema del sentido de la política</i>	
1. El auge de la sujeto.....	80
2. La política como universo simbólico.....	86
3. La crítica al sujeto y la emancipación subjetiva.....	98
4. La semántica de la política.....	103
5. La sociedad burguesa y la dicotomía difícil.....	111
6. Diferenciación social y la política sin sujeto.....	114

### Capítulo 3

*En la brega por la modernidad política en México*.....130

1. Las vicisitudes de la semántica liberal en México.....132
2. Del Estado porfirista al estatismo posrevolucionario.....145
3. Un soplo de Ilustración mexicana. El tiempo de la ciudadanía.....150
4. La corrupción del código político y la antesala del malestar.....171

### Capítulo 4

*Miedo, malestar y la elusión de la política.*

*El caso de la “marcha de la seguridad”*

1. La emergencia del malestar, el clima antipolítico y el miedo.....174
2. *¡Qué nos gobiernen y cuiden las putas, ya que sus hijos nos han fallado!*  
Movilizando el miedo, el caso de la marcha de la seguridad en la Ciudad de México, junio de 2004.....184

**Conclusiones**.....195

**Bibliografía**.....201

**Hemerografía**.....209

**Apartado Metodológico**..... 211

## Introducción

El dr. X desenfunda el radio y de reojo echa un vistazo a su reloj. El sol pega de lleno. Son las 12:30 del día. A su lado, su esposa e hija van de la mano. Desde donde él se encuentra se confunden las pancartas del *¡ya basta!* y la torre latino.

— ¿Sí? — gritonea por el radio para que le escuche el chofer — estamos por la Alameda.

— ¿Dónde estamos? — se despega del aparato y le pregunta a su esposa.

— ¡Sí! — vuelve a afanarse al radio — en Avenida Juárez a un costado de la Alameda, vamos rumbo al Zócalo. Yo creo que ya no llegamos, hay mucha gente. ¿Bueno?... esperáanos detrás del María Isabel, y mantén el radio prendido para que sepas dónde recogernos.

Era domingo 27 de junio de 2004 y el dr. X salió junto a su familia por ahí de las diez de la mañana de su casa de Polanco, para responder al llamado que se lanzó desde diferentes medios y organizaciones para manifestarse contra el crecimiento de la inseguridad en la Ciudad de México, de la cual tuvo a bien enterarse por la tele y por voz de algunos conocidos.

— ¿Cómo le va arquitecto? — le pregunta al encontrarse a uno de ellos.

— Extrañado de encontrar tan fea Avenida Juárez. Creo que hará unos veinte años no me daba una vuelta por aquí. Ahí estaba el hotel del Prado, ¿no?

Era de esperarse, en el transcurrir de la manifestación, el dr. X se encuentra a varios de sus conocidos, mientras algunos de ellos se reencuentran con la ciudad. Y debido a ello, la manifestación la encuentra, si bien una experiencia novedosa, también con un dejo de cotidianeidad. Pues sí, ahora se percata de los varios tonos de piel dorada y el aire golfista que los marchantes adquieren bajo sus viseras. Inclusive, alcanza a observar a un rubio ataviado con bermudas que aprovechó la manifestación para sacar a pasear a su pastor alemán. — ¡Bien por el perro! —, le vitoreaban.



Y al abrirse paso entre el clamor disperso del *¡Ya basta!*, *¡políticos inútiles, ya pónganse a trabajar!*; y algunas más subidas de tono del tipo *¡qué nos gobiernen y cuiden las putas, ya que sus hijos nos han fallado!*

— ¿dr. X? —

— ¡Qué milagro! —

— Pues aquí doctor, protestando por cuatro asaltos, uno de ellos en la puerta de mi casa, y con pistola.

— Es verdad, esto ya se ha vuelto insoportable. Yo estoy aquí pues hace dos meses y medio secuestraron y asesinaron a mi prima hermana. Ojalá esta marcha sirva de algo para que el gobierno se ponga a hacer su chamba ¿no? ¡Huy! después nos vemos, mi familia se me ha adelantado.

Son ya las 13:00 horas y llegar al Zócalo sería un despropósito. Tanto las calles de Madero, Cinco de Mayo y 16 de Septiembre están atestadas de gente. De esta manera, mientras alcanzan a escuchar *...y sus ruinas existan diciendo: de mil héroes la patria aquí fue...* del himno nacional, como un grito contenido y lejano, casi un murmullo, el dr. X y su familia eligen hacer parada en un restaurante y tomar algo para atenuar el calor y el cansancio. Así, ya en la fila de espera, poco les falta para confundirse con la multitud de comensales que tiñe de blanco el lugar<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> El relato es una reconstrucción de varias crónicas que se hicieron de la marcha de la seguridad, realizada el domingo 27 de junio de 2004, en la prensa nacional. Los diálogos se retomaron casi por completo de la excepcional crónica de Héctor de Mauleón, “Y los unió la causa” en *El Universal*, 28 junio 2004. Igualmente se recuperan las crónicas de Robles, Gutiérrez y Hernández, “Cientos de miles marcharon contra la delincuencia” en *Milenio*, 28 junio 2004; y de varios testimonios de los manifestantes recogidos en el periódico *La Jornada* en su edición del Lunes 28 de junio de 2004. Y por si hiciera falta decirlo: no tengo la más mínima intención de hacer una caricatura de la manifestación; sé de lo delicado del problema y de la trascendencia e importancia de su manifestación pública. Sin embargo, aún en lo burdo de la *viñeta*, me parece que el recurso es pertinente para resaltar en principio algunos de los rasgos, que a mi juicio, son los más sobresalientes de la marcha. Por supuesto, habrá un tratamiento más pormenorizado en lo subsiguiente.

Sí, tal parece que la “marcha de la seguridad” fue un fenómeno novedoso y harto llamativo en la vida de la reciente democracia mexicana. Una “sociedad civil” muy otra había salido a las calles de la ciudad de México para exigir más seguridad, denunciar la alta impunidad con la que el crimen organizado y no organizado opera en la Ciudad de México (y cabe decir, varias ciudades más del país) y señalar la ineficacia del Estado en estos rubros. Nada se le podría regatear a la legitimidad de la demanda ciudadana que hizo eco en la manifestación. De hecho, ese fue el error de lectura de la izquierda partidaria y un motivo de desencuentro con las clases medias<sup>2</sup>. La política mexicana estaba tan embargada en la cuestión electoral y en la búsqueda de renta política de cualquier fenómeno social, que un evento de tal naturaleza ahondaría en los desencuentros con la política institucional. Haya sido cual haya sido el origen de la convocatoria, era fatídica (políticamente hablando) tomar una posición contraria a los ánimos de la marcha. Lo que quiero enfatizar es que poco, muy poco resultaba cuestionable en esta marcha. A juzgar por las opiniones vertidas para entonces, ésta era un paradigma del ejercicio de la ciudadanía.

Sin embargo, me dirijo al margen de lo cuestionable, y me pregunto, ¿es el ánimo antipolítico que incubó en la manifestación, algo que pueda pasar fácilmente de largo? ¿No resulta por lo menos paradójico ver que desde su temperamento antipolítico lo que se exigía era precisamente más gobierno? y aún más, ¿cuáles serían los “sentidos” de la política que permearon en la marcha para que ésta se autocalificara como *apolítica*? y

---

<sup>2</sup> Me refiero sobre todo a la descalificación de la marcha que se hizo desde el Gobierno del Distrito Federal, encabezado por el Lic. Andrés Manuel López Obrador, por ser la puesta en marcha de un “complot” contra su gobierno y por ir en detrimento de sus entonces aspiraciones presidenciales. Al respecto, en la prensa del día siguiente de la marcha Jacqueline Peschard señalaba, “Quizá la expresión más clara de esta ceguera fue el procurador capitalino Bernardo Bátiz, quien buscó minimizar el significado de la marcha al afirmar que había mano negra detrás del llamado a la concentración, pues lo que en realidad se perseguía era golpear a López Obrador”. Tomado de Jacqueline Peschard, *Un espacio público multclasista*, en El Universal, 28 de junio de 2004.

Sólo una precisión, las citas hemerográficas irán con la referencia completa al pie de página, y las bibliográficas, de acuerdo al sistema Chicago.

algo que resulta obvio ¿qué el ejercicio de la ciudadanía no es hoy en día lo más granado de la actividad política?

En una democracia tan afuncional como la novel democracia mexicana, tenemos tanta sed de ciudadanía que aún cuando demuestra algunos de sus contornos más ásperos, ésta resulta incuestionable. Me intriga, en efecto, la expresión de la crítica mordaz a una política devaluada y el fenómeno de presentarse como antipolítico algo, que en sí mismo, es político. Pero claro, es fácilmente objetable señalar que el sentido crítico de la marcha no era un cuestionamiento *in toto* de la política, pues aquél se refería más que nada a una crítica a la clase política o a la política institucional. Sin embargo, puedo aducir prontamente que, a diferencia de la primera generación del discurso de la “sociedad civil”, aquí no se disputan ámbitos de competencia del ejercicio de la política. Aquí, lo que se deja ver es el desmarque “social” de un ámbito de actividad denigrado y decepcionante. Eso precisamente, una franja de la población que sale a hacer política legítimamente y con mucha fuerza al investirse de ropajes *apolíticos*.

Y en el mismo tono de las contradicciones de esta marcha, aparte de su pretendido apoliticismo, también resulta curioso observar que en la época del declive del estatalismo de la sociedad mexicana, en la manifestación se hiciera explícita la necesidad más (y mejor) Estado. En efecto, los poderes fácticos de la delincuencia organizada habitan ahí donde al edificio estatal se le había puesto el anuncio de “cerrado por derribo”. Y aquí por lo menos resulta cuestionable constatar que aquéllas clases medias politizadas, que sistemáticamente habían denunciado (y con mucha razón) lo asfixiante de una sociedad colonizada por el Estado, ahora, en los efluvios de la sociedad liberada y democratizada se exigiera la actuación vigorosa del Estado para hacerle frente al problema de la seguridad<sup>3</sup>.

Y finalmente, algo que dió *la* nota en la marcha (claro, después de la legitimidad de su carácter ciudadano) fue su carácter inédito, esto es, la convicción de que en ella se

---

<sup>3</sup> Agradezco a la Dra. Nora Rabotnikof haber puesto luces sobre esta cuestión.

presenciaba o “el día primero de quienes tomaron las calles”<sup>4</sup> para protestar por la inseguridad, o en todo caso, la manifestación pública de “una ‘sociedad civil’ que rara vez sale a las calles”<sup>5</sup>. Pero lo que me parece destacable es que de un espacio y una actividad pública tradicional para la manifestación política (como lo es el recurso de las “marchas”) devino en posibilidad de “pasear al perro”, y en su defecto “tomárselo como un bronceado”. Y esto no habla solamente de prácticas inéditas en una manifestación pública, sino también de una peculiar transfiguración de lo público y lo privado. En otras palabras, la expresión de un cariz privatista en el espacio público<sup>6</sup> que evoca más que nada una especie de “etología”<sup>7</sup>, esto es: la preocupación por, y la necesidad de, el juicio que se hace a la presentación de la persona en público. En suma, es notable la conjunción de apoliticismo, demanda de seguridad y un tipo de expresividad del *yo*, todo ello mezclado en la manifestación política.

Ahora bien, con lo dicho podría dar la impresión de que la “marcha de la seguridad” fuera un fenómeno *per se* cuestionable; obviamente que esto no es así. Así como me parece que esta manifestación es una pieza notable de la ciudadanía

---

<sup>4</sup> Robles, Gutiérrez y Hernández, “Cientos de miles marcharon contra la delincuencia” en *Milenio*, 28 junio 2004.

<sup>5</sup> de Mauleón, Héctor “Y los unió la causa” en *El Universal*, 28 junio 2004.

<sup>6</sup> Curiosamente, aquí vendría al caso apuntar una comparación, pues al día anterior de la marcha, tuvo lugar la ya tradicional “marcha del orgullo lésbico-gay” en la misma Ciudad de México. Si de expresividad y exposición del *yo* en una manifestación pública se trata (lo privado en público, podríamos decir), la marcha gay es un prototipo de ello. Sin embargo, es evidente que la diferencia en el tipo de demandas (reconocimiento y seguridad) torna distinta la expresión de la privacidad en lo público. El tipo de “privatismo” identitario es diferente al tipo de privatismo de un sector de la población que resiente las consecuencias de la “inseguridad” pública. No obstante lo llamativo del tema, me parece que los matices con respecto al tipo de demanda quedaron bien expresados en la declaración que hizo Carlos Monsiváis el día de la marcha de la seguridad. “En el caso de la marcha gay del sábado se afirmó ‘somos iguales porque somos diferentes’; el domingo [en la marcha de la seguridad] se dijo de múltiples maneras: si frente a la inseguridad no aplazamos las diferencias, nunca construiremos los espacios mínimos para el diálogo”. Tomado de “Se hace mensaje al marchar. Entrevista a Carlos Monsiváis” en *La Jornada*, 28 de junio de 2004.

<sup>7</sup> Obviamente, el término tiene una connotación sociológica. Esto lo retomo del texto de Richard Sennett, *El declive del hombre público* el cual se refiere a la “etología” tal y como se entendía en el siglo XIX, esto es “la ciencia del carácter humano tal como se deduce de las apariencias humanas”, antes que, tal como la palabra es empleada actualmente por los biólogos, el estudio de la genética animal deducida de la conducta animal” (1978: 212).

mexicana<sup>8</sup>, también me parece que es una expresión notable de un tipo de hipocresía política; término fuerte al parecer, pero que se refiere el sostenimiento y el despliegue (conciente o inconcientemente) de una práctica política encubierta. Y con esto me refiero al desmarque, al apartamiento y la distancia que supone la crítica juiciosa de una política decepcionante, turbia y a final de cuentas inmoral. Creo percibir que en la marcha de la seguridad se expresó este tipo de distanciamiento con respecto a la política. No obstante, también intuyo que este tipo de distanciamiento no es privativo de ella. Y por ello, toda la tesis merodea sobre una idea que seduce pero alerta: la idea de saltar por encima de la contingencia política.

Ahora bien, (y pasando a un nivel de mayor abstracción) con esto explícito la intuición de estar ante una matriz de pensamiento que hace deliberadamente de la política algo ajeno, para así ser susceptible de crítica; y ésta, se entrecruza con cambios en la estructura social que la hacen ser cada vez menos centrada políticamente. Y estas son, en términos generales, las coordenadas de nuestro problema de investigación.

Por ello, ante la aparente la celeridad de los cambios políticos en el México contemporáneo, me detengo en el *sentido* que la política adquiere en este contexto. Es claro que el apoliticismo y el desencanto de la política se refieren al *sentido subjetivo*, por lo cual ante el cúmulo de estudios sobre este alejamiento de la política (sobre todo del tipo electoral, pero principalmente de cultura política), propongo un análisis que hurgue en los entretelones de un tipo de subjetividad que se desencuentra de manera constante con la política. Precisamente esa subjetividad que se encubre con los ropajes de la *apoliticidad*.

---

<sup>8</sup> Al calor de lo acontecido, al día después de la marcha, tanto en las crónicas, como en la opinión de los analistas en la prensa escrita, ésta fue exaltada sistemáticamente como un fenómeno de las proporciones del movimiento estudiantil del 68 y de la movilización de la sociedad civil después del terremoto de 1985. Al respecto ver Robles, Gutiérrez y Hernández, “Cientos de miles marcharon contra la delincuencia” en *Milenio*, 28 junio 2004; Zuckerman, Leo “Mucho silencio, ¿pocas nueces?” en *El Universal*, 28 de junio de 2004; y Oliva, Javier en *La Jornada*, 28 de junio de 2004.

Para entonces, surgen ya problemas de índole teórica cuando tratamos de vincular subjetividad y política. Me valgo del excepcional trabajo de Norbert Lechner para deslindarme de ciertos abordajes teóricos, y para encuadrar el problema en los términos teóricos que más me parecen convenientes. En su preocupación constante por la dimensión subjetiva de la política y su relación con la democracia, Norbert Lechner puntualizó que “en las investigaciones sobre la transición política, centradas en las acciones estratégicas –del tipo *rational choice*- de los actores y los estudios de opinión pública [del tipo cultura política]” no ofrecieron una “reflexión sostenida acerca de la dimensión subjetiva” (2000: 103). Por lo cual, optó por vincular subjetividad y política bajo otros postulados. En efecto, suponía que aún cuando la subjetividad nunca había dejado de importar en los estudios políticos, aquella había sido abordada precisamente en los términos que la negaban. La racionalización *in extremis* había aportado una versión desertificada de la subjetividad, a la vez que se había implantado el desarrollo de una política (que suponía a la democracia) con una lógica inmutable, por lo cual se había llegado al extremo de “identificar la política racional con el cálculo de intereses; para algunos [reclamaba el profesor Lechner], la democracia se reduce a un método de calcular costos y beneficios. Estas concepciones muestran su insuficiencia, sin embargo, tan pronto pretendemos –al estilo del neoliberalismo- lograr un ‘mercado político’ autorregulado al margen de los valores, las motivaciones y los sentimientos de la población” (2007: 410). Y de aquí la clave de lectura para denunciar por un lado, una subjetividad cada vez más denegada y neutralizada, y por el otro, una lógica política cada vez más lejana de los ánimos subjetivos, y más cercana a parámetros sistémicos que la hacen a su vez, *quasi* inmutable e inexpugnable.

La estrategia neoliberal enfoca exclusivamente el despliegue de las lógicas funcionales, particularmente la lógica del mercado, buscando evitar interferencias propias de la subjetividad. A lo más busca encauzar la subjetividad “en función de” la modernización. El resultado es una subjetividad denegada. La forma más visible de negar la subjetividad es la “funcionalización” de los sujetos. Las motivaciones y expectativas, los deseos y procesos de las personas son relevados, absorbidos y puestos al servicio de los sistemas. Visto desde el otro ángulo: las lógicas funcionales operan como un fin en sí mismo, que aprovecha la subjetividad como “lubricante”. Paralelamente, tiene lugar una marginación de la subjetividad. Los sentimientos y las emociones que no son de utilidad, quedan al margen del proceso social, una materia para las “revistas del corazón”. Más frecuente aún es el simple silenciamiento. A falta de un espacio público donde conversar, discutir y, en

definitiva, compartir las inquietudes, éstas quedan son voz, relegadas al “cuarto oscuro” de la conciencia individual. (Lechner, 1999: 50)

Así, Lechner supone en primer lugar que la lógica sistémica “funcionaliza” a los sujetos y que degrada al nivel de lo insulso los sentimientos y las emociones de la gente. Y en segundo lugar lanza el dilema: optar ahora por una visión sistémica llevaba implícita, si no la exclusión de la dimensión subjetiva, sí por lo menos su oclusión. Por mi parte, concuerdo con la enunciación del dilema; pero me permitiría debatir el primer axioma. Y hasta aquí la reutilización del trabajo de Norbert Lechner.

Ahora bien ¿cómo mantener la preocupación por la subjetividad y seguir la conformación de la política en términos sistémicos? Llegados a este punto, me incliné a pensar por lo inevitable de la elección. Sin embargo, el mismo dilema planteaba también una salida: cuestionar los supuestos de los cuáles se partía para llegar a tal disyunción. Y aquí retomo lo dicho anteriormente con el caso de la “marcha de la seguridad”, pues si bien el principal elemento que destaco de este suceso es su tono desencantado de la política (claro, con las peculiaridades del caso), éste parece ser una patología de origen de la política, y con ello perfilar una veta de subjetividad que se desencuentra constantemente con la política (y así, no sólo con la política racionalizada o concebida como sistémica). Entonces, si el desencanto de la política no se explica sólo por el alejamiento que supone su connotación sistémica (pues siempre habrá un tema en la esfera pública que movilice la atención); ni sólo por la democracia decepcionante (pues no faltará una figura carismática que le ponga el oído al *vox populi*); ni sólo por la corrupción de los políticos; ni aún con todas ellas juntas a la vez, ¿cuál es su explicación?

Quisiera entonces aventurar una respuesta, pero antes, describo la ruta del argumento que se despliega en esta tesis. El trabajo puede ser abordado en dos grandes partes. Una primera (capítulo uno y dos e interludio) que se aboca estrictamente a los términos teóricos (filosóficos) del problema. Y una segunda (capítulo tres y cuatro), en la que se aplica el modelo teórico al “caso” mexicano. Más a detalle, el capitulado tendrá la siguiente lógica.

En el primer capítulo abordaré la problemática del desencanto de la política. Aquí me limitaré a justificar que éste no es un equivalente al desencanto democrático. Y esto, por la razón de encontrar en el México *postransición* un ambiente que sistemáticamente se califica de “decepción” democrática y de “crisis” política. Aún cuando lo que me preocupa es este tipo de política desenfadada, poco motivante al grado de ser decepcionante, no me detengo en “diagnosticarlos” como los síntomas de la crisis. En cambio, sí me parecen ser un indicio de un tipo específico de subjetividad de la política, no privativa de la experiencia mexicana. Parto de esta premisa, lo cual me lleva a rastrear las claves del desencuentro entre subjetividad y política. Me dirijo entonces a esclarecer los supuestos del desencanto. Encuentro en el principio de la llamada “Razón de Estado” la matriz de pensamiento de la cual se desprenden los dos enunciados fundamentales de cómo es que se pensará a la política y a la subjetividad respectivamente: por un lado, la lógica propiamente política del gobernante/gobernado; y consecuentemente, la subjetividad entendida como conciencia, escindida de “su” acción. No obstante, en esta subjetividad “amputada” tendrán lugar los *dos sentidos fuertes de la política* que guiarán el presente trabajo. Así pues, las referencias a dos autores son más que evidentes, Thomas Hobbes, y la lectura que de él hace Reinhart Koselleck. De este último, retomo la idea central de que es en la gestación de la subjetividad ilustrada donde se cocinará una antinomia “crítica” con la política. Abundo en la materia de cómo es que fue robustecida esta subjetividad ilustrada, y para el caso, retomo su forja liberal, filosófica y estética.

Y es precisamente este último elemento (el estético) el que devela los contornos más ásperos de la subjetividad ilustrada. A manera de interludio, me cuestiono por la emergencia del espacio público burgués como una esfera privilegiada de actividad política, por su vocación racionalizante y mediadora para con el poder político. Pero a contracorriente del conocido argumento de Habermas sobre la esfera pública, me sostengo en la formación de un tipo de subjetividad contenciosa del poder, que una vez “estetizada”, confunde los límites entre lo público/privado y da forma a un privatismo que trastoca la socialidad. En el apartado que cierra este interludio, de la mano de la



noción de “opinión pública” de Niklas Luhmann, se ofrece un primer matiz que hace de la cuestión de la antinomia entre subjetividad y política (del tipo, subjetividad vs. política), un tema básicamente de diferencias (del tipo, subjetividad/política).

El segundo capítulo abunda sobre una cuestión fundamental: las “perspectivas”. Esto es, si tomamos a la política y la subjetividad como nuestros enunciados principales (ámbitos diferenciados) y los adscribimos a la disciplina sociológica ¿desde dónde se observa? ¿desde la subjetividad o desde la política? Intentaré jugar en la reciprocidad de la doble perspectiva. De la subjetividad hacia la política, destaco la perspectiva sociológica (de raíz weberiana) que hace del *sentido* subjetivo la materia de análisis. De la política hacia la subjetividad, me valgo de la perspectiva sistémica, la cual privilegia a la comunicación como “sustancia” de lo social. Las dos perspectivas corresponden a niveles de análisis diferentes. Y las dos implicarán niveles críticos de descripción. Por lo pronto, me limito a señalar que tienen un punto de encuentro: la política así entendida será “universo simbólico”, en términos fenomenológicos; y “semántica”, en términos sistémicos. Hasta aquí la teoría.

Ya para el capítulo tres, una vez establecidas las premisas teórica, vuelvo al caso mexicano. En él destaco tres momentos. En primer lugar, la consabida contradicción que se dio en el siglo XIX entre liberalismo y una decepcionante vida política. O en nuestras palabras, la constatación de un tipo de desencanto de la política que abreva de la brecha entre una sociedad sin Estado, pero inoculada con los anhelos liberales de una ciudadanía depurada (o en todo caso, la implantación de una semántica o de un universo simbólico de la política que aún no podía hacer sentido). En un segundo momento, la conformación porfiriana del Estado mexicano (y con él, el trazado entre gobernantes y gobernados) y la evolución que tuvo lugar con el Estado posrevolucionario. Y ya finalmente, el resquebrajamiento del régimen posrevolucionario, y con ello el despunte de una franja de subjetividad crítica del autoritarismo, tendiente a ciudadanizarse, y consecuentemente auspiciosa de la democratización.

Ya finalmente, para el capítulo cuatro retomo el caso de la “marcha de la seguridad” como una expresión de ciudadanía, pero ya no en su forma paradigmática, sino que deja entrever algunos de sus contornos más ásperos. En fin, la puesta al día de una forma de desencanto político que conjuga cierta dosis de privatismo, hipocresía y crítica moral de la política.

Dicho todo lo anterior, estoy en condiciones de formular las dos hipótesis generales del trabajo. Así pues, intuyo que la materia de la que se constituye el desencanto de la política estriba en lo que denominaré como los *dos sentidos fuertes de la política*; el primero se refiere a ver a la política como un ámbito que, ya sea por voluntad o por imposición, es un espacio en común, el cual ha conformado su propia idea (su sentido fuerte) como aquello de *lo común y lo general* (Rabotnikof, 2005). Y el segundo sentido, enfatiza la noción de la política como dominio, como determinación heterónoma que coarta la voluntad y la libertad de los individuos.

A partir de estas dos fórmulas puedo formular la tesis general del trabajo: a partir de éstos sentidos, entiendo que la subjetividad modifica sistemáticamente las formas de la política. Sin embargo, el desencanto surge cuando se precariza el sentido de *lo común y lo general*, y el *continuum* de la lógica política adquiere el sentido duro de la dominación<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Con el sólo ánimo de ser más claro, la tesis general podría ser modelada de la siguiente manera: si tomamos al desencanto de la política como una forma particular de correlación entre los dos sentidos fuertes de la política y la constante de la lógica política, su presentación formal quedaría de la siguiente manera:

$$Y \text{ (forma del desencanto político)} = \beta_0 \text{ (continuum del poder: gobernantes/gobernados)} \\ + \beta_1 \text{ (sentido de lo común y lo general)} - \beta_2 \text{ (sentido de dominación).}$$

## Capítulo 1

### *La genealogía de la subjetividad política y la patogénesis del desencanto*

Los ilustrados no comprenden que la política es el destino, y no precisamente en el sentido de un fatalidad ciega.

**Reinhart Koselleck, “Crítica y crisis”**

Monsieur Bournisien rociaba la habitación con agua bendita, mientras su compañero se dedicaba a echar un poco de cloro por el suelo.

**Gustave Flaubert, “Madame Bovary”**

¿Por qué las transformaciones de la política se experimentan subjetivamente desde el desencanto? ¿De qué forma la “marcha de la seguridad”, realizada en abril de 2004 en la Ciudad de México, expresa ese tipo de desencanto?

De entrada, muchas podrían ser las caracterizaciones de un problema que guarda múltiples aristas, diversas vías de acceso, pero sobre todo una gama muy amplia de fenómenos que hacen del desencanto político una cuestión que cambia y muta, y en consecuencia, es difícil de asir en todas sus peculiaridades. Fenómenos hoy en día, tales como el abstencionismo, el populismo y la moralización de la política pueden encontrar en él un común denominador. Así, el problema es rico y abundante en perspectivas, por lo cual denota, de inicio, un carácter notable de complejidad. Aunado a esto, la cuestión del desencanto es relevante, en tanto participa de una discusión de más largo aliento sobre la política en general, comprendida tradicionalmente como un ámbito con un

ascendente privilegiado de reflexión social. Hoy, quizá, asistamos al ocaso de ese privilegio. De esta forma, la puesta al día de la política apremia a preguntarnos sobre sus constantes infortunios, aunque también, por su invocación sistemática como instrumento privilegiado para la resolución de problemas en común. En concreto la puesta al corriente de la política nos obliga a preguntarnos sobre sus límites y sus posibilidades.

Dentro de este marco, uno podría advertir de entrada que un rasgo sintomático de las transformaciones de la política, de su puesta al día, es el creciente y generalizado nivel de desencanto hacia ella. Y precisamente lo que le ocupa a este escrito es la aguda percepción de que nos encontramos frente a una política desgastada, desenfadada y poco motivante, continuamente tematizada en el México contemporáneo como “crisis política”<sup>10</sup>, y en un nivel más general de reflexión, como “crisis de la política”. Sin embargo, no partiremos del diagnóstico de la “crisis”, ya que fácilmente nos orienta a un pesimismo evocador de inmovilidad y fatalismo. Sí pretendemos rastrear algunas de las condiciones que puedan dar pie al desencanto, y reafirmar así la percepción de que, para bien o mal, la política es una actividad limitada, que persistentemente se espera mucho más de lo que está en posibilidades de brindar y tal vez por ello se explique el descrédito que la embarga. No obstante, la situación de la política concreta, la del día a día, no es nada halagadora ni complaciente. Visto de esta forma, el desencanto no es gratuito. Y esto podríamos encontrarlo en diversas causas.

Así, en primer término se supone que existen cambios sustantivos en la forma en que la política es realizada hoy en día, en comparación con el pasado. El fraseo nostálgico que señala: “la política no es hoy, lo que fue ayer”, puede tener una primera explicación en las transformaciones estructurales que ha sufrido la sociedad y que le remiendan la plana a un tipo de política casi omnipresente. De esta fácilmente podemos

---

<sup>10</sup> Resalto más que nada el ánimo y el clima del México *pos-transición democrática* (la discusión sobre la transición es un terreno bastante ambiguo y sometido a constante debate. No obstante, consideramos pertinente señalar al año 2000 como un momento de “cierre” (de una etapa evolutiva, si se quiere) del proceso de transición. Así, la discusión sobre la delimitación del proceso de transición queda fuera de los alcances y metas de este trabajo). A partir de la revisión de los posicionamientos de la izquierda política en México, ver las serie de conferencias editadas por Roger Bartra (2007) bajo el título *Izquierda, democracia y crisis política en México*.

tomar nota en la experiencia mexicana. Pero si de cambio o transformación se trata, la primera a la que se puede hacer alusión es la que se desprende del desplazamiento del lugar central que la política guardaba dentro de la sociedad. La reformulación de sus competencias se da en consonancia con una dinámica social que ahora acusa una marcada dinámica de diferenciación. No obstante, se quiere dejar en claro que la política no desaparece, ni mucho menos se disuelve la contingencia de la decisión política con los dispositivos técnicos que tienden a dominar la administración. Lo que sí está a debate es su pretendida preponderancia o la reivindicación de su lugar central dentro de la sociedad. Su centralidad, en efecto, ya no es una certeza, sino que ésta atribución de la política es ahora sometida a revisión. Así, esta primera gran transformación a la que hacemos alusión es aquella que, en correlato con la diferenciación característica de las llamadas sociedades complejas<sup>11</sup>, hace que la política haya ido declinando su rol como gestora del orden social en su conjunto<sup>12</sup>. Y es en esta contextualización del debate donde podemos ponderar los argumentos que postulan la reducción al mínimo posible de las competencias de la política (comúnmente referidas a la figura del Estado), o por el contrario, la restitución de una política omniabarcadora.

Siendo un poco más puntuales, la experiencia de una política que lo podía todo se ha sometido a revisión principalmente por el auge y el despliegue de las democracias.

---

<sup>11</sup> Formalmente el término complejidad puede quedar indicado como el exceso de posibilidades, de cursos de acción y de relaciones que el mundo ofrece a los individuos o a los sistemas, y “de inmediato se cae en la cuenta de que cada organismo, cada máquina, cada formación social, tiene siempre un entorno que es más complejo, que ofrece más posibilidades que las que el sistema puede acoger, procesar, legitimar” (Luhmann, 2002: 185). Pero, la complejidad queda vinculada a la diferenciación social de un modo particular. De hecho, diferenciación y complejidad social son correlatos, por lo que la diferenciación social del tipo *funcional* es la que favorece los niveles más altos de complejidad. Niklas Luhmann, pone en sus justos términos tal ecuación, en tanto “la diferenciación funcional comporta dos importantes ventajas para el incremento de la complejidad. Los subsistemas funcionales no dependen de una definición complementaria de su entorno, ni prescriben dogmáticamente el status de éste en relación consigo mismos. Cada sistema puede tolerar un entorno abierto y fluctuante en la medida en que otros subsistemas realicen sus funciones. Esta condición requiere, por otra parte, un constante ajuste selectivo por medio de la influencia y de la adaptación al entorno interno de la sociedad. Los subsistemas funcionales, por tanto, están estructuralmente obligados a procesar información sobre sus entornos” (Luhmann, 1998b: 80).

<sup>12</sup> Para ver una lectura pormenorizada de este proceso de transición de una sociedad políticamente centrada a una cada vez más compleja, y dentro de la particular experiencia mexicana, recurrir a Millán (2008).

Así, ya no hablamos sólo de política en términos generales, sino de política democrática. Esta es, sin duda alguna, uno de los grandes impulsos reformadores dentro de la política latinoamericana en las últimas décadas, y más recientemente en México. Tal clima democratizador adquiere una marcada valoración positiva si la contrastamos con un tipo de centralidad política, que en nuestra región se conformó prominentemente bajo la égida del autoritarismo (y en otras tantas regiones donde este proceso se tematizó bajo el rubro de la “transición democrática”). Por ello, la política de corte autoritario siempre fue experimentada como una determinación heterónoma, como una coacción del orden político a la autodeterminación y las libertades de las personas. Esto reforzaría el auge y la deseabilidad de alcanzar regímenes democráticos.

Sin embargo, si bien la democracia funciona como un mecanismo de gobierno que dispersa el poder, en tanto los ciudadanos pueden elegir a sus gobernantes en base a ciertos procedimientos y al mismo tiempo reivindicar y potenciar sus libertades individuales, también produce efectos expansivos de la contingencia en la decisión política. Y más aún, se cae en la cuenta de que la democracia no es un punto de llegada, sino el de salida para la construcción del orden político. Esto, por un lado nos obliga a volver incesantemente sobre cuestiones tan cruciales como los valores y los ideales que le dan contenido a la política democrática. Y por el otro, nos advierte que con la puesta en escena de la democracia aumentaron tanto el desconcierto y la decepción como los desniveles y las discrepancias con respecto a las visiones de la política, además por supuesto, de que su instauración suele ser desconcertante, por ya no decir decepcionante. En resumen, este es sin duda, la segunda transformación con respecto a la política que quisiéramos puntualizar: la imputación de su adjetivo “democrática”.

Así, además de la pérdida de centralidad de la política, con la democracia tenemos una clave de su dispersión.

Sin embargo, del poco cálculo que se puede obtener de estas transformaciones, en tanto la pérdida de centralidad cuestiona de fondo las nociones de orden social y el de

la democracia aumenta el de la contingencia<sup>13</sup>, se advierte un componente de incertidumbre con respecto al nuevo contexto político. Más concretamente, una cosa es la expectativa que se pueda crear con el advenimiento de la democracia, y otra muy diferente la experiencia que se obtiene de ese nuevo contexto político. Y en esta experiencia, lo que domina en principio es un sentimiento de desencanto o decepción. El desencanto, en este orden de ideas, es principalmente un desencanto democrático. Sin duda, esto es así porque en el ajuste de cuentas de lo que se esperaba y de lo que se tiene, las ganancias parecen ser magras. La democracia, como es evidente, parece significar mucho más que la implementación de una pura formalidad que se apega a los procedimientos. Las ideas e ideales democráticos tienden a saturar en la práctica las posibilidades y atribuciones específicas de un régimen de tipo democrático (Schedler, 2000). Por lo que no deja de ser decepcionante y frustrante cuando se ve que la democracia resuelve muy poco.

Sin embargo, detrás del telón del desencanto democrático y por la decepción de expectativas que había originado, lo que se mueve es el fantasma de una política que vuelve por sus propios fueros a reclamar un lugar preponderante en la vida de la sociedad.

El desencanto democrático, como se puede apreciar, guarda una constitución específica, pero empata de alguna forma con otra veta de la imagería política que la ubica, inconscientemente si se quiere, en un lugar central. No obstante, como ya lo habíamos hecho notar, en la práctica, ese lugar central ha quedado en *off* con el reacomodo de la estructura de la sociedad. Ya sea que aparezca en la forma del

---

<sup>13</sup> Estos dos elementos complejizan enormemente las disposiciones políticas de las sociedades modernas, pues detrás de la pérdida de centralidad lo que se encuentra es la “dificultad para conformar una instancia general de coordinación social. Ciertamente, los Estados y gobiernos [democráticos] mediante políticas y estrategias trata de jerarquizar funciones para producir efectos vinculantes y coherentes entre los sistemas... Sin embargo, esas políticas de racionalización se enfrentan, o en tal caso se mueven, entre proyecciones temporales extremadamente cortas –por ejemplo, ciclos electorales- y un delicado equilibrio entre la influencia [de un cuadro democrático de intereses fragmentados y dispersos]” (Millán, 1995: 194-195) y la capacidad operativa del sistema político.

Estado<sup>14</sup>, de la participación política<sup>15</sup>, o del espacio público<sup>16</sup>, la política ha experimentado un sensible desplazamiento. Este desnivel es interesante, pues tal vez de la exigencia de que la política sea el vértice de la sociedad, lo que se obtenga en las actuales condiciones sociales sea más probablemente la frustración. El desencanto democrático participa a ese desfase de la política, que se debate constantemente entre expectativas y realidades. Por ello habría que precisar que el descontento democrático no es el único componente del descontento con la política. Esto tal vez vaya más allá de la cuestión coyuntural de la transición y la consolidación democrática.

Quizá sea posible que el desencanto se nutra también de un cierto “malestar” con la política, algo que parece estar a la base de su ejercicio y su realización. La naturaleza asimétrica y heterónoma del poder político (Zolo, 1994), provoca una incomodidad casi imperceptible a la simple vista, pero inquietante en la experiencia de su ejercicio. Claude Lefort, desde su propia reflexión sobre lo constitutivo del poder le llevaría a formular una interrogante similar a esta inquietud de fondo del “malestar” con la política. Así, Lefort se cuestiona: “¿no tendremos que reconocer en el poder, en la separación que manifiesta, en el desnivel que introduce en el campo social, un signo de la imposibilidad de la comunidad –sea una tribu, un reino, una ciudad o una nación- de coincidir consigo misma o, diremos mejor, un signo de la obligación en que se encuentra de dar figura a una dependencia primordial?” (Lefort, 2004: 26).

---

<sup>14</sup> La impugnación sobre el Estado (o en todo caso, la política) como vértice de la sociedad, no parte de cierta posición antiestatalista, sino por constatar que “es cada vez más difícil –y al límite improbable- la posibilidad –común en las sociedades poco diferenciadas- de ordenar coherentemente las funciones de cada sistema parcial en atención a una lógica general de la sociedad y aun vértice constituido para darle dirección a tal lógica. *Y esta posibilidad parece persistir independientemente de que el proyecto sea entendido como Estado, voluntad política o proyecto nacional*” (Millán, 1995: 194).

<sup>15</sup> La participación política es otro de los grandes rubros deficitarios de la política, pues ya sea por desafección o por la expulsión de la esfera pública, la gente tiende a “economizar” su incursión en la actividad política. Al menos, así lo entiende también Benjamín Arditi, pues aún cuando “[t]odavía hay muchos que quieren cambiar el mundo. Simplemente no quieren hacerlo todo el tiempo y tienden a participar en distintas causas de manera intermitente. La intervención intermitente es otro caso de la oscilación en el campo de la acción, sea política o de otro tipo” (Arditi, 2000: 106).

<sup>16</sup> En todo caso, el espacio público no se justificaría como “un centro” político en donde tuvieran lugar “asuntos comunes y generales predefinidos” sino apelaría más que nada a “una forma de procesamiento dentro de la comunicación política y a las posibilidades de capturar la atención de un público o públicos más extensos” (Rabotnikof, 2005: 316).



No será entonces que desde el desnivel que introduce el poder político y que imposibilita la plena identidad de la sociedad, se desprendan los grandes intentos de la modernidad por acotarlo, conducirlo y racionalizarlo. Intuyo que la subjetividad política en este sentido, es una dimensión desde la cual constantemente se denuncia este tipo de asimetría, este tipo de heteronomía que somete a los impulsos innatos hacia la libertad subjetiva<sup>17</sup>. Y esto, nos lleva a replantear la cuestión del *cómo* es que se ha constituido el poder político, en y desde las subjetividades.

Sin duda la dimensión subjetiva de la política implica adentrarnos en un terreno bastante incierto y movedizo, pero creo que las formaciones de cómo es pensada y concebida la política, a través de una o varias perspectivas y tradiciones, nos darán pistas para entender lo que apuntábamos como uno de los componentes de nuestra pregunta de investigación, esto es, el *por qué* de la política desgastada, desencantada y poco motivante. Por el momento, sólo querría enfatizar la idea de que el desencanto de la política no es un equivalente al problema que supone el desencanto con la democracia, aunque en determinada coyuntura puedan confluir y confundirse. El desencanto de la política es una experiencia subjetiva que es azuzada por las transformaciones que ha experimentado la política dentro de un contexto de creciente complejidad social. Una expectativa frustrada, un escándalo de corrupción, el desentendimiento de un agravio en la población, pueden sacudir el avispero de este tipo de malestar. Intuyo que ese malestar que produce el desencanto estaba ya ahí, o mejor dicho, parece que esta presente desde la constitución misma de la política moderna. Sin embargo, es pertinente preguntarse, ¿cuáles son sus detonantes y sus posibles alcances?

---

<sup>17</sup> Para gran parte de la tradición del pensamiento moderno sobre el poder político, éste guardará una connotación negativa en tanto impide, coarta, restringe y delimita la creatividad, la voluntad y la innata vocación por la completa libertad de los individuos. Un caso paradigmático de esta noción del poder, y en específico del político, lo encontramos en el pensamiento de Foucault, pues para este autor, el poder es ejercido desde alguna entidad trascendental que pugna por el establecimiento de una “verdad” y que redundante en efectos que corroen la potencialidad del ser humano. Para mayores detalles ver Michel Foucault (2006a y b).

Así, el “malestar” constitutivo de la política parece mover los hilos del desencanto; y este a su vez, se impregna en los climas de crisis de la política y de desencanto democrático.

El México contemporáneo, el de la denominada “crisis política” y el desencanto democrático, parece ser un contexto idóneo para rastrear algunas claves para el entendimiento de este tipo de desencanto político. Desde que se advirtió que por medio de la vía electoral era posible abrir al régimen priísta, la democracia mexicana alcanzó en el año 2000 un punto que inflexionó al orden político. Pero debido a ello, en efecto, no es posible vislumbrar el alcance de la democracia que tenemos, pues el régimen autoritario continúa actuando en amplias franjas de la institucionalidad y la informalidad política. El endémico problema de la corrupción es una muestra de ello. Pero más allá de estos problemas, quisiéramos fijar la atención en un lapso de tiempo en la novel democracia mexicana que conjuga rasgos de *malestar político* y *desencanto democrático*. Este es difusamente ubicado a mediados del sexenio de la alternancia 2000-2006. Destaco sólo algunos rasgos sintomáticos: en el año de 2003, por ejemplo, se obtuvo el índice de abstencionismo más alto en varias décadas de la vida de competencia electoral. Ya para el año de 2004, debido al incremento de los de por sí altos índices de inseguridad en el país, tuvo lugar una manifestación pública notable en la Ciudad de México en denuncia de este problema. La mirada acre sobre la política hizo acto de presencia. El *miedo* y la *antipolítica* fueron agravio y consigna correspondientemente. Nuestro interés es llegar a descifrar las claves de este caso, en tanto que desde su particularidad como caso, conjuga varios de los elementos antes esbozados.

## 1. Inmersos en el desencanto

Hasta el momento hemos hablado del problema como desencanto de la política, pero, ¿a qué tipo de política nos referimos? La definición que proponemos “reconstruir” oscilará entre dos niveles, o si se quiere, dos diferentes momentos de naturaleza sociológica: la política como sistema y la subjetividad en la política. La distinción se hace en razón de dos motivos. En primer lugar, porque partimos del supuesto de que las sociedades contemporáneas son, o tienden a ser, *sociedades funcionalmente diferenciadas*, y por tanto, complejas. Ello nos conducirá a privilegiar una perspectiva sociológica que aborda a la política desde los supuestos sistémicos de la que parte. Esto es, la política como sistema cargará tras de sí un andamiaje teórico que le hará partícipe de una perspectiva general de sociedad entendida a partir de los postulados sistémicos<sup>18</sup>. La política, desde esta perspectiva, será un ámbito especializado de la sociedad, que realiza una función específica a partir de sus propias operaciones, esto es, un *sistema funcionalmente diferenciado*.

Pero así como la política entendida como sistema está acorde con las condiciones que impone el contexto de complejidad social, también estamos convencidos que la política contemporánea no se agota en su presentación como sistema<sup>19</sup>. Así como destacamos la complejidad de las sociedades y con ello abordamos a la política en calidad de sistema, también nos importan rescatar los *sentidos* y los *significados* que la política guarda para los individuos. Si bien la política moderna participa de la lógica

---

<sup>18</sup> La utilización de esta perspectiva teórica no es sólo por la fascinación que pueda producir la teoría de sistemas, o por el simple gusto por lo abstracto que supone este tipo de teoría, sino principalmente por dos cuestiones, a saber: por el *status* primordial que le conceden a la complejidad de las sociedades contemporáneas, que creemos, es una característica destacada de las sociedades contemporáneas. Y de igual forma, por plantearse en este contexto la pregunta por las posibilidades y las capacidades de lo que ahora se puede esperar que resuelva la política.

<sup>19</sup> Desde una perspectiva epistemológica, esto es así porque cualquier teoría no puede agotar la complejidad de los fenómenos sociales. Sólo acotan complejidad y ofrecen la visión de una parte de estos fenómenos. En este sentido, es que podemos mencionar que es sólo una “perspectiva teórica” de un fenómeno en específico.

sistémica, también conecta con los significados y las valoraciones de los individuos. Y esto no puede ser visto sólo como un residuo de la explicación sociológica o politológica, pues queremos pensar que de éstos significados también se nutre la política contemporánea.

Así, cuando se habla de desencanto de la política, estamos haciendo referencia a un tópico largamente tratado bajo el ensayo sociológico, el cual queda comprendido en lo que Max Weber pensó como esa franja de la realidad social que es el *sentido subjetivo*. Pues bien, el descentramiento político de las sociedades del que hemos hablado se ciñe al programa de la teoría de sistemas, la cual tiene como objetivo principal asir el problema desde la descripción sociológica de la complejidad social. Así, nos encontramos con un primer dilema ya que en este descentramiento de la política en las sociedades contemporáneas la dimensión subjetiva de la política queda eclipsada. La propuesta radical de Niklas Luhmann, que hace de los hombres entorno del sistema social, deja fuera de foco las problemáticas que acontecen al interior de la conciencia de los hombres, de la cual pensamos, se desprende parte de la materia que da contenido a la política contemporánea. Queremos pensar que la dimensión subjetiva de la política no es un remanente en las actuales condiciones de la política, y la elusión de los problemas que ésta le pueda plantear al sistema político no tiene por qué ser un veredicto último sobre su proscripción de la arena política. Al contrario, la dimensión subjetiva de la política enfocará parcelas de “conflictividad” social, las cuáles le dan un redimensionamiento a la política contemporánea<sup>20</sup> y perseverará en la empresa de dotar de sentido a esta dimensión crucial de las sociedades modernas<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Por el momento sólo podemos señalar que posicionar la subjetividad como componente clave del escenario de la política no se usará aquí en el sentido de que ésta posibilite la integración normativa de las sociedades contemporáneas, tal como lo plantearía Jürgen Habermas, sino como elemento descriptivo de fenómenos políticos que de otra manera serían eludidos por la lógica sistémica, o en el mejor de los casos, codificados en términos de la política institucional.

<sup>21</sup> Con esto, pretendo acercar el debate a cierta noción que hace de la política (preeminentemente bajo su forma estatal) una cuestión casi “residual” (no en términos de importancia analítica, sino de relevancia social) en el funcionamiento de las sociedades contemporáneas. Aunque de forma sutil, se desliza la pregunta por lo prescindible del Estado, pues no obstante el “Estado es, y previsiblemente seguirá siendo, una instancia privilegiada de articulación y de inclusión social, dados los recursos materiales y simbólicos con los que cuenta. El problema de la centralidad, sin embargo, tampoco se resuelve con la consigna “sin Estado no hay orden”. Pese a mi aprecio por Hobbes y otros autores, el caso es que han

Así, cuando hablamos de desencanto de la política, podríamos tematizarlo de dos diferentes maneras, las dos concernientes al ámbito de la subjetividad. La primera es aquella ya mencionada que surge con el advenimiento de las democracias. Y nuevamente tendríamos que hablar de desencanto democrático, y diferenciarlo del desencanto con la política. En efecto, queda desencanto o desilusión allí donde lo que teníamos antes eran ilusiones<sup>22</sup>. Ilusiones despertadas a la luz del aura de una democracia idealizada y omnipotente, esto es, el pensarla como ese gran instrumento correctivo de injusticias sociales, desigualdades, coacción de libertades... y todo ello a la vez. En este caso, se puede hablar de un exceso de expectativas, que en sí misma, la democracia no podía cumplir.

Si bien, ya con Max Weber de alguna manera se había intentado brindar una lectura secularizada de la democracia, destacando en ella un conjunto de componentes no tan emotivos como los procedimientos, instituciones y las formalidades que ella comprendía lo cierto es que ésta no fue la clave de lectura cuando al calor despertado por las transiciones democráticas, se forjaron los anhelos y las ilusiones de los proyectos políticos. Y fue así, porque el llamado a la medida de ésta democracia desencantada, poco, o muy poco, podía convocar a la hora de formular las expectativas

---

existido sociedades, ciertamente menos diferenciadas, sin Estado en el sentido moderno” (Millán, 1999: 64). Y esto en alguna forma es cierto, pues el problema de lo prescindible o no del Estado (como referente de la política) no es privativo de este tipo de sociedades. Cierta prejuicio antipolítica (o más precisamente antiestado o anti partido), podría encontrar sustento en trabajos como el de Pierre Clastres “acerca de las sociedades sin Estado de los Tupí Guaraní en Bolivia, Brasil y Paraguay” (Arditi, 2005: 13). Sin embargo, tal como se podrá intuir este tipo de antiestatalismo o antipolítica, en su faceta más radical, guarda en la sociedad actual más un sentido de “desdiferenciación” que el de la acotación de las atribuciones de la política. La cuestión es que tanto el exceso de política estatal, como la reducción al mínimo de la política apuntan en la dirección de la “desdiferenciación” de las sociedades contemporáneas. Y sólo por mencionar un ejemplo, esto redundaría en una pérdida de garantías para el pluralismo de las sociedades contemporáneas. O en otras palabras, “all freedoms taken for granted un modern societies... are necessarily jeopardized when society begins to centre itself on one system, or to de-differentiate itself” (King y Tornhill, 2003: 225).

<sup>22</sup> Ya para la época de los años ochenta, en Latinoamérica se empezaba a atender esta cuestión del desencanto democrático. Para Norbert Lechner, por ejemplo, el desencanto democrático no significaba sólo una desmesura en las expectativas sociales atribuidas al advenimiento de la democracia, sino el empuje con cierto clima “posmoderno” que reconstruía las subjetividades y que perfilaba, quizá apresuradamente, a la reformulación de los objetivos de la modernidad “política”, o en sus palabras, la “reformulación de anhelos” (Lechner, 2007: 405).

sociales. Y esto no por simple ingenuidad, sino porque la democracia evoca mucho<sup>23</sup>, y ante esto, siempre, lo que pueda resolver será poco. Por ello es que suele ser muy decepcionante que de este clima prodemocrático, lo que nos quede sólo sean las promesas rotas<sup>24</sup>, la desilusión, y el postergamiento de soluciones a problemas sociales, que en efecto, necesitarían de otro tipo de mecanismos para ser resueltos.

En suma, lo que el llamado *desencanto democrático* señala es, antes que nada, una especie de frustración al percatarse que las promesas que evocaba el simple nombre de democracia, esto es, mayor participación, transparencia del ejercicio de poder, justicia social, etc. no se han cumplido. Cualquier logro palidece o parece magro, ante las magnas tareas y las viejas promesas que lleva consigo la democracia. Así, “se pasó de una visión no del todo *desencantada de la democracia* (en el sentido de exceso de expectativas), al llamado *desencanto democrático*, que, a diferencia de la anterior, supone desilusión con los logros de la democracia, y el descreimiento respecto de la política y los políticos. Es decir, a un estado de ánimo social que si bien no impugna a la democracia *in toto* apunta a una frustración con los logros esperados” (Rabotnikof, s/f).

Pero la segunda queja contemporánea con la política, a la que hacemos alusión, no se agota en el desencanto democrático, sino que apunta a un genuino *sentido de pérdida*. El desencanto democrático, al referirse a la “desilusión con los logros de la democracia”, guarda una connotación más palpable, en el sentido de que pueden ser muy concretos los fenómenos que la democracia no pudo erradicar como la corrupción, la poca transparencia, los bajos niveles de vida (en efecto, esto como promesa falsa de

---

<sup>23</sup> Y esto es así, no por la importancia autoevidente de la democracia, sino porque ésta representa una fórmula muy poderosa que describe ahora al sistema político en su conjunto. O más justamente, Niklas Luhmann formularía a la democracia como el tipo de “semántica” con la que el sistema político se ha llegado a autodescribir. Y de ahí la clave para el desborde de sus expectativas. En palabras de Luhmann, esto “se refleja en el proceso semántico por el que se sobrecarga de sentido al concepto de democracia a partir del arsenal de los derechos humanos. De la democracia se espera que posibilite la libertad, la igualdad y la capacidad de autodeterminar la propia vida” (Luhmann, 2004: 348).

<sup>24</sup> Y aquí me refiero al multicitado texto de Norberto Bobbio sobre el futuro de las democracias, en el que señala la distancia que se observa entre los ideales de la democracia y la “democracia real” (Bobbio, 2000).

la democracia), la baja participación electoral y muchos más. La ciencia política se ha abocado pertinentemente a medir y cuantificar detalladamente estos problemas. Incluso, a hipotetizar explicaciones.

Pero el desencanto con la política, la queja o el malestar son más difusos. Opera en un nivel más soterrado que lo verificable a simple vista. Esto es, el desencanto de la política abreva de la imaginaria, de la cultura y del significado y sentido subjetivo que se le pueda imputar a la práctica política. Me explico. En los tiempos que corren, la política ya no parece ser el mecanismo privilegiado de construcción de orden social, ni ocupar un lugar central en el entramado de la sociedad. En este tenor es que recurrentemente se le reclama (o se le exige, según sea el caso) una pérdida de potencia y de protagonismo en la vida de la sociedad.

Lo cierto es que aún con los reflujos del antiautoritarismo que exigen una “moderación” en sus atribuciones y competencias para modelar y organizar al conjunto de las relaciones sociales, esto no termina por ocluir la imagen y el sentido de un poder político, investido comúnmente en la figura del Estado, que puede, y paradójicamente, debe ser una instancia clave que despliegue los mecanismos regulatorios, coactivos y correctivos de la vida social, indispensables para la construcción del orden. Así, es posible que cuando algo no se encuentra más allí donde por costumbre lo solíamos encontrar, o cuando pierde ciertas cualidades que le hacen interrumpir el curso cotidiano de los eventos, lo que quede sea la sensación de desconcierto o de extrañamiento. Resultaba tan cotidiano y evidente que la política se encontrara en el centro de la vida social, principalmente bajo la figura del Estado, que uno no deje de extrañarse cuando ya no sea más de esta forma. El aforismo de Hegel sobre la lechuza de Minerva, la cual como el conocimiento, llegaba sólo cuando el día había culminado y la noche y la oscuridad dominaban. O según para Heidegger esto valdría para debatir sobre “la prioridad de la *Zuhandenheit* sobre la *Vorhandenheit* y el origen “catastrófico” de la segunda: la buena iluminación es la verdadera ceguera; uno no ve lo que es perfectamente visible, no percibe lo que está “siempre ahí”, las cosas se

perciben cuando desaparecen o van a la quiebra...” (Bauman, 2001: 162)<sup>25</sup>. Es el quiebre del sentido *tradicional* del Estado, por ejemplo, lo que nos obliga ahora a reflexionar sobre la política. Esto tal vez exprese el sentido que le queremos dar a este tipo de pérdida de centralidad de la política, la cual obliga a que se concentre en ella la atención y el pensamiento.

En concreto, lo que se trato de plantear es que en el proceso que va del enjuiciamiento y la crítica (desde la más radical y obtusa hasta la más puntual y pertinente) que denunciaba la presencia de un poder desmedido y autoritario representado bajo la forma de un Estado inmodesto, quedó velado un proceso paralelo de deslizamiento del poder político y del Estado. La cuestión es que cuando la inseguridad (física y social), la gestión de recursos, la educación, entre otras tantas cuestiones, afloran en el día a día de la esfera pública y se tematizan como asuntos que le competen al conjunto de la sociedad, se vuelve la mirada al Estado exigiendole respuestas a los problemas planteados. Pero lo cierto también es que en el transcurso, la política y el Estado se han devaluado ante la crítica, o en su defecto, han visto mermadas sus capacidades. Y esto lleva a reflexionar sobre su papel, sus atribuciones y sus capacidades. Es en este momento del desarrollo de la discusión cuando cobra pertinencia la pregunta luhmanniana sobre los límites y las capacidades del Estado, en el contexto de su “crisis” como Estado Benefactor (enjuiciado desde visiones tanto de izquierda como de derecha).

Es en este peculiar ámbito que combina democracia, crítica al Estado y antiautoritarismo donde nos situamos para dilucidar las implicaciones del llamado desencanto con la política. Pero, no obstante lo trascendente que pueda ser este peculiar conjunto de expectativas subjetivas hacia la política, estamos obligados a preguntarnos ¿es sensato hacer cargo a la política de los miedos, ilusiones y anhelos de la gente? ¿No

---

<sup>25</sup> En el texto de Bauman esta pieza retórica se toma como una figura que representa el multicitado problema de la “identidad” en las sociedades contemporáneas. Con las reservas del caso, creemos que también funciona para dar cauce a nuestra imagen de la política en las sociedades contemporáneas.



es esto un despropósito en la ya larga empresa por civilizar y secularizar al poder político?<sup>26</sup>

Una de las rutas a investigar podría partir del diagnóstico de que la política como sistema para operar se distancia y se tecnifica. Esto por lo menos no deja de ser inquietante para la tradición de pensamiento político y para la forma en que comúnmente percibimos a la actividad política. Ver a la política como sistema que opera con la “moneda” del poder, rinde en cuanto nos preguntamos puntualmente sobre el reconocimiento de las posibilidades y los límites de la política. Pero muestra rasgos deficitarios al ocluir a la dimensión subjetiva de la política. Y este reclamo por hacerse cargo de la subjetividad no se formula desde un simple afán normativo, que ve en esta tecnificación y alejamiento de la política una afrenta radical a las redes de integración y de solidaridad sociales, enclavados en última instancia en el mundo de la vida. “El dinero y el poder [nos dice Habermas], no pueden ni comprar ni imponer solidaridad y sentido” (Habermas, 1989: 428).

El problema del vínculo entre subjetividad y política no parte de aquí, pues en efecto, al invertir el argumento, no vemos cómo la solidaridad o el sentido subjetivo, solos, articulen o corrijan al poder político en la forma que ha tomado en las sociedades contemporáneas. Empero, el reconocimiento de estas limitantes no lleva implícita la proscripción de la subjetividad en la política. En efecto, subjetividad y sistema político implican niveles, dimensiones y perspectivas teóricas diferenciadas, mas no excluyentes. Así por ejemplo, el desencanto con la política puede ser relevante en la lógica sistémica en tanto no sea sólo una vivencia subjetiva sino que ésta se vehicule a

---

<sup>26</sup> El dilema es retomado de Lechner. “¿Por qué responsabilizar a la política por los miedos de los ciudadanos? ¿No estaremos contribuyendo a una “sobrecarga” del sistema político y, por tanto, a la ingobernabilidad de la democracia?

La objeción es grave y difícil de responder. En realidad, ¿por qué la política habría de hacerse cargo de los miedos? Con igual razón podría exigirse que otorgue sentido a la muerte y al dolor. ¿No es un planteo que contradice a la postulada secularización de la política, volviendo a identificar la política con la salvación del alma? Se estaría borrando la distinción entre política y sentimientos (entre autoridad y verdad, poder y amor) que había introducido la política moderna, ampliando la esfera de la libertad personal. Por otra parte, sin embargo, ¿cómo desligarse de los miedos y los deseos cuando son precisamente la mirada con que trazamos la imagen de nuestra ciudad?” (Lechner, 2007: 410).

través de la comunicación. Pero este planteamiento no explica (y no tendríamos por qué exigir que lo explicara) la formación de subjetividades y el sentido y significado que desde aquí se pueda verter para con la actividad política. Por ello, la subjetividad en la política será, en la jerga sistémica, su *punto ciego*, o una “observación de segundo grado”, que indica aquello que no se puede observar desde la perspectiva sistémica y su particular establecimiento de formas en la comunicación. Para esta empresa resultaría de inicio más pertinente la ya larga tradición de la fenomenología social.

Así entonces, estaríamos en presencia de un problema de precisión de perspectivas teóricas (aunque esto llevara aparejada una discusión más profunda en términos epistemológicos y metodológicos), pues toda teoría lleva implícito un rango de “indiferencia temática” (Galindo, 2007)<sup>27</sup>. La perspectiva sistémica es de gran utilidad si queremos dar cuenta del funcionamiento de la política contemporánea, a partir del instrumental analítico que se brinda desde la articulación de teorías de la observación, de la forma, de los sistemas autorreferenciales y autopoieticos, y de la diferenciación. Sin embargo, esto implicaría un amplio rango de indiferencia (lo cual para ser precisos, guarda sus razones) a los temas concernientes a los componentes subjetivos de la acción humana.

En segundo lugar la subjetividad importa y el desafío del desencanto de la política desde ahí formulado, pues con el fenómeno del declive de las ideologías como estructuras que le daban cierta coherencia y explicación al mundo se ha radicalizado el

---

<sup>27</sup> Tal parece que la discusión nos llevaría a una elección ineludible: *o subjetividad o sistema*. Al menos, así lo plantea Norbert Lechner poniendo el énfasis en la pérdida de centralidad de la subjetividad en la explicación sociológica. Esto lleva a que el dilema se denuncie como la “des-subjetivación” de la reflexión, y la seria implicación de observar a los fenómenos sociales como “naturaleza” escindida de la voluntad subjetiva. En palabras de Lechner, ésta objetividad adquiere forma en la preponderancia del positivismo en la ciencia social, y en su anclaje a una relación puramente instrumental. Ésta crea realidad social, ya omnipresente, con una legalidad fuera del alcance de la subjetividad. “La antigua idea de orden social, evaluado según normas morales, es sustituida por la concepción de un sistema abstracto e impersonal. Lo social es concebido como una estructura objetiva que sería la premisa (no necesariamente consciente) de la acción humana. Se consolida así la escisión entre objeto y sujeto, entre estructura y acción, entre sistema y mundo de la vida. La consecuencia es de gran alcance: la subjetividad de las personas, sus valores y emociones, son expulsados de la reflexión científica. La investigación social es puesta bajo el imperativo metodológico de un acto neutral en relación a los valores. En resumidas cuentas, tiene lugar una objetivación de lo social a la vez que una des-subjetivación de la reflexión” (Lechner, 2007: 484).

argumento del fin de la política como dadora de sentido subjetivo, y aunado a ello, el descontento con la creciente formalidad de las estructuras y las instituciones políticas imperantes (Lechner, 2007). “En este caso, lo que se pone en cuestión es la capacidad de la política para organizar la convivencia colectiva, generar un orden simbólico y forjar la identidad” (Rabotnikof, et al, 1995: 9). En efecto, la impugnación de la política como dadora de sentido global a la experiencia subjetiva no agota la discusión de en qué términos la política sigue siendo un referente de construcción de orden y sentido de lo que es común a todos. El desencanto de la política, en este tenor, apunta más al reacomodo de formas de ver a la política como constructora de orden, que a una radical escisión entre sentido subjetivo y política.

Y ya finalmente, en la experiencia particular del México contemporáneo, el desencanto con la política (ya de entrada comprensible por los vicios y despropósitos de la clase política) parece converger con un clima que hace de la incomodidad con la política un motivo para eliminar su carácter contingente, o en el mejor de los casos, reducirla a su mínima expresión. Un clima en el que merodean los ánimos antipolíticos, tal vez difusos, o no muy evidentes, pero que se logran visualizar ya en sucesos como el de “la marcha de la seguridad”, en la que detrás de la demanda ciudadana (supuestamente de naturaleza “apolítica”) de más seguridad, se da pábulo para el descrédito, ya no de los políticos solamente, sino lo que ellos representan, la política misma.

Pero entonces, ¿qué tipo de subjetividad es la que le imputa sentidos tan “oscilatorios” a la política? Esto es, si la ve como forjadora de orden o instancia de lo común, ¿cómo es que también tenga lugar el descontento hacia el dominio que ésta supone? En el siguiente apartado abordaré una matriz de pensamiento que encuentra en la “Razón de Estado” tanto la lógica propia de la política, como los sentidos subjetivos que se le puedan endosar. Y con esto damos pie para responder a las preguntas anteriores. Aún cuando parezca desproporcionado, Absolutismo e Ilustración, serán ahora materia de nuestro interés. No por mera curiosidad (si es que esto pueda existir), sino por que son el escenario idóneo para rastrear nuestras líneas de investigación.

## 2. La Razón de Estado y la génesis de la dicotomía política/subjetividad

Partiremos de la idea de que modernidad y sujeto han surgido a la par. Y esto es así, ya que como es sabido en la modernidad se inaugura una época impulsada por los ánimos de ser capaz de pensarse a sí misma y de esta forma liberarse de los atavismos que imponía la tradición. Ésta voluntad de autodeterminación recayó en la figura del hombre. Y de esta forma se pasó de la aceptación de un orden ya dado, al escenario moderno, donde el orden es una tarea a construir. Y así es como la figura del hombre (entendido como sujeto), y no Dios fue la piedra angular desde la cual se construiría ese orden. Para Jürgen Habermas, fue Hegel el que inauguró la época moderna, al hacer explícita la proclama de la libertad subjetiva y la necesidad de una filosofía (la suya) para la tarea de autocomprensión de una época que se había desmarcado ya de los designios de las visiones teológicas del mundo. “Hegel ve caracterizada la Edad Moderna [nos dice Habermas] por un modo de relación del sujeto consigo mismo, que él denomina subjetividad: “*El principio del mundo reciente es en general la libertad de la subjetividad, el que puedan desarrollarse, el que se reconozca su derecho a todos los aspectos esenciales que están presentes en la totalidad espiritual*” (Habermas, 1989: 28).

Sin embargo, los acontecimientos clave para la instauración de este llamado principio de subjetividad, con el cual se identifica la modernidad, los encontramos en una época que le antecedió a Hegel, esto es, en la *Reforma*, la cual pugnó por llevar a la “soledad de la subjetividad” el mundo divino y la fe religiosa; y la *Ilustración*, la cual proclamó el “principio de la libertad de la voluntad como fundamento sustancial del Estado” (Habermas, 1989: 29).

Consecuentemente, ya instalado el *principio de subjetividad*, éste pugnó por dar forma al mundo a su imagen y semejanza. Las principales manifestaciones de la cultura

moderna, como la ciencia, el arte y la moral, fueron en gran medida vistas como encarnaciones de la misma subjetividad.

La modernidad política es fruto, como no podía ser de otra manera, de estos impulsos de la modernidad, de su contraposición crítica a los legados religiosos, de los intentos por captar el mundo de una manera que se despojara de las mediaciones míticas y divinas, e intentar asirlos desde una mirada diferente, esto es, tratando de encontrar, por medio de la emergente lógica científicista, legalidades tanto en la naturaleza, como en los mismos fenómenos del hombre. El sujeto, ya ahora, actuaba como el gran revelador de la lógica en la cuál se asentaba el devenir del mundo. En la política (o el naciente arte de la construcción del orden civil) hacían eco las tendencias de la época que ya no se fundamentaban en principios divinos, y que abocados a la magna tarea de construir un orden, veían en la política un instrumento privilegiado para su realización.

Quizá la obra donde se encuentra más refinado el perfil de la modernidad política sea el *Leviatán* de Thomas Hobbes. Nos detendremos aquí, pues pensamos que es desde ésta obra de donde podemos partir para hacer nuestra exposición de la *subjetividad política*. Y esto es así, porque expone claramente tres componentes clave en nuestro análisis, esto es, a partir de su antropocentrismo se desprenden las categorías necesarias para abordar la subjetividad política y la lógica política en sí. En suma, partimos del *Leviatán* porque imparte los fundamentos que hacen del hombre el centro y la figura principal en la construcción del orden civil. Pero también, porque podríamos decir que establece el principio de división tajante entre conciencia y opinión, es decir, entre lo interno a la conciencia y su expresión externa. Y finalmente porque de ahí se forja la idea de soberanía y el despunte ya de la reflexión sobre la lógica gobernantes/gobernados, que en sí misma creemos le es consustancial al ejercicio del poder político.

En efecto, Hobbes partirá de una premisa fundamental que le dará un giro “copernicano” al pensamiento político imparte hasta esa fecha: el orden político no

tiene como causa primera la disposición natural y moral de la sociedad a autorganizarse y establecer un equilibrio entre los hombres, que contenga, por lo demás, su vida en común; muy al contrario, cuando se exige una “normatividad política” lo que sale a la luz es precisamente la carencia primigenia de orden. Éste se hace indispensable en tanto Hobbes parece darse cuenta que la vida en común se compone de voluntades individuales que llevan ominosamente el signo de la conflictividad. La explicación que requiere la política, parte antes que nada de la necesidad de establecer un orden, y el dato de origen es la dispersión caótica de las voluntades individuales.

¿Cómo aprehender esa “nueva” realidad fenoménica, si las estructuras de conocimiento de las que se disponía estaban fincadas en principios teológicos, lo cual más que promover lecturas convincentes y apropiadas de la realidad, aumentaban la confusión cuando se buscaban fines prácticos, como el establecimiento de la paz<sup>28</sup>?

La apuesta por el individuo precisaba entonces de un método “microscópico” que diseccionara el proceder del hombre en su “realidad desnuda”, esto es, tal como y como los hombres actuaban en el mundo, para así después extraer conclusiones válidas que sustentarán un modelo de gobierno. Si se quiere “conocer” los fenómenos sociales y políticos, parece decir Hobbes, debe de ser del principio que dicta el conocimiento del “mundo material”, y esto sólo se puede realizar a partir de un racionalismo de tipo empírico. Esto es de resaltar porque el conocimiento de lo social partirá ya no de las

---

<sup>28</sup> Para Reinhart Koselleck, la arquitectura del pensamiento de Hobbes está asentada en una circunstancia histórica particular: la guerra civil, que con tanto resquemor veía avecinarse en la Inglaterra de su tiempo. La búsqueda de una salida ante el escenario catastrófico de la guerra civil inauguraría la instauración, según Koselleck, del Estado absolutista, (de la misma forma que la Revolución Francesa lo echaría abajo). Ante la incapacidad de los enfoques que explicaban los ordenamientos políticos para conjurar la guerra, Hobbes se hizo a la tarea de buscar otra “doctrina jurídica” que se situará por encima de los bandos para así desactivar el conflicto en ciernes:

“Con objeto de poder hallar ese derecho, Hobbes se interroga por las causas de la guerra civil, dejándose guiar por la idea de que, en primer lugar, es preciso desenmascarar los planes e intereses de los diferentes hombres, partidos e Iglesias, con objeto de descubrir la base común a todos ellos, base que constituye la causa de la guerra civil. Porque los hombres cegados por sus deseos y esperanzas, se hallan incapacitados –lo que resulta comprensible, si bien va en contra de toda razón- para reconocer la causa de todo mal. ‘Por tanto, la causa de la guerra civil consiste en que se ignoran las causas de la paz y de la guerra’. De la mano de este concepto de *causa belli civilis* desarrolla su derecho natural racional, que equivale con ello a una teoría de las causas de la paz y la guerra” (Koselleck, 2007: 37-38).

improntas religiosas sobre el carácter “divino” de lo que acontece en el mundo, sino por estar ligado a la observancia de su “conducta en el mundo”. Ciencia, religión y filosofía tendrían que reorganizar sus territorios. Lo que se conoce, incluido el hombre, proviene de lo que se observa<sup>29</sup>. Lo diverso de la observación puede sintetizarse en generalizaciones siempre y cuando se disponga de un método que la guíe, y finalmente ello podrá ser materia para la intervención del conocimiento en el mundo, y al ordenamiento civil de los hombres (en el caso específico de Hobbes).

Pero más allá del método, el cual es relevante en tanto reivindica en los albores de la modernidad la centralidad de la figura humana ya sea como sujeto cognoscente (a partir del cual se forjan las verdades para el dominio del mundo) ya sea como objeto de conocimiento (del cual se pueden extraer ciertas regularidades en el comportamiento que ayuden a resolver problemas inmediatos de naturaleza “social”), lo que quisiera resaltar son algunos de las implicaciones que guarda la estructura de su visión absolutista del Estado para con los ordenamientos políticos modernos. Tal vez lo más destacado que encontramos en la obra de Hobbes para nuestro análisis sean dos elementos que se escinden por partida doble: *la política (gobernantes y gobernados)* y *la subjetividad (conciencia y opinión)*. La primera que apunta a uno de los elementos centrales del ejercicio del poder político, que es la clara y puntual división entre gobernantes y gobernados; y la segunda, que es la división del hombre entre su conciencia y acción, o su desplazamiento a la partición del *homme* entre *citoyen et bourgeois*. Y estos elementos después evolucionarán en los ánimos de una época de la que se desprende la modernidad política.

Situados ahora en un momento epocal en el que confluyen tanto la conformación del principio de subjetividad, el despojamiento de los atavismos religiosos y la instauración de la razón como principio mediador del mundo, se gestaría un principio

---

<sup>29</sup> La introducción del método de las ciencias de la naturaleza (impulsado en ese entonces por la revolución newtoniana) apunta a que el estudio de los fenómenos del hombre empezaban a ser materia de un tipo de conocimiento fincado en la observancia y la sistematicidad. Además de que el vuelco newtoniano fue radical al arrebatarse el dominio de las “verdades de este mundo” a la Teología, pensadores como Bacon aplicaron el método de investigación racional de las ciencias naturales al estudio del hombre y de sus sociedades (ver García, 1997; Roll, 83).

que apuntalaría las pretensiones de la época. Esto es, la configuración de un ánimo por someter a las luces de la razón ámbitos que permanecían obstinadamente sometidas a principios inexpugnables. Arcanos que ocultaban las acciones del soberano bajo el velo de la secrecía. El poder detentado por el príncipe o el soberano absoluto, sustentado en el principio de los *arcani imperi* fue obviamente un objetivo primordial al cual se dirigió la voluntad de la razón. Pero en el *ínterin* del desarrollo de la voluntad racional (como proyecto a realizar) se llegará a plasmar en las esferas del ejercicio de la autoridad política (en concordancia y sometimiento a derecho, agregaría Kant), la importantísima escisión entre conciencia y acción, entre voluntad racional y obediencia política (Rabotnikof, 2005). Ésta peculiar escisión del hombre no es para nada trivial, pues indica en gran medida la génesis de una diferencia entre *subjetividad y política*, pensada en términos de conformación de un ámbito reservado a la privacidad y la libre determinación del individuo, y la constitución del poder político moderno, como ámbito de la decisión y de lo público. Fue entonces en el absolutismo donde se gestó la diferencia entre un ámbito para la libertad subjetiva y otro muy distinto para el ejercicio del poder. Por todo ello, el *Leviatán* es el despunte de la modernidad política donde se plasma con mayor claridad y maestría esta diferencia. Veamos con algo de detenimiento estos elementos.

Así, desde una perspectiva histórica, Reinhart Koselleck en su *Crítica y crisis* sostendrá que la obra de Hobbes tiene lugar en un específico contexto histórico: la época de las guerras civiles. Los acontecimientos entre los que se forjó y tuvo auge la idea de un Estado absolutista fueron precisamente dos lapsos de la historia signados por la violencia: la guerra civil religiosa como su inauguración, y la Revolución Francesa, como su clausura. Esto quiere decir que fue entonces la guerra civil religiosa la que dio justificación a la emergencia del Estado absolutista, pero sobre todo, a partir de la cual se gestó un principio básicamente racional y moderno en el cual asentar el ejercicio del poder político, esto es, la llamada *Razón de Estado*. Así, el problema de fondo del cuál se desprendió la lógica absolutista del pensamiento de Hobbes, fue la magna tarea de resolver el advenimiento de la guerra civil, originada concretamente por la entrada en



conflicto de los credos religiosos<sup>30</sup>. Se precisaba para entonces de una instancia que se colocara más allá de los partidos con contenidos religiosos y que otorgara un espacio, de principio racionalista, que contuviera la pulverización y la alta conflictividad que suponía la diversidad religiosa. Así es como en la reflexión de Hobbes parece inevitable que se forme una figura *estatal* que se vea en la necesidad de concentrar y centralizar el poder, para con ello contener, y en su caso, erradicar la división y el conflicto religioso en ciernes. El problema es que ante esta necesidad, el pensamiento tradicional de la época, sustentado en los designios divinos, ya no podía ser la justificación y el punto de arranque de la construcción de un orden civil, pues precisamente al traducirse como principio de gobierno, en todo caso alentaría la división y el desgarramiento social. El fundamento del poder absoluto debía buscarse en otros ámbitos.

De esta manera es como del problema de la guerra, la paz sería ascendida a bien supremo. Pero el principio de la paz lleva implícitas algunas concesiones a la figura del individuo, pues se debía preservar un ámbito de libertad para la conciencia donde se asentara la creencia religiosa, pero también se precisaba crear un espacio donde las creencias no irrumpieran con toda su carga de conflictividad. Lo que parece decirnos Hobbes, es que aún cuando la paz sea un bien supremo, ésta no puede ser mantenida sólo por lo idóneo y deseable de su mantenimiento. “Para Hobbes, el problema rigurosamente filosófico-moral lo constituye precisamente esta diferencia: que la paz sea deseada como bien supremo, pero que como simple deseo no baste para garantizar una paz duradera” (Koselleck, 2007: 38). En realidad, lo que se precisa para fundar el Estado y alcanzar el tan ansiado orden civil, no es la buena voluntad o el imperativo moral, es lo que Hobbes denomina como la “razón pura”, o lo que es lo mismo, el tener presente que el bien más alto que tienen los hombres es la propia vida, y cualquier

---

<sup>30</sup> El cisma que se gestó dentro de la religión católica fue ocasionado por el cuestionamiento que lanzó el movimiento de Reforma a las supuestas interpretaciones legítimas de los textos sagrados. Esto dió como resultado no sólo la división de la Iglesia como institución, sino la conformación de una idea de divinidad cada vez más volcada y competente a la soledad subjetiva del creyente. “Como consecuencia de la escisión sufrida por la Iglesia en su íntima unidad, todo el ordenamiento social quedó desencajado. Antiguos vínculos, viejas lealtades, quedaron disueltos. Alta traición y lucha en pro del bien común se convirtieron en conceptos intercambiables según los diversos frentes de acción y según los hombres cambian de frente. La anarquía general condujo a duelos, violencias y crímenes, y la pluralización de la *Ecclesia Sancta* constituyó un fermento de depravación para todos aquellos elementos que todavía estaban unidos: familias, estamentos sociales, territorios y pueblos” (Koselleck, 2007: 33).

acuerdo o pacto que se haga para preservarla será la demostración fehaciente y expresión última del entendimiento que le caracteriza<sup>31</sup>. De esta manera, el “Estado, para resolver políticamente el conflicto desatado por las guerras sectarias, debe afirmar su poder y desafiar la primacía de la religión y de los imperativos de la conciencia individual” (Rabotnikof, 2005: 85-86).

Pero surge entonces una pregunta inquietante, ¿cómo será posible que la libertad de conciencia quede asegurada (y con ello la voluntad subjetiva), y que al mismo tiempo sea contenida por un Estado que resguarde la paz y trascienda la particularidad y el sectarismo religioso?

El argumento que responde a esta pregunta parte de una convicción de época que dice que el hombre debe quedar en libertad para con su fuero interno, pero debe autocontenerse para que sus convicciones no irruman, a través de los actos, en un espacio compartido con otros hombres, ya que si esto es así, seguramente lo que se desate sea el desencuentro y el conflicto. Tal y como lo confirmaría el momento histórico, las convicciones, desprendidas de la creencia religiosa, no tendrían mediación posible, pues aún cuando las convicciones reivindicaran alguna “buena intención” para la consecución de la paz, lo cierto era que siempre guardaban el germen de pretensiones universales<sup>32</sup>. La convicción puesta en práctica, degenera en una escalada de acciones

---

<sup>31</sup> En la conocida lectura que hace Alberto O. Hirschman de la obra de Hobbes, la paz como bien supremo es la expresión fehaciente de la instauración, no sólo de la razón, sino de ciertas pasiones que le hacen contrapeso a los apetitos destructivos del hombre. “Los “deseos y otras pasiones”, como la búsqueda agresiva de la riqueza, la gloria y el dominio, son superados por las otras pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz, como lo son “el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo”. En este sentido, toda la doctrina del contrato social es un producto de la estrategia de la compensación. Hobbes sólo debe recurrir a ella una vez, para fundar un Estado constituido en forma tal que los problemas creados por hombres apasionados se resuelvan de una vez por todas” (Hirschman, 1978: 38-39).

<sup>32</sup> Contrariamente a este argumento, la religión en lugar de ser vista como motivo de disputa, podría ser vista como un instrumento para hacer del individuo un sujeto. Efectivamente, para Foucault, la religión y sus dispositivos de la confesión y la culpa, son elementos que refuerzan la lógica de la dominación sobre las subjetividades. Pero es preciso decir que la dominación y sujeción por medio de la religión requería de dos elementos para llevarse a cabo, esto es, una institución como la Iglesia, y ciertos dispositivos subjetivos, como el examen de conciencia. A partir de ellos se insertó la lógica de la dominación en el reducto de la individualidad. Aún más, para Foucault la institución de la religión es uno de los dispositivos de poder más sobresalientes y destacados en contribuir a la conformación de la “gubernamentalidad” y su aplicación hasta nuestros días (Foucault, 2006b: 177).

violentas sin mediación posible. De ahí, la distancia indescifrable entre conciencia y acto.

Desde estos supuestos el conflicto sería irremediable y radical. Por ello, las convicciones debían ser remitidas indefectiblemente al ámbito interno de los individuos. Allí, pueden actuar con absoluta libertad. En lo externo, lo que debe primar es la obediencia absoluta al señor o soberano<sup>33</sup>. Una de las piezas maestras en la formación del Estado absoluto es que para fines prácticos el hombre debía quedar escindido en *conciencia y acción*. En Hobbes, esta escisión se logró a partir de un peculiar trastocamiento conceptual, que en principio libraría cualquier ascendente religioso que diera pie al sectarismo y a la confrontación. La *conciencia*, por ejemplo, la tradujo como *opinión*. La *conciencia*, con su halo de evocación religiosa y su fácil utilización para abanderar la causa partidaria, fue traducida a los términos más seculares de *opinión*. Y así “la conciencia no [sería ya, más que] una convicción subjetiva, un punto de vista u opinión privada” (Koselleck, 2007: 40).

Ahora bien, para Koselleck la afirmación de la Razón de Estado traería como consecuencia una ominosa contraposición entre moral y la política. De esta forma se reacomodarían sus respectivos ámbitos de competencia. La moral, en forma de creencia religiosa, quedaría así privatizada en el individuo, y la responsabilidad política y la capacidad de actuar quedarían monopolizadas en la figura del soberano. Consecuentemente, esto trazaría una división entre responsabilidad y culpa, atribuciones que antes eran dejadas al juicio y al arbitrio de la conciencia individual.

El soberano fue eximido de toda *culpa* entre el foro universal de sus súbditos, pero acumuló, en cambio toda la *responsabilidad*. El súbdito fue desligado de toda *responsabilidad* política, pero se vio amenazado por el peso de una doble *culpa*: externa,

---

<sup>33</sup> El hombre sometido a la vorágine del conflicto religioso, dice D’Aubigné, ya no encuentra posible armonizar “la conciencia y las exigencias de la situación. Por ello es preciso separar terminantemente *lo interno de lo externo*. El hombre sagaz se retira a las secretas moradas de su corazón, y allí se erige en su propio juez; en cuanto a sus acciones externas, sométanse al juicio y sentencia del señor. La voz de la conciencia no debe jamás surgir al exterior; antes de que tal ocurra, debe adormecérsela. Tan sólo quien convierte, sobrevive. ‘La razón de esto es fácil: los que están muertos quisieron dejar vivir su conciencia; y ha sido ésta precisamente la que los ha matado’” (D’Aubigné citado por Koselleck, 2007: 35).

cuando comete una falta contra los intereses de su soberano, falta sobre la cual corresponde únicamente a éste decidir; interna, porque la culpa visita a quien emigra al anonimato (Koselleck, 2007: 35).

Es así como la adjudicación de la responsabilidad al poder soberano tomó una connotación de poder político cada vez más apremiado a la acción, a la toma de decisiones y al cálculo de su propio accionar. “Con el surgimiento del Estado moderno, se configura una particular lógica de lo político, cuya semántica estará marcada por los términos ‘responsabilidad’, ‘decisión’, ‘calculabilidad’, ‘anticipación’, etc.” (Rabotnikof, 2005: 86). Pero esto sólo pudo ser factible en tanto el hombre sufrió una escisión en su constitución misma, una separación que lo hacía a la vez libre en su ámbito privado, en su conciencia, pero sujeto a la lógica estatal al subordinarse al soberano. Y más aún, sometido el súbdito por completo en su vida pública a los designios del poder absoluto (y como no podría ser de otra forma), aquél se vuelve ajeno a toda participación del ejercicio del poder. En palabras de Koselleck:

Así, el hombre queda escindido en Hobbes, dividido en dos mitades: una privada y una pública; las acciones y los hechos quedan sometidos absolutamente a la ley del estado, las convicciones íntimas son libres, *in secret free*. *En adelante, será posible al individuo emigrar hacia el mundo interior de las convicciones, sin ser responsable por ello*. En tanto en cuanto participante de la política, la conciencia se convirtió en instancia de control del deber de obediencia... La escisión del hombre en la esfera privada y la estatal es un fenómeno constitutivo de la génesis del misterio (Koselleck, 2007: 47).

Ya con los ámbitos claramente diferenciados, la conciencia sólo podía realizarse en el ámbito de la “intimidad”. Pero esta realización y proyección de la conciencia sólo saldría de la oscuridad y adquiriría visibilidad cuando el Estado absolutista viera realizado su principal objetivo: el establecimiento de la paz.

Para entonces, ¿cabría alguna justificación del poder absoluto tomando en cuenta que el azote de la guerra civil había sido ya superado? Con la superación de la guerra civil se había llegado así a un momento límite, pues se liberaron las dinámicas de una conciencia con miras a su expansión, movilizada por el ejercicio de la libertad y motivada por el juicio moral, y un poder político en decadencia, caído en los excesos, y prontamente calificado de inmoral.

Así, esta es la interpretación que Koselleck hace de la obra de Hobbes, y que da pie para la “patogénesis” de la crítica ilustrada del mundo burgués. Es en la misma doctrina de la Razón de Estado, nos dice Koselleck, que se suceden dos procesos que la tensionan y que pronto harán implosión junto con el régimen absolutista en la crisis política. Por un lado, una doctrina de la Razón de Estado que fundamenta al poder absoluto, pero que a la vez permite el cultivo de un tipo de privatización de la conciencia que endereza el duro juicio de la crítica moral. Y por el otro lado, en la consolidación de esta crítica moral, se gestará un tipo de dialéctica que envolverá, según Koselleck, a la Ilustración: la dialéctica del secreto y la visibilidad, de lo privado y lo público, de la moral y la política. Así, sería inevitable que la moralidad erigida desde la conciencia privada se abogara el derecho de crítica, y dirigiera (ese es el sentido de crisis política que da el texto de Koselleck) sus blasones contra toda reminiscencia de poder absoluto, viva imagen de un poder inmodesto, excesivo, y a final de cuentas, injustificado.

La irrupción de la inteligencia burguesa se realiza a partir del ámbito interior privado, al que el Estado había reducido a sus súbditos. Cada paso dado hacia fuera es un paso hacia la luz, un acto de “ilustración”. La Ilustración emprende su marcha triunfal al mismo ritmo con que va ensanchando el espacio de lo privado interior hacia la esfera pública. Sin renunciar a su carácter privado, la esfera pública se convierte en tribuna de la sociedad, que permea el entero Estado. La sociedad, por último, llamará a las puertas de los detentadores del poder político, para exigir aquí también publicidad y solicitar el acceso (Koselleck, 2007: 57)

En suma, con el absolutismo se sentaron las bases de un proceso evolutivo en la conformación de la política moderna, básicamente bajo la figura del Estado. Pero no nada más allí, sino que se trazó también una línea nítida e indeleble en la misma sociedad política (si bien todavía era una sociedad estratificada): la división entre gobernante y gobernado, que lleva implícita la escisión del hombre entre *homme et citoyen*.

Tenemos así que la subjetividad en la época del absolutismo queda escindida por partida doble. En primer lugar se sustrae del ejercicio del poder político, pues este ya no

funciona en concordancia con la subjetividad. Apelan a lógicas distintas: la moral como contenido de la subjetividad, por demás ominoso para la construcción del orden civil; y la decisión, la responsabilidad y la acción, como ejercicio de la política secularizada. Y en segundo término, la conciencia queda fragmentada al interior de *sí misma*, en tanto el individuo es dos cosas a la vez: hombre sin coacción política en lo privado, pero súbdito (y a la postre ciudadano) sin competencia política en lo público. Es así como se da pie a la génesis del misterio: el sí mismo (*self*) del individuo queda escindido por el poder político en dos continentes. De ahí en adelante se debatirá entre la conciencia y la acción, entre la voluntad y la constrictión, entre la libertad y la determinación heterónoma del poder. Así, es posible intuir la marcha hacia la emancipación.

Es de esta forma como la subjetividad fundamenta al poder del soberano al someterse bajo la figura del pacto de sujeción, y así es también como a la subjetividad se le amputa la voluntad política. Queda escindida, pero no eliminada. Sin embargo, de esta suerte de proscripción de la subjetividad de la política, se desprenden dos tipos de consecuencias; por un lado se seculariza la política al neutralizarla de las cargas morales, y por el otro, se forja una idea, también secularizada y racional, de la construcción de *lo común y lo general*. Ciertamente, el poder soberano se encontraba más allá del alcance y del arbitrio de los súbditos, pero pensando en ese contexto histórico, representaba la construcción de un orden que contribuía en términos prácticos al mantenimiento de la paz y de la vida. Pero más importante aún es que se imprimió una huella indeleble para la política moderna, esto es, el poder soberano al levantarse por encima de los particularismos religiosos, plasmaría ya vivamente la idea moderna de que es en la política donde se forja el orden y cierta idea de lo común y lo general. Esta idea la rescataremos como el centro de gravitación del *sentido* de la política moderna.

Pero recuperando el argumento, si bien el hombre llega escindido a la Ilustración, y sustraído de su voluntad o responsabilidad política, es por esto mismo que la subjetividad cobrará un carácter contencioso al dirigirse al poder político. La ambición del sujeto de forjar el mundo a su imagen y semejanza no se contendrá ante las constrictiones impuestas por el soberano, lo someterá a razón y de hecho, en la

Revolución Francesa, pasará por encima de él. Saltará sobre la aporía de lo político, sin caer en la cuenta, oportunamente, que caído el velo del absolutismo lo que queda es el momento ineludible de la decisión.

Suguiendo a Koselleck, nos quedaríamos en una lectura fatalista de la emergencia del mundo burgués y de su espíritu ilustrado. La emergencia del público ilustrado y su cultivo de la moral como juicio de la política, pronto deviene en *hipocresía* y *autoengaño*<sup>34</sup>. Hasta aquí, en lo particular me parece que se han planteado las bases de una matriz de pensamiento político que llega hasta nuestros días<sup>35</sup>. Y así, es preciso enfatizar que de esta matriz de pensamiento político (si bien absolutista), se pueden desprender dos enunciados clave que retomaremos en adelante para constituir el concepto de política y su dificultosa relación con la subjetividad. A saber,

- la división que cruza a la política entre *gobernantes* y *gobernados*, y
- la *escisión del sí mismo*, o la escisión política del *self*, entre interno y externo; entre conciencia y acción.

---

<sup>34</sup> Esto es una reducción muy apresurada del relato de Koselleck, pues no precisa el tratamiento que el liberalismo hizo para fundamentar la legitimidad de la crítica “moral” a la política (en la figura de *ley de opinión*, propuesta por Locke), y sus dos referencias empíricas que le dan solidez a su argumento, esto es, las *logias* y la *Republique des Lettres*. Sin embargo no es nuestra intención dar seguimiento a la ecuación crítica y crisis, sino rescatar los fundamentos del argumento de Koselleck, y “desviarlos” a los temas que nos ocupan en las sociedades contemporáneas. Aún así, ofrecemos la síntesis que hace Koselleck ecuación crítica y crisis,

“El aspecto *político* de la Crítica [ahora ya con mayúsculas] no radicaba en la significación verbal de lo que por tal se entendía, sino que brotaba en cada caso concreto de la relación resultante entre los campos del *règne de la critique* y del Estado tras la separación de ambos entre sí.

Sobre este dualismo se fundó inicialmente la Crítica para poner en marcha el proceso apolítico del “pro” y el “contra”, primeramente en contra de la religión. Después, complicó al Estado más y más en las mallas de este proceso, pero al mismo tiempo agudizó el dualismo para convertirse al fin –apolítica en apariencia- en crítica política. Por último, su competencia se extendió abiertamente al Estado y se negó la existencia de una diferencia normativa o jurídica entre una instancia enjuiciadora propia o estatal. Aparentemente, el imperio de la Crítica había ocupado ya los terrenos del Estado. De acuerdo con su propio origen, le fue negada a la crítica dualista la posibilidad de desmascaramiento esta apariencia. La Crítica se potenció a sí misma, en la contracrítica, hasta convertirse en supercrítica, y por último degradó en hipocresía. Ésta fue el velo que llevó siempre delante de sí la Ilustración, y que jamás fue capaz de desgarrar” (Koselleck, 2007: 112).

<sup>35</sup> Posteriormente, en el transcurso de nuestro análisis del caso de la marcha de la seguridad, trataremos de reconstruir este clima ominoso de crítica moral a la política. Para tales efectos ver el Capítulo 4.

La primera la retomaremos posteriormente en términos de Luhmann, como la paradoja del sistema político. Y la segunda, ciertamente como la “génesis del misterio” de la división del hombre de la esfera privada y la estatal. Pero aclaro, la división entre gobernantes y gobernados no adquirirá una sola forma, irrefutable e inmutable, pues ya como lo sugiere el mismo Koselleck, es una diferencia que tiende a su transfiguración. La razón ilustrada, según Koselleck, buscará ir más allá de sus ámbitos de atribución, y con la bandera de la *Humanidad* tratará de contender por el poder político, sin darse cuenta de antemano que el momento contingente de la política no se disuelve en la pura “moralidad”; esto es, o en la soberanía aducida a la *volonté generale* en términos de Rousseau<sup>36</sup>, o en la revolución perpetua (Rabotnikof, 2005).

Pero aún queda la impresión de que para Koselleck la crisis del derrumbe del poder absoluto es la crisis de lo político, lo cual por lo menos resulta debatible. En efecto, el desentendimiento de la lógica propia del poder político y los intentos por disolver su contingencia muy probablemente llevan a la crisis política. Pero también la crisis así planteada no toma en cuenta que los embates contra el absolutismo tienen lugar en una sociedad estratificada, donde el asunto de la jerarquía estatal plasmada políticamente, era todavía un tema aún por debatir. O en otras palabras, Koselleck acierta al rastrear una imagen de lo político (la decisión, acción, y cálculo) que aún llega hasta nuestros días, y con ello logra plantear puntualmente la génesis de la paradoja de la política, la diferencia gobernantes/gobernados. Pero no repara que esta paradoja toma otra forma en las sociedades contemporáneas, donde tiende a dominar la semántica de la democracia, esto es, de la soberanía popular. En resumidas cuentas, otorga una imagen donde la relación del binomio Estado-sociedad no tiene mediación posible alguna<sup>37</sup>, y donde la subjetividad necesita ser proscrita de la política. Así, logra

---

<sup>36</sup> En palabras de Koselleck. “Sin tener sospecha alguna de ellos, Rousseau ha desencadenado la revolución permanente en la búsqueda del Estado verdadero. Lo que él buscaba era la unidad de moral y política; lo que halló fue el Estado total (Koselleck, 2007: 142).

<sup>37</sup> Como señala puntualmente Rabotnikof, en la perspectiva de Koselleck “el espacio público es *directamente social*, expresa la autoconciencia de la nueva sociedad y parece requerir un polo externo (el Estado) como objeto de su crítica para poder afirmar su existencia. La tesis de la crisis de lo político finalmente parece decirnos que una vez liquidado o al menos puesto en crisis ese enemigo externo, el principio de la crítica se vuelve sobre sí mismo convocando al fantasma que lo acompaña desde su nacimiento a la sociedad: la guerra civil” (Rabotnikof, 2005: 109).



localizar la paradoja desde su perspectiva histórica, pero no la traduce a términos contemporáneos. Con Luhmann trataremos de dar cuenta de esta problemática.

Sin embargo, esta paradoja de la diferencia entre gobernantes y gobernados, tiene como correlato el asunto de la subjetividad. No son, en efecto, los mismos niveles de análisis. Ni tampoco son dos elementos que se refieran a la misma cuestión. Son irreductibles el uno al otro, empero, no excluyentes. Esta es, en términos magros, la gran tensión del fenómeno político que nos ocupa.

Con Koselleck es más que evidente la proscripción de la subjetividad del ámbito de la política, básicamente por peligrosa y desbordante. Pero siempre queda la duda de si en su formulación de crítica moral a la política, la conciencia es, poco más poco menos, equivalente punto por punto de la moral (aún a sabiendas de que es un argumento históricamente situado). Creemos, por nuestra parte, que la subjetividad es mucho más que eso, aún cuando ésta se posicione críticamente ante la política. En efecto, la crítica moral puede suceder cuando la política no funciona, pero no es el único encuadre posible para dar forma a la relación entre subjetividad y política. Ésta no lleva implícita la tensión moral y política. Aunque, de nuevo, la rescatemos en la emergencia de fenómenos que emergen en momentos de desencanto político, pero no con las consecuencias “fatales” de la crisis política. Más apropiado parece ser que es desde el propio principio de subjetividad que inaugura la modernidad, como lo señalará después Hegel, que la política se abocará tenazmente a darle forma a la idea de lo que es *común y general*. Este es el sentido fuerte que pretendidamente la subjetividad moderna forja de la política. Y ello, guardará una reformulación constante con su propia dinámica y sus propios contratiempos, pues el proyecto moderno no es un proceso diáfano, en el cual, la subjetividad pueda dar forma de manera clara y precisa a esta idea de lo común y lo general. Los avatares y las dificultades son regla, pero ésta, sigue perviviendo.

Con todo y esto, no deja de ser sugerente la visión de Koselleck de la subjetividad moderna, con toda la carga utópica de su mirada, su irresuelta, y a veces

miope, relación con la política y su posible salida crítica. A esto nos referimos también con el *malestar con la política*, ésta percepción irresoluble de que el poder es una determinación heterónoma que coarta la libre autodeterminación. Así, esta sensibilidad negativa con la política es tomada como una constante, el verdadero problema de la política moderna es que se establezcan las condiciones para que el poder político devenga en proyecto a realizar, en *praxis*. A continuación, una larga y deslumbrante pieza de *Crítica y crisis* que en el “malestar ilustrado” con la política conjuga emancipación, crítica moral y crisis de la política:

En el curso del despliegue del *cogito ergo sum* de Descartes, en cuanto autogarantía del hombre exento del vínculo de carácter religioso, la escatología se trasforma en utopía. La planificación de la historia se vuelve algo tan importante como la dominación de la naturaleza. El equívoco de estimar que la historia puede ser sometida a plan previo se ve favorecido por el Estado tecnocrático, porque éste, en cuanto magnitud política, no puede hacerse inteligible para el súbdito. El burgués, carente de poder político en cuanto súbdito de un señor soberano, se comprendía a sí mismo como sujeto moral, sentía la dominación existente como prepotente, condenándola proporcionalmente como inmoral, por cuanto que no podía percibir ya lo que posee evidencia en el horizonte de la finitud humana. Mediante la escisión entre moral y política, la moral tiene que enajenarse de la realidad política. Este hecho se expresa en que la moral salta por encima de la aporía de lo político. La moral, que no puede integrar en su seno a la política, tiene que hacer de la necesidad virtud, precisamente porque se alza sobre el vacío. Ajena a la realidad, avizora en el ámbito de lo político una determinación heterónoma que no hace sino cortarles su propio y legítimo camino. Como consecuencia de ello, esta moral piensa que puede borrar del mundo totalmente la aporía de lo político en la misma medida en que llega a la cima su determinación. Los ilustrados no comprenden que la política es el destino, y no precisamente en el sentido de un fatalidad ciega. Su intento encaminado a negar la facticidad histórica mediante la Filosofía de la historia, y a “reprimir” lo político, posee originalmente un carácter utópico. La crisis puesta en marcha mediante el encausamiento que la moral entabla contra la historia permanece viva tanto tiempo cuanto la historia es alienada filosófica-históricamente (Koselleck, 2007: 29-30).

Traducido al problema que nos atañe, el clima del desencanto con la política parece ser muy poco halagüeño, y muy sugerente para que tome forma este malestar constitutivo de la naturaleza política, sobre todo, cuando se plantea como la épica confrontación entre moral y política.

### 3. Las pretensiones políticas de la subjetividad

Cristalizado este sentido que la política guarda en la subjetividad moderna, los pasos que se dieron en adelante, aún discretos, se orientaron en una dirección contradictoria, pues si bien se persigue la idea de encontrar en la política un lugar donde construir lo común y general, también se dieron pasos para la delimitación de su contingencia, o en otro lenguaje, se avanzó en la dirección de la reducción de su específica complejidad. A la modernidad como época de la apertura indeterminada, le sobrevino una tarea de gran tamaño: la construcción de orden. Caída el orden fundamentado en principios divinos, y derrocado el poder absoluto, todo quedaba por delante, todo se veía como una empresa a construir. Hemos visto como la sociedad política, organizada en torno al pacto de civilidad, guardaba sus propias estructuras dilemáticas. Pero en general, el problema del orden persistió, y si éste no pudo ser puramente político, debía encontrarse en otras instancias. O mejor aún, conjugarse con otros ámbitos emergentes de la sociedad, para ser cognoscible, y sólo así “manipulable”. No es trivial que justo en esta época, emergiera la pregunta sociológica de cómo era posible el orden social y fuera en el ambiguo término “sociedad”, donde se buscaran las claves para articular la respuesta. Muchos fueron los factores que originaron este deslizamiento, entre ellos el dar pasos hacia la autonomización de la política, diferente ya de la moral, de la religión y de la economía; sin embargo, el gran actor fue el sujeto mismo. Con esto queremos decir que si de subjetividad política se trata, es ineludible la referencia a la figura del *sujeto*. Pero no nada más por esta razón, sino que de este elemento central del pensamiento moderno se desprenderá tanto el entendimiento de la política como de la sociedad misma.

El sujeto emergerá, ni más ni menos, como el fundamento de sí mismo y de todas las cosas. De aquí se podría intuir un primer atisbo sociológico, pues lo que se quiere dar a entender es que la política ya no era un entidad “afuera de la sociedad” (con toda la ambigüedad que el término puede implicar), sino una expresión misma de lo social.

El *sujeto* desprendido del *principio de la subjetividad* moderna, se abocaba a la construcción del orden social, y ya comprendido en él, le encontraba un lugar a la política. En este sentido, es que la sociedad ya no se podía tematizar sólo como sociedad política, de la misma manera que con la emergencia del mercado encontraría serias dificultades para identificarse como sociedad económica. En el dramatismo de los tiempos de ver devaluada la figura de la autoridad encarnada en el soberano, la imagen que pretendió llenar todos los campos, fue precisamente la del sujeto.

Pero antes de que el argumento tome forma de relato, ¿por qué optar por reivindicar la imagen del sujeto en nuestra exposición? En primera instancia, porque de la específica concepción de sujeto, con sus capacidades y voluntades siempre sostenidas y en miras a la expansión, abrevia mucho del pensamiento político y social que tenemos hasta ahora. Y en segunda instancia, porque en ella va implícita la pregunta por el sentido de la política y la posible respuesta a si es importante o no en la conformación de los ordenamientos políticos.

Por lo tanto, es importante recordar que, por un lado, la ascensión de la subjetividad ilustrada será el punto del que parte el nivel subjetivo de nuestro análisis, pues la pregunta por el *sentido subjetivo* tiene aquí su origen, esto es, su posterior tratamiento desde la tradición sociológica, y ya no como una pregunta esgrimida desde la filosofía política. De forma paralela, se hace presente el otro nivel de análisis, pues ya constituida la figura del Estado, se asienta un marcado proceso de autonomización de la política. Es así como tenemos localizado el punto de inflexión de nuestros dos enunciados principales, el sentido subjetivo de la política y la política como sistema. De nuevo, estos dos enunciados apelan a tradiciones sociológicas muy disímbolas, pero creemos que se vinculan en la problemática de la política en las sociedades contemporáneas, de la cual nuestra pregunta por el desencanto con la política es una de ellas.

Y quizá esta coyuntura dé luces para pensar un problema paralelo de nuestra investigación, el asunto de la centralidad de la política. ¿Por qué seguir preguntando por

la centralidad (o no) de la política en las sociedades contemporáneas? Esto es así porque, partiendo de éste momento histórico, el sentido de la política se fija a la idea de lo común y lo general, y su potencialidad en la resolución del problema típicamente moderno de construcción de orden; pero también porque ese sentido se ve cuestionado por el empuje evolutivo de las sociedades que hacen de la política un ámbito cada vez más autónomo. Ambos argumentos serán tomados en calidad de correlatos.

Ahora bien, ¿cuáles son los fundamentos y la dinámica de la subjetividad moderna que le hacen contenciosa al poder político?

Si nos situamos en el problema político de la Ilustración, tal y como lo piensa Koselleck, éste se gestó desde la dialéctica entre secrecía y visibilidad, moral y política, lo cual lo llevaría a pensar que el encuadramiento del problema estaba fincado precisamente en la fatalidad del choque entre moral y política, y su desenlace como “crisis política”.

Pero si desplazamos el problema de los términos en los que lo puso Koselleck, tendremos que el asunto radica en la conformación de una subjetividad dominada por la lógica de la *emancipación*<sup>38</sup>. La crisis del absolutismo, y con él la crisis de lo político según Koselleck, es la expresión de un desbordamiento de las expectativas de realización de la subjetividad moderna, y con ello, la posible “represión” de lo político (entendido, dicho sea de paso, como el momento ineludible de la decisión). O en otros términos, caído el régimen absolutista se tiene que junto al problema inmediato de la conformación del orden, se tiene también una cierta vocación subjetiva por fundamentar su mundo a partir de sí misma, incluido el ámbito de la política. De la necesidad se hizo virtud. Sin embargo, siempre existe la duda de los alcances y los límites de tal dinámica, ya que ¿puede la sociedad ser realizada a imagen y semejanza del sujeto moderno? La modernidad como proyecto se ha volcado a dar respuesta a esta pregunta. Y en el proyecto, la figura del *sujeto* es protagonista.

---

<sup>38</sup> De alguna forma ya se encuentra enunciada en la larga cita de Koselleck. *Infra* p. 32.

En primera instancia, habría que decir que la fórmula “sujeto” guarda una serie de combinaciones filosóficas y políticas que no se resuelven en la sola mención de la voluntad subjetiva. En primer lugar es indispensable empezarnos a cuestionar si es teóricamente sólido pensar al *sujeto* como sede de la subjetividad. Esto no es trivial, ya que si el individuo como ser humano singular es sede de la subjetividad, nos encontraremos con dificultades para dotarlo de cierta coherencia. Recordemos cómo con el poder absoluto, el individuo era escindido en hombre y súbdito, en conciencia y acción, en interior y exterior. Así, la subjetividad era imputada al ámbito de la conciencia, y su acción era sometida a los designios del poder absoluto<sup>39</sup>. Políticamente, como bien lo señala Koselleck, el absolutismo se asentaba en el misterio del hombre.

Una posible lectura de este “misterio” es la paradoja de ser un individuo, pero a la vez estar cortado en dos mitades. En otro lenguaje, la paradoja de la unidad de la diferencia. Pero caído el absolutismo y con él la firmeza de su escisión, la forma del sujeto parecía ser enormemente sugerente al concebirse como unidad proyectada hacia el mundo y como sede del mecanismo a través del cual se le trataba de dar esa unidad al mundo: la razón. “Bajo la denominación de sujeto, el pensamiento moderno ha concebido una unidad que no sólo se fundamenta a ella misma y a todo lo que hace, sino también a todo aquello que, como distinto de ella, es objeto de referencias (cognitivas y operativas)” (Berriain y García Blanco, 1998: 9).

Pero a pesar del ánimo que despertaba el imaginar a un sujeto como fundamento último de las cosas y de sí mismo, lo cierto es que el misterio que le contenía no había

---

<sup>39</sup> Pero la completa libertad de la conciencia (o de la subjetividad) y la sujeción al poder en la acción, podría ser una escisión cuestionables. Desde la perspectiva de Foucault, por ejemplo, la sujeción sucede, digámoslo así, en los vericuetos de la propia subjetividad. El sujeto es sujeto al disciplinarse en su propia constitución subjetiva. Por ello, la valía de la pregunta sobre el anverso del poder (entendido como ámbito de la “acción”) radica en encontrar aquellos dispositivos disciplinarios a través de los cuáles el mismo poder logra constituir eficazmente a sus propios objetos, esto es, a los súbditos. “En vez de preguntarse cómo aparece el soberano en lo alto, (se debe) procurar saber cómo se constituyen poco a poco, progresiva, real, materialmente los súbditos (*sujets*), el sujeto (*sujet*), a partir de la multiplicidad de los cuerpos, las fuerzas, las energías, las materias, los deseos, los pensamientos, etc.” (Foucault, 2006a: 37).

sido resuelto. Veamos. Varios son los elementos que dieron preponderancia a la figura del sujeto en la época moderna. En primer término el pensamiento filosófico de la época, representado por Immanuel Kant, su traducción a términos políticos desprendidos de la Revolución Francesa y ya posteriormente su tratamiento bajo las pautas de la disciplina sociológica.

Desde la perspectiva de Niklas Luhmann, no es una casualidad que la figura del sujeto emergiera con toda su fuerza en una época donde la realidad ya no podía seguirse describiendo a partir de los conceptos jerárquicos heredados y forjados en sociedades tradicionales. De hecho, si aún la época actual no logra conformarse una idea clara de qué tipo de sociedad es (de ahí su confusión con el auge del “pos”), fácilmente se puede entender que a finales del siglo XVII se viviera con más desasosiego por la desorientación y la carencia de códigos de interpretación con el advenimiento del mundo moderno. La figura que salió al paso entonces fue la sobrecargada y prometedora noción de sujeto. ¿Pero, en concreto, a qué se refiere el término sujeto? Estas dificultades fueron más o menos resueltas a partir de varios elementos. La formación de la superioridad del sujeto vino apuntalado por varios sucesos históricos. Como ya lo habíamos visto, en términos políticos la formación de una subjetividad contenciosa para con el poder absolutista, es una arista del despunte de la subjetividad.

Una primera formulación para entender a qué se refiere el término sujeto surge con la idea de que *el sujeto es un individuo*. Así, con el liberalismo se dió paso contundente para la reivindicación del individuo, su derecho a la propiedad y la consecuente idea de que era la búsqueda de satisfacción de su avidez material, la expresión fehaciente de su libertad. El mismo Hobbes tendría en mente, además de las penurias ocasionadas por la confrontación abierta de credos religiosos, el despertar de la avidez de los hombres, que plasmó minuciosamente en todo el catálogo de sus cualidades antropológicas<sup>40</sup>. Así, esta idea del sujeto tuvo un primer impulso en el ya

---

<sup>40</sup> Más allá del problema de la guerra civil religiosa examinada por Koselleck, y resaltada en este trabajo, lo cierto es que el individuo también pertenecía a una época donde se empezaba a consolidar y a valorar la *posesión*. Esto se sustenta en lo que C.B. Macpherson (1970) dió en llamar el individualismo posesivo característico de la época precapitalista que le tocó vivir a Hobbes, pues el poder parecía radicar en la

asentado liberalismo del siglo XVIII que defiende la idea de un individuo volitivo, con intereses propios, sentimientos, ideas, etc., y con ello “introducirse en el eje de empuje histórico entre las viejas disposiciones de los estamentos y de sus relaciones clientelares, de las casas y de las cortes, de las iglesias y de las sectas” (Luhmann, 2004: 217).

En efecto, la idea del bien propio<sup>41</sup>, de la propiedad material o simbólica (prestigio, respeto), tuvo como consecuencia el lento desgaste de la sociedad organizada en estamentos al proponer la idea de movilidad social. Las posiciones sociales de esta manera ya no eran estados inmutables de organización social, sino que lentamente se fraguó la posibilidad (si bien escasa) de ascender en el orden de la jerarquía social a partir de la acumulación de la propiedad. Sin embargo, la economía y el derecho a la propiedad no logra “individualizar” al conjunto de la sociedad, pues como es sabido, opera bajo el principio el cual dicta que los bienes son escasos, y por esta razón no dan para repartirse por igual y así rendir como atributo de designar al sujeto como individuo. En otras palabras, “al desmoronarse la sociedad estamental los

---

posesión. En palabras de Hobbes, “el poder de un hombre consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro”, lo cual concuerda con la estima que se tenía ya de la posesión de algún medio como potencialidad para lograr algo. Esto no refuta la tesis de Koselleck, sólo ayuda a matizar que la tan temida guerra no partía sólo en la colisión de concepciones religiosas del mundo y de sus respectivas formulaciones morales, sino también la formación de una mentalidad protocapitalista que empieza a valorar los bienes, como medios de poder.

<sup>41</sup> La idea de propiedad y la consecuente formación del mercado no es un hecho trivial para nuestro análisis, en el sentido de que la acumulación de bienes (propiedades), frente al dispendio de la aristocracia, será un elemento que consolide la crítica moral burguesa, tal como lo propondría Koselleck (2007). Pero sobre todo, porque la idea de propiedad se reintroduce en el individuo mismo bajo el concepto de *dueño de sí mismo*, lo que brinda un carácter legitimatorio de la autodeterminación de la persona. En concreto, la propiedad tal y como la concibe John Locke (1995) va más allá de la noción de trabajo, el cual es definido como el medio para apropiarse de las cosas. La propiedad es un conjunto que guarda tres dimensiones más a las cuáles se les puede aplicar el mismo término: la vida, la libertad y los bienes, propiedades éstas que radican en la personalidad subjetiva y que están fundamentados en la ley natural. Ello no es tampoco algo que nos deba pasar de largo ya que el ser dueños de sí mismos indica un cambio de perspectiva desde el punto de vista sociológico, pues la identidad de la persona (o lo que en términos laxos podemos llamar subjetividad) y la individualidad mostraban ya sus fueros tal y como los veríamos en la sociedad contemporánea. La subjetividad en estos términos ya no guarda una unidad sustancial, como lo podría sostener el cristianismo, sino que ya es una autoorganización de la persona. Esta forma de decir *dueño de sí mismo* es liberar el resorte de la autodeterminación y dar un empuje a la individualidad moderna.



individuos intentan ponerse a salvo alcanzando la isla de la propiedad, pero en ella, como es sabido, no hay sitio para todos” (Luhmann, 1995: 102).

Si bien el liberalismo económico había auspiciado la identificación de la subjetividad con el individuo volitivo e interesado, siempre quedaba la pregunta sobre el anverso de la cuestión, esto es, si bien en la economía se constituían ciertas condiciones para la emergencia del individuo, éste quedaba embargado en la ambigüedad al momento de no tener un mecanismo “interno” que le hiciera tomar conciencia de que él mismo era un individuo, un ser social particular. Un ámbito destacable y emergente en la época fue la experiencia estética. En efecto, al igual que en otros ámbitos, el arte dejó de tener una función estrictamente religiosa y empezó a circular en el medio del mercado como mercancía, o como objeto de consumo<sup>42</sup>. Las obras de arte empezaban a ser accesibles a una capa más amplia de la población. Pero el salto más importante en el campo del arte fue la reformulación de la apreciación estética, esto es, el cómo fue aprehendida la vivencia particular que producía el encuentro con la obra de arte.

La estética empieza entonces a relativizar los criterios estratificatorios para regular su acceso y otorgar un espacio inédito para que el individuo pudiera experimentarse a sí mismo. “Mientras que la propiedad supone un desafío a la actividad del hombre, sea en la cooperación, en la competencia, o bien en el conflicto, aquí la cuestión es de sensibilidad: se trata de las capacidades de recepción y juicio, del discernimiento y de la sensibilidad del corazón” (Luhmann, 1995: 102). En efecto, la obra de arte desprendida del encuadre religioso, será una forma de conectar al individuo con el *sí mismo*, sin la mediación de entidad divina alguna. Esta vuelta al interior supuso gran valía para el forje de la subjetividad en tanto recurría a criterios, formados socialmente (buen gusto), pero que en la vivencia misma radicaban en la propia

---

<sup>42</sup> Este es un elemento sumamente valioso, retomado como elemento esencial para la constitución del nuevo público ilustrado en Habermas (1981); para Koselleck (2007) brindará códigos para simbolizar la lucha de la moral contra el poder político y en Sennett (1978) fungirá como un elemento que trastocará el espacio público en el *teatrum mundi*. En la discusión sobre el espacio público abordaremos la cuestión, por lo pronto seguiremos delineando la cuestión en los términos de la “semántica de la individualidad” propuesta por Luhmann.

subjetividad. No había entidad enjuiciadora alguna para la vivencia estética más que la subjetividad misma. Así, los criterios de discernimiento de la obra de arte ya no se evaluaba a partir del criterio de la perfección o la belleza, siendo que lo que empezaba a privilegiarse era un peculiar gusto por la *novedad*. La obra de arte empezó a tomar relevancia social por su específica cualidad de crear la sensación de *novedad*, esto es, de sentir la experiencia subjetiva como algo que de otra manera no hubiera sucedido. En palabras de Luhmann:

La obra de arte gusta porque proporciona una sensación que no se esperaba que se produjese de esa manera. Debe agradecer su particular *potencia individualizadora* a su desviación y a su disidencia. Atrae nuestra atención y nos sentimos atraídos por él porque es algo distinto. Muratori define lo “bello poético” como *vero nuevo e maraviglioso dilettevole*. Ser algo nuevo se convierte en una exigencia estética, en un requisito del gusto, en una condición para poder obtener atención (Luhmann, 1995: 104).

De igual forma, así como la experiencia estética privilegiaba la noción o impresión de novedad que proporcionaba a la experiencia, al mismo tiempo, se fue desprendiendo del contenedor externo de la moral. La obra de arte, para su apreciación, escapaba ya a las expectativas de ser calificadas como “buena”. Así, se llega a un nuevo criterio para el entendimiento de la experiencia estética: el “buen gusto”. Éste, evidentemente, no es ni moral ni racional. El “buen gusto” apunta a la experiencia más subjetiva y obliga a la vuelta a los adentros de los hombres (de ahí que se precie el carácter estimulante de lo nuevo) sin que se le permita mediar con mecanismo de coacción normativa, ni de restricción reflexiva. Así, la obra de arte emigra de la *raison* al *coeur*. La obra de arte apuntaló a la sazón de la época un espacio dónde vivir la mayor cantidad de libertad subjetiva posible. “El buen gusto anula su vínculo con la razón, es decir, con las reglas, y funda su propio reino. Pero esto está sujeto a la estratificación<sup>43</sup>. Sólo así se puede evitar una indeterminabilidad completa” (Luhmann, 1995: 107).

---

<sup>43</sup> En efecto, Luhmann postula que la experiencia estética y la adjudicación de buen gusto no podría estar abierta a la completa indeterminabilidad, esto es, no podía estar abierta completamente, por lo que se constituyó un “público selecto” para su apreciación, “por lo tanto, la diferencia decisiva [en su apreciación] se sigue situando entonces en la dimensión social, se pone en la estratificación social, aunque ya no en los estamentos, basados en la sangre, sino en la ‘distinción’, que se aprenden a través de la socialización específica de cada estrato” (Luhmann, 1995: 107).

Un último paso para que la experiencia estética cobre total autonomía, y potencie la experiencia subjetiva, radicaré en la percepción de que en *lo nuevo* que se experimenta como vivencia particular también se accede a lo *general* y lo *universal* (el sentido de sublimación estética). En efecto, en el arte vendrá contenida la paradoja que no soluciona su unidad, pues en la experiencia estética está contenida bajo la fórmula de lo *particular* y lo *general*. Por su parte, el individuo visto desde la estética misma, será la entidad que pueda ocluir de momento esa paradoja y “experimentarla” como una unidad: la vivencia estética. Para el individuo esto será de enorme trascendencia, porque la misma experiencia estética lleva a los hombres a experimentar lo insondable de su vivencia subjetiva. Es el arte el que los lleva a dar el “salto al vacío” de la subjetividad, y por ende a ser conscientes de que al interior también existe un mundo a descubrir, éste, tal vez insondable. En suma, con el arte se brinda la experiencia más intensamente subjetiva y más reivindicadora de su constitución como individuo.

Finalmente, la pieza maestra que faltaba para asentar con todas sus consecuencias al *sujeto* como la entidad donde radica toda la ambición del proyecto moderno es el de la reflexión filosófica, y con Immanuel Kant, el despliegue de la subjetividad trascendental. Es así como se trata de dar respuesta a una cuestión medular: el problema de la *conciencia*. Pero recordemos que el asunto de trasfondo es cómo fue que la subjetividad se convirtió en el fundamento de sí misma y de todas las cosas. En el declive de las sociedades estratificadas, la figura del sujeto surgió como la entidad que solventaría los problemas desencadenados en la modernidad. Así de entrada, lo que el concepto de sujeto pretende resolver es la complicada representación de la diversidad en la unidad. En el ocaso del pensamiento que hacía de la unidad una expresión natural de las cosas, salió al paso la figura del sujeto como solución a la paradoja de la unidad de lo diverso. Pero si el sujeto era la sede que suturaba de alguna forma la diversidad, el problema que surgía de inmediato era el de en qué forma realizaba tal tarea.

La filosofía del conocimiento, heredera de la conciencia abstracta del *cogito ergo sum* de Descartes, pretendía identificar sujeto y conciencia. Esto es, si la subjetividad operaba en la conciencia, ésta era expresión *tout court* del sujeto. Kant hereda esta

formulación que tiene en el centro al sujeto, pero lo problematiza a partir del principio de que la naturaleza misma está determinada por la multiplicidad, por lo que la tarea a resolver es su articulación en la unidad. Esta empresa toma forma primordialmente en la subjetividad. “El individuo humano tiene la posibilidad –y está orientado en tal sentido en cuanto debe experimentarse sensatamente- de formar relaciones de unidad que le sean accesibles como tal. En la medida en la cual hace esto, se desempeña como un sujeto. O dicho de forma burda, se puede decir: el individuo humano *es un sujeto*” (Luhmann, 1985: 63). En efecto, el sujeto es la formulación que explica en último término la multiplicidad, o complejidad de las cosas, y éstas, en algún momento tienen que ser rearticulables en una representación de unidad.

Para Kant, es en la subjetividad donde radica ésta empresa, y el mecanismo específico a través del cual la realiza es la reflexión y su proyección en razón. Esta autorreferencialidad (reflexión), es entendida como la “autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre sí mismo como objeto para aprehenderse a sí mismo en la imagen de un espejo” (Habermas, 1989: 31). Y así es, como la razón se erige como tribunal y fundamento de todas las cosas (y todas las cosas quiere decir, incluso ella misma). De esta forma es que en Kant, la razón tampoco sea sustancial al sujeto, sino que ésta misma también es escindida, y en ella también se presenta el problema de la recomposición de su unidad.

Kant sustituye el concepto sustancial de razón de la tradición metafísica por el concepto de una razón escindida en sus momentos, cuya unidad sólo puede tener en adelante un carácter formal. A las facultades de la razón práctica y del juicio las separa de la facultad del conocimiento teórico y asigna a cada una de esas facultades su propio fundamento. Por vía de crítica, la razón fundamenta la posibilidad de conocimiento objetivo, de intelección moral y de evaluación estética, cerciorándose no sólo de sus propias facultades subjetivas –no sólo a hacer transparente la arquitectónica de la razón- sino adoptando también el papel de un juez supremo frente a la cultura en su conjunto (Habermas, 1989: 31).

Es así como la fórmula del sujeto, a partir de la conciencia y de la reflexión, le resarce al mundo la precariedad de su condición múltiple. Ahora, posteriormente Hegel retomará el problema filosófico de fondo y propugnará por encontrar la unidad no sólo en la reflexión, sino en la síntesis de la experiencia del yo y de la impronta de la

presencia espontánea del mundo (humanidad), introducida en ella. De aquí se desprenden los enunciados clave para entender la subjetividad y la sociedad moderna bajo sus etiquetas de individuo, sujeto, sociedad, etc.

El individuo es ahora por tanto la multiplicidad que se ve a sí misma como unidad. Es el mundo visto desde un punto, realizado en sí mismo y, por esto, hecho accesible a otros. Puede realizarse a sí mismo únicamente en el reino de la libertad –éste es el fundamento obligatorio de la idea previa. Si no no podría mostrarse ni espontáneo ni único (Luhmann, 1995: 116).

Y ya finalmente, la Revolución Francesa será una solución política a una serie de movimientos que tienen como fundamento la vocación subjetiva de la emancipación. Y de esta forma, se reafirma a la razón como la concreción del sujeto y como el fundamento de sí mismo y de todas las cosas (incluida la política), se potencia la autodeterminación y la apreciación de la infinitud de su mundo interior. El sujeto es así, el centro del mundo y de la sociedad.

Pero obviamente, esta subjetividad trascendental no podía quedar en la indeterminabilidad absoluta, el sondeo al interior y la ilimitada búsqueda de sus fuerzas no podía quedar a la completa libertad sin preguntarse por sus límites. La Revolución Francesa fue ejemplo del caso, pues como lo propondría Koselleck, esto llevo al colapso y la crisis de lo político en tanto la subjetividad, cultivadora de la moral, pretendía fundir o desvanecer la lógica del poder (decisión, acción, etc.). Y en efecto, pasando un tanto de la fórmula crítica-tesis de Koselleck, lo que está en el fondo de la cuestión, es la libertad subjetiva, y por tanto individual, así como la pregunta por sus límites. Esto es lo que Luhmann piensa en términos de la *semántica de la individualidad*, o sea, la *autoconstitución de los límites de la subjetividad*. Así, el sujeto puede ser una fórmula que otorgue una clave para entender la multiplicidad del mundo, pero esto sólo es un artificio del pensamiento. La realidad impone que la lógica del poder, por ejemplo, tiene códigos propios que quedan fuera del alcance de la absoluta determinación del individuo. Y en el fondo, la emancipación brindada por la Revolución Francesa (con toda su cauda de valores como la libertad, propiedad, garantías frente a la dominación, etc.) no fue absoluta, pues en efecto, se racionalizó

más el poder, se pretendió hacerlo más visible, pero no se pudo suprimir la contingencia de su propia lógica.

El sujeto, pronto caerá en la cuenta de esta problemática. Por ello es comprensible que en la dinámica emancipatoria de la subjetividad, la lógica del poder político se vea como una coacción a su libertad. Así, se dará pie a la conformación de una *queja* contra toda “lógica” que suponga jerarquía y asimetría en la relación. Esto es así porque aún cuando los individuos pasaron de ser súbditos a ciudadanos a través de la figura del sujeto, este tránsito no diluyó la relación jerárquica del poder político y su escisión entre gobernantes y gobernados (la paradoja de la dominación), pues en todo caso, sólo cuestionó la forma de ordenarse.

Así, la sedimentación jerárquica, vertical y asimétrica del poder político dará motivo para pensarse como determinación heterónoma, y así, coartar las capacidades esenciales del sujeto, individuo o ser humano<sup>44</sup>.

Pero aún con las tensiones que se originan con la *emancipación subjetiva*, lo que queda también de la Revolución Francesa es la seducción y la disposición subjetiva para pensar a la política como mecanismo privilegiado para la construcción de orden. La voluntad subjetiva emancipada del poder absoluto pronto descubriría el problema del orden, y en el transcurso la política se ratificará como una clave maestra, tal vez única, para su consecución.

Llegados a este punto estamos en condiciones de enfatizar y recuperar algunos elementos útiles para nuestro análisis. En tanto con el Estado absoluto emergió un proceso de autonomización de la política, podemos concluir que de ahí se desprende la especificidad de la política, pues en la nitidez de los trazos entre soberano y súbdito

---

<sup>44</sup> Este problema, por sí mismo fascinante, explica de alguna forma una queja constante contra el ejercicio del poder político. La cuestión podría tener diferentes vías de entrada, siendo la más popular la concepción foucaultiana del poder (ver Foucault, 1988). Lo que se intenta poner de relieve desde esta perspectiva es la constitución misma del sujeto, pues la conformación del *self* (o subjetividad, en otros términos) es por sí misma una forma de constitución de la *gobernamentalidad*, es decir, la forma disciplinar de un *yo* que ve mermadas sus capacidades y potencialidades en el momento de autoconstituirse dentro del entramado social y su autosometimiento al flujo inmanente de poder dentro de ella.

apareció como evidente que el poder político es aquello que se refiere a la paradoja de la dominación, y en ello se percibe a lo político como el momento contingente de la decisión y del apremio por la acción. Esto en efecto, no implica que la conformación del Estado, y en él la especificidad de la política, fuera un proceso aporoblemático. El poder político para fundamentarse hizo del hombre un “misterio”, al escindirlo en conciencia y acto para de esta manera asirlo o sujetarlo en sus acciones. Lo cierto, es que lo subordinó en las acciones pero no contuvo el dinamismo y el despliegue de la conciencia. Así, con la época ilustrada lo que se forjó fue una concepción donde se nivelaban las fuerzas entre el poder político y el sujeto, convertido ahora a ciudadano. La incuestionable subordinación en el absolutismo fue problematizada respecto los términos en que se debía de dar esa relación. Surgió la idea de que el sujeto podía autodeterminarse y en consecuencia determinar a la política.

Emergieron entonces dos procesos, paralelos y contrapuestos: un proceso de autonomización de la política y una creciente importancia y protagonismo de la subjetividad (particular, individualizada). Sociológicamente, este problema fue aprehendido como aumento de la diferenciación social y el individualismo (Durkheim), o como el proceso evolutivo de la racionalidad moderna y su derivación en la institucionalización de la específica racionalidad con arreglo a fines (Weber). Pero lo cierto es que las dos vertientes parten de la misma matriz moderna, la preponderancia del sujeto para explicar el mundo. El individuo, que lleva consigo su forja liberal, estética y filosófica, será un elemento constitutivo de la explicación sociológica. Por ello, desde ahí, es de donde se partirá para explicar el fenómeno de la política, o más precisamente del poder.

Con esto quiero decir que ya desde la perspectiva sociológica, los niveles de análisis que se proponen, a saber el sentido subjetivo y la autonomización de la política, implican posiciones de referencia: con el *sentido subjetivo* partimos del sujeto para explicar a la política (tradicción sociológica); con el proceso de *autonomía de la política* apelamos a la dirección que va de la política a los individuos (teoría de sistemas). Ambos enunciados desplazarán al nivel ontológico la cuestión del orden, pues del nivel

subjetivo se plantea como demanda siempre irresuelta, y del nivel de los sistemas como trasfondo “ya resuelto”, pero sometido, siempre y a cada momento, a problematización. La política participa de esta condición metaestable del orden, y a la ambigüedad que supone.

Antes tendremos que pasar ineludiblemente por la conformación del espacio público. En él se perfilarán las dificultades para construir subjetivamente un espacio público político que materialice los ideales de la Ilustración. Esto, no sólo por motivos de naturaleza política, sino también societal. Las transformaciones en las relaciones sociales en esa época, tal y como lo describe Richard Sennett, señalan de igual forma un tipo de público político sometido a la dinámica individualizadora.



## *Interludio*

### El devenir del privatismo en el espacio público

Por primera vez había en el café grandes cantidades de personas reunidas, descansando, bebiendo, leyendo, pero separadas por muros invisibles.

**Richard Sennett, “El declive del hombre público”**

#### **1. La paradoja del privatismo en el espacio público.**

¿Qué pasa cuando la política en su conformación contemporánea ya no logra articular una visión de conjunto, una cierta noción de orden, y con ello se avista el deterioro de sus capacidades para promover una idea de lo común y lo general? Ésta pregunta podría fácilmente evocar un ánimo nostálgico de lo que la política pudo haber representado en épocas precedentes. O por el contrario, formularse a sabiendas de las determinantes que una sociedad compleja le infringe a la política. En otras palabras, dando por sentado el diagnóstico de la creciente complejidad de las sociedades contemporáneas ¿puede la política aún perseverar en los intentos de darle forma a una idea de lo común y lo general? De entrada se podría decir que existen diferentes respuestas a la problemática planteada en estos términos, pero creo que en el concepto de *espacio público* podemos encontrar algunas claves para dar respuesta a esta problemática.

Quisiera proponer entonces una ruta que pretende abordar el espacio público en tres tiempos, teniendo como columna vertebral la dicotomía público-privado: 1) el espacio público ilustrado, 2) sociedad intimista y 3) la clausura de la política.

En efecto, esto también puede leerse como una escisión gradual entre política y subjetividad. Así, surgen algunas cuestiones puntuales que van del espacio público ilustrado, donde la subjetividad, la política y la cosa pública parecían coincidir, experimentando, tal vez por única ocasión, a la política como horizonte de sentido (al cristalizarse como expresión de orden y cargada con un fuerte sentido de lo común y lo general); pasando por el desalineo en el ocaso de la época Ilustrada, en tanto, a contrapelo de lo que se pueda pensar, de la apertura y el ideal de participación que suponía la democracia, ésta despertó en igual medida ciertos ánimos privatistas e individualistas (ineludiblemente nos remitimos a las observaciones hechas por Tocqueville); y finalmente concluimos en el escenario de la sociedad compleja, donde los “sentidos de lo público” (Rabotnikof, 2005), parecen haberse alineado de forma opuesta a los anhelos de la Ilustración.

## 2. El espacio público ilustrado

Ludwig van Beethoven, hombre partidario por circunstancia y por convicción de la Ilustración. Observador y contemporáneo del ciclo Revolución Francesa, ascenso de Napoleón y la reacción, para el último de su serie de cuartetos de cuerdas, compuesto para el año de 1826 y ya en la última etapa de su vida, escribió las siguientes palabras en los motivos iniciales del cuarto movimiento: *Muss es sein?* (Tiene que ser?) *Es muss sein!*, *Es muss sein!* (¡Tiene que ser!), además de imprimirle un título bastante sugerente, *Una decisión de peso*. Es curioso observar que en este tipo de música, creada para la intimidad aristocrática (y pequeñoburguesa) de la época, el genio musical de Beethoven imprimiera una frase que alude a un espíritu epocal. Los deberes que imponía la apelación a la “Humanidad”, siempre constarían de *decisiones de peso*. Así, a través desde el intimismo que supone la música de cámara se alzaba la consigna de toda una época. Intimidad y los más caros anhelos se entremezclaban en la época ilustrada. Y esta fórmula signa la emergencia del espacio público burgués. El público burgués forjó sus ideales, bajo el techo y la calidez de la intimidad.

Tal vez le debamos al espacio público ilustrado la pregunta moderna sobre la demanda de sentido subjetivo a la política hoy en día. En esa época, se acudía de forma gratificante a la exposición de cierta tipo de subjetividad en el espacio público, y con ello pongámosle, una feliz convivencia entre ánimos subjetivos y orden político. El espacio público que emerge con la Ilustración, en contraposición al poder forjado y concentrado en la fórmula del absolutismo, representa un primer gran impulso de realización de un ideal de política que llega hasta nuestros días, esto es, aquella que pretende expresar cierto interés común, expuesto al escrutinio público y potencialmente abierto a todos. En suma, un intento por abrir y alumbrar los cotos del poder. Hacer de la política una cosa pública. Indudablemente, esta empresa representó (y aún representa) uno de los más caros anhelos de la humanidad. En consecuencia, parecería un despropósito ir en detrimento de una piedra de toque del humanismo, sobre todo,

porque estos ideales están contenidos en lo que entendemos hoy por democracia, sociedad civil, pluralismo, etc. Sin embargo, lo que se rescata es la peculiar conformación de la subjetividad y su expresión política en la esfera pública burguesa. Tal parece que en este momento de algidez política encontramos bastantes pistas que le den forma al vínculo subjetividad y política. Sobre todo, el trazado de una distinción inicial contenida bajo la forma público/privado. Para exponerla en los términos que aquí interesan, cabría recuperar los argumentos de Reinhart Koselleck en su *Crítica y crisis* y el seguimiento que hace de la distinción hobbesiana interno/externo, principio de la política absolutista que escinde de tajo al súbdito. De Jürgen Habermas rescato la formación, específicamente artística, de esta nueva subjetividad burguesa. Interesa sobre todo esta formación “artística” de la expresividad subjetiva, en tanto su descripción permite sondear los modelos de escenificación política y la forma de racionalizar el poder, vinculados a la expresión artística. Como contrapeso a esta visión idealizada de la naciente opinión pública hecha por Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública*, expongo algunos de los bemoles que representa la instauración de la subjetividad personalista en la escena pública destacados por Richard Sennett.

Para iniciar, retomo tres sentidos vagos, acaso intuitivos, de *lo público* a partir de los cuáles se reconstruirá la noción de espacio público. En palabras de Nora Rabotnikof (2005), estos tres sentidos de lo público cobran significado en tanto se les presenta bajo formas dicotómicas, que pueden relacionarse entre sí, dependiendo de la forma en que se piense la política.

En primer término, lo público reitera un sentido fuerte de aquello que apela a *lo común y lo general*, en contraposición a lo individual o lo particular. Es en otras palabras, aquella materia que compete a los miembros todos de una comunidad política. “Es esta primera acepción en la que público se vuelve progresivamente sinónimo de político” (Rabotnikof, 2005: 9). Como ya lo mencionamos al inicio, este sentido impregnará la noción de la política que al aludir a lo común y lo general, será traducida a términos más sociológicos de orden. Por supuesto, no como disposición jerárquica, sino, como horizonte de sentido, como una especie de “universo simbólico” que le da

cierta coherencia al mundo. En segundo término, encontramos un sentido que alude a lo visible y ostensible a la vista de todos, en contraposición a lo oculto y a la secrecía. Es desde aquí, que tomarán forma los anhelos normativos por racionalizar y alumbrar el poder político. Y un tercer sentido se dirige a distinguir entre abierto o cerrado, esto es, aquello a lo que potencialmente se puede acceder en contraposición a la clausura que nos limita su alcance. Adelantándonos un poco, es desde este sentido que se va perfilando cierta clausura de la política, como ámbito de expertos y donde circula un saber especializado no accesible a todos, o todo lo que le rodea. En efecto, la visión sistémica de Luhmann reivindicará esta noción de política. Pongamos en juego estas tres distinciones.

Al sobreponerse la Ilustración al absolutismo, existía la convicción de que el poder político tenía que ser sometido a “revisión” en correspondencia con las atribuciones, la autoridad moral y la pujanza económica de la burguesía emergente. Ciertamente, la naciente esfera burguesa nació no como una demanda que contendía por “compartir” el poder, pues si la herencia del absolutismo era entender al poder como el momento de la decisión, la burguesía no aspiraba a ser copartícipe de la toma de decisiones, o aún más, reclamarse las atribuciones para ser ella (la burguesía) la que las tomara. Esto nos permite vislumbrar en primera instancia una suerte de elusión del momento decisorio en los afanes políticos de la burguesía. Para Habermas esto era natural, pues el punto no era que la moderna esfera pública burguesa eludiera deliberadamente la toma de decisión, esto es, el compartir el poder, sino que se encontraba imposibilitada para realizarlo. Es claro que si concebimos a la esfera pública, pensada así por Habermas, como la “reunión de privados en calidad de público” (1981), esto impide de entrada sus atribuciones y competencias políticas, en tanto, los privados están excluidos de la esfera del dominio, no por conveniencia o por propia voluntad, sino que éstos no pueden suplantar la “lógica de dominación” vía su inserción en lo público.

Los burgueses son personas privadas y, como tales, no “dominan”. Por eso sus exigencias de poder frente al poder público no se enfrentan al conglomerado del

dominio con intención de “repartirlo”, sino que tienden a acatar el principio del dominio existente. El principio del control que el público burgués enfrenta al principio del dominio (es decir, precisamente, *la publicidad*), no quiere cambiar el dominio como tal (Habermas, 1981: 66)

De esta forma, es claro que la recomposición del fenómeno público-privado en la Ilustración, no diluye un componente esencial de la política, esto es, el momento de la decisión. Los afanes de echar luz sobre el poder, no diluyeron uno de sus rasgos definitorios, que es la capacidad y la imperiosa necesidad de ejecutar decisiones para el conjunto de la sociedad. Para Habermas, la decisión va implícita en una esfera de dominio a la cual la burguesía no podía, ni quería acceder. Por su parte, para Koselleck, esto será el punto medular de donde se asesta el reclamo a la hipocresía en la crítica ilustrada de la burguesía.

Pero entonces, el reconocimiento mismo de esta estructura de dominio llevará a replantear, siguiendo a Habermas, las delimitaciones de lo público y lo privado. En el ánimo contencioso de lo privado por hacerse público, lo público mismo tendrá que sufrir una especie de escisión, esto es, para Habermas al ámbito de lo público le sobrevienen los ánimos y la consigna de la publicidad desde la esfera de lo privado. Así, habrá que diferenciar el ámbito de lo público y su principio específico de *publicidad*. Con la emergencia de la sociedad burguesa, y de una específica configuración de lo privado, lo que se sometió a un recambio no fueron las competencias del detentador del poder, sino la consigna de que esas competencias debían someterse al escrutinio público, esto es, someterse al principio de “publicidad”. Con esto quisiera señalar que desde la emergencia de la esfera público burguesa, existe un reconocimiento tácito al poder político como un espacio acotado de decisión y que le compete sólo al soberano. Esto de paso, reitera una convicción bastante lógica, el poder político, o la decisión, no es competencia de todos. “Todos” (o lo que esto quiera decir) no pueden decidir en cualquier momento y a cada situación que se presente como meritoria de elección política. La democracia de corte liberal, en este sentido, sólo abre la capacidad de decidir, (potencialmente algo que compete a todos los ciudadanos) a

una sola decisión entre el universo de lo que se decide: la decisión de quién es el que gobernará.

Pero regresando al argumento, si bien existe un reconocimiento implícito al momento de la decisión, incluso en la naciente burguesía, esto no implica que se le niegue la apertura al escrutinio público. Pero entonces, cuáles son las razones para que se quiera cierto escrutinio de la cosa pública. Si de entrada se reconoce que no es una cierta “ambición” de compartir el poder político lo que se busca al hacerlo público (esto es, si nos situamos en una lógica racional instrumental, esto significaría tratar de participar de los “beneficios” que provienen del manejo de un recurso como el poder político), entonces ¿serán solamente los ánimos de echar luz sobre aquello que permanecía en la oscuridad? ¿serán solamente las voluntades que se agotan en la demanda de publicidad? ¿o, por qué entonces se busca la publicidad? La respuesta radica en la aspiración ilustrada de *racionalizar el poder*. El supuesto es que sólo se puede racionalizar el poder sacándolo a la luz y debatiendo y discutiendo públicamente sobre él. Esto es, el *veritas non auctoritas facit legem*, inversión del principio absolutista de Hobbes. Así, el espacio público ilustrado es una mezcla de impotencia política recompuesta por ideales normativos. Nace por un lado con la “intuición” de sus limitaciones políticas (¡no es en este espacio donde se decide!), pero ante esta limitación ponen en práctica los ideales y el *deber ser* de la cosa política. Nace así una tensión irresoluble entre lo que *es* de lo que *debe ser*, que cruza por completo la cuestión política moderna.

La relación entre burgueses y poder se expresa no como dominio alternativo sino como la aspiración a racionalizar el poder, extinguiéndolo en la razón. Esta conflictiva y no del todo resuelta relación con el poder político (que está en la base de la hipocresía denunciada por Koselleck) llevará la alternancia entre la pretensión de fundar el verdadero poder (en la Revolución Francesa), la aspiración liberal de controlarlo y limitarlo (imponiendo restricciones normativas a su principio de funcionamiento) y la aspiración libertaria de extinguir el poder estatal y disolverlo en el seno de la sociedad civil (Rabotnikof, 2005: 169).

Ahora bien, ¿desde dónde se gesta esta aspiración a racionalizar anteponiendo el principio de la “publicidad”? Para Habermas la respuesta se encuentra en una particular conformación de la esfera privada. Si bien existen procesos socioeconómicos de la

época, como lo es el pujante avance del mercado, también existen procesos de conformación de una subjetividad cultivada en el espacio familiar y en la utilización de instrumentos “artísticos” disponibles que dan forma a esta conformación de lo privado. La subjetividad burguesa que pugna por la publicidad encuentra, en esta perspectiva, un vehículo en el “arte” para dar forma a este ideal de corrección normativa de lo político. La creciente importancia de un circuito de discusión literaria y de apreciación artística en general, rindió frutos públicos en tanto se trataba de un espacio de deliberación, de intercambio de opiniones, y sobre todo, de igualdad de los concurrentes. Para esto, se precisa un movimiento igualmente importante en el arte, pues como hemos visto éste se expande más allá del ámbito religioso o cortesano, y permite un punto de encuentro secularizado de apreciación y creación artística (Habermas, 1981: 74).

Esto por dos razones: en tanto el arte se inserta en la economía de mercado, pues las obras artísticas comienzan a circular como mercancías dentro de la sociedad, y de esta forma permiten que la expresividad tome una nueva función social, esto es, el encuentro entre privados adquiriría un rango mayor de cercanía cuando lo que vincula es la deliberación sobre los sentimientos y la vivencia estrictamente privada de la “sublimación” artística. El arte, en este sentido sirve como pedagogía de un tipo de vínculo social, más estrecho, o más íntimo si se quiere. “La esfera privada comprende a la sociedad burguesa en sentido estricto, esto es, el ámbito del tráfico mercantil y del trabajo social; la familia, con su esfera íntima, discurre también por sus cauces. La publicidad política resulta de la publicidad literaria, media, a través de la opinión pública, entre el Estado y las necesidades de la sociedad” (Habermas, 1981: 68).

Así, no es sólo que los círculos literarios (por poner el ejemplo mencionado por Habermas), tengan lugar en el salón de la casa burguesa (muy cercano, nos dice, a la sala o la recámara), sino que vincula de una forma más estrecha a los individuos que en ella participan. Permiten de esta manera una sofisticación igualitaria del “trato” pues, aún cuando no trascienden en este espacio las diferencias de *status*, sí se gesta una aparente igualdad entre los convocados, una sofisticación de la interacción que reformula el “trato” entre personas más allá de la rigidez de los estamentos a los que se



pertenezca<sup>45</sup>. O en otras palabras, un cultivo de la *politesse* basado en la consideración del valor de la persona, que suspende por ello las diferencias sociales (Béjar, 1993: 21).

Es aquí, en la intimidad y el trato cercano de los círculos literarios, donde se gesta, a los ojos de Habermas, un fuerte ideal de racionalidad, deliberación y corrección normativa, que pronto adquirirá rasgos contenciosos a la cosa pública. Sin embargo, esta caracterización habermasiana del espacio público, que parece trascender las disposiciones jerárquicas al interior de la familia y sus implicaciones para las aspiraciones de libertad de los integrantes, y elevar estos “círculos de discusión” como ámbitos de inclusión, y no como grupos sumamente reducidos, y por tanto excluyentes, no parece ser muy verosímil; por el contrario, sí permite seguir la veta del componente estético de la subjetividad burguesa, al enfatizar esta profusión de referentes simbólicos, dotados por el arte, que modelaron la escenificación de la subjetividad de los individuos en el espacio público. Quisiera destacar esta cuestión, en tanto la subjetividad burguesa en estrecho contacto con el mundo del arte, influyó en su manera de darle forma a un espacio público en el que las relaciones sociales parecen discurrir con cierta fluidez inersubjetiva, veracidad y transparencia.

En realidad, la cuestión parte otra vez de la distinción entre lo privado y lo público, que si bien para el régimen absolutista no estaba sometida a debate ya que se reducía a la formulación hobbesiana de la distinción entre conciencia y opinión, ya con el advenimiento de la esfera pública burguesa parecería empezar a difuminarse<sup>46</sup>. En concreto, la aparente y prometedora facilidad con la cual el arte posibilitaba la comunicación entre subjetividades, promoviendo la intimidad y el goce, también podría leerse como el contenido *in nuce* de la corrosión y erosión de las distancias sociales de un espacio público lo suficientemente civilizado para realizar su anhelo de racionalizar el poder.

---

<sup>45</sup> Habermas lo describe más elocuentemente, “...se exige un tipo de trato social que no presupone la igualdad de status, sino que prescinde por lo general de él- se impone, tendencialmente, frente al ceremonial de los rasgos, el tacto de la igualdad de calidad humana de los nacidos iguales” (1981: 74)

<sup>46</sup> Recordemos el *law of private censure* formulado por John Locke.

En *El declive del hombre público*, Richard Sennett ofrece algunas claves de lectura para abordar los cambios subjetivos que corrieron paralelos a la conformación del espacio público burgués. En efecto, en la conformación de un ámbito específico para la decisión política, y un ámbito específico para la deliberación, la crítica y el escrutinio del poder, también tuvo lugar un espacio social de lo público que posibilitó un despliegue subjetivo, que al darse de esta forma, terminó por auspiciar una cierta sobreposición de lo privado en lo público. Así, nuestra lectura no se dirige a destacar solamente los rasgos corrosivos que guarda lo que Sennett llama “la irrupción de la personalidad en el espacio público”, sino en mayor medida, se dirige a destacar que en el cultivo de la persona y la búsqueda de la intimidad en el lugar equivocado, parecen obtenerse señales poco alentadoras que forjen una visión de *lo general y lo común*.

Sennett parte del ideal de que en el *ancien régime*<sup>47</sup> se había trazado una justa e infranqueable barrera entre lo público y lo privado. Lo público entendido como ámbito de confluencia de personas (en mayor medida referida a relaciones de extraños entre sí), y situado en la pujante ciudad burguesa de la primera mitad del XVIII. Y en contraposición, también se cultivó un ámbito privado, referido más que nada a la cercanía que el *yo* se zanjaba entre familiares y amigos. Así en principio es claro que de la hostilidad y frialdad de un espacio público, en donde se suceden relaciones poco estimulantes entre desconocidos, existiera una inclinación natural por la calidez que suponían las relaciones que involucraban a un círculo de allegados más próximos a los afectos de la persona.

Pero además de que se habían establecido límites claros entre lo concerniente a lo público y lo privado, Sennett postula que existía un equilibrio entre las partes de esta

---

<sup>47</sup> Para Sennett, el *ancien régime* está entendido a la manera de Tocqueville, esto es al periodo que se sitúa a lo largo del siglo XVIII, “específicamente al período en que la burocracia comercial y administrativa se desarrolló en algunas naciones junto a la persistencia de los privilegios feudales”. Y agrega, “si bien estamos dispuestos a imaginar una sociedad decadente, ciega a la descomposición que existe dentro de ella; el auténtico *ancien régime* no demostraba frente a sus contradicciones ninguna somnolienta indiferencia” (Sennett, 1978: 64).

dicotomía. A semejanza del modelo parsoniano<sup>48</sup>, Sennett postula dos tipos de fuerzas, que cruzan a la sociedad y que se contrarrestan entre sí, esto es, en las capitales cosmopolitas de mediados del siglo XVIII existía un trazado “virtuoso” entre la vida pública forjadora de “Civilidad”, y la privada, en donde tenía lugar la “Naturaleza”. Esta clara diferencia posibilitaba un “trato” que permitía la “socialidad” en público y forjaba el carácter de la persona al interior de su casa, al derredor de su familia. Gracias al mantenimiento de este trazado, se establecieron las condiciones para la difusión de la alta cultura, y sobre todo se depositaron en la esfera de lo público las expectativas de realizar el orden social.

En esta época “el comportarse con los extraños de una manera emocionalmente satisfactoria y permanecer, sin embargo, apartado de ellos fue visto como el medio por el cual el animal humano se transformó en el ser social” (Sennett, 1978: 29). Tal parece que esta conformación del trato público posibilitaba la socialidad y el carácter, cosa que otorgaba a la sociedad preilustrada en las grandes ciudades cosmopolitas el desarrollo de una cultura coherente. La sociedad así entendida era como una “molécula”, pues con una justa división entre lo público y lo privado fue que no se permitía el despliegue corrosivo del *yo*. La educación en lo privado privilegiaba en las artes de la “distancia”, el *buen trato*, y una expresividad no atentatoria de las distancias individuales, lo cual se combinaba con una noción de “naturaleza” que brindaba las nociones de igualdad y de afinidad “universal” entre los seres humanos. La sociedad del *ancien régime*, entendámoslo así, no establecía las condiciones para el despliegue del *yo*, y su emancipación absoluta.

El tipo de arte imaginado por Habermas, como ámbito que posibilita una socialidad más cálida, estrecha e igualitaria, se verá matizada en el argumento de

---

<sup>48</sup> En el modelo sociológico de la acción de Parsons, tiene lugar lo que él denomina el modelo cibernético de intercambio entre los subsistemas, es decir, la relación “entre las jerarquías opuestas de factores condicionantes y de control” (Schluchter, 1990: 360). Esto señala en primera instancia el ordenamiento jerárquico de los sistemas, pues en el caso del sistema cultural es el que se encuentra en la cima de la disseminación de flujos informativos los cuáles moldean las jerarquía de factores de control, así como el sistema orgánico conductual proyecta mayores cantidades de energía que a su vez dictan la jerarquía de factores de condicionamiento.

Sennett, en tanto la subjetividad también estará educada para no empalmarse, no sobreponerse entre unos y otros en una estrechez destructiva, y así instruirse en el arte de la “correcta distancia”. La *sociedad de corazones* (que se evoca con la descripción habermasiana del espacio público ilustrado), más que promover una socialidad cálida, promueve su destrucción.

Los modos de la expresión pública y privada no eran tan contrarios como alternativos. En público, el problema del orden social se satisfizo con la creación de signos; en privado, el problema de la nutrición fue afrontado, si no resuelto, por medio de la adhesión a principios trascendentales. Los impulsos de voluntad y artificio eran los que gobernaban al dominio público mientras que los que gobernaban al dominio privado eran aquellos de la restricción y la destrucción del artificio. Lo público era una creación humana; lo privado era la condición humana. (Sennett, 1978: 126).

Así como la sociedad en público estimulaba una “sana” distancia entre los individuos, también hacía pedagógica social en lo privado al cultivar en la relación de familiares y amigos una expresividad de los sentimientos no trasgresora de la individualidad. Y así fue como la sociedad burguesa también estableció las condiciones para que surgieran ideales que vincularan a los hombres. Por ello es que Sennett puntualiza que “la condición humana” referente a lo privado, no alude al ámbito de la necesidad o de lo puramente natural del ser humano, sino que se finca en la idea de que la justa distancia expresaba una *ley de tipo moral*, en tanto posibilitaba una “dignidad de la psique”.

Así la idea de “Naturaleza” que se encuentra bajo el signo de lo privado, no es el equivalente a la idea que se tiene del estado de naturaleza en el modelo contractualista, sino más bien a la naturaleza como “ley moral” y punto de arranque de la socialidad. Así, la contraposición entre naturaleza y cultura (entiéndase privado-público), no se expresa como una disputa, sino como una distinción entre ámbitos diferentes, que establecen un *continuum* en la línea de la civilidad.

Y en efecto, llegamos a la misma formulación ilustrada, aunque por otro camino, ya que es en lo privado donde se forjan los impulsos de más largo aliento, acaso morales, que apelan a valores como “la humanidad” y que en su práctica privada

materializan los derechos de todos los hombres. Esto (no esta de más decirlo), acaba por relativizar cualquier convención social. La apelación a los valores humanistas de la “dignidad de la persona”, son naturales de por sí, y no son modificables por cualquier suerte de convención o práctica social. Más allá de las convenciones sociales que dan forma al ámbito de lo público en la sociedad del *ancien régime*, “el hombre tenía una vida, una forma de expresarse, y un grupo de derechos que ninguna convención podía destruir por mandato” (Sennett, 1978. 117).

De esta forma es que en Sennett sólo de esta moral privatizada “protoburguesa” del *ancien régime* (pues aún no se asentaba con todos sus fueros), que cultiva el trato social de la “correcta distancia” y la “dignidad de la persona”, es de donde se pueden extraer los fundamentos de una universalidad y una idea de lo *común y lo general*. Pero entiéndase correctamente, una moral privatista que aún no es trocada en un despliegue de lo estrictamente particular e individual, y que así, no manifiesta aún los efectos caústicos que la expresividad subjetiva ocasiona en el orden civil.

Es sólo con el transcurso del siglo XIX, donde el intimismo empieza a tener efectos en la esfera pública, según lo apuntado por Sennett, y donde lo público se encuentra copado por la necesidad compulsiva de la expresión sentimental. La del XIX, es una sociedad que promueve el despliegue del *yo*, y con ello una corrosión de la civilidad en el orden público. Es en esta confluencia de tendencias, tanto del capitalismo como de la secularización, en donde la privacidad, por medio de la expresividad desbordada, se torna cáustica al orden público. Así es como se perfila un tipo de subjetividad desbordante, que hace que en el espacio público emerja una socialidad deteriorada, cultivadora de un tipo de visibilidad exhibicionista, y paradójicamente, por una suerte de aislamiento que imposibilita la comunicación. En tanto la expresividad se convierte en la moneda de cambio de las relaciones humanas, esta suerte de transparencia subjetiva apreciada por ser auténtica, pronto devendrá en imposibilidad de trato, de socialidad, y en consecuencia, causará una reacción privatista impotente de comunicar en público, *algo* que no sea la pura apariencia. O en otras palabras, un afán de expresividad y de visibilidad en el espacio público que ya no logra

comunicar nada, y que por el contrario produce efectos cáusticos de aislamiento y de silencio, y con ello, el cultivo de una distancia insalvable entre los individuos en sus encuentros públicos.

La ficción de la indumentaria, la pose llevada al extremo en los lugares destinados al encuentro y la socialidad como los cafés, los parques, los *lobbies* de las salas de concierto o de los teatros, minó la capacidad para comunicar lo que afanosamente se buscaba como auténtico. Pronto entonces, sobrevendrá una “gastronomía del ojo” que inquiere y se empeña en develar los verdaderos sentimientos, en el contexto de una socialidad deteriorada. Una socialidad por demás agresiva con la intimidad, deseosa de encontrar el mínimo rasgo o detalle que descubra el “sentimiento” en el otro. Fue así como la intimidad puesta en público se antojó desnudable, y con ello, la aparición de un desequilibrio psíquico temeroso a expresar “el carácter [...] más allá del control de la voluntad” (Sennett, 1978: 38). Este tipo de espacio público receloso y poco comunicativo es una consecuencia de la confusa sobreposición de lo privado en lo público. Así pues, a los ojos de Sennett, los límites entre uno y otro ámbito se difuminaron completamente en el transcurso del siglo XIX.

En suma, la crisis de la vida pública en las grandes ciudades en el siglo XIX, provino de la irrupción de un tipo de subjetividad vuelta a lo público y que buscaba afanosamente el forje de la personalidad en el caótico y confuso mundo de las apariencias públicas. Esta confusión de lo privado y lo público transfiguró los diferentes ámbitos de socialidad. Y en el afán por que de esta socialidad deteriorada se pudiera comunicar algo, se buscaron prótesis para la expresión. Así, con la confusión, los papeles se invirtieron. En la cotidianeidad se exacerbó la ficción y en los teatros se exigió realismo. Arte y realidad se entrecruzaron, y con ello, se tornó angustiante saber sobre los *límites* de la individualidad. Si la vida cotidiana era un teatro, el *teatrum mundi*, al teatro se le exigió cada vez más dosis de “realismo”. Si los actores se encontraban en las calles, ya vaciados de cualquier capacidad expresiva (máscaras sin nada detrás) se buscó compulsivamente la veracidad en los actores profesionales. Así también creció el prestigio de los instrumentistas virtuosos, que lograban imponer una

impresión de naturalidad en sus ejecuciones prodigiosas. Y así fue como el público devino en espectador silencioso. A diferencia de las artes escénicas, la literatura, como la pintura (y el nascente arte de la fotografía), lograron capturar bien el espíritu del espacio público de la sociedad del XIX. El *flâneur* de los parques y plazas parisinos de la época, retratado por Baudelaire, es un prototipo del “hombre de los boulevares que se ‘viste para ser observado’” (Sennett, 1978: 264). A este tipo de paseante se le mira, pero no se intercambia palabra alguna con él. Y el impresionismo da una descripción notable de esta socialidad deteriorada:

... [observemos] el cuadro *La bebedora de ajeno*, de Degas, y veremos a una mujer sentada en un café de la orilla izquierda mirando fijamente el fondo de su copa. Tal vez ella es respetable pero nada más; se encuentra totalmente aislada de aquellos que la rodean. Apuntando a la clase media, Leroy-Beaulieu en su *Question Ouvrière au XIX Siècle* preguntaba sobre la burguesía ociosa de París: “¿Qué hacen en nuestros boulevares esas hileras de cafés, rebosantes de ociosos y bebedores de ajeno?”. Leemos acerca de las “grandes multitudes silenciosas observando cómo vive la calle” en *Nana*, de Emile Zola; observamos las fotografías de Atget tomadas al café que es actualmente el Sélect Latin en el Boulevard St-Michel y vemos figuras solitarias sentadas a una mesa mirando fijamente hacia la calle. Parece un cambio simple. Por primera vez había en el café grandes cantidades de personas reunidas, descansando, bebiendo, leyendo, pero separadas por muros invisibles. (Sennett, 1978: 269).

Y en el nascente oficio del fotógrafo se encuentra una extensión del *flâneur* de Baudelaire:

De hecho, [la misma] fotografía al principio se consolida como una extensión de la mirada del *flâneur* de clase media cuya sensibilidad fue descrita tan atinadamente por Baudelaire. El fotógrafo es una versión armada del caminante solitario que explora, ronda, recorre el infierno urbano, el paseante voyeurista que descubre en la ciudad un paisaje de extremos voluptuosos. (Sontag, 1996: 65).

El privatismo en el espacio público no es más que un desarrollo crítico de la individualidad, y así, de esta descripción de seres solitarios en público no logra evocarse la emergencia de una vida pública muy vigorosa. De hecho, a juicio de Sennett se sientan las bases para el advenimiento de una sociedad intimista que confundiría los límites de la vida social (entendidos en los términos de público-privado), al grado de sobreponer la privacidad en lo público. El hombre público de finales del XIX se encontraba impotente de socializar, y fomentando el silencio,

quedaba en posibilidad de flotar en su conciencia. El hombre público, “escapaba del salón familiar para lograr esta intimidad en el club o el café” (Sennett, 1978: 269). Esta patología social traducida al horizonte político nos puede dar una idea del declive de las aspiraciones a construir un espacio público-político capaz de configurar una idea de lo *común y lo general*. En los albores de la sociedad intimista, el espacio público se encuentra jaqueado por las inercias al privatismo y por una publicidad teñida por los achaques particularista de lo privado e incapaz de articular alguna visión política de conjunto.

Pero de nuevo, ¿esto en qué se vincula con la problemática de la política y la construcción de lo público-político? Sin duda, esta deformación pública de la sociedad nos llevaría a afirmar que la reivindicación de la subjetividad en el ámbito de lo político traería consigo funestas consecuencias. O en otras palabras, la intromisión de lo privado en el mundo público ineludiblemente creara efectos “deformativos” de la vida en común. De alguna manera Sennett tributa desde una perspectiva de sociología histórica, al principio de la escisión que había promulgado Thomas Hobbes entre conciencia y opinión, como condición para la creación de un orden civil. O concuerda con la visión de un Koselleck que ve en la promoción y el cultivo de lo privado en lo público (como *secresía*) un origen fatalista a la hora de que la sociedad se dote de un espacio público-político. Sin embargo Sennett y Koselleck promueven una suerte de ecuación (*crítica-crisis política* para Koselleck; *intimismo-crisis social* para Sennett), que en el argumento es atractiva, pero aparece como demasiado evocadora de obscurantismo:

El hecho de que la esfera privada se convierta, en nuestros días [también], en el refugio de la individualidad no implica considerar a aquélla como el núcleo de la destructividad. Tal cosa supone vestir al hombre contemporáneo con severos ropajes hobbesianos. Esperemos que los vínculos dañinos sean la excepción y no la regla de nuestra vida social. Y, sin embargo, la sociedad íntima contiene las condiciones de posibilidad de la destructividad. Una vez abandonada la gran sociedad a ella misma los hombres centran sus vidas en el universo privado y acaban por encontrarse de corazón a corazón. Cuando la sociabilidad se asienta en la sentimentalidad, la construcción de la realidad deja de ser social para hacerse privada y, a la postre, psicológica. (Béjar, 1993: 50).

Las implicaciones del despliegue de la subjetividad son contundentes. En público, la subjetividad formada bajo la consigna de la personalidad puede adquirir tonos



corrosivos para la socialidad, y de igual forma, la subjetividad portadora de la supremacía moral también es la antesala de la crisis política.

En efecto, esa moral privatizada que describía Sennett, portadora de los ideales de “dignidad del hombre”<sup>49</sup>, convertida a crítica moral del poder absolutista, adquirirá a los ojos de Koselleck un destino trágico, ya que pretende diluir la esencia de lo político (decisión) en el artificio de la beatería moral. En el absolutismo, desde el lugar que se le había asignado a lo privado se irá forjando una idea de universalidad, al basarse en leyes morales de corrección social, como el respeto a la “dignidad del hombre”, no tardará en erigirse como crítico moral y juez del poder político. De esta forma, el despliegue de esta subjetividad privatista actuará posteriormente en dos frentes del espacio público ilustrado. Por un lado la personalidad irrumpirá en el trato público, disolviendo toda norma de socialidad; y por el otro, las atribuciones de ser juez moral del poder político (forjada en la secrecía de sus organizaciones, nos dirá Koselleck) querrá borrar la “aporía de lo político”. *Sociológicamente, la subjetividad privatista corroe las redes de la sociedad; políticamente, obliga al choque de la moral y la política.*

Pero entonces, si las consecuencias de pensar a la política bajo la sombra de la subjetividad parecen ser fatales, al menos en los albores de la modernidad, ¿cuál es la pertinencia para seguir ahondando en la dicotomía subjetividad-política?

Una primera respuesta es la que brinda Habermas, al mantener en pie la apreciación de que la subjetividad burguesa, formada en la familia y cultivada en la deliberación, encuentra una traducción sociológica al contemporáneo y reflexivo mundo de la vida. Sin duda, para Habermas el proyecto ilustrado se encuentra inconcluso, y pese a todo, sigue en pie la aspiración ilustrada de racionalizar el poder. Habermas sigue manteniendo en juego el principio de publicidad lanzado con la Ilustración, y lo supone actuando en la esfera pública (con sus ideales de deliberación, igualdad y corrección normativa). Sin embargo, con esta larga disquisición sobre las

---

<sup>49</sup> Recordar que estos ideales se establecen en la sociedad de mitad del siglo XVIII.

desarrollos culturales y políticos de la subjetividad, por lo menos resultaría discutible esta postura, pues es posible percatarse que los ideales no tienen siempre las consecuencias esperadas. Y la racionalización del poder, ha devenido en una autonomización de la esfera de la política. Además, todo parece indicar que la tensión política entre el *ser* y el *deber ser*, encuentra un punto límite en las sociedades contemporáneas. La complejidad de las sociedades hoy en día parece llevar el *ser* de la política a niveles críticos de amoralidad. El *deber ser*, parece perderse en el horizonte político.

### 3. Desdibujando el proyecto ilustrado. La *opinión pública* según Luhmann

Así, desde la perspectiva de Niklas Luhmann las exigencias a la política parecen ser otras. La perspectiva antihumanista que propone, borrará cualquier rastro de aspiración ilustrada por racionalizar el poder, pues weberianamente dirá que las racionalidades se han escindido y la política tiene la suya propia. Y en efecto, esta perspectiva que no es condescendiente con el pensamiento ilustrado, es una exigencia para dar una descripción fría, pero certera de la política en el contexto de la complejidad. De esta manera, si en algún momento la publicidad ilustrada pugnó porque la cuestión público-política fuera un terreno para articular una visión de lo común y lo general, ostensible a la vista y potencialmente abierta a todos, con la política como sistema tal como lo piensa Luhmann, ésta se situará estrictamente en los polos opuestos.

- No logrará aspirar a *lo común y lo general*, pues desde su perspectiva ninguna observación, ni operación, ni comunicación puede aspirar a reunir un momento de aquiescencia de lo político, ni de lo social mucho menos. De hecho, se reivindica como parte de la crítica a los “programas universalistas, normativos y racionalistas de la Ilustración” (Tornhill, s/f).
- No puede ser *ostensible* a la vista de todos, pues esto sería prácticamente imposible (la transparencia supondría la desaparición del mismo sistema político). Ningún tipo de relación u observación es transparente dentro de su lógica sistémica.
- Y ya finalmente, la política es posible sólo si ha realizado conquistas evolutivas que le permiten su clausura para operar bajo su propio código. No es un terreno *abierto*. Así, la clausura operativa es, más que un signo negativo de exclusión (en todo caso que la exclusión empatara con lo negativo), una conquista evolutiva que le permite operar.

Para concluir con este breve apartado, sólo restaría por mencionar algunos elementos de la perspectiva luhmaniana de la opinión pública, para entonces reasestar la pregunta por la pertinencia de un sentido de la política que parecía diluirse. Si junto con Habermas se sigue pugnando por cumplir una función de mediación del espacio público entre mundo de vida y sistema político, para Luhmann la “opinión pública” quedará engarzada a los corrillos comunicacionales del sistema político. La opinión pública, según Luhmann, debe ser concebida funcionalmente como un “instrumento auxiliar de selección [de comunicación política] en un modo contingente” (Luhmann, 1978: 87). Esto es, la opinión pública no es ya el circuito formal e informal de comunicación política compuesta por múltiples voces y conectada al mundo de vida racionalizado y secularizado, a la Habermas (ni mucho menos una congregación de conciencias, nos dirá Luhmann), sino el horizonte donde se gesta lo político y “jurídicamente” posible. Un circuito de gestación de comunicación política, que bajo la diferenciación de temas y opiniones, puede o no atraer la atención. El supuesto del que se parte para postular esta manera de entender a la opinión pública, es que debido a la complejidad de su entorno, el sistema político no puede estar abierto a cualquier clase de “demanda” o tipo de comunicación, sino que de este cúmulo de comunicaciones sólo serán relevantes las que logren conformarse como temas, generar opiniones diversas y por ende atención, y ya así, ser materia de decisión política.

La opinión pública es, (siempre en el entorno interno del sistema político) una respuesta al aumento de complejidad de su entorno externo. Así, es un “componente” de la diferenciación estructural interna del sistema político (administración/partidos/público). Y si aludimos a su papel funcional dentro del sistema político, Luhmann dirá que la opinión pública sólo estará en condición de otorgar prestaciones al sistema político al momento de asumir la función de mecanismo-guía del sistema político que “no determina, es verdad, ni el ejercicio del dominio ni la formación de las opiniones, pero que a cambio establece los confines de aquello que es de vez en vez posible” (Luhmann, 1978: 109).

Pero cuando se reflexiona de esta forma sobre la opinión pública siempre queda la duda de si estamos dentro o fuera del sistema político. La distinción público-privado causará una indeterminación para su concepción teórica. ¿En qué momento la opinión pública es, o deja de ser política? Para el mismo Luhmann, esta ambigüedad de la opinión pública, tendrá como consecuencia fungir, en un primer momento, como delimitador de lo que es política de lo que no es política, y como ámbito donde se disputan las competencias funcionales del sistema político. Veamos,

Considerando questa funzione di mediazione su può presumere che, nella struttura dei temi dell'opinione pubblica, sia contenuto, in ultima analisi, anche il fondamento della differenziazione e dell'acquisizione di autonomia funzionale del sistema politico. In altri termini, l'opinione pubblica deve essere in grado di tollerare la distinzione tra politica e non-politica, e una relativa astrattezza e incomprendibilità dei dettagli dei processi politici decisionali. (Luhmann, 1978: 126)

Pero, en el transcurso de su pensamiento, Luhmann complejizará aún más su concepción de la opinión pública, al grado de ser un “tercero excluido” dentro del sistema político. Un punto ciego, en donde la ambigüedad está al límite. Un circuito que observa al sistema, pero que al mismo tiempo hace posible la observación de segundo orden, esto es, la observación de observadores. La opinión pública es eso, la observación de la política de sus observadores, la observación de las observaciones de los observadores.

Bajo condiciones modernas la observación de segundo orden no se explica recurriendo directamente a estados psíquicos, sino con ayuda del espejo de la opinión pública. Los políticos no ven en este espejo lo que los seres humanos piensan realmente: se ven tan sólo a sí mismos y a otros políticos que se mueven frente al espejo para el espejo. El espejo corrige la inmediatez de la conducta expresiva, así como la necesidad de que se manifiesten las buenas intenciones: el espejo refleja. Mientras en la edad Media la metáfora del espejo hablaba de lo mejor de sí mismo, del ideal, de la perfección moral – porque ante el espejo se debía poner la mejor cara-, hoy este efecto a lo sumo expresa a través de lo que en la actualidad se considera moral. El efecto no está tanto en la realización de la “apariencia de belleza” como en los escritos de Baltasar Gracián, sino en la armonización de expectativas. Gobierno y oposición utilizan el mismo medio y ven en él el otro lado de la política y de sí mismos. No se tiene que actuar como otros quisieran porque esto daría al traste con la codificación política entre gobierno y oposición: tan sólo hay que acomodar la autoobservación a esta manera de ser observado. (Luhmann, 2004: 319).

Así, a pesar de la descripción de Luhmann sobre la opinión pública, ésta trastocó la forma de los ordenamientos políticos modernos. Y muy a la Habermas, puede ser

vista como una evolución en la política que volvió más difusa la distinción tajante entre gobernantes y gobernados, trazada con el absolutismo. No obstante, que también en la opinión pública se agudizó el proceso de individualización que preñó de origen un tipo de política privatista, es decir, liberal.

## Capítulo 2

### *Hacia una semántica de la política.* *Una aproximación sociológica al problema del sentido de la política*

#### **1. El auge del sujeto**

Existe un problema central cuando tratamos de explicar a la política. Ineludiblemente nos tenemos que enfrentar a dar una definición de ella, a someterla a ámbitos específicos de la vida social, a identificarla en “objetos”, instituciones, relaciones, interacciones, comportamientos, y un sin fin más de referentes. Sin embargo, la tarea de delimitar, especificar e identificar a la política, bien a bien, siempre ha dejado una especie de insatisfacción. Así, se dirá que la política no es monopolio de las instituciones. O junto con Carl Schmitt, decir que “el concepto de Estado supone el de lo político” y con ello “establecer de inmediato que lo político excede a los formatos institucionales de la política” (Arditi, 2005: 220).

Y de inmediato también habría que tomar en cuenta lo dicho por Claude Lefort al advertirnos que cuando la “ciencia política se eleva a teoría, concibe la política, y en particular el poder, bien en referencia a la acción de los individuos, en términos de estrategia racional, bien en referencia a una lógica de funciones y de sistemas<sup>50</sup>. Todavía aquí es guiada por la distinción entre lo político y lo no político. Sin embargo, esta distinción no es un dato natural o racional: lleva la marca de un régimen particular, a decir verdad, sin precedente. En este sentido ya tiene un significado político, puesto

---

<sup>50</sup> Indudablemente, la crítica se endereza a la teoría de sistemas (Parsons y Luhmann, y en Ciencia Política a David Easton). Reivindicamos la crítica al trazado naturalista o racional de lo político, su supuesta verdad aparente, sin embargo, pensamos que en la teoría de sistemas propuesta por Niklas Luhmann se diluye este naturalismo.

que ordena una experiencia de la vida social y una experiencia del mundo” (Lefort, 2004: 28). Efectivamente, en términos generales partimos de la idea de que la política es un *más allá* que su simple forma de aparición.

Pero, la pregunta persiste ¿qué es la política? Una manera de responder a la cuestión es hacerla identificable a partir de las conceptualizaciones teóricas que han intentado dar cuenta de ella. Y dentro de ésta empresa, la sociología política ha participado en el intento y la ha observado como un fenómeno de naturaleza social.

Pero recuperando el argumento *quasi* historicista vertido hasta el momento, hemos hablado ya de que en la caída del régimen absolutista, lo que quedó fue la constatación de una lógica específica del poder. Esto es, un rasgo que descubre el proceso de su autonomía. Pero, paralelamente surgió la prominente figura del *sujeto*. De éste, como no podría ser de otra manera, es de donde surgirán los intentos por asir, entender y controlar al poder político. Nos referimos a la fundamentación del sujeto a la lógica y las formas de aparición de la política. La traumática transición que supuso la modernidad (tal y como lo pensaría Luhmann) no encontró otra figura a partir de la cual explicarse a sí misma que la figura del sujeto, racional, volitivo, reflexivo, etc. “Fue entonces cuando surgió la idea de que en los sujetos de la acción residía la realidad última de la sociedad, por lo que la constitución de ésta tenía que ser pensada y evaluada, de forma normativa, en función de la naturaleza y razón de aquéllos” (Berriain y García Blanco, 1997: 10). Y es también así como de esta concepción del sujeto, fundamento último de todas las cosas, emerge el otro gran sustento de la teoría social, la acción y el (supuesto) del sentido subjetivo enlazado a ella (Berriain y García Blanco, 1997: 10). Pero entonces ¿cómo pensar a la política a partir del sujeto?

La sociología, en efecto, participa y surge de la necesidad de darle explicación y sentido a la naciente modernidad. En el camino, la política se verá también como fenómeno social que es materia de conocimiento. Pero para que la política fuera vista como una entidad cognoscible, fuera ya de la disquisición filosófica, tuvieron que suceder varias “transformaciones de la política” dentro de la sociedad. De las que



hemos tratado, una primera transformación es aquella que parte de la constatación del proceso de creciente autonomía de la política hasta llegarse a identificar *tout court* con la imagen del Estado. El *Leviatán* de Thomas Hobbes es el punto cúlmine de este proceso. Y una segunda transformación es la que tuvo lugar con la emergencia de la sociedad burguesa, su expresión política como sociedad ilustrada, y de ahí la contraposición entre la sociedad y el Estado. La emergencia del espacio público político como *mediación* de esta dicotomía sociedad/Estado (que también hemos planteado) es expresión de esta segunda etapa evolutiva.

Pero en el intento de hacerla cognoscible, la política tendió a difuminarse. Ésta ya no se identificaba con el Estado. Claro que en los procesos “autonómicos” de la política y la economía, que supuso la sociedad burguesa, la política se reafirmó como una cuestión de poder, una relación de dominio entre gobernantes y gobernados. Pero como correlato, también se consolidó la esfera del mercado, a la cual se le atribuyó una “legalidad” diferente a la política. Y entremedio, el “sometimiento” del poder al despunte de la individualidad, en tanto cuajó la idea de que los individuos tenían derechos propios, situados por encima del arbitrio del gobernante en turno. En la confluencia de todos estos movimientos, fue como la sociedad de corte liberal del siglo XVIII y XIX se autotematizó bajo el binomio Estado-sociedad. Así, del trazo nítido y claro (violento en sí) que hacía el Estado absolutista entre gobernantes y gobernados, lo que resultó fue una serie de procesos que volvieron difusa *in extremis* la noción de política. Liberalismo, individualidad y autonomización del sistema político, serán los rasgos a resaltar en la transición realizada en la Revolución Francesa, a juzgar en esta larga cita de *La política como sistema* de Luhmann:

Situado ante la necesidad de encontrar un sustituto a la monarquía, el sistema político encuentra la ocasión de fundamentarse a partir de sí mismo recurriendo a conceptos como los de *nación* y *soberanía*. El cambio de la monarquía a la República hace conscientes a los actores de lo que ya previamente había acontecido: la diferenciación de un sistema político plenamente autónomo y organizado dentro de la sociedad. Dado que se tenía que encontrar un sustituto del monarca, el problema de la auto-organización política se ponía sobre la mesa. Se preguntaba: ¿bajo qué premisas, bajo qué marco de referencia semántica habría que buscar la solución? Una mirada superficial deja ver que se tenía que buscar en los derechos humanos y en la opinión pública. La diferenciación del sistema político, siguiendo a Rousseau, se ha de presuponer como *volonté générale* de los

individuos. El exhorto que se hace sobre los derechos humanos no sólo servirá de *limitación* sino de *función* del poder soberano... El dominio político que ahora se fundará en la individualidad de aquellos que anteriormente eran súbditos provocaría primero desconcierto y llevará a problemas organizacionales que en parte se resolverán con un cambio de entendimiento sobre el concepto de “representación”. Pero ¿por qué se somete a la presión semántica de la individualidad, para encontrar una nueva fundamentación del poder político? (Luhmann, 2004: 342).

El gran problema que se logra intuir de las líneas anteriores, es que el poder político desde entonces está ceñido al desenvolvimiento y expansión de la libertad individual. Así, nos dice Luhmann, “una posible respuesta [a la cuestión de someter al poder político a la semántica de la individualidad] consiste en que después de que los súbditos se han “emancipado”, es decir, después de que se han quitado la carga de la subordinación, no les queda sino la individualidad” (Luhmann, 2004: 342).

Con el proceso de diferenciación y la consolidación de la semántica de la *individualidad* a cuestas, surge una peculiar confusión con el ejercicio del poder ¿el espacio público está enclavado en la sociedad o es parte del ejercicio de la política, o en todo caso no es lo uno ni lo otro, sino su mediación? ¿El poder soberano radica en los gobernantes o en los gobernados? ¿La sociedad económica, es también, sociedad política? Visto así, la hipocresía política de la crítica ilustrada, tal como lo piensa Koselleck, es antes que una premonición de la crisis, un síntoma de dispersión y confusión en el ejercicio y desempeño de la política.

Esto es, con la emergencia del liberalismo, la política se sometió a dos diferentes tensiones, por un lado su cada vez mayor diferenciación de la dinámica social-económica, esto es, lo que se formuló como la diferencia entre Estado y sociedad, y en segundo lugar, el sometimiento de la política a la dinámica de la individualidad. La así llamada por Luhmann, “autotematización” de la sociedad en términos de Estado y sociedad, señalaba, efectivamente que en la emergencia y consolidación del Estado, como proceso de autonomía de la política, también se fraguó la idea de una sociedad crecientemente identificada con la economía. Ésta, en efecto, al pensarse con una legalidad diferente a la del Estado, proclamó su autonomía e intentó delimitar las atribuciones que el Estado tenía en su desarrollo, “por consiguiente, son los

economistas del siglo XVIII y XIX los que proporcionan la imagen tangible, positiva de una realidad social capaz de autorregularse, de una sociedad que vive y se desarrolla según sus propios principios” (Sartori, 2005: 211).

Pero así como la sociedad burguesa iba formándose una idea de sí misma en torno a los procesos y la lógica del mercado, y por ende, cada vez menos con la dominación, también le dio forma a un tipo de sociedad donde el individuo era el elemento principal. Los individuos a partir de la proclamación de los derechos fundamentales serán tomados sin excepción alguna como libres e iguales, y esto como fundamento para el ordenamiento de la sociedad. “Gracias a la imprenta, a la accesibilidad de la información, el liberalismo se convirtió en la corriente dominante de opinión a finales del siglo XVII y principios del XIX y llegó a establecerse como el fundamento del orden político: el liberalismo impactó muy fuertemente la concepción del gobierno pero no así la reflexión sobre el concepto de Estado” (Luhmann, 2004: 84).

En efecto, sometido a la dinámica de la individualidad con la formulación de los derechos fundamentales, y acotado en sus atribuciones para regular el mercado, el Estado no dejó de ser el referente para la construcción del orden social. Aún dentro del liberalismo, al Estado se le seguía atribuyendo la capacidad para gestar el orden y para corregir las desviaciones del mercado. Obviamente, lo que sí se modificó fue la relación entre gobernantes y gobernados, pues como es sabido, con la Revolución Francesa la soberanía se trasladó al pueblo. Así pues, con cada paso dado en el sentido de la “autonomización” de la sociedad, y con la pretendida acotación de las atribuciones de la política por medio del Estado, lo que emerge es una relación menos vertical y más “igualitaria” en las cuestiones políticas. El individuo, investido ya como ciudadano, se posicionaba como gestor y formador de poder político. O lo que es lo mismo, el gran intento de que el sujeto ilustrado fundamentara al poder político. Pero, a pesar de constatar que la dominación implícita en la existencia del Estado era irreductible (en términos de su aportación al mantenimiento del orden), siempre existió la vocación de acotarlo, de conducirlo, y por lo tanto, la sociedad misma se ponía en la ruta de inquirir la lógica que operaba detrás de su evidente realidad. Tal parece que en el camino de la

diferenciación de la sociedad, la voluntad subjetiva se topó con una formación política, que más allá de diluirla, lo que exigía era explicación. De esta manera, se esboza a un tipo conformación de la política en las sociedades modernas, que apunta sobre todo al proceso de diferenciación social.

Así, la *semántica de la individualidad* guardará implicaciones diferenciadas, tanto para el orden político como para el social. Para el político, se traducirá en los términos de la ciudadanía y los derechos fundamentales<sup>51</sup>; para el social en los términos de la dicotomía individuo/sociedad.

Pero teniendo en cuenta esta falsa dicotomía, se posibilitó una observación *social* de la política, esto es, ¿cómo es aprehendida socialmente la cuestión de la dominación que supone el poder?

---

<sup>51</sup> Desde otra perspectiva, así también lo entiende Loredana Sciolla, sólo que ésta tomada en términos de reconocimiento e “identidad múltiple” del individuo. Esto es, “al modificarse no sólo el número y la forma de los círculos de reconocimiento social, también se modifican las dimensiones. Sobre las diversas, y simultáneas pertenencias el individuo moderno puede hacer referencia a una dimensión más amplia que es la dimensión estatal de la ciudadanía. Ante la pérdida de múltiples vínculos de pertenencia preestatales (unidad territorial, principados, comunidad agrícola) ésta es compensada por la adquisición del círculo más amplio de la unidad estatal, que aumenta el ámbito de la decisión y de la libertad personal” (Sciolla, 2003).

## 2. La política como *universo simbólico*

Dar una interpretación sociológica de la política, implica, de entrada, discurrir sobre el problema fundamental del poder y su connotación específica de dominación. Y esta misma dominación podría ser capturada como un tipo de relación entre individuos. Así, vendrá de Max Weber la explicación más socorrida hasta nuestros días sobre la cuestión del poder. De esta, rescato cuatro elementos interrelacionados en la estructura de la teoría weberiana de la sociedad: 1) el sentido subjetivo de la acción; 2) la cuestión del poder; 3) la legitimidad del ejercicio del poder, y 4) la velada cuestión del orden.

En principio, Weber se había dado cuenta que si la política tenía detrás de sí el meollo del poder, éste último abarcaba un sin fin de fenómenos que difícilmente podían ser aprehendidos y manejables. Así, para Weber el poder tiene dos expresiones sociales fundamentales; de entrada, se refiere a él como un tipo específico de “potencia” que implica la imposición de una voluntad individual sobre otra (ya sea en contra o con su consentimiento); o se refiere a él como “dominio”, esto es, cuando existe la probabilidad de que el mandato sea obedecido. Pero esto, en efecto, tiene un carácter sociológicamente amorfo al observarse en un sin fin de relaciones sociales (Weber, 2005: 43). Pero lo que es inobjetable para Weber es que el poder es un problema de relación entre individuos (no como posesión de algo), y al ser así, éste implica una relación entre ejercicio de la voluntad y la probabilidad de la obediencia. Pero en todo caso, para que Weber pudiera hablar del poder y asirlo conceptualmente, requería de dos supuestos: la evidencia de un poder depositado en el Estado, que para Weber significaba el monopolio legítimo del ejercicio de la violencia; y la “civilización de la conducta”, esto es, cierta abstracción en las relaciones sociales que suponen una economía de la subjetividad, lo que permite no poner en juego los sentimientos o la libertad subjetiva a cada interacción realizada. Esto nos habla ya de un tipo de sociedad que brinda las condiciones para neutralizar el carácter disruptivo del disenso tendiente a la utilización de la violencia (Luhmann, 2004: 95).

Pero lo que se encuentra detrás de toda esta concepción del poder político, es el multicitado principio weberiano de que la sociología, de lo que se debe ocupar, es del *sentido subjetivo de la acción*. De esta manera, el poder político no sólo es un hecho, constatable en la acción que supone la decisión estatal, sino que para ser realizado precisa de una lógica específica que le de sustento social a su accionar.

Me explico. El poder político no es sólo el ejercicio de cierta voluntad, en la irregularidad de sus formas de aparición, sino una continuación (más o menos enlazada en el tiempo) que puede ser reducida intelectualmente a un tipo específico de acción social. Por ello, el poder no es pura y simple imposición de voluntades, sino que también implica aceptación (o no) del que se le impone la voluntad. El poder puede reducirse a una imposición violenta de la voluntad, pero eso no explica el poder político. Éste requiere de aceptación, de legitimidad. Por un lado, el poder para ser asequible y delimitable, precisa de un sometimiento continuo a un proceso de racionalización, pero también por otro, para llegar a realizarse necesita de obediencia, y ésta, puede radicar en una variedad de motivos<sup>52</sup>.

Más allá de la tipología de la dominación propuesta por Weber, lo que se reafirma es que el poder político implica inevitablemente una relación social asimétrica entre superior e inferior, sin embargo, para ser completa, precisa de la aceptación del mandato. A final de cuentas, Weber parece decirnos que en el poder político se descubren elementos de la conciencia, donde radican tanto el objetivo de su ejercicio como los motivos para obedecerlo, o los significados a partir de los cuales se justifica esa dominación, y en ellos, se sitúa la especificidad social de su conformación. Sin embargo, adelantamos la duda de si es que podemos discernir (comprender y explicar,

---

<sup>52</sup> La preocupación por el asunto de la obediencia, es ya de larga data. Éttiene La Boétie, hace ya casi cinco siglos, inquiría sobre “una cosa muy extraña, y sin embargo común, ver a un millón de millones de hombres servir miserablemente, llevando sobre el cuello un yugo, no por la exigencia de una fuerza superior, sino de alguna manera (según parece) encantados y seducidos por el solo nombre de uno, a quien no deberían temer, puesto que está solo, ni amar, puesto que se comporta de manera inhumana y salvaje [...] ¿Qué puede ser eso? ¿Cómo se le puede llamar? ¿Qué desventura es ésa? ¿Qué vicio, o más bien, qué desventurado vicio?” (La Boétie citado por Escalante, 2005: 44).

diría Weber<sup>53</sup>), los elementos de la conciencia que componen este tipo de relación social. Al ser heredero del idealismo alemán, Weber no sólo dirá que es posible rastrear el sentido subjetivo que impele a la acción social, sino que es imprescindible para dar cuenta de los fenómenos sociales. Y en la modernidad occidental, Weber observó que la lógica a la que se fue plegando el poder político, fue una específica racionalidad con arreglo a fines. Esto encarnó, dentro de la lógica del Estado, en la constitución de una administración, y en la forma de dominación legal-burocrática.

De hecho, esto es parte de lo que Weber concibe como orden, no como imposición que limita libertad de los actores, sino como “producto” de la observación de uniformidades de la acción. Esto quiere decir que las acciones pueden adquirir contenidos diversos, pero en los cursos observados se pueden rastrear ciertas uniformidades que expresan un orden estructurado. En el caso específico del Estado occidental, en torno a una racionalidad con arreglo a fines<sup>54</sup>. Esto no implica la eliminación del sentido subjetivo de los actores. La racionalidad que supone la burocracia moderna, hace sentido al guardar una lógica que se dirige a ciertos fines. Pero lo que más ha trascendido de la perspectiva weberiana es que, no obstante que con la modernidad, se han diferenciado las esferas de valor, éstas no han dejado de actuar. Esto es, detrás de la conformación del Estado legal-burocrático, existen valores, símbolos, que dan cuenta de un universo cultural, a partir del cual los individuos le dan sentido y significado a sus acciones. Los individuos, nos dice Weber, son seres culturales. Pero, más allá de aclarar que la cultura le confiere significado a las acciones de los individuos, lo que Weber resalta es que gracias a ella, la conciencia también le da un orden al mundo.

---

<sup>53</sup> Así es como Weber pretende saldar la discusión decimonónica entre ciencias de la naturaleza y del espíritu. Éste, “sostiene, con mayor rigor [que el] conocimiento intuitivo y el conocimiento causal no son antitéticos; al contrario, el *Verstehen* representa el primer paso de un proceso de imputación causal” (Sciolla, 2007: 38).

<sup>54</sup> Retomo aquí la lectura que Jeffrey Alexander (1994) tiene del orden en la sociología de Weber. Si bien se deja libertad al individuo, esto es, no se le constricciona *ex ante* en su accionar, lo cierto es que se pueden observar ciertas uniformidades empíricas que en su regularidad denotan cierto orden.

Así pues, Weber, más que adentrarse en los problemas de la interpretación del significado, indicaba que es la operación de dar *sentido* al mundo, o sea, de seleccionar una parte y definirla como realidad, lo que le caracteriza al ser humano como tal. Según sus palabras “nosotros somos seres culturales, dotados de la capacidad y de la voluntad de asumir conscientemente una posición en la confrontación del mundo y de atribuirle significado” (Sciolla, 2007: 80).

De ahí se puede entender que la política no sea sólo una cuestión de poder, que se ancla en el mundo moderno a una específica racionalidad con respecto a fines, sino que también implica una articulación con un mundo de significado en el que tienen cabida valores, símbolos, normas, etc. que le dotan de sentido a la experiencia del individuo. Sólo así se puede entender que aún cuando en la formación del poder político moderno lo que domine sea la racionalidad con arreglo a fines (al plasmarse en la administración y en el dominio legal racional), ésto no excluye dimensiones simbólicas y valorativas que le son consustanciales<sup>55</sup>.

El Estado así visto, no sólo implica el monopolio legítimo de la fuerza, y su encuadre en una lógica racional que le legitima y le permite el ejercicio del poder, sino que en paralelo, le corren en su interior valores, normas y significados que también le legitiman desde un contexto cultural. Esta dimensión es innegable. El poder político, en efecto, puede racionalizarse, e igualmente, puede simbolizarse. Sin embargo, el rango de “objetos” o de símbolos que indicarían a la política sería indefinido<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> De aquí también toda la didáctica de entender a la política democrática no como puro formalismo, sino como forja de líderes y de confirmación de valores. “La burocracia encarnaba la gestión pública pero no generaba política, en el sentido de proyectos globales y fines valorados y elegidos. Tampoco era la arena de forja de líderes políticos” (Rabotnikof, s/f).

<sup>56</sup> Los objetos de referencia política (entendidos como referentes culturales), al mismo tiempo de ser innumerables, también enuncian el problema de su “apreciación subjetiva” como valores, normas, etc. Esto es, el componente puramente fáctico o su dotación afectiva. En efecto, si el agente dentro de la teoría voluntarista de la acción propuesta por Talcott Parsons media “creativamente” entre los componentes estructurales de la acción (situación, fines, normas), es de esperarse que logre vincular a éste esquema procesos de conciencia, es decir, “procesos de representación que contienen componentes de valoración conducidos simbólicamente” (Schluchter, 1990: 366). Así los objetos culturales no serán vistos sólo en su calidad de facticidad objetiva, escindidos en última instancia de su capacidad para otorgar sentido y representar significados subjetivos. Aún así, la relación entre los objetos y el sujeto-agente en la teoría parsoniana pareciera sesgar su análisis hacia un esquema teleológico, más es



Contenida en el universo de la cultura, la política se dispersaría en un haz interminable de referentes simbólicos de sentido. La cultura, como dimensión inherente a la política, guardaría así una especie de omnipresencia:

Esto significa que, lejos de ser un decorado accesorio e inesencial, la cultura impregna todo el campo político y “está en todas partes”: verbalizada en el discurso, incorporada en las creencias, en los ritos de teatralización del poder, cristalizada en las instituciones representativas y en los aparatos del Estado, internalizada en forma de identidades colectivas en conflicto, traducida en forma de ideologías y programas, etc. (Giménez, s/f).

Más pertinente para nuestro objetivo es una franja de subjetividad moderna que ve en este conjunto de “objetos” simbólicos un universo que le hace inteligible el mundo de la política. Un universo simbólico que le torna plausible el sentido de su particular experiencia política.

¿Pero a qué nos referimos con esto? Si seguimos toda la tradición de pensamiento heredera de Weber, encontraremos en la fenomenología social a una de sus principales expositoras (en la línea que va de Weber, Schütz, Berger y Luckmann). Así pues, si la política, entendida sociológicamente desde Weber, es acción instrumental, también está inserta en un mundo simbólico-cultural. Y es esta dimensión precisamente la que le da sentido a la experiencia individual, le dota de cierta coherencia al reducir y hacer entendible la siempre inabarcable totalidad del mundo social.

Así, podríamos formular tres preguntas al respecto ¿cómo es que se “construye” esa realidad simbólica? ¿de qué manera ésta realidad puede ser política? y ¿esto puede dar sentido subjetivo a la experiencia de los individuos? En efecto (como se podrá anticipar), las respuestas pueden ser formuladas desde la tradición fenomenológica en sociología. Recuperemos entonces algunos de los principios sociológicos que le dan sustento a esta tradición, todo con la intención de plantear qué se entiende por *sentido subjetivo* de la política.

---

importante señalar que las orientaciones en tal esquema no se reducen a un sentido puramente cognitivo-instrumental, sino las orientaciones de acción descansan en dos tipos más de orientación: la catéctica y la evaluativa.

De entrada resulta imprescindible partir de la concepción que se tiene de “lo social” desde esta perspectiva pues, reivindican las enunciados seminales que le dieron *identidad* a la tradición sociológica<sup>57</sup>, esto es, que la realidad social tiene un carácter *sui generis*, pues ésta expresa una realidad tanto objetiva como subjetiva.

Para mejor describir la senda por la cual nos internamos, debemos hacer una referencia a dos de las “consignas” más famosas y más influyentes de la sociología.

Una fue impartida por Durkheim en *Reglas del método sociológico* y la otra por Weber en *Wirtschaft und Gesellschaft*. Durkheim nos dice: “La regla primera y fundamental es : *Considerar los hechos sociales como cosas*”. Y Weber observa: “Tanto para la sociología en su estado actual, como para la historia, el objeto de conocimiento es el complejo de significado subjetivo de la acción.” Estas dos aseveraciones no se contradicen. La sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo. Y, de paso sea dicho, Durkheim sabía esto último, así como Weber sabía lo primero. Es justamente el carácter dual de la sociedad en términos de facticidad objetiva y significado subjetivo lo que constituye su “realidad *sui generis*”, para emplear otro término clave de Durkheim (Berger y Luckmann, 2006: 33).

Para Peter Berger y Thomas Luckmann, la realidad social está compuesta ineludiblemente por estas dos “dimensiones”. Así, lo que pretenden explicar es cómo es que se conforma esta realidad social *sui generis*. “La cuestión central para la teoría sociológica puede, pues, expresarse así: ¿Cómo es posible que los significados subjetivos se vuelvan facticidades objetivas?” (Berger y Luckmann, 2006: 33). El problema es entonces dilucidar cómo es que la conciencia le imputa significado a la realidad social en la que está inmersa. Esto supone, evidentemente, que subjetividad y objetividad del mundo social están íntimamente relacionadas, pues de hecho, para Berger y Luckmann, están comprendidas las dos en un proceso dialéctico. Pero el punto de partida es la subjetividad misma, entendida como conciencia que se orienta privilegiadamente hacia objetos, hacia el mundo. La conciencia, en efecto, no es una

---

<sup>57</sup> Niklas Luhmann, al igual que los autores citados, encuentra de igual manera en estos dos enunciados la fórmula que sintetiza la autonomización de la sociología. Sin embargo, no lo asume como principio para la construcción de su teoría, pues las considera tradiciones “divergentes” e irreconciliables entre sí “La sociología se constituye al ofrecer un sostén a la ilustración (sic) desenmascarante y al luchar por abarcar la complejidad de un mundo socialmente contingente. Para ello apela a dos sistemas de pensar, irreconciliables entre sí, que buscan reducir la complejidad social desde una posición subjetiva u objetiva” (Luhmann, 1973: 97).

entidad abstracta que se agota en la reflexión, sino que sólo puede ser posible si “conecta” con el exterior. Por lo tanto, la conciencia “es siempre intencional, siempre apunta o se dirige a objetos. Nunca podemos aprehender tal o cual substrato supuesto de conciencia en cuanto tal, sino sólo la conciencia de esto o aquello. Esto es lo que ocurre, ya sea que el objeto de la conciencia se experimente como parte de un mundo físico exterior, o se aprehenda como elemento de una realidad subjetiva-interior” (Berger y Luckmann, 2006: 36).

La conciencia es el punto de partida para construir la realidad social, en tanto es la que le dota de significado. Pero la conciencia no se reduce a términos autárquicos, pues no puede ser “pura conciencia”, o pura reflexión, ya que “afuera” existen individuos que comulgan de esa facticidad y que igualmente le imputan significación<sup>58</sup>.

Es la *intersubjetividad*, de forma imprescindible, la entidad en la que recae la construcción de la realidad social. Es así como el “corazón del mundo que los seres humanos crean es *significado* construido socialmente” (Wuthnow, et al., 1988: 35). En este caso, el significado subjetivo sólo puede ser aprehensible socialmente si se registra como “objetivación”, como producción humana a través de los signos. Los signos, nos dicen los autores, son “indicios” de la subjetividad. Pero además, esta cualidad subjetiva de los signos puede ser de mayor trascendencia si éstos pueden ir más allá de su acotación espacial y temporal que presupone la interacción cara a cara. El sistema de signos más relevante de la especie humana es, como podrá imaginarse, el lenguaje. Éste sirve privilegiadamente como medio que permite la “conexión” de subjetividades, “como yo objetivo por medio del lenguaje mi propio ser [nos dicen nuestros autores], éste se hace accesible masiva y continuamente para mí a la vez que para otro, y puedo responder espontáneamente a esta objetivación sin ser interrumpido por la reflexión deliberada. Por lo que cabe decir que el lenguaje hace “más real” mi subjetividad, no solo para mi interlocutor, sino también para mí mismo” (Berger y Luckmann, 2006: 56). Pero de igual forma establece los fundamentos para la construcción de entidades

---

<sup>58</sup> El método para dar cuenta de esta realidad subjetiva enclavada en el significado, es realizada desde la *Verstehen* (comprensión) weberiana.

que trascienden cualquier experiencia presente entre individuos, así como cualquier biografía personal, “al nivel del simbolismo, la significación lingüística alcanza su máxima separación del aquí y el ahora de la vida cotidiana, y el lenguaje asciende a regiones que son inaccesibles a la experiencia cotidiana no solo *de facto* sino también *a priori*. El lenguaje construye entonces enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la realidad de la vida cotidiana como gigantescas presencias de otro mundo” (Berger y Luckmann, 2006: 59).

Es así, como se articulan enormes complejos de símbolos, que permiten dotar de sentido subjetivo a la experiencia y hacer posible que la experiencia disponga de marcos que hagan plausible el desbordante mundo de significados y símbolos que conviven en la sociedad<sup>59</sup>. Esto es, los llamados *universos simbólicos* brindan la posibilidad de aprehender una realidad social inconmensurable, y por ello necesitada de acotamientos, de delimitación subjetiva, pero sobre todo, que logre articular el sin fin de experiencias que el individuo tiene en sociedad. Los universos simbólicos acotan lo inconmensurable de la realidad social (simbólica), y conforman estructuras de plausibilidad que le dan coherencia a la experiencia subjetiva. Es así, como para estos autores se da una fluidez en lo social que refleja la lógica de una relación dialéctica entre el hombre y la sociedad, pues, la sociedad se encuentra inmersa en el circuito *externalización-objetivación-internalización*. La fórmula que da fluidez al mundo social expresa que: “la sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El hombre es un producto social” (Berger y Luckmann, 2006: 84).

El punto a destacar entonces es la existencia de universos simbólicos que generan una cierta noción de orden en la experiencia subjetiva, y permite a la vez que el individuo dote de sentido subjetivo a la realidad social. Esto señala, en otro lenguaje,

---

<sup>59</sup> Para los autores, el *universo simbólico* no es un contrapeso efectivo a la sobreabundancia simbólica del mundo, sino también un articulador del diferencial de experiencias de los sujetos y de su impacto en la subjetividad. Ésta diversidad de experiencias, puede figurar tanto en la diversidad de roles que el sujeto juega en su contacto con el mundo institucional, o con la diversidad de realidades emergentes del mundo humano, por ejemplo, los sueños o la experiencia estética. El universo simbólico, da coherencia y orden al cúmulo de roles que los individuos desempeñan en su contacto con el mundo institucional, y de igual forma rinden como integradores de la biografía personal sometida a la diversidad de experiencias. (Berger y Luckmann, 2006: 121)

que efectivamente existe un desfase entre lo inconmensurable del mundo y la posibilidad de ser actualizado desde la experiencia subjetiva. Tal parece entonces que se precisa desde el sentido subjetivo de dar respuesta al imperativo de una noción de orden. El universo simbólico precisamente funge esa función, reducir complejidad y otorgar una noción de orden. “La religión, la filosofía, el arte y la ciencia son los de mayor importancia histórica entre los sistemas simbólicos de esta clase” (Berger y Luckmann, 2006: 59).

Pero hemos visto cómo es que con el declive de la religión como universo simbólico capaz de dar sentido y coherencia a la sociedad, uno de los principales campos a partir del cual se pretendía saldar esta tarea fue la política. La transición señalada por la sociología entre sociedad tradicional (dominada por una visión religiosa) a la moderna (de corte secular) implica, como ya lo habíamos señalado, la transición de un orden dado a un orden construido. Para Norbert Lechner, tal quiebre implicará una invocación política, ya que “entendiendo por modernidad el paso de un orden *recibido* a un orden *producido*, esta producción del orden social radica primordialmente en la política. Hablamos de un *primado de la política* en tanto instancia privilegiada de representación, regulación y conducción de la vida social” (Lechner, 1996: 7). Sólo en este orden de ideas es que podríamos decir que la política en la modernidad desempeña la función de “universo simbólico” que da coherencia a la diversidad de experiencias, posibilita sentido subjetivo y es forjadora de orden.

Pero ¿a qué nos referimos cuando decimos que la política aplica como “universo simbólico” que da sentido subjetivo a la experiencia? Recuperando nuestro argumento, la política entendida como *universo simbólico*, como condensación simbólica que reconduce la diversidad de la experiencia a un universo de significado y que dota de sentido a la acción política en la modernidad, se refiere al núcleo de pensamiento político fraguado en la Ilustración, el cual puede ser propuesto en tres principios básicos de referencia, a saber, a) derechos fundamentales, b) democracia (o soberanía del pueblo), y c) Estado.

Así, haciendo uso de la perspectiva subjetiva de la tradición sociológica que ve a las formaciones políticas como expresión tanto de racionalidad instrumental, plasmada según Weber en la conformación del Estado legal-burocrático, como también de realidad simbólica, al referirse al concentrado de dos elementos indispensables para su aura como actividad dadora de sentido, esto es, el reconocimiento *legal-formal de la individualidad* y la *cuestión democrática*. O desde los enunciados a los que se debe este trabajo, el proceso que hace de la política una entidad autónoma que opera bajo sus propios códigos, y la política como ámbito que brinda sentido subjetivo y significado a la experiencia.

Sin embargo, si estos dos elementos confluyen en la modernidad para dar una descripción más rica de los procesos políticos, ¿cuál es la forma en la que la política puede quedar entendida? Sin duda la constelación de la Ilustración concentrada en los derechos fundamentales, la soberanía del pueblo y el Estado son referentes simbólicos que solventan el discernimiento subjetivo de lo que es política, de lo que no lo es. Y más aún, forjados a partir de la voluntad subjetiva despiertan la impresión de ser ámbitos de significado que potencializan el sentido subjetivo de la política. Garantía de libertades, democracia y Estado son una fórmula muy potente para guiar la vida de los individuos, no sólo en el atisbo de la Ilustración, sino también en nuestro tiempo. Algo entonces nos indicará este concentrado conceptual al tratar de definir política. Sin duda, este tipo de semántica<sup>60</sup> guía la reflexión sobre la política. Y más aún, nos puede señalar rutas para ubicar la “identidad” de la política. En efecto, la política como “universo simbólico” crea una imagen potentísima en la modernidad para dotar de sentido subjetivo a la experiencia, para dar una idea de orden al mundo e incluso para dotarle de coherencia a la unidad biográfica<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Este concepto lo utilizaremos en los términos propuestos por Niklas Luhmann, esto es, como patrimonio conceptual que guía la comunicación política. Más adelante se clarificará la utilización de esta categoría.

<sup>61</sup> Pero, a todo esto se podría debatir ¿qué la consecución del socialismo, la lucha anarquista u otros fenómenos políticos, no son horizontes de sentido que operan como guías de sentido subjetivo de la acción política? Indudablemente que sí, por ello, la identidad de la política y su concreción como “universo simbólico” que parte de la Ilustración, no pretende dar cuenta de la diversidad de referentes simbólico-políticos en las sociedades modernas y su capacidad también para modelar cursos de acción de

Pero en efecto, desde el punto de vista subjetivo la política se puede disparar en un sin fin de referentes, e incluso, como en Koselleck, en un contexto peculiar contener por su disolución. Lo que intentamos defender es que de este universo simbólico, que antes que nada posibilita una concentración temática de las cuestiones políticas, lo que destaca es la capacidad para ver en la política una actividad dadora de sentido en tanto es forjadora de orden y remite a la idea de lo común y lo general. Pero en paralelo, la política se ve inserta en un proceso de creciente autonomía, que en mucho contraviene la dinámica subjetiva, y dificulta en exceso la concordancia entre las expectativas subjetivas y las limitantes que el proceso de diferenciación social le impone a la política. El problema puede ser resuelto por partida doble, desde el desarrollo del principio metafísico del sujeto que impele a su emancipación absoluta, o desde la formación de un poder político en proceso de diferenciación. Creo, que es en este punto donde la dimensión subjetiva de la política colisiona con el despunte y la agudización de la lógica propiamente política, aquella la que supone la asimetría entre gobernantes y gobernados.

Me explico. La política como dadora de sentido subjetivo es movilizadora de voluntades en tanto promueve una cierta dinámica emancipatoria. Pero sobre todo por promover la ficción que es el *sujeto* el fundamento de sí mismo, de la política y del mundo. Pero esta visión está asentada en un principio metafísico que desboca las expectativas con respecto a las capacidades de una idea de *sujeto*, sede de la subjetividad. Lo ominoso en la reivindicación del sujeto es que pretende, de una u otra manera, pasar por alto lógicas que no se sujetan a su voluntad y esto es un motivo sistemático de desencuentros y decepciones. Por ello, se llega a un punto de no retorno con respecto a la visión de la subjetividad en la política, pues ni en términos políticos ni sociológicos logran dar cuenta de la especificidad de la política, esto es, de la asimetría entre gobernantes y gobernados. Aún cuando en el mundo contemporáneo existen cuestionamientos a todo esencialismo (siendo el principal el que lo imputa a la figura

---

los individuos. Lo que sí queremos dejar en claro es que la política tiene un *sentido fuerte* de lo común y lo general, y éste, comprende a los diferentes matices de pensamiento político.

filosófica del *sujeto*), la tendencia que parece prevalecer es la elusión o la franca contraposición a cualquier obstáculo al camino de su emancipación.

Para explicar este punto límite de la argumentación recurriremos a dos perspectivas teóricas y filosóficas disímbolas, las dos cuestionan de fondo el esencialismo del sujeto ilustrado: una para desembocar en la completa emancipación de la subjetividad (en calidad de ciudadanía absoluta), y la otra para reducirla a mero espectador de las lógicas funcionales. En efecto, la primera se refiere a la subjetividad incluida en la noción de ciudadanía propuesta por Etienne Balibar, y la segunda a la teoría de sistemas propuesta por Niklas Luhmann. Retomando la idea de Koselleck, lo cierto es que del binomio entre subjetividad y política, no debiera dirigirse a un enfrentamiento, pues las consecuencias siempre son desafortunadas, sino a una sopesamiento de sus propias perspectivas. Empero, tampoco ninguno de los dos niveles debería ser pasado por alto, pues los dos son mecanismos de se corresponden mutuamente.



### 3. La crítica al sujeto y la *emancipación* subjetiva

Según Etienne Balibar, existe en toda la tradición del pensamiento filosófico una referencia ineludible a ver en el sujeto la esencia de todas las cosas, esto es, un principio metafísico como fundamento humanista del todo, algo que comúnmente se visualiza como válido desde el *cogito* cartesiano hasta el sujeto trascendental de Kant, para después de allí dar un vuelco a su crítica. Y la crítica se aboca principalmente a la figura del *sujeto*, en tanto éste era un término que designaba la esencia del hombre. Y en efecto, esta ecuación Hombre=Sujeto no era cualquier tipo de identidad, sino que venía a suplir nada menos que la fórmula Dios=Ser. De aquí se entiende que todo impulso moderno para fundamentar el nuevo orden, lleva implícito la figura del *sujeto*, que en todo caso, es una retraducción de un problema metafísico tradicional: la cuestión de la esencia del sujeto.

Según Balibar, la crítica que se dirige a la esencia del sujeto (la cual se refiere principalmente a Heidegger)<sup>62</sup>, comparte la historia de una noción errada del *sujeto* (en el sentido más filológico del problema, dice Balibar), ya que si ubican a Descartes como el pensador que delineó la idea moderna de *sujeto*, éste fue pensado estrictamente como el *subjectum* heredado de la tradición aristotélica, esto es como “soporte individual de las propiedades de la sustancia” (Balibar, 2000: 186).

Pensado así, la crítica a la ontología esencialista del sujeto cartesiano (que prevalece hasta Kant), lo único que hace es poner en entredicho al mismo concepto de *sujeto* (si lo tomamos como el *subjectum* cartesiano). Pero sobre todo, se pasa de largo ante una peculiaridad estrictamente política que se encuentra inscrita en la formulación kantiana del sujeto, la cual dicho sea de paso es la que se refiere estrictamente “a ese aspecto universal de la conciencia y la consciencia humanas (o más

---

<sup>62</sup> Las objeciones de Heidegger radican en el emparentamiento de la filosofía con la antropología, pero sobre todo al no trascender la cuestión límite a la que llevó el pensamiento de Kant a la filosofía, al hacerse la pregunta trascendental de ¿qué es el hombre? (Balibar, 2000).

bien al *terreno común* de la ‘conciencia’ y la ‘consciencia’) que proporciona su fundamento y su medida a toda filosofía” (Balibar, 2000: 186). Pues bien, esta singularidad del sujeto kantiano es obviamente la “ciudadanía”, la cual supone la mediación fundamental entre sujeto y esencia del hombre. Esto es destacable pues toda crítica al esencialismo situada en la figura del hombre pasa por alto que, en Kant, lo político es un principio. Ser ciudadano, a la luz de su pensamiento no es un rasgo secundario de la idea de sujeto, ya que su puesta en práctica lleva a la consecución de su *esencia*, y con esto, llegar a ser un *sujeto libre y autónomo*.

En efecto, la crítica al esencialismo que domina la antropología filosófica pasa de largo ante el componente político de la concepción de sujeto. Y esto representa una reconsideración del componente político presente en las mismas consideraciones metafísicas sustentadas en el sujeto. La cuestión de fondo, entonces, es que en la reflexión y la crítica sobre el sujeto, se ha pasado de largo ante un “juego de palabras”, que en la práctica, han pasado desapercibidos. Esto es, ¿cómo es que el hombre se vuelve sujeto?

El *sujeto* al que se endereza la crítica es una composición de dos voces latinas, el *subjectum* cartesiano que hace referencia a la esencia de una sustancia individual, y la de *subjectus*, el cual guarda una connotación jurídico-política que denota sujeción a un poder soberano. E aquí entonces, la contradicción intrínseca del concepto de sujeto al que se endosa las críticas antiesencialistas. Esto es, en el mismo *término* se concentran las cualidades esenciales para la emancipación subjetiva, así como las limitantes o las constricciones a ese mismo despliegue absoluto de libertad. Así, en la misma cifra que contiene al individuo como hombre, se encuentran en tensión, el instinto liberador y su contraparte que le da razón de ser, el principio de sujeción.

A decir de Balibar, este principio de sujeción tiene su origen en la declinación del mundo antiguo, que va de Aristóteles a San Agustín. Esto supone que el *sujeto* es tal, en la medida en que de *propia voluntad* se hace *sujeto* al suscribir la visión escatológica de la promesa de un destino superior, esto es, con el declive de la concepción aristotélica

del hombre como ciudadano surge la del “sujeto interior”, el cual presupone la atención a un llamado interior, un llamado de conciencia que impele a la obediencia ya sea del mandato de Dios o del soberano. Michel Foucault (2006b) tendrá una perspectiva similar al ver en la Razón de Estado el momento cúlmine donde los dispositivos disciplinarios de la “pastoral”, hacen del hombre un “sujeto”. Para Koselleck, es este mismo momento donde emerge el “misterio del hombre” esto es la escisión entre el hombre y el súbdito. Indudablemente esto reafirma que con el absolutismo se forjó una idea de política, que en su trazado nítido y violento entre gobernantes y gobernados, ha devenido en *el* objetivo de crítica política, aún y cuando el poder no se describa en términos absolutistas.

En suma, el hecho es que la asimetría violenta trazada en el absolutismo, ha pervivido como *daño* de la política a la voluntad subjetiva.

Es fácil adivinar que Balibar emprenderá las baterías contra el principio de sujeción, que si bien tiene lugar en la relación entre soberano-súbdito, devendrá en dispositivo de coacción internalizada. Así es como encuentra en la noción de ciudadanía kantiana el momento sublimado de la emancipación de la subjetividad, esto es, la puesta en marcha y la práctica que da forma a la libertad subjetiva. Por ello, el “umbral histórico” de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, proclamada en 1789, representa el momento cúlmine de la consecución de la libertad subjetiva, esto es, la consecución a partir de la “práctica” política de la emancipación subjetiva. En concreto, si el absolutismo creó al sujeto en calidad de súbdito, la Ilustración permitió abolir ese principio de sujeción y creó al ciudadano como hombre libre y autónomo. Así, a partir de la proclamación de los derechos fundamentales, Balibar deduce una proposición lógica (la *egaliberté*), una proposición ontológica (autonomía individual) y una proposición política (emancipación). En las propias palabras de Balibar, la consecución de la ciudadanía implica, no aquella de ser ciudadano de tal o cual Estado, sino la constitución absoluta de la universalidad del hombre como ciudadano (entendida a la manera del “cosmopolitismo kantiano”):

La humanidad de los individuos humanos (sic) se define por el carácter inalienable de sus “derechos”, y que estos, aún y sobre todo si sus portadores, a fin de cuentas, son siempre individuos mismos, se *conquistan colectivamente*, esto es, políticamente. En otras palabras: la ecuación identifica la humanidad del hombre no con algo *dado* o con una esencia, ya sea natural o supranatural, sino con una *práctica* y con una tarea, a saber, la de emanciparse ellos mismos de toda forma de dominación y sujeción a través de un acceso colectivo y universal a la política. Esta idea de hecho combina una proposición lógica: no hay libertad sin igualdad ni igualdad sin libertad (lo que en otra parte sugiero llamar la *proposición de egaliberté*). Una proposición ontológica: lo propio del ser humano es la construcción colectiva o transindividual de su autonomía *individual*. Una proposición política...: cualquier forma de sujeción es incompatible con la ciudadanía (incluyendo aquellas que los revolucionarios no osaron cuestionar –especialmente la esclavitud, la desigualdad entre los géneros, el colonialismo y el trabajo explotado) (Balibar, 2000: 192).

En suma, la política es el impulso liberador que somete cualquier sujeción o dominación, y no como esencia del sujeto moderno, sino como práctica, nos diría Balibar.

No obstante su rechazo al sujeto trascendental, y la suscripción a la crítica heideggeriana del esencialismo, Balibar supone en la ciudadanía ilustrada, la concreción de la emancipación del individuo. Y de paso señala ejemplarmente la tendencia moderna a suprimir por completo la dominación a partir de la completa inclusión en “la práctica política”, y postular así un tipo de política donde se resuelva la paradoja de la dominación, esto es la relación entre gobernantes y gobernados. Esto a final de cuentas expresa una vertiente de pensamiento ilustrado, la superación del momento contingente de la política y de su lógica propia, y además la radicalización de una idea de política generadora de orden y generalidad.

Esto nos da pie para señalar que la filosofía del *sujeto* no sólo se ve cuestionada en sus términos de ontología esencialista, sino también al momento de traducirse como rasgo constitutivo de la sociedad. El dilema entonces es pensar a la subjetividad como elemento constitutivo de la político o como su entorno. Hemos visto hasta el momento que la subjetividad suele tener desencuentros con la lógica política. Esta última, al vivirse como dominación, coacción o daño a la voluntad subjetiva, buscará el sendero de la *emancipación*. Pero puesto en estos términos, da la impresión de que se trata de pasar por alto la huella indeleble e incómoda del poder político, y en específico, con la

heteronomía y la dominación que éste supone ¿Qué pasaría entonces, si mantenemos presente la semántica de la dominación contenida en la política moderna? De entrada se podría dar forma a una preocupación sociológica de fondo, el proceso de creciente diferenciación de las sociedades modernas. ¿Esto excluye la dimensión subjetiva de la política? En términos generales esto es así, más sin en cambio, se habilita su observación como entorno de la política, no como su elemento constitutivo. En todo caso, habría que recalcar que el sentido subjetivo de orden y de idea de lo común y lo general no desaparece, sino que queda articulado a la constelación simbólica de la política moderna a saber: derechos fundamentales, democracia y Estado. Esto traducido al lenguaje sistémico, significa que esta concreción de *sentido* indica al *punto ciego* con el que opera el sistema político. En concreto, la dinámica propia de la subjetividad coloca *orden e idea de lo común y lo general*, ahí donde el sistema político reformula su paradoja de origen entre dominantes y dominados, y que se recupera sistemáticamente bajo la semántica propia de la dominación.

#### 4. La semántica de la política

Es preciso recordar que así como la modernidad política inaugurada con la Ilustración dejó ver las potencialidades de la subjetividad y sus repercusiones políticas, también permitió ver a la política como un ámbito con crecientes niveles de autonomía. La cuestión de fondo es que una y otra no se encuentran en el desarrollo de una explicación conjunta. A menos que, como Reinhart Koselleck, hagamos énfasis en su colisión como choque de dos visiones de mundo. Lo cierto es que en esa coyuntura específica las dos coincidieron, y en efecto, a partir del continuo proceso de racionalización se logró una reformulación en la relación entre gobernantes y gobernados. Este logro es ineludible. Sin embargo, la política tiene que ser aprehendida como partícipe de una sociedad moderna crecientemente compleja que ha cambiado sus formas de funcionamiento y organización, y esto afecta sensiblemente a la misma actividad política. Para ello habrá que puntualizar la reformulación que Luhmann hace de lo que podríamos llamar “sociología política”, y con ello descentrar la explicación sociológica del principio del sujeto, del que parten tanto la teoría de la acción y la de la intersubjetividad. Antes, es preciso partir del punto de la política como “universo simbólico”, que traducido a teoría de sistemas, se podría equiparar al término de *semántica*. Es verdad, las dos son perspectivas sociológicas muy distintas, con principios totalmente diferentes, incluso antagónicos, pero argumentaremos a favor de este vínculo y su consecuente desdoblamiento hacia la teoría de sistemas. Esto con el objetivo de dar cuenta de la política como un sistema funcionalmente diferenciado de la sociedad.

Para acercarnos inicialmente a la noción de semántica, es preciso hacer algunas puntualizaciones. En primer término, al igual que en Weber, podemos partir de la idea de que el hombre es un ser cultural, o sea, que está en la posibilidad de utilizar símbolos y atribuirle un significado subjetivo a la realidad social que le rodea. En la tradición fenomenológica, los símbolos tienen la característica de ser un tema significativo que

traspasa las diferentes esferas de realidad. Para Luhmann, en cambio, el símbolo es el medio que expresa la formación de una unidad, que expresa de forma simplificada una situación articulada más compleja. Así uno se puede dar cuenta que lo primero que surge es la capacidad “abstractiva” de los símbolos, pues éstos tienen la posibilidad de atravesar diversas “esferas de realidad” (Wuthnow, 1988), e implícitamente articular una diversidad de elementos, los cuales pueden quedar articulados en el mismo significado. Los conceptos, por ejemplo, simbolizan un referente uniendo sus múltiples características en una definición unitaria. Esto es, el proceso de simbolizar escinde el significado de los estímulos ambientales, debido fundamentalmente a que el símbolo puede ser independiente de su referente situacional (Baraldi, 1987). El conjunto de símbolos, por ende, vuelve significativa la experiencia y ordena la realidad en la que el hombre se encuentra inmerso. O en otras palabras, el símbolo representa la realidad en tanto éste la constituye, ya que solo un orden visto como una conexión de símbolos cerrada sobre sí misma, puede dar forma a la realidad (Cassirer citado por Baraldi, 1987).

Así el conjunto de éstas formas simbólicas, que relacionan al hombre con el mundo, constituyen lo que comúnmente denominamos cultura. Así se da una relación específica entre hombre y cultura, la cual dividida en tres características, designa aquello que denominamos como “orden o universo simbólico”, esto es, a) la cultura es a la vez interna y externa al individuo, b) la cultura representa a toda la realidad, y por ende, al individuo mismo y c) la cultura rinde como *integrador* de las componentes simbólicas particulares (Baraldi, 1987: 39).

Pero en efecto, así como el orden simbólico rinde como integrador de las distintas expresiones simbólicas y vuelve plausible subjetivamente la realidad social, también posibilita la orientación de lo que se experimenta, entre toda la realidad a la que potencialmente se puede acceder y a la que se puede dar sentido subjetivo. Para Luhmann, en efecto, el énfasis puesto en el orden simbólico no radica en su capacidad integradora de la diversidad simbólica, constitutiva de esta noción de cultura, sino la capacidad que tiene para orientar y así prefigurar “un ámbito de contenidos de sentidos

posibles” (Baraldi, 1987. 39). Así, el vuelco es notable, pues el problema no es la capacidad del orden simbólico para remitir constantemente en su propio marco la diversidad de símbolos de la realidad, sino la capacidad de orientación de la atención de la conciencia, entre la vastedad de lo potencialmente significativo. En concreto, el *orden simbólico* enfatiza la integración de la experiencia, y la *semántica*, por su parte, orienta y encuadra una porción de lo que puede ser materia de sentido.

Así es como vemos que el sentido ya no queda entendido, en términos subjetivos, como aquello que vuelve plausible la experiencia del hombre, sino como un ámbito inconmensurable de potencialidad de las “experiencias”. Pero ¿cómo es posible pensar el sentido, si éste no radica en la conciencia o la subjetividad de las personas? En primera instancia, esto nos remite a reformular junto con Luhmann, uno de los postulados de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl para explicar la cuestión del sentido, pues éste en términos magros, indica la experiencia que se hace del mundo, una vivencia elemental del sujeto que sólo es posible si se remite a cuestiones de sentido concreto (Luhmann, 2002). Sin embargo, concebir el sentido desde la fenomenología trascendental lleva a contradicciones lógicas, ya que el sentido imputado únicamente a la conciencia del sujeto, impediría su despliegue al momento de que tuviera lugar la *intersubjetividad*. Existe algo en la tradición sociológica (que tiene origen en Weber) que nos hace proclives a pensar que el sentido es discernible y realizable sólo en la conciencia del individuo. Esto no necesariamente tiene que ser así, si entendemos que el sentido puede acontecer en la conciencia, pero que no se agota en ella. En todo caso, tenemos que decir que el sentido se encuentra *supuesto* ya a cualquier procesamiento que se pueda hacer de él en la conciencia individual. Es así como en el ámbito del sentido se vuelve indispensable un vuelco conceptual hacia los principios de la teoría de sistemas. De esta manera es como Luhmann puntualiza la cuestión del sentido y la peculiaridad de su propio tratamiento.

Todo tratamiento ontológico del sentido remite necesariamente a la relación con un alguien. Alguien debe poner en operación el sentido para que los demás puedan preguntarse qué significa el sentido para él y así llegar al conocimiento. El sentido sería así una especie de *cualidad del ser* que está en la base de toda vivencia y que bajo la



forma de ciertas reglas de constitución de sentido pudiera ser válida *a priori* para todos los sujetos empíricos.

La ventaja de tratar con radicalidad por separado a los sistemas de conciencia y a los de comunicación trae como consecuencia que el concepto de sentido no quede vinculado a ningún tipo de sujeto; *el sentido no tiene que estar dirigido a un domicilio expreso, ni estar referido a un sujeto, ni a un portador especial, ni a una agencia de constitución de sentido*. Con otras palabras, se debe buscar tener acceso al mundo del sentido a través de un concepto altamente formal (Luhmann, 2002: 234-235).

La concepción del sentido como un ámbito omnicompreensivo que va más allá de cualquier apropiación particular de la conciencia, nos apremia a precisar de qué se entiende entonces por el concepto *sentido* en la teoría luhmanianna. Desde este enfoque, en primera instancia el *sentido* tiene que ser concebido como el más puro ámbito de lo posible, pues en efecto, éste no puede agotarse en la eventualidad de la vivencia o de cualquier acción. El sentido comprende tanto su actualización en una vivencia o acción, como toda la “franja” u horizonte de mundo que queda “excluida” de tal actualización. El sentido es el ámbito de lo potencial tanto en la realidad que se actualiza, como en la realidad potencial que queda supuesta en tal actualización; e incluso su lado negativo, esto es, *lo irreal o lo imposible* (Luhmann, 1998b). “El sentido se hace co-presente en todo lo que se actualiza” (Luhmann, 2006: 31). De esta manera es que se puede entender que el sentido no se agote en su actualización, pues siempre comprende un momento de potencial realización. El sentido supone un momento de actualización que haga visible o experimentable lo posible, y a la inversa, que lo posible sea posible precisa de un momento de actualización. De esta forma es que Luhmann habla de la “forma” del sentido, esto es, el sentido puede usarse operativamente bajo la forma actualidad/potencialidad. Pero esta indeterminabilidad de la forma del sentido, propuesta por Luhmann, tiene que hacer referencia a cierta lógica recursiva que es la que impele a la *selección*, pues a cada actualización de sentido, a cada objeto que se provea sentido, siempre le sucederá otro momento con más posibilidades de realización de facto de las que tenemos a la mano, por ello queda impuesto un momento *selectivo* a cada actualización realizada “Este curso inevitable de la selección forma parte de la conciencia del sentido y de la comunicación en los sistemas sociales: la facticidad pura de la realización actual de la vida no confiere la última seguridad de enlace ni a la conciencia ni a la comunicación” (Luhmann, 1998b:

78). Así, dentro de la misma dinámica del sentido es que Luhmann va a relacionarlo con su noción de complejidad. De hecho, la complejidad puede ser acometida socialmente en tanto se presenta como sentido.

Es así que se puede entender al sentido de tal manera que no sea imputable a la conciencia de un individuo en particular. Y precisamente por ello, ahora es comprensible que en el momento de la orientación de la atención en el medio del sentido, la semántica cumpla un papel fundamental. Ésta posibilita un encuadre y dirige lo que puede ser materia de sentido en la comunicación. Ya ha sido anticipada la radicalidad de la separación entre individuo y sociedad, desde la perspectiva teórica de Luhmann. Sin embargo, el sentido implica su procesamiento tanto al nivel de la conciencia, como al nivel de la sociedad. Los dos sistemas operan en el medio del sentido, o en otras palabras, es el medio análogo en el que operan tanto la conciencia como la comunicación<sup>63</sup>.

Dicho esto, la semántica funge en los dos niveles como “delimitador” del universo de sentido. La semántica se presenta como un conjunto privilegiado de temas en torno a los cuales se aglutina la comunicación o sobre los que se asientan los procesos de reflexión. Esto es, la semántica dirige la comunicación con respecto al privilegio de determinados temas, enlaza lo actual con lo posible (*sentido* en Luhmann, o sea, la forma actualidad/potencialidad), y funciona como un mecanismo que enlaza una comunicación con otra comunicación subsecuente (autorreferencia y autopoiesis de la sociedad). De esta forma, la semántica está conformada por una diversidad de formas que van estrechamente vinculadas a medios simbólicamente generalizados (como lo es el poder), que en específico privilegian determinado tipo de comunicaciones y dotan de contenidos concretos a las comunicaciones emergentes, sin sucumbir a la situación. ¿Cómo lo realizan? Básicamente *tipificando sentido*. Y esto además de articular comunicación, también coadyuva a la recursividad y orientación de la comunicación en

---

<sup>63</sup> Así, con el concepto de *semántica* se han tenido que recurrir inevitablemente a varios elementos de la teoría de sistemas que no han quedado lo suficientemente especificados. No obstante, y por lo pronto, ha quedado claro a qué nos referimos con la forma sentido y se ha asentado el principio de que éste no puede ser imputable a ningún sujeto, conciencia, hombre, individuo.

específico, todo ello tan necesario para el mantenimiento de los sistemas. Esta inmersión del sentido y la semántica a la lógica circular de la autorreferencialidad sistémica parecería demasiado abigarrada, sin embargo, pensemos que el papel de la semántica en el proceso de comunicación es conducirlo respecto a *temas* que son privilegiados en el sistema, y con ello permite que la comunicación fluya, anagzándose así a determinados “medios de comunicación simbólicamente generalizados” (p.e. el poder). Al respecto Baraldi señala:

[La semántica] se trata de conceptos e ideas por usar y eventualmente construir, concepciones de mundo, teorías científicas, opiniones más o menos comunes, ensayos de revista, materiales de discusión, etc. El sentido generalizado (medio de comunicación simbólicamente generalizado) se vuelve utilizable como tema de comunicación, en consecuencia, podemos observar la semántica como una reserva de temas (Baraldi, 2006: 196).

Por ejemplo, la comunicación sobre política puede ser sumamente diversa, pero existen dos o tres temas clave, que aparecen de forma sistemática en la “conversación”, como por ejemplo, democracia, Estado, partidos, y algunos más. Estos temas, como es evidente no se han gestado en la coyuntura, sino que han sido forjados a través de largo tiempo para así lograr orientar la comunicación y de esta manera caer en la cuenta de que de lo que estamos hablando es, precisamente, de política. Claro, entiéndase que cualquiera de estos *ítems* por separado no logran ser por sí mismos, algo así como *política*, sin embargo son referentes que se han fraguado alrededor de ella y permiten ubicarnos en tal campo de comunicación y saber que a partir de tales temas se seguirá comunicando sobre política. Así, cuando hablamos de semántica en la política, hacemos alusión a ésta reserva de temas (de los cuáles hemos mencionado sólo algunos) ligada a ella, que precisamente por eso, acotan, orientan, perseveran y hacen comprensible la comunicación política a todos los participantes. “La disponibilidad de una semántica vuelve posible la orientación de la comunicación, con relación a una reserva de temas y en la selección de lo que se debe o puede decir o preguntar, según el tema y el contexto” (Baraldi, 2006: 197).

Así, la semántica se puede entender de diversas maneras, ya sea como mecanismo de selección de contenido de sentido, como conjunto de premisas de sentido que son

dignas de ser preservadas, o incluso como patrimonio temático y conceptual que articula y realiza a la comunicación. Así, la semántica es *sentido tipificado* o una *forma* de lo actual y lo posible en tanto brinda un piso a partir del cual en el presente se pueda enlazar el pasado y el futuro de un tipo de comunicación, sin tener que recomenzar todo de nuevo<sup>64</sup>. Y en consecuencia, cuando las sociedades se vuelven más complejas, y con ello aumentan las presiones selectivas para relacionarse, se vuelven más necesarios los “complejos simbólicos que orientan al sentido emergente” (Baraldi, 1987: 37).

Por ello es que en la materia que nos ocupa, la semántica funge como el patrimonio de temas del sistema político, pero también funciona correctamente como referentes simbólicos que dan sentido a la política y que orientan la reflexión. Estado, derechos fundamentales, y democracia son ambas cosas a la vez. Los significados, o lo escrito y comentado en torno a ellos pueden ser infinitos, pero los referentes perviven<sup>65</sup>.

En suma, al hacer el giro conceptual radical de desenclavar los complejos simbólicos de su origen subjetivo, suceden varias cosas a la vez: el sentido muta en el

---

<sup>64</sup> Una veta a investigar dentro de la teoría de sistemas sería el vínculo entre *semántica* y *memoria*, pues las dos permiten los enlaces temporales de las operaciones del sistema. En el caso de la *memoria* es más claro, pues los sistemas al ser autorreferenciales contienen niveles significativos de indeterminación, esto es, sus posibilidades de enlace aumentan exponencialmente al clausurarse operativamente. Esto requerirá de formaciones basales que permitan desplegar sus operaciones bajo la conjugación de redundancia y novedad. En este sentido, la memoria permitirá la recursividad del sistema pero también la posibilidad de enlace de sus operaciones. Y más aún, en una dimensión temporal, el sistema no puede operar bajo los designios del pasado, en tanto su operación sólo puede suceder en el presente y bajo requerimientos apremiantes que no pueden emplazarse. Puesto en estos términos, el sistema no puede operar tampoco bajo la indeterminación constante del presente sino que requiere de “anclajes” que hagan posible el despliegue de diferencias en el mismo presente para que pueda llevar a cabo procesos de enlazamiento de sus propias operaciones. Con respecto a esto, el sistema requerirá para tratar y salir al paso de su indeterminación autogenerada:

“In order to do this sistema requires:

*A memory function.* Memory must be understood here as the presentation of the present as the result of the past, or alternatively as the result of an ongoing discrimination between forgetting and remembering...

*An oscillator function.* This can be interpreted as the correlate of the use of distinctions... the possibility of crossing the border of the distinction with a further operation and thus moving from one side to the other...” (Luhmann, 1996: 510).

<sup>65</sup> Para Baraldi existen dos tipos de semántica, las de uso cotidiano, y la que perdura en forma de texto, de material histórico o patrimonio de saber de la sociedad o del sistema. “En este segundo nivel se producen también las autodescripciones de la sociedad, incluida la teoría sociológica de la sociedad” (2006: 197).

horizonte mismo de lo actual y de todo lo posible e imposible. Con esto queremos decir que en lo inconmensurable del sentido, y en su necesaria acotación y actualización, la empresa se dirigirá a descubrir los mecanismos que permiten la selección, la delimitación y la reducción de la complejidad que supone tal escenario. Este es el telón de fondo, según Luhmann, en el que la sociedad puede y debe ser entendida. La primera gran reducción de complejidad del sentido es efectivamente la comunicación y la conciencia, esto es, someter el sentido a la dinámica de la comunicación (información, participación y comprensión) y de la conciencia (la reflexión); la segunda es la emergencia de los códigos que rigen la lógica de los subsistemas; y en adelante, la semántica, las autodescripciones, los temas, opiniones...

Y ya finalmente, con respecto a la semántica, sólo faltaría precisar que ésta no es inmutable a los cambios estructurales de la sociedad, estos dos términos coevolucionan. De igual forma, es posible que en determinado momento del tiempo, en determinado contexto, convivan varios tipos de semánticas ya sea por superposición, o por confluencia. En política hacemos referencia a Estado, derechos fundamentales<sup>66</sup> y democracia, los cuales operan conjuntamente. No obstante y es necesario adelantarlos, existe alguna que logra encerrar en ella las remisiones de sentido de la política, y al día de hoy, ésta es la democracia.

Pero hasta el momento sólo hemos clarificado a qué nos referimos cuando hablamos formalmente de semántica (y algunas referencias a la política). Resta saber a ciencia cierta a qué nos referimos concretamente y cual es el vínculo que le une a nuestro tema-problema. Para ello es preciso volver al momento histórico en el cual hemos merodeado, esto es, los albores de la modernidad política. Recurrimos a ella, porque es precisamente en esa época donde maduran y se muestran nítidos los procesos de diferenciación del sistema político. Nos referimos exactamente al momento de la consolidación de la sociedad burguesa, en el cual la sociedad se autotematizó con la dicotomía de Estado y sociedad.

---

<sup>66</sup> Para Luhmann, no existe tal cosa como “semántica de los derechos fundamentales”, sin embargo ésta representa una traducción directa a la política de la “semántica de la individualidad”, es decir, aquella que se refiere al sujeto ilustrado.

## 5. La sociedad burguesa y la dicotomía difícil

Volviendo ahora a nuestro contexto histórico, la descripción de la sociedad burguesa en términos de la dicotomía *sociedad y Estado* es interesante en tanto ya de entrada nos plantea una supuesta diferencia entre Estado (entiéndase política) y sociedad (entendida como economía). En este sentido ya hemos comentado largamente que con la figura del Estado se asientan ya las premisas para hablar de un sistema político, lo curioso es que con el advenimiento y la consolidación de la economía emerge una categoría que se contrapone a éste. El liberalismo característico de ésta época, efectivamente, trastocó profundamente la forma y las premisas bajo las cuáles se pensaba a la política. Uno de sus componentes fue el sometimiento de la política a la semántica de la individualidad, esto es, el reconocimiento de los derechos inalienables del hombre y el ciudadano<sup>67</sup>. Esto dejó entrever también un cambio en la estructura de la sociedad (ya que como se hace ostensible con los mismos derechos fundamentales), en la consideración del hombre como ciudadano y su inevitable alejamiento del antiguo orden, la sociedad ya no se ordenaba por el *dictum* de los estamentos, sino que anunciaba una novedosa forma de ubicar al individuo en el entramado social. Así, el individuo ya no podía quedar definido en su totalidad por ostentar pertenencia a familia alguna, estrato o posición en el proceso producción económica. El individuo no quedaba prendido de forma total a un solo ámbito de la sociedad<sup>68</sup>. Así, la potencia de la figura del individuo

---

<sup>67</sup> Estos derechos son un conjunto de garantías que derivados de la figura del individuo, proclaman lo irrenunciable de las prerrogativas y libertades de la persona, esto es derechos que garantizan las libertades políticas, de conciencia y de contrato de los individuos. La clasificación es tomada de Rabotnikof (2005).

<sup>68</sup> No obstante la formación de diferentes esferas de la vida social, las cuáles regulaban a partir de su propia lógica la inclusión de los individuos, no es desdeñable observar que si la sociedad se autodefinía como sociedad económica, el peso de la posición ocupada en este ámbito diferenciado era considerable. Esto Luhmann lo tiene muy claro, los individuos no están incluidos ni total ni de forma equivalencial en todos los sistemas, en todo caso la sociedad de clases lo que hizo fue ocultar un tipo de sociedad crecientemente diferenciada. Sin embargo, el peso de la sociedad organizada primordialmente por la economía llegaba a determinar de forma considerable la vida de los individuos. No menos traumática fue la transformación de las masas de trabajadores a mercancía en el proceso de producción. Referente a este proceso ver un clásico de este proceso, Polanyi (2006).

pronto socavó lo cimientos del antiguo régimen, refundándolos bajo los valores de igualdad y libertad. Sabemos ya lo que esto significó para nuestra tradición política.

En conjunto, frente a las pretensiones universales de valores y derechos, junto con el forje de una moral contenciosa y la pujanza de la utilidad, vinculado a su vez al auge de la imprenta y la profusión a través de ella de las nuevas ideas (liberales)<sup>69</sup>, el orden estamental no podía mas que desfallecer (Luhmann, 2004)<sup>70</sup>.

Pero a todo esto, en el Estado pervivieron contenidos de sentido que se trazaron desde el absolutismo, como pensar en él como el garante del orden y con ello seguir colocando a la política, bajo la forma del Estado, en la cima de la sociedad. Obviamente esto parecerá contradictorio con la emergencia de un tipo de sociedad guiada en mayor medida por el mercado. Y en efecto, resulta contradictorio pues si bien la sociedad se identificaba más con la economía lo cierto es que el Estado no dejó de funcionar y simbolizar a la política. Y con todo esto, más contradictorio resultaba pensar al Estado dentro o fuera de la sociedad. Por ello, la autotematización de la sociedad burguesa en términos de Estado y sociedad, volvía a recaer en las fórmulas de tomar la parte por el todo, esto es, si en la sociedad primaba el mercado, ésta se autodenominaba como económica. Sin embargo el Estado pervivía, fungiendo como el garante del orden, y con ello dirigiendo también sus baterías para corregir las desviaciones del mercado. De esta manera, la sociedad económica actuaba conjuntamente al Estado, pero lo excluía a la hora de autodenominarse. En efecto, la dicotomía Estado-sociedad recuperaba y reinventaba la vieja fórmula del *oïkos/polis* (resuelto políticamente bajo la fórmula de la *koinonía*) y ponía en su lugar la dicotomía *sociedad civil y Estado*. Esto

---

<sup>69</sup> Elena Esposito ha profundizado en este tema, y ha señalado enfáticamente que la imprenta no sólo funcionó como medio de difusión “masificada” a las ideas liberales, sino que le dio un giro radical a la manera de crear acervos de conocimiento, comúnmente denominados como “cultura”, y promovió un valor de “novedad” en la comunicación al punto de mover las formas de estructurar socialmente el tiempo histórico (Esposito, 2001).

<sup>70</sup> Pero la aparición de las sociedades burguesas no sólo repercutió en el ámbito político, sino que también trastocó los amarres que mantenían unida a las sociedades precedentes. El empuje de la economía desgarró el orden integrado que pendía de una sola moral y las interacciones comenzaron a realizarse con mayores tintes de impersonalidad y abstracción (Rabotnikof, 2005: 230).

escuetamente designaba un tipo de sociedad que se escindía en dos mitades, en dos campos y dos lógicas, pero se encontraba imposibilitada para formular su unidad.

Así pues, si uno se pregunta qué es lo que define a la sociedad, se dará cuenta que el recurrir a la fórmula del parte-todo, siempre sale castigado uno con la paradoja de excluir lo incluido (en este caso, el Estado, en la dicotomía Estado-sociedad). La pregunta por la unidad de lo diferente siempre ha formulado respuestas poco satisfactorias, si lo que buscamos es que se nos indique la unidad de lo diverso. Esto es válido sobre todo para aquello que se designa como sociedad. Así, se ha ensayado designar a lo social a partir del concepto de ser humano, el cual ha sido blanco de crítica al fundamentar todo en última instancia en la sustancia, la humanidad, contenida en todo individuo. Los problemas no cesan si buscamos lo social en la razón. Esto viene a cuento, no sólo por someter a una crítica fácil los intentos realizados para definir a la sociedad. La cuestión es que en la búsqueda de proposiciones teóricas que den cuenta de la diversidad de lógicas de lo social (poder, moral, “subjetividad”), de sus interrelaciones y su creciente complejidad (y aparte de todo ello definir con precisión a qué nos referimos cuando entonamos la palabra sociedad) uno se dará cuenta del reto que se tiene enfrente. En gran medida, la teoría de sistemas se ha dado a la tarea de responder estas cuestiones. Es preciso entonces recordar nuestras dos líneas teóricas a vincular, el sentido subjetivo de la política, y la creciente complejidad de la política. Con la teoría de sistemas daremos cuenta del segundo elemento. Por ello es más que evidente que si mantenemos la distinción entre Estado y sociedad, a la cual se suscribe la visión de Koselleck (por ejemplo), aludiríamos a cierta tensión irresoluble y con ello perderíamos mucho en complejidad.



## 6. Diferenciación social y la política sin sujeto

Así, ¿qué hacer en términos sociológicos si lo que tenemos ahora es un proceso de creciente autonomía de la política, una subjetividad como cifra incalculable, y una creciente diferenciación de la sociedad? En primer término decir que dejando atrás las fórmulas parte/todo, la política (o lo que ello signifique) tiene que ser insertada en la misma sociedad. De inmediato debe uno darse cuenta que la sociedad no es política *tout court*, pues, ésta convive con otros tantos ámbitos que también pertenecen a esa denominación de origen: la sociedad. Incluso, cuestionarse si el sujeto del que hemos hablado (y de allí todas sus desarrollos en la disciplina sociológica), es útil seguirlo manteniendo teóricamente para emprender la tarea.

Si esto no es así, ¿debe partirse de otro supuesto? De entrada el proceso de diferenciación social, observado ya a su manera, por los clásicos de la sociología como Weber, Simmel, Durkheim y Parsons, debe ser nuestro punto de partida. La política no está excluida de tal proceso. Las razones, están a la vista. Por lo tanto:

[Es correcto señalar que] la política es tan sólo un sistema parcial de la sociedad- la política se desarrolla junto a otros sistemas sociales como la ciencia, la economía, la salud, los medios de masas. De tal suerte que se podría imaginar que si estos sistemas/función no operaran, entonces no funcionaría la sociedad. Si no hubiera ninguna educación, si con el uso del dinero no se pudiera comprar nada, si no hubiera ninguna posibilidad de establecer juicios jurídicos, si no fuera posible validar ninguna aseveración de tipo científico, entonces no se podría organizar ninguna vida social. Lo mismo podría afirmarse del caso contrario: del caso en que se pudiera fantasear acerca de un Estado reducido a cero (Luhmann, 2004: 87-88).

Entonces, ¿cuál es el concepto de sociedad que pudiera incluir a todas estas “actividades” sin que una prime sobre la otra, o alguna caiga en el demérito? Para Luhmann la empresa de la disciplina sociológica en definir a su “objeto” discurre en dos grandes tradiciones, la que observa sociedad allí donde hay *acción* (y pronto tendríamos que endosar el adjetivo “social” y presuponer al “sujeto” de la acción), y la que observa sociedad allí donde existe *intersubjetividad*. Y en su desarrollo, la tradición

sociológica ha encontrado a su paso un tema de interés central, tal vez el meollo del asunto, esto es, la relación individuo y sociedad. De ella, se han desprendido algunas dificultades observadas en la sociedad contemporánea, que se reúnen bajo la etiqueta de “individualismo” y “diferenciación social”. Muy bien, pero ¿vale algo de esto para una descripción de la política? De entrada, si partimos de una perspectiva sociológica de la política, la respuesta es obvia. Y más aún, si recordamos que los análisis se orientan y se sofistican en una dirección (elección racional), o se dispersan en el mundo de lo simbólico, lo que nos queda es la insatisfacción al percibir siempre el rasgo deficitario de la descripción con respecto a la realidad. Por todo ello, habría que inquirir en las implicaciones que las versiones de sociedad y los cambios sociales tienen para con la política.

Tal vez la primera descripción sociológica del tema de la política de gran calado y amplia trascendencia para su análisis consecuente, fue la propuesta por Max Weber. Hemos visto ya las implicaciones (de forma somera y apresurada) que tiene la arista cultural del fenómeno del poder. Ahora nos enfocaremos a las dificultades que se tiene para observarlo en términos estrictamente accionalistas. Y esto por dos cuestiones, la primera porque si el poder es una relación de dominio ubicada en la interacción entre individuos, de ahí lo que sigue es el sesgo a tomar al poder como algo difuso, indefinible y ominoso. Siguiendo a Luhmann, los postulados e implicaciones de esto no llevan a mucho:

- a) el poder es indefinible pues, “la unidad última del poder es el ser humano”. En consecuencia, la empresa de definir qué es y qué no es una actividad, comportamiento, acción política es infinita<sup>71</sup>.
- b) El poder así visto, a pesar de ubicarse como un fenómeno relacional, en última instancia es imputable a una sola de las partes, el superior, soberano, etc.

---

<sup>71</sup> Es decir, la identidad de la política siempre queda como una incógnita. Para ver el razonamiento lógico de este asunto, ver la definición de “Política” que ofrece Giovanni Sartori (2005).

- c) Debido a ello, y para hacerlo asequible es preciso someterle a un *continuum* de racionalización.
- d) Y en última instancia (y la de mayor interés para nosotros), concebido así el poder, se podría argüir que existe en su constitución ontológica “una propensión a adoptar formas imperfectas o patológicas, que sólo se pueden restaurar acotando el poder con los instrumentos de la ética, la moral y, desde el procedimiento político, con la democracia” (Luhmann, 2004: 97)<sup>72</sup>.

La evaluación negativa y la ambigüedad que ocasiona el fenómeno del poder, tal vez pueda explicarse (no eliminarse) por una inconsistencia en los principios sociológicos en los que se fundamenta. Conceptos tales como los de *acción*, *racionalidad*, *normas*, en los que se fundamenta, tal vez no sean los más adecuados para dar cuenta del poder. Aún así, ¿por qué no argumentar a partir de un modelo accionalista? Veamos.

La acción social como materia por antonomasia del análisis sociológico no ha logrado resolver dos cuestiones de fondo, esto es, su delimitación externa (cuándo termina la acción), y su delimitación interna (el problema de los *motivos* de la acción). En primera instancia el privilegio de describir lo social a partir de la acción se entiende en tanto el que la realiza es el individuo, o la ya conocida figura del *sujeto* sociológico. La pluralidad de tipos de acciones y su delimitación pronto llevó a privilegiar a un determinado tipo de acción, en específico, la *acción con arreglo a fines*. Se puede así localizar a un actor cuando se observa su proceder intencionado, y cuando éste se supone que se ha fijado para sí mismo un objetivo. Así, se supone también que el actor en ese proceder intencionado reflexiona sobre los medios para alcanzar el fin propuesto y así dotar de sentido a su accionar. La racionalidad en este sentido es la lógica de la acción, y la cualidad específica para localizarla. Pero inmediatamente uno cae en la cuenta de que las consecuencias de este corte analítico que supone la acción no es claramente discernible. “Si la acción se entiende desde el marco de referencia de la

---

<sup>72</sup> El catálogo de “inconvenientes” es tomado de Luhmann, (2004).

racionalidad surgen problemas de delimitación de la acción. Primero, los problemas de *delimitación exterior* en el sentido de los efectos que una acción provoca en el entorno” (Luhmann, 2002: 261).

Si seguimos en la misma perspectiva de observadores externos de lo que constituye lo social, esto es, a través de observar acciones, surge otra cuestión no menor, ¿qué motiva a los actores para realizar sus acciones? Uno siempre quedará con la duda de si realmente lo que pensó y lo que lo motivó se puede registrar en su accionar. De la crítica de Schütz a Weber sobre los *motivos para y porque* de la acción ha derivado en una creciente reflexión sobre lo que realmente motiva a los actores. En mayor medida la imputación de qué es lo que motiva la acción gira alrededor de una lógica puramente especulativa<sup>73</sup>. Pero estas inconsistencias se compensaron al ubicar en la acción una función “amortiguadora” entre la sociedad y el individuo, en tanto puede ser fácilmente colocada en ambos lados de la distinción (Luhmann, 2002). Empero, es difícil extraer enunciados de qué es la sociedad a partir de la teoría de la acción, si tomamos en cuenta seriamente estas observaciones.

Ahora bien, por qué no partir del otro gran pilar de la teoría social, la *intersubjetividad*, para dar cuenta de lo que entendemos por sociedad. Hemos echado mano de instrumental teórico de la fenomenología social (norteamericana) para dar cuenta del *sentido* subjetivo de la política, como *universo simbólico*, pero siendo claros, hemos virado el timón hacia la teoría de sistemas. La teoría luhmanianna, como cualquier teoría, deja de lado ciertos temas y privilegia otros, crea cierta “indiferencia temática”, por ello no es posible sondear a través de ella el sentido subjetivo. Sin embargo, las premisas de su teoría tienen razones de peso para no partir de los supuestos clásicos de la sociología de la acción y la intersubjetividad, existiendo una que es clave, y que enfatiza la crítica al utillaje contemporáneo de conceptos como

---

<sup>73</sup> Luhmann lo puntualiza de la siguiente manera. “[La sociología] utiliza el concepto de lo ‘típico’ para garantizar que la acción social se vuelva comprensible a pesar de lo inaccesible de la “psique humana”. De inmediato se piensa aquí en Weber y también en Husserl –y uniendo a los dos, en Alfred Schütz” (Luhmann, 2006. 816).

mundo de vida y acuerdo intersubjetivo (frentes, en los que se fincó la polémica con Habermas).

Luhmann en efecto ha retomado e incorporado conceptos básicos de la fenomenología trascendental propuesta por Husserl<sup>74</sup>, pero no ha pasado de largo ante los puntos límite a los que ha llegado, en concreto, el problema de la intersubjetividad. En concreto, lo que parece irresoluble es que si el sujeto se presume capaz de otorgarse un fundamento a sí mismo y al mundo, esto no permitiría la existencia de otro sujeto, ni mucho menos su encuentro en algo así como la intersubjetividad. Si se parte entonces de la posición central del sujeto y su subjetividad, el problema del “inter” siempre designara una utopía (un no lugar) y con ello, paradójicamente, se desvanece en las manos la cuestión del sujeto. “El ‘inter’ contradice al ‘sujeto’, o dicho con más exactitud: cada sujeto tiene su propia intersubjetividad” (Luhmann, 1998a: 32). Esto es, a la manera de Talcott Parsons, que cada sujeto se debatiría en el problema interno de la doble contingencia<sup>75</sup>.

Tanto la teoría de la acción o la de la intersubjetividad no estarían en condiciones de ofrecer una definición clara de sociedad. Sobre todo, porque tributan a una figura de sujeto que ya no alcanza para dar definiciones más o menos lógicas. Y esto, por supuesto vale para la política. Así, volvemos a preguntarnos ¿tiene la política, como expresión de lo social, que forjarse a la medida del sujeto (individuo, hombre, ser humano)? La salida posible es seguir manteniendo estatutos metafísicos en las disposiciones teóricas, y con ello pronto restar complejidad a las descripciones de la política. Pero entonces ¿cómo podríamos definir el objeto sociedad? Para precisar finalmente a la política como sistema, tendremos que referirnos antes a la sociedad

---

<sup>74</sup> Así, la lectura que tiene de la fenomenología de Husserl es muy distinta a la que se hizo en la vertiente norteamericana (Schütz, Berger y Luckmann).

<sup>75</sup> Las repercusiones de esta *liminalidad* de la sujetología repercutieron en los planteamientos de Alfred Schütz y dar una connotación conjetural pues trató de “formular su tesis general de la *reciprocidad de perspectivas* para tematizar a la intersubjetividad como la resultante de una idealización elemental, en virtud de la cual hacemos como si existiera algo que se asemeja a los significados de dos conciencias de corriente simultánea; en efecto, *alter* y *ego* operan “como si” existiese una intercambiabilidad de lugares y una progresiva congruencia en sus respectivos sistemas de relevancia” (Robles y Arnold, 2001: 71).

entendida en calidad de sistema. Ya hemos hecho algunas referencias, sólo resta completarlas formalmente.

En principio habría que precisar el concepto de “sistema”, pues éste en efecto, no designa un objeto, sino una diferencia, tal como se desprende de las proposiciones hechas por George Spencer Brown en su *Laws of form*. La forma es forma de una distinción, esto es, forma de una diferencia que implica siempre dos lados, dos partes; el que se indica y lo que se deja de lado. Así, el concepto de sistema es la indicación de una forma en específico, la forma: sistema/entorno. Indicamos pues sistema, pero esta operación lleva incluida ya al entorno. Sólo estas dos partes implican la distinción, la forma, el concepto. Así, la autorreferencialidad y autopoiesis se hacen evidentes ya que esta forma específica de sistema y entorno es producida al interior del propio sistema, a partir de sus propios elementos, y lo producido es justamente el sistema mismo, reproduciendo la misma distinción sistema/entorno. Este proceso de autoproducción del sistema mismo a partir de la recursión de su propia diferencia, es lo que se designa con el concepto de *autopoiesis*. Y si a eso le agregamos de forma trivial que el sistema sólo puede operar dentro del sistema (y claramente no en su entorno), entonces tenemos completo el concepto de *sistema autopoietico operativamente cerrado* (Luhmann, 1998a: 55).

Así, podemos junto a Luhmann, traducir esta definición altamente formal de sistema, para designar a la sociedad como forma sistema/entorno. Al hacer esto tendremos que excluir de entrada a los hombres, países y la pretensión de hacer referencia objetiva o lineal de la sociedad<sup>76</sup>. Hemos hecho alusión a la sociedad como *sistema autopoietico operativamente clausurado*, pero entonces ¿qué tipo de operación reproduce la sociedad en su interior? La pieza que faltaba es la comunicación. Así, la sociedad opera sólo por la recursividad misma de la comunicación. La unidad

---

<sup>76</sup> Estos son formulados por Luhmann como prejuicios que han dado al traste con las definiciones de sociedad. Tomando el término de Gaston Bachelard, los denomina como *obstacles épistémologiques*. En efecto, es difícil pensar a la sociedad sin hombres, sin embargo, estos no son excluidos, son parte esencial del sistema denominado sociedad, en su calidad de entorno. Sólo habría que recordar que la distinción válida si se mantiene la unidad sociedad-individuo. Pero ahora, la sociedad no es el *in between*, sino un lado de la forma, esto es, el sistema.

operacional de la comunicación permite designar entonces con precisión qué es sociedad y qué no lo es<sup>77</sup>. Y la comunicación es social (y la única genuinamente tal) porque presupone el concurso de un gran número de conciencias, y por lo tanto no es imputable a una sola conciencia; es social porque no designa en absoluto una conciencia común colectiva, y es social finalmente porque para ser posible supone la confluencia de todas las comunicaciones (Luhmann y De Georgi, 1993)<sup>78</sup>. La emergencia de un sistema así “incluye comunicaciones y excluye todo lo demás”, ideas, vida, piedras.. (Luhmann, 1998a: 59).

Sólo así se puede comprender que la temática favorita de la sociología *individuo-sociedad*, sea aprehendida de manera estrictamente diferenciada. La sociedad no puede operar fuera de ella, así como la conciencia tampoco puede salir de sí misma; una comunica, la otra piensa. Obviamente, es posible que el individuo piense sobre la sociedad, se haga una idea de ella, o por el contrario, que “la persona” sea tema de comunicación. Finalmente, la sociedad no debe ser tomada como una pura autoarquía, independencia, aislamiento termodinámico, sino como la reproducción de la distinción de la comunicación que supone en cada operación a su entorno (ideas, pensamientos), pero que no se confunde con ellas. Esto vale tanto para la comunicación como para la conciencia respectivamente, y puede ser ilustrado con la figura de la *re-entry*, esto es, hacer una distinción de lo ya distinguido. “La comunicación puede verificarse sólo si el sistema evita confundir su propia operación con aquello sobre lo que versa la comunicación. Participación, e información tienen que distinguirse y permanecer distintas, pues de lo contrario no tendrá lugar comunicación alguna” (Luhmann, 1998a: 65).

Pero a todo esto, ¿cómo abona la teoría de sistemas a nuestro objetivo de investigación? Ante todo, al colocarnos en posibilidades de abordar ya dos tópicos de

---

<sup>77</sup> Recordar que en la estructura teórica de Luhmann existen tres tipos de operaciones autopoiéticas: la comunicación (sociedad), la conciencia (individuos) y la vida (organismos).

<sup>78</sup> Aquí sólo cabría puntualizar que la comunicación no está comprendida en los términos convencionales del circuito tipo emisor, información, receptor, en mucho por su carácter episódico, y no recursivo. Así antepone el concepto de comunicación como la suma de tres selecciones, información, participación y comprensión (Luhmann, 1998a).

interés, el proceso de diferenciación social y el de individualidad<sup>79</sup>; ámbitos de investigación sistémica dentro de los cuáles podríamos colocar nuestro interés sobre la política y la subjetividad. En efecto, concebida ya la sociedad como comunicación, podríamos ir abonando a la descripción de la diferenciación social.

Una de las otras tantas observaciones que Luhmann le hace a la tradición sociológica, es que no obstante discernían ya con precisión procesos de hondo calado en la sociedad moderna, las premisas parecerían no ser las más adecuadas en un contexto de complejidad. Así, diferenciación social e individualismo, términos que Luhmann pasa por el rasero de la teoría de sistemas, ya se pueden observar claramente en el interés de los clásicos de la disciplina. Pero lo que prima entonces es el discernimiento de la específica relación entre individuo y sociedad. De ahí, que se señale como problema central, la *gradación de tal relación*. Para Durkheim, por ejemplo, un Estado fuerte, implica mayor libertad individual<sup>80</sup>. De igual, forma se señala la importancia del proceso de la división del trabajo, y su signo positivo como dispositivo de progreso. En adelante el problema se convierte en un enunciado central de la sociología, hasta llegar a su adopción en la teoría de sistemas.

Así, se observa la correlación existente entre el crecimiento de la diferenciación de la sociedad y el crecimiento del individualismo. De esta manera es como en la teoría de sistemas los dos se vuelven problemas a tratar. La diferenciación será un tema central; el individualismo (como radicalidad de la dispersión individualista), caerá en la zona gris de la teoría, no obstante, se le observa.

Entendida la sociedad como comunicación, es fácil entender la traducción de los términos clásicos desde los que se ha abordado la teoría. Ya hemos visto como el esquema parte/todo no es de mucha utilidad. Por ello, de entrada podemos indicar que

---

<sup>79</sup> En el aspecto que nos interesa, la evolución que propone Luhmann de la semántica se desarrolla en términos de *individuo, individualidad e individualismo*.

<sup>80</sup> Para Durkheim un Estado fuerte permitiría la regulación de los pequeños grupos sociales que coartan la libertad del individuo. Nos dice, “El papel del Estado no tiene nada de negativo. Tiende a asegurar la individuación más completa que permite el estado social. Lejos de ser tirano del individuo, es él quien rescata al individuo de la sociedad” (Durkheim, 1974: 115)



es sólo dentro del proceso recursivo de la comunicación en donde puede suceder el fenómeno de la comunicación. Así es como no puede entenderse a la manera de Weber, como “institucionalización de la acción económica y administrativa, con arreglo a fines”, ni ir con Parsons, en su voluntad por ver en la acción un conjunto de subsistemas. La comunicación sólo permite que lo que se diferencie, se diferencie a partir y sobre la misma comunicación, y reproduzca la distinción sistema/entorno.

La diferenciación social es la reproducción de la sociedad al interior de la sociedad misma, con la ganancia de que multiplica versiones especializadas de ella. La sociedad entonces no es segmentada en partes, sino que acontece como un crecimiento por disyunción interna. Cada consolidación de una específica forma de diferenciación sistema/entorno tributa a la autopoiesis del sistema sociedad, multiplica sus versiones, y aumenta considerablemente en complejidad.

Ahora bien, el proceso de diferenciación cambia según el tipo de estructura social en la que suceda. Por ello, dentro del proceso de evolución social, se han observado tres formas de diferenciación: la segmentaria, la estamental y la funcional; esta última característica de las sociedades contemporáneas.

De ahí el retorno a nuestro objetivo, ¿de qué forma la política se diferencia como subsistema de la sociedad? El paso crucial dado por Talcott Parsons al postular la formación de los *medios de comunicación simbólicamente generalizados*, la continuará Luhmann para pensar en el poder como al código que diferencia al sistema de la político. Ya hemos visto profusamente, en nuestro recuento de algunos problemas políticos que toman forma en la Ilustración, cómo la política tendió a una especie de autonomización. Pues bien, la diferenciación funcional de la política es una continuación de tal proceso. En su comprensión desde la teoría social, Parsons es el que dio el paso decisivo para ver a la política como un sistema social diferenciado, que opera a través del “código” poder. Así, lo primero que Parsons deja ya definitivamente en claro es que el subsistema político se encuentra inmerso dentro del sistema social, es decir, éste estará determinado por los rendimientos integrativos que el sistema social

rinde con respecto al sistema general de la acción. Es dentro de este subsistema, donde el poder adquiere un carácter preponderante como medio de comunicación, pues regula y posibilita el alcance de las metas al interior del sistema societario, obviamente sin ser patrimonio exclusivo de éste. Pero para que el poder sea un *medio simbólicamente generalizado*, se precisa entonces de una explicación de lo que se quiere dar a entender por “simbólico”, y es aquí donde se puede señalar que, al igual que el dinero, el poder estabiliza expectativas y reduce la contingencia a cada interacción que potencialmente pueda suceder. Así, el poder mantiene cualidades equivalentes al dinero (nos dirá Parsons) pues al igual que éste, funciona como un medio simbólicamente generalizado. Adquiere de esta forma un cierto *status* de funcionalidad al interior del sistema social (utilidad para el dinero, eficiencia para el poder), y manteniendo la metáfora del dinero operará sólo como “valor de cambio” y no de “uso”, ya que el poder mantendrá siempre como último recurso, la utilización de la fuerza<sup>81</sup>.

A decir de Luhmann, es desde esta perspectiva donde se gana en descripciones más complejas de la política. Y al recuperar a Parsons, pone de relieve algunos elementos emergentes como el primado de su función (consecución de fines), y la recursividad que opera en sí mismo de todas las demás tareas del sistema societal. En otros términos, se pone de relieve la diferenciación de un sistema: el político. Así pues, se revelará al poder como un “mecanismo regulador altamente especializado” que es patrimonio de un sistema en específico.

Pero, ¿a qué responde la implementación del poder como un mecanismo regulador? Luhmann responderá al plantear que la política es un ámbito específico de lo “social”, y por consecuencia, es en términos estrictos, comunicación. El problema inmediato es el de la *doble contingencia*, pues siendo realistas, nada garantiza la reciprocidad entre *ego* y *alter* en la comunicación, pues si lo entendemos correctamente, a cada “sí” se abre una doble posibilidad en su respuesta: el “sí” y el “no”; y esto, con las mismas implicaciones al planteo de un “no”. Por ello, se precisa de

---

<sup>81</sup> Los concepto de “poder político” como medio simbólicamente generalizado está puntualmente tratado en Parsons (1969).

un mecanismo que reduzca la contingencia, al posibilitar una cierta vinculación entre las premisas del *alter/ego*. “El lenguaje por sí solo no es suficiente para resolver el problema de la contingencia en la sociedad. Requiere de la función adicional de un ‘medio simbólico’ para asegurar que las experiencias que hace *ego* con sus propias selecciones se conviertan para *alter* en premisas de sus propias selecciones” (Luhmann, 2004: 100).

Como se podrá apreciar, el poder al actuar como un medio simbólico, opera bajo la lógica de “tecnificar a la contingencia de la comunicación”, en el sentido de que la vuelve más posible o probable, pero por supuesto, sin anular por completo su contingencia, o su calidad como evento “altamente improbable”. En este sentido el poder como mecanismo simbólicamente generalizado ofrecerá rendimientos a la sociedad, es decir, a la comunicación, mientras tenga predisposición a convertirse en sistema, se articule en un código (que bajo el postulado de Gothard Ghünther adquiera un código binario con valores positivo y negativo, esto es, poder/no poder), y se desempeñe autorreferencialmente, esto es, que haga valer la reflexividad al reintroducir en sí mismo los propios procesos de comunicación simbólica<sup>82</sup>.

Pero si nos apeamos a los propios términos de Luhmann, en realidad ¿qué simboliza el poder? Remitiéndonos otra vez a Parsons, el poder actúa como símbolo al trascender la particularidad de las situaciones concretas y al hacer ostensible la amenaza de coerción, es decir, cierta connotación fáctica; pero sobre todo al ser utilizado como “valor de uso”, como mecanismo de “intercambio”. En Luhmann, la cuestión es diferente en tanto da un paso más allá, ya que el poder como *medio* no simboliza algo en concreto, como la utilización de la fuerza física, sino la presencia de lo excluido, esto es, “el *medio* funciona por consiguiente sólo sobre la base de una ficción, sobre la base de una segunda realidad que no es realizable”(Luhmann, 2004:

---

<sup>82</sup> A efecto de caracterizar al medio simbólico generalizado, Luhmann propone además de los elementos señalados, la capacidad para hacerse de un “mecanismo simbiótico” esto es, una referencia a una disposición orgánica (poder, complementado por la fuerza física); y un proceso de inflación/deflación. A decir verdad, estos son algunos de los elementos propuestos ya en la concepción que Talcott Parsons tiene del poder.

128), en suma, evitar la peor alternativa: la utilización de la fuerza. Pero, para que este medio simbólicamente generalizado opere como sistema, y no sólo como medio, se precisa de discernir con precisión cuál comunicación es política y cuál no lo es. Así se precisa designar su pertinencia dentro del sistema social, esto es, donde el poder ya no sea sólo una tecnificación de la contingencia de la comunicación, sino que adquiera un “nicho” donde desempeñe una función en específico, como prestación para acometer un dato irreductible de las sociedades contemporáneas: la complejidad<sup>83</sup>. En suma, en el marco de la evolución de las sociedades, donde la diferenciación funcional es un peldaño evolutivo, la especificación del sistema político se discernirá por el primado y la ejecución de una función: *producir decisiones vinculantes*<sup>84</sup>.

Pero además de esto, lo que en realidad posibilita la diferenciación del sistema político es el código. El código es un esquematismo binario, que como ya se había señalado, guarda un valor positivo y otro negativo. Lo que el código señala en este caso es la delimitación de la comunicación política en tanto reproduce al interior del sistema la unidad de la diferencia, esto es, la distinción entre sistema y entorno, que en suma, posibilita la clausura operativa. En este caso, el código de la comunicación política (siempre en el marco de la diferenciación funcional y donde prima la semántica de la

---

<sup>83</sup> La complejidad, habrá que recordarlo, viene descrito en Luhmann por un carácter diferencial de la actualización de las selecciones del sistema con respecto a su entorno, o en términos fenomenológicos, con respecto al mundo. “El mundo es extremadamente complejo, nos dice Luhmann, en cambio el grado real de atención del experimentar y el hacer intencionales resulta muy escaso. Tal es la brecha que hay que salvar mediante lo que llamamos constitución de sentido. La *ilustración* es el proceso histórico que se empeña en hacer accesibles las posibilidades del mundo del experimentar y del hacer con sentido” (Luhmann, 1973: 110).

<sup>84</sup> Al respecto Luhmann puntualiza que “si se quieren evitar definiciones plurifuncionales, entonces no queda más que definir la función de la política como *mantener la capacidad de tomar decisiones que vinculen colectivamente*.

Cada una de las partes de la definición exige aclaraciones: 1) se trata de una comunicación que se presenta bajo la forma de decisiones, por lo tanto, se hace su aparición como algo que es contingente dado que no excluye la posibilidad de que se pueda cambiar las decisiones –aún que entonces se trate claramente de nuevas decisiones-. 2) La vinculación tiene que realizarse de manera *efectiva* independientemente de la racionalidad de la decisión, de su utilidad, de su validez normativa. Con la palabra *vinculación* se expresa que la decisión –una vez decidida- se convierte en premisa que no puede ser puesta en cuestión, aunque con ello no queda dicho que los estados futuros del sistema queden con ello prefijados. 3) Se trata de vinculaciones colectivas, por tanto, de referencias en las que queda incluido el mismo que decide. No se trata, por tanto, de un modelo jerárquico en el que la cima pudiera regirlo desde fuera. También el que decide queda vinculado: el poder ya no se presenta entonces como capacidad de desvincularse a placer por parte del “soberano” (Luhmann, 2004: 142-143).

democracia), quedará ceñida por la diferencia gobierno/oposición<sup>85</sup>. Y este código, no es más que el *despliegue de la paradoja* inicial del sistema político, la relación entre gobernantes y gobernados. Pero el código gobierno/oposición posibilita la capacidad de autorreferencialidad a través del componente reflexivo de la *oposición*.

Así, la diferenciación del sistema político generará otros rendimientos funcionales con respecto al entorno, pues en tanto se vuelve “extremadamente sensible al desempeño de su función e indiferente a todo lo demás”, también brinda un marco para la canalización de los conflictos tematizándolos políticamente<sup>86</sup>. Así, los conflictos se parcelarán, y los de tipo político se procesarán como comunicación política, a efecto de que los conflictos no crucen transversalmente a la sociedad. En efecto, tematizar o no los conflictos de forma política, puede percibirse de dos diferentes formas: como exageración y dramatización de las controversias políticas, o como indiferencia a problemas de “la vida cotidiana”. En palabras de Luhmann, la tematización política de los conflictos:

necesariamente lleva a la exageración, a la dramatización de temas cuya relevancia cotidiana no se haría notar si no se politizaran. Y al contrario, la política subestima con frecuencia problemas que son decisivos en la vida cotidiana: tener acceso a una plaza de trabajo aunque se sea mayor, incremento de violencia en las calles, en las escuelas, en las familias, por nombrar sólo algunos. *Diferenciación del sistema político significa también cierto retraimiento a la hora de tematizar conflictos*<sup>87</sup> (Luhmann, 2004: 176).

A final de cuentas, la “despolitización denunciada por los críticos de las sociedades del capitalismo tardío no sería, desde esta perspectiva, otra cosa que elusión (no necesariamente nociva) de temas” (Rabotnikof, 2005: 247).

---

<sup>85</sup> Así, el proceso de diferenciación del sistema político, esto es la maduración y desplazamiento de su código, adquirirá algunas ventajas para su comprensión dentro de un contexto de creciente complejidad. En concreto, estas ventajas evolutivas de la diferenciación del código radica en tres elementos, a) al clausurarse la actividad política en torno a un código, posibilita la diversidad de perspectivas con respecto a la cuestión política; b) deja de verse al poder como una cuestión de irreprochable e inexpugnable jerarquía; y c) una vez diferenciada la política, es posible enlazar a ella comunicaciones que no son estrictamente política, esto es, da pie a determinada comunicación parapolítica (Ver Luhmann, 2004: 152).

<sup>86</sup> Es indispensable señalar que los conflictos son, a diferencia de Parsons, una constante del devenir y operar de la política. La política es, ontológicamente, un proceso social conflictivo y contingente

<sup>87</sup> El énfasis es mío.

Por otro lado, uno de los efectos notables de este proceso de diferenciación es el crecimiento de perspectivas que la sociedad promueve en su interior, sobre los temas tratados en la comunicación. La polisemia, la diversidad de lenguajes, códigos, significados, comunicaciones y símbolos cobran aquí mayor relevancia. Las referencias no son unívocas, y los problemas emergentes pueden tener múltiples “lecturas”. Luhmann lo plantea en sus justos términos.

Los cambios estructurales a gran escala de la sociedad tendrán un impacto decisivo sobre esta forma en que los subsistemas religioso y educativo perciben cambios en sus respectivos entornos. La asistencia obligatoria a clase y la educación de masas son problemas ambientales diferentes para el sistema político, para el sistema económico, para las familias, para el sistema religioso, para el sistema sanitario, etc. Reiteremos el punto crítico: es en virtud de la construcción de diversas versiones internas del sistema global (resultante de la disyunción de subsistemas y entornos internos) por lo que los hechos, los eventos y los problemas obtienen una multiplicidad de significados en diferentes perspectivas (Luhmann, 1998a: 73).

De ahí, la pregunta por el papel de la política en el contexto de una sociedad compleja. Para Luhmann, ésta sólo cumple una función entre otras tantas. Empero, los problemas que de ahí devengan tendrán múltiples lecturas, aunque sólo la política los podrá solucionar. Con esta perspectiva se gana mucho, es decir, nos colocamos en una situación en la que se puede preguntar qué y qué no es competencia de la política. Pero también se pierde. Se pierde porque la política ya no queda situada en la cima de la estructura social, no porque ahora la ocupe la economía, o en otros tiempos la religión, sino porque en este tipo de sociedades no existe lugar tal. Y se problematiza su reflexión porque la política ya no ocupa el lugar que tradicionalmente se le había asignado, y con ello esto puede ser percibido como una insensibilidad gravosa. De hecho, habrá que recordarlo, como cualquier otro sistema, la política es altamente sensible a las cuestiones del poder, pero también altamente indiferente a todo lo demás. Así, la política se degrada pero también se especializa, se vuelve más eficaz. “Por un lado, la política ha quedado degradada puesto que ya no es la única instancia que garantiza el orden: ya no es más por antonomasia la cima de la dominación. Por otro, sin embargo, acomete de manera más incisiva en aquello que la tradición había considerado zona exclusiva de la política” (Luhmann, 2004: 88).

A todo ello, llegamos a un asunto medular, dicho con sencillez, pero de radicales consecuencias:

- La política no ocupa un lugar central en las sociedades
- La política no parte de supuestos metafísicos como “el sujeto”

Sin embargo estos enunciados siguen operando a partir de la paradoja fundamental de la política, a saber, la que se deriva del desnivel entre gobernantes y gobernados. La política funcionalmente diferenciada, que se autodescribe bajo la fórmula de la democracia, es sólo una forma en que el sistema político se puede describir. Existe como correlato, una visión que reivindica un lugar central para la política, y con ello, la invocación de sentido de orden y de *lo común y lo general*. Lo cierto es que las dos visiones tendrán que seguir operando a partir de la premisa que dictan dos cuestiones insolubles, el desnivel social que ocasiona la política entre gobernantes y gobernados, y el imperativo social de orden (unidad) y su *sentido subjetivo* de idea de lo común y lo general depositado en la política. Simplemente las tensiones que provocan son irremontables.

En el México contemporáneo, nos debatimos entre estos dos niveles. A decir de Luhmann, esto podría tomar la forma de semánticas que se hallan en contraposición; una irresuelta: la de la individualidad; y otra que no se termina por asentar: la democracia. O en otras palabras, son estados evolutivos que conviven en un mismo momento, que no logran estructurar una visión más o menos articulada de la política, lo que ocasiona problemas agudos para que ésta se autodescriba. Las problemáticas que se derivan de este desfaz son profundas. El desencanto con la política es, en el papel, una de ellas. Cuando no se ha racionalizado el poder (proyecto de la modernidad política), cuando la democracia no asienta sus reales (cerradura operacional), y cuando se corrompe el código del sistema, la política tiende a visibilizar el desnivel primigenio de gobernantes/gobernados, en momentos radicalizando la pugna, y así recaer fatídicamente a su momento inicial.

A continuación trataremos de ubicar algunos de estos procesos en el contexto del México moderno, y ahondaremos en el problema del desencanto político y su singular expresión en la llamada “marcha de la seguridad”.



## Capítulo 3

### *En la brega por la modernidad política en México*

*oigo lo que se fué, lo que aún no toco  
y la hora actual con su vientre de coco*

**Ramón López Velarde,  
“La suave patria”**

A riesgo de ser harto esquemático, quisiera en lo consiguiente, destacar someramente y de forma muy libre algunos rasgos notables en la política del México de los últimos dos siglos. Sobra decir que el ánimo no es la reconstrucción histórica de la formación del poder político en México en este largo periodo de tiempo, sino sólo rescatar algunos componentes históricos que son claves para entender nuestra peculiar modernidad política<sup>88</sup>. De otra manera, no sería posible entender a qué nos referimos con la conformación de lo que hemos denominado como *semántica de la política* y su traducción a nuestras latitudes. Interesa particularmente la específica conformación del Estado mexicano, su imbricada relación con los anhelos liberales para construir un

---

<sup>88</sup> Sé de las debilidades que puede adolecer el análisis cuando se recurre a la historia sin explicitar y validar la perspectiva historiográfica. Pues si se echa mano de un recurso histórico para validar un argumento sociológico, aquél sólo puede ser útil siempre y cuando se expliciten los criterios de validez sociológicos, pues de lo contrario, hacer uso de la narración histórica sólo como recurso para transmitir una “moraleja” de los hechos pasados, caería en lo que Mendiola distingue como “un tipo de historia que tiene la finalidad de transmitir ‘experiencias de vida’ (un saber moral) y no ‘información’ (saber científico)” (2005: 100). Por ello, me remito a los tratamientos contemporáneos de la historiografía en cuanto a la relevancia y la importancia de los modelos sociológicos en el análisis histórico, y de su permanente tensión temporal entre pasado y presente. Dicho de manera más clara, el pasado –en la historiografía actual– no es algo que nos den los ‘documentos’, sino el resultado de aplicar en éstos los modelos formales de sentido (*teorías*, formulizaciones, racionalidades, etc.). “El pasado es la frontera que surge cuando el modelo debe llevarse hasta su límite para volver pensable algo para lo que él no fue hecho” (Mendiola, 2005: 113).

orden político ceñido a sus principios; la singular cristalización en el orden político que tuvo lugar con el pacto posrevolucionario y el advenimiento de la democracia. Como se podrá apreciar, son sólo piezas de corte histórico muy dispersas en el tiempo, que sólo así encuadran el tema de las semánticas del poder político en México.

Posteriormente, el interés se fijará en el avistamiento más contemporáneo del proceso de *diferenciación social* en México y algunos de los problemas políticos que suscita, para en lo inmediato destacar en el caso de la *marcha de la seguridad* el correlato de los contornos de una *ciudadanía desagradable*<sup>89</sup>, que es expresión de una subjetividad temerosa y agraviada por un ominoso clima de inseguridad, pero que también desata el reflujó de procesos típicamente modernos de una moral privatizada que crítica (como lo advertimos ya con Koselleck), se desencanta y expresa su malestar con la política; pero, que aún y con todo el desencanto, paradójicamente este tipo de manifestaciones no cesan en despertar cierta noción de que es ahí, en la política, donde en común, algo puede ser construido. Pero vayamos por partes.

Existe una notable característica de la especificidad de la historia política de México que tiene su origen en el siglo XIX y que ha permeado hasta tiempos recientes: la poca o nula correspondencia entre una semántica “liberal” de la política cristalizada en la modernidad europea, entendida esta bajo las figuras del Estado (de derecho), los derechos fundamentales y la democracia, con las particularidades de la estructura social del México del XIX. La inadecuación tuvo (y ha tenido) amplias consecuencias, y por ello me detengo un instante en algunos rasgos sobresalientes del México decimonónico.

---

<sup>89</sup> Una perspectiva similar a la nuestra la sostiene Ulrich Beck. Para éste autor “en la tercera fase de la década de los noventa se encuentran reunidos la reducción de los derechos fundamentales, el miedo al futuro y la demanda de libertad, la conciencia de la libertad. Esta es la constelación natal del *ciudadano desagradable*. Las virtudes cívicas viran hacia lo desagradable y lo agresivo allí donde la seguridad social amenazada o perdida tiene que ser asimilada en el ámbito de la libertad política percibida” (Beck, 2006: 23)

## 1. Las vicisitudes de la *semántica liberal* en México

Tal parece que la historia política de México, en algunos de sus momentos clave, resulta ser francamente decepcionante. Si miramos con un poco de detalle la historia y destacamos el desencuentro con las formas políticas adoptadas, algo que podemos deducir es que someter a la política a niveles de exigencia desbordantes, ineludiblemente en la práctica, acabarán por resultar frustrantes. Por ejemplo. Es notable que se quisiera ver en la vida política de un novel país independiente, como México, un campo propicio para la instauración de los principios de la modernidad política (de talante liberal). En mucho, la fascinación despertada por las ideas liberales en los intelectuales de la época, pronto tuvo que calibrarse en el agreste terreno de la vida política en la nación independiente. En efecto, a la tarea primordial por construir un orden social que suplantara al heredado por la Colonia, le sobrevino la cuestión sobre la forma de gobierno que debía de adquirir la nación en ciernes, esto es, o república o monarquía; pero antes que eso, se tenía que hacer frente a una empresa mucho más demandante, la construcción de un orden político, lo cual implicaba de entrada la construcción de un Estado. Así, el turbulento siglo XIX mexicano, cruzado por guerras civiles, intervenciones extranjeras, sediciones, etc., lo que acusaba era una seria carencia de *orden político*, condición indispensable para cohesionar y sustentar los proyectos y las pretensiones políticas de una naciente nación soberana, liberada ya, de los designios de la Corona española. En suma, la empresa política obvia del siglo XIX mexicano fue la construcción de un Estado moderno; o en todo caso de un Estado, que está de más decirlo, no existía.

Varias son las peculiaridades del caso mexicano con respecto a la construcción de un orden político, pues bien a bien, éste fue concebido a partir de dos rasgos notables: el peso que tuvieron las ideas liberales de la época y la peculiar dispersión del poder que se observó al descentralizarse y fragmentarse la autoridad colonial y una vez conseguida la Independencia. Para el primero, lo que se denuncia inmediatamente es

una sensible incongruencia entre las ideas liberales de elecciones, ciudadanía, libertad de opinión, orden legal, etc. ahí donde ni siquiera había Estado. O en otras palabras, el *sinsentido* de un tipo de “universo simbólico” de la política (de una semántica política de corte liberal, podemos decir ahora), donde la estructura social no podía brindar aún las condiciones para la conformación de un Estado y la civilización del poder político. Y en el segundo aspecto, es destacable un proceso de dispersión del poder central en poderes y autoridades personificadas y regionales, que poco, o muy poco, abonaban a la consolidación de un orden político que les vinculara a todos. Puesto en éstos términos uno podría recurrir fácilmente a la idea de que la política en México vive constantemente de la simulación, esto es, de la poca coincidencia entre formalidad política y su ejercicio verdadero, su práctica cotidiana. Indudablemente este es un mal endémico de la política en México, sin embargo, su razón no se encuentra (como fácilmente se podría aventurar) en cierto determinismo cultural, sino que proviene del *desfase* entre formas y maneras de entender el mundo de la política (semántica) y, pongámoslo así, su específico estado evolutivo (nivel de autonomía y diferenciación del sistema político).

En *Ciudadanos imaginarios*, de Fernando Escalante Gonzalbo podemos rastrear algunas problemáticas que hacían materia de los debates sobre las desventuras políticas de los primeros sesenta años de vida de la nación independiente<sup>90</sup>; una clara expresión de la imperiosa necesidad de construir un orden político. Varios son los elementos que componen este clima de desaliento con respecto a la política decimonónica en México, pero el primero a destacar es el de la acusada falta de Estado. Para ese entonces, en el conjunto de la nación independiente, no había un trazado político mínimo e indispensable que determinara quién ejercía el poder efectivo y quién le obedecía. La relación gobernante y gobernado se diluía en una trama de innumerables poderes señoriales, eclesiásticos, militares y de insurgentes insurrectos que no respondían a autoridad superior alguna, mas que a la suya propia. En concreto, en la nación

---

<sup>90</sup> El estudio de “sociología histórica” que propone Escalante se delimita por la identidad de un periodo de tiempo en el que primaba la desestabilización política, esto es, desde 1821 con la entrada de Iturbide y el ejército Trigarante a la capital del Virreinato de la Nueva España, con lo cual se consumó la Independencia de México; hasta 1880, que marca el inicio del porfiriato.

independiente no había una autoridad política que se alzara por encima de los poderes regionales, ni mucho menos existía algo que Weber señalaba como un paso evolutivo indispensable para la constitución de poder político alguno, a saber: el monopolio legítimo de la violencia, o lo que es lo mismo, la existencia de Estado. Al respecto Escalante Gonzalbo señala:

Dondequiera que se mire, en el XIX mexicano, está el Estado. Pero, si se atiende con un poco más de suspicacia, resulta que el Estado no está en ninguna parte: en ninguna parte hay una organización jurídica eficiente de las relaciones, ni es un hábito la obediencia, ni siquiera hay un razonable *monopolio de la fuerza física* (Escalante, 2005: 97).

Se ha resaltado que una de las razones por las cuales no existía observancia de Estado alguno en los primeros años de vida de la nación independiente, fue el proceso de dispersión del poder que se desató con la consumación de la Independencia. En efecto, los poderes locales y parroquiales se consumaron con la caída del antiguo régimen, pues con la Independencia y con la guerra de José de Iturbide, más que dar vida a una nación a partir de una concentración del poder, lo que se dió fue precisamente lo contrario, el pleno ejercicio del poder de las “aristocracias locales”. “El resultado fue un orden que descansaba sobre bases locales más o menos sólidas, pero cuya cohesión nacional era precaria” (Escalante, 2005: 99). A los ojos de Escalante, el orden cívico, democrático y liberal que supone un Estado moderno, no era más que un anhelo de parte de la clase política. En cambio, el orden reinante era muy otro. En este último convivían autoridades locales de muy diverso tipo, religiosas, militares y aristocráticas, y a la vez éstas se encontraban diseminadas a lo largo y ancho del territorio. Ya en los primeros albores de éste siglo, el Doctor José María Luis Mora dirigía su mirada hacia la sensible falta de orden:

De aquí que en México no haya ningún orden establecido: no el antiguo, porque sus principios están ya desvirtuados y medio destruidos sus intereses que los apoyaban; no el nuevo, porque aunque las doctrinas en que se funda y los deseos que ellas excitan son ya comunísimas en el país, todavía no se ha acertado con los medios de combinarlas con los restos del antiguo sistema, o de hacerlos desaparecer: en suma, no se puede volver atrás ni caminar adelante sino con grande dificultad. (Mora citado por Escalante, 2005: 100)

El poder que se ejercía en estos pequeños cotos de dominación parroquial se asemejaba en mucho a la idea weberiana del poder de tipo patrimonial, que en el dado caso de tener que establecer algún tipo de comunicación con el “gobierno central”, recurría a la figura del intermediario, ostentada principalmente por el “notable” u “hombre fuerte” de la comunidad<sup>91</sup>. Y en honor a una descripción más completa, estas relaciones se apegaban a reglas de reciprocidad que llevaban la impronta de la informalidad supuesta en los tipos de intercambio privilegiado como la negociación y la componenda, y no por la adecuación a alguna normatividad jurídico-legal.

De este modo, la sociedad fue construyendo su propio orden, su propia forma de hacer política: con fuertes lealtades locales, con relaciones clientelistas y señoriales, con vínculos personales y sistemas de reciprocidad. Un orden que recogía, pero que también transformaba la tradición política hispánica. (Escalante, 2005: 102).

Así, lo que queda claro en todo este catálogo de política de tipo tradicionalista no es solamente la poca concordancia con un *modelo cívico* que fuera la base de un Estado moderno, sino la expresión sistemática de carencia de Estado. Podemos aventurarnos a decir que no es en esta época donde podamos situar un primer trazado entre gobernantes y gobernados. Sencillamente no había orden político que indicara tal cosa. No había poder político alguno que sometiera a las autoridades locales. Y en consecuencia, el “poder político” en sí mismo no era un medio que facilitara las relaciones al interior de los límites territoriales. Esto, traducido a nuestros términos, señalaría que no se habían cristalizado los indispensables “logros evolutivos” para que el poder político fuera un mecanismo que facilitara la *comunicación*. Y cuando la dispersión es nota del poder, no hay ni trazado entre gobernantes y gobernados que nos hable de poder político alguno (al menos en su forma estatal), ni consecuentemente de las condiciones civilizatorias para que se diera el fluir de las relaciones sociales, que no se interrumpieran en el cortocircuito de la disposición expresa al uso de la violencia.

---

<sup>91</sup> Al respecto, Escalante señala. “El poder de los hacendados, el de los caciques locales y aún el de los caudillos, en rasgos importantes se organiza como una extensión del poder doméstico. No hay una distinción nítida entre funciones, recursos y actuaciones públicos y privados; el dominio es muy claramente personal. Incluso las fuerzas armadas obedecen a las lealtades personales, cuando no son de plano ejércitos irregulares. Y esto no es un “residuo” del orden colonial, sino la organización de un nuevo tipo de dominio, ante la crisis del Estado” (Escalante, 2005: 107).

Así, es necesario redundar que en primer término no existía un razonable monopolio legítimo de la fuerza. En efecto, el orden imperante en el cual se privilegiaban las relaciones de reciprocidad, de negociación y de intercambio mutuo, podían fungir como mecanismos sorprendentemente eficaces para articular una red de relaciones sociales más o menos estables. Pero ésta dependía de la inmediatez, de la presencialidad y de la verificación constante del acuerdo. Y por ende, en el desacuerdo, echar mano de la violencia siempre era un recurso disponible. Esto es, la disponibilidad de la violencia no era una atribución que se le delegara a una instancia que se situara más allá del encuentro *inter pares*, y con ello, no había garantía de que los encuentros sucedieran sin poner en entredicho la integridad física al hacerse latente el recurso de la violencia<sup>92</sup>. Un orden político sustentado en estas prácticas podía ser muy eficaz, sin embargo, resultaba ser muy lábil. Y en efecto, gran parte del siglo XIX mexicano fue marcado por la inestabilidad de las guerras constantes. Después de cada guerra e intervención, los políticos en turno adolecían de poca consideración y confianza, y la vida pública se debatía en un agobiado clima de desesperanza. Para muestra, un ejemplo: tras la guerra con Estados Unidos la prensa daba cuenta de un clima político francamente desolador. Según el periódico *El Siglo XIX* (órgano de divulgación de las ideas liberales):

Al terminar la invasión norteamericana, cada clase y aun cada individuo ha formado una fracción; nunca las opiniones habían sido tan numerosas, tan extremadas, se nos propone desde entregarnos a los extraños, hasta a la voluntad de un solo hombre, y cualquier resolución de éstas que se tomara, no sólo sufriría grandes disputas de sus autores, sino que quedaría reducida a ser la voluntad de unos pocos<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Si concebimos al poder como una solución emergente al proceso evolutivo de la sociedad, tal como lo pensaría Luhmann, este tendría que ser manejado técnicamente a tal grado que hiciera de la violencia la posibilidad que se evita. Y en este punto, siguiendo a Hobbes, podríamos decir que la paz tendría que ser vista como el bien supremo y a ello tendría que enfocarse el poder político. Y a partir de estos elementos podemos observar que en el México decimonónico, lo que se necesitaba era precisamente una instancia que se pusiera por encima de los poderes locales y conjurara así la amenaza constante de la guerra. Sin embargo, en paralelo con esta problemática se endosaron cuestiones como la legitimidad o el tipo de gobierno que debía imperar en la nación independiente.

<sup>93</sup> “El partido dominante”, *El siglo XIX* (17 de septiembre de 1848). Tomado de Palti, Elías José (comp.) (1998): “Introducción” en *La política del disenso. “La polémica en torno al monarquismo” (México, 1848-1850)... y las aporías del liberalismo*, FCE, México, p. 21.

En suma, a cada guerra e intervención; a cada disputa entre facciones; a cada debate en torno a cuál era el tipo de gobierno que convenía a la nación, siempre le sobrevinía el desaliento por no encontrar bases políticas sólidas a partir de las cuales se podría construir orden político alguno. Y es necesario reiterarlo una vez más, no había Estado efectivo de ningún tipo. Porque precisamente debido a la carencia de Estado, el poder estaba segmentado en innumerables autoridades. Y el poder fragmentado y disperso, dificultaba enormemente la posibilidad de encontrar, primero, una instancia que ejerciera dominio claro, esto es, que trazara una jerarquía uniforme y pareja entre gobernantes y gobernados; y segundo, de establecer un piso mínimo de garantías para que la gestación de formas modernas de organización social no tuviera que sobreponerse cada vez a la barrera constante de las autoridades particulares. En resumen, no había autoridad, ni dominio, ni monopolio legítimo de la fuerza. Escalante, lo plantea de manera sucinta:

El Estado [entiéndase, en el siglo XIX] no podía imponer una obediencia pareja, porque no tenía un dominio efectivo. Debía negociar, en cada caso, con redes de intermediarios que ostentaban una representación, si no legal, más sólida que la de las instituciones formales. Porque se apoyaban en su capacidad de gestión de los intereses particulares de una localidad, una región, un cuerpo; un intermediario conseguía votos o soldados, conseguía créditos, manifiestos, porque a cambio podía ofrecer privilegios, seguridad, empleos, dinero (Escalante, 2005: 289).

Pero aún en la carencia efectiva de Estado, éste llegó a estar en la mente de las vanguardias políticas de la época, y plasmada formalmente en la Constitución. Y no sólo eso, sino que esta quimera de Estado mexicano respondía a un modelo de orden cívico muy apegado a los principios liberales de la época. Sin embargo, el problema irresuelto del Estado fungió como telón de fondo de la discusión. En las desventuras y la desesperanza con respecto a los anhelos de hacer de México una república (o una monarquía), siempre surgía la queja del caos y la anarquía que prevalecía. Sobre estas bases, ningún tipo de gobierno podía ser erigido. Y así se lamentaba que no existían “costumbres y hábitos” que correspondieran a la idealidad de las instituciones políticas.

Pero a pesar de ello, el debate se concentró en las formas a partir de las cuáles el Estado habría de imponer su autoridad. A los ojos de los observadores de la vida



pública de entonces, la distancia entre la idealidad de una forma u otra de Estado (monarquía o república) resultaba infranqueable con las formas en las que el poder y la autoridad eran ejercidos<sup>94</sup>. La división entre liberales y conservadores ya a mediados del siglo, más allá de sus disputas sobre la forma de gobierno, acusaba la imperiosa necesidad del ejercicio efectivo del poder por parte del Estado. La premura por implantar un régimen político de corte liberal, fue motivo de constantes infortunios: las elecciones, el respeto a la ley, el ejercicio de la ciudadanía, el modelo cívico imaginado, etc., poco o muy poco tenían que ver con las maneras en las que se conducía la vida pública del país.

Así, una vez escindida la escena política entre liberales y conservadores, ambos concordaban en la necesidad de conformar y hacer valer un orden político *parejo*. La divergencia se situaba en las formas. Para los conservadores el camino era la restauración de la monarquía. Tal y como lo planteaba su ideólogo Lucas Alamán, pues a su juicio, lo que le convenía a México, era “volver al sistema español ya que no a la dependencia de España, y no separarse de él sino lo estrictamente necesario” (tomado de Krauze, 2002: 158). Para los liberales, lo más pertinente y adecuado era el respeto irrestricto a las libertades, esto es, el apego a las costumbres liberales muy a pesar de que tuviera sus complicaciones. No obstante, la división en corrientes políticas contrapuestas, los valores liberales imperaron al confluir con el clima político de la época. La inclinación del México independiente por las ideas liberales se debió a varios factores, entre ellos, los intentos fallidos por recomponer el orden colonial a partir de sus principios monárquicos, por la identificación de su propuesta con el pasado (en

---

<sup>94</sup> De nuevo Escalante lo puntualiza muy bien. Los padres fundadores de los bandos liberal y conservador característicos del XIX, Lucas Alamán y José María Luis Mora, llegaron a concordar en algo sustancial, la necesidad de que se estableciera una autoridad, que se sobrepusiera a los poderes particularistas, y que a la vez fuera válida y realizable. “Estamos de regreso [advierte Escalante] con Mora y Alamán, y con su problema de establecer una correspondencia efectiva entre las “costumbres” y las instituciones políticas. Dicho muy brevemente, se trata de fundar la autoridad del Estado. Ése era el problema político de México en el XIX. Existía un orden y, por tanto, formas de autoridad reconocidas y eficientes; pero ese orden, esa estructura moral no servía para arraigar un Estado republicano e individualista como el que suponían las constituciones. Tampoco un Estado monárquico, dicho sea de paso, *pero ése es otro problema*” (Escalante, 2005: 192). Y yo supongo que no es otro problema, porque la creación de Estado, independientemente de su etiqueta, no depende de una matriz “cultural” (o *moral* como preferiría decir Escalante) que impide la puesta en marcha de cierto modelo cívico, sino de la propia posibilidad de una estructura general de dominio.

contraste con el liberalismo, con su implícita vocación de futuro) y por la toma de decisiones políticas que atentaron contra la endeble independencia de la nación, cuyo caso paradigmático fue su anuencia a la instauración del imperio de Maximiliano<sup>95</sup>. Así, las ideas y valores liberales venían ya investidos con una suerte de validez presupuesta<sup>96</sup>. Y ya para 1857, estos valores quedaban asentados en la Constitución que se promulgó en ese año<sup>97</sup>. Así, la Francia de la Ilustración y la experiencia democrática de los Estados Unidos, eran los modelos culturales hegemónicos a partir de los cuales se orientaban el liberalismo y su proyecto político en México. Pero más allá de los valores que representaba el conservadurismo, y sus ideas de restauración monárquica en México, señalaban ya con meridiana claridad las debilidades en la realización del proyecto liberal, entre ellos, la puesta en marcha de procesos electorales:

Desde la década de 1820 Alamán venía denunciando el sistema republicano mexicano que se sustentaba en un quimérico sufragio popular, siempre burlado en la práctica. Los actos electorales no eran, para él (y por motivos bien fundamentados), verdaderamente tales, sino motines, “reuniones de pillos capitaneados por otros pillos un poco más decentes”. No era sorprendente pues, que nadie se viese obligado a la obediencia por resultados tan dudosamente obtenidos, y que las revoluciones se sucedieran sin posibilidad de ponerles límite. (Palti, 1998: 22).

---

<sup>95</sup> Al apoyar la aventura imperial de Maximiliano, el conservadurismo quedó ampliamente deslegitimado. Así “el partido liberal surge victorioso de una guerra en que sus opositores, los conservadores, se alían a una fuerza extranjera y apoyan la ocupación de su país. Desde entonces, liberalismo y conservadurismo se convirtieron de corrientes políticas en una especie de principios cuasieternos (como progreso y retroceso, nacionalidad y colonialismo, etc.)” (Palti, 1998: 8).

<sup>96</sup> Al respecto señala Palti, “El liberalismo se convirtió entonces en sinónimo de la nacionalidad mexicana, pero sin perder su vocación de ideología universal. Sus valores humanos inherentes serían también los más característicamente mexicanos; razón y nación habrían sellado un pacto indisoluble.” Pero bajo este horizonte simbólico de la política, después derivaría en la congregación de una serie de posturas variopintas que tornaban ambiguo el proyecto liberal. Agrega Palti, “Una consecuencia directa de ello [de la preponderancia de las ideas políticas liberales] es que el liberalismo se volvió en este país un término lo suficientemente vago como para servir de abrigo incluso a posturas lo suficientemente encontradas; las más diversas corrientes políticas e ideológicas reconocerán en los “padres fundadores” del liberalismo mexicano a sus antecesores” (Palti, 1998: 5); no obstante, posteriormente el liberalismo positivista de la época porfiriana representó una gran contradicción para la tradición liberal en México.

<sup>97</sup> El manifiesto que acompaña a la proclamación de la Constitución, no deja lugar a dudas de la vocación liberal (morigerado por componentes republicanos) de sus realizadores. “La igualdad será de hoy en adelante la gran ley en la república; no habrá más mérito que el de las virtudes; no manchará el territorio nacional la esclavitud, oprobio de la historia humana; el domicilio sagrado, la propiedad inviolable, el trabajo y la industria libres; la manifestación del pensamiento sin más trabas que el respeto a la moral, a la paz pública y a la vida privada; el tránsito, el movimiento sin dificultades, el comercio, la agricultura sin obstáculos; los negocios del estado examinados por los ciudadanos todos;...” (Díaz, 1981: 837).

Así, las buenas intenciones con respecto a la realización del modelo cívico ideado por los liberales de la época, no arraigaba en la agreste vida política mexicana. De esta forma, ni la realización de elecciones, ni el respeto a la ley, ni la vocación ciudadana se podían cumplir porque no se había asentado el dominio efectivo del Estado. Enfatizemos la idea hasta el cansancio: el Estado (pensado como la consolidación del dominio) era un paso previo para la construcción de orden político en México. El siglo XIX careció de él. Así, el modelo de vida cívica imperante en el siglo XIX tenía poco, o muy poco, que ofrecer en la práctica para la instauración de un régimen político efectivo. No obstante, la idea de Estado ceñido al imperio de la ley, y depositario de cierta noción del “Bien Común”<sup>98</sup>, siempre fue un referente en la empresa de buscar un orden político. Siempre fue una idea a realizar. En la práctica aún no podía ser así. Y esto marcó los desasosiegos del siglo XIX. Esta es la tesis central de Escalante en su ya conocido y ampliamente citado análisis de la vida política de ese siglo, la cual es formulada de la siguiente manera:

El proyecto explícito de toda la clase política decimonónica de crear ciudadanos, de dar legitimidad y eficacia a un Estado de derecho, democrático y liberal, estaba en abierta contradicción con la necesidad de mantener el control político del territorio. Sin el apoyo de la moral cívica, el Estado que imaginaban era una quimera; sin el uso de los mecanismo informales –clientelistas, patrimoniales, corruptos- el control político era imposible.

Donde no había ciudadanos, actuar como si los hubiera suponía un riesgo inaceptable para la clase política (Escalante, 2005: 53).

Así, tal parece que la simulación de la formalidad política se debía a su abierta contradicción con las prácticas políticas imperantes. En efecto, no había ciudadanos porque no había individuos. No había Estado, porque el poder efectivo respondía a intereses locales y recaía en los “señores” y en los “notables”, no en un “soberano”. Todo ello es correcto. Y en consecuencia es de destacar que la matriz sociocultural de la política en México, no circuló por los supuestos ilustrados de una subjetividad de

---

<sup>98</sup> Escalante propone un modelo de contrastación, un “tipo ideal”, que indica un tipo de política que sitúa el vínculo entre individuo-autoridad (gobernado/gobernante) bajo la idea preponderante del “bien común”. “El fundamento de esa lealtad [del individuo a la autoridad] es la convicción de que el Estado se instituye para el Bien Común, y la conciencia de un vínculo de solidaridad con el resto de los ciudadanos, mediado por la Ley” (Escalante, 2005: 51).

corte individualista con pretensiones de universalidad, sino por una política que responde a intereses que expresan comunidad, particularidad del grupo o facción, antes que interés, voluntad o vocación individual. Y así, simplemente uno de los fundamentos de la modernidad política, esto es, el someter el poder a los imperativos de la individualidad y asentarlos en los llamados *derechos fundamentales*, era en el México del XIX, antes que una transformación profunda del orden político, una empresa a realizar. Y esto corrobora nuestro argumento.

Y aquí es conveniente volver de nuevo a la teoría. Lo que hemos denominado el principio liberal de la *semántica de la modernidad política*, o la condensación de sentido contenida en las figuras del Estado, los derechos fundamentales y la democracia, no podían sentar sus reales porque la cuestión del dominio no estaba saldada aún. Como es obvio el mismo Estado no podía representar un referente en la vida política porque aún no estaba plenamente constituido. El trazado entre gobernantes y gobernados en el XIX mexicano era todavía la falencia política por excelencia. Más desorbitante (y en esto Alamán y la crítica conservadora ya lo había señalado muy bien) resultaba la creencia de que el orden político podía ceñirse conforme a los designios de la vida democrática de elecciones, respeto a la ley, ejercicio de la ciudadanía, etc. El desfase señalado entre semántica y autonomía del poder político es, desde nuestra perspectiva, la nota del XIX mexicano<sup>99</sup>. La peculiaridad de ello estriba en que la

---

<sup>99</sup> Esto es uno de los puntos más llamativos de la política del siglo XIX para nuestro análisis, pues el desfase entre semántica de la política y la insuficiente constitución del poder político guarda apreciaciones diversas. Para Luhmann es claro que los cambios estructurales preceden a los cambios en la semántica, con lo cual en el México del XIX lo que teníamos era un desfase entre semántica política que se encuentra a la vanguardia de la forma estructural de la sociedad (Luhmann, 2007), y cuando la estructura aún no logra articular el medio simbólicamente generalizado, como lo es el poder, es difícil constatar la adecuación de cualquier semántica de la política. Baraldi lo señala puntualmente “No es posible hacer depender semántica y estructura de la sociedad una de la otra. Las mutaciones de la semántica son correlativas a las mutaciones de estructura de la sociedad a través de la variable que interviene de la complejidad social. La variación de la estructura de la sociedad comporta una variación ulterior en las relaciones entre las comunicaciones: cambian la selectividad y los niveles de contingencia de tales relaciones. Esto quiere decir que hay un cambio de nivel de complejidad social. Este cambio requiere un cambio de la semántica, en cuanto que esta última tiene la función de orientar la comunicación: si no cambia al mutar las relaciones entre comunicaciones, la semántica pierde su contacto con la realidad social. Para poder orientar la comunicación, la semántica debe seguir los cambios de complejidad, que se derivan de las mutaciones de la estructura de la sociedad” (Baraldi, 2006: 198). Claramente en México, se presenció un desfase entre una semántica moderna de la política y una estructura anclada aún procesos evolutivos previos.

secuencia de la modernidad política, la cual indica en primera instancia la autonomía del poder político y después su sometimiento a los principios de la Ilustración, en el XIX mexicano los términos se subvierten, pues a la autonomía del poder político le antecedió la exigencia de los ideales de democracia y derechos fundamentales concentrados en la ciudadanía. La cuestión es notable, pues tal parece que en el proceso político en México, la hegemonía de las ideas políticas del liberalismo desbordaron el desarrollo de autonomización del poder político<sup>100</sup>. Recordemos. Según la perspectiva de la teoría de sistemas, la autonomía del poder político se alcanza cuando se consolida bajo la forma de una relación entre gobernantes y gobernados, y esta a su vez ya no se fundamenta bajo criterios que no sean estrictamente políticos, esto es, o religiosos, morales o económicos. La forma histórica del Estado absolutista, es el paradigma (y tal vez el *cenit*) de este proceso de autonomización. Pero el absolutismo es posible en tanto la sociedad esta arreglada a los estamentos. En la sociedad existen crecientes procesos de diferenciación, fenómeno que se puede observar con la autonomía de la política y de la economía, con lo cual a la diferenciación por estamentos le sobreviene la diferenciación funcional. Esta es más o menos la lógica.

Cuando en México, tal como lo hemos argumentado, la tarea radicaba en la conformación de un poder político efectivo, lo cual expresa los atisbos de una autonomía del poder político, éste tuvo que responder, por condiciones de la época, a principios que dificultaron la traza entre gobernantes y gobernados. Se sometió a la política a una serie de exigencias en la conformación de su autonomía, que más que ayudar a su conformación, la retardaron. En efecto, los principios liberales suponen un proceso, maduro ya, de diferenciación social, y la sociedad del XIX mexicano, efectivamente, no correspondía a esa situación. Entonces, la cuestión de no observancia de un modelo cívico que suponga, ciudadanos, Estado, democracia, respeto a la ley,

---

<sup>100</sup> Una lectura muy interesante sobre la “inadecuación” del liberalismo en el XIX mexicano en términos de “cambios de lenguaje político (Pocock y Skinner)” (no obstante, muy cercano a nuestra perspectiva de las semánticas) señala que “si bien la dinámica de los cambios en los lenguajes políticos conllevara rearticulaciones de sentido, las novedades lingüísticas siempre deben aún legitimarse según los lenguajes preexistentes. Y esto nos enfrenta ante la paradoja de cómo conceptos inasimilables dentro de su universo semántico pueden, no obstante, resultar comprensibles y articulables dentro del vocabulario disponible (puesto que de lo contrario no podrían circular socialmente); cómo éstos se despliegan en el interior de su lógica, socavándola” (Palti, 2007. 103).

etc., supone antes que nada dos cosas: un proceso inacabado de autonomía del poder político y el tránsito irresuelto entre una sociedad diferenciada por estamentos (castas, privilegios nobiliarios, etc.) a otro patrón de diferenciación. En el tránsito, el liberalismo resultó muy poco fortuito para las condiciones imperantes. En palabras de Escalante:

Todo el aparato legal, burocrático y político que aseguraba la obediencia, como intermediario entre el monarca y sus súbditos, se quedó sin fundamento. Sin “repúblicas de indios”, sin corporaciones, sin fueros ni privilegios, las viejas formas del orden y del conflicto no podían reproducirse. En su lugar, una confusa trama de leyes viejas y nuevas, de antiquísimas ordenanzas y reglamentos improvisados hacía del Estado una presencia extraña, ineficaz. (Escalante, 2005. 288).

Pero entiéndase bien, en las condiciones políticas imperantes en el siglo XIX el liberalismo decimonónico no era sólo un despropósito<sup>101</sup>, ni la opción por la monarquía la solución más pertinente a los males de la república. Viéndolo con detenimiento, en el cambio que se produjo en el México independiente, el monarquismo evocaba demasiado al pasado y el liberalismo no parecía más que una buena intención. Por algo la restauración de la monarquía no fue más que una aventura. Y por algo también el modelo cívico anhelado por los liberales era en muchos momentos una ficción política. Y sólo con el tiempo finisecular del porfirismo, vendría a instaurarse un dominio claro y efectivo (violento en sí). En efecto, la “paz porfiriana” vendría a constituir por un lado el peculiar desenlace del proyecto liberal de todo el siglo XIX, y por el otro la consolidación de un proceso de autonomización del poder político.

Bien, me he detenido en algunas peculiaridades políticas del XIX mexicano, porque creo que es de ahí de donde se desprenden varias problemáticas de la modernidad política en México. Sobre todo, por la irreconciliable distancia que separaba a las dos empresas de aquella época, la de crear un orden político y la de hacer valer las ideas liberales imperantes, plasmadas en la construcción de la República. Sin

---

<sup>101</sup> Es necesario puntualizar, que en la lectura que hemos llevado a cabo, las ideas liberales prendieron en parte de la élite política e intelectual de la época debido a su divulgación en libros, revistas, periódicos en auge en aquella época. La sociedad ilustrada mexicana, aunque poca, participaba por medio de estas publicaciones del clima libertario de la época. De aquí se desprendería una línea bastante interesante a investigar, pues el liberalismo, en efecto, sólo pudo haber arraigado gracias a los nacientes medios masivos de comunicación.

embargo, a las desventuras de gran parte del XIX mexicano le sobrevendría la instauración y la conformación de una efectiva matriz de poder político, el porfirismo. No es casual entonces que la apreciación histórica (oficial) haya resaltado su rasgo dictatorial. En gran medida el régimen político asentado con Porfirio Díaz representa la resolución liberal al problema de la conformación del Estado, pues éste no precisaba sólo de un fundamento jurídico-legal forjado con Benito Juárez, sino que precisaba de su ejercicio efectivo. Con Díaz aflora esa antinomia interna del liberalismo mexicano: la conformación de un poder que hiciera real y práctica la relación entre gobernantes y gobernados. No por casualidad Díaz representa una figura harto complicada para una matriz de pensamiento que fijaba su mirada en el ejercicio democrático del poder, en la observancia de la ley, en la prominencia del ciudadano, y en conjunto, en el ejercicio de las libertades.

## 2. Del Estado porfirista al estatismo posrevolucionario

Con el porfiriato lo que se construyó fue un Estado con dos rasgos indispensables y notables para el ejercicio del poder: la coacción de las libertades y el cuidado de una paz mas o menos estable, la llamada “paz porfiriana”<sup>102</sup>. Estos dos rasgos precisaban ineludiblemente de una fuerte concentración del poder. Con respecto a la coacción de libertades, algo tan penoso para la tradición liberal desprendida desde Mora, Díaz “coarta la crítica” y restringe al máximo las libertades políticas. A tal grado de que con la sedición y las rebeliones era implacable. Así, se antepone ante todo la conciliación y el arreglo, la reciprocidad como mecanismo de intercambio político, pero de ninguna manera se toleraba la violencia social. Ya sea en la huelga de Río Blanco o en la rebelión de Tomochic, los levantamientos eran violentamente aplacados. “En el sistema político porfirista no tenía cabida la tolerancia a la violencia social. Se practicaba ante todo la conciliación, pero si ésta era ignorada y se recurría a la violencia, la represión era inmediata” (Medina, 2007: 65). Y esto sólo podía ser posible por la extraordinaria concentración del poder en la persona de Porfirio Díaz, el cuál, a diferencia de sus antecesores liberales Juárez y Lerdo, sabía utilizar de una manera más pragmática. No rehuía a echar mano de él en tanto sus facultades formales e informales se lo permitieran.

En un primer momento, sus facultades presidenciales como mediador de un Congreso parroquial<sup>103</sup> dividido por las facciones, le dieron una oportunidad extraordinaria de acumular cierta autoridad (muy a pesar de las limitaciones al ejecutivo impuestas en la Constitución de 1857). En efecto, Díaz supo utilizar los mecanismos con lo cuáles funcionaba el orden político, esto es, el arreglo, el

---

<sup>102</sup> Aún a pesar de la recurrente versión de que con el porfiriato se llegó a la paz, ésta no debe entenderse como un clima completamente libre de violencia, una paz total. Al respecto González y González señala elocuentemente “Ni aún al periodo más azuceno, el de 1888 a 1903, se le puede decir immaculado porque no deja de tener guerritas y una buena dosis de delitos rojos. Fue una paz relativa y dérmica” (1981: 1006).

<sup>103</sup> Al respecto Alicia Hernández señala, “Es precisamente esta estructura de poder de notables la que da origen a una representación en el Congreso de tipo parroquial, es decir, de intereses esencialmente locales, sostenida por un sistema electoral de tipo indirecto” (Hernández, 1994: 21).



intercambio y la reciprocidad. La lógica, nos dice Andrés Molina Enríquez, dictaba “satisfacer todas las aspiraciones cuando, en cambio se ha obtenido la seguridad de que no se perturbaría la paz”. Con la explotación de una posición privilegiada para levantarse como el gran “concertador” de los diferentes intereses, la concentración del poder en la presidencia de Díaz fue completada por el designio de la reelección indefinida. “Así, podemos decir que la creciente hegemonía de la presidencia tuvo en su primer periodo [después de 1880] un fundamento institucional importante y, a partir de 1890, debido a la reelección indefinida, adquirió un carácter de tipo personal” (Hernández, 1994: 23). Así, el poder de Díaz se fortificó al concertar los intereses regionales, al profesionalizar en gran medida al ejército, y con ello desactivar un foco de posible conspiración, y al saber templar su vínculo con los pueblos y comunidades originarias (que sabía de su poder desestabilizador). Y así, logró ser el “eje más moderno y modernizante de todo el panorama político” (Medina, 2007: 65).

Así, con el porfiriato el poder político se pudo articular bajo la figura del Estado. Sin embargo, como resulta evidente, con ello se sacrificaron las libertades y el potencial ejercicio de la ciudadanía. En cambio, el gobierno lo ejercía bajo la forma del gran concertador, esto es, la conformación del poder político bajo la égida del porfirismo fue construido a base del respeto a los intereses locales y comunales, ya sea representados en la Cámara o bajo la forma de poderes regionales informales. De esta manera es que el Estado no se instauró, *de origen*, como el órgano que haya implantado el dominio sobre voluntades individuales, sino sobre intereses que antes que nada expresaban comunidad, facción o grupo. Los gobernados eran antes que nada colectivos, no individuos. El trazado de inicio entre gobernantes y gobernados, tenía como figura principalísima a la facción o al grupo. Fue así como se instauró un liberalismo *sui generis*: un liberalismo con “mucho gobierno”, en cuya base se encontraba el grupo antes que el individuo, concentrador del poder y restrictivo de las libertades. Contradictorio sin más, pero edificador de cierto clima de “paz” que en algún tiempo más sería hecho pedazos por la última guerra civil que aquejaría a la nación independiente, la Revolución Mexicana.

Hasta aquí hemos delineado la forma en que se dieron los primeros atisbos de la construcción del Estado mexicano. En suma, las vicisitudes para instaurar el trazado efectivo entre gobernantes y gobernados. Hemos visto de forma paralela, las contradicciones políticas suscitadas por la adopción de las ideas liberales. Sin embargo, y muy a pesar del empuje liberal de la época, el aspecto liberal y democrático del sistema político mexicano vendría a instaurarse mucho tiempo después. Por lo pronto, antes tendría que erigirse el Estado ya no sólo como ejercicio “puro” de gobierno, sino como la representación misma de una expresión más amplia del ámbito de la política: el *sistema político*. Entendido de esta manera, con el porfiriato se dio un paso evolutivo en la conformación del poder político en México y en su indispensable tendencia hacia a la autonomización. Con el pacto posrevolucionario, y el Estado que de él se derivó, se dio vida también a un *sistema político*, propiamente dicho, en México.

Así, no me demoro en el cataclismo social y político que supuso la Revolución Mexicana, ni me detengo demasiado en la conformación del régimen posrevolucionario. Los dos, grandes momentos de la historia del México contemporáneo, y por ello, ampliamente analizados. En gran medida, la discusión sobre las ideas liberales habían cristalizado (por lo menos) en las bases jurídico-formales del Estado mexicano. Ni el autoritarismo de la época porfiriana, ni la Revolución liquidaron la convicción de que la democracia, el federalismo y la división de poderes debían primar en el texto legal. La Revolución mexicana enarboló la bandera del cumplimiento efectivo del sufragio, de la voluntad política plasmada en el voto, la cual perfilaba ya ciertos ánimos ciudadanos. Y al llamado se unió el descontento popular por una modernización porfirista excluyente. Pero aún con todo, el factor determinante que trastocó el orden político fue la demanda secular de justicia social y no los ánimos de libertad política sustraída con el porfirismo. El régimen político que dio a luz la Revolución llevó marcado en la frente la impronta de hacer justicia con la desigualdad.

De ahí, por un lado se gestó una base jurídica de vanguardia. “La Constitución mexicana de 1917 fue un estatuto democrático liberal muy moderno” (2006: 123), nos dice Laurence Whitehead. Pero por el otro, el poder político se tuvo que recomponer en

base al acuerdo entre los líderes revolucionarios. El orden político posterior a la Revolución se tenía que concentrar en dos tareas, la recomposición de una autoridad por encima de la multiplicidad de los líderes militares y así acallar las armas, y la incorporación de la masa de mexicanos dejados de lado en el mortecino progreso económico porfirista. Así, el proceso es hartamente conocido. Ya para el llamado “Maximato”, bajo la figura de Plutarco Elías Calles se da vida a un partido político que reuniría a la familia revolucionaria. En 1928 se crea el Partido Nacional Revolucionario, con un programa político dirigido a la conciliación nacional “entre individuos, facciones y clases. El Estado fue colocado como el órgano de esa conciliación” (Meyer, 1981: 1197). Siendo hasta el auge del cardenismo cuando el partido, ahora portador de las siglas del PRM, adquiere ese carácter corporativo, en el cual se amalgama políticamente a la sociedad mexicana bajo rubros sectoriales: el sector campesino (CNC), sindical (CTM) y popular (FSTE) (incluso tíbiamente el empresarial) quedaron así incorporadas al partido. En realidad, es hasta el cardenismo cuando del régimen posrevolucionario deja ver ya con claridad sus características principales: presidencialismo, partido hegemónico, corporativismo y el nacionalismo revolucionario como sustento ideológico. Y en adelante la evolución del régimen posrevolucionario, pasando primero por el “desarrollo estabilizador”<sup>104</sup> que cubrió las décadas de los 40’s hasta los 70’s, y con él, el despliegue de políticas e instituciones de bienestar social; el declive con el populismo echeverrista y lópezportillista, y finalmente el advenimiento de la nueva generación de gobierno “tecnocrático”. Me tomo, así, la licencia de la brevedad y el lugar común. Muchos sucesos de relevancia política sucedieron entre medio: liberalización política y económica; movimientos en pos de la democratización; etc, tengo presente todos ellos. Sin embargo, nuestra historia es otra.

En esto quedan claro dos cosas, en primer lugar que la política se llegó a identificar plenamente con el Estado. En un lenguaje sistémico, podríamos hablar de que el sistema político se logró *autodescribir* bajo la figura del Estado. El estatismo que supuso el régimen posrevolucionario llegó a niveles desproporcionados e

---

<sup>104</sup> Al respecto ver Meyer (1981: 1313).

insostenibles. El autoritarismo pronto se volvió objetivo de crítica. La fachada de formalidad democrática del régimen como demanda de realización. Pero me interesa más que nada la fisura, el resquebrajamiento del paradigma posrevolucionario. En él despunta esa franja de subjetividad a la que hemos hecho alusión. Aquella creadora y fundadora de ciudadanía y demandante de derechos. Es claro que con el declive del régimen posrevolucionario, emergió un tipo de subjetividad contenciosa al poder soberano. Es en esta peculiar franja subjetiva donde anidan los anhelos por resituar las claves de lo *común* y lo *general*. Un soplo de Ilustración mexicana. E ahí una expresión de la transformación del poder político. Y e ahí su trascendencia; aunque también la anunciación de sus peligros.

El movimiento epocal que resquebraja el paradigma posrevolucionario es el resultado de una concatenación de fenómenos. Pero para nuestro interés, rescataremos tres diferentes aristas de esto que, sin duda, representan *el* cambio político del México contemporáneo: una valoración diferente de la individualidad; la creciente importancia de los procesos electorales; la emergencia del discurso de la sociedad civil; y finalmente el advenimiento democrático. Cada uno de estos elementos redundará en formas novedosas de organización y funcionamiento político del México de hoy en día. En primer término modificará sensiblemente la relación imperante entre gobernantes y gobernados. En segundo término se verá en la necesidad de resituar y reconstruir la idea de lo *común* y lo *general*. Y en tercer lugar (y que tal vez reúne a las anteriores) las peculiaridades que guarda el proceso maduración del viejo proyecto liberal de creación de *ciudadanía*, y paralelamente el avistamiento de un proceso de diferenciación funcional de la política. Lo abigarrado de la descripción indica que el cambio político en México va mucho más allá de la mera transición o consolidación democrática. Implica (y esta es la interpretación que queremos sostener) el cambio político de mayor trascendencia después del tortuoso proceso de creación del Estado mexicano. Este cambio no sólo lleva la etiqueta democrática. Indica, sin lugar a dudas, una segunda gran “reforma” al ordenamiento político en México. Pero vayamos por partes.

### 3. Un soplo de *Ilustración mexicana*. El tiempo de la ciudadanía

Quizá la *Jaula de la melancolía* de Roger Bartra sea uno de esos textos que muestran un proceso de maduración de una nueva sensibilidad subjetiva (plenamente moderna), insatisfecha ya con el orden político imperante, e inoculada con la consigna de su emancipación. A lo largo del texto se deja sentir el descontento y la incomodidad que produce el *dominio* ejercido por el régimen posrevolucionario sobre la llamada subjetividad del mexicano. El poder político, encarnado en el régimen posrevolucionario, es tomado como *el* factor que socava la autodeterminación del individuo, y en este caso, del *mexicano*. En efecto, la peculiar relación entre dominantes y dominados que configuró el régimen posrevolucionario tuvo como principal justificación la “incorporación” de la masa popular al proyecto de gobierno. La justicia social<sup>105</sup> fue así una de las banderas que le brindó enorme legitimidad al orden posrevolucionario, y además fue un componente sustancial en la articulación de la argamasa ideológica llamada “nacionalismo revolucionario”,<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> Para Luhmann, los valores (como la justicia) funcionan en última instancia como la memoria del sistema político. En realidad, la forma recuerdo/olvido funciona también en el sistema político de acuerdo a los lineamientos antes establecidos. El sistema político, en este caso, precisa de mecanismos que permitan la recursividad del sistema y no se colapsen ante la novedad del acontecer político. Miremos sólo la acuciosa mirada de la prensa sobre la vida política para darnos una idea de lo que el sistema político tiene que procesar en términos del fluir de la información. Pero, esto es sólo si lo vemos en la impronta de la comunicación de masas (y en efecto, según la hipótesis de Elena Esposito (2001), la evolución de la sociedad ha llevado a considerar nuevas formas de reservorios de memoria, postulando a los *mass media* como una de las fuentes de memoria más significativas en las sociedades contemporáneas), pero el sistema político tiene, a los ojos de Luhmann, una forma específica de describir su propia memoria, pues ésta se expresa como la forma valores/intereses.

De acuerdo a lo expuesto, los valores cumplen la función de redundancia en el sistema político, al crear sedimentos que presuponen una prerrogativa valorativa para el plano de la memoria. Los valores en este sentido, adquieren un cierto grado de trascendentalidad con respecto al acontecer sistemático del presente, pero nunca se refiere a interacciones, sino a la presuposición de que en la comunicación, el basamento de la memoria se activará al presuponer una prerrogativa valorativa, que a decir de Luhmann, no fija nada pues estarán sometidos a una prueba constante por el valor oscilatorio de los intereses. Así pues, los valores “son puntos de vista de prerrealización y, como tales, tienen validez como pretensión normativa: en el siglo XIX se les reconoce validez *a priori*” (Luhmann, 2004: 203). Pero más allá de los intereses, los valores no fijan nada en absoluto, pues a cada contravalor le puede sobrevenir un tercero que relativice la antinomia. Una interesante vinculación de la memoria política en términos de valores/intereses con los actores políticos está contenida en Klaus Peter Japp (2008).

<sup>106</sup> La cuestión de la *legitimidad* es, para muchos, la forma específica en la que se sustenta, y a partir de la cual se puede llevar a cabo el ejercicio del poder político. Es una manera de “suspender” la tensión

Pero si en el declive del régimen posrevolucionario ya no se hacía (o no se podía) hacer honor al principio de la justicia social emanado de la Revolución, ¿cuál era la justificación para mantener ese tipo de gobierno con su peculiar ejercicio del poder? Bartra parte del supuesto de que el “poder político no puede ser entendido solamente como la expresión de la fría racionalidad ideológica que emana de las confrontaciones entre dominados y dominadores. Las ideas políticas y los programas no son, a fin de cuentas, los principales soportes del los Estados capitalistas” (1996: 187). En otras palabras, el ejercicio del poder político no se asienta en pura ideología que cristaliza en programas de gobierno y sus principios o valores como la igualdad (justicia social) o la libertad, sino que guarda también una textura cultural que ayuda a apuntalar su puesta en marcha. Así, el poder político se ejerce no sólo por su encuadre en cierta formalidad, ni por su cristalización en pugnas o principios ideológicos, sino por el enraizamiento en una dimensión cultural que discurre en formas mitológicas y en el imaginario de la sociedad. “La legitimidad del Estado moderno [apunta Bartra] radica en las redes imaginarias del poder político, como las he llamado anteriormente. Los mitos y la cultura nacional son uno de los aspectos más importantes de estas redes imaginarias” (1997: 187).

Indudablemente que la legitimidad del Estado discurre (como lo hemos visto), por formaciones simbólicas (o imaginarias) que dotan de sentido a las relaciones de poder que aquél supone. Sin embargo, sigo pensando que por más trascendente que pueda ser esta dimensión, ello precisaría de una noción demasiado laxa y poco puntual del poder

---

originario del poder político, esto es, la relación entre gobernantes y gobernados. Para Bartra guarda un significado parecido, en concreto, la *justificación* del ejercicio del poder político. Evidentemente en el régimen posrevolucionario la legitimidad no sólo abrevaba de la supuesta forma legal del régimen, ni tampoco de la supuesta formalidad de los procedimientos democráticos para elegir a los gobernantes, sino que en gran medida ésta venía por el manto legitimador que otorgaba la “ideología” del nacionalismo revolucionario. Ello indica hasta qué punto la fuente de la legitimidad puede emanar de diversas sedes. Sin embargo, la pregunta por la legitimidad discurre siempre sobre el problema irresuelto del ejercicio del poder. Así, por nuestra parte creemos que la peculiar legitimidad del régimen posrevolucionario apeló siempre a un valor incuestionable para una sociedad pasada por una modernización excluyente: la igualdad, representado por el llamado revolucionario a realizar la *justicia social*. Pero ya más adelante, y con el empuje democrático, lo que se pone en cuestión es lo poco justificable de un régimen que ostensiblemente ha abandonado su proyecto de “justicia social”, y que además, ejercitaba el poder político sin contrapesos o regulación alguna.

político. En efecto, Madero, Carranza, y la misma Revolución pueden haber devenido en piezas simbólicas que hicieran más pedagógico y didáctico el ejercicio del poder del Estado posrevolucionario. No así, por ejemplo, el factor determinante que obliga (o elude) el pago de impuestos.

Pero la clave que otorga enorme relevancia al ámbito cultural es la sensible inadecuación de la estructura formal del Estado (Constitución, instituciones democráticas), heredera de los principios del liberalismo decimonónico, y el efectivo ejercicio del poder político. Si la relación entre gobernantes y gobernados no se ceñía a los designios que decretaba la formalidad de la estructura política, otros deberían ser los mecanismos que mediaran la aceptación de esa relación. Para entonces, la remisión del Estado mexicano a sus fundamentos “mitológicos” referentes a la Revolución, sustituyen la precariedad y la inobservancia de los fundamentos legales que en el papel daban cauce al ejercicio político.

En ausencia de una ideología vertebrada y dada la extrema precariedad de los proyectos o modelos de desarrollo..., la legitimidad del sistema político adquiere acentuadas connotaciones culturales: es preciso establecer una relación de necesaria correspondencia entre las peculiaridades de los habitantes de la nación y las formas que adquiere su gobierno (Bartra, 1996: 188)

Así, el problema parece radicar en la peculiar conformación de una cultura nacional que somete al “mexicano” a un irracional y contradictorio ejercicio del poder. Lo interesante para entonces, no es el sometimiento del individuo a formas corruptas e irracionales del poder político, sino el acuse de recibo en el ocaso del régimen posrevolucionario, de un poder político que, otra vez, somete y constriñe la libre determinación de los individuos. La identidad nacional, forjada a la sombra del nacionalismo y sus construcciones míticas, construye así un tipo de subjetividad prendida a los arquetipos de lo verdaderamente “mexicano”. “En el espacio de la unidad nacional ha quedado prisionero y maniatado el ser del mexicano, como un manojito de rasgos psicoculturales que sólo tiene sentido en el interior del sistema de dominación” (Bartra, 1997: 188). Lo ominoso del poder político, propio del Estado posrevolucionario, es que se encuentra sustentado en una cultura política forjadora de

estereotipos o arquetipos del mexicano que someten a la subjetividad a pautas que legitiman el propio ejercicio del poder. “La definición de *el mexicano* es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legitimada la explotación” (Bartra, 1997: 20). Así, con la torcida mediación cultural entre gobernantes y gobernados, se ancla y coloniza la subjetividad del mexicano, yendo en detrimento de su autodeterminación.

Con el declive del principio legitimatorio de la “justicia social”; ostensible ya la contradicción entre la formalidad del Estado y su ejercicio político; y sentadas las bases para el despliegue de la individualidad (valoración de la libre autodeterminación y rechazo de una cultura política que somete y subyuga), se ha apuntalado el tiempo de la *crítica* al poder político.

Más que hacer énfasis en los mecanismo culturales que hicieron viable, según Bartra, el ejercicio del poder y la legitimidad del Estado posrevolucionario, rescato la presencia de una valoración diferente de la individualidad en el contexto mexicano. La crítica que me interesa se sitúa en la inviabilidad de un régimen que coarta y coacciona la autodeterminación del individuo. Así, el eje de la crítica no discurre por la coacción a las libertades, como en las dictaduras o los regímenes totalitarios, sino por la presencia de ciertos dispositivos culturales que hacen del individuo, *sujeto* de un ordenamiento político irracional y de un Estado inmodesto. Se trata entonces:

de un proceso mediante el cual la sociedad mexicana posrevolucionaria produce los *sujetos* de su propia cultura nacional, como criaturas mitológicas y literarias generadas en el contexto de una subjetividad históricamente determinada que “*no es sólo un lugar de creatividad y de liberación, sino de subyugación y emprisionamiento*”. Así, la cultura política hegemónica ha ido creando sus sujetos peculiares y los ha ligado a varios arquetipos de extensión universal. Esta subjetividad específicamente mexicana está compuesta de muchos estereotipos psicológicos y sociales, héroes, paisajes, panoramas históricos y humores varios. Los sujetos son convertidos en actores y la subjetividad es transformada en teatro. De esta manera el Estado nacional capitalista<sup>107</sup> aparece al nivel de la vida cotidiana perfilado por las líneas de un drama psicológico (Bartra, 1997: 16).

---

<sup>107</sup> Visiblemente, Bartra dirige su crítica no sólo al Estado mexicano posrevolucionario, sino que ve en él, de igual forma, una expresión de las vicisitudes del capitalismo tardío.



Finalmente, destaco en la crítica y el análisis que endereza Bartra al Estado posrevolucionario, dos rasgos que me parecen notables: en primer término, que el lugar de la crítica a las figuras legítimas del ser mexicano (o *lo mexicano*) se sitúan dentro del ámbito de la literatura y el arte; y en segundo lugar, que la crítica a los modelos o arquetipos de subjetividad se resumen en las figuras de matriz colectiva: el *obrero* y el *campesino*. Los dos, perfiles de una subjetividad moderna que valora la individualidad. El primero por corroborar que es dentro de la experiencia estética donde se dan impulsos indispensables para el despliegue de la subjetividad. Y el segundo, por encontrar cuestionables los dos grandes conglomerados con los cuales codificó el Estado a la sociedad mexicana: los obreros y los campesinos.

Si bien es cierto que el arte en México ha recogido sistemáticamente los arquetipos a los que fue reducida políticamente la sociedad mexicana, el campesino y el obrero (o lo que Bartra denomina como el cánón del axolote *indio-pelado*<sup>108</sup>), también es cierto que ha desatado mecanismos de autorreflexión social e individual<sup>109</sup>. Si no, ver la vasta influencia de textos canónicos como el *Laberinto de la soledad* de Octavio Paz, no por la verosimilitud de su interpretación sobre “lo mexicano”, sino por lo sugerente

---

<sup>108</sup> El canon del *axólotl* (ajolote) se refiere, según Bartra, a la expresión mexicana de un tipo de subjetividad que la emparenta a la cultura occidental. “La imaginería que define al mexicano como sujeto de la historia y de la política —es decir, como sujeto a una dominación específicamente mexicana— ha logrado transponer, al territorio de la cultura nacional, las dos grandes clases sociales masivas que forman la base del Estado moderno: los campesinos y los obreros. Sostengo [nos dice Bartra] que las imágenes de estas dos grandes masas sociales han sido no sólo transfiguradas en una polaridad subjetiva de actores, sino que han sido sumergidas y diluidas en dos sustancias espirituales que alimentan el alma nacional: la melancolía y la metamorfosis. Éste es uno de los puntos esenciales en donde se revela una conexión íntima entre la constitución de la cultura nacional mexicana y la cultura occidental” (Bartra, 1997: 191).

<sup>109</sup> No cabe duda que uno de los textos más influyentes sobre la condición del “mexicano” ha sido el ensayo de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, pues en él se plasma cierta vocación modernizante de corte liberal que invitaba a una reflexión sobre la historia, y sobre la forma en que el mexicano debería ser pensado. Así, “al asumir su manto profético, Paz escribió entonces como un liberal desencantado que volvía al primer romanticismo para articular una visión de México, de su gente y de su historia, tan sólo para negarse a ofrecerles a sus compatriotas un momento ideal en el pasado, toda vez que su propósito era invitarlos a confrontar t a adueñarse de una modernidad que les permitiera convertirse en contemporáneos de todos los hombres, sin importar las limitaciones del pasado” (Brading, 2004. 39).

y evocativo de su prosa<sup>110</sup>. Así, la experiencia estética, aún cuando merodea en los estereotipos del mexicano, también actúa como su disolvente. Novelas como *Pedro Páramo* o *La muerte de Artemio Cruz*, poemas como *La suave patria*, y películas como *Los olvidados* no son meras reproducciones de los estereotipos del mexicano, nos dice Bartra. Y claro, pues en definitiva funcionan en otro registro, transfigurando así las identidades sociopolíticas imperantes en la singular y particular experiencia estética.

Así lo que se observa en la obra de Bartra es el despunte de un tipo de subjetividad, que en el ocaso del régimen posrevolucionario, hace de la emancipación subjetiva una consigna y uno de los puntos de partida para la crítica al régimen político en declive.

Ahora bien, existe otra faceta del quiebre del régimen posrevolucionario que engarza con la crítica dirigida al tipo de subjetividad que éste había forjado propinada por Bartra, esto es, el auge de la llamada transición democrática, o el larvado cultivo de una crítica democratizadora dirigida a la extrema concentración del poder en México. Desde nuestra perspectiva, la concentración del poder, y su pronta connotación de autoritaria por su ominosa mezcla de deformación de instituciones y una torcida cultura política, no podía ser vista para entonces como una patología del régimen político si no hubiera sucedido una sintonía con una franja de subjetividad mexicana que encontrara irracional y subyugante al peculiar ejercicio del poder que daba sustento al régimen. Desgastadas las amarras de los mecanismos de inclusión<sup>111</sup> y de la cultura política hegemónica que mantenían más o menos estable la relación entre gobernantes y gobernados, pronto se tuvieron que buscar otros patrones que mediaran tal relación. Pero antes había que bucear en los entretelones del régimen, en sus instituciones, reglas

---

<sup>110</sup> Al respecto, ver el interesante ensayo de David Brading (2004) sobre la particular visión histórica plasmada en el ensayo de Paz, pero sobre todo, su encuadre dentro de una tradición de reflexión artística (poética) sobre la condición del mexicano.

<sup>111</sup> Para Whitehead una de las tantas peculiaridades del régimen político mexicano, fue su carácter inclusivo, pues “si bien era un régimen autoritario institucionalizado y convertido en civil, también era un régimen autoritario de ‘inclusión’, y en todos estos aspectos difería fundamentalmente de la mayor parte de los demás regímenes autoritarios de América Latina” (Whitehead, 2006: 131).

formales e informales, para descubrir las claves de la desproporcionada y obscena concentración del poder.

La lógica que imperó para entonces fue la de establecer los parámetros que hicieran intelegible el desplazamiento de un escenario marcado por la concentración del poder a otro donde a partir de “extraerle libertades al soberano” se arribara a un escenario democrático<sup>112</sup>. Así es como se habla preeminentemente de *régimen político*, esto es, “las instituciones y normas jurídicas que regulan el acceso, la distribución y el ejercicio del poder político” (Camou, 2000: 229), el cual puede ser útilmente dividido en dos componentes principales: *el régimen electoral*, esto es, la serie de mecanismos legales que regulan la voluntad ciudadana plasmada en el voto; y *el régimen de gobierno*, esto es, “el conjunto de reglas que regulan la competencia y el ejercicio de las funciones legislativas, ejecutivas y judiciales” (Camou, 2000: 229).

Ya en este contexto, el flanco del régimen que más fácilmente se expuso a la crítica fue el de su ostensible inadecuación con las supuestas reglas jurídicas en las que estaba sustentado, o sea, las reglas que regulan y hacen efectiva la división de poderes. Esto es, la formalidad jurídica que cimentaba a las instituciones políticas, era en muchos casos y situaciones, subvertida en mecanismos que posibilitaban la concentración del poder en un partido y en el presidente. Volvemos de nuevo a la brecha decimonónica entre formalidad y práctica política (entre semántica plasmada institucionalmente y política efectiva), a la cual tenían que sobrevenirle esfuerzos para subsanarla.

---

<sup>112</sup> Dentro de esta lógica, el proceso de “liberalización” guarda un significado que se preocupa por el establecimiento de pesos y contrapesos al uso arbitrario del poder político, sustento y principio de todo ordenamiento democrático “liberal”. En palabras de Elizondo y Nacif, el “orden liberal” que supone toda democracia es incompatible con el ejercicio ilimitado e irrestricto del poder político. “Una democracia supone la existencia de un orden liberal. Esto es así porque la democracia es incompatible con el gobierno de la mayoría cuando éste no enfrenta límites y restricciones. La formación de gobiernos electos mediante comicios limpios es también condición necesaria, aunque no suficiente, para la democracia” (2006: 17). Para Luhmann, la cuestión del poder político dentro de un ámbito democrático radica en el establecimiento de un poder que le haga contrapeso a otro poder, o en otras palabras, *un poder que haga abortar a otro poder*.

La existencia de normas constitucionales que enumeran los poderes y las responsabilidades de las unidades de gobierno no conlleva la capacidad para que las normas se materialicen en la práctica, para que ejerzan su mandato. Ni la legislatura ni los sistemas electoral y de partidos han sido capaces de reunir el poder suficiente para llevar a cabo las tareas que constitucionalmente tiene adscritas. Ni el Congreso puede considerarse una unidad soberana e independiente frente al ejecutivo ni los sistemas electorales y de partidos han podido transformar la elección popular en una práctica políticamente significativa (Casar, 2006: 63).

No obstante, es posible afirmar que en el régimen posrevolucionario se observó un grado notable de formalización del ejercicio del poder, pues así es como se guardó celosamente el cumplimiento de la no reelección, del plazo constitucional de los sexenios, la continuidad de los procesos electorales, la existencia de partidos, la organización sindical de las masas y la exclusión del ejército de la lucha por el poder (Loaeza, 2001: 372). Pero en la práctica lo que se tenía era una concentración notable del poder en la figura del ejecutivo y en el partido hegemónico. Estos actuaban en la formalidad del régimen, pero no excluían la explotación de mecanismos informales o no institucionales para apuntalar su ejercicio del poder<sup>113</sup>. Para algunos analistas, estas dos instituciones políticas llegaron a concentrar tal poder al penetrar la estructura institucional que establecía la división de poderes y la federalización. Así pues, la conformación institucional del régimen guardaba características notables: el hiperpresidencialismo y el partido hegemónico. Si bien la estructura formal del régimen era presidencialista, lo cierto es que el poder ejecutivo gozaba de recursos y de prerrogativas (sobre todo de tipo informal) que le hacían guardar un dominio sobre las tareas legislativas y sobre el poder judicial. No había entonces división neta de poderes. El poder político y económico tenía sede en el Estado y se concentraba principalmente en el ejecutivo. La peculiaridad del presidencialismo mexicano “radicó en la exitosa penetración por parte del ejecutivo en las instituciones que se establecieron con el propósito de contrarrestar su poder. Tal penetración tuvo como consecuencia la

---

<sup>113</sup> Para Soledad Loaeza, en esta franja poco, o nada, institucionalizada del ejercicio del poder, se fraguaba también la estabilidad del régimen, en tanto aquí se negociaba, se intercambiaban favores y se desactivaban posibles conflictos que representaran una amenaza a su permanencia. “La importancia de esta área no institucionalizada del sistema político fue crucial para la estabilidad de largo plazo que le fue o le es característica, porque permitía resolver conflictos mediante negociaciones y arreglos de corto plazo, en otros casos por la cooptación y en muchos más con el recurso a la represión” (Loaeza, 2001: 373).

conformación de un gobierno *indiviso y unitario* que puede definirse como hiperpresidencialismo” (Casar, 2002: 63).

Ahora bien, con respecto al componente electoral del régimen posrevolucionario la situación no era menos contradictoria, pues si bien existían las garantías para el ejercicio de la elección popular (elecciones periódicas, sufragio universal, voto secreto), lo cierto es que éstas no se hacían efectivas en la realidad ni creaban su efecto natural de observar elecciones competitivas, limpias e inclusivas. En efecto, en muchos casos los gobernantes del régimen posrevolucionario llegaron investidos con la legitimidad de la voluntad popular emanada del voto<sup>114</sup>. Pero en el camino, existían mecanismos como la restricción de opciones, el establecimiento de un sistema competitivo y el fraude que hacían disfuncionales a los procesos electorales. Esto permitió que el régimen pusiera en marcha procesos de liberalización política que mostraban la apertura controlada hacia cierta competencia electoral sin exponer seriamente su poder, pues la maquinaria que determinaba los resultados electorales funcionaba no precisamente en la formalidad del proceso electoral. La franja informal y no institucionalizada del ejercicio del poder socavaba la supuesta competencia político electoral. La prácticas clientelares y la dosificación del fraude mermaban la efectiva competencia electoral. Así, la continua generación de reformas electorales se realizó con el firme objetivo de refuncionalizar al régimen, pero también promovió, aunque de forma precaria y a cuentagotas, el establecimiento de un sistema de partidos más competitivo. Con todo esto, lo promisorio de la apertura del régimen por medio de la competencia electoral rindió sus frutos al establecerse las condiciones y garantías indispensables para la realización de comicios libres, transparentes y justos.

En fin, tal parece que las elecciones competitivas y limpias serían el adalid para desmontar el paradigma posrevolucionario. Esto es así, pues la forma vertical y autoritaria de ejercicio del poder en el régimen posrevolucionario, parecía haber cambiado a una donde primarían los pesos y contrapesos al poder político y así

---

<sup>114</sup> A sabiendas de que esto representa una afirmación parcial, es difícil demostrar que era norma la manipulación de los resultados electorales. La disfuncionalidad de las elecciones se encontraba en otras causas.

refuncionalizar la forma en que era ejercido el poder. Esto significó, por un lado, una modificación en la manera en que se ordenaba la relación entre gobernantes y gobernados. Y por el otro, esto da pie para abonar a una perspectiva que entiende a la política como sistema.

Pero todo este proceso por reformar la manera en que se realizaba el ejercicio del poder político en el régimen posrevolucionario, más que agotarse en la crítica a su desmesura o en los anhelos que pudiera despertar el arribo a un escenario democrático, lo que resalta es el apuntalamiento de un creciente nivel de diferenciación del sistema político. La larga y sinuosa ruta que recorrió el establecimiento del poder político, ha arribado así a un momento de modernización palpable. La democratización del poder político supone un pilar fundamental en este proceso. Y al mismo tiempo indica un acusado proceso de diferenciación en México. Aquí, la política puede ya quedar entendida como un *sistema funcionalmente diferenciado*. La autonomía del poder político, que tendió a identificarse con la figura del Estado en el régimen posrevolucionario, a la postre lo sometería a una lógica sistémica. Esto es así, porque la identidad estatal de la política indicaba ya una fórmula muy rígida de su ordenamiento con respecto a los cambios estructurales de la sociedad mexicana. El argumento puede ser planteado así: la diferenciación interna del sistema político indica simultáneamente su diferenciación externa. Desde esta perspectiva, el relato de la llamada *transición democrática* indica más que nada la forma y los empeños del poder político por diferenciarse en su interior. Esto es, el arribo a un sistema político donde ya no prima la lógica estatal, al vigorizarse la cuestión partidaria y al tomar mayor amplitud y profundidad un espacio de opinión para las cuestiones públicas. Pero la diferenciación interna del sistema político comprende la participación de una lógica aún más amplia: la diferenciación de la sociedad mexicana. Los impulsos para arribar a un régimen democrático es un correlato político del proceso de diferenciación social en México<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Para Luhmann, semántica democrática de la política y evolución de la sociedad irán íntimamente ligados. “El cambio de semántica de la democracia y sus conceptos satélites entonces no es el resultado de la aplicación de las nuevas teorías sociales, sino más bien se trata de un correlato en la evolución del sistema político: la diferenciación funcional. se necesitaba un concepto para designar la nueva modalidad de forjar decisiones vinculantes, un concepto que pudiera abarcar la incrementada complejidad y

Pues, efectivamente, el régimen político posrevolucionario con su extraordinaria concentración del poder, lo que auspiciaba era su ejercicio en una forma vertical y autoritaria. Y aunque el régimen permitía la participación política y la inclusión en el sistema, la decisión de quién y en qué forma se incluía políticamente a la población era en última instancia, competencia del gobernante en turno<sup>116</sup>. Así, se producía un trazo en el código político (gobernante/gobernado) que centraba los recursos, la discrecionalidad y el arbitrio del poder en el gobernante. Esta rigidez al mismo tiempo, hacía menos apta esta modalidad del régimen para responder a la contingencia que supone el ejercicio del poder en un contexto de mayor complejidad social. Por ello la democracia representa, en la perspectiva sistémica de la política, el desplazamiento de una lógica vertical y rígida del poder político a una circular. El trazo político entre superior/ inferior se desplazará a aquel de gobierno/oposición, y con ello se tendería a modificar los entretelones de la institucionalidad política.

De esta manera, me parece que el énfasis puesto en el régimen electoral, indica la puja por un reacomodo de la institucionalidad política y los mecanismos de comunicación política, esto es, la forma en que se acomoda a su interior el sistema político. “La democracia [nos dice Luhmann] quedará definida como relación de intercambio entre poder y oposición” y esto sólo puede ser realizado en tanto *no* se asegure la continuidad de la posición del gobierno de un momento a otro, esto es, “como la elección política no puede ser controlada políticamente, sino que tiene que ser llevada de manera libre y en secreto, entonces se produce en el sistema un rompimiento estructural, una autointerrupción del sistema. *Con ello lo que queda asegurado es que el asunto político no consista tan sólo en asegurar simplemente la continuidad del*

---

contingencia del sistema político, un concepto que se contrapusiera a la ilusión de que ahora hasta lo arbitrario sería posible” (Luhmann, 2004: 158).

<sup>116</sup> Esta preeminencia del poder político en la forma en que estaba dispuesta la sociedad mexicana ocluía la presencia de otras lógicas (economía, derecho, etc.), y así, “desdiferenciaba” a la misma sociedad. “La ‘armónica’ integración mexicana –y su alabada capacidad de administrar el conflicto- *estuvo basada en el supuesto de que cuanto más determinación política hubiese, menos determinaciones de otro tipo (económica, jurídica, ciudadana) habría. El principio fue: a más política, más orden, más integración y –desde luego- más inclusión social.* Por ello, la *reducción* de las determinaciones requirió (como elemento complementario de la centralidad) que esa inclusión estuviese políticamente mediada” (Millán, 2008: 79).

*gobierno en turno*” (Luhmann, 2004: 162). Las elecciones a final de cuentas, trastocan radicalmente posiciones, formas y acomodados en el entramado político. Poderes de la república, partidos y administración tenderían a modificar sus formas de procesar poder, o mejor dicho, de gestar decisiones vinculantes.

Por ello, la importancia de los procesos electorales no radica sólo en mostrar una modalidad diferente de la relación que vincula a gobernantes y gobernados, sino que a su vez también modifica las entrañas del sistema político. En México, el impacto y la importancia de los procesos electorales ha sido considerable y ampliamente comentada<sup>117</sup>, a tal grado de pensar que la transición de un régimen a otro se dio por el continuo y progresivo conjunto de reformas electorales. Así, el impacto del cambio gradual por la vía electoral ha sido considerable con respecto a la centralidad política y la concentración del poder de la sociedad mexicana. Ha modificado la constitución corporativa tradicional del régimen; ha impulsado la importancia de mecanismos de mediación entre las diferentes instancias de poder en “procedimientos normativamente fincados”, así como para el enjuiciamiento mismo de la validez de los procesos electorales<sup>118</sup>; y ya finalmente ha auspiciado que la comunicación política se codifique en términos democráticos, esto es, en términos de gobierno y oposición. Estos tres elementos abonan y coadyuvan a la diferenciación del sistema político. Lo que se da paralelamente, es un cambio en las autodescripciones del sistema, pues de identificarse

---

<sup>117</sup> Así, la cuestión del voto es un elemento sustancial en la llamada transición democrática en México. A tal grado de pensar que “el principio social de legitimidad, procedente del origen revolucionario de los primeros presidentes y posteriormente del partido hegemónico que los designaba de acuerdo con sus mecanismos internos, fue perdiendo validez frente a un reclamo creciente de la sociedad y de los partidos de oposición de que el voto fuera el medio legítimo y efectivo de elección de los gobernantes a través de procesos electorales confiables y transparentes, imparciales y equitativos” (Labastida, 2000: 247). Igualmente ver Schedler (2000), Bizberg (1999), Millán (2002).

<sup>118</sup> La exigencia liberal de establecer pesos y contrapesos para que pudiera realizarse el orden democrático se vino gestando durante largo tiempo en México, pues desde 1989 ya se tenía un gobernador perteneciente a un partido diferente al PRI. De igual forma en los comicios de 1997, la gubernatura de la Capital de la República fue ganada por un candidato de izquierda, y en las Cámara de Diputados el PRI ya no consiguió, por primera ocasión, la mayoría de las diputaciones. Pero lo cierto es que con todos estos signos de apertura política y de concurso de la oposición en las instituciones, la democracia se instaló definitivamente cuando el régimen de partido hegemónico dejó de ser el que manejaba a discreción los procesos electorales. Así, organismos como el IFE y el TRIFE fueron un mecanismo institucional extraordinario para la apertura democrática.



a la política con el Estado, surgen diferencias a su interior que participan de la misma lógica del poder.

Bajo tal cuadro es posible entender que esa diferenciación interna entraña su diferenciación externa; vale decir, la distinción con el Estado. El sistema político, en cuanto tal, adquiere mayor autonomía y no es más un mero instrumento del Estado –por vía de un acotado subsistema de partidos y un presidente fuerte- para aplicar políticas presidencialmente definidas (Millán, 2002: 193).

En suma, es posible entender este proceso de *transición democrática* como un componente clave del despegue de la diferenciación del sistema político, de la sociedad mexicana, y por ende, un detonante del aumento de la complejidad social en México. Así, el resquebrajamiento del régimen posrevolucionario en el último cuarto del siglo XX deja ver los contornos de la diferenciación social. Es así como las desproporciones del crecimiento estatal y de la burocracia, el agotamiento de la cultura nacionalista como referente de identidad, la creciente demanda e instauración de un discurso democrático enclavado en la sociedad civil y el agotamiento del modelo desarrollista aplicado a la economía, dio paso a un cambio sociopolítico de largo alcance. En palabras de Rabotnikof “el fracaso de las economías centralmente planificadas convergió con la desmitificación de una estadalatría que confundía estado, partido, sociedad, dimensión pública y privada de la existencia” (1999: 198).

Liberalización política y económica se entretrejieron en la coyuntura. Así, lentamente pero de forma contundente se gestaron movimientos que anunciaban una creciente diferenciación entre el sistema político y el económico. Con el ya comentado advenimiento del proceso de liberalización política, fraguado desde la década de los setenta hasta que se incorpora competitivamente a la oposición a la lucha partidaria por el conducto electoral, y además junto a un proceso de apertura económica, se empezaron a establecer fronteras entre los criterios de conducción política y económica. Simultáneamente la sociedad ganó grados de complejidad al nivel de la coordinación sistémica en el sentido de que a la luz del “primer ciclo de reformas”, se observó un achicamiento del Estado, se dio paso a los ajustes económicos y se abrió la puerta al

proceso de la globalización<sup>119</sup>. A continuación indico algunas implicaciones políticas de estos procesos.

Ya inmersos en este contexto, un rasgo que resalta esta pluralidad de tiempos y de lógicas emergió de forma notable con la instauración del discurso de la sociedad civil, al reivindicar su carácter diverso y su potencialidad organizacional en contraposición a las imposiciones, los abusos y la ineficacia de la acción estatal<sup>120</sup>. “Así, la reivindicación de la privacidad, de la pluralidad y del asociacionismo fue un rasgo común de todas las teorías de la sociedad civil” puestas en boga (Rabotnikof, 1999: 200). Es precisamente en este punto cuando se verifica un creciente desajuste entre sociedad y Estado, pues la reivindicación pluralista de la sociedad ponía algunos problemas sobre la mesa: la reformulación de la política en términos democráticos y contrapuestos a la lógica estatalista de corte autoritario; la emergencia de un espacio público en el cual se pudieran expresar la diversidad de opiniones, intereses e identidades. Así, la emergencia del discurso de la sociedad civil destaca por hacer varios procesos ensamblados al proceso de diferenciación social que estamos tratando de señalar. En primer término la sociedad civil participa de cambios sociales de naturaleza no política. Podríamos decir que es una primera observación crítica hacia la

---

<sup>119</sup> Al respecto Millán señala que “la reforma económica del Estado y las medidas que la han acompañado (privatización., reforma del artículo 27 constitucional como medio para destrabar políticamente al campo y garantizar los derechos de propiedad; Tratado de Libre Comercio para fomentar la competitividad) han propuesto elementos para desarmar el “paradigma de la Revolución”, como modalidad de empeño y articulación económica, al introducir el riesgo como estímulo y modificar la manera como el estado se reportaba a esa actividad. La reforma tiene, entonces varias dimensiones: sociopolíticas, jurídicas y culturales; por ello, aunque es sinónimo de diferenciación, si es un indicador del cambio en los nexos entre sistemas. Desde tal punto de vista, no significa sólo el retiro del Estado de su papel prioritario en la actividad económica ni una reducción de su tamaño –e intervención directa- para abrir más espacio al mercado. Significa –ante todo- un modo distinto de ordenar la diferencia funcional entre economía y política. Es ahí donde se explica la pérdida de centralidad estatal posrevolucionaria” (2002: 194).

<sup>120</sup> Esta ineficacia de la acción estatal se refiere principalmente a las desproporciones de los criterios de ejercicio de la política económica. En México, el estilo populista de gobierno implantado en la década de los ochenta, en los sexenios específicamente de Luis Echeverría y José López Portillo, se acentúa la crisis tanto de la forma de gobierno como su forma de desempeñarse en el ámbito de la economía política. En palabras de Lechner, tanto el particular desarrollismo implantado en la región así como el fracaso de las economías estatalizadas en los regímenes socialistas marco el fin de un ciclo estadocéntrico. “El modelo socialdemócrata –keynesiano- del Estado de bienestar muestra los límites de sus mecanismos integrativos a la vez que el modelo comunista fracasa y se derrumba”. Es así como emerge de forma prometedora la imagen de al sociedad civil. “Pues bien, [continúa Lechner] ¿qué oportunidades ofrece el supuesto fin de la sociedad estadocéntrica a una repolitización de la sociedad civil?” (Lehner, 1995: 139).

diferenciación del sistema político, y esto es así, al tematizar esta observación en términos de la relación entre sociedad y Estado. Al igual que en la emergencia de la sociedad burguesa europea, el auge del discurso de la sociedad civil en nuestras latitudes está vinculado al despliegue de la economía de mercado, y con ello, a una valoración distinta del individuo y de la sociedad misma en comparación a la sociedad estatalmente centrada. Así es posible advertir, un postulado de la teoría social (incluida la teoría de sistemas), que señala que a mayor nivel de diferenciación de las sociedades, proporcionalmente aumenta el despliegue del individualismo. Lechner dentro del contexto latinoamericano, nos dará una lectura sugerente de este proceso en la reformulación de la dicotomía público/privado:

Las reformas en curso no sólo restringen el campo de acción del estado, a la vez fomentan un vasto movimiento de *privatización* de las conductas sociales. A la par con el ámbito público también cambia la esfera privada y ésta transformación de lo privado a su vez altera la reconstitución de lo público. En la *sociedad de consumo*, válida incluso para sectores marginados, los individuos aprecian y calculan de modo diferente el tiempo, las energías afectivas y los gastos financieros que invierten en actividades públicas. Toda invocación de solidaridades será abstracta mientras no considere esta *cultura del yo* recelosa de involucrarse en compromisos colectivos (Lechner, 1995: 138).

Así, con el auge del individualismo, la creciente diferenciación de la sociedad, y consecuentemente del sistema político, se cocinará un sentido diferente de la política. En efecto, viendo cómo se resquebrajaba el autoritarismo centrado en la figura del Estado, sería en la misma sociedad civil donde se articularía una intuición subjetiva de que era en ella misma donde podía articularse cierta noción de *lo común y lo general*. En el ocaso de la sociedad estatalmente centrada, la emergencia de la sociedad civil promisoriamente parecía dar cabida a demandas tan dispares como la expectativas de realización del *yo*, y a partir de este factor determinante, la articulación de cierta noción de *lo común y lo general*. “El Estado en ningún sentido podía identificarse con lo general ni con lo común, y no garantizaba los espacios de libertad y seguridad ni tampoco estrictamente el marco legal para el desarrollo de planes de vida individuales” (Rabotnikof, 1999: 198). En efecto, en la contraposición que supuso el binomio sociedad y Estado, pronto le sobrevendría una inquietud sobre la conformación de un lugar de encuentro entre la pluralidad subjetiva y la diferencia identitaria que suponía el

establecimiento de la sociedad civil. *Lo común y lo general* se vería entonces como un proyecto a realizar, como un “problema a resolver a partir del pluralismo y la diferencia” (Rabotnikof, 1999: 199).

Así, esto no es un dato menor, pues tal parece que la propia lógica y los ritmos sociales arrojaron un creciente proceso de individualización con reivindicaciones dirigidas hacia la afirmación de identidades. En efecto, podríamos decir que el problema del creciente individualismo guarda como correlato la agudización del proceso de diferenciación de la sociedad. Esto es así porque al perfilarse una diferenciación de la sociedad en diferentes lógicas o sistemas, el individuo tendrá que replegarse a su propia subjetividad para articular respuestas plausibles a la escisión del mundo social. Por un lado, los individuos ya no pueden ser ubicados en un solo y único sistema de la sociedad. “En cada caso, todos los subsistemas de la sociedad, todas las organizaciones, e incluso el sistema político, en general pueden ser entendidos solo en el sentido que éstos no comprenden la totalidad de la identidad del hombre, porque ningún hombre es enteramente contenido en él” (Luhmann, 1978: 68)<sup>121</sup>. En esta situación, la figura del individuo se debate en el problema de hacerle frente a la pluralidad de contextos de interacción, de roles, de lenguajes y de códigos subsistémicos a los que se enfrenta en una sociedad crecientemente complejizada. Así, el individuo se queda embargado en resolver un problema acucioso y demandante: su propia identidad. Para entonces, sometido a su pluralidad de identidades en correspondencia con la diversidad de los ambientes sociales “lo único que le queda como auténticamente propio es el problema de su identidad” (Luhmann, 1995: 124).

Desde otra perspectiva esto puede ser leído como la creciente privatización de la conducta, al desatarse los efectos privatizadores que supone la sociedad de consumo. Los objetos de consumo privilegiarían de esta forma un aprecio más enfático en las cuestiones de la privacidad, el goce individual, etc., e irían en detrimento del despliegue de vínculos, compromisos y lazos sociales. O en todo caso, al perseverar éstos, se les

---

<sup>121</sup> Para Luhmann, existe ya pocas formas de sistema total donde el hombre puede quedar comprendido completamente, o donde se encuentre sometida toda su identidad, una de ellas es el hospital psiquiátrico.

otorgaría un aprecio distinto, de esta manera se buscaría el vínculo pero sin que supongan lazos fuertes y duraderos. A final de cuentas, con el declive de las grandes ideologías políticas dadoras de sentido, el individuo, denominado ya posmoderno, parece ser el *militante de su propia persona* (Lipovetsky, 2000). Esto viene a cuento pues impacta directamente en las tradicionales formas de vehicular la política en las sociedades contemporáneas, al trastocar las formas de participación<sup>122</sup>, de identificación con una causa política, y de manera especial, su forma de incursionar en la esfera pública.

Admitir el carácter oscilatorio de las identidades podría conducirnos también, tal vez, a un reconocimiento más explícito del flujo y reflujo de la participación en los asuntos públicos. Podemos caracterizar a esto como una modalidad de *intervención intermitente*. El razonamiento detrás de esto es el siguiente. El comportamiento de la gente no se ajusta a la idea rousseauiana de ciudadanos virtuosos. No existe una “religión civil” –en todo caso, ninguna tan absorbente o perdurable como la imaginaba Rousseau- que los haga entregarse a una pasión e interés continuos por los asuntos públicos. La máxima de Trotsky –mi partido, con razón o sin ella- es una encarnación más reciente de esa “religión civil”, pero el compromiso militante basado en lazos ideológicos fuertes y estables está en clara decadencia (Arditi, 2000: 105).

De vuelta ya en la experiencia mexicana, el discurso de la sociedad civil adquirió varias de las características antes señaladas, pero lo que llegó a prevalecer fue una fuerte predisposición a valorar a la sociedad civil como reservorio de integración y de cultivo de tradiciones, frente a los efectos disgregadores de la instauración de la economía de mercado. Peculiarmente, este sentido de la sociedad civil “es el dominante en los modernos movimientos étnicos de América Latina, incluyendo en el caso de México, al zapatismo” (Olvera, 2001: 37). De hecho, el caso del movimiento neozapatista fue paradigmático, pues convergieron en él tanto la ideología de las izquierdas revolucionarias, su creciente acercamiento a la emergencia de la sociedad civil y finalmente la demanda de derechos de ciudadanía con tonos “multiculturalistas”.

---

<sup>122</sup>A la vez que se han modificado las formas de participación, también existe una condición ex ante de la participación que impone la complejidad creciente de las sociedades contemporáneas, esto es la escasez del recurso de la atención. “El aumento de la diferenciación... es equiparado *pari passu* por un incremento en la cantidad de atención exigida a cada agente a fin de adaptarse a un medio ambiente más complejo y “peligroso”. Lo que resulta, es entonces, una escasez relativa de la cantidad de atención socialmente disponible. Múltiples temas de información, conocimiento y experiencia rodean a los agentes individuales con un flujo creciente de estímulos simbólicos y demandas prescriptivas que “consumen” cada vez mayor de su potencial de atención consciente” (Zolo, 1994: 170-171).

Los “neozapatistas” eran en su momento “una expresión de nuestra posmodernidad; y con su mezcla de cursilería revolucionaria e inteligente crítica, de beatería populista y de creatividad política habían logrado desestabilizar al sistema político” señalaba para entonces, Roger Bartra (1998: 18).

Pero lo cierto es que debido a lo promisorio del cultivo de una esfera contrapuesta y diferenciada de la lógica estatal (pensada en su cariz autoritaria), la algidez pronto se redujo a una posición *antiestatalista*. Acaso, esto lo podríamos traducir como una reformulación contemporánea de la antigua crítica moral burguesa al poder político representado en la figura del Estado absolutista. De hecho, es posible afirmar que corrientes de pensamiento político tan divergentes, como el socialismo o el liberalismo, han comulgado de la “gran ilusión política de la modernidad [que es] precisamente este antagonismo entre una sociedad modesta y un Estado inmodesto” (Rancière citado por Ardití, 2005: 13).

En efecto, los impulsos democratizadores forjados bajo la noción de la sociedad civil representaron un mecanismo privilegiado para desmontar un régimen político asentado en el Estado, por demás desproporcionado y autoritario. “Ante dictaduras militares o regímenes autoritarios que cancelan o reducen el ámbito de la representación a un formalismo vacío, la lógica de resistencia e intervención política tiende a plantearse en términos de la sociedad *contra* el Estado, o cuando menos *a pesar* de éste” (Ardití, 2005: 14). Sin embargo, el mantenimiento de esta contraposición con respecto al Estado adquiere comúnmente matices de una tensión irresoluble, en gran medida, por el tono moral que se desprende de ello. O en otras palabras, en el contexto que nos plantea la dicotomía sociedad y Estado, se tendió comúnmente a considerar a la sociedad (civil) como reserva moral de la política y de la democracia frente a un Estado inmodesto y autoritario<sup>123</sup>. Esto, indudablemente, implica una

---

<sup>123</sup> En efecto, este incondicional antiestatismo fue una característica de la sociedad civil, y por ello no reparó en las cualidades del Estado. Al respecto Silva-Herzog Márquez señaló con tino que para aquellas épocas estaba “de moda cuestionar el orden estatal: sus trampas y sus torpezas, su derroche y sus ofensas. [Y continúa] la intensidad de estos reproches demuestra que no han muerto las ideologías. En los últimos tiempos se ha puesto en marcha una política fanáticamente ideologizada que tiene como blanco de ataque al estado. En este credo coinciden curiosamente tecnócratas y activistas: el estado como satanás, el

desmesura con respecto a los alcances políticos y las cualidades mismas de la sociedad como autogeneradora de orden civil, de cristalización de solidaridades, de espacio de libertad, de redención política, y si uno la mira detenidamente, invocadora de la elusión del momento político de la contingencia. De hecho, la sociedad civil con sus rasgos peculiares de promoción de la pluralidad y de una cultura cívica, es el reflujo histórico de “la lucha por la extensión de la ciudadanía y de procesos culturales que tienen su origen en las luchas de las burguesías europeas por definir una identidad opuesta al absolutismo, las cuales desembocaron en la creación de las nociones de individuo, derechos individuales y ciudadanía” (Olvera, 2001: 45-46).

Aún así, a las euforias iniciales despertadas por lo promisorio de la emergencia de este espacio no dominado por el Estado, celebrador de la diferencia y la movilización social, surgirían inmediatamente problemas específicos de gobernabilidad, esto es, saltarían cuestiones irresueltas de legalidad, institucionalización y coordinación social (Rabotnikof, 1999). Y en ello la figura del Estado emerge otra vez como mecanismo privilegiado de civilidad y como condición indispensable para la realización de orden. Sin embargo, el Estado del que se disponía para esos efectos es ya aquel del tipo que ha pasado por la reforma democratizadora y por el acotamiento de sus atribuciones económicas. Aún con todo lo benéfico que supone la propagación de una cultura democrática, asistimos de nuevo a la invocación de un Estado que responda a cuestiones del orden de lo común, en asuntos tan básicos como seguridad, educación y empleo, entre algunos otros. De hecho, en México padecemos ahora (con todo lo contradictorio que esto pueda parecer) un serio *déficit de estatalidad*. Para muchas sensibilidades, la cuestión de la inseguridad pública es una muestra fehaciente de esta precariedad estatal.

Entre la violencia organizada; entre la violencia política y la mafiosa, resulta cada vez más evidente que el Estado mexicano no ejerce efectivamente el monopolio de la fuerza legítima, para decirlo con la clásica expresión weberiana. Los abusos y la incompreensión técnica de los cuerpos policíacos, el poder destructivo del narcotráfico, el desamparo

---

mercado como dios, la sociedad civil como salvadora. Contra esta aplanadora ideológica es importante afirmar al estado como instancia civilizatoria. A pesar de todas sus deficiencias, el estado es una condición de socialidad” (Silva-Herzog, 1999: 115).

jurídico de amplios sectores de la población, la desconfianza en los aparatos de justicia pintan a un Estado incapaz de sostener sus propias reglas (Silva-Herzog Márquez, 2007: 84).

Aún antes de esta revalorización del Estado, y llegados a este punto, estamos ya prontos a dar una descripción deseada del sistema político en México. Así, vemos en el quiebre del régimen priísta el despliegue de lo que, junto con Luhmann, denominamos la *semántica de la individualidad*, que en su momento más acabado abogará por que en la dinámica del sistema político quede asentado plenamente el ejercicio de la ciudadanía. Esto puede ser visto de varias formas, pues la subjetividad política, forjadora de ciudadanía, actuará en varios niveles del sistema político. Alzará la bandera de la crítica al dominio y la subyugación que suponía la cultura política posrevolucionaria; tenderá a modificar las reglas de las instituciones que tendían a concentrar el poder; consecuentemente pugnará por crear espacios de actuación política que trasciendan la institucionalidad burocrática del Estado; y ya finalmente, coadyuvará a que la dinámica del gobierno (del poder político) adquiera una lógica democrática, esto es, que codifique la comunicación política en términos de gobierno/oposición.

En el camino reclamará atribuciones propias para reconstruir y restituir a la política de un sentido específico de *lo común y lo general*, erosionado en su momento por el crecimiento, las desproporciones y la arbitrariedad del uso del poder político al que llegó bajo la figura Estado.

Y en conjunto, participará del proceso de diferenciación de la sociedad mexicana. La política será vista crecientemente como una actividad diferenciada, a la cual los individuos ya no quedan adheridos por completo, e incluso llegan a mirar con completa indiferencia. Individualismo y diferenciación son las dos caras de una misma moneda: la creciente complejidad de la sociedad mexicana. Pero, si esto es así, si en realidad asistimos en el México contemporáneo a la lógica de una sociedad funcionalmente diferenciada, ¿por qué nuestro sistema político aparece francamente como afuncional? ¿por qué vemos a la democracia con reclamos de decepción? ¿por qué la política



produce masivamente sentimientos de indiferencia e incluso de reprobación? En suma, ¿por qué ante la ostensible evolución de la política en México, asistimos exhaustos a los cambios deseados y los experimentamos con un sentimiento de desencanto?

#### 4. La corrupción del código político y la antesala del malestar con la política

Para dar respuesta a estas interrogantes, quisiera argumentar básicamente en dos líneas. El sistema político mexicano opera precariamente bajo una lógica funcional debido a dos cuestiones fundamentales: por la corrupción de su código político y por la pervivencia soterrada de una tipo de subjetividad que abreva de un secularizado particularismo comunitario. Y ello nos alcanza para decir que aún y con todo, esto acusa un proyecto inconcluso de ciudadanía.

En este capítulo hemos tratado de dar cuenta del proceso de diferenciación funcional específico del sistema político mexicano. Pues bien, es posible decir que se goza de procesos electorales limpios y transparentes (pues existen las instituciones adecuadas para ello); se observa un sistema competitivo y plural de partidos; y finalmente, todo ello ha recompuesto en gran medida el papel y las atribuciones del Estado en la vida política. Si nos apegamos a esta descripción, podríamos decir que estamos en la presencia de un sistema político que opera funcionalmente. Sin embargo, todas estas cualidades parecen aún ser insuficientes. Desde nuestra perspectiva esto se debe, básicamente, a una particular corrupción del sistema político. En efecto, apegándonos a una perspectiva sistémica, esto indica que aún cuando el código político (gobierno/oposición) opera, existen mecanismos que parasitan su funcionamiento. En concreto, mecanismos clientelares<sup>124</sup> que denotan la reproducción de viejas formaciones sociales que se acoplan al sistema político e inflingen continuamente un cortocircuito en su funcionamiento. Con ello me refiero a “cadenas de reciprocidad, a las amistades interesadas que se entablan como tales amistades interesadas, las relaciones patrón/cliente y similares, en las cuales los recursos de los subsistemas funcionales son *enajenados* para conexiones transversales y para el mantenimiento de la red misma” (Luhmann, 1998: 181). Estas *redes* funcionan a partir de una pronunciada lógica de favores, esto es, a partir de vínculos de amistad, de conocimiento

---

<sup>124</sup> Al respecto ver Labastida (2000), Loeza (2001), Bizberg (1999).

de las personas detentadoras de cargos clave en la administración, y de intercambio mutuo de beneficios. Así, la relación sucede comúnmente en interacciones cara a cara (no la supuesta relación abstracta que supone la lógica sistémica), y que de esta forma activa una temática de interés particular para las partes. “De lo que se trata es siempre de la inclusión de la persona como un todo en la interacción” (Luhmann, 1998: 183). En concreto, los fenómenos de corrupción se asientan en esta peculiar red de favores.

En México no es difícil detectar este tipo de prácticas a lo largo de la administración pública, de los partidos políticos, de corporaciones o sindicatos, esto es, ahí donde las atribuciones de lo público y lo privado se confunden. Continuamente estos organismos políticos operan en redes de reciprocidad y de favores (no importa cuál sea su adscripción partidaria o el lugar que se ocupe en la administración) pues antes que nada es una práctica, una red que compromete (pues si no se participa de ella el riesgo es quedar excluido de los beneficios que se obtienen de tal red). Esto no sólo implica la conformación de cadenas de reciprocidad que se benefician y se articulan en torno a posiciones privilegiadas en la administración o los organismos políticos, sino que tal mecanismo crea un otorgamiento discrecional de las prestaciones (inclusión no universal) que otorgan los sistemas funcionales, por lo cual se agudiza a su vez (en países con amplia desigualdad como México), la exclusión masiva de la población a tales prestaciones. El clientelismo es expresión fehaciente de este peculiar mecanismo de *inclusión*.

Asistimos así a la refuncionalización en contextos de complejidad social de la lógica de una subjetividad particularista, que hace un *survival* o la forma secularizada de la vieja cultura política de la reciprocidad y del interés faccioso del que hemos dado cuenta desde las vicisitudes decimonónicas de la conformación del Estado mexicano, pasado por el peculiar corporativismo posrevolucionario, hasta su expresión en la “partidocracia” que vivimos hoy en día. En el contexto de la democracia de hoy en día, así lo entiende Francisco Valdés: “la partidocracia de la que tanto se ha hablado [puntualiza] es un epifenómeno de una insuficiencia democrática. El *ciudadano aún no es el centro de gravitación de la democracia*, por el contrario, lo son los partidos (y los

medios masivos de comunicación)... Los partidos, no los ciudadanos, son los jefes políticos. De ellos dependen para su carrera política, mientras que aquéllos siguen siendo, en esencia, clientela (y el problema no es ser cliente, sino cliente de segunda o tercera clase). De ahí también resulta, dicho sea de paso, la fuerza desmesurada de los poderes especiales: sindicatos, corporaciones y demás sectores con privilegios especiales...” (Valdés, 2007: 66). Y a final de cuentas esto abona a la percepción de vivir una política que equivale en la amplia percepción de la gente a la corrupción, y una democracia ya de suyo, poco o casi nada motivante.

Pero todos estos inconvenientes aún no cruzan por valoraciones morales de la política, sino que hasta el momento se han referido a la lógica funcional. El problema entonces sí, es cuando, en estas condiciones, la política pasa por el rasero de la moral<sup>125</sup>. En efecto, el problema no es sólo descalificar moralmente de “corruptos” a los políticos. La cuestión tal vez más ominosa, radica en que la crítica política se entrecruce con cierto clima *antipolítico*. Pues así como asistimos a procesos que no terminan por instaurar una ciudadanía fuerte y generalizada, también observamos los contornos más ásperos de una ciudadanía (de forja liberal) que en el desaseo de la política nacional evoca una inquietante demanda de su elusión. O recordando los términos en los que los plantea Reinhart Koselleck, la conformación de una antinomia entre moralidad y política que pretende (inconscientemente si se quiere) pasar por alto el mundo contingente de la política. El caso de la llamada *marcha de la seguridad*, ocurrida en la ciudad de México, en junio de 2004, nos dará la oportunidad de señalar este fenómeno.

---

<sup>125</sup> Pero la moral como mecanismo correctivo del sistema político, más allá de poder servir como mecanismo que revierta la corrupción del código político (Rabotnikof, 2005: 289), también puede azuzar el avispero de la antipolítica, tal y como lo hemos analizado. Por ello habría que ir con cuidado con las posibilidades de la moral en la lógica política. Y así, la moral más que corregir la corrupción del código político, otorga un encuadre que reduce la complejidad de la vida política. Así lo entiende Innerarity, ya que “la moralización es una respuesta precipitada a una pregunta que no se ha terminado de escuchar. Suele responder a una molestia ante la complicación de las cosas, seducida por la simplicidad de una división del mundo en parámetros claros y fronteras rígidas. Pero las cosas no son tan fáciles. La cultura política sólo se desarrolla allá donde se supera el miedo a la complejidad” (Innerarity, 2002: 64).

## Capítulo 4

*El miedo que hace ciudadanía.  
Miedo, malestar y la elusión de la política en  
el caso de la “marcha de la seguridad”*

En México la ciudadanía se crea no por obra de la escuela o la modernidad, sino por los agravios del poder. A veces el agravio es la simple omisión.

**Fabrizio Mejía Madrid, “La marcha del día después”**

### **1. La emergencia del malestar, el clima antipolítico y el miedo**

Si uno le pusiera una dinámica, ritmo a la política democrática, parecería como si ésta siguiera cadencias previsibles. Se ve sometida a momentos de marcada intensidad. Para escenarios siguientes, reposar y gestar impulsos para la próxima agitación que resuelva el ciclo. Así, la dinámica democrática pareciera instaurar dos tiempos clave: el tiempo fuerte de la política y el débil de la administración. Pero así como la democracia le da coherencia dinámica al proceso político, también deja abierta la posibilidad de la emergencia de frases a contratiempo.

En el México contemporáneo, las elecciones presidenciales imponen el ritmo fuerte de la política. Gran cantidad de recursos, sean éstos sociales, financieros e incluso de atención, se concentran en éstos tiempos de disputa partidista. Pero en el interregno, lo que queda no es sólo la administración, sino efectivamente, la emergencia de frases que tratan de establecer sus propias rítmicas. Así, después de las paradigmáticas elecciones del año 2000 se sobrevino un momento de relativa calma,

que fue remontado por la movilización social. La disputa que se generó por el proyecto de construcción de un aeropuerto alternativo en tierras ejidales de San Salvador Atenco, Estado de México; al igual que la movilización encabezada por el EZLN por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios, marcaron la agenda política en la primera mitad del sexenio<sup>126</sup>.

Así, después de la movilización social se cocinó una especie de elusión de la política institucional y de la participación electoral. Señalo dos ejemplos de ello. En las elecciones intermedias del 2003 para diputaciones federales, se registraron los índices más altos de abstencionismo en los últimos 15 años. Desde que la vía electoral se había validado ya como mecanismo para dirimir la competencia política, las elecciones del 2003 fueron las menos concurridas registrando el 41.68% de la participación electoral<sup>127</sup>. Por otro lado, en una encuesta de cultura política publicada por la Secretaría de Gobernación (Tercera ENCUP), en el año del 2005, la población entrevistada parecía estar ya muy desinteresada por los asuntos públicos, ya fuera por decepción o por encontrarla demasiado complicada. Así, en el intersticio de la política electoral generadora de fuertes cargas de desencanto y de decepción de expectativas, se dejaron ver fenómenos que movilizaron los desencantos y los reclamos hacia una política crecientemente alejada de las preocupaciones de la gente.

Ya para mediados del año 2004, en la Ciudad de México tuvo lugar una manifestación de considerables proporciones. El motivo: la percepción de experimentar una creciente inseguridad en las principales ciudades de la República; en específico, la Ciudad de México<sup>128</sup>. La marcha hizo eco en amplios sectores de la sociedad. Fue

---

<sup>126</sup> Indudablemente existieron más movilizaciones en la primera mitad del sexenio que presidió Vicente Fox, pero las que marcaron la agenda de la discusión pública fueron estas dos movilizaciones. Para mayores detalles ver (Cadena Roa, 2007).

<sup>127</sup> De acuerdo con los folletines de información de la jornada electoral del 2006 publicados por el IFE, se registra una caída constante en la participación electoral desde las elecciones presidenciales de 1994, pues en ella se llegó a una participación electoral límite del orden del 77.16%. En las elecciones para diputación federal de 1997, se registró un sensible descenso de 20 puntos porcentuales, para remontar en las presidenciales del 2000 al 64%. (2006: 26)

<sup>128</sup> En el asunto de la percepción de la inseguridad (tema que puede estar a debate, pero lo cual queda fuera de los objetivos y las posibilidades de este trabajo) nos limitaremos a partir de la aseveración hecha

llamativa mediática. Con la salvedad de que debido a su aparición en la antesala de un proceso electoral y la naturaleza “temperamental” de la demanda (mayor seguridad), no perduró como tema para la movilización social.

Pero lo que hace notable a esta movilización en términos del desencanto político, no es su constitución como un movimiento social, con agenda, fines específicos, líderes, oportunidades, etc., sino antes que ello el “clima político” en el cual se inscribe la demanda de seguridad. Esto es, el entrecruce entre desencanto de la política institucional y la emergencia de problemas de inseguridad enclavados en la antesala de un proceso electoral que polarizaría a la población, le dieron una textura especial a este acontecimiento. La movilización en torno a los miedos que socavan la vida cotidiana de los individuos y la agenda de la disputa electoral entraron en contradicción, pues pronto la demanda de que el gobierno le hiciera frente a la inseguridad, se llevó a los términos de rentabilidad que impuso la dinámica de la lucha partidaria y electoral. Como era de esperarse, la capitalización “electoral” de la demanda de seguridad se vivió como un agravio más a las preocupaciones de cierto sector de la población<sup>129</sup>. Así, del acecho de los miedos que aquejan la cotidianeidad de las personas y la instauración de un clima desencantado hacia la política se nutrió un momento de la democracia mexicana ceñida por el desencanto y la arena “antipolítica”. Mezcla que se concretó y adquirió visibilidad por medio de la manifestación pública.

---

por Londoño y Guerrero (2000) en el sentido de que la percepción subjetiva de la violencia no corresponde con su manifestación objetiva. En un nivel generalizado, se puede decir que la percepción de la “inseguridad” es un fenómeno que se extiende a la sociedad como una respuesta a los niveles e intensidades de la violencia acontecidos. Las formas que determinan la percepción de la inseguridad generalmente están ligadas a lo extendido de la violencia dentro de la sociedad o por el tratamiento que hagan de ella los medios masivos de comunicación. Consecuentemente se puede afirmar que ante mayores niveles de violencia, aumentará proporcionalmente la demanda de seguridad a las autoridades. Lógicamente, pensamos que en el clima de inseguridad en el que se inserta la marcha, existe la correlación entre crecimiento de la violencia y aumento de la percepción de la inseguridad.

<sup>129</sup> En el artículo de Peschard se dejaba ver esta preocupación por el interés electoral que pudiera guardar la manifestación, ya que, decía que “Intentar deslegitimar una manifestación pública en demanda de respuestas gubernamentales para combatir la delincuencia y la criminalidad, aludiendo intenciones electorales, es una clara muestra de insensibilidad política que no debe tener cabida en las autoridades y no por cuestiones morales, sino prácticas”. Tomado de Peschard, Jacqueline Un espacio público multclasista, en *El Universal*, 28 de junio de 2004.

Traducido a nuestros términos, la marcha puso sobre la mesa de la discusión pública el tema de la inseguridad. Y aquí, de vuelta a la teoría. En efecto, por un lado podríamos hacer de la demanda de *más seguridad* (bandera enarbolada en la marcha) una cuestión política si la abordamos como un tema emergente en el espacio público, esto es, como referente de comunicación política a partir del cuál se discute cierta problemática y sobre el cuál se vierten múltiples opiniones. O en otras palabras, el tema de la inseguridad puede ser bien entendido como un concentrado “de sentido indeterminado, más o menos susceptible de desarrollo, del cual se puede discutir y tener opiniones iguales, e incluso divergentes...” (Luhmann, 1978: 94). Y esto es así, pues si bien el tema de la inseguridad fue (y es) una cuestión que tiene amplias repercusiones en muchos sectores de la sociedad (y que por lo mismo pudo zanjarse un apoyo mayoritario), lo cierto es que para ese entonces el tema también fue materia de disputa en términos de estricta rentabilidad política<sup>130</sup>. Las opiniones comprendidas en un contexto preelectoral hicieron que pronto se codificara el tema en términos de disputa por el electorado (de éxito político).

Sin embargo, antes de que el tema de la inseguridad adquiriera esa dimensión de rentabilidad política, en los días inmediatos a la realización de la marcha (anteriores y posteriores), la opinión pública se mostró favorable a ella tanto por la vivencia compartida, como por la preocupación creciente por el tema de la inseguridad. Pero lo más importante, por su legitimidad que se desprendía por encontrarla como una expresión genuinamente ciudadana. Esto es, la marcha fue reconocida y aceptada ampliamente por su carácter *ciudadano*. Pero, a la cuestión de la legitimidad y la validez de la demanda le antecede un componente enclavado en la subjetividad. La

---

<sup>130</sup> Una correcta lectura del complejo circuito de comunicación política, y de la emergencia de temas públicos está expuesta por René Millán. Así, “los *temas públicos* necesitan ser discutidos en más sedes; en consecuencia, las referencias que se deben considerar en la comunicación política también se incrementan. Para comunicar algo, el gobierno debe –por ejemplo- referirse a los partidos; éstos se refieren a los medios de comunicación, que se refieren al público; el cual se refiere al gobierno, que debe referirse –ahora- al derecho; el cual debe referirse al sistema político. el circuito podría comenzar en cualquier punto y al mismo tiempo su control centralizado resulta prácticamente imposible. El circuito es frágil por su variedad de referencias, y la posibilidad de que se rompa en algún punto no es menor. Mediante esa compleja circulación comunicativa, el Estado deja de ser (como en la integración revolucionaria) quien provee los temas necesarios para el sistema político (y en efecto: muchos temas *fracasan*)” (Millán, 2008. 191).



demanda de más seguridad, o el tema de la inseguridad, es expresión en última instancia de una *subjetividad temerosa*. Un tipo de subjetividad aquejada por los altos índices de inseguridad (o la apreciación de que existen un crecimiento alarmante), que impacta negativamente en el desenvolvimiento de las actividades cotidianas. A final de cuentas, lo que motivó la marcha fue la expansión del miedo, proporcional al aumento en el índice de delitos del tipo del secuestro y el asalto.

Así, en presencia de un espacio público donde lo que domina son los temores privados que erosionan la vida cotidiana, se forjó la idea de que era sólo a través de la manifestación pública y colectiva donde se alcanzaría a divisar una vía de solución al problema común de la inseguridad. Pero el miedo que se desata con la inseguridad tal vez tenga más detonantes que la presencia del delincuente. Claro, el problema de la inseguridad apunta a un tipo de temor subjetivo hacia el delincuente, esto es, aquella figura que mina y corroe la certeza indispensable de la actividad cotidiana. Pero la cuestión de la inseguridad tiene componentes más soterrados que no se agotan en la figura del delincuente. Es posible afirmar que la figura del delincuente cristaliza el miedo, que a final de cuentas representa un temor de vivir en una sociedad donde las figuras tradicionales de seguridad se han precarizado: la seguridad social, la del empleo, la ineficacia de las policías, y en todas ellas, el déficit de estatalidad. Y ésta es una sugerente explicación de la necesidad de más seguridad en las sociedades contemporáneas, y que implosiona principalmente en sectores medios de la población. Para Zygmunt Bauman este difuso sentimiento de inseguridad es un indicador de que es en “la vida política [donde] anida un profundo e insaciable deseo de seguridad; y actuar a partir de ese deseo produce una mayor inseguridad, más profunda aún” (Bauman, 2006: 32). Por todo ello, cuando la inseguridad pública se incrementa, el delincuente puede dar cuerpo a los temores vividos y soterrados, que ciertamente, tienen otros epicentros.

Los miedos de la gente tienen una expresión sobresaliente: el miedo al delincuente. La delincuencia es percibida como la principal amenaza que gatilla el sentimiento de inseguridad. Sin ignorar las altas tasas de delitos en todas las urbes latinoamericanas, llama la atención que la percepción de violencia urbana es muy superior a la criminalidad existente. Por ende, no parece correcto reducir la seguridad pública a un “problema

policial”. Probablemente la imagen del delincuente omnipresente y omnipotente sea una metáfora de otras agresiones difíciles de asir. El miedo al delincuente parece cristalizar un miedo generalizado al otro (Lechner, 2007: 512).

Así, definitivamente lo que tenemos en el reverso del tema de la inseguridad es una *subjetividad temerosa*, ansiosa por la seguridad que no ha encontrado en el mercado de las seguridades privadas. La explosión de cuerpos policíacos privados, de circuitos cerrados de seguridad, de vigilancia rentada y de privatización de espacios comunes como cerradas, calles y amplios complejos habitacionales, no fueron suficientes para que el problema fuera erradicado. Parecería entonces que la solución a este problema precisa de la actuación de la autoridad competente en estas lides: la invocación de un Estado policía. En efecto, y abonando a nuestra tesis, la necesidad de más seguridad apunta a un sentido velado de lo *común y lo general*, que ubica en el Estado (entiéndase, un referente de la política) la solución al problema; algo que a final de cuentas la seguridad privada no pudo, ni estaba en condiciones, de resolver. Aún más, esta forma de privatismo en el espacio público muestra su faceta más inquietante, ya que al retiro (por ineficacia, incapacidad, corrupción, etc.) de una autoridad que hiciera valer el orden público, lo que se gestó fue un espacio público privatizado endeble, lábil y ominoso<sup>131</sup>. Para Bauman, la expansión del miedo en el espacio público refuerza la percepción de estar viviendo en un *agora* sitiada, y en tiempos colonizada (otrora por las fuerzas del Estado) ahora por una *masa de privatismos* temerosos y difusos. “El *agora*, como antes, sigue siendo un territorio invadido, pero esta vez los roles se han invertido y las tropas invasoras se apiñan en el límite de lo privado; pero a diferencia del caso en que lo ‘público’ era representado por el estado que creaba y hacía cumplir las leyes, esta vez los invasores no son un ejército estable con cuartel general y mandos unificados, sino más bien una tropa indisciplinada, variada y sin uniforme” (Bauman, 2006: 107).

---

<sup>131</sup> Ausencia de Estado en pocas palabras. Así lo veía Crespo en su interpretación de la marcha. “En esos espacios de anarquía (donde tiene lugar el delito) el hombre resurge como el lobo del hombre; prevalece la ley del más fuerte, el abuso de quien tiene las armas en la mano... Y son espacios de anarquía porque en sus reducidos confines, durante cierto tiempo, no hay Estado, ese artificio social erigido para cuidar la seguridad y la propiedad de los individuos que le dan origen y respaldo. La seguridad y la protección de los particulares es su principal razón de ser”. Tomado de Crespo, José Antonio “Espacios de anarquía” en *El Universal*, 28 de junio de 2004.

Así pues, cuando el tema de la inseguridad no tiene una respuesta satisfactoria por medio de la autoridad pública; y aún más, cuando en el contexto de la lucha partidaria las claves de lectura del sistema político se vuelven altamente sensibles al éxito político, y por lo tanto altamente insensibles a los miedos de la gente, el agravio fácilmente puede azuzar el clima de una cruzada moral contra la política. Para entonces la política pronto será calificada por su faz corrupta, amoral, y por todo ello, vivida con un absurdo sentimiento del *sinsentido*<sup>132</sup>.

Y en efecto, lo que no tardó en gestarse fue el encono que produce una agravante insensibilidad de las autoridades hacia el problema de la inseguridad. Larvado en uno de los ámbitos más sensibles de la vida de las personas, la vivencia de la inseguridad es altamente desconcertante pues sugiere el quiebre de la cotidianeidad, lo cual adquiere rasgos más ominoso si se agrega la “ineficacia” del Estado para hacerle frente a tal problemática. Y la ineficacia se vuelve tanto cuanto más desconcertante si en la lógica política de la disputa partidista lo que se genera es una “insensibilidad” hacia las el temor y los miedos de la población. El agravio que resulta de este escenario puede entonces ser restituido en la comunicación política través de un peculiar correctivo moral. La crítica establece entonces un escenario en el que la poca sensibilidad hacia problemas que aquejan a la población es una consecuencia, en última instancia, del carácter corrupto e interesado de los políticos. Así, se asoma el viejo prejuicio de la naturaleza corrupta del poder. La llamada de atención sobre la perversión de la lógica política fue un tipo de discurso que permeó tanto en los ánimos de la manifestación, como en la exposición mediática del problema.

Así, de la ineficacia para dar respuesta al problema de la inseguridad se activan componentes soterrados de crítica moral hacia el poder político. El agravio concreto de

---

<sup>132</sup> De nuevo, la apreciación de Crespo me parece más que ilustrativa. “Un Estado tan ineficaz [nos dice] es casi lo mismo que nada. Los pequeños espacios de anarquía [en los que tiene lugar el delito], acompañados de tal impunidad [la estimación parte de que el 98% de los delitos no son sancionados por una autoridad], se multiplican por todo el territorio y se presentan de manera cada vez más frecuente, al percatarse los delincuentes que el Estado está pintado en la pared, que sólo aparece en los comerciales y en los discursos políticos, pero es inexistente en el momento en que más se le necesita: durante el asalto, el secuestro, la violación, el asesinato”. Tomado de Crespo, José Antonio “Espacios de anarquía” en *El Universal*, 28 de junio de 2004.

insensibilidad política es tematizada bajo las coordenadas que establece el rasero de la moral. De esta manera, en la demanda de más seguridad se dejan ver los contornos más ásperos del proyecto de la ciudadanía moderna, al abreviar de un sentido antipolítico, y de una crítica a la política<sup>133</sup>, que lleva la impronta moral.

Así tenemos que al debilitamiento del Estado y con los déficits de estatalidad de la sociedad mexicana posautoritaria, se socavó el sentido de lo *común y lo general* (como espacio público privatizado y como autoridad para garantizar el orden público), y se dió cabida a la percepción de que se tenía sólo un poder político absurdo y sinsentido. Y aquí viene a cuento la pérdida de la centralidad de la política.

Pues bien, la política y los políticos siempre han estado expuestos a críticas y denuestos. Tal como hemos venido argumentando, en la modernidad existe un persistente reclamo hacia los códigos y la manera en que la política es realizada en manos de los hombres. Con diferentes niveles de intensidad, el malestar que despierta aparece como una constante. Lo cierto es que en el contexto del México contemporáneo el “malestar” con la política se vincula con la pérdida de su centralidad. Y la demanda de más seguridad es una forma en que se expresa la precarización del Estado. No es, como ya lo hemos dicho, una momentánea que evalúa negativamente los desempeños de los políticos en turno. Ni siquiera las decepciones sufridas por las expectativas que despierta la instauración de la democracia. Así, creemos que una clave del déficit de estatalidad se encuentra en los cambios sociales que afectan al conjunto de las

---

<sup>133</sup> En la revisión hemerográfica sobre el caso de la marcha, sólo en el artículo de Rolando Cordera se abundaba sobre el clima antipolítico, sus peligros y contradicciones. Así, me parece destacable su lectura del problema, en este punto en particular, por ello lo cito en extenso. “Reconocer sin ambages las fragilidades institucionales y jurídicas del estado posautoritario para enfrentar el crimen organizado es una condición primigenia para abordar temas mayores, como el de la equidad social, la conquista comercial del mundo o la propia reproducción y vigencia del estado de derecho. Sin asumir esas debilidades originarias, el resto de la agenda del Estado democrático de derecho se disuelve en promesas vanas, groseros oportunismos y en fútiles intentos por “tripular” la ansiedad de los mexicanos frente a un presente hostil y un futuro incierto.

Por lo anterior, la necesidad ingente de dar a la inseguridad pública el máximo nivel político y calificarla sin miedo de asunto de Estado. Pobres políticos los que claman contra la “politización” del asunto (y de la marcha de este domingo), como pobres son los animadores de la sociedad civil que dirigen su discurso y energías contra la política, hasta llegar a “prohibir” a los políticos que asomen su nariz esta mañana en Reforma”. Tomado de Rolando Cordera, “Contra el crimen y la antipolítica: para después de la marcha” en *La Jornada*, 27 de junio de 2004.

sociedades contemporáneas. En este sentido, la política se ve mermada en sus capacidades para dirigir el conjunto de los procesos que acontecen al interior de las sociedades. Ello mina las expectativas en cuanto a los rendimientos sociales que esta pueda ofrecer, pero sobre todo, cambia profundamente la vivencia que las personas puedan tener de ella. El descentramiento político de la sociedad supone así un cambio radical en cuanto a la constitución misma de la sociedad, y también en la percepción que las personas tienen de ella. Desconcierto por verse desanudado el núcleo que mantenía unida e integrada a la sociedad<sup>134</sup>.

Una de las dimensiones del problema entonces no es la naturaleza corrupta del poder (o no sólo ella), sino la aparición de la política en una constelación de lógicas donde ésta ya no tiene un papel preponderante. Es así como la codificación moral de la política restituye las coordenadas de un ambiente político que ya no cumple con los parámetros que parecían contenerlo. En otras palabras, reduce complejidad al hacer asequible el ambiente político en términos claros y fijos. Ello sin duda genera múltiples problemáticas, que de radicalizarse, desembocan en conflictos que ponen en entredicho los órdenes sociales. Y más aún, vinculado a requerimientos subjetivos de seguridad,

---

<sup>134</sup> Ya no me es posible discurrir sobre el importantísimo el vínculo entre integración, política y sentido de unidad. Así pues, si se acepta el diagnóstico de la diferenciación social como rasgo distintivo de las sociedades contemporáneas, Jürgen Habermas propondrá volverles a restituir el contenido normativo que vincule y haga posible una cierta integración de la sociedad. De otra manera, piensa, estaríamos en presencia de un bloqueo social imposibilitado para establecer un criterio que articule sus distintas esferas. Pero la concesión al proceso de reificación divide la propuesta de Habermas en dos diferentes niveles, pues el problema de la integración se planteará en dos distintos frentes: como integración social pero también sistémica. Desde su particular punto de vista, la integración sistémica está incapacitada para responder a los requerimientos de integración global de la sociedad, pues la misma diversidad de lógicas hace prácticamente imposible la comunicación entre ellas. “Habermas se compromete a demostrar que la sociedad no puede ser representada exclusivamente, o incluso fundamentalmente, como un sistema que mantiene (límites con el entorno). Ha de ser aprendida también y primordialmente como el mundo de vida de un grupo social. De este modo el problema central de la teoría social se convierte en cómo combinar las dos estrategias conceptuales, esto es, cómo concebir la sociedad integrada a la vez social y sistémicamente” (McCarthy, 1992: 168). Si no fuera así, los problemas y las soluciones serían vistos como mutuamente ajenos entre los sistemas, pues carecen de cualquier mecanismo vinculante que les haga compartir tareas, o por lo menos, saberse partícipes de un mismo conjunto. Siendo las cosas de esta manera, los requerimientos de integración tendrían que originarse en otra provincia de la realidad social. La integración social, regulada en términos normativos, parece responder a los imperativos de una visión de conjunto e integrada de la sociedad. Como es claro, ésta no se vehicula por los circuitos sistémicos, ella se asienta en el mundo de la vida, en la cotidianeidad de las personas, que es además, sede de las destrezas comunicativas y deliberativas de los individuos. Así, todo impulso integrador sólo será posible desde el ámbito del mundo de la vida. Ver Habermas (1998).

donde en forma de miedos empiezan a poblar el espacio público, la política se vuelve altamente inestable.

De esta forma es que el desasosiego que genera la política contemporánea en los ánimos subjetivos, y que actualiza el tema de la “antipolítica”, tiene su génesis en cambios sociales de largo aliento. En términos más sociológicos, el declive de las sociedades políticamente centradas nos lleva a replantear una reevaluación del sentido y los significados que la política despierta para los individuos. Y cuando la gente sale a las calles a demandar más seguridad, afloran los dos sentidos fuertes de la política, que adquieren la forma del desencanto. Manifestación de repudio a la política y necesidad de más Estado. Recriminación a la lógica política de la dominación (crítica al gobierno) por percibirse ineficaz y corrupta, y reclamo por la actuación de uno de sus principales referentes: el Estado. Aparición de una ciudadanía que se desmarca de la política, pero que le exige una presencia más vigorosa. Y sintéticamente, en la precarización del sentido de *lo común* y *lo general*, la política acentúa el sentido de la dominación.

**2. *¿Qué nos gobiernen y cuiden las putas, ya que sus hijos nos han fallado!*<sup>135</sup>  
Movilizando el miedo. El caso de la “marcha de la seguridad” de la Cd. de México en junio de 2004.**

No es noticia que cuando la protesta social está en las calles, el denuesto de los políticos sea un lugar común, un simbolismo que vincula. No es extraño, tampoco, que en un movimiento que establece reclamos al gobierno o a los gobernantes, éstos sean el objetivo de insultos o expresiones ofensivas. De hecho, esto es una forma de enunciar el agravio y poner en claro las posiciones. Lo que sí es poco común, es que, en la consigna, se califique al gobierno como un “mal necesario”. Me explico. Normalmente, el reclamo político discurre entre oposiciones ideológicas claramente demarcadas: el ellos y el nosotros, el que comparte la causa y el que no, la corrupción y la honestidad, y así, un número infinito de combinaciones. Y en estos términos no hay tregua para el que está enfrente, para la contraparte. En la escenificación de la protesta, el lugar del gobierno siempre está habitado por la corrupción, la ineptitud o el terror. Plantados en el terreno del discurso, sería un contrasentido o una subversión de las oposiciones necesarias, la reivindicación del oponente. Pero cuando la inseguridad y los miedos que ella produce se ponen sobre la mesa, y el que se supone garante de brindar la seguridad es la contraparte, las oposiciones discursivas pierden algo de su radicalidad. La demanda de la seguridad parece leerse: “que gobierne el que sea (incluso el réprobo moral), pero que sea eficiente al brindar seguridad”. Frase que nos pone a un paso, si de gobierno se trata, de la mano dura y el regreso al autoritarismo.

Ahora bien, Octavio Paz en su libro seminal sobre la identidad del mexicano *El laberinto de la soledad*, pareció abrir la pregunta sobre la constitución que hacía del mexicano un ser solitario. En su larga digresión sostenía que uno de estos elementos constitutivos de la identidad del mexicano era el reniego y la denuncia del origen

---

<sup>135</sup> “(Manta clonada de la consigna española contra la Guerra en Irak: ‘Las prostitutas de España aclaran que el Señor Aznar NO es nuestro hijo’)” Tomado de Mejía, Fabrizio en “La marcha del día después” en *Proceso* (1444), julio de 2004.

traumático de la nación: la conquista. Ser entonces “hijos de la Malinche”, amante del conquistador Hernán Cortés y por ello personaje clave en la constitución del imaginario del mestizaje mexicano, implicaba la denuncia con respecto al acto violento que se sitúa en el origen del significado del ser mexicano. No es arriesgado entonces plantear que el uso de esta metáfora de la Malinche, como mujer que se entrega voluntariamente al conquistador, como “puta”, sea una imagen recurrente para denostar, zaherir, ultrajar la condición del otro. En la cultura mexicana, el decir “hijo de puta”, es decir más que la deshonra de ser hijo de “una mujer que se entrega voluntariamente, de una prostituta” (Paz, 1973: 72), tal como podría encontrarse en el lenguaje coloquial de los españoles; hacer uso de ella es poner en juego el ultraje original, aquel que es más abyecto y más hiriente. En términos en los que Paz recupera la expresión mexicana, ser “hijo de la Chingada”.

La palabra entonces está llena de significado en el contexto mexicano. La expresión puede ser utilizada de múltiples maneras y situaciones, y desde luego la protesta social no es la excepción. Pero lo que salta a la vista es su ubicación en el interjuego de los elementos.

En primer lugar, lo destacable es que la manifestación hizo del gobierno su contraparte e interlocutor, y no a la delincuencia o al delincuente. O para ser más preciso, éste aparecía, pero en un segundo plano. La demanda era concreta: seguridad; y el interlocutor estaba claramente ubicado: el gobierno. En términos más claros, el agravio no procedía sólo del delincuente que trasgrede la propiedad, los bienes e incluso la vida misma de las personas, sino en mayor medida del garante que evita el delito y que pone a raya al asaltante, violador o secuestrador, y que en la práctica no lo hace. Es en este sentido que lo que se reclamó fue la incapacidad o la poca pericia con que las autoridades estaban manejando el crecimiento de la inseguridad. En segundo lugar, y a consecuencia de lo antes dicho, lo que se dejó sentir no fue el rechazo del ejercicio de gobierno, sino precisamente lo contrario, la necesidad de más policía, de más gobierno. Por ello, la consigna reivindica y exige la acción del gobierno para brindar seguridad, pero con el entredicho de su condición moral. Y ya en tercer lugar,



en la demanda de seguridad iba reenunciada la idea generalizada de que los que llevan a cabo la acción de gobierno, están signados de antemano por la reprobación moral.

Por ello, la consigna *¡qué nos gobiernen y cuiden las putas!*, no es sólo una expresión que se agote en la mera ocurrencia surgida en la movilización. En ella se encuentran expresados y entretejidos tres elementos de nuestro interés: la construcción del *target* en la contraparte, la necesidad de más gobierno que solviente los miedos y la impronta de verlo a aquél como un “mal necesario”.

Antes de plantear el análisis del caso, es preciso hacer unas cuantas primicias del interés sobre este fenómeno en particular. La denominada “marcha de la seguridad” arroja los “significados” contradictorios de una ciudadanía emergente que se desmarca y crítica a la política, pero que exige más Estado. Evidentemente, éste no pasa por su abordaje como “movimiento social” o acción colectiva, aún cuando se destaquen algunos elementos “performativos” de ella. Así, no se buscará centrarse exclusivamente en las vetas de la identidad colectiva, del interés, la estrategia o la movilización de recursos que nos ofrece la amplia literatura sobre los movimientos sociales contemporáneos, sino las sedimentaciones de una específica manera de vivir la política y su inserción en problemáticas más contextuales que cristalizaron en la movilización. Las viñetas de este acontecimiento ofrecidas en la prensa son utilizadas como “prueba” empírica de nuestros planteos teóricos.

Así, ¿cuáles son las causas y las implicaciones de la inserción del tema de la seguridad en el espacio público-político del México contemporáneo? Miedo subjetivo, crítica moral a la política y privatismo en el espacio público serán las líneas a seguir.

El tema de la creciente inseguridad en México, y en particular en la Ciudad de México, se fue conformando desde tiempo atrás. Algunos antecedentes que ocasionaron que el tema fuera una consigna de la sociedad civil y a su vez provocara la atención gubernamental fueron dos en específico, los asesinatos de mujeres en Cd. Juárez, Chihuahua, y el recrudecimiento de la violencia por parte del crimen organizado. En la

Ciudad de México también los índices delictivos en secuestros habían crecido sensiblemente, al grado de que después de saberse del caso de la violación y el asesinato de Lizbeth Salinas, junto con los niveles de impunidad y de ineficacia de los aparatos de justicia, dieron paso a un sentimiento de descontento generalizado y la formación y la emergencia de un movimiento por la seguridad en el D. F.

De esta forma, para el domingo 27 de junio de 2004, se convocó a una marcha contra la inseguridad en la Cd. de México. Dos fueron las principales organizaciones convocantes: “México unido contra la delincuencia” cuya cabeza visible era María Elena Morero de Galindo, y el “Consejo Ciudadano de Seguridad Pública y Justicia” encabezado por Guillermo Velasco Arzac.

Así, la marcha se realizó el día de la convocatoria con un desbordamiento de las expectativas de participación (los cálculos más moderados es que a la marcha asistieron alrededor de 250 mil personas). Se destacó, en casi todas los diarios y revistas, el componente de clase (clase media) de la manifestación y su peculiar forma de apropiarse del recurso de la manifestación pública, pero sobre todo un amplio reconocimiento de la legitimidad de la demanda por su carácter ciudadano.

De esta manera, se realizó un análisis de tipo cualitativo del caso a partir de la información hemerográfica recabada, y de él surgieron algunos *ítems* que nutrieron desde el inicio el planteo teórico. En concreto, le dieron contenido a algunos conceptos a la vez de que funcionaron como referentes empíricos de la problemática<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> Es preciso señalar algunas indicaciones de método con respecto al tratamiento del caso de la “marcha de la seguridad:

- El recorte de éste fenómeno como “caso”
- Los criterios de selección de la información y
- La técnica de análisis cualitativo de las fuentes

Con respecto al primer punto se construyó el caso en términos estrictos de su valía instrumental para la investigación (Stokes, 2004). Para el segundo punto, el criterio de selección de las fuentes hemerográficas partió del control de la variable tiempo, y el objetivo de la investigación. Y finalmente, el tratamiento de análisis cualitativo se realizó a partir del criterio de “triangulación”, esto es, el resultado de la interacción entre el apego al dato, el marco teórico y la síntesis de estos dos niveles (Glaser y Strauss , 1994). Para mayores detalles, se anexa un apartado metodológico del análisis cualitativo del caso.

Finalmente, del análisis cualitativo de las fuentes hemerográficas surgieron algunos conceptos que lograron articularse en una matriz conceptual<sup>137</sup>, y que a su vez se resumieron en cuatro grandes rubros: la subjetividad temerosa, las claves de la crítica política, la legitimidad ciudadana y el privatismo en el espacio público.

**a) Subjetividad temerosa.** En primer término encontramos dos conceptos recurrentes a lo largo de todos los textos, éstos fueron “miedo” e “inseguridad”. Después de haber realizado una vinculación con el marco teórico conceptual, los dos conceptos quedaron definidos como “motivo” y “tema” de la manifestación.

- *Motivo.* Este elemento se puede observar en los siguientes fragmentos:

Gente, en suma, que de forma ordenada expresaba su terror a la violencia, a la criminalidad y su rechazo a la impunidad con la que hasta ahora parecen moverse los hilos de la justicia en México<sup>138</sup>.

Y esos cartones circulares cruzados con líneas rojas y una palabra: “Miedo”<sup>139</sup>.

La inseguridad pública nos remite a la angustia personal y el miedo cotidiano, la materia prima infaltable de todo tipo de providencialismos, recaídas autoritarias y saltos para atrás en cultura cívica<sup>140</sup>.

Es recurrente la alusión a los altos índices de criminalidad en la Cd. de México como un elemento que detonó la manifestación pues comúnmente se hizo alusión al temor o miedo “cotidiano” que se disparó con el aumento de delitos como el secuestro y el asalto.

---

<sup>137</sup> Al final se agrega la matriz conceptual del caso.

<sup>138</sup> Editorial de El Universal, 28 de junio de 2004.

<sup>139</sup> Humberto Ríos, “Las calles fueron tomadas por los que nunca marchan” en *Milenio*, 28 junio 2004.

<sup>140</sup> Rolando Cordera, “Contra el crimen y la antipolítica: para después de la marcha” en *La Jornada*, 27 de junio de 2004.

- *Tema.* Ahora bien, muy ligado al motivo de la marcha nos encontramos con el “tema” de la marcha: “la inseguridad”. Este elemento se vinculó fuertemente a la incapacidad del Estado mexicano para brindar seguridad. Si bien la marcha tuvo como detonante el miedo, el principal actor al que se le reclamó y se le adjudicó la causa del problema de la seguridad fue el gobierno en sus distintas acepciones: las autoridades, el Estado, los gobernantes, los políticos, etc.

La ansiedad e impotencia que ha provocado la ola de secuestros, asaltos y crímenes de todo tipo, que además ya no distinguen entre clases o sectores sociales, fue el motor de congregación más eficaz<sup>141</sup>.

Los cientos de miles de ciudadanos que se integraron a la marcha pusieron de manifiesto un consenso que no es sólo de rechazo y repudio al alza de los índices delictivos, sino contra la ilegalidad en general y contra la impunidad<sup>142</sup>.

#### **b) Las claves de la crítica política.**

- *Insensibilidad de las instituciones política al problema.* Un elemento sumamente relevante para la presente investigación es el tema de la crítica sistemática a la insensibilidad que mostró la clase política a problemas que están presentes cotidianamente en la vida de las personas. La crítica a la “insensibilidad” tuvo varias expresiones, la primera de ellas, la alusión sistemática a que los “políticos” ven por sus propios intereses en detrimento de los intereses y las preocupaciones de los ciudadanos. Pero esta crítica también se refleja en el rechazo a la “politización” de la demanda, pues al suceder la marcha en la antesala de la contienda electoral, toda incursión de la clase política tendría como objetivo la capitalización política con objetivos electorales.

---

<sup>141</sup> Jacqueline Peschard, *Un espacio público multclasista*, en El Universal, 28 de junio de 2004.

<sup>142</sup> Editorial *La Jornada*, 28 de junio de 2004.

Intentar deslegitimar una manifestación pública en demanda de respuestas gubernamentales para combatir la delincuencia y la criminalidad, aludiendo intenciones electorales, es una clara muestra de insensibilidad política que no debe tener cabida en las autoridades y no por cuestiones morales, sino prácticas<sup>143</sup>.

A medio camino rumbo al Zócalo, dos jóvenes alzaron una leyenda de apoyo a López Obrador, pero otros custodios de gorra guinda les gritaron "¡esbirros del pejelagarto!" Y entonces ocurrió algo simpatiquísimo. Una muchacha indignada por los afanes proselitistas de sus coetáneos se plantó frente a ellos y les dijo, sin ocultar la cruz de su parroquia cultural clasemediera:

-¡Jelóuuuu! Esto es una cosa a-po-lí-ti-ca... ¡Jeló-uuuuu!<sup>144</sup>

- *Ineficacia del Estado.* La crítica a la ineficacia del Estado a partir de este análisis puede estar vista desde dos perspectivas, una de corte académica que apela a un mal endémico del Estado mexicano al descubrirse su incapacidad para realizar una de las tareas fundamentales de todo Estado: el garantizar seguridad a los ciudadanos. Pero por otro lado, la crítica un tanto más de pedestre, y no por ello menos importante, es la ineficacia para brindar seguridad, ocasionada básicamente por la corrupción de las autoridades.

Pero esa lógica no opera cuando el grado de impunidad contra la delincuencia alcanza los niveles de 98%, como sucede ahora en México. Un Estado tan ineficaz es casi lo mismo que nada. Los pequeños espacios de anarquía, acompañados de tal impunidad, se multiplican por todo el territorio y se presentan de manera cada vez más frecuente, al percatarse los delincuentes que el Estado está pintado en la pared; que sólo aparece en los comerciales y en los discursos políticos, pero es inexistente en el momento en que más se le necesita: durante el asalto, el secuestro, la violación, el asesinato<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> Jacqueline Peschard, *Un espacio público multclasista*, en *El Universal*, 28 de junio de 2004.

<sup>144</sup> Jaime Avilés, "Del acarreo *yuppie* al pueblo raso, cada quien con su bandera" en *La Jornada*, 28 de junio 2004.

<sup>145</sup> Crespo, José Antonio, "Espacios de anarquía" en *El Universal*, 28 de junio de 2004.

- *La crítica a la política.* Entre la diversidad de consignas resaltan dos por conjugar el denuesto a los políticos y la demanda de seguridad.

Se menosprecia a los políticos. Y una pancarta lo confirma: “Que nos gobiernen y cuiden las putas, ya que sus hijos nos han fallado”.<sup>146</sup>

¡Regresa *Negro Durazo*, contigo sí estábamos seguros!<sup>147</sup>

### c) Legitimidad ciudadana

- *Manifestación ciudadana.* Uno de los aspectos más relevantes y que redituaron en un reconocimiento a la manifestación fue el de su aspecto ciudadano, esto es, la publicidad, el ejercicio del derecho a la manifestación, y la crítica desde la sociedad civil a las autoridades, fueron elementos que se reconocieron como puntos medulares para reconocer la valía de la marcha.

Quisiera terminar estas primeras impresiones después de la gran marcha ciudadana del día de ayer diciendo que también los criminales, y los cuerpos de seguridad estatal que los protegen, recibieron un mensaje importante. Que la paciencia y tolerancia ciudadana llegó a un límite y que la gente está dispuesta a salir a las calles para exigir seguridad<sup>148</sup>.

- *Composición.* Dentro de las características que más se resaltaron de la marcha fue el de su “composición”, esto es la preponderancia de la clase media y alta de los manifestantes. Y aunque en menor medida, se trató de resaltar el componente pluralista y diverso de la manifestación.

---

<sup>146</sup> Humberto Ríos, “Las calles fueron tomadas por los que nunca marchan” en *Milenio*, 28 junio 2004.

<sup>147</sup> Fidel Samaniego, “... Y estalló el silencio en el corazón de la República” en *El Universal*, 28 junio 2004.

<sup>148</sup> Leo Zuckerman, “Mucho silencio, ¿pocas nueces?” en *El Universal*, 28 de junio de 2004.

Allí estaba toda la clase media panista, católica, apostólica y urbana, pero no menos numerosa era la participación de las pequeñas burguesías e incluso del pueblo raso, así como de ciudadanos originarios de diversos estados, entre los cuales destacaban los de Chihuahua, con sus pancartas alusivas a las asesinadas en Ciudad Juárez; de Nuevo León -congregados éstos en protesta por el asesinato de la estudiante del Tec de Monterrey Lizbeth Salinas- y de Morelos, que trajeron consigo vistosos volantes a colores contra el gobernador panista Sergio Estrada Cajigal, quien se mantiene en el poder por obra y gracia de Santiago Creel, secretario de Gobernación, que lo protege contra viento y marea<sup>149</sup>.

- *Organización.* Con respecto al tema de la organización se dejó ver su contribución a la legitimización de la demanda, pues éste elemento es visto como una característica sobresaliente en la sociedad civil. Además es de llamar la atención que lo que se resaltó en la prensa escrita fue la organización basada en empeños individuales y familiares y el desbordamiento de los comandos de las organizaciones convocantes.

Era entonces ella, la sociedad, la que dejaba atrás a organizadores y se reconocía a sí misma, ella, la que rebasaba intenciones ocultas o mal disimuladas. Y era el caudaloso río que tragaba famas, vanidades, ambiciones, nombres, clases<sup>150</sup>.

- *Participación.* Aquí es relevante en primer término una de las características más sobresalientes de la marcha, la cantidad (y no sólo en esta sino en toda manifestación pública importante este es un tema sobresaliente). Esto quedaba muy bien ilustrado en las fotos que privilegió la prensa, pero sobre todo en lo irrefutable de la presencia masiva en la manifestación.

---

<sup>149</sup> Jaime Avilés, “Del acarreo *yuppie* al pueblo raso, cada quien con su bandera” en *La Jornada*, 28 de junio 2004.

<sup>150</sup> Fidel Samaniego, “... Y estalló el silencio en el corazón de la República” en *El Universal*, 28 junio 2004.

El centro físico y decisorio del país fue desbordado, según todos los cálculos, por más de 250 mil personas sin contar a las que trataban de arribar a la misma hora (13:15) desde las bocacalles de Venustiano Carranza, Madero y Tacuba.

Fue una marcha para el azoro general. Reforma desde insurgentes hasta Juárez, Madero, Cinco de Mayo, 16 de Septiembre y la plaza central todas llenas mientras se escuchaba el himno nacional como una serpiente de sonido. Y apenas pasaban las trece horas<sup>151</sup>.

#### d) Expresiones novedosas y privatismo

- *Novedad.* Uno de los aspectos a resaltar y que fueron recurrentemente tratados en las crónicas de los periódicos fue la dimensión expresiva y de distinción simbólica de los manifestantes, que antes que nada aludían a la novedad de observar a un tipo de manifestantes que posiblemente nunca se habían reunido en tal cantidad para participar en una manifestación pública.

Se sabe que no es una manifestación del Frente Popular Francisco Villa porque los pants son de marca Nike, y las camisetas lucen logos deportivos tipo Tommy. No es tampoco una movilización de los 400 Pueblos, porque de otro modo sería imposible escuchar, con las seguridades que sólo vienen desde la cuna, la siguiente frase: Dile al chofer que nos espere detrás del María Isabel y que tenga el radio prendido para que sepa dónde recogernos<sup>152</sup>.

- *Privatismo.* Es distintivo de la marcha también los componentes “expresivos” casi dramáticos de los participantes. El empalme de prácticas diametralmente opuestas: Manifestación pública y Paseo al perro. Prácticas que en la marcha se confundieron, en lo cual se muestra un tipo de expresividad que deviene de la cotidianeidad de sus prácticas. El uso del espacio público donde lo que impera es un tipo de privatismo preocupado por la presentación del yo: vestimenta, bronceador, paseo del

---

<sup>151</sup> Robles, Gutiérrez y Hernández, “Cientos de miles marcharon contra la delincuencia” en *Milenio*, 28 junio 2004.

<sup>152</sup> Héctor de Mauleón, “Y los unió la causa” en *El Universal*, 28 junio 2004.



perro etc. Habría que resaltar entonces que no fue casual que en *Milenio* y *Reforma*, la sección de “sociales” cubrió con varias fotos la presencia de artistas, empresarios y políticos en la marcha.

Lo que connota es que la sociedad civil ya no sólo es de izquierda y vive en Copilco, sino que puede ser antipolítica y venir de Cuernavaca y usar espray en el pelo. Sus manías de fin de semana se trasladan sin sentido del ridículo al contexto de una protesta de un millón de personas: se cubren con bronceadores para el ejercicio más agotador después del *spinning* –el mitin-, se localizan mediante celulares, llevan carriolas y perros de raza atados a una correa...<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Mejía, Fabrizio en “La marcha del día después” en *Proceso* (1444), julio de 2004.

## Conclusiones

En lo anterior he tratado de discernir las peculiaridades que hacen de la relación entre subjetividad y política un terreno propicio para el desencanto. Si bien, la preocupación inicial fue la configuración de la política mexicana después de la llamada “transición democrática”, y sus signos de decepción y desencanto (y el caso de la marcha es un botón de muestra), hemos argumentado que tal fenómeno político no es ni privativo de la singular experiencia mexicana, ni se agota tampoco en la anticlimática vida democrática. Sus claves, en cambio, se encuentran en cierta forma de percibir la política. Esto es, en la manera en que se piensa y se conduce la política. Y como es sabido, ésta responde a construcciones de sentido que indican que la política *acontece* allí cuando se habla del Estado, la democracia o los derechos fundamentales; y después de eso, de lo decepcionante de su conformación o de su apersonamiento en los políticos en turno. El desencanto opera en el contrapunto que sucede entre *sentido* y referentes de la política moderna. Es una forma que adopta la política contemporánea que no radica en un contexto particular, ni es sólo pura subjetividad (valores, discursos, creencias, sentimientos), ni mucho menos lo “anómalo” de la pura estructura política, sino que es todo esto a la vez: contexto, subjetividad y referentes.

Por ello, he optado por descomponer el problema y sondear la manera en que se ha conformado la peculiar relación entre subjetividad y política (la singularidad del contexto se aplicará al caso mexicano). Y más aún, suponer que el origen (y los desencuentros) de la subjetividad y la política moderna tienen un punto en común. Por ello me remonté a los mismos principios del Estado moderno. El vínculo entre subjetividad y política tiene aquí sus orígenes, básicamente porque es precisamente aquí se establece un criterio claro de distinción entre uno y otro ámbito. Por ello, en la llamada Razón de Estado (postulada por Thomas Hobbes en la constitución de su

*Leviatán*) se despliega una formación política que indica la necesidad de un ordenamiento político (o lo que es lo mismo, aquél donde impere la paz), y para conseguirlo, escinde a su componente subjetivo. O más claro, con la Razón de Estado, se establece un criterio que distingue la cuestión del poder político en términos gobernantes/gobernados. Y para que ello suceda precisa de una escisión del hombre (o súbdito) en conciencia y acción. Desde ahí la política, por una parte, quedará ceñida a denominación de origen: la dominación; ésta guarda como distinción fundamental la relación entre gobernantes y gobernados. Y la subjetividad, por otra, remitida al ámbito de la conciencia, y sometida en su accionar, a los designios del soberano.

De esta constelación política del “absolutismo” se desprenden nuestros enunciados principales: subjetividad y política. De ahí que la política, que tiene en su origen la cuestión de la dominación, sea asumida con una lógica propia y que se presente como la guía en su proceso de autonomización y consecuente diferenciación. Y por el otro lado, de la subjetividad escindida de su acción se desprenderán los *sentidos* de la política. Esto es, a medida que el Estado se erige como entidad superior a los particularismos, y quedando en él sometidos los hombres en su accionar, la política (identificada con lo estatal) forjará el sentido de *lo común y lo general*. Pero también, de la misma escisión del hombre se forjará el sentido de la determinación heterónoma del poder, esto es, el sometimiento será apreciado como una cuestión que coarta y limita la libertad subjetiva. Estos son, en términos magros, los *sentidos fuertes* de la política.

Pues bien, de este trazo “violento” que tuvo lugar con el absolutismo, y enclavado en el sentido del poder político como determinación heterónoma, se formará una apreciación negativa del poder político, que sustentado en estos términos, dará pábulo a una búsqueda *emancipatoria* de la coacción del poder absoluto y de su peculiar forma de dominación. El desencuentro, o el descontento con el poder político, tienen aquí un punto de origen. Para nosotros, la *Ilustración* será expresión de estos impulsos emancipatorios. Y para que este tipo de subjetividad se arrogue las pretensiones emancipatorias, tendrá que estar cultivada y robustecida por elementos medulares como

la disertación sobre la conciencia y la razón en el ámbito de la filosofía; la apreciación de la voluntad individual del pensamiento liberal; y la vivencia estética, como indicio de la cifra incalculable de la subjetividad moderna.

Pero de pasar de ser una subjetividad remitida al privadísimo ámbito de la conciencia en el absolutismo, la subjetividad ilustrada pasará a colonizar los espacios públicos y forjará la pretensión (en clave moral) de pasar por encima del poder político y así subsanar en algo la división violenta entre gobernantes y gobernados. Idea poderosa y seductora ésta desde los albores de la modernidad política. Y así, por un lado, esto corrobora nuestra tesis, pues en el declive del Estado absolutista (tomado como algo injustificado en tanto el clima de guerra había cedido y la monarquía se convirtió en deudora de la nueva burguesía) se precarizó su sentido de lo común y lo general y adquirió la faz de una dominación absurda y sinsentido que, por ese hecho, coartaba y limitaba ya las libertades subjetivas. Y así, las posibilidades de realización de lo común y lo general tendrían que relocalizarse. Pero por otro lado, en la emergencia misma del espíritu ilustrado también se constituyó una subjetividad libertaria (como cifra incalculable, conciencia, sujeto, razón) embargada con el problema de sus límites. Esto es, de alguna manera el espacio público ilustrado muestra la emergencia de una ciudadanía que logra interceder con la entidad del poder político (esto es, el ámbito donde se toman las decisiones), de racionalizarlo y de plasmar la impronta de la figura del individuo a través de los derechos individuales; sin embargo, también muestra una faceta de desbordamiento e incontinencia de la subjetividad, o lo que es lo mismo, los síntomas del desarrollo crítico de una individualidad, de vocación privatista y que tiende a desdiferenciar los cotos de lo público y lo privado. Estos son los signos de la crisis política, donde subjetividad y política colisionan.

Pero desmarcándonos un tanto de la interpretación crítica de este proceso, la modernidad política se dotó a sí misma de marcos interpretativos, si bien por medio de la figura del sujeto, para inquirir sobre la lógica del poder. Uno de aquellos marcos, la interpretación sociológica de cómo es entendido el poder a partir de sus apariciones sociales. Abundo sobre esta cuestión porque me parece que una gran parte de la

reflexión sociológica y politológica se anclan a los postulados (si bien hartos fructíferos) propuestos por Max Weber (culturalismo, racionalismo, subjetivismo), pero que llevan implícitas algunas limitantes, sobre todo para dar cuenta del desencanto político en el contexto de nuestras sociedades (cada vez más complejas). En efecto, si bien recuperamos el enunciado fundamental de la sociología de Max Weber, esto es, el *sentido subjetivo*, este enfatizará la idea de la política como lo común y lo general vía el problema del orden, tan cara para la tradición sociológica (esto es, la política entendida como expresión de la cultura, o como universo simbólico); y reafirmará el sentido de la determinación heterónoma como un desfase de lo social, remontable por procesos de racionalización, normativización o conducción. El problema con ello, es que tiende a asignarle signo negativo al sentido de la dominación y con ello azuzar la idea de que la política puede ser conducida por entero bajo los designios de la figura del sujeto (sociológico).

De cierta manera, la perspectiva sociológica privilegia un sobredimensionamiento de la voluntad del sujeto y con ello continua la búsqueda de la emancipación del poder político. Pero para nuestro objetivo, me interesa sobre todo que se mantenga ostinadamente la cuestión de la dominación que entraña el poder político, por que aún y con todo el proceso de racionalización detectado y auspiciado por la sociología (y la ciencia política), la política sistemáticamente recae en el desencanto y la decepción. En suma, la sociología anclada al principio del sujeto, evoca demasiada emancipación, y tiende a eludir la fría e incómoda lógica del poder. Por ello, doy un vuelco a la teoría de sistemas, tres razones de peso; porque en ella, la política mantendrá como el núcleo de la lógica política la cuestión de la dominación, aunque ciertamente propensa a su reformulación a partir del despliegue de su paradoja (dominantes/dominados); por enfocar su conformación cada vez más compleja, al ser incluida en calidad de sistema político en el proceso de diferenciación de las sociedades; y por recuperar también el problema del sentido de la política bajo el concepto de *semántica*. Pues bien, habría que recalcar que el sentido subjetivo de orden y de idea de lo común y lo general no desaparecen, sino que queda articulado a la constelación simbólica (o semántica) de la política moderna a saber: derechos fundamentales, democracia y Estado. Esto traducido

al lenguaje sistémico, significa que esta concreción de *sentido* indica al *punto ciego* con el que opera el sistema político. En concreto, la dinámica propia de la subjetividad coloca *orden e idea de lo común y lo general*, ahí donde el sistema político reformula su paradoja de origen entre dominantes y dominados, y que se recupera sistemáticamente bajo la semántica propia de la dominación. Por ello la semántica de la política opera como un concepto bivalente: en el anverso auspicia el sentido subjetivo y al reverso despliega su paradoja de origen: la de dominantes/dominados. Así, con esta disposición teórica mantenemos los tres elementos de nuestra tesis: la política (dominación) y los dos sentidos fuertes de la política; y no cargamos los dados con el valor de la emancipación. Estamos ahora en condiciones de discernir las claves del desencanto en la política mexicana contemporánea.

Pero, en la exigencia de mantener estos tres elementos, es preciso afirmar que el desencanto responde a formaciones políticas, a sedimentaciones en los referentes políticos, que expresan la peculiaridad del caso mexicano. La semántica política de Estado, democracia y derechos fundamentales (ciudadanía) guarda una *historia* propia. El Estado, por ejemplo, abreva de una inadecuación entre la empresa de establecer un poder político parejo, y su sometimiento a una semántica “liberal” de Estado de derecho, ciudadanía y democracia. En efecto hablo de las vicisitudes del siglo XIX. Sin embargo, esta formación *sui generis* del Estado (bajo principios liberales) pasó de la formación de un Estado dictatorial (con el porfiriato), hasta un estatalismo desbordado que adquirió formas autoritarias y antidemocráticas ya para el régimen posrevolucionario. Con el resquebrajamiento del régimen priísta se formaría esa vertiente subjetiva cada vez más ciudadanizada, con vocación democrática y que valoraba cada vez más la individualidad. No obstante, la corrupción, el déficit de estatalidad (posajuste) y la pervivencia de una subjetividad “comunitaria”, han puesto las signos propios de un sistema político insuficientemente diferenciado y que a su vez propicia el desencanto político. Es decir, con ello se ha precarizado el sentido de lo *común y lo general*, y se han abierto las puertas para la emergencia de la denuncia y la crítica a la política.

Pienso que el caso de la “marcha de la seguridad” al desenvolverse en este contexto, clarificó el sentido del poder político, o la política (partidos, Estado, gobernantes), como determinación heterónoma. Pues bien, esta demanda ciudadana, vestida con ropajes apolíticos y desmarcada de la política, comprende un tipo de privatismo que le gana la mano al espacio público al nutrirse de una subjetividad aquejada por el problema de la inseguridad, y que en la manifestación política acusa problemas para diferenciar lo público (manifestación) de lo privado (paseo familiar de fin de semana). Y por supuesto, esto se señala no por lo bueno o malo de tal expresión, sino como los indicios que corroboran una subjetividad privatista, alejada de la política, pero que sutilmente le endosa la crítica moral. En suma, los contornos de una ciudadanía efectiva, crítica, demandante de derechos, pero que se posiciona y se justifica moralmente al presentarse como apolítica. Y sí, en la marcha se percibió la emergencia gozosa de la ciudadanía, pero también la presencia de los signos ominosos del apoliticismo. Y esto redondea un contexto donde la subjetividad privatista le coloca el sambenito del desencanto a la política, ahora transformada y deficitaria. No obstante, ahora en los tiempos ansiosos por ciudadanía y demandantes de seguridad pública, por lo menos ya no habría que volver a preguntarnos, una vez más ¿vale de algo la política?

## Bibliografía

Alexander, J., Giesen, B., Munich, R., Smelser, N. (comps.) (1994): *El vínculo micro-macro*, U de G/Gamma, Guadalajara.

Arditi, Benjamín (1995): “Rastreado lo político” en *Revista de Estudios Políticos* (87).

----- (2000): “El reverso de la diferencia” en Arditi, Benjamín (ed.) *El reverso de la diferencia*, Nueva Sociedad, Caracas.

----- (2005): “El devenir otro de la política: un archipiélago post-liberal” en *¿Democracia post-liberal? El espacio político de las asociaciones*, Anthropos/FCPyS-UNAM, México.

Balibar, Etienne (2000): “Sujeción y subjetivación” en Arditi, Benjamín (ed.) *El reverso de la diferencia*, Nueva Sociedad, Caracas, pp 181-196.

Baraldi, Claudio (1987): “Semantica scientifica e comunicazione sociale” en Corsi, G., Esposito, E. y Baraldi, C. *Semantica e comunicazione*, Editrice CLUEB, Bologna.

----- (2006): “Semántica” en Corsi, G., Esposito, E. y Baraldi, C., *GLU. Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, UI/ITESO, México.

Bartra, Roger (1996): *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México.

----- (1998): “Sangre y tinta del Kitsch tropical”, en *Fractal*, ( 8 ), pp. 13-46.

----- (comp.) (2007): *Izquierda, democracia y crisis política en México*, Nuevo Horizonte Editores/Friederich Ebert Stiftung, México.

Bauman, Zygmunt (2001): *La sociedad individualizada*, Cátedra, Madrid.

----- (2006): *En busca de la política*, FCE, Buenos Aires.

Beck, Ulrich (2006): “Hijos de la libertad: contra las lamentaciones por el derrumbe de los valores” en Ulrich Beck (comp.) *Hijos de la libertad*, FCE, México.

Béjar, Helena: (1993): *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Alianza, Madrid.



- Berger, Peter y Thomas Luckmann (2006): *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Beriain, Josetxo y José María García Blanco (1998): “Introducción” en Luhmann, N., *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid.
- Bizberg, Ilán (1999). “Las transformaciones del poder político en México” en *Revista Mexicana de Sociología*, (61/3), pp. 139-161.
- Bobbio, Norberto (2000): *El futuro de la democracia*, FCE, México.
- Brading, David A. (2004): *Octavio Paz y la poética de la historia mexicana*, FCE, México.
- Cadena Roa, Jorge (2007): “Los movimientos sociales en tiempos de la alternancia” en Castaños, Fernando, Julio Labastida y Miguel López Leyva (coords.) *El estado actual de la democracia en México. Retos, avances y retrocesos*, IIS/UNAM, México.
- Camou, Antonio (2000): “Transición democrática y gobernabilidad en México: una mirada desde el espejo latinoamericano” en Martín del Campo, Julio, Antonio Camou y Noemí Luján Ponce (coords.) *Transición democrática y gobernabilidad. México y América Latina*, IIS-UNAM/FLACSO/Plaza y Valdés Editores, México, pp. 219-246.
- Casar, María A. (2006): “Las bases político-institucionales del poder presidencial en México” en Elizondo, Carlos y Benito Nacif (comps.) *Lecturas sobre el cambio político en México*, CIDE/FCE, México, pp. 41-114.
- Corsi, Giancarlo, Esposito, E. y Baraldi, C. (2006): *GLU. Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, UI-ITESO, México.
- Díaz, Liliana (1981): “El liberalismo militante” en *Historia de México, vol. 2*, Colegio de México, México, pp. 819-896.
- Durkheim, Emile (1974): *Lecciones de sociología*, La Pléyade, Buenos Aires.
- Elizondo Mayer-Serra, Carlos y Benito Nacif (2006): “La lógica del cambio político en México” en Elizondo, Carlos y Benito Nacif (comps.) *Lecturas sobre el cambio político en México*, CIDE/FCE, México, pp. 7-40.
- Escalante Gonzalbo, Fernando (2005): *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana –Tratado de moral pública-*, Colegio de México, México.
- Esposito, Elena (2001): *La memoria sociale. Mezzi per comunicare e modi di dimenticare*, Editori Laterza, Bari.

Foucault, Michel (1988): “El sujeto y el poder” en *Revista Mexicana de Sociología* (50/3), pp. 3-20.

----- (2006a): *Defender la sociedad*, FCE, México.

----- (2006b): *Seguridad, población y desarrollo*, FCE, Buenos Aires.

Galindo, Jorge (2006): “La teoría sistémica de la sociedad de Niklas Luhmann. Alcances y límites” en Luhmann, N., *La sociedad de la sociedad*, Herder/UI, México.

García, Rolando (coord.) (1997): *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*, Gedisa, Barcelona.

Giménez, Gilberto (mimeo): “Cultura política”.

González, Luis (1981): “El liberalismo triunfante” en *Historia de México*, vol. 2, Colegio de México, México, pp. 897-1015.

Habermas, Jürgen (1981): *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona.

----- (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires.

----- (1998): *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.

Hernández, Alicia (1994): “La parábola del presidencialismo mexicano” en Hernández, Alicia (coord.) *Presidencialismo y sistema político. México y los Estados Unidos*, FCE/Colegio de México, México, pp. 17-39.

Hirschman, Albert O. (1978): *Las pasiones y los intereses*, FCE, México.

Hobbes, Thomas (1984): *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica civil*, FCE, México.

Innerarity, Daniel (2002): *La transformación de la política*, Ediciones Península/Ayuntamiento de Bilbao, Barcelona.

Japp, Klaus Peter (2008): “Actores políticos” en *Estudios Sociológicos*, (26/76), pp. 3-32.

King, Michael y Chris Tornhill (2003): *Niklas Luhmann's theory of politics and law*, Pelgrave Macmillan, Great Britain.

Koselleck, Reinhart (2007): *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Editorial Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

Krauze, Enrique (2002): *Siglo de caudillos. Biografía política de México (1810-1910)*, Tusquets Editores, México.

Labastida, Julio (2000): “Perspectivas del cambio democrático en México” en Labastida, Julio, Antonio Camou y Noemí Luján Ponce (coords.) *Transición democrática y gobernabilidad. México y América Latina*, IIS-UNAM/FLACSO/Plaza y Valdés Editores, México, pp. 247-257.

Lefort, Claude (2004): *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona.

Lechner, Norbert (1995): “La difícil invocación de la sociedad civil” en *Perfiles latinoamericanos*

----- (1996): “Las transformaciones de la política”, en *Revista Mexicana de Sociología*, (58: 1), pp. 3-16.

----- (1999): “El Estado en el contexto de la modernidad” en Lechner, N., Millán, R., Váldes, F. (coords.) *Reforma del Estado y coordinación social*, Plaza y Valdés/IIS-UNAM, México, pp. 195-210.

----- (2000): “Desafíos de un desarrollo humano: individualización y capital social”, en Kliksberg, B., Tomassini, L. (comps.), *Capital social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*, BID-FCE, Buenos Aires, pp. 101-127.

----- (2006): *Norbert Lechner. Obras escogidas I*, LOM, Santiago.

Lipovetsky, Gilles (2000): “Espacio privado y espacio público en la era posmoderna” en Arditi, Benjamín (ed.) *El reverso de la diferencia*, Nueva Sociedad, Caracas.

Loaeza, Soledad (2001): “La presencia populista en México” en Hermet, Guy; Loaeza, Soledad y Jean-Francois Purd’homme (comps.), *Del populismo de los antiguos al populismo de los modernos*, COLMEX, México, pp. 365-392.

Locke, John (1995): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Altaya, Barcelona.

Londoño y Guerrero (2000): “Violencia en América Latina: epidemiología y costos” en Londoño, Gaviria y Guerrero (eds.) *Asalto al desarrollo. Violencia en América Latina*, BID, Washington.

Luhmann, Niklas (1973): *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Sur, Buenos Aires.

----- (1978): *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida Editori, Napoli.

----- (1985): *Come è possibile l’ordine sociale*, Laterza, Bari.

----- (1995): “Individuo, individualidad e individualismo” en *Zona Abierta* (70-71).

----- (1996): “A redescription of Romantic Art” en *MLN*, (111/3).

----- (1998a): *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Josetxo Beriain y José María García Blanco (eds.), Editorial Trotta, Madrid.

----- (1998b): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos-UI-CEJA, Barcelona.

----- (2002): *Introducción a la teoría de sistemas*, Torres Nafarrate, J. (ed.), UI, México.

----- (2004): *Luhmann: la política como sistema*, Torres Nafarrate, Javier (ed.), FCE-UI-UNAM, México.

----- (2006): *La sociedad de la sociedad*, Herder/UI, México.

Niklas Luhmann y Raffaele De Georgi (1993): *Teoría de la sociedad*, U de G/UI/ITESO, México.

McCarthy, Thomas (1992): *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción de la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid.

Macpherson, C. B. (1970): *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona.

Medina, Luis (2007): “El primer sistema político mexicano” en Florescano, Enrique (coord.) *La política en México*, Taurus, México.

Mejía Madrid, Fabrizio (2007): *Salida de emergencia*, Literatura Mondadori, México.

Mendiola, Alfonso (2005): “La inestabilidad de lo real en la ciencia de la historia: ¿argumentativa y/o narrativa?” en *Historia y Grafía*, (24).

Meyer, Lorenzo (1981): “El primer tramo del camino” en *Historia de México, vol. 2*, Colegio de México, México, pp. 1183-1272.

Millán, René (1995): “De la difícil relación entre Estado y sociedad” en *Perfiles Latinoamericanos* (4/6), pp. 181-202.

----- (1999): “Problemas generales y particulares de la coordinación social” en Lechner, Norbert, Millán, R., Váldez, F. (coords.), *Reforma del Estado y coordinación social*, Plaza y Valdés/Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, pp. 55-74.

----- (2002): “Diferenciación social en México y cambio en el patrón de legitimidad” en *Revista Mexicana de Sociología*, (64/1), pp. 189-206.

----- (2008): *Complejidad social y nuevo orden en la sociedad mexicana*, Miguel Ángel Porrúa/Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México.

Olvera, Alberto J. (2001): “Los modos de la recuperación contemporánea de la idea de sociedad civil”, en *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, Colegio de México, México, pp. 27-54.

Palti, Elías José (comp.) (1998): “Introducción” en *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (México, 1848-1850)... y las aporías del liberalismo*, FCE, México.

----- (2007): *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Siglo XXI, Argentina.

Parsons, Talcott (1969): *Politics and social structure*, The Free Press, New York.

Paz, Octavio (1973): *El laberinto de la soledad*, FCE, México. pp. 63-73.

Polanyi, Karl (2006): *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, México.

Rabotnikof, Nora, Ambrosio Velasco y Corina Yturbe (1995): “Presentación” en Rabotnikof, Nora, Ambrosio Velasco y Corina Yturbe (comps.) *La tenacidad de la política*, IIF-UNAM, pp. 7-12.

Rabotnikof, Nora (mimeo): *De la democracia desencantada al desencanto democrático*.

----- (1999): “Hegelianos, a sabiendas” en Lechner, N., Millán, R., Váldez, F. (coords.), *Reforma del Estado y coordinación social*, Plaza y Valdés/IIS-UNAM, México, pp. 195-210.

----- (2005): *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, IIF/UNAM, México.

Robles, Fernando y Marcelo Arnold (2001): “El lugar del sujeto en la sociedad” en *Metapolítica* (5/2), pp. 68-89.

Roll, Eric (2003): *Historia de las doctrinas económicas*, FCE, México.

Sartori, Giovanni (2005): “Política” en *Elementos de teoría política*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 233-255.

Secretaría de Gobernación (2005): *Tercera Encuesta Nacional sobre Cultura Política y Prácticas Ciudadanas*, México.

Schedler, Andreas (2000): “¿Por qué seguimos hablando de transición democrática en México?” en Martín del Campo, Julio, Antonio Camou y Noemí Luján Ponce (coords.) *Transición democrática y gobernabilidad. México y América Latina*, IIS-UNAM/FLACSO/Plaza y Valdés Editores, México, pp. 19-40.

Schluchter, Wolfgang (1990): “Sociedad y cultura. Reflexiones sobre una teoría de la diferenciación institucional” en *Sociológica*, (12), pp. 349-385.

Sciolla, Loredana (2003): “L’ “io” e il “noi” dell’identità. Individualizzazione e legami sociali nella società moderna”. (Publicado posteriormente en Leonini, L. (ed.), *Identità e movimenti sociali in una società planetaria. In ricordo di Alberto Melucci*, Guerini, Milano, pp. 92-107).

----- (2007): *Sociologia dei processi culturali*, Il Mulino, Bologna.

Sennett, Richard (1978): *El declive del hombre público*, Ediciones Península, Barcelona.

Silva-Herzog Márquez, Jesús (1999): *El antiguo régimen y la transición en México*, Planeta/Joaquín Mortiz, México.

----- (2007): “Antipoesía democrática” en Florescano, Enrique (coord.) *La política en México*, Taurus, México.

Sontag, Susan (1996): *Sobre la fotografía*, Edhasa, Barcelona.

Tornhill, Chris (s/f): *Niklas Luhmann’s political theory: non-metaphysical politics?*

Valdés, Franciso (2007): “Régimen político y democracia: una relación en conflicto” en Roger Bartra (comp.) (2007): *Izquierda, democracia y crisis política en México*, Nuevo Horizonte Editores/Friederich Ebert Stiftung, México, 57-70.

Weber, Max (2005): *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México.

Whitehead, Laurence(2006): “Una transición difícil de alcanzar: la lenta desaparición del gobierno de partido dominante en México” en Elizondo, Carlos y Benito Nacif (comps.) *Lecturas sobre el cambio político en México*, CIDE/FCE, México, pp. 115-148.

Wuthnow, Robert, Hunter, J.D., Bergessen, A. y Kurzweil, E. (1988): *Análisis cultural. La obra de Peter L. Berger, Mary Doucglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*, Paidós, Buenos Aires.

Zolo, Danilo, (1994): *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*, Nueva Visión, Buenos Aires.

## Hemerografía

Avilés, Jaime “Del acarreo *yuppie* al pueblo raso, cada quien con su bandera” en *La Jornada*, 28 de junio de 2004.

Cordera, Rolando “Contra el crimen y la antipolítica: para después de la marcha” en *La Jornada*, 27 de junio de 2004.

Crespo, José Antonio “Espacios de anarquía” en *El Universal*, 28 de junio de 2004.

de Mauleón, Héctor “Y los unió la causa” en *El Universal*, 28 junio 2004.

Editorial en *El Universal*, 28 de junio de 2004.

Editorial en *La Jornada*, 28 de junio de 2004.

Editorial en *La Jornada*, 27 junio 2004.

Jacqueline Peschard, “Un espacio público multclasista” en *El Universal*, 28 de junio de 2004.

Hernández Navarro, Luis “Las muchas marchas” en *La Jornada*, 28 junio 2004.

Monsiváis, Carlos “Se hace mensaje al marchar” en *La Jornada*, 28 de junio de 2004.

Mejía Madrid, Fabrizio “La marcha del día después” en *Proceso* (1444), julio de 2004.

Oliva, Javier “Vivir con miedo” en *La Jornada*, 28 de junio de 2004.

Peschard, Jacqueline “Un espacio público multclasista”, en *El Universal*, 28 de junio de 2004.

Ríos, Humberto “Las calles fueron tomadas por los que nunca marchan” en *Milenio*, 28 junio 2004.

Robles, Gutiérrez y Hernández, “Cientos de miles marcharon contra la delincuencia” en *Milenio*, 28 junio 2004.

Samaniego, Fidel “... Y estalló el silencio en el corazón de la República” en *El Universal*, 28 junio 2004.

Zuckerman, Leo “Mucho silencio, ¿pocas nueces?” en *El Universal*, 28 de junio de 2004.



### **Bibliografía del apartado metodológico**

Glaser, Barney y Strauss, Anselm (1967): *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, New York, Aldine.

Stake, Robert E. (1994): “Case Studies” en Denzin, Norman; Lincoln, Y.S., *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, Sage.

Strauss, A. y Corbin, J. (2002) *Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Facultad de Enfermería de la Universidad de Antioquia, Medellín.

## Apartado metodológico

### **Algunas cuestiones de método sobre el análisis cualitativo del caso de la “marcha de la seguridad” realizada en la Cd. de México. Junio 2004**

En cuanto a la justificación de la estrategia metodológica, se debe dejar asentado que la utilización del caso es en términos instrumentales. Es decir, el estudio de la marcha de la seguridad no es el objetivo específico de la investigación, más, es un insumo sustancial para el planteamiento y la argumentación del presente proyecto. Pero como ya se había dicho al principio, el análisis del caso no se reduce a la verificación de la teoría, sino que desde su análisis se verterán algunos componentes centrales de la investigación. La estrategia metodológica implementada señala más que nada un punto de encuentro entre la teoría y el análisis cualitativo que no está signado por la subordinación de alguno de los dos elementos. Existe pues el reto de vincular correctamente los dos niveles que pretende establecer la investigación. Así pues, si se plantea el estudio de un caso, se hará con la convicción de triangular la información que emerja de los datos recabados con el planteo categorial y conceptual establecido en el marco teórico (Stake, 1994). De la misma forma el criterio de elección del caso es básicamente instrumental, pues permite observar un previo interés teórico<sup>154</sup>. Más el caso no será reducido a un elemento verificador de la teoría, sino que jugará un papel

---

<sup>154</sup> Es en este sentido que se concuerda con la definición de Stake del “análisis de caso” de corte instrumental, pues sin duda, existe un interés de investigación previo a la construcción del caso mismo. Más la información que emerja del tratamiento de los datos serán relevantes para las mismas conclusiones de la investigación. Stake lo define más bien, como una combinación de intereses en la investigación más que como una subordinación de ellos. “In what we may call *instrumental case study*, a particular case is examined to provide insight into an issue or refinement of theory. The case is of secondary interest; it plays a supportive role, facilitating our understanding of something else. The case is often looked at in depth, its contexts scrutinized, its ordinary activities detailed, but because this helps us pursue the external interest. The case may be seen as typical of other cases or not. The choice of case is made because it is expected to advance our understanding of that other interest. Because we simultaneously have several interests, often changing, there is no line distinguishing intrinsic case study from instrumental; rather, a zone of combined purpose separates them.” (Stake, 1994: 237).

fundamental en la generación conocimiento, pues aunque se hubiera pretendido abordar otro tipo de casos que permitieran una mirada más amplia y contrastante de nuestra problemática, la limitación de tiempo que toda investigación conlleva no lo permiten.

Así pues, se abordará el caso de la “Marcha de la Seguridad” en la Cd. de México por una razón en específico: las peculiaridades y lo que lo hace singular dentro del panorama sociopolítico mexicano. De acuerdo a Stokes (1994), el caso constituye un elemento singular y único dentro de un contexto específico. A final de cuentas, lo que resulta comúnmente de un análisis de caso no son proposiciones generales, sino descubrimientos particulares y únicos. Así, la “particularidad” (uniqueness) del caso de la marcha de la seguridad descansa en dos elementos: su “naturaleza” (a nature of the case) y el contexto en el que emerge (political context) (Stokes, 1994). Por naturaleza del caso se entiende un cúmulo de peculiaridades que le dan consistencia y lo hacen distintivo de otros tantos. Así pues, en el contexto político mexicano actual han surgido una amplia diversidad de eventos o fenómenos que dejan ver la desestructuración de un régimen político que había predominado durante varias décadas. El contexto político, quedará contenido en los términos de confluencia del clima de malestar hacia la política y la instauración de la semántica de la ciudadanía.

Es dentro de este contexto donde el caso de la marcha toma una relevancia considerable, pues si bien el ánimo que privó alrededor de la marcha estuvo vinculado estrechamente a el clima electoral prevaleciente en ese momento, lo cierto es que también se mostraron rasgos particulares que trascendieron el mismo contexto. Para los fines de la investigación esos rasgos son los elementos que se adoptarán en el análisis. Con el riesgo de ser repetitivos, el análisis del caso a través de la prensa escrita mostró la recurrencia a ciertos “temas” que a final de cuentas caracterizaron a la marcha y se vinculan estrechamente a la problemática de las transformaciones de la política establecidas teóricamente. En este sentido, por medio de la “triangulación” se clarificaron observaciones y significados que corrieron por dos distintos niveles de abstracción: el nivel teórico y las conceptualizaciones emergentes de los “datos” que arrojaba el análisis cualitativo.

Ahora bien, el criterio para elegir las fuentes a través de las cuáles recabamos los datos para el análisis del caso, está sustentado en el método del “muestreo teórico” y la “saturación” propuesto en la construcción de la “teoría fundamentada”, esto es, una estructuración conceptual ligada “estrechamente” al “dato” (Glasser y Strauss, 1964; Strauss y Corbin, 1994). Así, en primera instancia se recopiló información a través de un análisis hemerográfico por dos razones en específico:

- a) Las fuentes de este tipo permiten una cierta “relativización” del tiempo que ha transcurrido desde que sucedió el evento. En este sentido, la recopilación de información a través de un instrumento como la entrevista hubiera sesgado las respuestas de los participantes por la “contaminación temporal”, es decir, por la concatenación de sucesos que al día de hoy le dan una lectura distinta a lo sucedido hace poco más de cuatro años.
- b) Y en segundo lugar, porque el interés de la investigación radica más en las especificidades y naturaleza del caso, que en el seguimiento que puede derivar de lo que la marcha significó para determinadas personas. Si hubiera sido así, se hubiera recurrido a otro tipo de instrumento como lo podría ser la entrevista.

Para ello, las fuentes hemerográficas permiten controlar el “paso de tiempo” y retrospectivamente se pueden rescatar elementos que surgieron en el momento mismo del suceso de interés. Sin embargo, como es evidente, la información de segunda mano llevará la impronta de ser una interpretación de segundo orden, esto es, la interpretación de lo escrito por el columnista, el reportero, o el cronista, tendrá que tener en consideración otros elementos, como la línea editorial del periódico, el perfil ideológico, y los fines u objetivos específicos del tipo de escrito periodístico.

Así, se analizaron cuatro diferentes periódicos con el ánimo de adquirir una perspectiva lo más amplia posible del tratamiento que la prensa hizo del suceso. Los cuatro periódicos de circulación nacional fueron:

- a) El Universal
- b) Milenio Diario
- c) La Jornada
- d) Reforma

La elección se hizo a partir de ubicar los perfiles editoriales de los rotativos<sup>155</sup>. Así, los diarios El Universal, Milenio y Reforma tanto en la columna de ocho como en el tratamiento general del suceso adquirieron un tono que simpatizaba o era condescendiente con la marcha. La Jornada por su parte adquirió un tono crítico hacia el suceso. Aquí es preciso señalar que el diario Reforma fue eliminado en tanto mostró repeticiones sistemáticas en la información<sup>156</sup>, que los periódicos El Universal y Milenio ya habían aportado. Dentro de estos dos últimos periódicos se rastreo un tratamiento periodístico más diverso, pues se recuperaron crónicas y reportajes, editoriales y artículos de opinión. Así, en las editoriales se logró identificar las líneas o perfiles ideológicos de los distintos periódicos. En términos generales la mayor parte todos los diarios mostraron una coherencia con su respectivo perfil editorial, tanto articulistas, como las crónicas o las editoriales estuvieron coherentemente articuladas. También es importante señalar, que el rastreo de la información se hizo siete días antes del evento y siete días después, y a partir de ahí encontramos que en términos generales la densidad de información se concentró en las ediciones del día posterior a la marcha, esto es, el lunes 28 de junio para diluirse sensiblemente en los días posteriores y concentrarse en las opiniones posmanifestación de los políticos.

---

<sup>155</sup> Además de ubicar el perfil de la publicación, también se seleccionaron los periódicos por su nivel de resonancia e importancia en el medio periodístico con respecto a temas de interés público-político. Si duda, estos cuatro son los de más tiraje y de mayor importancia, obviando periódicos como *La afición*, *Esto*, *La prensa*, *El Financiero*, que aún cuando tienen tirajes muy grandes, o se dedican a temas exclusivamente deportivos, o cubrieron muy escasamente la nota, o no tienen gran repercusión en el ámbito de la discusión pública.

<sup>156</sup> El periódico *Reforma* en este caso se limitó a cubrir la nota a partir del reportaje y la opinión de los editorialistas.

Finalmente, con respecto a las fuentes es preciso destacar que las diferentes secciones de los periódicos resaltaron diversos aspectos de la marcha. Así,

- a) en general las portadas se dedicaron al tema de la convocatoria y la cantidad de los manifestantes, ilustradas con fotos aéreas y en gran formato<sup>157</sup>
- b) las editoriales mostraron la toma de posición con respecto al suceso
- c) el reportaje se concentró en las descripciones generales de la marcha: cantidad de personas, incidentes, recorrido, etc.
- d) la crónica recuperó de forma general las características distintivas de la marcha, esto es, el componente de clase. La mayoría resaltó la novedad de que la clase media y alta de la ciudad hubieran salido a marchar. (Más adelante haremos un tratamiento más pormenorizado por la relevancia de este elemento),
- e) y la opinión resaltó en general los motivos de la marcha (la inseguridad) y su vinculación con el accionar de los gobernantes.
- f) finalmente, habrá que resaltar que en Milenio y Reforma, la sección de sociales cubrió con varias fotos la presencia de artistas, empresarios y políticos en la marcha.

El muestreo teórico a partir del cual se hizo la selección del material descansó en el criterio de comparación constante y de saturación. Dentro del abanico de las publicaciones y de sus contenidos se buscó siempre la incorporación de datos bajo el criterio de comparación con otros conceptos y categorías, lo cual nos llevó a un cierto límite. En cuanto esto sucedió se dejó de codificar textos. Los resultados que emergieron fueron la emergencia de categorías constitutivas del evento bajo el tratamiento periodístico:

---

<sup>157</sup> Habrá que resaltar que el periódico *La Jornada*, a pesar de mostrar su tono crítico ante el suceso dejó ver en su portada una foto a color al día siguiente de la marcha, dejando ver la relevancia política y social del caso. El periódico *Milenio* por su parte anexó una hoja completa como portada, en la cual se veía por un lado una foto aérea y color de la marcha y por el anverso, diferentes momentos y perspectivas en fotos blanco y negro.

- De la sección de opinión y de las editoriales, los diversos tipos de conceptos que emergieron bajo el procedimiento de la codificación abierta se pudieron rotular bajo la categoría de demanda y legitimidad de la demanda.
- De la sección de fondo, es decir, reportaje, crónica, y sociales emergió la categoría de manifestación pública, que más que nada se refiere a los términos descriptivos de la movilización.