

# La mala fama de la política

LUIS SALAZAR C.

UAM-Iztapalapa, México

## I. ¿Crisis de la política?

El final del siglo parece caracterizarse, entre otras cosas, por un desprestigio generalizado de la política. La vertiginosa aceleración del tiempo histórico, la globalización de la economía y de los medios de comunicación y el aparente agotamiento de los marcos ideológicos que por largo tiempo dieron sentido y horizonte a los actores e instituciones políticas, han dado paso a una situación en la que la incertidumbre, la complejidad y la falta de puntos de referencia más o menos universales promueve no sólo un vaciamiento de sentido de las prácticas y organizaciones políticas tradicionales, sino también la irrupción de cinismos y fundamentalismos que expresan, sobre todo, la exasperación y el hartazgo frente a la política y a los políticos en general. Los fenómenos de corrupción, de desprestigio y de ineficacia de las instituciones estatales se desarrollan en los más diversos rincones del planeta, propiciando el surgimiento de personalidades carismáticas fundadas precisamente en concepciones apartidistas, apolíticas y aestatistas, cuando no abiertamente antipartidistas, antipolíticas y antiestatistas. Triunfa así, con frecuencia, no el liberalismo constitucional, no el liberalismo ético, sino un liberalismo maniqueo que responsabiliza a la política y al Estado de todos los males que sufren las sociedades.

El final de un siglo que funcionó como un gran campo de experimentación de las más diversas fórmulas ideológicas por parte de concepciones voluntaristas de la política, y que finalmente derivó en un aparente triunfo (casi) universal de los principios y procedimientos de la democracia liberal, se ve dominado, por ende, por un estado de ánimo diferente al que presidió el término del siglo XIX. Si en este último lo que privaba era «el miedo a las masas y a la democracia», en nuestro tiempo predomina «la mala fama de la política». Acaso la misma violencia con que las concepciones totalitarias quisieron imponer sus objetivos; acaso también el fracaso de los totalitarismos lo mismo que las limitaciones y contradicciones de los más diversos proyectos y programas de gobierno para afrontar los problemas sociales; y acaso igualmente el descubrimiento reciente de dificultades y riesgos planetarios que han vuelto por lo menos problemática la idea de progreso al plantear una serie de límites radicales al desarrollo social, haya todo ello coadyuvado a generalizar una visión no sólo desencantada, sino profundamente negativa de la política.

Tanto más cuanto el fracaso del proyecto revolucionario de configurar una alternativa global ha conducido a una consolidación sin precedentes de la hegemonía material de un capitalismo globalizado, poderoso y depredador, que ha reducido enormemente la soberanía efectiva de los Estados nacionales.<sup>1</sup> Gobiernos de la más variada índole, de izquierda o de derecha, progresistas o conservadores, incluso supuestamente «revolucionarios», se ven así forzados a ajustar sus medidas a los imperativos macroeconómicos de flujos financieros poco menos que imprevisibles. La política económica ha devenido «técnica» dedicada a conservar equilibrios precarios y a hacer atractiva la inversión de capitales, mientras la política «política» se ha convertido con frecuencia en espectáculo cobijado y promovido por los medios electrónicos de comunicación. Teatro en que las ideas —si existen— son sepultadas por las imágenes, los gestos, las ocurrencias, y por el desprecio absoluto hacia las más elementales normas cívicas y morales. La democracia se transforma en mediocracia, en búsqueda incesante de clientelas, de electores, de fama pública, no mediante liderazgos organizados y responsables, sino mediante figuras estridentes aunque eficaces en su manejo de la imagolatría.

Hablar de la mala fama de la política, entonces, no es simplemente poner de relieve una fenomenología irritante. Es plantear que las nuevas realidades transnacionales —poderes económicos e informativos— efectivamente amenazan con subvertir e incluso anular las funciones básicas de la política, de sus instituciones y valores. La mercantilización de los procedimientos democráticos o su conversión en un espectáculo trivial, subordinado a los imperativos de los medios de comunicación actuales, es tan sólo la expresión más conspicua de una pérdida de sentido de la política que pone en riesgo no sólo el futuro de las democracias, sino también de las sociedades en su conjunto. De sociedades que, al debilitarse las instituciones políticas, no se «liberan» —como pretenden los defensores de un Estado mínimo y de una política igualmente mínima—, sino que se convierten en presas fáciles de los poderes fácticos del dinero, de los medios, de los fundamentalismos y de las mafias.

Parece indispensable reconsiderar, frente a estas tendencias, la idea de que la política —como actividad, como instituciones y valores— no sólo es autónoma y específica, sino también socialmente necesaria. Pensar la política, entonces, como irreductible en relación a otros ámbitos y prácticas de la vida social, y reconocer sus necesariamente complejas relaciones con ellas; entender la peculiaridad de sus recursos, de sus marcos de referencia, de sus alcances y sus límites. Es cierto que muchas de las tragedias de este siglo parecen haber derivado de una sobrecarga de expectativas en relación a determinadas políticas que se quisieron totales, revolucionarias, ilimitadas. Pero, paradójicamente, dicha sobrecarga estuvo vinculada a la idea de trascender la política «ordinaria» —desde tiempo atrás denunciada por su corrupción y por su ineficacia—<sup>2</sup> mediante una política «extraordinaria», capaz de conducir sea a un retorno a la naturaleza

primordial de la sangre y de la raza, sea a una sociedad futura, redimida y autorregulada espontáneamente.<sup>3</sup> Hoy, cuando las energías utópicas y antiutópicas que sacudieron nuestro siglo se muestran exhaustas, quizá valga la pena preguntarse por la naturaleza —o si se quiere por los rasgos característicos— de la política, fuera de toda tentación nostálgica o revolucionaria de fundar de una vez y para siempre la sociedad justa, la vida buena, más acá o más allá de la historia.

Ahora bien, una larga tradición del pensamiento occidental —que se remonta al menos hasta Platón— ha mostrado una pertinaz incapacidad para reconocer esta irreductibilidad ambigua de la política. Sin duda esta incapacidad está ligada a un muy comprensible rechazo racionalista de un sinnúmero de fenómenos políticos «irracionales». De ahí que la historia de la teoría política aparezca marcada por una división permanente entre tendencias idealizantes y utópicas, que, al plantear un patrón de racionalidad demasiado exigente, de un modo o de otro pretenden *superar* la realidad conflictiva, violenta e inmoral de la política, y tendencias realistas que, por diversas razones, intentan evidenciar la necesidad imperiosa de esos rasgos. Esta dialéctica —ya registrada por Platón en sus *Diálogos*— nos pone ante una problemática que concierne ya no sólo a la especificidad y productividad de la política, sino a la de la relación entre los portadores de la razón —esto es, los intelectuales— y los políticos. Relación difícil, tensa, necesariamente conflictiva, que pone en juego imperativos y exigencias contrapuestas, así como intereses no pocas veces irreductibles e incommensurables. ¿Cómo pensar racionalmente la política, cómo captar su necesidad y su dinámica sin derivar ni en un utopismo donde, a decir verdad, la política misma parece salir sobrando, ni en un realismo cínico que se contenta con registrar como naturales fenómenos evidentemente patológicos, convirtiendo así lo fáctico en normativo?<sup>4</sup>

Parece evidente que requerimos una concepción flexible y abierta de racionalidad que, sin confundirse con una imposible descripción «libre de valores» de los hechos, tampoco nos remita a patrones normativos abstractos y exteriores al desarrollo histórico. Una concepción de racionalidad, entonces, que permita establecer límites y proponer evaluaciones pero manteniendo abierta la posibilidad de comprender y asumir la compleja necesidad de lo existente, incluyendo en ella su inevitable *contingencia*, es decir, su apertura hacia lo improbable y hacia lo imprevisible. El fracaso de teorías supuestamente científicas de la evolución histórica de las sociedades, que ha puesto en cuestión las versiones positivistas de las ciencias sociales, no tiene por qué interpretarse como un fracaso de la elaboración teórica dedicada a entender los fenómenos, sino como el resultado de visiones claramente excesivas y dogmáticas del saber científico.

En realidad, tanto el positivismo sociológico —con su afanosa búsqueda de leyes de la evolución social— como el marxismo —con su igualmente tenaz insistencia en las férreas leyes del decurso histórico— fueron corrientes teóricas

caracterizadas por su incapacidad para reconocer la productividad ambigua de la política. A riesgo de simplificar en exceso, no es del todo aventurado afirmar que en ambos casos se trató, entre otras cosas, de *conjurar* la irritante realidad peculiar de la política, subsumiéndola en una presunta *necesidad legal* del desarrollo económico o científico-técnico. Como resultado, se pretendió superar no sólo la política empírica, sino también, sintomáticamente, las cuestiones centrales de la filosofía política, tratándolas como meros derivados de concepciones precientíficas o metafísicas del orden social. Fueron necesarios muchos años para que la propia experiencia histórica mostrara la naturaleza aporética de dichas «superaciones», así como la vigencia no solamente de la reflexión normativa de la filosofía política, sino de una reflexión capaz de hacerse cargo de lo que puede denominarse la productividad socialmente necesaria pero siempre ambivalente de la política misma.

## II. La invención de la política

En un sentido importante puede decirse que la antigua cultura griega «inventó» la política. Ello naturalmente no significa que culturas anteriores o paralelas carecieran de las prácticas e instituciones encargadas de gobernar que nuestra civilización ha denominado políticas. No se trata, pues, de discutir que muchos de los ingredientes de los fenómenos políticos son tan viejos como las propias sociedades humanas. Pero sí se trata de poner de relieve que, al menos en la cultura occidental, la reflexión sobre la política en tanto ámbito diferenciable de la religión y de la moralidad privada es un elemento constitutivo de la política misma. Y esta reflexión particular sobre la especificidad de la política puede verse, sin lugar a dudas, como la gran aportación de los antiguos griegos.

En *El político* Platón parece indicar de algún modo lo anterior al referir un mito según el cual la política surgió cuando los dioses abandonaron el mundo humano a su propia suerte. En otras palabras, cuando el poder de configurar y gobernar el orden social dejó de fundarse y asumirse como una cuestión puramente religiosa o mitológica. En ese momento no sólo perdieron fuerza los presuntos fundamentos sagrados del orden y las jerarquías sociales, sino que se hizo evidente la necesidad de una reflexión y una discusión laicas de los fenómenos del poder, de la violencia y del conflicto social. Una reflexión *racional* que intentara dar cuenta de la necesidad y, por ende, de la justificación de procesos que ya no podían sustentarse solamente en tradiciones o leyendas sacralizadoras, y que exigían sin embargo de razones no sólo para ser aceptadas por las minorías ilustradas, sino simple y llanamente para *existir* con independencia —al menos independencia relativa— de los poderes religiosos y familiares.

El silencio de los dioses parece presidir desde entonces la realidad y la teoría de la política a lo largo de la historia de la civilización occidental. Lo que, por supuesto, no significa que dicho silencio fuera aceptado fácilmente ni por

los sacerdotes ni por los pueblos y ni siquiera por los déspotas o tiranos de la más variada especie. Lo que explica la nada pacífica relación histórica entre el ámbito religioso y el político, así como las más variadas síntesis teológico-políticas que todavía hoy pretenden denegar la especificidad secular, puramente terrena y humana de la política. Con la emergencia de la política en el mundo griego, sin embargo, quedó al menos planteada la cuestión decisiva de su carencia de fundamentos (trascendentes, sagrados, absolutos) y la necesidad problemática de su justificación (racional). Desde entonces, y en la medida en que efectivamente funciona como realidad independiente —lo que nunca ocurre sin conflictos y resistencias— la política sólo puede subsistir reflexivamente, es decir, generando a «sus» intelectuales como categoría irreductible a la de los clérigos y profetas.

No parece casual entonces la simultánea invención griega de la política y de las teorías sofísticas o filosóficas de la política: se trata de aspectos constitutivos de una dialéctica recíprocamente constituyente que ha marcado la historia de la civilización occidental. Una dialéctica que sin duda podrá verse durante un largo período subordinada en mayor o menor medida a la dicotomía sagrado/profano propia de la formación de las religiones universales, pero que, frente a la división y sectarización del cristianismo, será redescubierta en la modernidad, abriendo paso al extraordinario proceso de secularización y racionalización de las sociedades occidentales. Pero lo que interesa subrayar aquí es que, independientemente de sus avatares históricos, existe una interdependencia constitutiva de la política con la reflexión teórica sobre la política, y con ello, de los políticos con los intelectuales.

Lo que no debe interpretarse en términos simplistas o reduccionistas, asumiendo que los pensadores, filósofos o no, han sido los ideólogos al servicio de los políticos, o que éstos han sido los instrumentos prácticos de los primeros. Más bien se ha tratado siempre de relaciones tensas, exasperantes para ambas partes; de una interdependencia en que la tentación paradójicamente suicida de subordinar e instrumentalizar a la contraparte ha provocado crisis y fugas de la política, para dar paso a lo que con enorme acierto Aristóteles denominó *despotismos* o *tiranías*, es decir, poderes antipolíticos o impolíticos sustentados en la fuerza y en doctrinas dogmáticas, tan alérgicos a la discusión racional como a la dinámica conflictiva y pluralista de la política misma.

De esta manera, la política surge en un principio como gobierno secular y reflexivo de la *polis*, es decir, de la comunidad social autosuficiente. Y el poder *político* como poder diferenciado del poder económico y del poder religioso, como un poder que ya no puede justificarse en términos de una desigualdad natural o de una jerarquía sacralizada, sino como una relación asimétrica establecida entre hombres iguales y libres. Con lo que aparece un tercer rasgo distintivo de la política en sentido propio: el de crear un orden que en sentido estricto no surge natural o espontáneamente, sino que sólo se constituye y se

mantiene por el consenso, por la voluntad y por la acción de sus integrantes. Acaso por ello muchos grandes dirigentes e historiadores del mundo antiguo verán en la acción política la forma máxima de realización plena de las virtudes humanas. Considerando en cambio como subhumanos a los que, por naturaleza o por voluntad, se excluían o estaban excluidos de participar en las asambleas, en las deliberaciones colectivas y en la formación de las decisiones de gobierno. La propia idea de inmortalidad ligada a la participación en los debates y en las hazañas guerreras convertiría a la política y al espacio público en las formas exclusivas de un llegar a ser plenamente humano, de un alcanzar la excelencia dejando huella en la memoria colectiva de la *polis*.

Muchas dificultades generará en la filosofía, desde Platón, reconocer y comprender esta «contingencia» de la realidad de la política, lo que en buena medida explica su horror por la política prácticamente existente y su voluntad de someterla a las exigencias de una racionalidad inmutable. Y muchos siglos implicará el reconocimiento por parte de los sabios de que, por ello mismo, la política es irreductible a los imperativos de la razón teórica.<sup>5</sup> De hecho se opondrán casi desde el comienzo dos ideales éticos de vida incompatibles e incluso inconmensurables: el ideal de inmortalidad antes mencionado, vinculado a hazañas y discursos públicos, y por ende a narraciones y tradiciones propiamente políticas, y el ideal filosófico de la eternidad, de lo que, por ser verdadero y racional, se encuentra más allá de las apariencias, de las opiniones, y sobre todo de las contingencias y azares de un mundo regido no por la razón, sino por la fuerza, por las pasiones y por la ignorancia de las multitudes y sus dirigentes efectivos.<sup>6</sup>

Desde las *polis* griegas hasta la República y el Imperio romanos se desarrollará una intensa discusión en torno a estos ideales, dando lugar a las posturas mediadoras de Aristóteles y de Cicerón, pero también al desencanto de los epicúreos, de los escépticos y los cínicos o a los compromisos de los estoicos. Y será paradójicamente el triunfo de una religión «bárbara» pero universalista como el cristianismo lo que, de algún modo, posibilitará la supresión de la autonomía de la política en beneficio de su subordinación a un mensaje de salvación ultraterreno. Aprovechando en buena medida las debilidades mostradas en su intenso conflicto por los ideales tanto político como filosófico, san Agustín realizará una primera síntesis teológico-política en la que la ciudad terrenal, el ámbito de lo político secular, será puesta al servicio de la Ciudad de Dios en su interminable combate con la Ciudad del Diablo.<sup>7</sup> El poder secular habrá de ponerse por ello al servicio ya no de la inmortalidad heroica o de las virtudes ciudadanas, sino de la inmortalidad del alma y por vía de consecuencia del mensaje evangélico. En su lucha contra las herejías que constantemente desgarraban a la fe cristiana, el teólogo afirmará, con las consecuencias que conocemos, que la función de los príncipes y emperadores es «obligarlos a entrar en la verdadera fe», canónicamente establecida por la única Iglesia Católica.

A cambio de esta instrumentalización para fines sagrados, los poderes terrenales gozarán de la bendición y sacralización religiosa, pues todo poder viene de Dios. Tanto la política como la filosofía y la reflexión teórica en general perderán así su libertad, o la verán limitada a aquellos ámbitos que la Teología les permita. La eternidad filosófica como la inmortalidad política, lo mismo que las virtudes a ellas ligadas, dejarán paso a la salvación religiosa y las extrañas virtudes de la fe, la esperanza y la caridad. Sin duda, a través de ello se configurará un humanismo moral sustentado en la universalidad del mensaje de salvación, el mismo que elevará a esclavos, siervos, mujeres y niños al estatuto de personas, de seres humanos que por ser criaturas del único Dios, merecen al menos la oportunidad de salvar su alma. Pero incluso este «humanismo» será puesto al servicio de dogmas y poderes sagrados, heterónomos, indiscutibles y, por todo ello, no políticos.

A lo largo de la Edad Media habrá de desarrollarse una intensa pugna entre la espada y la cruz, entre los poderes terrenales y la Iglesia. Igualmente, pensadores tanto del clero como seculares, trabarán un debate interminable sobre el papel de los príncipes en relación al Vaticano, sobre su subordinación o no al Papa, sobre su misión terrenal y divina. Pero ninguno de estos conflictos y disputas abandonará el marco teológico-político fundacional que supone, al menos en principio, la no autonomía de la política en relación con la fe. Serán los grandes cataclismos culturales ligados al Renacimiento y a la Reforma, los que volverán indispensable la desacralización y reautonomización de la política frente a unas iglesias divididas y enfrentadas mortalmente. Ello implicará no una imposible vuelta al pasado clásico —nostalgia que sin embargo pervivirá en buena parte de los pensadores modernos—, sino una nueva manera —estatal y nacional— de configurar prácticamente y de comprender teóricamente a la política. Una manera que, como también consideraremos más abajo, exigirá distinguir, institucional y teóricamente, ámbitos anteriormente unificados, sea bajo la llamada bella totalidad del mundo grecorromano, sea bajo la síntesis teológica medieval.

El hundimiento de la teología y de las concepciones del cosmos como un orden jerárquico, posibilitará la irrupción del hecho de que el poder político-estatal sólo puede sustentarse en un *artificio*, es decir, en el acuerdo y el consenso convencional de los gobernados, y no en una mítica voluntad divina o en una supuesta desigualdad natural entre los seres humanos. Hecho irritante sin duda para los detentadores del poder, que habrán de ingeniárselas para reconstituir permanentemente ese consenso y ese acuerdo, sin nunca estar en condiciones de convertir en realmente desiguales a aquellos sobre los que toman decisiones vinculantes; pero hecho también incómodo para todos aquellos que optan por «la servidumbre voluntaria», es decir, por aceptar y obedecer un poder que sólo se sustenta en sus propias opiniones.<sup>8</sup>

En todo caso, de ahí derivarán dos modos claramente diferentes de enjuici-

ciar a la política y el poder: *ex parte principe*, planteándose el problema de cómo constituir y mantener un orden que constantemente será desafiado por las más diversas pasiones y razones de unos súbditos que sólo lo son por su propia voluntad; o *ex parte populi*, proponiendo la cuestión de la legitimidad y de la justicia de ese orden y de ese poder de mando que sólo pueden justificarse en atención, una vez más, a los intereses, opiniones y pasiones de quienes los sustentan.<sup>9</sup> Surgirán así dos ejes para interpretar a la política misma, uno basado en la oposición caos-orden, otro en la dicotomía opresión-libertad, haciendo posibles juicios perpetuamente contrapuestos y conflictivos sobre la eficacia o sobre la justicia de lo políticamente existente.

Empero, toda esta descripción de la política —que intenta presentar tan sólo una aproximación inicial a las cuestiones centrales de la teoría política— permanecerá unilateral e incompleta si no se incluyera la referencia a la fuerza como recurso cuyo uso exclusivo especifica al poder político moderno. Se trata de la dimensión demoníaca del poder político, de su recurso supremo y específico, de aquello que lo distingue sin más de otras formas de poder y de influencia, y que lo transforma en fenómeno no sólo problemático, sino también amenazador. Las preguntas surgen inmediatamente: ¿por qué esta necesaria apelación a la fuerza? ¿Por qué, desde los tiempos más remotos, ningún orden social puede prescindir de este medio que es la amenaza de usar la coacción para obtener obediencia? ¿Por qué la política, en tanto arte de gobierno, como lucha en torno al poder de tomar determinadas decisiones, requiere de este recurso que contradice las más elementales normas morales?

Hoy parecen perimidas las concepciones anarquistas de la política y del poder político, que de un modo o de otros preconizaban no sólo la maldad intrínseca de cualquier autoridad, sino la posibilidad de un mundo social en que se eliminaría para siempre.<sup>10</sup> La parábola del marxismo, doctrina que pretendió haber descubierto la raíz histórica del poder coactivo en la división de la sociedad a causa de la explotación y la propiedad privada, parece haber mostrado con claridad meridiana que la «superación» de la política conduce no a la sociedad espontáneamente autorregulada, sino al más feroz de los despotismos. Lo que obliga a reconocer que la necesidad de la política no se agota en sus supuestas fuentes sociales, que la exigencia de un poder sustentado en la coacción no deriva solamente de circunstancias históricas superables. Más aún, habría que considerar seriamente que el poder político, el poder que recurre a la fuerza, que reclama por ende el uso *exclusivo* de la fuerza legítima, lejos de ser expresión de determinadas formas de organización social, es la condición *sine qua non* de cualquier forma de organización social *abierta y secularizada* que, por ello mismo, la pretensión de trascenderlo, de eliminarlo o de evitarlo, sólo puede conducir, paradójicamente, o a la imposible disolución de la sociedad en sus elementos, o, lo que es más probable, a la configuración de poderes no políticos o incluso antipolíticos.

Pues si el poder político necesariamente requiere de la fuerza como recurso propio, no cualquier recurso a la fuerza configura propiamente un poder político. De hecho, sólo en el horizonte histórico de las guerras internas y externas, es decir, de la violencia como horizonte constitutivo de la experiencia social en su conjunto, es posible comprender que la politización de la fuerza —es decir, su conversión en instrumento propiamente *político*— ha sido y probablemente siempre será una conquista civilizatoria, una conquista que ha hecho posible la civilización. Es esto lo que a su manera planteará Hobbes en un contexto específico: que sin la concentración exclusiva de la fuerza legítima en manos del poder político, la violencia se convierte en un fenómeno generalizado. Que, por ello mismo, el poder político es condición de la paz, de la seguridad, del orden social mismo.

La guerra como violencia colectiva, interna o externa, es el horizonte efectivo en el que surge y se mantiene la política. Es, como dirá Schmitt,<sup>11</sup> su presupuesto existencial, pero habría que añadir que sólo en el sentido de su condición *negativa*, de su posibilidad límite, inextricable y amenazadora. Su límite constitutivo y constituyente, aquello que es indispensable delimitar, confinar, relativizar, sin que sea factible cancelarlo o superarlo definitivamente. No resulta fácil comprender aquí las causas (parecen demasiadas), pero el hecho brutal sigue ahí: es la guerra, la violencia entre los hombres, la experiencia fundacional de todas las sociedades humanas. La violencia homicida, fratricida, genocida, incluso suicida, que como una propiedad estrictamente humana, se mantiene así como horizonte ominoso que otorga sentido y razón a ese *mal menor* que es el poder y la sumisión políticos.

En todo caso, el poder político es siempre un poder sustentado en la fuerza, un poder coactivo, un poder de mando sustentado en la amenaza de coerción física. Ello da cuenta de la naturaleza específica de los conflictos políticos, de su carácter extremo, de su intensidad existencial: lo que se juega en ellos es precisamente la posibilidad —mediata o inmediata— de la guerra, de la vida y la muerte de los individuos, de su seguridad y de su miedo primordial. Sin olvidar, sin embargo, que el uso de la fuerza, cuando aparece como violencia, es a la vez recurso extremo y síntoma evidente de una falla esencial del poder político, de su crisis.

Intentemos sacar algunas conclusiones iniciales de la reflexión anterior. Para empezar se trata de construir una definición de la política que, sin idealizaciones, posibilite distinguirla como actividad, como experiencia y como interpretación, de los que podrían denominarse sus equivalentes funcionales en sociedades no occidentales. Una definición, entonces, que resalte su especificidad así como sus límites históricos y sus potenciales patologías, poniendo en evidencia su sentido funcional propio, su significado y sus valores peculiares. Sin duda siempre será posible mostrar que la política así entendida presenta rasgos semejantes a los de otras formas históricas de organizar y ejercer el poder; pero

el punto es precisamente discutir si tales analogías no renuncian a comprender lo específico de esta invención histórica de Occidente; si no suponen perder de vista características esenciales de una actividad y un lenguaje que nos permiten hacer distinciones decisivas no sólo para la evaluación, sino para la comprensión de la política misma.

Dicho en otras palabras: una definición de la política que no la delimite frente a otras actividades y otros discursos, que soslaye sus fines constitutivos y que, como en la sociología weberiana, se contente con establecer sus recursos específicos —la violencia o la fuerza— corre el riesgo de impedir captar no sólo ciertas connotaciones del lenguaje político clásico y moderno —teórico pero también común— donde se distingue la política en relación a otros usos de la fuerza, de la violencia e incluso de los propios recursos institucionales, sino también sus variaciones, transformaciones y hasta fragilidades históricas. De esta manera, *una noción puramente descriptiva y genérica de la política parece imposibilitada de comprender que ella pueda eclipsarse, verse subordinada o perder sentido y eficacia en determinados momentos e incluso épocas. Que, por ejemplo, la transición de la República al Imperio en Roma y de éste al triunfo del Cristianismo como religión de Estado, haya supuesto en algún sentido no la desaparición de la fuerza, sino de su regulación propiamente política en beneficio de una concepción imperial, cesarística, pretoriana y en definitiva teológica y por ende antipolítica del gobierno y de sus fines específicos. O que el cristianismo triunfante como religión imperial también haya significado la sumisión teológica de la política, hasta su casi extinción feudal.*

En el mismo sentido, hoy podemos preguntarnos si los modelos económicos de la democracia, las concepciones de la política como mercado o como espectáculo, o la idea de que la racionalidad política no es sino una versión de la racionalidad económica, son síntomas de un vaciamiento de sentido propio de la política, de su subordinación a imperativos específicos de otras actividades y otras esferas de interpretación. También las concepciones celebratorias de la sociedad civil, de los ciudadanos virtuosos en tanto que partidistas, tan de moda en nuestros días, lo mismo que determinadas formas de moralismo «político» —es decir, de evaluación puramente moral de la política—, ¿no son en realidad expresión de ese vaciamiento de significado específico de la política? Las presuntas nociones libres de valores de la política —desde Weber en adelante— curiosamente parecen hacer el juego a un proceso que necesariamente conduce no a definiciones objetivas o científicas, sino a evaluaciones extrapolíticas e incluso antipolíticas de la política misma. *La mala fama de la política* se vuelve inevitable cuando ella aparece como una actividad carente de principios, valores y funciones específicas y particulares, cuando se muestra entonces como mera lucha en torno a un poder coactivo que sólo tiene o puede tener fines extrínsecos, sean estos nobles y loables o cínicos y perversos.

*Paradójicamente, este mismo vaciamiento de sentido de la política da lugar*

a una reacción opuesta, igualmente discutible: la consistente en idealizar a la política, convirtiéndola en actividad suprema, cargada de virtudes y promesas, que es necesario redimir de sus nexos con la fuerza, con la coacción, así como con los intereses y las ideologías. Desde los célebres discursos de Pericles, pasando por las loas de Cicerón, las nostalgias de Maquiavelo, las propuestas de Rousseau y los jacobinos, y las seductoras reflexiones de Arendt, la política se ve entonces transfigurada en actividad excelsa, repleta de valores e imperativos republicanos y/o democráticos, y necesitada de liberarse de los presupuestos sociales o incluso pasionales que la pervierten. Se recupera así un sentido propio para esta actividad, pero sólo para realizarlo en un pasado remoto, en un momento excepcional, en una situación extraordinaria, donde al fin el espíritu público puede actuar de acuerdo a su concepto. La política se presenta entonces como esa actividad humana por excelencia que se realiza en las grandes acciones y discursos ideales heroicos de convivencia social, más allá de las mezquindades y tretas de la economía y de los intereses particulares, más allá de las humillaciones del mundo doméstico y del trabajo: es el reino de la voluntad general, el espacio de aparición donde se comienza algo radicalmente nuevo, el lugar de la inmortalidad heroica y de la libre participación de los iguales. Imágenes fascinantes, seductoras, nobles, de la política que una y otra vez surgen como antídoto de su vaciamiento: en este caso no es la política lo que corrompe, sino la antipolítica del interés privado, de la familia, de la religión institucionalizada. Por ello, teórica y prácticamente resurge como voluntarismo puro, revolucionario incluso, que exige negar presupuestos y realidades empíricas que han corrompido a la política, y abrir el espacio para el ejercicio de las virtudes públicas, de los verdaderos principios de la política verdadera.

Con todo ello, sin embargo, desaparecen también del horizonte teórico los aspectos irritantes, problemáticos y difíciles de la política misma. Se abre igualmente un abismo entre la política así idealizada y la política efectivamente existente, entre el espacio y el conflicto público del debate y la triste realidad impura de las negociaciones y las artimañas, entre la voluntad general y la voluntad de todos, entre el poder de la retórica y la retórica del poder. Y no es casual que a los momentos de idealización de la política —en la teoría y en la práctica— sigan los momentos del desencanto, del vaciamiento de sentido, de la vuelta a lo privado, a la moral, a la religiosidad. Y cabe preguntarse entonces si no es indispensable una concepción menos idealizada de la política que, sin desconocer su autonomía, su irreductibilidad, también dé cuenta de su carácter problemático, de sus dimensiones incómodas, de su conflictividad desgastante, de sus tensas relaciones con otros ámbitos sociales, económicos, religiosos o familiares, más allá de utopías anti o pro políticas. De una concepción, habría que añadir, que logre explicar incluso este aparentemente inevitable ciclo de encantamiento y desencantamiento de la política, reconociéndole entonces sus significados propios pero también sus límites y sus fragilidades insuperables.

### III. Pluralismo, conflicto, moralidad e ideales éticos

A la política bien entendida le es consustancial el conflicto. En la medida en que supone necesariamente la coexistencia de una pluralidad de intereses y formas de vida, en la medida en que implica por ende visiones e identidades diversas y aun contrapuestas, el propósito central de la política no puede ser sino su procesamiento en beneficio del mantenimiento de la unidad y del orden políticos.<sup>12</sup> De ahí que la política pueda interpretarse de dos formas aparentemente incompatibles: como *continuación* de la guerra por otros medios, y por consiguiente como lucha antagónica entre enemigos irreconciliables que sólo por razones estratégicas y/o tácticas renuncian a recurrir a las armas, a la espera de que las circunstancias permitan derrotar de una vez y para siempre a sus adversarios. O como *relativización* de la hostilidad, como superación del antagonismo y por ende como principio de interminable recomposición de un orden capaz de civilizar el conflicto por las vías de la discusión, de la negociación y de los compromisos y acuerdos en torno a las reglas de una convivencia que, sin negar la diversidad, posibiliten juegos de suma positiva entre los actores sociales y políticos.<sup>13</sup>

Estas dos maneras de entender la política —como continuación o como relativización de la hostilidad— conducen a dos formas de comprender su relación con la ética. Y más precisamente, a dos formas de interpretar los valores éticos. Contra lo que pudiera pensarse a primera vista, cuando la política se asume como continuación de la guerra —por ende, como lucha a muerte entre enemigos irreconciliables— la cuestión ética no desaparece necesariamente. Lo que ocurre, más bien, es que ella se plantea bajo el supuesto de que la moralidad concierne a los fines y valores últimos, es decir, a los ideales éticos de vida buena.<sup>14</sup> Si los otros, los enemigos, han de ser derrotados y hasta eliminados, es porque representan la negación absoluta de tales ideales, y por ello mismo cualquier entendimiento, cualquier compromiso y cualquier negociación han de verse en el horizonte de una lucha antagónica, esto es, como recursos tácticos coyunturales, como estratagemas o medidas temporales dirigidas a «acumular fuerzas», a preparar el momento decisivo de la aniquilación o derrota irreversible de esos enemigos.

En esta perspectiva, lo que resulta imposible es el compromiso con los valores y principios morales entendidos como obligaciones hacia los que se definen como *enemigos*. En la medida en que éstos aparecen como la negación de ideales constitutivos de una forma de vida que por ello se considera amenazada mortalmente, lo único que cabe es la guerra, latente o declarada, y la política sólo puede asumirse como recurso temporal, incluso riesgoso,<sup>15</sup> a la espera de que circunstancias y condiciones diversas posibiliten, al fin, el anhelado momento de la confrontación sin cortapisa ni restricciones. Por eso resulta en esta perspectiva absolutamente intolerable la sola idea de establecer compro-

mismos moralmente vinculantes con aquellos que encarnan y sólo pueden encarnar el mal radical; por eso, en todo caso, se justifica el recurso a todo tipo de astucias, engaños, manipulaciones o trampas, pues en definitiva no se trata de convivir con el enemigo, sino de destruirlo más tarde o más temprano.

Contrariamente a lo que parece proponer Schmitt, la intensidad de la oposición amigo/enemigo no parece tener como fuente o ser el criterio distintivo de «lo político», sino más bien depender de la *sacralización* de identidades e ideales, de su conversión en motivos suficientes e intangibles para enfrentar a muerte a los que se consideran justamente enemigos por negar de un modo o de otro tales identidades e ideales. En otras palabras, cuando la política se enmarca en un horizonte sacralizador de propósitos y valores; cuando por ende el conflicto se vive como enfrentamiento antagónico entre formas de vida irreconciliables, entonces la política sólo puede entenderse como *continuación* de la guerra, de la hostilidad no relativizada y no relativizable. Y entonces, también, el fin *sagrado* justifica todos los medios (por inmorales que éstos sean), haciéndose imposible el reconocimiento de cualesquiera obligaciones en relación a los que no son nosotros, a los que por necesidad habrá que excluir, derrotar y eliminar.

Si la política en algún sentido es el resultado del silencio de los dioses, en cambio las vociferaciones divinas vuelven imposible tanto la relativización de la hostilidad como la aceptación generalizada de los valores morales al establecimiento de relaciones amistosas. Como en el estado de naturaleza propuesto por Hobbes, la única racionalidad posible es la estratégica, aquella que ve en los demás obstáculos o instrumentos para propósitos egoístas, excluyentes, incompatibles.

Por el contrario, si se entiende la política como *relativización* de la hostilidad, necesariamente tendrá que desligarse de la moralidad asumida como ideales o valores últimos e intangibles. La política ya no podrá hacerse cargo de la realización de fines supremos y de principios sagrados, sino de su relativización en beneficio de la evitación de la guerra como posibilidad siempre presente. No se tratará de superar de una vez y para siempre los conflictos, sino de establecer las condiciones para que estos puedan ser institucionalizados, regulados y procesados pacíficamente, para que las diferencias y el pluralismo interno y externo no tengan por qué ser vividos y experimentados como amenazas mortales, sino como ocasión para una recomposición abierta y permanente de la convivencia social pacífica y civilizada. Acaso por ello mismo, la política seguirá implicando conflictos de alta y siempre riesgosa intensidad existencial, por cuanto dicha relativización supone de algún modo interiorizar políticamente, para regularlas, a las tendencias hostiles de los conflictos. Se tratará no de cancelar o simplemente ilegalizar tales tendencias, sino de canalizarlas, restableciendo una y otra vez la comunicación política orientada a las deliberaciones, negociaciones y compromisos posibles.

En esta perspectiva, la política aparece como la condición *sine qua non* del

reconocimiento generalizado de las obligaciones morales universalistas. Como indicara Hobbes, sólo el poder sustentado en el uso exclusivo de la fuerza permite generar la confianza recíproca necesaria para el establecimiento de relaciones cooperativas estables, sin que ello requiera, como parece pensar el propio Hobbes, excluir enteramente los conflictos, sino más bien redefinirlos y regularlos como contraposición entre adversarios y partidarios, entre concurrentes en competencias basadas en reglas acordadas, entre opositores capaces de reconocerse recíprocamente derechos y dignidad moral.<sup>16</sup> Lo que exige no reducir la política a la moralidad así entendida, sino, por el contrario, reconocer que esta última y sus rigoristas imperativos han de someterse a las exigencias de aquella relativización política de los conflictos. Nadie puede ignorar que, por su naturaleza misma, los imperativos morales sólo pueden ser rígidos y, en cierto sentido, simplificadoros.<sup>17</sup> Como ya sabía Maquiavelo, ni la mentira, ni el dolo, ni las manipulaciones dejan de ser inmorales porque se apele a quién sabe qué valores superiores para justificarlas. Pero ello mismo convierte a los juicios y valores morales en un material políticamente explosivo que con enorme facilidad conduce nuevamente al antagonismo irreconciliable. Por lo que resulta indispensable que la perspectiva política mantenga su diferencia y su prioridad en relación a la perspectiva moral, asumiendo la tarea de restablecer, a pesar de todo, las posibilidades de comunicación, deliberación, negociación y acuerdo entre los seres humanos.<sup>18</sup>

«A pesar de todo», es decir, a pesar de que el adversario o contrincante político aparezca como inmoral, como demoniaco o como negación de los propios ideales y valores supremos. Pues relativizar la hostilidad requiere justamente preferir una mala negociación a una buena pelea, un compromiso éticamente difícil a una cruzada justiciera, una disposición a redefinir identidades a una defensa de la pureza de las mismas. Lo que no significa necesariamente renunciar a los ideales o valores morales, sino asumir que existen ideales y valores específicamente políticos, concernientes a la convivencia y a la seguridad colectivas, que con frecuencia exigen la relativización de los primeros. Que la política, al menos la política pluralista moderna, no puede asumir como propósito la realización de ideales de vida buena, valores sagrados o propósitos últimos, sino la prosaica función de mantener abiertas las posibilidades de una coexistencia conflictiva pero pacífica entre diversas maneras de desarrollar planes de vida en la medida en que no signifiquen una coacción ilegítima e ilegal de los demás.

En este sentido parece viable reconocer que esta concepción de la política presupone al menos el reconocimiento de tres valores relativos a la organización de la convivencia social: seguridad, libertad e igualdad. De acuerdo a intereses, programas colectivos y circunstancias, se establecerán diferentes maneras de jerarquizar e interpretar la relación entre tales valores, pero, al menos en la medida en que se mantenga el principio de la relativización de la hostilidad, no se tratará de absolutizar alguno de ellos mediante la exclusión de los otros dos.

Ni la paz sin libertad e igualdad; ni la libertad a costa de la seguridad o la igualdad; ni la igualdad en desmedro absoluto del orden o de la libertad.

En nuestros días, cuando la democracia representativa parece haber triunfado sobre sus alternativas históricas, conviven tensamente estas dos maneras de entender la política, así como sus respectivas interpretaciones de su relación con la moralidad. Como señala Hirschman en sus *Retóricas de la intransigencia*,<sup>19</sup> la mayor parte de las democracias se presentan todavía hoy más como resultado de un empate de fuerzas que obliga a los contendientes a renunciar (¿temporalmente?) a su propósito de aniquilar a sus contrarios, que como la consecuencia de un acuerdo sobre los límites de la política razonable. De ahí que pervivan esas retóricas tanto en las corrientes «reaccionarias» como en las «progresistas», de forma «poco amistosa con la democracia». Incluso cuando el compromiso con la legalidad y las instituciones democráticas se encuentra consolidado en todos los partidos y sectores determinantes, incluso cuando se sabe que ninguno de los actores está dispuesto a patear el tablero, todo sucede como si fuera imposible dejar de apelar a la dramatización ética y hasta religiosa de los conflictos, al empleo de la descalificación moral y de la satanización de los adversarios, so pena de perder capacidad para atraer la atención pública.

En este sentido, el recurso sistemático que los partidos democráticos en el mundo moderno hacen de los valores y juicios morales, expresa no sólo su incapacidad para establecer comunicación con un público desinformado, si no es a través de códigos binarios y simplificadores, como apunta Luhmann, sino también una tensión irresuelta y acaso irresoluble entre las dos formas históricas de entender y practicar la política. Y tal vez la mala fama contemporánea de la política, su aparente carencia de sentido ético, más allá de escándalos y corrupciones, también se relaciona con la curiosa ausencia de un debate público sobre lo que es y puede ser la política, y sobre lo que puede esperarse de ella. Seguramente ya nunca la política podrá recobrar el lugar señero que le dieron los griegos y los romanos. Seguramente, las nostalgias republicanas, ciudadanas y ultrademocráticas, son, se quiera o no, incompatibles con las complejas realidades de las sociedades modernas, así como con la moderna interpretación de los valores de la igualdad, la libertad y la seguridad individuales. No por ello, sin embargo, hay que renunciar a la acaso interminable tarea de redefinir teórica y prácticamente a la política para al menos ser capaces de reivindicar, frente a fundamentalismos y cinismos, lo que puede otorgarle sentido y dignidad.

## NOTAS

1. Véase a este respecto el ensayo de M. Salvadori «Globalización y soberanía», de próxima edición en *Un Estado para la democracia*, México, IETD.

2. En un texto hoy casi olvidado, Marx afirmaba denunciando la política ordinaria: «Donde quiera que existen partidos políticos, cada uno de ellos encuentra la razón de todo mal en el hecho de que no sea él sino su contrincante, quien empuña el timón del Estado. Hasta los políticos radicales, revolucionarios, buscan la razón del mal, no en la esencia del Estado, sino en una determinada forma de gobierno, que tratan de sustituir por otra» («Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano”», en K. Marx, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982).

3. Al respecto, es obligada la lectura de tres diagnósticos diferentes de las tragedias de nuestro siglo: la de E. Hobsbawm, presentada en *El século breve*, Milán, Rizzoli, 1995 (traducción de *Age of extremes. The short Twentieth Century 1914-1991*); la de F. Furet, *El pasado de una ilusión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, y la de E. Nolte, *La guerra civil europea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

4. Hemos tratado de esbozar algunas reflexiones al respecto en *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, México, UAM (Azc.), 1997.

5. Acaso la dimensión más sugerente de la obra de H. Arendt se relaciona con su esfuerzo para distinguir la perspectiva teórica de la perspectiva política, la *vita contemplativa* de la *vita activa* (cf. la nota siguiente).

6. Como ha mostrado H. Arendt en sus sugerentes y discutibles obras (cf. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1992; *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, y *Che cos'è la politica*, Milán, Edizione di Comunità, 1995).

7. Al respecto véase R. Bodei, *Ordo amoris*, Bolonia, Il Mulino, 1991.

8. A este respecto sigue siendo sugerente la lectura del *Tratado sobre la servidumbre voluntaria o Contra el Uno*, de E. de la Boetie, Madrid, Tecnos, 1992.

9. Como señala Bobbio en diversos textos (cf. *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura, 1990).

10. Lo que no impide que el anarquismo perviva bajo el cobijo de discursos socialcivilistas o incluso localistas de la más diversa especie.

11. En *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Universidad, 1991. Más adelante volveremos sobre estos puntos.

12. Habría pues una finalidad o meta propia, específica, del poder político, contra lo que afirmaba Weber. La de mantener la unidad política territorial tanto frente a las amenazas externas como frente a las amenazas de disolución interna (cf. Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad*, op. cit.).

13. En el prólogo de 1963 a *El concepto de lo político*, Schmitt habla precisamente de *relativización* de la hostilidad y de *delimitación* de la guerra como sentido de su propuesta de la dicotomía «amigo/enemigo» como criterio distintivo de lo político. Ello empero no se compadece fácilmente con la idea de que «el sentido de la distinción amigo/enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o de un conflicto» (op. cit., p. 57).

14. Sigo las distinciones formuladas por P.F. Strawson en el artículo «Moralidad social e ideal individual», incluido en *Libertad y resentimiento*, Barcelona, Paidós, 1995.

15. En esta perspectiva parece esclarecerse la permanente sospecha que las corrientes fundamentalistas tienen respecto de las medidas e instituciones propiamente políticas. Éstas siempre parecen implicar «el riesgo» de la relativización de la hostilidad y, por ende, la pérdida de la pureza de los ideales.

16. La postura hobbesiana respecto de la relación ética/política es compleja. Por un lado parece suponer que sin un poder común cualquier obervancia de las normas morales es neces-

riamente irracional. Por otro, sin embargo, pretende convertir a estas normas (en particular la referida al cumplimiento de los pactos) en condición de la legitimidad racional del poder común (cf. al respecto *El síndrome de Platón...*, *op. cit.*).

17. A mi entender tiene por eso razón Matteucci cuando rechaza que la tesis «el fin justifica los medios» pueda atribuirse a Maquiavelo. Éste jamás habla de justificación moral sino de necesidad política. En todo caso esa tesis parecería expresar más bien cierto jesuitismo político (cf. N. Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico*, Milán, Il Mulino, 1984).

18. Siguiendo a Bobbio, lo que aquí proponemos es un dualismo moderado: ética y política son realidades irreductibles, pero también inseparables. La moralidad y sus exigencias son tan irrenunciables como la perspectiva y los imperativos de la política. Sólo cuando se pretende eliminar tales diferencias y tensiones mediante una política y una ética absolutas —de derecha o de izquierda— es cuando se puede realmente eliminar ese dualismo en beneficio de lo que, en algún sentido importante, ya no es ni moralidad ni política (cf. N. Bobbio, *Elogio de la mitezza*).

19. Editado en México por el Fondo de Cultura Económica, 1994.

*Luis Salazar es profesor de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Colabora habitualmente en varias revistas mexicanas, y en fechas recientes apareció su último libro «El síndrome de Platón. Hobbes o Spinoza».*