



AGRARIAS

“LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO CRÍTICA DEL
SUJETO POLÍTICO”



T E S I S

DIRECCION G. EF. L.V.
DEPTO. DE SERVICIOS ES.
OFICINA DE CLASIFICACION

DE: DOCTOR EN CIENCIAS

PRESENTA:

JOSÉ CRUZ JORGE CORTÉS CARREÑO

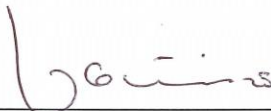
DIRECTOR DE TESIS: DR. JESÚS SORIANO FONSECA

Chapingo, Estado de México junio de 2012

**"LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO CRÍTICA DEL SUJETO
POLÍTICO"**

El jurado que revisó y aprobó el examen de grado de **José Cruz Jorge Cortés Carreño** autor de la presente tesis de Doctorado en Ciencias en Ciencias Agrarias estuvo constituido por:

DIRECTOR:



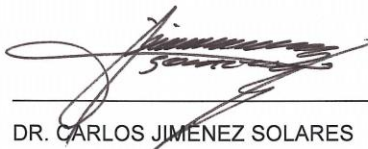
DR. JESÚS SORIANO FONSECA

ASESORA:



DRA. JOAQUINA SÁNCHEZ CARRASCO

ASESOR:



DR. CARLOS JIMÉNEZ SOLARES

ASESOR:



DRA. MARTHA MARIVEL MENDOZA ONTIVEROS

DEDICATORIA

A mi Madre quien fuera luz
y horizonte promisorio de mí existir.
Gracias por ser el *espíritu* detrás de mis ojos.

A mi hermoso hijo Carlos.
Eres mi sueño,
la voz que guía mi destino
y mi razón de ser.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco de manera enfática al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo otorgado en mi formación doctoral.

Le reitero mi gratitud y admiración al Dr. Jesús Soriano por ser estricto y meticuloso, además de recordarme que la lucha es parte de los procesos de libertad en todos los senderos de la vida.

Agradezco al Dr. Carlos Jiménez Solares, por su enorme disponibilidad y apoyo, aunada a su enorme consideración.

Especialmente a la Dra. Joaquina Sánchez Carrasco, por su capacidad para poderme comunicar con ella. Asimismo, por su inigualable sencillez y su infinita perspectiva humanista.

Particularmente reconozco el apoyo incondicional del Dr. Juan Manuel del Moral, por su erudición y compartir su conocimiento filosófico; quien es y será un ejemplo a seguir en mi formación intelectual.

Al Dr. Álvaro Reyes Toxqui, con quien he caminado por bosques sinuosos y horizontes promisorios, en un largo andar por batallas cognitivas, por todo, gracias amigo.

Por suerte, al Dr. José Luis Plata, por ser un excelente interlocutor y mejor aún, un excelente amigo, gracias por ayudar a fortalecer mis pasos.

Así como al personal administrativo que labora en el Departamento de Sociología Rural –en especial a Francis-.

DATOS BIOGRÁFICOS

José Cruz Jorge Cortés Carreño nació en Texcoco Estado de México. Estudió la Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública en la Universidad Autónoma del Estado de México. Tiene estudios de Maestría en Ciencias en Sociología Rural en la Universidad Autónoma Chapingo. Es analista político y locutor de radio. Trabajó como evaluador del *paja* para la Secretaría de Desarrollo Social. Se desempeña en el ámbito de la docencia desde hace 10 años, laborando en la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM) y recientemente en la Universidad Autónoma Chapingo es Profesor Investigador de Tiempo Completo.

HACIA LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO CRÍTICA DEL SUJETO POLÍTICO (The formation historic-critic of political subjects)

José Cruz Jorge Cortés Carreño¹

y

Jesús Soriano Fonseca²

RESUMEN

La construcción de sujetos políticos, puede concebirse de manera amplia desde diferentes esferas analíticas y especialmente históricas. Es bajo esta premisa que el sujeto contiene referencias enunciativas en la etapa helénica clásica, sin embargo, es hasta la Modernidad – perspectiva ortodoxa- que su construcción se constituye formal. Donde teóricos como Descartes, Kant, Leibniz y Hegel determinaron los elementos en cuanto a la relación sujeto-objeto. Por otra parte la conformación heterodoxa, busca concebir al sujeto desde un plano existencial reconfigurativo varado en la nada. Es decir, una visión crítica hacia la racionalidad que reorienta la postura desde la voluntad y el sendero existencial.

Asimismo, la configuración política y el Estado sirven como principios cohesionadores del sujeto, aunque es necesario recordar que el entramado en el mundo actual, se ha tornado complejo. Sin embargo, dicho escenario no es necesariamente una limitante para la construcción del nuevo sujeto político, sino un proceso motivacional e incluso creativo que busca un plano libertario, para configurar el yo político.

Palabras clave: Sujeto, Estado y libertad.

ABSTRACT

The formation of political subjects can be widely conceived from different analytic areas, specially the historical sphere. It is under this premise that the subject contains declarative references in the classic Hellenic period; however, it is until modernity – orthodox perspective- when its construction is formally established. Thus, theorists as Descartes, Kant, Leibniz and Hegel determined the elements of the relation subject-object. Moreover, the heterodox conformation pursues to conceive the subject from a configurative level stranded in the void. In other words, it is the critical vision towards the rationality which reorients the posture from the will and the existential trail.

Furthermore, the political configuration and the State serve as cohesive principles of the subject, even though, it is necessary to remember that the framework in today's world has turned complex. However, this scenario it is not necessarily a limitation for the constitution of the new political subject, but a motivational and even a creative process which seeks a liberating plane to configure the political "I".

Words: Subject, State and liberty.

¹ Tesista

² Director de tesis

Contenido

INTRODUCCIÓN	5
---------------------------	----------

CAPÍTULO I

EL SUJETO: UNA LECTURA SOBRE SU DEVENIR HISTÓRICO

1.1. Etapa helénica clásica: una metafísica del Ser.....	11
1.2. Modernidad: perspectiva ortodoxa en relación sujeto-objeto.....	19

CAPÍTULO II

LA *CONSTRUCCIÓN Y DECONSTRUCCIÓN* POSMODERNA DEL SUJETO

2.1. El nihilismo y el sin sentido.....	36
2.1.2. El ser, la nada y la angustia del ser.....	48
2.2. Deconstrucción y olvido del ser. Hacia una lectura del sujeto encadenado...	68
2.3. El sujeto para sí y la inquietud de sí.....	84

CAPÍTULO III

EL SUJETO DESDE LA POLÍTICA

3.1 EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO	96
3.1.1 Sujeción y control: hacia una lectura de lo político.....	96
3.1.2 Lo político y lo simbólico. El síntoma, perversión y teatralización	103
3.1.3 La pérdida de contenido en la política actual.....	106
3.1.4 De la perversión a lo trágico. Más allá de lo público y lo privado	120
3.1.5 El espectáculo del vacío en la política.....	125

3.1.6 Más allá de lo público y lo privado.....	128
--	-----

3.2 LA POLÍTICA

3.2.1 Política Clásica: de la acción al bien común	130
3.2.2 La potestas y el derecho natural y civil	141
3.2.3 Estrategia y administración de lo público	149
3.2.4. Política y razón instrumental.....	153

CAPÍTULO IV

ESTADO: RAZÓN Y LIBERTAD EN LA CONFORMACIÓN DEL SUJETO

4.1. Hacia una lectura sobre el Estado.....	167
4.2. Estado y Libertad.....	173
4.3. Estado: más allá del mito.....	180

CAPÍTULO V

LA PARADOJA DEL SUJETO. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DEL NUEVO SUJETO POLÍTICO.....	193
---	-----

CONCLUSIONES.....	207
-------------------	-----

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	215
---------------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

Hablar del *sujeto* o mejor aún de su *constructo*, resulta ser –para algunos intelectuales- insulso o ambiguo, pues es prácticamente una referencia falaz para una gran cantidad de detractores al respecto. Dichas ideas parecen tener sentido, pues su conformación implica un amplio telar de disquisiciones que incluso parecen no ser claras. Es bajo esta idea que la *construcción* o *deconstrucción* de la idea del sujeto resulta atractiva dentro de lo acaeceres epistémicos y ontológicos. Todo ello dado que regularmente el sujeto es utilizado para abordar fenómenos sociales, políticos económicos y culturales sin conocer de aquello de lo que se habla o refiere.

Es a partir de esta idea que la Tesis tiene como objetivo primordial conocer a través de un análisis histórico crítico, cómo se ha construido el sujeto y por ende la manifestación de un nuevo sujeto-político. Es decir, la idea o mejor aún el discurso sobre el sujeto requiere de una lectura que busque su esencia, que nos permita conocer las implicaciones enunciativas que han posibilitado su existencia o por otro lado, justificar su evocación hasta nuestros días para su reconfiguración como nuevo sujeto-político en búsqueda de un horizonte libertario. Aunado a lo anterior como referente analítico es fundamentalmente imprescindible considerar que dicha conformación se abordará desde dos esferas referenciales: la *ortodoxa*, que

implica un constructo racional –modernidad- y por otro, lado la *heterodoxa*, aquella que implica un plano *crítico-existencial*. Si esto es así, como referente analítico, es necesario preguntarse: ¿Cómo se ha construido históricamente al sujeto? Aunado a esto ¿Cuáles son las características de un nuevo sujeto político bajo las condiciones actuales de una nueva dinámica social, política y cultural?

Para poder comprender el andamiaje analítico racional de la construcción del sujeto, es vital revisar la postura de los griegos en su etapa clásica, aunque la visión helénica no es necesariamente sobre el sujeto –sino desde el ser-, es importante conocer cómo se pensaba desde su perspectiva, ya que parten de un plano ontológico que permitirá comprender su referencia metafísica como elemento primigenio de su existencia. Esto, será posible conocerlo en el capítulo I de la Tesis.

El capítulo II, esbozará lo referente a la postura posmoderna, donde la *construcción y deconstrucción* del sujeto, contiene dentro de su discurso un desprecio a la razón y un discurso que remite una perspectiva devastadora y pesimista del ser varado en la angustia totalizante.

El análisis teórico sobre la política, se desarrollará en el capítulo III, ello ayudará a comprender con mayor profundidad las acciones de los sujetos políticos en sus diversas manifestaciones en el espacio público. Si tomamos en cuenta que lo político ha sido abordado ampliamente no sólo desde la ciencia política, sino desde la filosofía, la sociología y el ámbito jurídico, se puede pensar, qué se puede decir que no se haya dicho ya. Sin embargo, parafraseando a Elías Canetti podemos exponer: ¿habrá alguna idea que no merezca ser pensada de nuevo? Si esto es así, hablar de política constituye adentrarse en un escenario que cada vez más difuso, ambiguo e inextricable, no sólo desde su conceptualización, sino en su accionar.

El escenario político actual, eje primario de la Modernidad –sustentado ambigualmente por la nada y el sin-sentido- y el capitalismo se ha convertido en un receptáculo teatral de personajes y actuaciones grotescas, vulgares e incluso dantescas y en el peor de los casos, maquilladas tácitamente de un *nihilismo* asfixiante, donde las verdades -cuyo objetivo era nutrir de sentido su existencia, han perdido su troquelado-, se han desdibujado simbólicamente. Por ese motivo es de vital importancia preguntarse, ¿Cómo se construyen los sujetos políticos? Aunado a dichas interrogantes podemos hacer un esfuerzo aún mayor preguntando: ¿Qué pasa actualmente con aquello que llaman política? ¿Qué importancia tiene el ser social o mejor aún el sujeto en la política? ¿Será acaso el aparato gubernamental quien en

realidad tenga el monopolio de la política que ha olvidado la esencia del Estado? ¿Las diversas manifestaciones de la denominada sociedad civil, serán acaso la representación simbólica de los sujetos políticos y actores de una política sin *perversión*? Posiblemente dichas preguntas no sean respondidas del todo a través de la Tesis; sin embargo, es primordial preguntarse cuantas veces sea necesario -objetivo nodal del trabajo-, cómo, quiénes y con qué fines se están elaborando los discursos que *construyen* o *de-construyen* al sujeto y en el mejor de los casos un nuevo sujeto-político.

Bajo estas premisas, la Tesis centrará su reflexión, respecto al Estado, esto se hará en el capítulo IV. En dicho apartado, se aborda lo referente a la Razón y la libertad. Desde la perspectiva de Hegel, el hombre piensa y busca en el pensamiento su libertad y el fundamento de la eticidad, sin embargo, esto no es tan fácil, pues este derecho, por más alto y divino que sea, se transforma en licitud. Así mismo, en el Estado más allá de una visión mítica, pues sólo en él existe el sujeto.

El sujeto, también puede pensarse dentro del acaecer de lo político, así pues hablar y pensar acerca de la política ha sido una de las constantes dentro el análisis de la denominada filosofía política. Sin embargo, actualmente la revisión de ésta es una tarea que involucra a diversas áreas y disciplinas.

El problema más acuciante en política se genera a partir de la tergiversación de la representación lingüística de sus discursos. Los saberes ligados a lo político pueden articular un accionar de múltiples posibilidades. Pero por otra parte, a través de los medios de comunicación de masas, la verdad pierde sentido, quedando solamente una burda imagen. La violencia simbólica penetra en los sujetos y su libre albedrío. Es un secuestro que castra las voluntades y dirige al sujeto.

Lo político y la política desde la perspectiva de Žižek, quien está consciente que el totalitarismo es un recurso ideológico para inhibir la crítica, se sustenta en el establecimiento del orden simbólico que está formado por significantes que llenan vacíos, esto en términos *lacanianos*. En otras palabras, el sentido y coherencia de los significantes que forman el orden simbólico queda subsumido en el signifiante ausente. Ocasionalmente la realidad social, se comprende desde el orden instaurado simbólicamente desde la negación. El síntoma no es la expresión de una enfermedad, sino un elemento *sine qua non* del propio sujeto. Si se le quita el síntoma se desvanece el sujeto: es una parte negativa pero necesaria de su existencia. Podemos decir que el orden político se basa en la negación en sí misma.

La conformación del bien común constituye el eje gravitacional en el que se sustenta la política y por ende el nuevo sujeto político. Ello se puede tangibilizar desde un nivel micro, como el caso de la familia y hasta un nivel macro, lo referente al Estado y más allá del mismo. Esto implica una relación intrínseca entre lo público y lo privado como relación e interés de lo colectivo. El ágora de los griegos o el *fórum* de los romanos son, lugares públicos y la esfera de lo familiar compete a lo privado. Desde esta visión, la política y lo político deben pasar por una duda crítica de la razón, pues ocasionalmente lo simbólico contiene una carga intencional y engañosa, pero no necesariamente inservible y obtusa.

Si el Estado, la política y la razón tienen una relación innegable, estos no pueden formularse y mucho menos tangibilizarse fuera del tejido social y mucho menos soslayar al sujeto. Esto se abordará en el capítulo V. Por lo tanto para que exista una relación de salvaguarda del bien común y conservación inminente de la vida, es desde los sujetos políticos como se genera dicho andamiaje circunstancial y situacional. Los análisis y debates con respecto al sujeto han sido diversos y en ocasiones contradictorios. Así pues, el debate sobre el sujeto ha consistido en adentrarse en un telar de amplias dimensiones teóricas y prácticas. Esto nos remite a repensar el estudio y análisis sobre los individuos y su insoslayable acaecer en el espacio societal. En esta tesitura, se debe tomar en cuenta, que los sujetos humanos al coexistir

intrínsecamente en la esfera social, tienen que convivir con una sociedad pluridimensional e intersubjetiva.

La relación entre política y sujeto permite a este último reformular su inserción en el espacio público. Se puede encontrar el accionar libertario de los sujetos-políticos a través de la acción colectiva, movimientos sociales o culturales; además desde la iniciativa de organizaciones sociales o civiles. Desde esta tesitura se posibilita con mayor posibilidad la proyección y aplicabilidad de políticas desde la iniciativa de los sujetos *políticos, sin olvidar su construcción desde y para el Estado.*

CAPÍTULO I

EL SUJETO: UNA LECTURA SOBRE SU DEVENIR HISTÓRICO

1.1. Etapa helénica clásica: El ser y la virtud

...A su juicio todo el mundo estaba dividido en principios contradictorios: luz-oscuridad; sutil-tosco; calor-frio; ser-no ser...

Milan Kundera. La insoportable levedad del ser.

Es imposible pensar de manera *formal* que la idea y conceptualización del sujeto, haya sido formulada en la etapa griega clásica. Sin embargo, es importante considerar que los cimientos de la *construcción* del *sujeto* se orientan a partir de la postura que evoca lo relacionado con el *logos*, es decir, la Razón –aunado a la visión de Aristóteles donde se formulan los primeros atisbos de un sujeto político-. Esto nos permite comprender, que el razonar es establecer equilibrios, saber medir o construir un juicio.

¿Qué se puede concebir como figura análoga al *sujeto* desde la postura griega? La respuesta puede comenzar a definirse a partir de pensar que es aquel -alguien- que tiene una conexión directa con el razonar. Es claro que a partir de los griegos el pensamiento y perspectivas sobre el

conocimiento constituyen su génesis sistemática, específicamente ya en los presocráticos se evidencian dichas perspectivas. Heráclito –el oscuro-, por ejemplo, enunciaba que no era a él a quien se le escuchaba sino a la razón (logos). A pesar de una aparente ambigüedad en su discurso, se deja leer claramente la prevalencia de la razón. Quienes le oyen lo hacen desde el *logos*. En este sentido no es el individuo mismo el que pretende concebir su discurso sino la razón, quien habla es un especie de figura ficticia, una conformación heterodoxa que deambula más allá del propio lenguaje supeditado a la razón.

Así el pensamiento de Heráclito se refiere a la naturaleza (*physis*) de las cosas, es pues el *kosmos*, es la razón que da sentido y movimiento a las cosas.

Para Heráclito la mente o *logos* es universal y es captada por nosotros mismos. “Es necesario, en sus diversos matices, lo que expresa: quienes oyen su voz, quienes oyen sus palabras, he aquí lo extraño, oyen otra voz, oyen otras palabras que, aun cuando hayan salido de él, de su boca, del individuo que camina por el ágora de Éfeso, no son suyas...” (Labastida; 2007: 27). Es una extraña y al parecer ambigua enunciación. Dicha aseveración se torna profusa, pues quienes escuchan su voz, su logos, no

escuchan a un sujeto individual, pues su palabra no le pertenece; es de la Razón. Se puede decir que en una apelación más profunda quienes oyen su voz, no es la voz del originario de Éfeso, sino la voz de la Razón.

La perspectiva de Heráclito, resulta significativa referente a la lectura del ser, pero va más allá de una connotación simple, pues los que oyen su voz, oyen al otro, al Gran Otro, al fantasma, “sujeto” racional que habla por y a través de Heráclito, de su voz, su palabra o su lengua. Es en palabras llanas, la razón y la palabra son dos caras de la misma moneda. “Parece como si un Sujeto Universal, un ente de carácter abstracto, la Razón, usara a un sujeto individual, para poder hablar. Como si quien no fuera el individuo, sino la Razón misma (Ibíd.; 2007: 30). Es aquella relación de lo uno y lo otro. Es en esta interpretación un especie de sujeto gramatical, aunque en ese momento todavía no aparece dicho concepto, pues Heráclito considera a la *physis* (naturaleza) como la totalidad de lo que es, del *kosmos*. Un mundo que se encuentra en constante movimiento, en una alternancia innecesaria de contrarios, del día y de la noche, del verano y del invierno, del calor y del frío, de la luz y la oscuridad. “Ello no sólo se trata de una mera serie de contrarios, sino más la del ascender de uno en el declive del otro” (Schussler; 1999:18). Así pues, los contrarios contienen una relación como unidad desde un plano dialéctico, a lo que llama logos, de la relación de los contrarios, como relación

indisoluble. El uno parece en la desaparición del otro y viceversa. En palabras del mismo filósofo el día y la noche son uno.

Así lo uno y parece como lo otro. Es una unidad de relación. “El otro aparece en la desaparición de uno e incluso reaparece” (Schussler; 1998:19). Dicha relación Heráclito la llamaba logos, que además de razón, en griego antiguo también, se le conocía como relación. Es por ello que existe una relación de contrarios inminente en su postura, unidad insoluble, así uno aparece en la desaparición del otro y viceversa. El día y la noche, es uno. Es pues, la unión y lucha. Es la lucha de contrarios, donde todo llegar a ser, aparece por discordia, como supremos son la vida y la muerte.

Por otro lado, sin lugar a dudas la figura de Parménides de Elea, nos permite evocar una de las posturas más profundas con respecto al ser desde el ser mismo. Desde la perspectiva de Martin Heidegger, aquel filósofo es el menos comprendido de los pensadores presocráticos - inclusive asevera que él es el único que ha entendido su postura-.

La postura *parmenidiana*, aduce enfáticamente un plano *ontológico* que permite, desde un plano teórico-práctico, una relación inminente con la *polis*.

Es en otra dimensión reflexiva, una posición mítico-religiosa, que permite estabilizar los principios de la sociedad griega. Es a partir de la refutación del *ser* y el *no ser*, que gira su orden. Es por ello que la vida desde la *doxa*, es la primera figura que le representa y es a través del *episteme* que se afirma la existencia del *ser* y niega al *no ser*. Es en esta propuesta que se piensa racionalmente al *ser*.

En Parménides encontramos de forma clara la identidad entre *ser*, *pensar* y *decir*. El pensar permite usar el lenguaje de la razón. Aunque su *poema*, contenga un plano metafórico, se puede interpretar de forma evidente el camino que llevará al individuo al desvelamiento del *ser*. Es por eso que la diosa le exige dejar el camino trillado de los mortales, para seguir una senda renovada la que se concibe en el *ser* y el *pensar*. En el *Prooemion* dice lo siguiente: Un hombre joven, el filósofo, se encuentra llevado hacia una diosa, la diosa de la verdad. Así, la verdad -*alétheia*- un acontecimiento único, es el despertar de la racionalidad.

Para Parmenides el *ser*, *decir* y *pensar* son idénticos, son pues, indivisibles; esto difiere con la postura de Heráclito, pues para el segundo, son idénticos y contradictorios. La visión *parmenidiana* es por tanto unilateral y si se puede decir, estricta y excluyente.

Es significativo saber que Parménides fija los parámetros para el entendimiento del ser y su influencia llegará la persona de Sócrates, que como es sabido es la figura primigenia del pensar griego. El maestro se fundamenta en el *logos* a través de sus disertaciones en el siglo V A.C, por las calles de Atenas y por supuesto en el ágora. La postura socrática se funda en el escuchar y en su dúctil y robusta argumentación.

La perspectiva *parmenidiana* fija su entender en una innegable postura estrictamente articulada. Por otro lado, la postura expuesta por Heráclito, permite ver otra perspectiva, pues para él, la Razón no sólo es un vehículo que referencia acto de habla, es aquella la que en realidad habla. El *logos* es unívoco, es contemplado, en palabras más concretas, los que oyen el *logos* no pueden dejar de admitir aquella sentencia que inminentemente oyen es verdad: todo es uno.

Lo anterior nos permite comprender que Parménides pretende construir como los demás presocráticos un modelo teórico-práctico aplicable a lo que se concibe como la *polis*. Todo ello alrededor de la conformación del ser y el no ser, donde gira el orden. La vía de la Opinión, “desde esta óptica, hay que entenderla como una concesión final posiblemente al comprender la

inviabilidad de su primera propuesta. La vía de la Verdad –que se afirma la existencia del ser y se niega la del no ser- al presentarse como deducción dilógica adquiere además el carácter de necesaria... y desarrolla todo lo que racionalmente se puede decir acerca del ser...” (López Petit; 1994:10). En palabras simples, lo mismo es pensar y el ser. Bajo esta idea, los atributos que constituyen al ser tienen como eje primigenio la Verdad. El ser no puede nacer y mucho menos perecer, si esto sucede se daría paso al no-ser, que es camino inescrutable y por ende no es. El ser es todo de una vez, o por lo tanto no existir, pues el ser es.

La escisión que se produce, tiene un carácter profundo, nos construye una senda donde bifurcan rasgos históricos de profunda trascendencia, establece de manera notable la diferencia entre un decir personal o subjetivo y un decir racional, objetivo o en el mejor de los casos, universal, que hace caso omiso del yo, del ego individual, para poner énfasis en el ego impersonal, lo que en términos actuales podemos pensar como individuo racional –sujeto racional-, quien enuncia el sustantivo logos.

A partir de dicha reflexión se percibe que la voz de quien habla no es ella en sí misma sino la razón la que determina. Entender el mundo desde esta perspectiva, es vincular los fundamentos esenciales de la existencia del

ser, desde el ser mismo, premisa básica del sujeto, que será formulado a partir de la Modernidad.

Lo expuesto nos permite comprender que aunque la construcción de sujeto en la etapa helénica clásica no es el eje nuclear de su discurso, si existe una perspectiva significativa respecto al individuo y su conformación como ser, dicho plano ontológico, por supuesto enraizado en una metafísica que concibe la importancia de los individuos sustentados en la razón, permite ver los primeros atisbos del sujeto.

Los senderos enunciativos por los que el pensamiento griego nos encamina, elaboran una estructura discursiva racional. Una construcción narrativa del ser del ente, como los primeros atisbos sobre el sujeto.

Grosso modo, los discurso articulados por Heráclito y Parménides nos permiten comprender con cierta holgura, que aunque la construcción del sujeto no existe de manera tácita, si existe una perspectiva de significación respecto al individuo desde el ser. Dicho plano ontológico enraizado en la metafísica nos remite a la razón como eje primigenio de su construcción. Son ellos dos en especial quienes demarcan el horizonte y el sentido meditabundo

sobre el ser. Aunque las diferencias estriban en que la clave y la razón como parámetro explicativo de lo que se encuentra en el tiempo. Además de encontrar que busca la referencia desde donde lo diverso es múltiple y cambiante a la vez. Para La visión de Parménides el Ser se entiende sólo a partir de la suspensión de éste.

1.2. Modernidad: perspectiva ortodoxa en la relación sujeto-objeto

Es significativo aclarar que es a partir de la Modernidad donde la figura del sujeto aparece de manera tácita. Esto implica todo un entramado epistemológico y ontológico. La modernidad, en el plano filosófico, surge en los siglos XVI y XVII. Fue pensada, desde sus inicios, como un proyecto donde el hombre a partir del desarrollo de sus potenciales culturales pudiera emanciparse del esoterismo; es decir, la instauración de “una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna” (Habermas; 1980: 19).

Una vez instaurada la modernidad, el propósito fundamental era la de erigir un mundo homogéneo, espacio en el que se trataba de integrar y subordinar a las

sociedades y territorios a los dictados del modelo capitalista de producción económica y reproducción social; es decir, se intentó brindar una respuesta a la necesidad en cuanto a la distribución y reconocimiento se refiere –un constructo epistémico determinante-.

La Modernidad en palabras de uno de los más destacados discípulos de Heidegger, Gianni Vattimo¹, consistía en erigir un mundo homogéneo o un proceso de unificación mundial donde el elemento tendencial de integración y/o subordinación estaban anclados al modelo capitalista de producción económica y reproducción social, es bajo este sendero, que las categorías dependerán del momento, lugar y contexto en el cual se desarrolle.

Dentro del planteamiento de la Modernidad existen dos postulados; uno de ellos es el *desarrollo* “constituido como un proceso para ampliar las preferencias de la gente; de aumentar la participación en procesos democráticos y de su habilidad para tener una palabra en las decisiones que modelan sus vidas” (Staudt, Kathleen; 1991: 28). Mientras tanto, el otro postulado constaba la idea de *humanización*, en la cual se planteaba la

¹ Sin lugar a dudas para dicho filósofo, uno de los problemas más acuciantes en la Modernidad como un constructo epistémico, es la falta de coherencia en su conformación práctica. Para mayor información respecto a esta interpretación remitirse a **Dussel**. (1999). Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo. Puebla, México. Lupus Inquisitor.

reflexión sobre la concepción del espacio-tiempo, o la resolución de concepciones ontológicas de los problemas sociales, o el de la identidad. En términos más concretos, se habla sobre la idea poseer un ser libre capaz de tener representatividad y que además tuviera igualdad; implementando procesos de instauración democráticos que atrajeran cuestiones de madurez y expresiones más modernas, entablando como premisa básica la relación sujeto- objeto.

Las teorías surgidas desde la Modernidad en el siglo XVII como se ha expuesto, conforman lo concerniente a la relación sujeto-objeto y aparecen por primera vez como categorías epistemológicas –anteriormente no existe la idea del sujeto como tal-, es pues una postura del fenómeno revolucionario generado por las teorías físico-naturales constructoras del mundo moderno.

La modernidad como modelo de conocimiento al entablar una relación cognitiva, sujeto-objeto, implica una necesidad de determinaciones y comportamientos del sujeto que conoce y del objeto conocido, se reduce directa y rigurosamente de las funciones y propiedades del conocimiento matemático experimental. Consiste en la ruptura con esa fundamentación trascendente y la reivindicación de la realidad social como un orden

determinado por los hombres. Es ante todo un proceso de secularización: el lento paso de un orden recibido a un orden producido. El mundo deja de ser un orden predeterminado de antemano al cual debamos someternos y deviene objeto de la voluntad humana; esto es, se emplea múltiples condiciones para la captación del mundo a través de la noción *razón* vertida en todos los campos de la existencia social con miras a la comprensión del hombre con la naturaleza. En este entendido el sujeto –desde una perspectiva ortodoxa-, implica un sustrato racionalista, es un sujeto cognoscente que pretende separarse del plano subjetivista.

Dichos planteamientos son expresados de manera significativa por Descartes y por supuesto que por Immanuel Kant. Por ello y se espera no ser reiterativo, cabe resaltar que es desde la ciencia moderna donde se estructura la ecuación sujeto–objeto, será menester de la misma el examen de los caracteres y requerimientos verbales y vertebrales que de ella emanen a efecto de discernir la fijación originaria de dicha ecuación. Las divisas orgánicas que le componen se pueden percibir desde los primeros atisbos racionales; es por tanto desde los planteamientos físico matemáticos expuestos por Copérnico, Galileo hasta Newton y por supuesto sin soslayar la erudición de Leibniz donde la posibilidad del conocimiento descansa en la adquisición de datos “simples” y homogéneos capaces de entrar y resolver en relaciones de equivalencia. Visto de esa manera “a lo largo del periodo figura en primer

plano la polémica acerca de la fuente o fundamento de tales datos a través del empirismo y el racionalismo... sin embargo, por extremoso que llegue a ser ese desacuerdo y por decisivo que resulten sus efectos para el curso ulterior de cualquier científico concreto, es preciso visualizar la coincidencia de fondo que uniforma la finalidad cognitiva de las opiniones contendientes” (Cortés del Moral; 1988: 30).

El fundamento moderno de la subjetividad como principio ontológico, se torna enfático en este momento que no sólo es teórico, sino también práctico, es decir, descansa en la vida cotidiana, esto es en su acontecer práctico y valorativo. Es en este entendido que, “Descartes no funda la filosofía moderna con el descubrimiento del *cogito*, sino más bien la modernidad como cumplimiento de una transformación profunda y total se manifiesta en el descubrimiento del *cogito*. Con la misma fuerza con la que el *ego cogito* penetra y se hace evidente en la formulación de su auto certidumbre, se afirma la razón humana como principio de todo lo que se quiere y produce” (Del Moral; 1998: 81). Por tanto, la física matemática, es principio nodal de la verdad, del saber y la verdad que se expresa como objetividad. Lo expuesto implica un sustrato metodológico ineludible, bajo la premisa del hombre como sujeto, además de estar bajo la disposición de la razón. Así, la razón como figura es la posición del *ego cogito*. En otras palabras, la subjetividad es la razón que se sabe a sí misma como autónoma y al mismo tiempo como fundamento y referente de todo lo que existe.

La posición del hombre en cuanto sujeto es el fenómeno fundante de la modernidad como proyecto de transformación de la existencia concreta de los sujetos desde la certidumbre. Es el ser pensante puesto desde sí mismo, esto es el *ser del yo pienso*. Entonces ser sujeto, es por tanto ser fenómeno fundamental del ser moderno, dado que resguarda intrínsecamente una transformación radical de la existencia humana real y concreta en su totalidad y en la determinación de su sentido y valor esencial. Ser sujeto significa “*ser en el modo de estar cierto de lo que se puede saber y de las condiciones que deben cumplirse para mantenerse dentro de esa certeza*” (idem: 84). El *ego cogito* es un nuevo significado de certidumbre. Es aquello que permite al sujeto el ser de su existencia, paradójicamente desde un proceso reflexivo que duda. En palabras del mismo Descartes:

...En seguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: pienso, luego existo era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba.

Examiné atentamente lo que era yo, y viendo que podía imaginar que carecía de cuerpo y que no existía nada en que mi ser estuviera, pero no podía concebir mi no existencia, porque mi mismo

pensamiento de dudar de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía...” (1979: 21).

Así pues la existencia del yo, permite concebir al sujeto pensante desde sí mismo. Es la comprensión del yo como substancia, donde la naturaleza o esencia es a su vez el pensamiento, substancia concebida como aquello que no necesita más que de sí mismo para ser, así que el yo, por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él. *Grosso modo*, el ser del sujeto no sólo abarca la vida intelectual del individuo, toda función que desempeña con el mundo constituye la función de pensar como representación; el querer, el querer valorar también son determinados por la posición del hombre como sujeto y del mundo como objetividad -preceptos no alejados de lo que inclusive Freud su visión psicoanalítica del yo y su postura referente al sujeto-.

Por su parte a Immanuel Kant, quien se le ha conocido como aquella luz que resplandece en los escenarios de la modernidad. Su pensamiento subyace de manera profunda en lo referente al conocimiento y por ende la conformación del sujeto. Es pues una relación trascendental sujeto-mundo. Es una nueva forma de pensar, donde la Razón al igual que Descartes será el eje primigenio del plano existencial del individuo. Lo enfatiza de la

siguiente manera en su Prólogo de la *Crítica de la Razón Pura*: “la razón humana tiene, en una especie de sus conocimientos, el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede apartar, pero le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, porque superan las facultades de la razón humana” (Kant; 2008: 5). Así que el sujeto requiere la razón para superar un conocimiento empobrecido por la relación que le constituye. Enfáticamente su discernimiento comienza al enunciar que no hay duda que todo conocimiento comienza con la experiencia -excepto el *a priori* tiempo y espacio-. Aunado a ello se interroga, “¿por dónde iba a despertarse la facultad de conocer, para su ejercicio, como no fuera por medio de los objetos que hieren nuestros sentidos y ora provocan por sí mismos representaciones, ora poner en movimiento nuestra capacidad intelectual para compararlos, enlazarlos o separarlos y elaborar así, con la materia bruta de las impresiones sensibles, un conocimiento de los objetos llamado experiencia?” (Ibid: 27). Por lo cual el conocimiento trascendental tiene por objeto la explicación del modo en que el mundo es objeto de nuestra propia experiencia.

La definición kantiana respecto al conocimiento trascendental se puede elucidar “como aquel que no se ocupa de los objetos sino de manera que tenemos que conocerlos *a priori* es muy clara: el conocimiento trascendental tiene por objeto la explicación del modo en que el mundo es objeto de

nuestra experiencia. No se trata de lo que *el mundo es en sí* sino del mundo para nosotros. Pero la relación sujeto-mundo como objeto temático del saber trascendental no se concibe en la dimensión del conocimiento óntico” (Del Moral; 1998: 69). Esto es, que el conocimiento trascendental puede decirse que no se ocupa necesariamente del sujeto privado del mundo y mucho menos del mundo entendido como objetividad independiente del sujeto; el campo de la trascendentalidad es precisamente el de la referencia del sujeto al mundo. Sin embargo, en el momento en que el conocimiento trascendental toma al mundo como *mundo-para-el-sujeto* torna a toda objetividad, digamos como subjetiva. Es pues, una función crítica insoslayablemente expuesta por Kant.

Así, el nacido en Konisberg, establece “una distinción primaria entre el conocimiento puro y el empírico. Él acepta que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, pero agrega de inmediato que no todos proceden de ésta. “Entonces se pregunta si hay algún conocimiento independiente de la experiencia y de toda impresión sensible. Ese conocimiento se llamará *a priori* y deberá ser distinguido del empírico en lo que se refiere a las fuentes respectivas” (Ávalos Tenorio; 2006: 171).

Es desde ese sendero enunciativo que Kant creía “en la evidencia de los fenómenos, creía que nuestras intuiciones procedían de algún lugar, se preocupaba por articular una refutación del idealismo...” (Eco; 2003: 81). Esto permite comprender que su preocupación estriba en garantizar las leyes que constituyen el fundamento de la naturaleza entendida como el conjunto de los objetos de la experiencia. Siguiendo el planteamiento kantiano, se puede argüir que “sean cualesquiera el modo y los medios con que un conocimiento se refiera a sus objetos, la referencia inmediata –que todo pensar busca como medio- se llama intuición (Kant; 2008: 45).

Es notable comprender que por medio de los sentidos externos nos representamos objetos como fuera de nosotros y todo ellos por supuesto se conciben en el espacio y tiempo. Es aquí donde se determina o es determinable su figura, magnitud o por otro lado mutua relación. Es así como el espíritu se intuye a sí mismo, aunado a las determinaciones internas representadas por el espacio y tiempo. Sin embargo, no se puede hablar de nada de lo anterior, sino es a través del sujeto. Si prescindimos pues de la condición subjetiva, bajo la cual, en palabras del propio Kant, “tan sólo podemos recibir intuición entonces la representación del espacio no significa nada. Este predicado no es atributo a las cosas más que en cuanto nos aparecen, es decir, en cuanto son objetos de la sensibilidad. La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad, es condición

necesaria de todas las relaciones en donde los objetos pueden ser intuitos como fuera de nosotros, y, sí se hace abstracción de esos objetos, es una intuición pura que lleva el nombre de espacio” (Kant; 2008: 50). Así mismo, el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en términos generales y es así como el espacio es forma pura de intuición externa y está limitado como condición *a priori*, sólo a los fenómenos externos.

De esta manera Kant, esboza de forma implícita la explicación trascendental de la inmanencia del tiempo al sujeto. Es en otras palabras, el tiempo pertenece a la subjetividad del sujeto. La subjetividad es razón que se sabe a sí misma como autónoma y en mayor medida, al mismo tiempo como fundamento y medio de referencia de todo lo que existe. Es a partir de este entramado analítico que en el siglo XVII, la razón es aquella región de la verdades eternas, ya para el siglo XVIII es lo concerniente a las determinaciones universales de las cosas basadas en la conciencia objetiva, las leyes de la naturaleza y el contenido de lo que es justo. Es en resumidas cuentas la culminación de la fe en el poder de la razón desde el sujeto.

Es claro que desde la postura de Descartes y Kant, que la conformación del sujeto desde una perspectiva *ortodoxa*, implica una base significativa que alude a la Razón y por ende el sujeto cognoscente, como centro gravitacional

del entendido del ser de la Modernidad. Sin ser categórico se puede decir que el andamiaje epistémico y por qué no, ontológico, expuesto en ese momento, conformará el robustecimiento de las implicaciones y abordajes analíticos posteriores; pero es fundamental exponer que el contexto posterior, traerá una postura reconfigurativa, específicamente en la perspectiva de G. W. F. Hegel, pues la Revolución Francesa influirá de manera tácita en sus aportaciones.

Bajo la lógica de la razón, Hegel considera que en la intuición, el espíritu, la inteligencia sólo llega a su mismidad en la medida se alterna con su otro, que es exterior a él. Las condiciones de posibilidad del intuir que son espacio y tiempo, como lo había considerado Kant, son formas generales en la que el espíritu percibe a los objetos, en las que la inteligencia está fuera de sí. Pues como se abordó con antelación la postura kantiana en la *Estética trascendental* argumenta que tanto el espacio y tiempo son formas puras de intuir, todo ello no quiere decir que no tengan nada que ver con la sensibilidad, pues aunque de un cuerpo eliminemos todas las propiedades para quedarnos con más pura del objeto, a final de cuentas nos quedaríamos con la extensión y la figura, esto por sí sólo marca un intuir meramente empírico. En palabras de Hegel, “yo soy; pero inmediatamente existo en tanto que organismo viviente solamente, como espíritu existo sólo en tanto que me conozco *Gnoth seautón*, conócete a ti mismo...” (Hegel; 1983: 199). Esto formula la idea de que el

espíritu no existe sólo en cuanto conciencia individual, que se torna finita, es más en cuanto espíritu concreto, universal en sí. Dicha o supuesta universalidad concreta toca de forma amplia todos los lados y modos desarrollados, en los cuales el espíritu es y se hace conforme de la idea. Su concebirse pensante es, al mismo tiempo, la progresión realizada, una progresión que no recorre rápidamente el pensar de un individuo y se presenta en una conciencia individual, sino que es el espíritu universal que se presenta en la riqueza de sus formas en la historia universal.

Desde esa misma postura, “Hegel considera que si bien el espíritu en la intuición llega a tener una actividad abstractiva situando al objeto bajo las formas a priori de la sensibilidad que él impone, las intuiciones de espacio y tiempo, no por ello la inteligencia deja de ser dependiente de las cosas externas” (Ham Juárez y Pérez; 1999: 25). Por tanto, la dialéctica de la intuición consiste en que para alcanzar su mismidad, la inteligencia, su ser en sí tiene que trascender en el otro, tiene que estar fuera de sí; y este estar fuera de sí lo constituyen las mismas formas de espacio y tiempo, pues para encontrarse como ser que intuye, la inteligencia tiene que experimentarse en los objetos que sitúa espacio-temporalmente. Sólo ello –los objetos- le dan posibilidad al espíritu de ser auténtico. La dialéctica sujeto-objeto esboza que la inteligencia se pone como *sujeto*, con los objetos que intuye. Para Hegel el desarrollo del espíritu teórico es llamado representación (*Vorstellung*), en el cual la

inteligencia se eleva de este ser fuera de sí o lo otro, hasta la apropiación de su libertad, es decir, niega el papel de lo sensible, pues sólo así podrá superar el momento intuitivo. La representación implica un trabajo análogo al de la intuición, se puede decir que es un punto medio entre el ser y la libertad de la inteligencia; constituyendo un grado más elevado de abstracción que la intuición. Es pues una producción del espíritu y no meras copias de los objetos percibidos.

La expresión de Hegel sobre la tarea de la filosofía como reconstrucción de lo absoluto lo configura de la siguiente manera:

“La identidad de la conciencia pura y la conciencia empírica no es una abstracción de un ser-opuesto originario, sino que por el contrario su oposición es una abstracción de su identidad originaria... Por ello la intuición intelectual está equiparada a todo, es la totalidad. Este ser-idéntico es la ciencia del saber...” (1990: 61).

Esto nos indica que Hegel reivindica el carácter originario de la intuición trascendental y la imaginación productiva frente al entendimiento reflexivo para fundar la síntesis absoluta, es pues la conformación del pensamiento puro. Así mismo todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese

como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto. Así el conocer, por ser conciencia espiritual para la que es *en sí*, es desde la perspectiva hegeliana ser para el mismo y ser del mismo o concepto. Es en palabras de Hegel, “la manifestabilidad de la conciencia. Pero el espíritu no existe sólo en cuanto conciencia individual, finita sino también en cuanto espíritu concreto, universal en sí. Pero esta universalidad concreta toca todos los lados y modos desarrollados, en los cuales el espíritu es y se hace conforme de la idea” (1983: 200). Su concebirse pensante es pues, al mismo tiempo, la progresión realizada en la realidad total desarrollada una progresión que no reconoce rápidamente el pensar de un individuo y se presenta en una conciencia individual, sino que es el espíritu universal que se presenta en la riqueza de sus formas en la historia universal. Pero eso, en este desarrollo sucede que una forma, una etapa de la idea se hace consiente en un pueblo, de manera que este pueblo y esta época solamente exprese esta forma, dentro de su Estado, una etapa más elevada se abre en recompensa siglos después en otro pueblo.

El ser en tanto que fundamento absoluto desde la postura hegeliana puede pensarse básicamente de dos maneras: como autosuficiente o como sustancia –sujeto-, donde la idea y la razón son cohesionadores y articuladores del mismo. Así idea y razón son fuente articulada del sujeto, a decir de Hegel, “son determinaciones de la evolución y de lo concreto. El

producto del pensar, el pensamiento en general es el objeto de la filosofía. El pensamiento se nos aparece, por de pronto, como formal, el concepto como pensamiento determinado; la idea es el pensamiento en su totalidad, el pensamiento determinado en sí, y para sí. La idea es en general, lo verdadero, y lo verdadero solamente” (1983: 39).

Bajo la lógica expuesta hasta este momento, se encuentra de manera explícita la idea del sujeto, como un ser pensante, como un sujeto trascendental. Indudablemente es a partir de la Modernidad que la idea o conceptualización del sujeto es concebida de manera tácita. Esto debido a su postura sustentada en la razón. Dicho discurso sienta las bases de la forma de entender el mundo, es la conformación epistemológica y ontológica en la que occidente construye sus verdades como forma de ver el mundo.

Es notable resaltar que ya desde los griegos, -en su etapa clásica-, se encuentran los primeros atisbos de la conformación del sujeto, con la perspectiva racional, pensante y analítica, aunado claro a las propuestas de Aristóteles. Sin embargo no es sino hasta la Modernidad, donde el sujeto es diseñado. Esta postura ortodoxa concibe a un sujeto racional, un ser individual que se piensa a sí mismo y desde sí mismo, donde la lógica

orgánica conduce al sujeto a procesos de homogenización de criterios y modos de entendimiento.

Es en la Modernidad donde de manera enfática el proyecto epistémico sobre el sujeto queda articulado. El discurso estructura un arsenal argumentativo notable, la verdad y proyectos de vida serán prácticamente incuestionables debido a la notable estructura discursiva planteada. Así las figuras de Descartes, Kant al igual que Hegel legitiman con amplitud la idea del sujeto, teniendo como eje articulador a la Razón.

Capítulo II.

La construcción y deconstrucción posmoderna del sujeto.

2.1. El nihilismo y el sinsentido.

“¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad? ¿Quieres buscar el camino que lleva a ti mismo? Detente un poco y escúchame. <<El que busca, fácilmente se pierde a sí mismo. Todo irse a la soledad es culpa>>: así habla el rebaño. Y tú has formado parte del rebaño durante mucho tiempo. La voz del rebaño continuará resonando dentro de ti. Y cuando digas <<yo ya no tengo la misma conciencia que vosotros>>, eso será un lamento y un dolor. Mira, aquella conciencia única dio a luz también ese dolor: y el último resplandor de aquella conciencia continúa brillando sobre tu tribulación...”

Nietzsche. Así hablaba Zaratustra.

El discurso estructurado desde la perspectiva de la Modernidad, establece una serie de parámetros que son ineludibles y franquean el entendimiento y forma de ver el mundo actual. Es decir, se marcan las pautas y directrices a seguir. El sujeto es entonces un ser racional ineludiblemente articulado de forma corpórea y simbólica. Es aquel que camina disciplinariamente por senderos orientados en planos enmarcados y preconcebidos de forma sistemática e instrumental. Han pasado ya más de trescientos años y el discurso sigue configurando la espina dorsal del entendimiento actual. Sin embargo, las tres últimas décadas del siglo XX, fueron profusas, nebulosas y caóticas. El andamiaje societal por su parte,

se desvanece en el aire. Asimismo, los primeros años del siglo XXI parecen fantasmas monstruosos inclinados ante la caída de las utopías y la muerte de los preceptos ideológicos. Es por ello y otras tantas cosas que es necesario repensar al sujeto. Pues el tiempo y la historia parecen escenarios ficticios. Las palabras crean imágenes que se pierden a cada instante. El pasado pierde continuidad y el futuro es una oscura mueca que ríe angustiosamente más allá de la vida. “El olvido está lleno de recuerdos vagos. Los intelectuales, filósofos e investigadores tratan de construir prospectivas que ayuden a *mitigar* la incertidumbre de ese espacio nebuloso y sin sentido. Se dice que hubo un tiempo en el que Dios escribía nuestros destinos; sin embargo, hace mucho que ha dejado de hacerlo. El nihilismo ha entrado en la casa del hombre occidental, donde los valores ya no existen, a decir de Nietzsche <<es la muerte de Dios>>, así pues el único camino posible es aceptar la gran Nada” (Cortés; 2006: 176). En otras palabras, se reproduce la genealogía inminente de la angustia, el agujero negro donde habita el orden totalitario –el desmembramiento del Estado y por ende del sujeto- y la verdad es una metáfora de sí misma. Según la perspectiva de Nietzsche la verdad es una burda invención, un “ejército móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son” (2003:72).

¿Seremos acaso una sociedad en construcción alrededor de la verdad? Una invención y una consecución de circunstancias, de discursos escritos ahora por el hombre y la construcción de su verdad para fines de dominio y, por ende, encontramos que la verdad es ahora una mentira o en el peor de los casos, sólo un espejismo.

Todo esto, nos lleva a pensar que la propuesta de la Modernidad, fue un meta relato, una metonimia o en el peor de los casos una metáfora construida con base en un discurso ostentoso, robusto e inconmensurable, donde el logos, permearía todo el entramado intelectual y la vida cotidiana. Espacio, donde cada uno de los integrantes del mundo tuviese una vida plena y confortable de forma individual y colectiva. Sin embargo, el pesimismo también constituye la idea del sujeto, pero desde otro sendero enunciativo –*heterodoxo*–, pues la verdad y la razón no logran exponer de manera significativa el sentido del ser del individuo y de su existencia. “Es por eso que pensar que la verdad es una conformación ambigua, una mentira prácticamente articulada, causa incertidumbre y desolación. ¿Qué pasará entonces con los escenarios políticos, sociales y económicos en México y el mundo? ¿Son acaso un cascarón hueco donde habita el sin sentido? Ello nos remite a considerar una pregunta básica para desbrozar este entramado de incógnitas difíciles de dilucidar: ¿Qué es la verdad? Podemos decir, que ésta es un conjunto de saberes que en algún

determinado tiempo, espacio y cultura construyen una *verdad* (Cortés; 2006: 177). Todo esto para poder coexistir en sociedad y gregariamente, según Nietzsche “precisan de un tratado de paz... En ese mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser verdad” (Nietzsche, 1980: 20). Pues en la medida que el individuo pretenda conservarse frente a otros individuos tendrá que utilizar su intelecto, en un estado natural de las cosas para procurar su existencia y desaparezca la brutalidad del hombre contra el hombre. Según Deleuze: “Todo el mundo sabe que, de hecho, el hombre raramente busca la verdad: nuestros intereses, y también nuestra estupidez, nos alejan más que nuestros errores de lo verdadero... (2002:134). Para entender la verdad como búsqueda, conformación e interés es necesario preguntarse qué significa y qué voluntades la presuponen. La verdad ha sido planteada siempre como esencia, como un canon, premisa inamovible e incuestionable.

La verdad en el nihilismo pierde el sentido. La verdad no es otra cosa más que, según la postura de Nietzsche:

“una hueste en movimiento de “palabras, que de metáforas, metonimias, antropomorfismos, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso... aparecen fijas,

canónicas, obligatorias: las verdades son metáforas que han olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas sino como metal” (2003: 72-73).

Es la ausencia del valor, la estimación de la verdad devaluada, es la falta de claridad sobre preeminencia de Dios como el ordenador del orden moral, es la inevitable proclama *de la muerte de Dios*. Esto significa el gran derrumbamiento. “Vacío desolador: el mar plenamente agotado. Un espacio vital sin esperanzas: horizonte borrado. La nada sin fondo: la tierra desenganchada del sol” (Küng Hans, 1979: 510). Para el propio hombre, una caída mortal, sin rumbo en ninguna dirección que necesariamente se desgarrar. Aquí se abre el caos, la pérdida de sentido de la vida se instaura progresivamente en los sujetos humanos inevitablemente. Aquél “mundo verdadero”, de las ideas ha perdido su realidad. El mundo verdadero se ha revelado ser una fábula. El sol de Platón ha declinado irrevocablemente. Dios ha muerto (Gott ist tot). En el nihilismo la nada del mundo verdadero se abre desde sí misma.

Cuando es abolido el mundo aparente, sólo queda el mundo sensible. El mundo sensible y la vida en su seno son en sí mismos la realidad, la realidad propiamente dicha, es el reconocimiento del gran Medio Día, es el final del

error más grande, es el gobierno del hombre mismo, por el mismo, es el “espíritu libre”, es la superación del vacío. La nada constituye un profundo abismo, del cual debemos salir, nacer de nuevo desde sí mismos, pues el mundo verdadero se desvanece. En palabras de Nietzsche:

“El mundo verdadero es asequible al sabio, al virtuoso; él es quien vive en ese mundo, quien es ese mundo.

(Esta es la forma más antigua de la Idea, relativamente, simple y convincente. Se trata de una transcripción de la tesis: “Yo, Platón, soy la verdad”).

El mundo verdadero no es asequible por ahora, pero ha sido prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso (“al pecador que hace penitencia)

(La Idea ha progresado, se ha hecho más sutil, más capciosa, más difícil de entender, y se ha afeminado, se ha hecho cristiana)...

El mundo verdadero es una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, una Idea que se ha vuelto inútil, superflua; en consecuencia es una Idea que ha sido refutada: eliminémosla.

(Día claro; desayuno, vuelta de sentido común y de la serenidad alegre; Platón se pone rojo de vergüenza y todos los espíritus libres arman un ruido de los mil demonios).

Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado, el aparente...? ¡No!, al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también al aparente.

(Mediodía; instante de la más breve sombra; fin del más largo error; punto culminante de la humanidad; comienza Zaratustra)” (2000: 571).

Pensar que los sujetos están encadenados al nihilismo –postura heterodoxa sobre la subjetividad-, nos remite a considerar un intrincado telar de dispositivos regulativos y epistémicos difíciles de percibir a simple vista. Aseverar que el nihilismo *deconstruye* la estructura societal, obliga a –tratar- definir qué se entiende por dicho concepto o idea.

Mayoritariamente se puede decir que el término nihilismo se remite a la figura del filólogo alemán Friedrich Nietzsche, quien no dejó de cuestionar y examinar el pensamiento de occidente -desde sus primeros años como catedrático en la universidad de Basilea hasta los últimos días de lucidez-, como fundamento predominante, rígido, enfermizo y enfermante. En sus textos póstumos –apuntes de la voluntad de poder-, enuncia:

“El nihilismo con todos sus indicios está a las puertas... El nihilismo está a las puertas: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?”

Punto de partida: es un error remitir a los <<estados de penuria social>> o a las <<degradaciones fisiológicas>> o incluso a la corrupción como causa del nihilismo. Estas cosas admiten aún interpretaciones totalmente distintas. El nihilismo se encuentra, por el contrario, en una

interpretación totalmente determinada, en la interpretación cristiano-moral (2003: 417).

El nihilismo es el proceso de desvalorización de todos los valores, la penuria anímica, corporal e intelectual, la pérdida de la fuerza formante, del valor, sentido y deseabilidad. El problema radica en que los valores no eran más que las *Ideas* de la Metafísica de Platón. El nihilismo es el proceso en el cual la luz de esas ideas se apaga. Una luz que también tiene su fuente primaria en la comparación con el sol –Dios-. El dios de la metafísica pierde su fuerza formativa para la vida. Es la muerte de Dios.

Sin embargo, se ha afirmado que el término <<nihilismo>> “se empleó por primera vez el año 1829 en Rusia y fue divulgado por la novela de Turgueniev *Padres e hijos* (1862) o, un poco antes, en el Curso elemental de estética de Jean Paul, al hacer la crítica de *Novalis*. Pero se encuentra ya en una carta masiva del filósofo Friederich Heinrich Jacobi a su colega Johann Gottlieb Fichte (1799): <<En verdad mi querido Fichte, no me ha disgustado que usted o quien sea quiera llamar quimerismo a lo que yo contrapongo al idealismo, al que yo por mi parte califico de nihilismo>>” (Küng Hans, 1979: 531). Es decir, el idealista es muy capaz de rechazar la realidad de Dios, de los otros hombres y de las cosas –realidad experimentada inmediatamente por la razón, según Jacobi- como una

quimera, como algo puramente imaginado, como una nada en suma. Pero podemos decir que a su vez el idealismo, en el que la razón se percibe a sí misma y diluye todo lo anteriormente dado en la nada de la subjetividad, es para él, también un nihilismo.

Aún y cuando la conceptualización del nihilismo surge antes que Nietzsche, su abordaje analítico es harto profundo y multi-interpretativo, según sus palabras, el nihilismo radical es el convencimiento de la absoluta inconsistencia de la existencia, cuando se trata de aquellos supremos valores reconocidos. En palabras simples, la existencia del *sinsentido* y el *sin-valor* de la realidad. Nietzsche trata de reformular o mejor aún se pregunta ¿qué hacer, con el nihilismo? Aduciendo:

“El nihilismo no debe aplazarse; hay que sostenerlo e imponerlo! Tal es la reclamación de Nietzsche: ¡del nihilismo de la debilidad hay que hacer un nihilismo de la fuerza! El nihilismo de la debilidad es un nihilismo casino, que ya no acomete. Su forma más conocida... es el budismo: éste es un <<nihilismo pasivo>>, que no es sino <<signo del desencanto, del ocaso y retroceso del poder del espíritu>>. Su nueva fuerza no se contenta con los valores y fines anteriores... se debe alcanzar el *maximum* de su fuerza” (Op. cit, Kung: 536).

La dualidad que compone al nihilismo nos lleva a repensar la construcción de los sujetos, debido a la negación y exclusión, se debe estructurar una voluntad de poderío, fuerza desde sí misma que le reconstruya. Así pues, el sentido de la vida rehabilita su existencia, una voluntad de vida inagotable que se sostiene en una danza perenne con Dionisos –dios del vino, de la pasión-.

El nihilismo elimina categóricamente la posibilidad del mundo verdadero. La vida y la existencia no son ni siquiera una escueta sobra de un ideal y mucho menos la libertad como posibilidad. Ernest Jünger, parte de lo expuesto por Nietzsche y recuerda que en su texto *la voluntad de poder* aquel filósofo alemán se definía a sí mismo como “el primer nihilista perfecto de Europa. Recuerda que quien quiera entender el nihilismo debe tener en cuenta a Dostoyevsky, el que <<curó>> su nihilismo desde el fondo mismo de su <<dolor>>”(Xirau Ramón, 1991: 29). A pesar de su pesimismo hay en Dostoyevsky amor, posibilidad de superar la nada por el camino del amor y, ante todo, del amor personal, el de cada uno de los hombres en su ser completo. Aquel espacio abismal de inmensa oscuridad también gesta vida y luz, según Unamuno, la luz “empieza a resplandecer desde el abismo” (Ibíd: 30). En suma, Jünger concibe al nihilismo como la “*hybris* del tirano”. Esto último lo argumenta haciendo alusión que los estados totalitarios del siglo XX -y en este caso el siglo XXI- el nihilismo transforma a la persona en

masa, en cosa; hace de <<alguien>> una *nada*. Los hombres modernos viven, en los estados modernos totalizantes, en el pavor y aun en <<el pavor de ser>>. El pavor de ser, se interpreta como un *constructo* despótico y totalizador en el que los sujetos son sometidos a ordenamientos disciplinarios.

El nihilismo somete y constituye la nada totalizante, convierte a los individuos en seres perturbados por la angustia de ser. Son individuos dominados, encadenados a técnicas y dispositivos de poder totalizantes. Desde esta misma postura el filósofo francés Michel Foucault, considera que el sujeto está sometido a una serie de tácticas y estrategias emanadas desde la omnipresencia del poder. Los discursos de poder dominan apriorísticamente el ser societal, lo encadenan y dirigen; su vida cotidiana y espacio público son delimitados, dibujados y por ende dominados tácitamente. La posibilidad del sujeto a tomar decisiones y construir su realidad en el nihilismo actual, se ve constreñida por aparatos de dominio y control. En este contexto, la concepción del sujeto se interpreta partiendo de la noción de sujeto como un ser dominado o en palabras aún más simples, sujetado. El término en inglés nos podría ampliar el análisis. La palabra *subject*, es un significado general que quiere decir, “sujetado o sujeto a”. El sujeto es aquel ser sujetado a relaciones intrínsecas de poder y verdades unidimensionalmente construidas apriorísticamente. El mundo-nihilista

domina y dirige a los sujetos a través de actos, mecanismos y dispositivos disciplinarios. El sujeto no tiene por lo tanto voz ni voto –aunque así parezca-, reduciendo con ello las posibilidades de reconstruirse a sí mismo, aunado a la imposibilidad de hacerse público desde sí. Es un sujeto encadenado en un orden previamente diseñado.

El constructo totalitario domina a los sujetos y la preeminencia del ser. El establecimiento de un orden unidimensional y la inmanencia del <<poder red>> aunado al insoslayable espectro de la globalización-neoliberal han constituido la genealogía de un *monstrum-nihilista*² que se desgarran internamente –generando una implosión-. Ello indica que, el sistema-mundo y la economía-mundo actual han entrado en una dinámica velozmente irreversible, espacio donde los seres humanos son construidos como Objetos. El sujeto es un individuo perdido en la nada, es el olvido tácito del ser, desde la monstruosidad y una perspectiva de violencia. El ser en el mundo sustantiva su existencia en mecanismos y dispositivos de control,

² Aquel ser *Monstruo* creado por el Doctor Frankenstein en la novela escrita por la joven Mary Shelley, está construido por una diversidad de partes de individuos muertos y putrefactos, y por ende es un ser amorfo exento de cualquier rasgo o principio racional. Al cobrar “vida” y buscar amor, éste es rechazado tajantemente, por una sociedad arrogante e intolerante que se niega a sí misma. Es como mirarse al espejo y escupirse al rostro, destruir su mismidad para no ver la podredumbre y oler el tufo que la encarna, esto es, análogo a la paradoja del tirano. El texto enmarca con crudeza la realidad que somete a los sujetos en una época donde el nihilismo tiene su origen, la *nada totalizante* erosiona y destruye a los individuos, así pues, el *monstruo-nihilista*, se destruye a sí mismo, genera redes poder que decodifica a los sujetos, los somete a su designio y los expone irremediabilmente a la angustia, al vacío desolador.

donde el nihilismo pasivo sustrae sus deseos, expectativas y horizontes de posibilidad. En palabras llanas un inevitable olvido del ser. La voluntad supedita su existencia al orden unidimensional. Los cursos de acción, dominan el acontecimiento aleatorio y la simetría comunicacional de difumina en nombre de discursos que pierden significatividad a medida que se enuncian retóricamente como la paz, libertad y democracia. Las implicaciones que trae consigo la conformación de un mundo-nihilista y su concatenación intrínseca a través de sus relaciones de poder en los diversos campos políticos, sociales, económicos y culturales; constriñen, encadenan y además desmiembran el tejido societal y por ende a los sujetos inmersos en ella.

2.1.2. El ser, la nada y la angustia del ser.

“Si cada uno de los instantes de nuestra vida se va a repetir infinitas veces. Estamos clavados como Jesucristo en la cruz. La imagen es terrible. El mundo del eterno retorno descansa sobre cada peso una insoportable responsabilidad”.

Milan Kundera. La insoportable levedad del ser.

El olvido del ser y por ende el sometimiento de los sujetos habitantes del mundo, constituyen el eje primordial del nihilismo. La hostilidad del nihilismo *monstruosidad*- reconstruye el sentido de la vida de los sujetos. El llamado hombre moderno es una cosificación heredada desde la visión racionalista-ilustrada. La fórmula cartesiana *cogito, ergo sum*, es decir, para pensar hay que ser, constituye la existencia del hombre como un ser pensante, un ser que duda. La premisa está vinculada, según André Robinet “al fundamento lógico

que lo hace verdadero y cierto... permite despojar al ego de falsas identidades... el que duda, se pregunta cómo designar a ese sujeto... así el sujeto se revela entonces como objeto para sí mismo, y pasa la afirmación de una existencia" (1984: 43). Así pues, el hombre es visto o conceptualizado – como se expuso en el capítulo primero- como sujeto a partir del siglo XVII y XVIII, es por tanto un sujeto-objeto. Es la atribución del ente como objeto, en términos heideggerianos es la determinación del principio de subjetividad como conquista de la modernidad. "La tradición moderna –la modernidad- requiere... como única posibilidad de integración cultural y fuerte legitimidad política; como posibilidad de dar sentido a la noción de razón práctica... ver la necesidad de emplear el poder que otorga el discurso de la razón..." (Kraemer Bayer, 1999: 232). Existe por ende un olvido del ser por la determinación del sujeto. El ser es más que un ente <<pensante>> o mejor aún, el ser no es un ente, pues es la propiedad que hace que los entes sean y no nada. Para ser más claros analicemos que se entiende por el ser. En las primeras páginas de *Ser y Tiempo*, Martin Heidegger considera que antes de hablar directamente del ser es necesario entablar una discusión sobre la importancia a la pregunta que interroga por el sentido del ser.

Existe pues la necesidad de pensar nuevamente en la pregunta. Según sus propias palabras, la pregunta está hoy en el olvido. Dicha aseveración contiene una vital relevancia. Pues considera que "el rasgo dominante de

toda la historia occidental es el olvido del ser y que en él radica la esencia originaria del nihilismo” (Del Moral, 2004: 145). Por ello considera que el ser es más que un sujeto de la historia. Lo originalmente histórico es la existencia humana, es un prolongarse en la existencia. Por ello necesitamos desencadenar una nueva pregunta, pero, no cualquier pregunta. Pues desde Platón y Aristóteles hasta la perspectiva de Hegel, fue un receptáculo mediatizado y significativo como pregunta expresa de una investigación efectiva. Fue sin lugar a dudas elemento *sine qua non* para el pensamiento, que sin embargo, se ha trivializado profundamente. El hacer la pregunta y por ende otras tantas, tiene como finalidad ubicarnos sobre el campo preciso y asegurar lo mejor posible que «ponemos los pies sobre la tierra» y que «abrimos los ojos» para determinar qué es lo que queremos hacer, qué es lo que queremos preguntar, qué es lo que buscamos responder.

Heidegger, considera que desde los griegos –clásicos- quienes pretenden hacer una exégesis del ser, exponen la pregunta que interroga por el sentido del ser de manera dogmática y superflua; además sancionan la omisión de la pregunta. Suponen que <<ser>> es el más universal y vacío de todos los conceptos. Por tanto, el ser resiste a cualquier intento de definición. Desde la perspectiva *heideggeriana*, lo que generó en un momento la inquietud por filosofar, con el tiempo se convirtió en una simple, ramplona y evidente idea,

tan clara estaba que el sólo hecho de hacer la pregunta se convirtió en un error metódico.

A decir de Heidegger, existe un inminente prejuicio sobre la pregunta que interroga por el ser. Es vital reiterar la pregunta que interroga el sentido del ser, “llevar la discusión hasta donde resulte evidente la necesidad de reiterar la pregunta que interroga el sentido del ser” (Ibíd: 12), desde tres aspectos:

1. El ser es el más universal de todos los conceptos, según la perspectiva de Aristóteles. Para Tomas de Aquino, cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión de un ente. Las posturas enuncian que la universalidad del ser es superior a toda universalidad genérica. El ser desde la óptica ontológica medieval, es un <<*transcendens*>>³. La unidad de este “universal” trascendental frente a la pluralidad de los conceptos genéricos supremos con un contenido material, la identificó Aristóteles como la *unidad de la analogía*. Partiendo de esta premisa, según Heidegger “y a pesar de

³ Se puede decir que para Heidegger la trascendencia es una cualidad del existente humano (o de la razón finita) por la que sobrepasa de antemano al ente, que no sólo no ha creado, sino al que está destinado para poder existir. La trascendencia es, en concreto, la comprensión previa que tenemos del ser, la posibilidad interna de la síntesis ontológica en la que se revela la subjetividad del sujeto humano.

toda su dependencia respecto de la manera de hacer Platón la pregunta ontológica; puso Aristóteles el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva. Pero iluminar la oscuridad de estas relaciones categoriales no lo logró tampoco él. La ontología medieval discutió copiosamente el problema, ante todo en las escuelas tomista y escotista, sin llegar a fundamental claridad. Y cuando, finalmente, Hegel define el “ser” como lo “inmediato indeterminado” y da esta definición por base a todo el restante despliegue de las categorías de su “lógica”, se mantiene en la misma dirección visual que la ontología antigua, sólo que deja de mano el problema, planteado ya por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las “categorías” con un contenido material. Cuando, así, pues, se dice: el “ser” es el más universal de los conceptos, esto no puede querer decir que es el más claro y no menesteroso de mayor discusión. El concepto del “ser” es más bien” (Ibíd: 13).

2. Entiéndase que el concepto de <<ser>> es indefinible. A esta conclusión llegó su suprema universalidad, pus no es concepto, idea y razón. El <<ser>> no puede, en efecto, concebirse como un ente; *enti non additur aliqua natura*: el “ser” no puede ser objeto de determinación predicando de él un ente. El ser no es susceptibles de una definición que lo derive de conceptos más altos o lo explique por más bajos, pues todo está fuera de cualquier análisis racional. Es *ser* no es. Pero ¿se sigue de aquí que el “ser”

ya no pueda deparar ningún problema? En absoluto; lo único que puede inferirse es esto: el “ser” no es lo que se dice un ente. Por ende, la forma de determinar de los entes justificada dentro de ciertos límites -la “definición” de la lógica tradicional, que tiene ella misma sus fundamentos en la ontología antigua- no es aplicable al ser. Así pues, que el ser no sea definible es sí mismo no elude el reitera la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino de manera cortaría obliga a hacerla.

3. El “ser” es el más comprensible de los conceptos. En todo conocer, enunciar, en todo conducirse relativamente a un ente, en todo conducirse relativamente a el mismo, se hace uso del término “ser”, y el término es comprensible “sin más”, un término que no necesita ser cuestionado. Todo el mundo comprende esto: “el cielo es azul”; “yo soy una persona de buen humor”, etc. Sin embargo, esta comprensibilidad “de término medio” no hace más que mostrar la incomprensibilidad. Hace patente que en todo conducirse y ser relativamente a un ente en cuanto ente hay *a priori* un enigma. El hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, es vivir en la oscuridad, ello prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término.

“El apelar a lo comprensible de suyo dentro del círculo de los conceptos filosóficos fundamentales, y más aún por lo que respecta al concepto de “ser”, es un proceder dudoso, si por otra parte lo “comprensible de suyo” y sólo ello, “los secretos juicios de la razón común” (Kant), deben llegar a ser y seguir siendo el tema expreso de la analítica (<<el negocio de los filósofos>>)” (Ibíd: 13). Cuando se pretende pensar que algún concepto está totalmente acabado y dicho, se cae en una incongruencia analítica o peor aún en una visión ramplona y ambigua.

La importancia de la pregunta que interroga por el sentido de ser es fundamental. “tal pregunta a menester de que se llegue a “ver a través” de ella adecuadamente” (ibíd: 13). En este tenor se requiere de revisar brevemente lo que en general es inherente a una pregunta, para poder hacer visible partiendo de ello que la pregunta que interroga por el ser es una *señalada* pregunta.

Todo preguntar es un buscar. A sí mismo, todo buscar tiene su dirección previamente dilucidada que le viene de lo buscado. En este sentido la pregunta no es racional, psicológica ni humana, sino existencial. “Preguntar es buscar conocer “que es” y “cómo es” un ente. El buscar este conocer puede volverse un “investigar” o poner en libertad –dejar ser- y determinar aquello por lo que se pregunta. El preguntar tiene, en cuanto “preguntar por...”, su

aquello de que se pregunta. Todo “presentar por...” es de algún modo “preguntar a...”. Al preguntar es inherente, además del aquello de que se pregunta, un *aquello a que se pregunta*. En la pregunta que investiga, es decir, específicamente teórica, se trata de determinar y traducir en conceptos aquello de que se pregunta. En esto reside, como aquello a que propiamente se tiende, *aquello que se pregunta* y en que el preguntar llega a la meta. El preguntar mismo tiene, en cuanto conducta de un ente, de aquel que pregunta, un peculiar “carácter de ser...” (Ibíd: 14). El preguntar puede llevarse a cabo como un “no más que preguntar” o como un verdadero preguntar. Lo significativo de preguntar radica en que ve a través en un primer momento en variadas direcciones que constituye la pregunta. Esto nos lleva a reflexionar que la pregunta que interroga por el sentido del ser es la que se tiene que *hacer*. Por ese motivo existe la ineludible necesidad de discernir con respecto a la pregunta que interroga por el ser bajo el punto de vista de los elementos estructurales indicados. El preguntar es el síntoma de la pregunta *existencial* del sentido del ser.

La comprensión del ser puede vacilar y desvanecerse y moverse en el límite mismo de un mero conocimiento de la palabra, tanto cuanto se quiera, la contiene una inercial relación positiva pues tiene que ser aclarada, es decir, lo no determinado en términos racionales como algo dado. Sin embargo, una investigación del sentido del ser, no necesariamente aclara del todo el fenómeno desde un principio. La exégesis de la comprensión “de término

medio” del ser únicamente adquiere el hilo conductor que necesita después de desarrollado el concepto del ser.

El ser de los entes no “es” él mismo un ente. No se trata pues de hacer una interpretación sin contenidos o peor aún una metáfora del ser, es decir, en determinar un ente en cuanto ente reduciéndolo a otro ente como a su origen, igual que si el ser tuviese el carácter de un posible ente. Así, el ser en cuanto es aquello de que se pregunta, requiere, por ende, una forma peculiar de hacerlo evidente, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes. Según esto, pedirá también *aquello que se pregunta*, el sentido del ser, un repertorio peculiar de conceptos, que se destaquen a su vez esencialmente de los conceptos en los cuales alcanzan los entes su determinación por medio de “significaciones”.

El ente que somos en cada caso nosotros mismos y además tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar, lo designamos con el término (*Dasein*) <<ser ahí>>⁴. El “ver a través” de la pregunta que interroga por el

⁴ Según la apreciación hecha por los traductores de la obra *Verdad y método* de Gadamer al español (Ana Agud y Rafael de Agapito), es preferible usar la fórmula <<estar ahí>> a la de <<ser ahí>>, propuesta por José Gaos, por que no infringe ninguna regla sintáctica del español, lo que sí hace la otra alternativa, así como porque <<estar ahí>> es una forma habitual de expresarse en nuestro idioma, como lo es en el alemán *Dasein*; una traducción tan estilística como <<ser ahí>> confiere al término un esoterismo, y un aura de concepto extraño, que es completamente ajena al original alemán. Sin embargo es también una traducción parcial e inevitablemente deficiente, pues en ella se pierde la resonancia ontológica del segundo término del compuesto *Da-sein*, aunque se conserva su significado estricto y su connotación habitual. Para mayor información ver. Gadamer Hans-Georg. (1996). *Verdad y método*. España. Sígueme. Salamanca.

sentido del ser, exige previamente el adecuado análisis de un ente (el <<ser ahí>>) poniendo la mira en su ser.

Según Gadamer, cuando Heidegger expone que cuando:

“el *ser ahí* –o *estar ahí*– se pregunte por su ser, y el que se digna de todo otro ente por su comprensión del ser, esto no representa..., el fundamento último del que debe partir el fundamento trascendental. El fundamento... es lo que hace posible la comprensión del ser, es uno muy distinto, es el hecho de que exista un <<ahí>>, un claro en el ser, esto es la diferencia entre el ente y el ser” (1996: 322).

El preguntar ontológico se gesta con anterioridad al preguntar óptico de las ciencias positivas. Resulta, empero, ingenuo y no deja “ver a través” de él, cuando su andar indagando tras del ser de los entes, deja dilucidar el sentido del ser en general. Y justo el problema ontológico de trazar una genealogía de los distintos modos posibles del ser, que no proceda deductivamente ni constructivamente, ha menester de una previa y mutua comprensión en punto a “lo que mentamos propiamente con esta expresión: ‘ser’.

Refutando a Kant, Heidegger expone que la pregunta que interroga por el ser apunta, por ende, no sólo a una condición apriorística de posibilidad de las ciencias que escudriñan los entes en cuanto tales o cuales entes, moviéndose en cada caso ya en cierta comprensión del ser, sino a la condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias ópticas y las fundan.

El <<ser ahí>> es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes porque en su ser le va éste su ser –Emmanuel Lévinas retomará de manera amplia este planteamiento-. A esta constitución del ser del <<ser ahí>> es inherente, pues, tener el <<ser ahí>>, en su “ser relativamente a éste su ser”, una “relación de ser”. Y esto a su vez quiere decir: el <<ser ahí>> se comprende en su ser, de manera tácita. El ser del ente se abre desde sí mismo. Lo ónticamente señalado del <<ser ahí>> reside en que éste es ontológico. El <<ser ahí>> se comprende desde sí mismo, como existencia, como sentido.

Ser ontológico no quiere significar según Heidegger: desarrollar una ontología. Si reservamos, por ende, el título de ontología para el preguntar en forma explícitamente teórica por el sentido de los entes, hay que designar este <<ser ontológico>> del <<ser ahí>> como <<preontológico>>. Pero esto no significa tan sólo ser ónticamente, sino ser en el modo de un comprender el ser.

El ser en cuanto tal se refiere a sí mismo como existencia. Así la existencia del ente no se da en un <<que>> de contenido material, sino su ser de suyo, designado a este ente como <<ser ahí>>, que es un término que expresa puramente el ser. Es decir, desde que se nace hasta que se muere.

El <<ser ahí>> se comprende desde sí mismo como existencia. La existencia se decide exclusivamente por obra del <<ser ahí>>. La cuestión de la

existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección a la llamamos <<existencial>>. Re entiéndase esta última como la constitución del ser del ente que existe. Así pues, la condición humana como existencia de *estar-yecto*, arrojado al mundo, constituye el principio básico del ser.

Para Jean Paul Sartre, quien parte de lo expuesto por Heidegger –aunque este último refute algunas consideraciones hechas por filósofo francés– considera que la conformación del ser social constituye inminentemente una relación con la Totalidad existencial. Pues lo existente contiene en sí mismo una sustrato de ambigua interpretación, “debemos pensar en la eliminación del dualismo que opone lo existente lo interior a lo exterior” (1986: 15). Ello indica que no hay un exterior de lo existente, puede interpretarse *grosso modo*, como una piel superficial, superpuesta que disimula a la mirada la verdadera naturaleza del objeto, y esta nueva naturaleza, a su vez, si ha de ser la realidad secreta de la cosa, que puede ser presentida o supuesta pero jamás alcanzada porque es interior al objeto considerado, tampoco existente. Así mismo, existen infinidad de acciones, las manifestaciones de lo existente no son interiores ni exteriores: son equivalentes entre sí. En un sentido más llano, “lo existente desde la perspectiva de Husserl y Heidegger, es un fenómeno lo relativo-absoluto. Por eso, dicha totalidad no es finita. En este mismo orden de ideas, Emmanuel Lévinas plantea, “la totalidad de la totalidad no sería semejante a una operación matemática. Sería una conjunción o un

ordenamiento creador e imprevisible, muy semejante, por su novedad... es por esta referencia de totalidad iluminadora el gesto creador de la subjetividad que se puede caracterizar la originalidad de la nueva noción de la significación irreductible a la integración de contenidos intuitivamente dados, irreductible también a la totalidad hegeliana que se constituye objetivamente” (2003: 26-27).

La totalidad como fuente iluminadora, dinámica, es un ordenamiento libre y creador, donde la diversidad, por oposición a lo concreto, es totalidad capaz de existir por sí sola. Husserl, a decir de Sartre, coincide con la noción, para él, por ejemplo, “el rojo, es una abstracción, pues el color no puede existir sin la figura. Al contrario, la <<cosa>> espacio temporal, con todas sus determinaciones, es algo concreto” (1986:18). En *suma*, podemos decir que lo concreto –también- es el hombre en el mundo, en términos *heideggerianos*, el <<ser-en-el-mundo>> y por eso cada hombre es todo hombre.

El hombre es él en el mundo. Un ser que soy yo, que innegablemente se pregunta o interroga. En palabras del mismo Sartre, <<¿hay una conducta capaz de revelarme la relación del hombre con el mundo?>>. Esto es una actitud humana dotada de significación. En ese sentido lo que interroga al ser. Es el ser y un ser que interroga. Esto no es de ninguna manera algo

ramplón ni mucho menos una relación primitiva del hombre con el ser-en-sí, sino que por el contrario, se mantiene en los límites de dicha relación. “Por otra parte, interrogamos al ser interrogado sobre algo. Esto sobre lo cual interrogo al ser, participe de la trascendencia del ser: interrogo al ser sobre sus maneras de ser sobre su ser” (Ibíd: 41). Esto significa que se está en espera de una respuesta del ser interrogado. En términos un poco más amplios, se espera que la respuesta de estas posibilidades igualmente objetivas y contradictorias distinga por principio a la interrogación. Ello nos lleva nuevamente a hacernos otra pregunta ¿Hay una conducta qué pueda revelar la relación del hombre con el mundo? Puede existir, pues, la posibilidad de una respuesta negativa. Esto parece una ambigua enunciación que nos revela la nada. Es simple y llanamente, la posibilidad de no-ser. Así interpretado, lo que el ser será se recortará, desde la óptica de Sartre necesariamente sobre el fondo de lo que el ser no es. Recapitulando, <el ser es eso y, fuera de eso, nada. Eso significa concretamente que nada hay en el cielo ni en la tierra que no contenga en sí el ser y la nada. Así, la noción que se puede interpretar sobre la nada presupone una especificación del ser. Para comprender esta idea el mismo Sartre, remite a lo enunciado por Heidegger, al decir que el ser de la realidad humana se define como ser-en-el-mundo. Esto significa que “el mundo es el complejo sintético de las realidades manuales en tanto que mutuamente indicativas según círculos cada vez más amplios, y en tanto que el hombre, a partir de este complejo, se hace anunciar

lo que él mismo es. Esto significa que la realidad humana surge en tanto que está investida por el ser en tanto que se encuentra en el ser” (Ibíd: 53).

El *ser en el mundo*, es por lo tanto, la búsqueda inminente de posibilidades. En otras palabras, la realidad humana no puede hacerse aparecer como totalidad organizada, finita, construida totalmente, sólo es en cuanto lo trasciende. Este trascender en el mundo, es condición de surgimiento mismo del mundo como tal, es pues, operado por el *Dasein* hacia sí mismo. La aseveración nos remite a considerar, según Sartre, “para que la realidad humana pueda negar el mundo en su totalidad o en parte, es que ella lleve en sí la nada como esa nada –el origen-. Que separa su presente de todo su pasado. La nada es fundamento de la negación, porque la lleva oculta en sí misma, porque es la negación como ser” (Ibíd: 64). Es necesario, pues, que el ser consciente se constituya a sí mismo con respecto a su pasado como separado de ese pasado por una nada. Así pues, todo esto remite a considerar a la libertad como parte del ser humano en cuanto pone su pasado fuera de juego, segregando su propia nada. Esto es, en la libertad, el ser humano es su propio pasado y su propio porvenir, como posibilidad u horizonte. Todo esto se puede concatenar en la idea de que el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma, ya en Kierkegaard se

plantea la conformación de la angustia abigarrada en la nada, caracterizada como angustia ante la libertad. Sin embargo para Heidegger, de manera contraria la angustia es la captación de la nada.

La superación de la angustia -del nihilismo- es una necesidad y voluntad principal del sujeto. En este sentido el pensar en los sujetos de manera contraria a lo expuesto por la modernidad racionalista –el sujeto como sustancia-, es importante y significativo. Es decir, pensar al individuo desde su subjetividad y no como un Objeto. En otra palabra, “no somos extranjeros en el mundo” (Lévinas, 2003: 128).

El miedo y la angustia son mutuamente excluyentes, ya que el miedo es aprehensión irreflexiva de lo trascendente y la angustia es aprehensión reflexiva de sí-mismo; la una nace de la destrucción de la otra. La angustia es pues, una conformación moral que nos remite a lo existencial y constituye al sujeto en su elección, además limita su posibilidad de un ser para la libertad.

La posibilidad de un horizonte de libertad, parece imposible. Puesto que el ser humano se enfrenta irreductiblemente a una serie de complejidades difíciles

de resarcir. La direccionalidad del ser, constriñe la libertad y posibilidad del sujeto a ser libre. Desde la perspectiva de Sartre esto se debe a lo que él denominó conductas de mala fe. Esto se puede interpretar como el desprendimiento de sí mismo, para complacer un <<sentir>> del que no se es tácitamente consciente, es simplemente, la ritualización del personaje que se representa. La mala fe es la creación de la ilusión. “Si el hombre es lo que es, la mala fe es para siempre jamás imposible y la franqueza deja de ser el ideal para convertirse en su ser” (Sartre, 1986: 89). Es un prototipo de ser. El ser no es, es sólo representación, se es separado por la nada o peor aún imaginación de ser, imaginarse que es, cuya implicación estriba que por más que cumpla con las funciones de representación de su papel, es sólo neutralizado. El filósofo francés lo ejemplifica con el actor que representa al Hamlet de Shakespeare, pues quien actúa, sólo hace los gestos típicos de su estado. Esto es un sometimiento y neutralización del sujeto, pues los seres humanos son siempre seres para la libertad y si esto no es así, se está actuando de mala fe.

La perspectiva de Sartre desde la óptica fenomenológica y existencial, nos muestra la relación intersubjetiva de los seres en el mundo de la vida. El *ser-en-el-mundo*, caracteriza la realidad humana, se hace anunciar lo que es. Sin embargo, se debe tomar encuenta, al ser y su relación con los otros, porque si no hay otros no hay ser. El *ser-con-otro* es una característica esencial del

ser. Es descubrir la relación con el otro, es la relación trascendente con él, como constituyente de mi propio ser, exactamente el descubrimiento que el *ser-en-el-mundo* media la realidad humana. En este orden de ideas, el Otro no es un objeto, es una relación humana. El otro determina la existencia del ser de él. Esto nos lleva a reflexionar que la importancia del ser está intrínsecamente ligada a lo colectivo desde lo individual. El otro le da plena existencia al sentido del ser. Todo esto nos indica que existe una necesidad perenne de concebir al ser con relación a los otros y viceversa. En este sentido, Sartre debe ser retomado para poder de comprender en mayor medida, las relaciones de los individuos y la ineludible responsabilidad que tenemos para comprender la diversidad como parte medular del ser en cuanto tal.

El individuo coexiste inercialmente en una relación colectiva con los otros. En este sentido nos es un sujeto concebido como sustancia, sino desde su conformación existencial –intersubjetiva- en *el mundo de la vida*. Es un *sujeto* que mantiene una relación inminente con respecto al otro. Emmanuel Lévinas lo plasma de la siguiente manera:

“El-uno-para-el-otro en tanto que el guardián-de-su-hermano, en tanto que el-uno-responsable-del-otro. Entre el uno que soy yo y el Otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la no-in-

diferencia de la responsabilidad, significancia de la significación, irreductible” (2003: 16)

El *sujeto* y su insoslayable relación con otros *sujetos* evitan el desmembramiento del tejido social, constituye no sólo la necesidad de saber que el Otro existe, sino responsabilizarse de él. No se puede hablar del ser como no sea con respecto a nosotros en cuanto estamos arrojados en el mundo. Sin embargo, el ser es puesto y expuesto a la desolada y ambigua Nada. A partir de eso, nace el sentimiento de angustia. “La angustia nos hace sentir desazonados en el ente y <<nos quita la palabra>>. Sin palabras ya no existe ente o *sujeto*. Es decir, la angustia nos revela la nada. La angustia y desesperación del sujeto varado en el mar de la desesperación, un espacio sin retorno, sin posibilidad de horizontes dignos de ser vividos, traducidos como déficit existenciales de un sujeto que no tiene nombre y mucho menos la posibilidad de hablar. Existe la necesidad y búsqueda de significación del *sujeto*. Para Lévinas, “la significación sería la iluminación misma... del horizonte...” (2003: 20). El *sujeto* debe comprenderse desde sí mismo, ser constructor y portador de su propia luz, que ilumine su sentido y existencia. El ser debe primero iluminarse, “tomar significación al referirse a esta reunión, para que el sujeto pueda recibirlo...” (Ibíd: 21). El *sujeto* es un reconstructor y renovador de su ser desde sí mismo. Es pues, un sujeto histórico y corpóreo, que habita circunstancial y situacionalmente en el

mundo de la vida. A decir de Ortega y Gasset “ese sujeto de la vida, no es algo dado de manera uniforme, como un ente completo e inmutable desde el origen, sino alguien que se forma y transforma... el yo, por consiguiente, es el resultado situacional de una distinción progresiva entre él mismo...” (Ortega y Gasset, 1987: 348).

El *sujeto* se anuncia y reitera desde su mismidad, parafrasea la forma estóica “la tendencia de persistir en su ser, o para quien, según la fórmula *heideggeriana*, <<Le va en su existencia está la existencia misma>>, a un sujeto que se define también por la preocupación de sí y que en la felicidad realiza su para sí mismo... se reconoce en la necesidad de Otro que es Otro, que no es enemigo...” (Eco, 2003: 55). La conformación de los sujetos humanos contienen una relación de coexistencia ineludible, la necesidad por reconocer al Otro –la socializad-, según Lévinas “nace un ser al que no le falta nada o más exactamente nace más allá de lo que puede faltarle o satisfacerle en el deseo, el yo se dirige hacia el Otro comprendiendo la soberana identificación del yo, consigo mismo el deseo se revela con bondad” (2003: 57).

El Otro da existencia no sólo porque existe, sino porque es alguien es parte relacional y manifestación de mí mismo, el Otro se manifiesta en el rostro,

perfora, de alguna manera su propia esencia plástica, semejante a alguien por abrir la ventana que su figura ya se vislumbraba. Desde la óptica de Paul Ricoeur, “la traslación analógica de mí al otro se cruza de nuevo con el movimiento inverso del otro hacía mí. El movimiento del otro hacia mí es el que describe incansablemente la obra de Lévinas” (2003: 373). La asignación de responsabilidad le da un sustento existencial inminente al *sujeto*. Es la posibilidad de resistencia de sí mismo con respecto y responsabilidad con los otros contra el nihilismo, la angustia, en palabras más simples la nada totalizante.

2.2.2. De-construcción y olvido del ser. Hacia una lectura del sujeto encadenado.

“Lo inhóspito ronda el globo terrestre, que ahora el destino alcanza directamente al hombre de esta época, no sólo por un resonar de sus voces. Sin sonido, toca el destino al hombre- una enigmática especie de silencio”.

M. Heidegger. Ensayo sobre el himno “Grecia” de Hördelin.

Interpretando la perspectiva expuesta por el filósofo francés de Michel Foucault, el sujeto está sometido a una serie de tácticas y estrategias emanadas desde la omnipresencia del poder. Los discursos de poder dominan apriorísticamente el ser societal, lo encadenan y dirigen; su vida cotidiana y espacio público son delimitados, dibujados y por ende

dominados tácitamente. La posibilidad del sujeto a tomar dediciones y construir su realidad, se ve constreñida por aparatos de dominio y control. En este contexto, la concepción del sujeto se interpreta partiendo de la noción de sujeto, como un ser dominado o en palabras aún más simples, sujetado. El término en inglés nos podría ampliar el análisis. La palabra *subject*, es un significado general que quiere decir, “sujetado o sujeto a”. El sujeto es aquel ser sujetado a relaciones intrínsecas de poder y verdades unidimensionalmente construidas apriorísticamente. El orden imperioso domina y dirige a los sujetos a través de actos, mecanismos y dispositivos disciplinarios. El sujeto no tiene por lo tanto, voz ni voto –aunque así parezca-, reduciendo con ello las posibilidades de reconstruirse así mismo, aunado a la imposibilidad de hacerse público desde sí. Es un sujeto encadenado en un orden previamente diseñado.

El hablar de Orden nos remite a considerar la omnipresencia del poder y el sometimiento de los sujetos. El contexto histórico actual no está exento de ello. Las implicaciones que trae consigo la conformación de un mundo-nihilista y su concatenación intrínseca a través de sus relaciones de poder en los diversos campos políticos, sociales, económicos y culturales; constriñen, encadenan y además desmiembran el tejido societal y por ende a los sujetos inmersos en ella.

Pensar que los sujetos están encadenados al nihilismo, nos remite a considerar en un intrincado telar de dispositivos regulativos y epistémicos difíciles de percibir a simple vista.

En nuestros días el mundo-nihilista constituye la conformación de políticas unilaterales que obedecen la justificación de un orden mundializado y por ende *unidimensional*. Su *génesis* se puede deducir, tomando en cuenta que el siglo XX –como se planteó al inicio de este capítulo- ha sido complejo y caótico. Esto indica un sustrato bélico inminente, ejemplos de ello son: la revolución mexicana y la revolución rusa, éstas tienen un significado que lleva implícito un rechazo al poder totalitario gubernamental y la implementación de aparatos administrativos burocráticos, que a fines del mismo siglo serán cuestionados severamente. La Primera y Segunda Guerra Mundial serán ejemplos claros del poder político y económico de países que se auto determinarán como los dirigentes del sistema-mundo, redimensionan la configuración geopolítica mundial. La guerra de Corea, el conflicto en Vietnam y Afganistán; sin olvidar los gobiernos totalitaristas –ostentados a través de golpes de Estado- en América Latina, algunas partes de África y los actuales procesos de resistencia en Medio Oriente. Éstos, son sólo

algunos ejemplos de determinismo intrínseco donde la administración mundial que dos naciones –URSS y EUA- por dominar la estructura económica, política, social e incluso cultural de las diferentes naciones, eran el precepto paradigmático dominante. En este tenor, el orden occidental en aquel momento era tenso evidenciando todo en la guerra fría que puso al mundo al borde de un colapso nuclear. A partir de la caída del Muro de Berlín y el derrumbamiento de la Antigua Unión Soviética, el gobierno norteamericano, reafirma su *estatus* como la única vía para el desarrollo económico mundial. Francis Fukuyama, con su controversial texto *El fin de la historia*, suministra el tiro de gracia que pretende dar muerte a la visión y pensamiento marxista aunado a las múltiples interpretaciones marxianas. El fantasma del monstruo-nihilista penetra y recorre estruendosamente el sistema-mundo actual.

La conformación del mundo actual necesita justificar su dominio, a través de dispositivos, técnicas y estrategia de poder. En este orden de ideas, Samuel P. Huntington como vocero –teórico y Geheimratt- norteamericano, reorienta la mirada desde el punto de vista *schmittiano* buscando un nuevo enemigo. Aquí el campo político-discursivo coexiste e introyecta sus fauces para controlar unidimensionalmente el espacio social. A decir de Michael Hardt y Antonio Negri, “la guerra fría era un

principio estable que organizaba a los estados-nación en aliados y enemigos, lo que constituía un orden global... Finalizando la guerra fría y en plena decadencia la soberanía de los estados-nación, no queda claro cómo va desplegar y legitimar la violencia necesaria para mantener el orden global, donde la Totalidad constituye el dispositivo fundamental utilizado de forma perenne por el sistema. El consejo de Huntington es que las líneas organizadoras del orden global y el conflicto global, los bloques que agrupan a los estados-nación para formar los campos aliados y enemigo, no se definan ya en los términos <<ideológicos>>, sino de <<civilización>>”(Hardt y Negri, 2004: 57). El consejero manifiesta en su evangelio *El choque de las civilizaciones*, la necesidad de consolidar un *mundo actual*, construyendo un andamiaje teórico que unilateralmente decide tipificar y reclasificar el carácter genérico de las civilizaciones para facilitar la tarea de subordinar, la <<ciencia>> a la táctica política, y utilizar ambas para redibujar el mapa geopolítico. La máxima irrestrictamente ligada al discurso, se encuentra en los siguientes trazos:

“Los que pertenecen a nuestra civilización son nuestros amigos; los de las demás civilizaciones son nuestros enemigos. Acercaos y escuchad la buena nueva: ¡la guerra se ha convertido en un choque de las civilizaciones!” (Hardt y Negri, 2004: 57).

La primera guerra del Golfo librada por George Bush padre, se constituye en el ejemplo tácito de una guerra contra los “otros”. Sin embargo, esto es sólo la *prima facie* de la gestación de un mundo global. El 11 de septiembre de 2002 y su posterior guerra contra el terrorismo son la evidencia tangible del conflicto entre Occidente y el mundo árabe-islámico. En este contexto según Hardt y Negri, la hipótesis de un choque de civilizaciones parece, no tanto una descripción del estado actual del mundo cuanto una percepción explícita, un clarín de guerra, una misión que <<Occidente debe realizar>>⁵.

El discurso de poder esbozado por occidente penetra inexorablemente, es un régimen de verdad que justifica su accionar. Es por ello que la verdad racionalista produce, crea y consolida su control en las relaciones culturales, sociales, económicas y políticas de los individuos. La producción del discurso la sociedad está controlada, seleccionada y redistribuida dispositivos y estrategias que tienen como función dominar el acaecer colectivo y su inevitable dinámica. El discurso ya no es simplemente aquello que traduce las luchas a sistemas de dominación, sino que es mucho más complejo, pues el estado ha muerto, estratégicamente el nuevo escenario mundial genera

⁵ Para mayor información revisar Cortés Carreño. J. C. Jorge. (2006) Marcos: tras la construcción del sujeto-indígena. Tesis de maestría. UACH.

cursos de acción donde el enemigo danza estrepitosamente entre mitos, fabulas nihilistas y gobiernos carentes de contenido, con discursos engañosos faltos de sentido, nebulosos y profusos.

Partiendo de esta noción –pesimista-, el sujeto es un ser encadenado y supeditado de manera inherente. Así pues, el poder se debe pensar como relación y no como atributo o cosa. Foucault nos dice, “el poder no es una cosa ni una sustancia, sino un sistema de relaciones” (1992: 165). Es decir, el poder como tal no existe, éste se encuentra y torna asequible a través de las relaciones sociales y pragmatismos implícitos en el ámbito societal, por medio de sus mecanismos, de sus modos de ejercicio y de sus tecnologías. Por ello, el poder no se da ni se concibe como metáfora, sino que se práctica (ejercicio). El poder es lucha y contradicción, con diversos puntos que le resisten. “El poder es una vasta tecnología que atraviesa al conjunto de relaciones sociales; una maquinaria produce efectos de dominación a partir de un cierto tipo peculiar de estrategias y tácticas específicas” (Op. Cit. 144).

Los efectos de poder o mejor aún su ejercicio y tangibilidad ocasionalmente se relacionan intencionalmente con todo el entramado social. Por su parte para Foucault, las técnicas de funcionamiento del poder, atraviesan transversalmente todo el tejido social, sin que nadie escape de las tecnologías de poder, dado que se concatena de forma perenne en una red

de relaciones intencionales profundas e inevitables –que parecen invisibles e intangibles-. Así interpretado, la sociedad está construida por relaciones intencionales de poder y no sólo se basa en fundamentos materiales o en puras costumbres de obediencia, sino que se construye. El poder se funda y consolida en la vida, en el *ser-en-la-vida*.

Schopenhauer, referencia una ineludible relación entre voluntad y poder, al escribir lo siguiente:

“Lo que la Voluntad (Wille) quiere es siempre la Vida (Leben) (...) Decir Voluntad de vivir (Wille zum Leben) es lo mismo que decir lisa y llanamente Voluntad, y sólo por pleonasmos empleamos aquella frase (...) Allí donde hay Voluntad hay también Vida. Por consiguiente, a la Voluntad de vivir (Lebenwille) le está siempre asegurada la vida (das Leben gewib)...” (Dussel, 2004: 4).

Ello nos invita a reflexionar y quizá a insistir que el poder es un momento de voluntad y se manifiesta potencialmente en la vida. La voluntad de poder desde la perspectiva nietzscheana se robustece en la dinámica continua o de transformación. Aquella “sólo puede exteriorizarse ante resistencias y busca aquello que le ofrece resistencia...” (Nietzsche, 1988: 256). El poder por lo tanto, es omnipresente en todo el acaecer social y se respira su insoslayable presencia. “El poder está en todas partes: no es que lo englobe todo sino que viene de todas partes y de ninguna (...) el poder no es una institución y no es una estructura, no es cierta potencia de la que

algunos estarían dotados: es el nombre que presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault Michel, 1983: 113). En este tenor el poder es parte de la vida cotidiana, es pues, vida vivida. El poder es móvil y cambiante, está en todas partes y en ninguna, es multiforme y plural, estableciendo y habitando todo el orden social. Su omnipresencia y polimorfismo está intrínsecamente relacionado a hechos y actos intencionales.

La intencionalidad y la Voluntad del poder se subsumen desde la esfera de lo micro hacia lo macro y viceversa, de forma perenne entraña resistencia al poder mismo. Esto debido a que el poder actúa, axiológica y circunstancialmente construyendo un orden que domina el acontecimiento y a los sujetos inmersos en el tejido social. Lo que define su perpetuidad es un andamiaje de relaciones y redes de poder, en palabras simples, es que es un modo de acción que no actúa –siempre- de manera inmediata sobre los otros. Es un proceso que se construye transversalmente de forma estratégica y se tangibiliza tácitamente a través de dispositivos que lo revisten y arropan con perennidad.

La voluntad de poder es el elemento genealógico de la fuerza diferencial y genético, a la vez es aquello de lo que se compone la diferencia de la

cantidad de fuerzas en relación, es el por tanto, la parte sustancial de la vida.

El poder como dispositivo, táctica y estrategia inherentemente concatenada en la vida cotidiana, construye –también- un vínculo tácito entre saber y verdad. El poder y el saber se encuentran relacionados dialécticamente desde la conformación de los discursos. La tangibilidad y reproducción se evidencian en el momento que el poder construye o mejor aún crea “objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza” (Foucault, 1998: 34.)

En términos *foucaultianos*, el poder no sólo se puede concebir como algo prohibitivo o represivo, sino que produce por ejemplo, diferentes regímenes de verdad y de saberes. Esto nos indica que la verdad es, antes que nada un constructo político que se produce y se constituye asequible en las relaciones sociales. Se detentan en efectos obligados de poder. La verdad se crea por medio de saberes, es decir, las ideas, conceptos, acepciones, juicios, abstracciones que influyen en la realidad, forman el arsenal táctico y estratégico del poder. Su constitución radica en la convergencia con otros saberes, es decir, con otros juicios de verdad.

La verdad es una construcción, a la que se le atribuye una designación de cosas y saberes uniformemente válidos y obligatorios. En este sentido en

poder se instaure en el lenguaje (discurso), mismo que proporciona a su vez leyes de verdad. Por verdad se entiende según Foucault “un conjunto de procedimientos reglamentados para la producción, la legalidad, la repartición, la puesta en circulación y funcionamiento de los enunciados... la verdad así entendida se encuentra ligada circularmente a sistemas de poderes que la producen y la sostienen, lo mismo que efectos de poder inducidos por ella misma y que la reproducen” (Foucault, 1977: 168). Los dispositivos y redes de poder le dan fluidez, sentido y direccionalidad para enfocar su existencia y tangibilidad a través de horizontes teleológicos, de reproducción enraizados tácitamente en el lenguaje.

Desde la perspectiva de Nietzsche “el lenguaje tiene un poder legislativo que proporciona las primeras leyes de verdad. En otras palabras, instaure por medio de su asimilación un sustento normativo que se torna legal a medida de su reproducción” (1999: 20). Esto conlleva la construcción genealógica de la verdad, pues aquí se origina el contraste entre verdad y mentira.

La verdad a decir del José Ortega y Gasset “es logos, verbo, palabra” (1999: 351). La verdad deviene de la elucubración racional, sistémica, verbal o lingüística y se institucionaliza por medio del discurso, mismo que concentra relaciones intrínsecas de poder que se reproducen

sistemáticamente. Estas relaciones funcionan como eje gravitacional de un sector de la sociedad, cultura, país o entidad, que crean así una “realidad” material de la cosa pronunciada o escrita. Para que esta verdad sea considerada como tal debe tener como soporte la administración de dicha verdad, normalmente ésta se realiza por instituciones formales o lingüísticas. El soporte y sentido de la verdad es el sentido entendido como una estructura de relaciones que se mantienen, transforman, independientemente de las cosas que lo conexionan además de ser –el sistema- una conjunción de saberes que designan la plausibilidad que permite el “desarrollo” y reproducción, de la verdad. El discurso de verdad se torna asequible por medio de un “sistema lingüístico” concebido según Lacan “ como un sistema de lenguaje que va más allá del sujeto que habla...con anterioridad a toda existencia humana, a todo pensamiento humano, existía ya un saber, un sistema que redescubrimos...”(Foucault, 1991: 32). Por ello la verdad y las verdades constituyen un “discurso de poder” que será asimilado, reproducido e institucionalizado por la sociedad.

La producción del discurso en toda sociedad está controlada, seleccionada y redistribuida por construcciones estratégicas que tienen como función conjugar los poderes, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible maternidad. Según Foucault, “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación,

sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (1991: 9). El discurso, instauro una verdad institucionalizada por el lenguaje y posteriormente por la sociedad. Es decir, que la verdad, como sistema, se apoya en un soporte institucional: está a la vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas, teóricas y/o cognoscitivas, es decir, intelectuales. Por ello los discursos pueden ser contruidos desde los oscuros pasillos de la administración gubernamental, -como reiteración cultural, religiosa, intelectual- y hasta las manos escribientes de los poetas⁶, descriptores de realidades y discursos “alternos”.

El discurso o los discursos tienen una cierta nivelación. Leamos: “los discursos que <<se dicen>> en el curso de los días y de las conservaciones, los que desaparecen en el acto mismo en que los ha pronunciado y los discursos que están en el origen de un cierto número de actos nuevos de palabras que los rodean, los transforman o hablan de ellos, en resumen, discursos que, indefinidamente, más allá de su formación, son dichos, permanecen dichos, y están todavía por decir. Los conocemos en nuestro sistema de cultura... se instauran y reproducen por medio de su

⁶ En ocasiones los que detentan o reproducen los discursos, pueden ser elites, sectores, instituciones gubernamentales o no gubernamentales, y en casos específicos un líder constructor de un discurso. Los constructores de <<discursos>>, <<verdades>>, <<realidades>>, solían ser llamados <<poetas>> en la antigua Grecia.

ejercicio” (Foucault, 1986: 9). Este último nivel es en el que se sustentará y desarrollará en la presente Tesis. Puesto que el discurso construido y constituido por saberes y verdades que concluyen entre sí generan un discurso de poder donde es construido históricamente. Podemos aseverar que el campo del discurso es el conjunto de enunciados (escritos u orales) en cuyo ámbito emergen los discursos regionales, especializados, políticos, culturales, etc. Esto permite postular una relación entre “acontecimientos discursivos” que han sido efectivamente formuladas, sin referencia en muchas ocasiones a la conciencia de un sujeto o autor. Los acontecimientos discursivos se hallan estructurados por relaciones materiales encarnadas en instituciones. Estas pueden ser lingüísticas o administrativas. En otras palabras, la institucionalización del discurso puede ser reiterado a través del tiempo por medio del *verbum* del lenguaje oral o escrito. La institucionalización administrativa del discurso, conlleva ocasionalmente a que su producción sistemática legitime, legalice e institucionalice órdenes gubernamentales.

El discurso de poder existe en sus prácticas; y éstas son el poder mismo. Éste no se puede entender únicamente como la actividad de un sujeto, sino como la existencia objetiva de ciertas reglas discursivas a las que todo emisor se sujeta necesariamente cuando participa en el proceso del discurso. Estas reglas determinan lo que debe o puede ser dicho en una situación y un momento determinado. Es aquí donde “el saber o saberes

establecen aquello acerca de los cuales se puede hablar. Encontrando reglas anónimas históricamente... determinadas” (Ibíd: 9), que se imponen al sujeto hablante o sujetos que reproducen el discurso. Las reglas anónimas estructuran, organizan la realidad y determinan las estrategias de poder. Para Foucault “esto nos lleva a la conformación de la genealogía del discurso...” entendiendo por genealogía: “a la alianza de conocimientos eruditos y de memorias locales, que permiten la constitución de un saber histórico..., así como la utilización de este saber en las tácticas actuales” (Ibíd: 36). En otras palabras se trata de un saber en ocasiones localista y singular que se confronta con las teorías totalitarias, con la construcción discursiva de verdad, pero en ocasiones también los saberes y verdades localistas o regionales conforman un discurso general, instituyéndose como eje o principal postulado para instaurar una verdad o explicar la realidad de una cultura, sociedad o lugar determinado.

La verdad como amalgama de saberes, como constructo, como creación poética, se encuentra cuestionada por su descripción universalista de la modernidad⁷ por las verdades localistas, de respuesta a las verdades impositivas. Esta instaura una verdad única e incuestionable. Sin embargo,

⁷ La modernidad es un discurso de verdad instaurado por Occidente. Donde los saberes, verdades y discursos construyen, crean, inventan y constituyen la realidad factible del ser social. En Recopilación. El debate modernidad y posmodernidad. México. Punto sur.

las verdades hoy día son cuestionadas, han perdido sentido. En términos nietzscheanos, ¡Dios ha muerto! Hemos entrado en una etapa y horizonte nihilista, donde las verdades se transforman en mentiras. Los discursos verdaderos se pierden entre la nebulosa paráfrasis de su pasado. Las metáforas, las metonimias, la historia, las políticas, expresan realidades que pretenden ser destruidas, erradicadas del espacio real, de la verdad. La verdad además de serlo en el sentido discursivo, Nietzsche la visualiza como una invención (*erfindung*). La verdad, los discursos de verdad han perdido credibilidad, porque se han desgastado no responden ya a las necesidades y las circunstancias en las que se encuentra la sociedad. Motivo por el que la construcción de nuevos discursos o el reordenamiento de otros tantos, surgen tratando de implementar su verdad⁸. La verdad, constituye y se instaaura en <<lo dicho>>. Se expresa como un sistema hegemónico dominador, por la presencia contradictoria y negativa de las víctimas, del pobre, de la mujer, del indígena, es decir de las <<minorías vulnerables>>, muestra la no conciencia. Por tal motivo la conformación del discurso, como verdad discursiva, <<pasa>> del orden formal del lenguaje al orden material. Desde otra postura, la conformación de discursos pretenden generar

⁸ A decir de Nietzsche la verdad es una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido rechazadas, exploradas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerzas sensibles, monedas que han perdido su valor y que ahora ya no se consideran monedas, sino como metal. Para mayor información ver: Nietzsche, F. (1988). *Antología*. Barcelona. Ediciones península.

entendimiento, consenso y por ende comunicación, son fundamentales para la reconstrucción del tejido social, en términos *habermasianos*, en todo tipo de discurso debe existir insoslayablemente pretensión de validez, en los discursos no se intercambia información, sino se proponen argumentos que son los que posibilitan el intercambio comunicativo, exigiendo un grado mínimo de entendimiento entre los dialogantes, es decir, comprender lo que el otro está diciendo. La búsqueda de simetría comunicativa constituye el eje gravitatorio vital y tácito entre los diversos campos y los sujetos humanos que componen el entramado societal.

2.3. El sujeto para sí y la inquietud de sí.

“Lo que la Voluntad (Wille) quiere es siempre la Vida (Leben) (...) Decir Voluntad de vivir (Wille zum Leben) es lo mismo que decir lisa y llanamente Voluntad, y sólo por pleonasmos empleamos aquella frase (...) Allí donde hay Voluntad hay también Vida. Por consiguiente, a la Voluntad de vivir (Lebenwille) le está siempre asegurada la vida (das Leben gewib)...”

Schopenhauer.

Desde la perspectiva de Heidegger, Nietzsche piensa que el nihilismo consumado detenta la destrucción definitiva de los valores y el olvido del ser. Cuando Nietzsche habla de *la muerte de Dios*, parece estar en contra de la lógica. “Pensar contra la <<Lógica>> no significa quebrar lanzas a favor de lo ilógico, sino solamente esto: repensar el *logos* y su esencia tal

cual apareció en la temprana edad del pensar... El pensar contra los valores no sostiene que aquello que se considera como <<valores>>, la <<cultura>>, el arte, la ciencia, la <<dignidad humana>>, <<mundo>> y <<Dios>> carezca de valor. Más bien, se trata de comprender –por fin- que precisamente al caracterizarse algo como <<valor>> lo así avaluado pierde su dignidad... Todo valorar es una subjetivación. No deja el ente sea, sino que al valorar deja únicamente que el ente, como objeto de su actuar, valga” (Heidegger, 1998: 107).

El olvido del ser desde la perspectiva de Heidegger para Nietzsche es la traición a Dionisos. Esto es, la conformación y construcción de valores y verdades unidimensionales –racionalistas- que someten a los individuos. Es la construcción de las prácticas modernas sobre la producción de la verdad, a través de diversos dispositivos de poder como una forma epistémica de la voluntad de poder.

Actualmente el *monstrum-nihilista*, es decir, el racionalismo-exacerbado-totalitarista instrumental engulle lo saberes y apela a la absorción y dominio de los sujetos. Espacio donde los sujetos son seres excluidos y encadenados a ordenamientos totalitaristas e impositivos.

El sujeto es un ser encadenado que difícilmente construye su mundo en para sí; su horizonte existencial está previamente construido por el sistema y el orden mundial. La direccionalidad lo somete y controla sistemáticamente. Desde esta tesitura, la visión de Foucault es contundente e intrínsecamente pesimista, sin embargo, dos años antes de su muerte, expone una luminosidad epistemológica donde el sujeto puede construir horizontes de posibilidad. En su Curso en *Collage de France* (1981-1982), expone la posibilidad -somera- para la liberación del sujeto, ello a través no sólo desde el rechazo o la omnipresencia del poder, sino desde *la inquietud de sí*.

Epimeleia heautou, a decir de Foucault, es la *inquietud de sí mismo*, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse de sí mismo... (2002: 17). Ello indica, que el sujeto debe ocuparse de sí mismo, sin la necesidad de esperar que alguien lo haga por él. El ocuparse de sí mismo es el principio de toda conducta racional, de cualquier forma de vida activa que, en sustancia, “quisiera obedecer al principio de racionalidad moral” (Ibíd: 26). En este sentido la reivindicación del sujeto penetra en sí mismo para resurgir y emprender un vuelo que lo llevará al reconocimiento público. Para dar mayor pretensión de validez, el filósofo francés argumenta su postura en los siguientes trazos:

“En primer lugar, La epimeleia heautou es una actitud: con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo.

En segundo lugar, la epimeleia heautou es también una manera determinada de atención, de mirada. Preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla al exterior... iba a decir “interior” y digamos simplemente que hay que trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo... hacia uno mismo.

En tercer lugar, la noción de Epimeleia no designa simplemente esa actitud general o formal de atención volcada hacia uno mismo... También designa, siempre, una serie de acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura” (Ibíd: 28).

Aquí se evidencia, el interés desde y sobre sí mismo, aduciendo el respeto hacia los otros como imprescindible para la construcción de los *sujetos*. Es la construcción de horizontes posibles, que permitan proyectar al *sujeto* hacia el reconocimiento de sí mismo y por ende hacia el otro y por el otro. Ello constituye irrefutablemente el reconfigurarse así mismo desde *el para sí*, valorar el sentido existencial y reconocimiento público. Desde esta lectura, la visión de Foucault cambia casi radicalmente, puesto que el sujeto, antes del hablar de la inquietud de sí, es como el producto pasivo de las técnicas y dispositivos de poder. “Apenas en 1980 concibe la autonomía relativa o, en

todo caso la irreductibilidad de las técnicas del yo". (Ibíd: 496). Es decir, la inquietud de sí esbozada en la construcción de los sujetos. A pesar por los esfuerzos realizados por el filósofo, su hermenéutica sobre el sujeto queda varada como interrogante epistémica. El sujeto permite hacerse y construirse a sí mismo como inquietud de sí. Todo ello parece una figura reivindicativa que repliega su existir en una lucha perenne. La postura de resignificación expone al sujeto en el escenario público como alguien reconfigurado desde sí.

El sociólogo francés Touraine concibe la idea del sujeto desde otro matiz, aunque coincide en la reivindicación del sujeto desde sí mismo, agregando que es preponderante la relación que existe con los actores sociales, que pugnan por ser vistos y escuchados. Su existencia se hace tangible en acciones que los hacen públicos, y es en este sentido que se construye el sujeto. Individuos que pretenden ser Actores y a su vez están tras la búsqueda de sí mismos. El *sujeto* "es el deseo de un individuo de ser un actor, y ser un actor es la capacidad de influir en su medio. Sin olvidar... la dualidad compromiso liberación. El sujeto-para-sí sólo puede existir penetrando en la realidad social atacando los sistemas de dominación, la pura tenacidad o todo esencialismo..." (Touraine, Alain y Farhard, 2002: 195). Así pues, el sujeto se construye como la orientación y eje nodal de una acción colectiva que está definida por unas relaciones sociales. Éste se

construye de manera tácita a través de la conflictividad. Todo esto lleva a *re-pensar* en la necesidad de buscar los espacios necesarios donde la construcción del *sujeto*, no debe contar con la anuencia del gobierno o el orden mundial y sus políticas, discursos y manifestaciones de poder estratégico, sino tomar en cuenta que la conformación de los *sujetos* y su diversidad, constituyen un accionar libertario para sí mismos. El accionar del *sujeto* tiene “una referencia positiva así mismo, y de este modo la construcción de la defensa de una identidad o de un proyecto (Ibíd: 125). Tras la significativa exclusión y la inminente amenaza del nihilismo tiránico mundial, el hedonismo publicitario y la enajenante economía-mundo, expone al sujeto a un olvido del Yo (*Je*) y destrucción del tejido social aunado a un desgarramiento identitario. En palabras de Alain Touraine en su texto *¿podremos vivir juntos?* “el doble apartamento del sujeto, que se libera de la fuerza de los mercados o los imperios, por un lado, y de la clausura de las comunidades por el otro” (2006: 93), es la condición necesaria para que se establezca la comunicación de sujeto a sujeto. Existe una necesidad de luchar contra el individualismo e insistir en los <<procesos>> comunicativos vitales para los sujetos. El *sujeto* no es otra cosa que resistencia, la voluntad del individuo que defiende su individualidad contra las leyes del mercado y el nihilismo totalizante.

El actor y la ética son portador e invocación respectivamente del sujeto. El *sujeto* es un ser ético, de hecho podemos decir que no existe sujeto sino lleva implícito un sustrato ético, pues su conformación existencial en el mundo de la vida tiene una relación con nosotros mismos. Es un individuo que al ser desgarrado no se asume como practicante de un rol, sino se constituye así mismo rechazando el instrumentalismo categórico, a través según Touraine, “de su deseo de libertad y su voluntad de crear formas de vida favorables a la formación de sí mismo y al reconocimiento del otro como sujeto” (Ibíd: 90).

En este capítulo se han expuesto la ruptura de la idea del sujeto como un ser meramente pesante. En el contexto actual la gestación de escenarios difusos, el derrumbe de las instituciones, el desplome las utopías y la inapreciable lectura de las ideologías reconstruyen su <<sentido>> hacia políticas de mercado. La crisis de nuestro tiempo se nos aparece, pues, , en los precursores de la filosofía existencial como una <<crisis del hombre>> y su preocupación por él nos revela el fracaso del hombre en su enfrentamiento con el mundo. El enfrentamiento con dicha crisis es lo que ha de originar el pensamiento de Heidegger, Jaspers, Marcel y Sartre. Desde la voz que de ellos emana se puede decir, que, la verdad grita desde su *holocausto*, desde su *mausoleo* nihilista al lado del hombre muerto al igual que Dios y la razón. Esto nos lleva a pensar nuevamente que todo

se desvanece en el aire. En el ámbito societal, político, económico y cultural pululan escalofriantes espacios dantescos. La gente vive, duerme, platica, camina en escenarios ficticios; con un cadáver discursivo que pretende seguir de pie y guiar nuestros destinos. Si esto es así, el sujeto es y seguirá siendo una metáfora de sí mismo, pues el mundo verdadero, inasequible por ahora y por mucho ya no existe. Todo esto parece una apoteosis fatídica, donde los asesinos de Dios y gestadores del nihilismo enjugan sus dagas, con la eliminación de la verdad. El *mundo de lo aparente*, sin embargo, no basta, pues también ha sido aniquilado; además, si han matado los ideales y existen quienes puedan o quieran construir del orden conceptual, representativo, descriptivo, la edificación de escenarios futuros. ¿Quién tomará entre sus dedos el pincel que le dará color a los nuevos escenarios? O quizás los juglares que navegan con las palabras y presumen consensar con el *lenguaje* escriban el epitafio de las verdades, de los discursos antes instaurados y convoquen o edifiquen las nuevas directrices a seguir. Pero antes que nada es necesario levantar la voz y construir acciones que le den sentido al *mundo de vida* de los sujetos, resistir y luchar a través de la *voluntad e inquietud de sí* para superar la nada totalizante.

Pensar al sujeto como el vocero de su propio discurso e historia, parece una tarea difícil de sostener en sí misma. Es hora de dejar los deicidios, magnicidios y resurgir de esa muerte nihilista y apocalíptica. Todo se torna

difuso, al querer hacer una interpretación de escenarios nonatos o que todavía se encuentran abigarrados en el tintero. Parece difícil, pero, ¿a quién no le gusta vivir entre sueños? Por otro lado, lo grave sería que su vida o nuestras vidas fueran un sueño también. Ahora bien, si Dios y su pluma no edifican nuestros destinos, entonces ¿Dionisos, el dios del nihilismo, tomará el tintero creando figuras etéreas, que subyacerán sobre las cloacas de las incipientes verdades perdidas en los confines de un *cosmos* sin sentido y sin respuesta? Si esto sucede, quedaremos varados y confinados en un espacio surrealista -sino es que ya lo estamos-, como constantemente lo interpretan los posmodernos.

La defensa de los derechos del sujeto posibilita su accionar en la *negritud* del abismo nihilista. Si esto es así, existen evidentemente relaciones políticas, de poder y procesos identitarios que habitan de forma perenne en el contexto actual. Ello nos llevará a comprender la búsqueda y construcción de los individuos como sujetos activos y tomar en cuenta que la diversidad habita y resguarda inexorablemente en la diversidad.

El *sujeto* es entonces, aquel *alguien* dador y contenedor de *Voluntad e inquietud de sí*, es quien resurge del nihilismo, deja en el pasado la adormilada existencia como objeto, haciendo camino, buscando horizontes

que den sentido y liberación a su vida, donde él y los Otros, también sean actores respetados, comprendidos y escuchados existencial, corpórea y materialmente en el mundo de la vida y el espacio público con inminente voluntad de poderío.

El monstrum-nihilista, engulle los saberes y apela a la absorción de la guerra justa como epístola irreductible, administrada claro está, por el imperio norteamericano y los aliados –amigos-. Espacio donde los sujetos son seres excluidos y encadenados a ordenamientos totalitaristas e impositivos. Los sujetos se encuentran sometidos a una serie de dispositivos emanados desde la omnisciencia del poder. El discurso totalitarista domina apriorísticamente la vida cotidiana y por ende el espacio público de los sujetos que lo habitan. La posibilidad del sujeto a tomar decisiones y construirse a sí mismos es constreñida tácticas y estrategias de poder que operan con perennidad.

Capítulo III.

El sujeto desde la Política.

“Hemos sugerido la posibilidad histórica de unas condiciones en las que lo estético gesellschaftliche Productivkraft y, como tal, llevar al “fin” del arte mediante su realización...”

Hebert Marcuse. Un ensayo sobre la liberación.

Pensar la política no es una tarea fácil, especialmente en condiciones imperiales totalizadoras. Un espacio nebuloso de matices profusos, donde el sujeto sucumbe en una paradoja existencial. Así, la perspectiva sobre el sujeto se ha estructurado –en este texto- a través de un análisis histórico crítico sobre su discurso, es decir, se ha conformado una analítica genealógica que nos remite abordar su conformación. Sin embargo, es a través de lo político dónde su tangibilidad permite comprender con mayor detenimiento su construcción tanto corpórea como simbólica.

Así pues, el escenario actual contiene en sí un entramado vertiginoso, multifacético y pluridimensional. Es en este espacio donde el concepto clásico de política parece arcaico y obsoleto, no sólo desde los ámbitos cognoscentes

sino también desde los axiológicos, operativos y estratégicos. Motivo por el cual, existe una necesidad ineludible de buscar –ontológicamente hablando- la razón de ser de su existencia, desde las entrañas mismas de su *ser- en- sí*, en palabras llanas, en su teoría y *praxis*.

Para entender *lo político* como concepto y su conformación no meramente gubernamental, la política como actividad y discurso operacional *racionalista-instrumental*, es necesario preguntarse por el *sentido* de la Política misma. Actualmente se ha generado con mayor medida un desgaste, tergiversación, escozor, náusea y horror. Hoy la política ha perdido esteticidad, esencialidad y fineza, su acción carente de virtuosismo, sensibilidad y tacto, abre sus fauces para deglutir una sociedad enmarcada unidimensionalmente entre las penumbras del vacío y peor aún, en la angustiante *nada*; al parecer, el único lugar donde <<vive>> y desea vivir el denominado hombre moderno o en este caso, el sujeto como ser político.

Este acercamiento no pretende ser pesimista y mucho menos desalentador, sino fundamentar el análisis desde la perspectiva de la razón, por eso, es necesario preguntarse cuantas veces haga falta ¿qué es aquello que llaman política? Todo ello porque quizá nos han engañado. Lo político no es un concepto estancado en las plañideras erosionadas de la historia, es un *ser vivo*

en sí. Hay que rastrear como lo planteó Hannah Arendt (1997) las huellas de los conceptos para destilar un sentido que se ha evaporado, hay que decir que su pensar no va en busca de un acontecimiento originario, que fuera el primero en el orden cronológico y al tiempo diera la clave de toda la historia, sino que en todo caso se trata de una suerte de inicio.

3.1. El concepto de lo político.

3.1.1. Sujeción y control. Hacia una lectura de lo político.

*“Necesitamos inventar nuevas armas...
de hecho hoy se dan muchos intentos
creativos para hablar nuevas armas...”*

Antonio Negri y Michel Hardt. Multitud.

La conceptualización y tangibilidad sobre la cuestión política, implican un ambiguo telar de laberintos epistemológicos difíciles de dilucidar. Lo político como concepto o categoría analítica es difusa o profusa y en el peor de los casos se le piensa de manera quimérica, vulgar, vaga, trivial y rupestre.

Lo político tiene un carácter polémico y una inherente polisemia. Para nutrir esta aseveración es necesario revisar algunos puntos esbozados con agudeza por el jurista alemán Carl Schmitt, quien de manera amplia se propone dilucidar un criterio que pueda diferenciar las cuestiones políticas de las que no lo son.

Su controversial postura expuesta hace más de cincuenta años respecto al concepto, indica que lo político tiene una multiplicidad de interpretaciones no sólo diversas sino también en sí mismas contradictorias.

Tan ambigua y compleja es la concepción de lo político, que existe una equiparación con el Estado, de tal manera que “el concepto de estado presupone el de lo político” (Schmitt; 1985: 15). Esta es sin duda una conceptualización ramplona e inminentemente confusa, según Carl Schmitt, pues el campo de relaciones implícitas en lo político cambia de forma perenne, esto con base en las fuerzas y a los poderes que se unen y se separan entre sí con el fin de conservarse. Por ese motivo, lo político no debe remitirse sólo al Estado; ya que dicha concepción se ejemplificó en las monarquías absolutas.

Lo político, va más allá de una lectura ramplona y meramente operacional, pues contiene en sí mismo criterios propios que tangibilizan su accionar frente a diversas áreas concretas, con cierta independencia con respecto a la acción humana e incluso va más allá de planos morales, de estética y de construcciones económicas, donde el Estado puede tener o no razón de ser. En ese entendido, “las acciones de lo político pueden referirse de mejor manera entre la distinción *amigo (Freund)* y *enemigo (Feind)*... esto indica el extremo grado de intensidad de una unión o de separación, de una asociación

o de una disociación; ella puede existir teórica o prácticamente” (Ibíd: 23). Desde este mismo sendero enunciativo, los conceptos de amigo enemigo deben ser tomados en su significado concreto, existencial, y no como metáforas, metonimias o símbolos. Es la separación o la unión de una asociación o una disociación. Es “afirmar que lo político es un criterio útil para referir procesos mediante los cuales los seres humanos se unen y se separan en tanto actividades, asociaciones o comunidades: se unen y forman un “nosotros” separándose de los “otros” en el mismo proceso” (Ávalos, 2006: 225)

La distinción expuesta por Carl Schmitt es ampliamente meticulosa y llena de implicaciones entre lo político, el Estado y lo jurídico. “En primer término, la diferencia entre el Estado y lo político queda establecida tanto en el plano lógico como en el histórico” (Ibíd: 224). Hubo un tiempo, en que lo político era inherente al Estado, se reservaba por lo tanto el monopolio de lo político.

La tesis de lo político se sustenta en una lectura dialéctica. El viejo perfil del Estado se desvaneció o más claramente diluyó su accionar político y monopolístico con respecto a la política instalándose con ello diversas formas de manifestación de los sujetos en la lucha política, con o sin la tutoría o tutela del Estado. Con esto se expone la génesis de la distinción entre *lo político* y *la*

política. Ello invita a reflexionar en la postura que tomarán los nuevos actores sociales y políticos, en la realidad política de la estatal o no estatal, dando lugar a la distinción *amigo-enemigo*.

La oposición entre amigo-enemigo contiene de suyo un rasgo distintivo de lo político. En términos *schmittianos* el conflicto tiene una conformación específica, donde la toma decisonal constituye el eje nodal, pero que al concluir su objetivo en términos prácticos, lo conflictivo se repliega para dar paso a la conformación institucional, para reproducirse. Se llega entonces no sólo a la relación entre gobernantes y gobernados sino a una situación que representa el anverso del conflicto. Pensando que la política se complementa en el nivel de la instauración del gobierno, donde el *nomos* operante, confrontación genealógica y el diverso andamiaje estructural determinaría la inminente relación entre gobernantes y gobernados. Cabe aclarar que el concepto de lo político no supone la enemistad, sino la *distinción* como tal. La tensión política de dicha refutación o separación, fundamenta la posibilidad radical del combate real, que en palabras de Schmitt es donde, “la vida del hombre adquiere tensión específicamente *política*” (1984: 32). La *posibilidad* real de guerra, es fundamento de lo político. No es necesario que se dé una guerra como tal, basta con que exista como posibilidad entre bandos antagónicos. La guerra no es el fin, ni un objetivo, ni meta y mucho menos el contenido de la política, es más bien un presupuesto, pues un mundo

plenamente pacífico, sin enemigos, sin tintes de poder, sería un mundo sin política. Esta visión que parece un tanto radical está sustentada en el pensamiento de Thomas Hobbes, quien supone que “la guerra no consiste solamente en batallar... sino que se da durante todo el lapso tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente... la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario” (2006: 102).

La relación entre gobernantes y gobernados desde el horizonte de lo político, parece inercial a la construcción social y su relación colectiva. Pero esto no es tan sencillo, Hobbes, nos proyecta pertinazmente al núcleo nodal de la discusión, esbozando con detenimiento las relaciones de poder entre los que gobiernan y los que se “dejan” gobernar. Por ese motivo, eligió la imagen alegórica del Estado el Leviatán, una figura bíblica, mitad cocodrilo, mitad monstruo marino, que lucha victoriosamente contra su adversario, Behemoth, símbolo de la subversión y del terror revolucionario. Dicho planteamiento metafórico esgrime una concepción absolutista del Estado; concepción se refleja en el <<*homo homini lupus*>> el poder absoluto soberano. El poder del soberano estriba en mantener el orden, pues sin la coacción soberana, se destrozaban en una continua <<guerra de todos contra todos>>, en una lucha de egoísmos particulares. En ese entendido la excepción del monarca

constituye el significante primordial del nomos operante. “Quien detenta el poder soberano tiene, sólo en sus manos, la potencia terrenal suprema e indivisible y que también todos, incluidos especialmente las más grandes, los <<hijos del orgullo>>, están sometidos a él a causa del <<miedo>> (terror) ante una potencia y una fuerza de ese tipo” (Schmitt, 1997: 59) Todo poder es depositado, por ello, en las manos del Leviatán, para que pueda desarrollar su función como juez supremo y ejecutor de la paz. Así, su poder es ilimitado sobre los ciudadanos-súbditos, donde él no está sometido a la ley; es legislador pero no está vinculado por lo que prescribe es excluido; perseguidor, pero no perseguible. Ese “omnipoder” que arroja al soberano no está fuera de la percepción incluso de los llamados demócratas, pues quien llega al poder por el sufragio, pretende inercialmente hacer alusión al poder absoluto del Rey” (Ávalos; 2006). El sujeto es, en este sentido, supeditado de manera categórica al Estado, es un súbdito que obnubila su libertad en función de las determinaciones, de un poder absoluto e incuestionable y dictatorial.

La esfera relacional entre gobernantes y gobernados puede variar en términos instrumentales, no así en esencialidad. En un primer caso puede ser vertical – absoluta-, en el otro desde una línea horizontal que señalaría el proceso de construcción de una unidad colectiva. Con lo anterior se puede pensar en una relación dialéctica entre el monarca y el ciudadano, aunado a un vínculo

unificador de la comunidad. Es decir, a un tiempo, conflictiva y pacificadora y la exclusión entre los otros, de los extraños, de todos aquellos que son “los Otros. Así pues, adscribe la figura del Monarca a través del reconocimiento de aquellos que quedan sujetos a la autoridad.

Según Schmitt “el Leviatán como *magnus homon* en tanto persona estatal soberana en forma divina, fue destruido desde el interior en el siglo XVIII... Sin embargo, su obra, el Estado, le sobrevivió como un ejecutivo bien organizado, un ejército y policía con un aparato administrativo y judicial, así como una burocracia muy funcional y profesionalmente preparada. Desde este momento, el Estado aparece bajo la imagen del mecanismo y de la máquina. También el desarrollo del concepto de derecho y de la ley va de la mano... Debido a que el Estado de los príncipes absolutos debía ser vinculado jurídicamente por la ley y, de esta manera, ser transformado de Estado-potencia y Estado-policía en <<Estado de derecho>>, también la ley se transformó y se volvió un medio técnico para domar el Leviatán” (1997: 126). Con ello, la conformación de lo legal instaaura un acaecer técnico y operativo sistematizando el ejercicio del poder estatal, donde está supeditado el sujeto. Esto no es nada distante de la justificación y parámetros del accionar de los gobiernos actuales, considerados autoritarios o no.

3.1.2. Lo político y lo simbólico. El síntoma, perversión y teatralización.

“Los pueblos dormidos invitan a sentarse sobre su lomo, y a probar el látigo y las espuelas de sus ijares”.

José Martí. Páginas Inolvidables.

“La insoportable realidad de la vida es que, en efecto, ahí fuera hay acontecimientos perturbadores...”

Slavoj Žizek. *Repetir Lenin*

Una de las situaciones más ambiguas y acuciantes en política, es aquella que se genera a través su tergiversación abigarrada en significaciones y quiméricas representaciones faltas de significatividad. Los saberes intrínsecamente ligados a lo político, pueden articular un accionar promisorio o en su defecto una raquítica posibilidad ejecutoria. Aunado a esto, a través de los medios de comunicación de masas la verdad y el sentido de lo político pierde su troquelado, quedando solamente una burda seducción, esbozada por palabras e imágenes. Parafraseando a Žizek en su libro *Repetir Lenin*, podemos decir que existe una carga de violencia simbólica, que penetra en lo más hondo del inconsciente, pues la libertad de elegir, es una contradicción en sí. Es una especie de secuestro “engañoso” que deambula en derredor castrando voluntades y horizontes decisionales, pues están sometidos a una serie de verdades confeccionadas apócrifamente en la percepción del sujeto.

Aunque esto parece una somera descripción de lo político, contiene una inercial complejidad. En términos hegelianos la realidad no puede ser vista como la “información” que se encuentra en el mundo exterior y que aborda el cerebro a través de los sentidos. Consecuentemente, la realidad efectiva está mediada por la forma de pensar de los individuos. La realidad está construida subjetivamente; más aún, la realidad está constituida intersubjetivamente y por ende políticamente. En este tenor, el hombre construye la política y es construido por la misma, es, en otras palabras, productor y re-productor de la realidad política, concatenada y estructurada en un andamiaje de redes simbólicas expresadas en el lenguaje. La política desde la visión de Hobbes, es una conformación lingüísticamente articulada por la legitimidad del mando de la acción estatal. Es pues, la fuerza estratégicamente organizada para conformar el nomos operante que dará sustento al ser del espectro societal.

Lo político y la política desde la perspectiva de Žižek, quien está consciente que el totalitarismo es un recurso ideológico para inhibir la crítica del sujeto, se sustenta en el establecimiento del orden simbólico que está formado por significantes que llenan vacíos, esto en términos *lacanianos*. El sentido y coherencia de los significantes que forman el orden simbólico quedan subsumidos en el significante ausente. Ocasionalmente la realidad social, se comprende desde el orden instaurado simbólicamente, desde la negación. Por ello, el síntoma no es la expresión de una enfermedad, sino un elemento *sine*

qua non del propio sujeto. Sí se le quita el síntoma se desvanece el sujeto: es una parte negativa pero necesaria de su existencia. El síntoma tiene un significado profundo y exponencial.

La importancia del síntoma se constituye significativa, debido a que mayoritariamente se entiende como una serie de manifestaciones generadas por los individuos ante una enfermedad o problema. Con respecto a *lo político* esto es altamente significativo. Según Jacques Lacan, “el *sinthome* es una forma arcaica de describir lo que posteriormente se ha escrito *synthóme* [síntoma]...” (2006: 11). Desde la perspectiva psicoanalítica el síntoma es entendido como manía. Sin embargo, la visión *lacaniana* va más allá de esa explicación y supone que el *sin* significa la falta de –en inglés *sin* es “pecado”-, en palabras simples, el síntoma manifiesta por la ausencia de algo o la negación de algo.

Podemos decir que el orden político se basa en la negación en el sentido dialéctico. Todo esto nos remite también a pensar en el significante del vacío que será llenado por ilusiones o fantasías, que los sujetos proyectan para seguirle dando sentido a su vida. La política se construye desde las relaciones de convencionalidad y lo político es la parte esencial, es pues la fundamentación y refutación de quienes son expresiones o figuras representativas. Desde esta

perspectiva ortodoxa, el sujeto tiene la imposibilidad de expresarse desde sí mismo, pues ni siquiera expresa lo que él quiere, sino lo que se le impone con antelación.

3.1.3. La pérdida de contenido en la política actual

Tras haber arrebatado el fuego a los dioses y haberlo entregado a los hombres, Prometeo es encadenado, por mandato de Zeus, en un peñasco abandonado, cercano al mar. Prometeo lamenta su suerte cuando aparecen las ninfas oceánides y el propio Océano para aconsejarle que acate el castigo de Zeus. Más tarde aparece Ío, hija de Ínaco y Prometeo le desvela un secreto: nacerá un día Heracles (Hércules), familiar lejano de Ío y héroe destinado a salvar a Prometeo de su condena. Zeus quiere enterarse de este secreto y para ello enviará a Hermes, sin embargo Prometeo jamás revelará el secreto al dios alado. Zeus entonces envía su furia y el peñasco donde estaba Prometeo se resquebraja, dejando caer a Prometeo en el vacío.

Esquilo. Prometeo encadenado (Προμηθεύς δεσμώτης)

La resignificación de la política parece ser un acto imposible, sobre todo en un contexto que se desdibuja con rapidez, debido a la vulgarización de la que ha sido objeto, ello a través de actos obscenos generados por los diferentes actores políticos que han olvidado el objetivo primordial de la política, esto es, el bien común.

El problema en la política actual radica principalmente en la pérdida de contenido y por ende de sentido a la que ha sido expuesta. Esto nos remite a tratar de describir e interpretar cuáles son los elementos que han encaminado a la política al sendero de la perversión, simulación, obscenidad y vacío en la política. Partiendo de dicha aseveración, parece que la posibilidad se encuentra en la sociedad civil –sujetos colectivos- aunque la conexión con los decisores de políticas –“políticos profesionales”- parece imposible, pues sus discursos y cursos de acción deambulan con mayor frecuencia en escenarios circenses. Sin embargo, la sociedad actual se está desmembrando y la pasividad de los sujetos inmersos en ella, duerme y sólo escuchan el estruendo de la batalla. En este sentido, el análisis se enfoca a interpretar el espectáculo vacío en la política y cómo dicha vaciedad se llena paradójicamente con acciones y discurso sin contenido.

El escenario político actual se sitúa en una serie de prácticas y complejas dimensiones. Existe una predominante perversión y pérdida de contenido, es decir, un presente que carece de significación y por ende un ambiguo futuro. Pero, ¿qué se entiende por contenido? Se puede pensar que es aquello de lo que se sabe algo. En otras palabras, aquello a lo que se refiere un pensamiento o en el mejor de los casos, un concepto. Es la determinación o identificación de algo para conocerle en su totalidad. La existencia de dicha identidad requiere necesariamente el acaecer de la diferencia. Pues cuando existe indeterminación se remite –ese *algo*-

irremediablemente al vacío, a la nada total. En suma, la determinación genera contenido. Motivo suficiente para considerar que las acciones de los sujetos inmersos en la vida social y especialmente la política, caen en un vacío, pues al olvidar de manera tácita el contenido, la determinación y sustancia de lo político, quedan expuestas a la angustia, a la incertidumbre y a la devastadora desolación.

Podemos pensar que cuando algo carece de contenido, la pretensión para llenarlo –desde una perspectiva ética sustancialmente compuesta de contenido- tendrá elementos que den sentido y significatividad a su existencia y accionar. Sin embargo, los vacíos en política se llenan con elementos o acciones putrefactas, oscuras, espectrales o desérticas carentes de contenido y conocimiento de sí mismos –de su existencia y sentido para sí-, dando paso a la *forma* que se convierte en la mera ejecución o instrumentalización de los cursos o planes de acción –policy, término empleado por la escuela anglosajona para determinar lo que se entiende por políticas-, justificando desde una óptica racionalista la toma de decisiones, gracias a las necesidades prioritarias de los ciudadanos. Partiendo de este referente, las políticas carecen de significación –en la mayoría de los casos- olvidando con amplio margen la razón de ser de la política, el *bien común* y la *convivencialidad*.

Al parecer ha quedado lejos el ejercicio de la denominada política clásica, es decir, la percepción de lo que alguna vez los antiguos –griegos- llamaron política de la virtud o virtuosismo –que es en sí mismo, el contenido de la política-. Esto último es considerado como la fuente fundamental de la felicidad, es el eje donde gravita la política y el verdadero político, pues este último según Aristóteles “hace a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes” (1985: 153). *Grosso modo*, un ciudadano que forma parte de la polis, debe ser inminentemente virtuoso, así pues, “la virtud del ciudadano, cuando manda es idéntica a la virtud del hombre perfecto, y... el ciudadano debe de obedecer antes de mandar...”(Aristóteles, 2002: 171), lo expuesto implica necesariamente a los gobernantes quienes verán por los intereses de los ciudadanos (gobernados). Dichos planteamientos están prácticamente alejados de la realidad actual, pues los vacíos son llenados por el sinsentido y grotescos espectáculos perversos. Parafraseando a Slajov Zizek⁹, estamos expuestos al <<desierto de lo real>> y alejados abismalmente en la superficie iluminada por los rayos del sol, el Bien supremo.

El quehacer político y específicamente los diversos actores –gobernantes, dirigentes, organizaciones e incluso sociedad civil- se ven sometidos a un

⁹ Para mayor información respecto al planteamiento esbozado por Zizek, Revisar: The Matrix, o las dos caras de la perversión. En: http://www.lainsignia.org/2000/octubre/cul_072.htm

espacio que domina con amplitud sus acciones, motivaciones e incluso inquietudes. El escenario carente de contenido, se encuentra subsumido paradójicamente en el vacío, en la vulgarización de sus acciones, manifestaciones cotidianas y simbólicas.

Los políticos <<profesionales>> se han olvidado por completo de la política con virtud y contenido. Sus actos están envueltos en el escándalo, grotescos actos circenses - lidiándose a golpes dentro de los recintos legislativos-, allanando brutalmente el significado de la *potestas*, esto es, se ha degradado el poder delegado por los ciudadanos. Los medios de comunicación exponen a Gobernantes envueltos en conflictos amorosos o pasionales que son cada vez más recurrentes. Acciones y ejecución de actos bélicos en nombre de la democracia se gestan con significativa amplitud. Dando paso a la forma y olvidando por completo el contenido y peor a un sujeto como referente perdido en un espacio vacío y desolador.

Actualmente pensar en la política es inmiscuirse en un sendero de escabrosos y ambiguos derroteros, que nos llevan irremediabilmente a pensar en espacios oscuros y corruptos. Todo ello debido a la vulgarización, simulación y en el peor de los casos perversión de la que ha sido objeto desde los ámbitos teórico y prácticos, debido -como se ha expuesto anteriormente- a la carencia de contenido. Sin embargo, las circunstancias

son aún más profusas. En términos generales, lo político tiene un carácter polémico, además de una ambigua e inextricable polisemia.

Según lo expuesto hasta este momento, se puede argüir que el concepto – referente a lo político- no es claro y por ende se torna inminentemente ambiguo. Así interpretado, lo político contiene en sí mismo, criterios propios que pragmatizan su accionar frente a diversas áreas concretas, con cierta independencia respecto a la acción humana e incluso va más allá de planos morales, de estética y de construcciones económicas, donde el Estado puede tener o no razón de ser. En ese entendido, “las acciones de lo político pueden referirse de mejor manera entre la distinción amigo (Freund) y enemigo (Feind)... esto indica el extremo grado de intensidad de una unión o de separación, de una asociación o de una disociación; ella puede existir teórica o prácticamente” (Ibíd: 23). Desde este mismo sendero enunciativo los conceptos de amigo enemigo deben ser tomados en su significado concreto, existencial, y no como abstracciones metafóricas o elucubraciones poéticas estructuradas en finas y elaboradas metonimias, de sustrato simbólico intangible e indeterminado.

En términos *schmittianos* el conflicto –parte integral de lo político- tiene una conformación específica, donde la toma decisional constituye el eje nodal,

que al concluir su objetivo en términos prácticos, lo conflictivo se repliega para dar paso a la conformación institucional y así pues, reproducirse. Desde otro sendero enunciativo, podemos decir que se llega entonces no sólo a la relación entre gobernantes y gobernados sino a una situación que representa el anverso del conflicto. Pensando que la política se complementa en el nivel de la instauración del gobierno, donde el *nomos operante*, confrontación genealógica y el diverso andamiaje estructural determinaría la inminente relación entre gobernantes y gobernados.

La relación entre gobernantes y gobernados desde el horizonte de lo político, puede parecer inercial a la construcción social y a su relación colectiva. Pero esto no es tan simple como parece. Desde la óptica de Thomas Hobbes, las relaciones de poder entre los que gobiernan y los que se “dejan” gobernar. En 1561, Hobbes eligió la imagen alegórica del Estado el Leviatán, una figura bíblica, mitad cocodrilo, mitad monstruo marino, que lucha victoriosamente contra su adversario, Behemoth, símbolo de la subversión y del terror revolucionario. Dicho planteamiento metafórico esgrime una concepción absolutista del Estado; concepción se refleja en el <<*homo homini lupus*>>, el poder absoluto soberano.

El poder del soberano estriba en mantener el orden, pues sin la coacción soberana, se destrozarían en una continua <<guerra de todos contra todos>>, en una lucha de egoísmos particulares. En ese entendido la excepción del monarca constituye el significante primordial del nomos operante. “Todo poder es depositado, por ello, en las manos del Leviatán, para que pueda desarrollar su función como juez supremo y ejecutor de la paz” (Ibíd: 23). Así, su poder es ilimitado sobre los ciudadanos-súbditos, donde él no está sometido a la ley; es legislador pero no está vinculado por lo que prescribe es excluido; perseguidor, pero no perseguible. Ese <<omnipoder>>, que arroja al soberano no está fuera de la percepción incluso de los llamados demócratas, pues quien llega al poder por el sufragio, pretende inercialmente hacer alusión al poder absoluto del Rey.

Las relaciones entre gobernantes y gobernados puede variar en términos instrumentales, no así en esencialidad. En un primer caso puede ser vertical –absoluta-. En el otro desde una línea horizontal que señalaría el proceso de construcción de una unidad colectiva.

Para presentar un matiz más nutrido de lo político “la relación dialéctica entre el monarca y el ciudadano, aunado a un vínculo unificador de la comunidad... a un tiempo, conflictiva y pacificadora y la exclusión entre los otros, de los

extraños, de los extranjeros: de todos aquellos que son “los Otros” (Ávalos; 2006: 33). Así pues, adscribe la figura del Monarca a través del reconocimiento de aquellos que quedan sujetos a la autoridad. Existe con ello un proceso de exclusión claramente articulado. Dicha idea puede expresarse de la siguiente manera:

“...He aquí que se despliega una lógica de exclusión por medio de la cual “alguien” deja de ser como todos los demás y alcanza el estatuto de la excepcionalidad: sale de la serie de los comunes y de los iguales y queda situado en forma excluida, en el lugar de la excepción. Ese lugar opera en efecto con el recurso básico de la excepción puesto que, por lógica, hay algo por lo cual deja de ser uno más entre los otros. En ese mismo movimiento el ciudadano o súbdito queda excluido de ese lugar excepcional que ocupa el monarca soberano. Y entonces, es posible vislumbrar con toda claridad que la excepción y la exclusión constituyen el referente primordial de la constitución de dicha relación básica de lo político” (Ibíd: 34).

Todo esto nos lleva a pensar en una disección obligada y repensar la intrincada relación que existe en la política, reverenciando que existe en ésta una dicotomía que habrá que revisar, esto es, la política y lo político. Para disertar al respecto, podemos remitirnos a la esfera de lo lingüístico e incluso al vocablo griego que convencionalmente nos remite a la polis, traducida para explicar en términos claros y prácticos –podríamos decir que incluso demasiado escuetos y ramplones-, lo relativo a la convivencia

humana, aunado claro está a la salvaguarda y orden de la comunidad. Además, la implicación de relaciones comunicacionales y su institucionalización, regulación y organización de los sujetos que componen el ámbito societal. En ese orden de ideas el saber y lo político deben estar intrínsecamente ligados, pues, el saber político orienta la convivencialidad de los individuos. La deliberación a través del saber político coadyuva a las acciones referidas en beneficio no de lo particular sino de lo colectivo.

Sin embargo, el problema más acuciante en política, se genera a partir de la tergiversación de la retórica, que desdibuja con amplitud su contenido. Los saberes intrínsecamente ligados a lo político pueden articular un accionar promisorio. Pero por otra parte, a través de los medios de comunicación de masas, la verdad pierde su troquelado y queda desgastada, apareciendo solamente una burda seducción, esbozada por palabras e imágenes. Parafraseando a Zizek en su libro *Repetir Lenin*, podemos decir que existe una carga de violencia simbólica, que penetra en lo más hondo del inconsciente, pues la libertad de elegir, es una contradicción en sí misma. Es una especie de secuestro “engañoso” que deambula en derredor castrando voluntades y horizontes decisionales, pues están sometidos a una serie de verdades troqueladas apócrifamente en la percepción del sujeto.

Aunque lo anterior parece una somera descripción de lo político, contiene una inercial complejidad, pues para poder dar mayor pretensión de validez se puede decir que la realidad no puede ser vista como la “información” que se encuentra en el mundo exterior y que aborda el cerebro a través de los sentidos. Consecuentemente, la realidad efectiva está mediada por la forma de pensar de los seres humanos. La realidad está construida subjetivamente; más aún, la realidad está constituida intersubjetivamente. Así interpretada, la realidad política está construida políticamente. En este tenor, el hombre construye la política y es construido por la misma, es, en otras palabras, productor y re-productor de la realidad política, concatenada y estructurada en un andamiaje de redes simbólicas expresadas en el lenguaje. La política desde la visión de Thomas Hobbes, es una conformación lingüísticamente articulada por la legitimidad del mando de la acción estatal. Es pues, la fuerza estratégicamente organizada para conformar el nomos operante que dará sustento al ser del espectro societal.

La conformación de lo político contiene, además un intrincado telar de relaciones que parecen inasequibles, generadoras de angustia, pues el espacio político se desvanecerse en el aire desde su mismidad, dado que así como puede articular, también desarticula. En este entendido, la política y lo político son actividad y espacio de poder, coerción, fuerza e imposición. Todo esto se puede esbozar debido a que se presupone la existencia de los

individuos vinculados los unos a los otros en forma antagónica, la identificación de la diferencia y su refutación posibilita el diálogo que materializa la acción gubernamental. En palabras llanas, no se supera el conflicto, sino constituye una contradicción irresoluble, un espacio vacío que impide el cierre total. Ello indica que lo político y la actividad política se desarrollan sobre un espacio vacío de la totalidad social, un espacio que queda “incluido fuera” de esa totalidad, pero que, desde esa peculiar posición le dará orden y coherencia a esa totalidad. Sin embargo el problema del vacío no es él en sí mismo, sino su conformación y por supuesto los elementos con los que pretende ser llenado. Pues la política se articula preferentemente con posturas y actos deterministas y autoritarios. Es el totalitarismo el recipiente donde seres endriagos y despóticos enjugan sus dagas, al aniquilar categóricamente la voz de quienes alguna vez le otorgaron la *potestas*.

Lo político y la política desde la perspectiva de Žižek, quien está consciente que el totalitarismo es un recurso ideológico para inhibir la crítica, supone el establecimiento del orden simbólico formado por significantes que llenan vacíos. En otras palabras, el sentido y coherencia de los significantes que forman el orden simbólico queda subsumido en el signifiante ausente.

Recapitulando, podemos interpretar que existe en la política y lo político, de forma transversal una amplia ambigüedad. La conformación del orden concatena en términos dialécticos el acaecer de lo político en sus figuras expresadas. La esencia de la política es visualizada como la expresión y práctica interiorizada en el ser político.

En ese sentido, la conformación del bien común constituye el eje gravitacional en el que se sustenta la política en una relación dialéctica necesaria. Ello se puede tornarse tangible desde un nivel micro, el caso de la familia, hasta lo macro, lo referente al Estado y más allá del mismo. Esto implica una relación intrínseca entre lo público y lo privado como relación e interés de lo colectivo. Desde esta visión, la política y lo político deben pasar por una dura crítica de la razón, pues ocasionalmente lo simbólico contiene una carga intencional y engañosa, pero no necesariamente inservible y obtusa.

En este plano, la existencia de lo político está necesariamente pensada con contenido, en términos dialécticos, existe por ende, una diferenciación desde sí misma –estructurada en la relación amigo-enemigo. Esto es, lo político tiene una identidad que se opone en sí misma desde la diferencia o en el mejor de los casos, desde su negación o refutación misma. El yo propio de lo político se opone a un *no yo* político que le da sentido. La negación se

puede entender pensando que el *no yo* de lo político se puede formar desde el *yo* de lo político que se fragmenta para dar paso a la acción, que se traduce como la existencia necesaria del conflicto.

El conflicto en lo político, constituye uno de los ejes nodales de su propia dinámica. Sin embargo, el escenario político carente de contenido, tiene un carácter conflictivo y dinámico pierde por ende, consistencia y significatividad. Los actos se conforman desde ejes meramente autoritarios o unidimensionales, trazados en escenarios representados desde la *forma* – como estructura representativa-. Se estructuran puestas en escena tendientes a lo circense con matices obscenos e inclinados a la esfera de lo banal. Parodias que pululan vulgaridad, decadencia, es decir, actos enfermos, grotescos constructores de opinión pública –discursos, *spots*, discusiones e incluso toma de decisiones- que son el andamiaje del espacio público actual. Desde este pórtico explicativo, estamos inmersos en escenarios amarillistas que derraman copiosamente –sanguinolentas- actuaciones trágicas y dantescas, espacio donde el ciudadano –en este caso el sujeto- es visto solamente como un objeto que reditúa en votos, genera impuestos, y se proyecta a ser un eficaz consumidor y, por supuesto un <<individuo>> que legitima con su <<presencia>> la existencia de un aparato gubernamental y de quienes a sí mismos se hacen llamar políticos miembros de partidos políticos faltos de ideologías racionalmente articuladas.

3.1.4. De la perversión a lo trágico.

"En política lo real es lo que no se ve".

José Martí. Páginas Inolvidables

"Horacio- ¡He aquí una motita para nublar los ojos del entendimiento! En la época más gloriosa y floreciente de Roma, poco antes de sucumbir el poderosísimo Julio, las tumbas quedaron vacías, y los difuntos envueltos en mortajas, vagaban por las calles de Roma dando alaridos y confusas voces; viéronse también raros prodigios en el cielo, como estrellas de colas encendidas, lluvia de sangre y maleficio en el sol; y el húmedo planeta, a cuya influencia se ve sometido el imperio de Neptuno, pareció eclipse, como si hubiera llegado el día del juicio final. Y estos mismos pronósticos de espantables sucesos, a modo de nuncios, que preceden siempre a los hados y prólogo de calamidades inmediatas, son los que, cielo y tierra juntos, se han manifestado a nuestros climas y compatriotas".

Shakespeare. Hamlet, Príncipe de Dinamarca.

El tejido social se está desmembrando y el sentido de la política ha perdido cohesión y consistencia. El escenario político penetra irremediabilmente en un juego perverso, generando con ello la erosión de su contenido. Los denominados políticos profesionales –<<representantes>> de los intereses de la colectividad- pulverizan categóricamente todo aquello que les parece contrario a sus intereses; sus propuestas y cursos de acción –políticas- carecen de sentido, pues no hay un gramo de contenido. Parece arriesgado o en el peor de los casos ingenuo pensar que la política hace más de doscientos años sí resguardaba contenido y ahora no. Sin embargo, los matices de lo trágico son mayoritariamente dibujados en el lienzo político actual.

Los discursos y acontecimientos políticos a finales del siglo veinte e inicios del siglo veintiuno deambulan espectralmente en el mundo a través de la información masificada –Televisión e Internet- de forma perversa y trágica. Las perspectivas utópicas pierden posibilidad existencial, el avance e invasión tácita del neoliberalismo y la supuesta re-invencción de la democracia, aunado claro, a la caída del bloque socialista y la hegemonía del capitalismo, han entrado en una irreversible crisis de credibilidad y por ello con matices de decadencia y presencia trágica.

La justicia es un propósito inacabado, una metáfora que se pierde en los pasillos de los espacios gubernamentales. El sacrificio, el dolor y el futuro incierto se han convertido en un referente imposible de no ser presenciado. El aparato gubernamental contiene un sustrato ambiguo –por su falta de contenido-. El Gobernar no sólo cubre las formas legítimas de sujeción política y económica, sino las modalidades de acción más o menos consideradas calculadas, orientadas a actuar sobre las posibilidades de acción de los otros. Dicho planteamiento nos remite a la conformación de acciones encaminadas al <<buen gobierno>>, donde las acciones tienen un sentido y por supuesto un origen que le da contenido. Sin embargo, esto dista ampliamente de ser verdad. Las políticas nacionales desde los tres ámbitos de gobierno –municipales, estatales y federales- están cada

vez más cargadas de violencia física y simbólica. Así pues, se puede decir que:

“En el escenario internacional, los diversos estados-nación poseen diferente capacidad militar, pero en principio todos tienen igual derecho a usar la violencia, esto es, a librar guerras. La violencia legítima que esgrime el Estado-nación se fundamenta primordialmente en las estructuras jurídicas nacionales y a continuación las internacionales” (Negri y Hardt; 2002: 53).

Los dispositivos regulatorios constituyen un <<renovado>> discurso de verdad que penetra transversalmente en el entramado social. Los mecanismos de control no sólo forman parte del orden jurídico, se expanden en diferentes espacios y acciones; el ámbito gubernamental y la política en sí misma no están exentos de ello, pues la disciplina –que domina y controla el cuerpo, es decir, la biopolítica y el biopoder–.

El poder disciplinario se ejerce haciéndose invisible; en cambio, impone a aquellos a quienes somete un principio de visibilidad obligatorio. En la disciplina, son sometidos los que tienen que ser vistos. Su iluminación garantiza el dominio del poder que se ejerce sobre ellos. En ese sentido, el examen es la técnica por la cual el poder, en lugar de emitir los signos de su potencia, en lugar de imponer su marca a sus sometidos, mantiene a éstos en un mecanismo de objetivación. En el espacio que domina, el poder

que manifiesta, en cuanto a lo esencial, su poderío acondicionando objetos” (Ibíd: 193). El mecanismo examinador sienta las bases del control y dominio de los sujetos como objetos, es decir como entes dominados o encadenados. Desde este plano, los sujetos son seres dominados, habitantes de un espacio hostil y la política carente de contenido constriñe su existir. Es la perversión de la política que instaaura su (s) discurso (s), penetrando transversalmente todo el desmembrado tejido social, a través de dispositivos de poder. Pensado de esa manera, “la imagen dominante del poder y del Estado en Occidente emerge como una *revelación* cuyo punto de partida es el recuento minucioso de sufrimientos vivido por una heterogénea masa *marginal* compuesta por locos,... indígenas, enfermos, prostitutas, prisioneros, vagabundos y terroristas...” (Bartra; 1981: 17). Así pues, la supuesta y superficial nueva filosofía política dominante aparece como una visión decadente y apocalíptica.

Los *políticos* <<aparecen>> cual si fueran los nuevos profetas constructores y dadores de la verdad. Esgrimen discursos sin contenido, articulando un espectáculo vacío desprovisto de *razón*. Los escenarios son contruidos desde espacios, imágenes y posturas apocalípticas. Al no ser constructores de sí mismos y sus destinos, los sujetos ven opacada su realidad. Son llevados a un agujero negro donde la esperanza, la ideología y la crítica desaparecen.

El vacío trágicamente remite a los sujetos a una inminente desilusión y por ende a la desafortunada deserción. Ello nos permite entender el desarraigo y auto-exilio de sí mismos debido a la carencia total de sentido. La acción social y política es prácticamente nula. El actuar de los políticos de manera recurrente en los <<medios de comunicación>>, en sus *curules* y escritorios es cada vez más sospechosa. En otras palabras:

“cuando los políticos se explican y exhiben en la tele, más se ríe la gente, cuanto más octavillas distribuyen los sindicatos, menos se leen, cuanto más se esfuerzan los profesores porque sus estudiantes lean, menos leen éstos. Indiferencia por saturación, información y aislamiento. Agentes directos de la indiferencia, se comprende por qué el sistema reproduce los aparatos de sentido y de responsabilización que sólo logran producir un compromiso vacío: pensad lo que queráis de la tele pero enchufadla, votad por nosotros, pagad vuestras cotizaciones, obedeced la consigna de la huelga, partidos y sindicatos no tiene más exigencia que esa <<responsabilidad>> indiferente. Compromiso retórico aunque no por ello menos necesario para la reproducción de los poderes burocráticos modernos. La indiferencia... se identifica con la escasez de motivación, con la <<anemia emocional>> (Riesman), con la desestabilización de los comportamientos y juicios convertidos en <<flotantes>> como las fluctuaciones de la opinión pública” (Lipovetsky; 2000: 44).

El hombre indiferente no se aferra a nada, no tiene por ende certezas, nada le sorprende, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas. La política actual genera un ser construido carente de sentido propio, la indiferencia lo aleja de la identificación, está supeditado a la pérdida de su yo, y se aleja totalmente de su posibilidad de acción. El escenario político se representa a sí mismo como una tragedia, una *sobre-invencción* de espacios virtuales, metáforas sobre-elaboradas y metonimias que sólo se articulan de manera formal –desde la forma soslayando el contenido-, oscuras en su formulación y quiméricas en su ejecución.

3.1.6. El espectáculo del vacío en la política, a propósito de la construcción de sujetos políticos en el espacio público.

*“Mur. ¿Quién sabe para qué andarán siempre volando?
¿Insectos? Esa abeja que entró a la pieza la semana
pasada y que jugaba con su sombra contra el techo.
Bien podría ser la misma que me picó, que vuelve
para ver. Igual que los pájaros, vaya uno a saber lo
que dicen. Chismosos como nosotros...”*

James Joyce. Ulises

La obscenidad es todo aquello que pretende -y en verdad que el esfuerzo es impresionante- llenar de podredumbre el vacío en la política actual. No existe una representación de la comunidad, los intereses particulares sobrepasan el interés público. Las grotescas manifestaciones de los gobernantes, legisladores y partidos políticos se han convertido en un asunto cotidiano.

Los actos obscenos presuponen una suspensión estética de lo político. La sociedad y por ende la política son obscenas, en el momento en el que envenenan y alimentan los escenarios de agresión y violencia. La obscenidad se manifiesta en los actos totalitarios, en la ejecución de políticas sin sentido y compromiso, se manifiesta de forma tácita al declarar ejecuciones y guerras en nombre de la paz o de la democracia. Es una clara violación a los principios del “bien común”.

Así pues, la falta de sentido genera un abismal vacío, una profusa, ambigua e intrincada confusión de significantes que propician tensión emocional – neurosis, psicosis o perversión-. Es pues la pérdida del *yo político* como referente significativo.

La sensación de vacío, la exasperante y angustiante *nada* generan vaguedad y neurosis. Ésta sólo puede disminuirse a través de tres caminos.

“a). Provocarse artificiosa y compulsivamente sensaciones placenteras (comer, beber, fumar, drogarse, ir de compras, sexualidad, juegos para pasar el tiempo, televisión, etc.).

b). Causar malestar a otros (a través de culpas, burlas, menosprecio, sometimiento, agresión).

c). Exigir a otros que actúen a partir de criterios rígidos o estereotipados y, por tanto, absurdos. Desde el fanatismo religioso hasta la discriminación y las modas” (Muruetá: 2006).

La política actual al no tener contenido camina entre procesos de neuróticos, obscenos y perversos, deambula estrepitosamente con sus discursos -a través de los medios de comunicación-, sus intrigas entre un partido y otro, además de imponer sus principios como dogmas de fe que enferman a los ciudadanos a través de una enfermedad incurable y contagiosa, generando un letargo y pasividad -que podría ser indeterminada.

Esto constituye un proceso funcional de significaciones forzadas. Es pues, la política supeditada al vacío y la nada, deambulando subrepticamente en el mundo del individuo, conformando una creciente implosión cuyo asidero es la soledad, desesperación y la inevitable frustración. En este tenor, la individualización del ser societal se expande categóricamente en el mundo actual. Desde este supuesto, el desmembramiento del tejido social es prácticamente una patología irreversible. La identidad del *yo político* se pierde, esto es, el sí mismo se desdibuja y se aísla, dejando una escueta metáfora que pierde el sentido primigenio de lo político.

3.1.6. Más allá de lo público y lo privado.

La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres... y del estar juntos los unos con los otros de los diversos...

Hannah Arendt. *¿Qué es la política?*

La convivencialidad de los sujetos está sustentada en el saber político. Éste no es un instrumental –técnico- que configura y constituye la institucionalización de la vida en sociedad, es más bien, un discurso que pretende describir los fundamentos, consistencia y fines de la vida colectiva en tanto unidad de los muchos gobernada desde un principio unitario supremo que la articula, se podría decir en cuanto unidad general, específicamente en los asuntos que son propiamente de deliberación, dado que pueden ser de diversas formas. En suma, la política es acción que a su vez está constituida para cumplir con dos dimensiones, la acción de gobernar y la de ser gobernado. Así pues, el saber gobernar y también saber ser gobernado, son saberes inminentemente relacionados a la imperiosa necesidad de convivencia y por supuesto la confrontación de ideas. Es más, la éticidad y la virtud son contenedores imprescindibles de la política. El virtuosismo político exige procedimientos adecuados y reflexivos que garanticen la convivencialidad. En ese sentido, la conformación del bien común constituye el eje gravitacional en el que se sustenta la política. Ello se puede tangibilizar desde un nivel micro, el caso de la familia, hasta lo macro, lo referente al Estado y más allá del mismo. Esto

implica una relación intrínseca entre lo público y lo privado como relación e interés de lo colectivo.

Desde la perspectiva de Hannah Arendt la política parte de la Polis para mostrarnos la diferencia entre lo público y lo privado. El ágora de los griegos o el *fórum* de los romanos son lugares públicos y por ende la esfera de lo familiar compete a lo privado. Así pues la privacidad no puede sustraerse de una interpelación a lo privado. El problema estriba en que la referencia a lo público en el campo personal –familiar incluso-, así como la competencia en lo económico, son de muchas maneras bienes públicos. Pues lo colectivo es lo que le da sentido al ser social.

En *la polis*, la política se constituyó como una acción conjunta de los individuos. Esta esfera de lo público a decir de Arendt, “como un ideal normativo puede ser expresada como una asociación de iguales, libres de dominación, que establecen comunicativamente y públicamente su interrelación. Sin embargo el límite de este ideal normativo está en el hecho de que esta esfera presupone una esfera privada caracterizada por una esfera de sobrevivencia, de sumisión, de dominio y desigualdad, pues la esclavitud era parte del patrimonio de la Polis (Arendt, 1994:64). Esta dicotomía suele tener matices ocasionalmente difusos. Pues para la mayoría de los autores contemporáneos, lo público

obedece necesariamente al Estado, que difiere sustancialmente con la propuesta de Arendt, pues ella concibe lo público como el interés en el bien común, en interacciones discursivas desde individuos libres no supeditados por el ámbito gubernamental.

Desde esta visión, la política y lo político deben pasar por una duda crítica de la razón, pues ocasionalmente lo simbólico contiene una carga intencional y engañosa, pero no necesariamente inservible y obtusa. Con ello y tratando de dejar a un lado el pesimismo posmoderno, existe la urgencia de concebir a la política en su sentido ético-normativo.

3.2. La política. Política Clásica: de la acción al bien común.

“La disciplina no debe identificarse con una institución o un aparato social; es un tipo de poder, una modalidad de ejecución, comportando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de pruebas; es como una física o una anatomía del poder, una tecnología”.

Michel Foucault.

La política pensada como el accionar de los individuos en el espacio público, ha sido una de las constantes dentro del análisis desde diferentes aristas disciplinarias. Sin embargo, actualmente la revisión de ésta es una tarea que involucra a diversas áreas. La aseveración es expuesta debido a la

vulgarización que se ha hecho de ella a través del tiempo. Su actuar y significación tienen un carácter polémico y por ello se expresa una evidente ambigüedad. Es necesario hacer una revisión del concepto, para comprender sus prácticas en un contexto actual caracterizado por ser caótico y difuso.

En este orden de ideas, el deber ser y acción de la política se remonta al análisis de la época helénica clásica. Platón como el máximo representante de los ideales éticos ligados ineludiblemente a la filosofía y a la política, propugna por la conformación de la convivencialidad y la correlación entre los que componen colectivamente la sociedad. De hecho, su obra puede ser vista como un incansable esfuerzo por sintetizar y armonizar dichos ideales. Ya en la célebre Carta VII, Platón señala cómo habiéndose sentido poderosamente atraído en su juventud por la actividad política, pronto hubo de replegarse no sólo ante el espectáculo de la corrupción, la violencia y truculencia de la efectiva, sino ante el crimen nefando que cometiera la democracia ateniense en la persona <<del más justo de los hombres>>, es decir, de Sócrates. El postulado de Platón estriba en intentar armonizar el ideal contemplativo y trascendental inercialmente ligado a la voluntad política de poder y transformación. En el texto *Gorgias*, el planteamiento platónico se extiende sustancialmente, su angustia entre el ideal filosófico-político y los ideales que dominaban la vida política ateniense. Existe en este documento una dramática intensidad, los argumentos esbozados por Sócrates en esta obra se ven

victimizados por las razones del poder representadas categóricamente por Calicles, pues asevera que nuestra vida, la de los hombres está trastocada y por ende hacemos todo lo contrario, es decir, no existe coherencia entre lo que se dice y se hace. A pesar de dichas aseveraciones, Platón considera que la conformación de los ideales de justicia se sustentan enfáticamente en búsqueda armónica de la organización social, todo ello por medio de la filosofía, pues la verdadera política se funda en la filosofía. Sócrates cuestiona la distinción entre lo justo por la ley y lo justo por naturaleza. Existe por ello, una justicia natural diferente a lo convencional, esto es, un orden racional.

El hombre sólo puede propagar y conservar su forma social y espiritual “mediante las fuerzas por las cuales la ha creado, es decir, mediante la voluntad consciente y la razón” (Werner Jaeger, 1985: 3). El hombre conforma su existir en una conexión ineludible con la *areteia* o virtudes que la polis griega asocia con valentía, ponderación, justicia, piedad, son en esencia de la salud, la fuerza y la belleza (estética) son virtudes del cuerpo. Desde esta tesitura, la vida política está cargada de racionalidad y virtud. Sócrates discutía con sus discípulos cuestiones de técnica política de todas clases: “la deferencia entre tipos de constituciones, la formación de instituciones y leyes políticas, los objetivos de la actividad de un estadista y la mejor preparación para ella, el valor de la concordia política y el valor de la legalidad como la más alta virtud del ciudadano” (Ibíd: 427). Pero antes que cualquier cosa un hombre

que tiene el conocimiento verdadero de la justicia es necesariamente un hombre justo, es un ser virtuoso con fundamentos, argumentos racionales para tomar decisiones adecuadas, pues quien hace mal lo hace por ignorancia o por la tozudez engendrada por las pasiones. Dicho argumento se encuentra explícito en *La República*, donde el aspecto pedagógico es ampliamente apuntalado porque debe existir un aprendizaje intelectual –epistémico- y una disciplina corporal. Es necesario supeditar las pasiones –*pathos*- a la razón –*logos*-. No es casualidad que el texto comience con un diálogo entre Sócrates y el viejo Céfalo. El anciano aclara: “...la vejez... es un estado de reposo y de libertad respecto a los sentidos. Cuando la violencia de las pasiones se ha relajado y se ha amortiguado su fuego, se ve uno libre, como decía Sófocles, de una multitud de furiosos tiranos...”(Platón, 1974: 23). Sin embargo, no es necesario ser un anciano para poder conformar un pensamiento virtuoso sustentado en la razón. Un hombre justo y racional, es aquel que se nutre de conocimiento verdadero. El orden racional y organizativo es fundamento *primordial* de la administración de la *polis*, donde el gobernante debe ser el hombre justo.

Para que los procesos organizativos y de justicia -pensados como el centro gravitacional del orden racional- se tornen asequibles, los gobernantes y la retórica constituyen el eje nodal del discurso, pues la persuasión es el centro gravitatorio del acaecer político, donde los políticos-oradores pretenden

convencer a los gobernados de lo que es justo y lo injusto. Esto nos remite a contemplar la discusión socrática sobre diferenciar a los mejores de los virtuosos, con respecto a la toma de decisiones –justas- para favorecer a los ciudadanos habitantes de la polis. Desde la perspectiva socrática, los mejores serán, entonces, porque saben gobernar, porque tienen la capacidad de hacer juicios acertados en torno al arte de gobernar. Pero si gobernar es una arte y no una mera rutina basada en la experiencia, ha de referirse a un objeto y objetivos precisos. Su objeto sólo puede ser el alma de los gobernados y su objetivo, las virtudes de esa alma, esto es, el logro de las virtudes éticas. Ello conlleva a comprender el conocimiento verdadero de la justicia, es decir, el orden racional, formando con esto, un gobierno que forme hombres en la virtud, que los convierta, en virtuosos.

Como se ha expuesto, los griegos –en la época clásica- concebían a la política indispensablemente relacionada con la razón, el *Logos*. Desde esta óptica, el planteamiento de Aristóteles expone que política se origina de *polis*. Aceptación que nos remite indiscutiblemente a la conformación de la *polis* griega, lo *sustantivo* radica en que el hombre vive en ella, porque la *polis* vive en él. Espacio donde el hombre se realiza completamente como tal. Encontramos que la *polis* es construida por el hombre que a su vez es *construido* por la misma. La *polis* como *constructo* existencial, pugna por conservar la unidad constitutiva. Es en este sentido la politicidad se sustentaba en la

convivencialidad entre los individuos pertenecientes a la *polis*, como parte inherente de su entender político; desde la perspectiva aristotélica el hombre es un ser político por naturaleza, un *zoon politikon*. Por eso, política es todo aquello que se refiere a la *polis*. Es la primera forma embrionaria constituida por acuerdos o por necesidad de los individuos, con el objetivo de alcanzar fines particulares. Para ser más claros, Aristóteles en su texto *Ética Nicomaquea* expone que “todas las comunidades parecen parte de la comunidad política, pues los hombres se asocian con vistas a algo conveniente y para procurarse alguna de las cosas necesarias para la vida. La comunidad política parece haber surgido y perdurar por causa de la conveniencia...” (1985: 338). La comunidad política surge como posibilidad que conviene a los hombres como algo justo, según la perspectiva de los legisladores. El interés particular difiere por lo tanto del interés colectivo. Aún y cuando existan intereses particulares, están supeditados a la conveniencia colectiva, con el fin de lograr una adecuada y pertinaz convivencialidad. Pero eso no es todo, no se puede ver o comprender la *polis* y por ende su derivación como la política, desde una esfera de relaciones sociales sin un eje nodal que la concatene y es aquí donde el lenguaje es fundamental. La *polis* es la *esencia* misma de unidad del pueblo griego, pero, lo más significativo es la conformación identitaria que estaba profundamente abigarrada en la estructura lingüística –el griego- y enraizada en la *mítica* figura de Zeus y la institucionalización metafórica de su existencia. Analizado desde esta lectura, todo aquel que no formaba parte de la *Polis*, se le concebía como *bárbaro*, es decir, un ser sin razón. De hecho el

bárbaro era aquel que no hablaba el griego e intentaba en algunos casos hacerlo y por ello balbuceaba. En este sentido se construye una conformación excluyente en la política y por ende en términos lingüísticos y administrativos. La política se conforma como eje referencial del aparato administrativo y su relación con los hombres dentro de la *polis*. La política es entonces, la relación con el “bien común”, el bien público e interés general, esto es, constituye inherentemente el discurso ético-político; el problema del bien en nombre de los ciudadanos habitantes de la polis. En palabras simples, la *polis*, es decir, la *política*, es el espacio donde se realiza el ciudadano griego¹⁰. Las relaciones de convivencialidad, constituyen una lógica que le dan congruencia y sentido a la colectividad de los sujetos humanos a través de los saberes.

El saber o saberes y lo político deben estar ampliamente relacionados, pues, el saber político orienta la convivencialidad de los individuos. Esto se puede pensar con mayor claridad cuando se habla de procesos deliberativos. La deliberación a través del saber político coadyuva a las acciones referidas en beneficio no de lo particular sino de lo colectivo. El ser político no es solamente un ideal supra terrenal como un “deseo” y mucho menos una metafísica del bien. Constituye el accionar societal en la Polis. Por ello Aristóteles no pretende saber cómo puede pensarse un Bien *en sí* sin contradicciones, sino cómo el

¹⁰ Cabe aclarar que los ciudadanos en el caso griego, eran exclusivamente los habitantes de la *polis*, sin incluir a los extranjeros (*metecos*=*métoikos*), esclavos, mujeres y niños.

pensamiento puede ayudar a ser bueno. Parece existir una diferencia notoria con el pensamiento de su maestro Platón que sustenta su discurso en el ideal o metafísica de la moral, pues Aristóteles piensa en una praxis ética que interroga al *logos*, es lo que verdaderamente constituye la esencia del hombre como ser virtuoso. Sin embargo, esta visión utópica e incluso persuasiva expresada por Platón cambia notoriamente en sus últimos Diálogos –el político y las leyes-. Reconoce que, en ausencia de una verdadera y auténtica sofocracia, es decir, el gobierno de los filósofos, habría que contentarse con la posibilidad de que estos fueran Grandes Legisladores fundacionales capaces de establecer Normas adecuadas para el buen ordenamiento y gobierno de las ciudades. Así mismo, alejándose aún más de la postura idealista, Platón en su obra *el Político*, establece una jerarquía de formas de gobierno. En el Gobierno –ideal- del Rey-Filósofo no hay necesidad de establecer leyes, pues su virtuosismo le exime de estar supeditado a ellas. La monarquía sometida a leyes racionales sería el tipo de gobierno más perfecto después del inalcanzable gobierno del filósofo. En tanto, la tiranía, esto es el gobierno arbitrario, sin leyes, de uno sólo, sería la peor forma de gobierno. La aristocracia, gobierno de pocos sometido a buenas leyes sucedería en términos decentes a la monarquía, y se opondría a la oligarquía.

La virtud como fuente fundamental de la felicidad, es receptáculo fundamental de la política y del verdadero político, pues este último según Aristóteles “hace

a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes” (1985: 153). Un ciudadano que forma parte de la polis, debe ser inherentemente virtuoso, así pues, “la virtud del ciudadano, cuando manda es idéntica a la virtud del hombre perfecto, y... el ciudadano debe de obedecer antes de mandar...”(Aristóteles, 2002: 171), lo expuesto implica necesariamente a los gobernantes quienes verán por los intereses de los ciudadanos (gobernados).

3. 2. 2. Ley, virtuosismo y administración de lo público.

*“Que las armas cedan ante el rango
de la toga de la Paz”*

Cicerón.

La postura helénica clásica –tanto platónica como aristotélica- constituye un esfuerzo que representa el sustento para garantizar el proceso y conformación administrativa de la Polis, como el centro óptimo de convivencialidad sustentado en la ética y en un insoslayable virtuosismo por parte de los ciudadanos y los gobernantes. De la misma manera pero con una exigencia en la operacionalidad, el jurista romano Marco Tulio Cicerón discute con amplios argumentos en la necesidad de conformar un aparato administrativo eficiente y eficaz, sustentado en el virtuosismo, no como ideal sino a través de la práctica, sustentada en las leyes y administradores de la cosa pública con conocimientos óptimos y mejor aún, virtuosos. Debe quedar claro que apela a

la consagración de la República que “a los ojos de sus ciudadanos, era mucho más que una mera constitución, un orden político que se pudiera derrocar o rechazar. Consagrada por uno de los más venerados principios romanos, la tradición brindaba unas pautas completas de existencia para todos aquellos que participaban en ella” (Holland Tom, 2005: 101). A esto se le agrega que el ser ciudadano era saberse libre, tener derecho sobre las mejores facultades del alma, del ingenio, de la razón y el virtuosismo, así pues, para el pueblo romano no ser libre era contrario a todas las leyes.

Para Cicerón la virtud no se posee como un arte cualquiera y mucho menos, sino que se practica. “El arte que no se practica puede poseerse como ciencia; pero la virtud consiste precisamente en la práctica, su mejor empleo es el gobierno de los asuntos públicos y su completo perfeccionamiento en la realización, no con palabras, sino con obras...”(1991: 9). El planteamiento se inserta en una crítica puntillosa a la demagogia y proceso intelectual de los filósofos y educandos, que sólo a través de los discursos discurren posibilidades y pretenden sobrepasar o anteponerse a un aparato administrativo organizado sobre la base del derecho público. El ser virtuoso no es un deber ser, conocimiento, ejercicio, acción propiamente pública. “La virtud no es otra cosa que la naturaleza perfeccionada...” (Ibíd: 101), utilizada para comodidad de los hombres a través de la razón.

La virtud para Cicerón está sustentada en la razón, pues es lo único que nos hace diferentes de los animales y nos permite inducir, argumentar, refutar, discurrir, demostrar, deducir y nos permite conocer o aprender. Existe un amplio alejamiento al vicio y egoísmo a través de la razón y el virtuosismo, encontrándose en este último toda honestidad intrínsecamente ligada al derecho –la ley-.

El derecho –la normatividad- constituye el sustento operativo fundante dentro de la organización social. En el texto *Tratado sobre la República*, Cicerón a través de diálogos, expone la importancia de las leyes que a su vez deben ser conocidas por el pueblo, aduciendo que “pueblo no es toda reunión de hombres congregados de cualquier manera, sino sociedad formada bajo la garantía de las leyes y con objeto de utilidad común. Impulsa a los hombres a reunirse no tanto su debilidad, como la necesidad imperiosa de asociación; no ha nacido el hombre para vivir aislado, solitario y errante...” (Ibíd:20). Además los ciudadanos deben conocer y conservar sus derechos, pues no hay nada más glorioso, libre y afortunado, porque con ello “...es árbitro soberano de las leyes, de los juicios, de la guerra, de la paz, de las alianzas, de la vida y de a forma de cada cual” (Ibíd: 23). Sin embargo, la conformación de las leyes al ser propuestas y aplicadas por los hombres suelen tener grados de intencionalidad o en el peor de los casos son arrastrados por la pasión y la virtud se pierde en

lo más oscuro de las instituciones legislativas¹¹. El objetivo principal del legislador es procurar por los intereses de los ciudadanos en general y garantizar la convivencialidad.

3.2.3. La *potestas* y el desarrollo natural y civil.

“Así pues, cosas que no significan nada, de repente significan algo, pero en un terreno muy diferente...”

Zizek Slavoj. El sublime objeto de la ideología.

“Usted me pregunta cuál es la diferencia entre Hobbes y yo en lo que respecta a la política. Esta diferencia consiste en que yo mantengo siempre el derecho natural, y que no atribuyo ningún derecho al soberano sobre los súbditos sino en la medida en que, por la potencia, los supera. Es la continuación del Estado de naturaleza”.

B. Spinoza.

Lo expuesto anteriormente, parece una serie de argumentos válidos y sostenibles en sí mismos –especialmente lo planteado por Platón y Aristóteles-, sin embargo, para Hannah Arendt el ser político no es algo inherente en el individuo, según sus propias palabras “como si en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace *entre-los-hombres*” (1997: 46), por lo tanto, completamente *fuera*

¹¹ Sin embargo, se puede caer en la tentación de pensar que las leyes servirán para garantizar la igualdad entre los ciudadanos, en palabras simples, la igualdad absoluta podría ser una mayor inequidad. Para abundar con mayor profundidad en dichas aseveraciones, revisar: Cicerón. (1991) Tratado sobre la República. México. Porrúa.

de los hombres. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Existe una plural conformación entre los individuos, que es organizada por la política considerando una igualdad *relativizada* y a su vez diferenciarlos de los *relativamente* diversos, donde lo ampliamente necesario es su fundamento en la razón y la virtud.

Grosso modo, no está en la naturaleza del hombre el ser político, sin embargo, existe un principio *material* que pretende sustentar el sentido colectivo del ser societal. En este tenor, los planteamientos expuestos desde la filosofía política moderna, suponen un principio material. Apelando a la visión expuesta por Thomas Hobbes, se puede comprender, que en el <<estado de naturaleza>> unos individuos establecen un continuo estado de guerra: unos matan a los otros. Por ese motivo, para que se posibilite la vida es necesario celebrar un pacto: se establece así el estado civil. Según sus propias palabras, “la causa final, fin o designio de los hombres (que naturalmente aman la libertad y el dominio sobre los demás) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos formar Estados) en el cuidado de su propia conservación y por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete por temor al castigo, a la

realización de sus pactos y a la observancia de las leyes de naturaleza...- justicia, equidad modestia, piedad, -..."(2006: 137). Desde este mismo andamiaje discursivo se encuentran las posturas de Spinoza, Locke y Rousseau que suponen a la institucionalidad política como fundadora y reproductora de la estabilidad de la vida de los ciudadanos en la comunidad política, aunque Hobbes de manera contundente apela a la coerción, de hecho su aseveración radica en que "los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno..." (Op.cit.: 137). Todo esto como un principio propiamente material, aunado a la ley de naturaleza (*lex naturalis*) establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida.

En primer término según Hobbes, una cosa puede considerarse *como materia o cuerpo*; como *viva, sencilla, racional, caliente, fría, movida, quieta*; bajo todos estos nombres se comprenden la palabra *materia o cuerpo*; todos ellos son nombre de materia (Op. Cit: 28). Todo ello gracias al uso del lenguaje, pues este último consiste en trasponer nuestros discursos mentales en verbales: o la serie de nuestros pensamientos en una serie de palabras, que dan nombres que sirven como notas o marcas del recuerdo.

Para ser más claros, lo *material*, partiendo del principio expuesto por Hobbes “no quiere significar algo meramente físico, sino *contenido* (Dussel; 2006:73). Así pues, los contenidos (o *materia*), aunado a las acciones, la política tienen una relación intrínseca con la vida, la vida concreta de cada uno. De esa manera de lo que trata la política es de crear las condiciones que posibiliten los horizontes abrasadores de la vida. El objetivo primordial de toda actividad [política], a decir de Johann G. Fichte es:

“Poder vivir y a esta posibilidad de vivir tienen el mismo derecho todos aquellos a los que la naturaleza trajo a la vida. Por eso hay que hacer la división ante todo de tal manera que todos dispongan de los medios suficientes para subsistir. ¡Vivir y dejar vivir! (Ibíd: 74).

En este entendido el *ser* político no es inherente al individuo, es una conformación material que posibilita la convivencia social y conservación de la vida. Dicho principio material es ineludiblemente organizativo y operativamente funcional a la delegación de poder. De esta manera, la acción política y las instituciones justifican su existencia en la toma de decisiones, pretendiendo garantizar la *vida* en la comunidad. La vida desde la postura de Hobbes es la razón de ser de la política.

La conviencialidad dentro del ámbito societal no es tarea fácil de operativizar.

En el *Leviatán* según el jurista alemán Carl Schmitt:

“...en tanto símbolo de la unidad política no es un corpus cualquiera o animal cualquiera... es el monstruo marino que en los capítulos 40 y 41 del libro de Job –texto bíblico– es descrito como el más fuerte e indómito de los animales, junto a él se representa con la misma fuerza expresiva y con muchos pormenores a un animal terrestre, el Behemoth. Se ha relacionado con otras leyendas mítico-históricas...Tiamat divinidad de la saga babilónica..., también se le traduce como Dragón... o bestia marina...” (1997: 40-41).

En términos generales la monstruosidad representa la imagen típica del poder. El enfrentamiento político, con su incesante e inevitable relación amigo-enemigo. Es pues la realización del pacto para proponer a un representante, es decir, eleva la masa de los contrayentes en una persona unitaria, a saber, el Estado.

Así interpretada la imagen del Leviatán expuesta por Hobbes, “se refiere a que quien detenta el poder soberano tiene, sólo en sus manos, la potencia terrenal suprema e indivisible y que también todos, incluidos especialmente los más

grandes, los hijos del orgullo, están sometidos a él a causa del miedo (terror) ante una potencia (Ibíd: 59). El poder del soberano estriba en mantener el orden, pues sin la coacción soberana, se destrozarían en una continua <<guerra de todos contra todos>>, en una lucha de egoísmos particulares. En ese entendido la excepción del monarca constituye el significante primordial del nomos operante. “Todo poder es depositado, por ello, en las manos del Leviatán, para que pueda desarrollar su función como juez supremo y ejecutor de la paz” (Ibíd: 23). Así, su poder es ilimitado sobre los ciudadanos-súbditos, donde él no está sometido a la ley; es legislador pero no está vinculado por lo que prescribe es excluido; perseguidor, pero no perseguible. Así, ese “omnipoder” que arroja al soberano no está fuera de la percepción incluso de los llamados o autodenominados demócratas, pues “quien llega al poder por el sufragio, pretende inercialmente hacer alusión al poder absoluto de la Monarquía” (Ávalos, 2006). Es en este momento donde la política es rebasada y la convivencialidad está supeditada o para ser más claros, queda sujeta a procedimientos y dispositivos regulatorio-administrativos, que ordena el acaecer político.

El pensamiento de Hobbes enfatiza consistentemente la no existencia de un natural orden político y mucho menos un instinto de convivencia social, pues lo natural en el hombre es el conflicto, la no cooperación, la guerra, el odio; en suma, está en la ley natural de los hombres el egoísmo y sólo pugnan por la

satisfacción de sus propios deseos, aunado al esfuerzo de evitar la muerte. Al hombre lo determinan sus pasiones y sobre todo la ignorancia, por ello el orden absolutista es indispensable y fundamental, para que les ayude a convertirse en seres racionales, en agentes morales capaces de mantener su palabra, es decir, cumplir y hacer cumplir sus pactos.

De manera similar Spinoza y Hobbes consideran la necesidad de conformar un Estado que garantice el orden y conviencionalidad de los individuos, para operativizar la relación de los seres quienes habitan y forman parte del Estado, que a su vez deben sustentarse en reglas naturales, es decir, que cada quien se esfuerce por, cuanto pueda, con los recursos que cuenta. Para nutrir con mayor precisión dicho planteamiento, en el texto *Tratado Teológico-Político*, el filósofo holandés argumenta que “los peces, por ejemplo están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la naturaleza, absolutamente considerada, tiene máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder”(2003: 334). Ello constituye el derecho que tiene cada individuo a todo lo que puede hacer o le corresponde, sustentado en el hábito de la virtud y la razón. El derecho natural de los hombres no se determina, por la robustecida y sana razón, sino por el deseo y el poder, pues el hombre nace ignorante de todas las cosas. Al

igual que Hobbes, Spinoza considera que el hombre nace con una inherente ignorancia y carente de racionalidad, por ello, es necesario que viva según las leyes y los seguros dictámenes de la razón, pues son la verdadera utilidad humana.

Las leyes cultivadas por la razón, fungen como eje nodal para la convención social, pues sin las reglas y ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y no la inseguridad. Por ese motivo según Spinoza, “los hombres tuvieron que establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que la hagan a uno, y defender finalmente, el derecho ajeno como suyo propio” (op, cit: 338).

El pacto constituye la garante de convivencialidad, pues no es sencillo que los hombres puedan convivir armónicamente y mucho menos ser conducidos por la sola Razón y pudiesen ellos mismos conocer la utilidad y necesidad suprema del Estado. Spinoza considera que el fin del aparato estatal no es dominar a los hombres, por eso pretende construir con argumentos sólidos un discurso que defienda la idea de libertades de pensamiento y expresión, que se construyan y consoliden en la razón, pero también sabe que es de vital

importancia el control y mejor aún la organización institucional, que ayude a establecer un límite del poder por parte del monarca y una amplia participación regulada de la multitud, evitando los actos tiránicos o de sedición.

Grosso modo, los hombres no son seres prácticamente racionales y sí impulsivos y pasionales, deben por ello someterse irremediabilmente a una racionalidad colectiva que institucionalmente garantice la salud pública. El aparato administrativo no pretende consolidar de manera tácita una relación de valores morales, sino la afirmación y renovación de reglas que ordenen la dinámica entre gobernantes y gobernados. Motivo suficiente para transferir el poder de los unos a otro o a los otros. Las supremas potestades sólo poseen el derecho de mandar con coherencia, puesto que, a decir de Spinoza les interesa “velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón, a fin de velar por sí mismas y conservar el mando. Pues como dice Séneca, nadie mantuvo largo tiempo de gobiernos violentos” (Ibíd: 342).

3. 2. 3. Estrategia y administración de lo público.

“Sólo merece gobernar a los pueblos quien tiene menos flaquezas que ellos”.

José Martí. Páginas inolvidables.

En el plano estratégico, específicamente en el ámbito político, el personaje con mayor trascendencia es Nicolás Maquiavelo. Su pensamiento e ideas han sido

sin lugar a dudas tomadas en cuenta con amplitud desde las esferas teórica y práctica; especialmente el texto *el Príncipe*, cuya principal temática versa en conocer la importancia de la política como estrategia y recurso para conservación del poder político. Referente insoslayable como fundamento y guía para todo aquel que pretende estudiar y ejercer la política.

La trascendencia de Nicolás Maquiavelo estriba en constituirse en el “legítimo representante de la política y el gobierno, en hombre admirado y odiado, a la vez seguido y combatido durante dos siglos de historia europea...” (Chabod, Federico, 1994: 109). Por ello, el *Príncipe* constituye una descripción tácita de la Europa moderna de su época. Pero no sólo eso, se debe recordar que aquel personaje de origen italiano “fue también un historiador y recuperó la historia de Roma antigua como el gran laboratorio del saber acerca de la política” (Ávalos; 2006: 141). Esto nos remite a considerar que su apoyo empírico fue sin duda significativo, su abordaje es sistemático y metodológicamente está plagado de argumentos históricamente fundamentados. Tal es la dimensión de sus apreciaciones y aportes que actualmente es un texto vigente.

La postura sobre la política que esgrime Maquiavelo, constituye de manera integral el entendimiento y práctica de la política moderna, develando de forma

clara y descriptiva el ejercicio político. En el *Príncipe*, se discurre entre apreciaciones y acciones más allá de lo moral. A decir de Norberto Bobbio “la política y la moral tiene en común el campo sobre el que se extienden” (2005: 190).

El universo de la moral y la política parecen escenarios diversos y disolubles entre sí. La política desde el horizonte de Maquiavelo está supeditada en mayor medida a la técnica. Es fundamentalmente lo referente a la actividad del gobierno, enfáticamente en el gobernante que se despliega en varias materias: “dar leyes, impartir justicia, ordenar el ejército, declarar la guerra, acordar la paz, organizar los recursos públicos, determinar el peso específico de los espacios privado y público sobre todo lo que concierne a la riqueza y los honores. Esa actividad que es la política, requiere de una técnica y esta necesita de un <<saber>>. Se trata del saber político...” (Ávalos, 2006: 142). Diferente a las propuestas platónica y aristotélica. Es la manifestación no de un saber emanado del rey filósofo o la fineza y prudencia del gobernante, sino de un saber técnico o artístico, es poner en práctica las habilidades crudamente amorales para con ello pueda conservarse el poder y en el mejor de los casos acrecentar el Estado.

Para Maquiavelo según la interpretación de Antonio Gramsci, la política tenía que entenderse más allá de su relación como ciencia y como ciencia del Estado. Pues “escribió libros de <<acción política inmediata>> no una utopía en la que se describiese un Estado ya constituido, con todas sus funciones y sus elementos ya constituidos... Lo reduce todo a la política, es decir, al arte de gobernar a los hombres, de obtener su consenso permanente, de fundar por tanto los grandes Estados...” (1993: 159-160).

La funcionalidad de los fines propuestos y emprendidos en cuanto a la política, tienen un sustento significativo o en el mejor de los casos elementos que le dan sentido. El primer elemento es que existen realmente gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos. Toda la ciencia y todo el arte políticos se basan en este hecho primordial, irreductible. Es en esta división según Gramsci donde se producen los <<errores>> más graves, es decir, donde se manifiestan las ineptitudes más criminales, más difíciles de enderezar. Se cree que al proclamarse el principio del grupo en cuestión, la obediencia tiene que ser automática, debe producirse sin tener que recurrir a una demostración de <<necesidad>> y de racionalidad; más aún, se cree que la obediencia debe ser indiscutible...” (Ibíd: 81). Es necesario indagar la responsabilidad de los dirigentes y su actuar. “El <<excesivo>> (y por tanto superficial y mecánico realismo político lleva a menudo a afirmar que el hombre de Estado debe operar sólo en el ámbito de la <<realidad efectiva>> y no debe interesarse del

<<deber ser>>: por sólo <<ser>>... El político en acto es un creador, un suscitador, pero no crea de la nada ni se mueve en el vacío turbido de sus deseos y sueños..." (Ibíd: 106) Por lo tanto, el saber político se sustenta en la descripción de las cosas tal y como son, pero inexorablemente sustentado en el saber, en el *logos*, es por tanto, una conformación relacional donde el sujeto y el saber, confluyen de manera inercial para la consolidación de lo político.

3.2.4. Política y Razón instrumental.

"... parece que las calles ahora no tiene baches y después del ángelus, ni baches, ni transeúntes los jardines públicos están las estatuas sin caca de paloma.

... después de todo no es tan novedoso, los gobiernos musculosos siempre se jactan de sus virtudes municipales..."

Mario Benedetti. Fragmento del poema: la otra noción de patria.

Es por lo expuesto que actualmente en política existe también una concepción que se remite específicamente a la conformación operativa, técnica e instrumental. La instrumentalización de la política constituye uno de los ejes nodales de su existencia. Desbrocemos la idea. Podemos decir que la política como se ha argumentado, no es un mero fenómeno que sea auto definible, va más allá, tiene un sustento epistémico, es una categoría analítica. La política como interrogación de los fenómenos políticos, es esencialmente relacional a la razón y la virtud. Esto nos lleva a tomar en cuenta que existe una necesidad no sólo de relaciones sociales, sino una toma de decisiones que lo concreticen y es aquí donde la política cambia de matiz analítico. Desde la concepción

anglosajona la política, se define como *policy* (políticas) o en palabras más precisas las políticas. Desde esta concepción la intensión no se remite al proceso de convivencialidad en sí mismo, sino a los planes y cursos de acción, operacionalidad e incluso las técnicas administrativas y decisionales, esto es, “se da un nuevo criterio de co actividad aplicable por una política, la clasificación incorpora un nuevo tipo de política, la *constituent policy*, <<las políticas constituyentes>>, que tienen que ver con la modificación del régimen político y / o administrativo, pues amplían o disminuyen la jurisdicción gubernamental, alteran en menor o mayor grado el ejercicio de los derechos de los ciudadanos, restringen o aumentan las opiniones de acción privada o pública” (Aguilar; 2000: 25). En términos llanos, son cursos de acción encauzados al bienestar público, desde el accionar público o privado. Las políticas son una cuestión operativa y práctica. La política es entonces en primera instancia el acaecer reflexivo y analítico, por otro lado, las políticas que tendrán un aspecto de posibilidad teleológica y asequible. Los cursos de acción se tangibilizan en el ámbito societal. Pueden ser canalizados por medio del aparato gubernamental a través de sus diversas instituciones y tecnologías de poder. Espacio donde el sujeto es un individuo pasivo supeditado a la toma de decisiones esbozadas por los gobernantes.

La conformación entre lo público y lo privado constituyen uno de los ejes básicos del proceso administrativo. La administración de lo público –que es

también interés de lo privado-, implica la relación del Estado y los ciudadanos. La administración pública es la mediadora entre estos dos últimos. Así la administración pública a través del tiempo ha tenido cambios significativos dependiendo de sus propias necesidades, relaciones de poder y control.

Lo anterior indica, que el proceso administrativo está conformado con el objetivo de satisfacer las necesidades de la sociedad, garantizar el bien común y la convencionalidad. Pensada desde la verbosidad socrática, el administrador público será aquel ser virtuoso, porque tiene la capacidad de hacer juicios acertados en torno al arte de gobernar. Pero pensar en gobernar como un arte nos lleva a diferir a lo que sería la mera rutina basada en la experiencia. Su objeto entonces sólo puede ser el alma de los gobernados y su objetivo, las virtudes de esa alma, esto es, el logro de las virtudes éticas. La ética nos remite ineludiblemente al conocimiento verdadero de la justicia, es decir, el orden racional, formando con esto, un gobierno que forme hombres en la virtud. Aunque articulada desde otra perspectiva la visión de Hobbes expone que aunque el afán de los hombres es el poder por el poder, existe una razón sustancial en el proceso gubernamental, garantizar la seguridad y el disfrute de los bienes de los ciudadanos. Es decir, un Estado civil, un pacto de todos con todos con el fin de formar un poder común. Sin embargo la connotación tiende a reorientarse, pues la postura anglosajona, específicamente la norteamericana y su detentor más significativo Woodrow

Wilson “asociaban el término al estudio de la administración del Estado, pero con estricta separación de la política, Max Weber auspiciaba el concepto de burocracia (en lugar de administración)... Paralelamente en Estados Unidos y en Francia, Frederick Taylor y Henri Fayol abordaron el estudio de las empresas industriales aplicando la idea de administración a sus procesos de dirección, previsión, organización y control” (Op. cit., 22). En este momento la palabra administración contrasta su sentido original dando paso a un centro de poder dogmatizado y nada benevolente, hasta llegar a lo que en nuestros días la perspectiva anglosajona denomina gerencia.

El contenido de la Administración se pierde en la mera instrumentalización, en la organización y toma de decisiones meramente sustantivadas sin verbo – *logos*-, es el vacío de lo político. La administración al quedarse varada en el sin sentido, pretende reorientar su postura, en este caso la gerencia lo realiza desde la instrumentalización, para justificar su existencia y toma de decisiones, creando para ello un discurso racionalista que le permita robustecer su razón de ser. En nuestros días predomina la racionalidad, pero la mitología de antaño, puesta en un apartado rincón de la sociedad, obra aún con vigor y con libertad. Debido a que la política es ejercitada sobre la cima de un volcán propenso a sacudidas y erupciones provenientes del mito, las fuerzas racionales deben estar en alerta amarilla permanente. Cassirer explicó que ahora el político moderno al mismo tiempo, un *homo magus* y *homo faber*, un

manipulador del mito y artífice del gobierno que lo desarrolla como antaño una actividad inconsciente, sino un mito metódicamente diseñado.

Los gobiernos del mundo enfrentan problemas en sus políticas y definiendo cuáles son prioritarios para su agenda nacional como ejemplo de ello, la lucha contra el narcotráfico, terrorismo, el SIDA, desempleo, atención de la pobreza extrema, etcétera. Éstos deben ser resueltos acorde a la jerarquía problemática nacional o local, por eso pueden y deben dividir en agenda sistemática y agenda institucional.

El discurso expuesto con anterioridad indica –al parecer- un panorama con riqueza argumentativa, sin embargo, existe una falta de contenido, es decir, de logos. En otras palabras, el discurso gerencial y de orientación hacia las políticas públicas, se queda en la instrumentalización, con esto no se quiere decir que no sea importante, sin embargo, lo fundamental se remite a lo técnico sin <<saber político>>, donde el sujeto, es importante como mero proceso requisitorio. Así pues, los principios básicos de la administración requieren una inherente relación con *lo político* como eje nodal de su existir y no sólo como medio –como instrumento-.

3.2.5. Las políticas desde las Organizaciones civiles. De la acción colectiva a la acción política.

Las Organizaciones Civiles juegan un papel relevante en el proceso de construcción de la sociedad civil porque crean propuestas fuera de los intereses de poder meramente instrumental, ya que estas organizaciones son una alternativa para la solución de una problemática social que enfrente un determinado sector de la población. Es en este espacio donde el sujeto parece construirse, pues el mundo actual contiene un amplio telar de circunstancias difíciles de evadir.

Así pues, para conocer el trabajo que realizan las Organizaciones Civiles (OC`s) dentro de la sociedad es necesario conocer las diferentes definiciones que hay al respecto. Cabe señalar que el término de Organización No Gubernamental ha sido modificado de acuerdo al análisis que han realizado diversos autores sobre las actividades que realizan y la problemática que atienden dichas organizaciones, por lo que el término ha llegado a ser definido como organización civil. El motivo estriba en que cuando se habla de ONG se expone que no es y no se aclara lo que sí es.

Para la Organización de las Naciones Unidas (ONU), Una organización no gubernamental (ONG) es cualquier grupo no lucrativo de ciudadanos voluntarios, que está organizada a nivel local, nacional o internacional. Con

tareas orientadas y dirigidas por personas con un interés común, las ONGs realizan una variedad de servicios y funciones humanitarias, llevan los problemas de los ciudadanos a los Gobiernos, supervisan las políticas y alientan la participación de la comunidad. Proveen de análisis y experiencia, sirven como mecanismos de advertencia temprana y ayudan en la supervisión e implementación de acuerdos internacionales. Algunas están organizadas sobre temas específicos, tales como los derechos humanos, el medio ambiente o la salud. Su relación con las oficinas y las agencias del sistema de las Naciones Unidas difiere dependiendo de sus metas, ubicación y mandato.

El Banco Mundial las tipifica del siguiente modo:

El Banco Mundial utiliza el término sociedad civil para referirse a una amplia gama de organizaciones no gubernamentales y sin fines de lucro que están presentes en la vida pública, expresan los intereses y valores de sus miembros y de otros, según consideraciones éticas, culturales, políticas, científicas, religiosas o filantrópicas. Por lo tanto, el término organizaciones de la sociedad civil abarca una gran variedad de organizaciones: grupos comunitarios, organizaciones no gubernamentales, sindicatos, grupos indígenas, organizaciones de caridad, organizaciones religiosas, asociaciones profesionales y fundaciones.

Otra definición, con un carácter más sociológico, es la de la OCDE:

"Es una organización fundada y gobernada por un grupo de ciudadanos privados con un declarado propósito filantrópico, y sostenida por contribuciones individuales privadas" (OCDE: 1988).

Como se puede percibir las definiciones anteriormente citadas, muestran ciertas semejanzas, cuyo objetivo medular es representar su funcionamiento, están integradas por un grupo de ciudadanos y su finalidad no es el lucro sino, la búsqueda de soluciones a determinado problema que enfrente un cierto sector de la sociedad. El sujeto es visto desde una perspectiva heterodoxa es decir, suponen la construcción del sujeto desde sí mismo, tratando de consolidarse como actores, en este caso a través de las organizaciones civiles. Así pues, el papel que desempeñan estas organizaciones dentro de la sociedad parece transcendental, al pensar a los individuos como activos, conformando ellos mismos el diseño y seguimientos de las políticas. Bajo esta línea analítica, las organizaciones civiles se pueden definir como:

- “De tipo filantrópica las cuales hacen énfasis en su equidistancia del mercado y de la política y por ello las considera como Tercer Sector.
- Las de derechos humanos, son aquellas que se desempeñan en el ámbito internacional, denominadas tradicionalmente ONG's, surgido en las Naciones Unidas y que en ese contexto tiene sentido hablar de las representaciones de los gobiernos y de las organizaciones no gubernamentales.
- Por su parte aquellas organizaciones que ponen el énfasis en la transformación de la vida pública y de la influencia sobre las políticas públicas pondrán el

énfasis de su identidad en el concepto de sociedad civil, reconociéndose a sí mismas como “organizaciones de la sociedad civil”.

Las organizaciones apelan a un principio de libertad de acción referente al sujeto. Es en este caso que los sujetos encuentran un escenario de movilidad significativo. “La organización libre, en este sentido voluntaria, de ciudadanos, que a partir de la identificación sobre campos específicos de la vida social realizan acciones tendentes al bienestar colectivo, para lo cual pretenden influir en las decisiones públicas y en su normatividad. Son agrupamientos estables, organizados, con una estructura de relaciones, con reglas de funcionamiento, con objetivos relativamente estables, que tienden a profesionalizar las acciones que realizan y que, en la mayoría de los casos, cuentan con personalidad jurídica” (Canto: 2000). Atendiendo a esta última definición se puede decir que las OC's son organizaciones que en específico se ocupan del desarrollo social; es importante señalar que dichas organizaciones son instituciones privadas que se ocupan de los asuntos de carácter público, es decir, los intereses de la sociedad. Así pues, los objetivos que persiguen las organizaciones civiles es la búsqueda del bienestar colectivo no brindado por el sector público mediante la implementación de las denominadas políticas públicas.

Las OC's surgen como una respuesta a necesidades que el aparato gubernamental no satisface y en consecuencia la sociedad civil trata de buscar salidas alternas, donde dichas organizaciones garantizan en muchas ocasiones, la búsqueda de repuestas a nivel micro de la sociedad.

Además, de acuerdo al desarrollo, el estado de gobernabilidad y la educación poblacional es lo que determina en gran medida los resultados de la ejecución de los programas implementados por las OC's. En América Latina existen interesantes precedentes de cómo la sociedad civil a través de dichas organizaciones han participado en temáticas importantes. Sin embargo en los países subdesarrollados los resultados son mucho menos palpables que en los países desarrollados y que la corrupción, fugas, burocracia entre otros males son la regla no la excepción.

Es importante señalar que las OC's deben estar dentro del marco de la legalidad. Por lo que las instituciones financieras juegan un papel importante ya que éstas deben velar por que el proceso de fiscalización este completamente cerrado, sin espacio para fugas. No obstante la responsabilidad también es de la sociedad civil que debe exigir el conocer de dónde proceden los fondos y cuáles son los parámetros de ejecución. Es decir, que deben convertirse en expedientes públicos, contrario a lo que pasa en muchos lugares.

La importancia de las organizaciones civiles estriba, en que a través de ellas se reorientan las antiguas vías de canalización y ejecución de las demandas de los sujetos; se han convertido en el canal idóneo por el cual la sociedad se comunica con quienes se encuentran en los albores de dirección política y administrativa del gobierno y de la sociedad; asumen papeles que antes se pensaban como exclusivos de organismos gubernamentales o partidistas. Esto nos permite entender cómo se estructura y sustenta capitalismo y en especial la visión liberal, cuyo objetivo es diluir la relación Estado, la política y su relación con los sujetos.

Para poder comprender este capítulo se puede decir que la política y el sujeto son dos caras de la misma moneda. En otras palabras, se debe apelar a la reconfiguración de dicha dualidad, es regresar al origen del concepto de la política y su eje primordial el individuo en colectividad.

Lo que se pudo esbozar en las líneas previas fue la configuración de dos posturas antagónicas. Una que apela al individuo virtuoso conformado por principios racionales y por supuesto éticos que sustentan su existencia y razón de ser en el virtuosismo implícito en su conformación ideal y corpórea. Por otro lado, se expone el entramado ambiguo de un plano operativo meramente instrumental, que ha sido cooptada por intereses particulares de una supuesta política que se ha tergiversado por la ambición y el despotismo seductor supeditado a planos economicistas. Es por ello que el sujeto requiere redimensionar su actuar, desde otras posturas

quizás más lejanas al plano gubernamental que se proponen desde los movimientos sociales o culturales, acción colectiva, desobediencia civil o desde las organizaciones civiles construcciones que se forman desde sí mismas a través de los sujetos como actores desde lo colectivo.

La política y el sujeto son dos caras de la misma moneda, es aquí donde se apela a la reconfiguración o mejor aún al origen primigenio de la política, es decir, el bien común y conviveccialidad. En este capítulo se expusieron dos posturas antagónicas. Por un lado aquella que apela al individuo virtuoso conformado por principios racionales y éticos, que sustentan su existencia y razón de ser en la virtud. Así la conformación de elementos que permitan las posibilidad conforma gobernantes y gobernados virtuosos, tiene ciertos elementos de factibilidad. Sin embargo, es evidente que los postulado de dicho planteamiento virtuoso se ha tergiversado y decantado de manera tacita a procesos de perversión que enlodan el sentido sustancial de la política. Es necesario conformar sujetos críticos que redimensiones dichas posturas ambiguas y profusas del actual quehacer pseudo político. Por otro lado, existe un reflejo que denota un entramado operativo que sin embargo ha sido tergiversado, pues se ha olvidado de su objetivo y se han confundido fines con medios, es decir, se reduce a un plano meramente instrumental. La operatividad administrativa ha sido cooptada por intereses particulares donde la ambición, el totalitarismo y una visión economicista, olvida o soslaya de facto al sujeto.

La política al parecer se ha quedado estancada en un escenario operativo gubernamental. La toma de decisiones fluctúan entre agendas de gobierno, secretarías y discusiones congresistas empañadas por cotos partidistas y los ciudadanos quedan a la deriva esperando mejores condiciones o toma de decisiones que jamás llegarán. Es bajo esta idea que se escribió de las organizaciones civiles, cuyo objetivo es mayoritariamente cubrir con aquello que el aparato gubernamental no ha hecho o en el menor de los casos ver por sus propios intereses desde ellos mismos. La posibilidad y existencia del sujeto en dichos conglomerados es en mayor medida posible, puesto que la capacidad de movilidad y acción para poderse hacer públicos es significativo. La voluntad y deseo se manifiesta en un accionar libertario que permite generar cursos de acción reales y más claros.

Lo político y la política han sido tergiversados a través del tiempo. Ha dejado de ser aquello que permite o evoca el bien común. En otras palabras ha perdido contenido y significación. Es la negación de sí misma. La perversión y vulgarización genera un espectáculo grotesco. En otras palabras, ha perdido su contenido y peor aún su significado. La perversión y vulgarización se ven expuestas en proceso endoprivatizadores e instrumentales que limitan el sentido de la política. La visualización del sujetos no puede limitarse a una conformación de toma de decisiones gubernamentales, el sujeto al pensarse como actor puede manifestarse desde diferentes trincheras

de operación, desde manifestaciones sociales, acción colectiva o desde las organizaciones civiles, sin embargo, dicho accionar requiere un principio racional y articulado que remita su esencia en los principios básicos de la política, esto es el bien común.

Así, lo político es parte fundamental de la organización social, sin olvidar el conflicto como elemento de movilidad que permite una dinámica organizacional. Desde este pórtico analítico, el sujeto obtiene elementos significativos pues su ser activo conforma un proceso de superación – conflictual- que le permite hacerle público y ser participe real de la toma de decisiones. Dicho plano dialéctico conforma el acaecer de lo político que permite la configuración perenne de la política y la posición del sujeto.

Capítulo IV.

Estado: razón y libertad en la construcción del Sujeto-Político

4.1. Hacia una lectura sobre el Estado.

Pensar el Estado, resulta un tanto ambiguo si tratamos de concebirlo como un ente o cosa. Dicho sea de paso, regularmente es pensado como una institución, organización o conjunto de personas con funciones previamente determinadas y en el peor de los casos, ajena a los individuos.

El Estado es por otro lado, “una unidad sintética que produce el pensamiento para comprender como un todo unitario un sistema complejo de relaciones entre seres humanos, que tienen diversos contenidos y se establecen con diversos medios; éstas se concretan en instituciones, en personas revestidas de ciertos caracteres y en un conjunto de cosas...” (Ávalos, 2001: 256). El todo estatal y por ende los elementos que le componen se definen en esencia por la transferencia de fuerza, permiso recursos o capacidades de unos individuos a otros. En términos *hegelianos* el sujeto particular debe <<tomar conciencia>> para su integración al mundo social y la moralidad objetiva. Es la superación del yo por el nosotros –la comunidad-.

Los individuos requieren por lo tanto una relación con los otros. No existe realidad social fuera de ellos mismos, desde la colectividad y porque no, fuera del Estado. La conformación social, constituye una fuente primaria en el ser humano. La construcción y reproducción del *mundo de la vida*, tienen como base necesaria e intrínseca un proceso organizacional que conserve la *vida*¹², por lo tanto un andamiaje estructurado que garantice la convivencialidad. Es en este escenario analítico donde *lo político* y el Estado surgen como experiencia vital, pues el hombre es un ser colectivo, sin embargo, la conformación organizacional y normativa no es propiamente natural. Desde la perspectiva de G. W. F. Hegel, los sujetos individuales se realizan y establecen lazos comunitarios. El individuo es siempre sujeto social... (1985: XXXVI).

Es la superación de un yo individual, por un yo colectivo. La coexistencia del yo con los otros, permite conformar la realidad social. Los individuos constituyen su existir y realización al establecer lazos de carácter comunitario; orientan y determinan su proceso de organización desde el plano colectivo. En otras palabras, "...la comunidad es el espíritu que es *para sí*,

¹² Immanuel Kant, en su introducción a *La Metafísica de las costumbres* expone que "la facultad de desear es la facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones. La actividad de un ser de actuar según sus representaciones se llama *vida*. Para mayor entendimiento revisar: Kant (1993) *La metafísica de las costumbres*. Barcelona, España. Tecnos-Altaya. Tr. Adela Cortina Orts y Jesús Solís Sancho.

en cuanto se mantiene en el reflejo de los individuos –y que es en sí o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la *sustancia real* es un pueblo, como *conciencia real, ciudadano* del pueblo...” (1993: 263).

La definición anterior permite determinar que el ser humano no puede existir fuera de la esfera social –la comunidad–. No puede comprenderse como algo cerrado en sí mismo, en su propia esfera íntima, pues de las relaciones depende su existencia. La integración del individuo en comunidad no contiene un orden, contrariamente se divide en numerosos antagonismos. La diversidad está subsumida en la comunidad, “los sentimientos, sensaciones y conceptos no pertenecen propiamente al individuo, sino que son compartidos por todos, de modo que es lo común y no lo particular lo que determina la conciencia” (Marcuse, 1999: 78). En este caso, somos el reflejo y la construcción de y por los otros, es aquí donde encontramos la construcción del sujeto desde el Estado -con base en un *estatus orgánico*-.

La relación social y su pertinente convivencialidad requieren que los individuos realicen un tratado de paz. Desde los orígenes de la conformación social, los individuos formaron estructuras organizacionales que pugnaban por la vida y en el mejor de los casos de su conservación. Ya desde las diversas manifestaciones sociales milenarias –egipcios, babilonios, fenicios,

persas e incluyendo India, China y Mesoamérica- existen indicios significativos de organización, poblaciones agrícolas con una robusta división del trabajo, comercio con amplios márgenes de sistematización y un estructurado orden político y jurídico capaz de reproducir el *nomos operante* del ser societal. Sin embargo, es a partir de los griegos cuando la práctica gubernativa orienta su andamiaje organizacional mayormente reflexivo y consensual –desde un plano teórico y legal-.

La conformación de una estructura organizacional sustentada en la *polis* - desde la perspectiva griega-, expresa la necesidad de pensar en el *logos*. El orden racional es fundamento primigenio de las relaciones entre el *yo* y el *nosotros*. En este entendido los orígenes del orden estatal o del Estado, se fundamentan en el establecimiento del bien común, la convivencia de los muchos -de los diversos- en el plano de la justicia, así la política y lo justo son dos figuras del mismo eje sustantivo, el Estado ideal.

La conformación orgánica de la polis posibilita la conformación del sujeto, aunque en este momento no exista su *construcción* de manera formal, se dibujan el andamiaje que permita encontrar el sentido ontológico.

Desde el mismo plano epistémico, Aristóteles fundamenta sus premisas para argumentar que el hombre como ser vivo tiene una relación inminente con el *logos*. Así la polis es la unión orgánica no del individuo sino de las familias y aldeas que se agrupan para la reproducción de la vida y para hacer posible la vida buena y virtuosa de quienes ahí habitan. Los seres son pues insoslayablemente comunitarios, se necesitan los unos con los otros. Por ese motivo los aportes de Aristóteles no sólo radican en el plano metafísico, también hurga en descripciones empíricas de las comunidades de su época.

Los griegos como detentores y expositores del Estado desde el plano teórico y práctico son indudablemente significativos. Son el ejemplo claro de la necesidad imperiosa de un *logos* garante de los procesos de convivencialidad. Si esto es así, nos permite pensar que los romanos – posteriormente-, son entonces quienes ponen principal énfasis en el derecho –la normatividad- que para ellos es sustento operativo fundante dentro de la organización social. Los argumentos de Cicerón enfatizan la importancia de las leyes que a su vez deben ser conocidas por el pueblo, pues este último, no es solamente la reunión de individuos congregados de cualquier manera, sino una sociedad formada bajo la garantía normas y con objeto de utilidad común. Así, la perspectiva de los clásicos nos permite comprender a la política y el ámbito administrativo-orgánico, como cohesión que permite el

bien común. “La política en su sentido clásico comprende todas las prácticas de organización de la vida en común...” (Ávalos; 2006: 275).

El hombre no nace para vivir segregado y por ello requiere de leyes que le garanticen su existencia. Los contractualistas llevan este fundamento a un plano mayormente operativo. Sin embargo, para Hegel esto permite elevar al Estado por encima de la sociedad, le da pues una posición suprema al contemplar “los efectos de los antagonistas dentro de la sociedad moderna” (Marcuse; 1999: 173). Los intereses individuales que existen en competencia se diluyen en función de lo colectivo. Es por ello que el derecho atañe de forma fundamental a los intereses del Estado, más ampliamente se puede interpretar como instrumento necesario para la construcción y consolidación de la libertad, en términos hegelianos, el Estado debe ser gobernado por las normas de la razón crítica y leyes universalmente válidas, es en la racionalidad de la ley, que se salvaguardan los intereses de cada individuo, sea en un estado natural o social.

El individuo –sujeto- pretende ser constructor de su propio sendero existencial, es la conformación de sí mismo, adueñarse de su propia vida. Es en esta tesitura que la razón es fuente primordial del ser del Estado y por ende de la libertad. En este plano analítico Hegel expone conceptos

como libertad, sujeto y espíritu están derivados de la idea de razón. Esto es porque donde hay libertad hay espíritu. Este último entendido como “aquello que es humano y que vive como pueblo políticamente constituido, el cual requiere una vinculación comunitaria (Ávalos; 2009: 127). Es la voluntad libre como afirmación singular inmediata es *–une rechute dans l’opposition de intérêts égoïstes*¹³- el rechazo a los intereses egoístas particulares, es la razón sobre el interés particular.

4. 2. Estado y Libertad.

Desde la perspectiva de Hegel el Estado es una emancipación del Espíritu absoluto, es él en sí mismo racional. En el mejor de los casos, no puede pensarse como un deber ser, el Estado es.

La ética es fundamento significativo, se piensa y se sabe que tiene pues, una realidad efectiva, es <<para sí>>. El Estado por ser lo que es, conforma de forma simultánea en sí mismo su propio origen y su fin. La idea del Estado no requiere de representación mental sino realidad inteligible, realización adecuada de un concepto y una relación con como sustancia ética, en el sentido más puro de B. Spinoza. El Estado no es una

¹³ Para mayor información al respecto remitirse a: Planty-Bonjour, Guy. (1986). *Droit et liberté selon Hegel*. Paris, France. Presses Universitaires de France.

etérea o quimérica abstracción voluntad sustancial, su realidad es meramente material. Es la autoconciencia particular elevada a su universalidad. El dinamismo no aniquila lo individual, sino que lo reconcilia con la realidad del Estado –con lo racional-. En el Estado se identifican de manera inercial razón y libertad. El Estado (absoluto) es Razón-libertad.

El ser-absoluto de Hegel se revela cuando todas sus partes constitutivas han agotado su realidad particular. El Estado es la verdad de la propiedad, la familia o la sociedad civil y sólo desde este punto de vista son tales, es a su vez, la superación de dichas realidades, es decir, el Estado es la realidad efectiva de la idea ética, donde los sujetos individuales confirman su existir.

Los sujetos individuales se realizan y por ende establecen lazos comunitarios. El individuo es siempre sujeto social, y sólo metodológicamente desde la perspectiva hegeliana resulta posible analizarlo fuera de ésta su concreción real. El Estado es “la cúspide de un desarrollo que va integrando al individuo, al mismo tiempo que éste se desprende de sus relaciones naturales. La primera relación comunitaria es natural y ésta sólo resulta plenamente humana cuando es reconocida por el Estado. El individuo se encuentra, antes de toda acción y decisión, relacionado naturalmente con

la familia, órgano ya social pero sustentado en vínculos de sangre. La función principal de la familia consiste en formar al individuo para lo universal; en este sentido, trabaja para su propia disolución, pues al cumplir su tarea emancipa al individuo y lo convierte en miembro de la comunidad”(Hegel, 1985: XXXVI). Ello indica por lo tanto que el individuo debe realizarse en la sociedad civil.

El Estado le otorga sentido y existencia al individuo-colectivo y mejor aún libertad. Es por ello que Hegel en *La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, entiende a la libertad e igualdad “como simples categorías en que frecuentemente se resume lo que debería constituir la determinación fundamental” (1974: 360). Sin embargo, según sus propias palabras, las determinaciones son defectuosas, pues son meramente abstractas. Al mantenerlas como tal –como abstracción-, ellas no dejan surgir o en su defecto destruyen la concreción; cuya premisa básica es la organización del Estado.

Es fundamental entender a la colectividad expresada como Estado, en la cual, los integrantes se encuentran reconocidos libres y el yo encuentra su realidad entre el nosotros, y la naturaleza comprendida en el yo-colectivo. Es así como las oposiciones en el sentido dialéctico, hombre-naturaleza, e

individuo-sociedad, se supera en la unidad que los conserva como totalidad. El hombre reconocido como totalidad, se expresa en el Estado. Es por ello que un camino de praxis histórica es el que conduce a la realización de la libertad, la moralidad y la razón. En términos más contundentes, la existencia y surgimiento del hombre es la génesis de la libertad.

La libertad como proceso, contiene elementos diversos, pues la conciencia pensante queda determinada como libertad abstracta. La voluntad libre en sí y para sí, así como concepto abstracto, en términos hegelianos está fundada en la determinación de la inmediatez; esta última es la efectiva negativa frente a la realidad, refiriéndose de manera abstracta a sí –es en sí la voluntad individual de un sujeto-. Según Hegel:

La universalidad de esa libre voluntad para sí, es lo formal, consiente de sí, sin embargo sin contenido es mera referencia a sí en la propia individualidad; es el sujeto como persona. (1985: 59).

Por ello Hegel apela a la personalidad, pues en ella se encuentra: el hecho de que Yo, como tal, determinado y finito plenamente en todos los aspectos (en el capricho íntimo, en el impulso y el deseo, del mismo modo que en el inmediato existir exterior) soy, sin embargo, meramente pura referencia a mí, y en la finitud me sé cómo infinito, universal y libre.

Con lo anterior se puede comprender que, la personalidad sólo tiene comienzo aquí, según palabras de Hegel: “en cuanto el sujeto tiene no sólo una autoconciencia de sí, como concreto, determinado de algún modo, sino más bien una autoconciencia de sí, como Yo completamente abstracto y en al cual toda limitación y validez se niega y no tiene valor” (1985: 59-60).

Es por eso que en la personalidad existe la noción de sí mismo como objeto, “pero como objeto elevado por el pensar a la simple infinitud, y por ello como objeto puramente idéntico a sí mismo”(1985: 60). Ello nos permite entender que los individuos, pueblos, naciones e infinidad de manifestaciones colectivas, no tienen personalidad, puesto que han alcanzado ese puro pensar y saber de sí mismos. Por eso desde la perspectiva de Hegel es vital la identidad absoluta sujeto-objeto, pero claro, siempre y cuando se tenga en el elemento de la objetividad la reflexión de la autoconciencia, es el conocerse a sí mismo en el ser absoluto de ser otro.

Así pues, dado que la persona, tomando en cuenta su primera determinación completamente abstracta, es voluntad infinita que es en sí y para sí; lo que puede constituir la esfera de su libertad en una cosa distinta de ella; del mismo modo determinar lo inmediatamente diferente y separable de sí.

Escribió Hegel “Lo inmediatamente diferente del Espíritu libre es, para sí y en sí, lo exterior, una cosa, algo carente de libertad, no personal, no jurídico” (1993: 64).

El concepto de libertad, al existir como tal, sin que exista con anterioridad cierta determinación y desarrollo, es la subjetividad abstracta en cuanto persona, que concretamente, es capaz de propiedad, así dicha determinación abstracta de la personalidad, constituye la igualdad real de los hombres. Sin embargo, para que la igualdad en el hombre exista tácitamente y sea reconocido –jurídicamente- y valga como persona, según Hegel:

...todo es tan poco por naturaleza, que más bien es sólo un producto y un regalo de la conciencia adquirida sobre el principio más profundo del espíritu y de la universalidad y del desarrollo de esta consciencia (1974: 361).

Es por ello que para que el individuo se reconozca a sí mismo, además para saberse libre, debe pasar por el complejo proceso de *superación*. Desde la óptica de Hegel es necesario hacer una distinción entre el arbitrio y libertad. En la primera encontramos las demandas de las garantías de los individuos, el denominado pueblo. “Pero el Estado tiene como determinación la objetividad y no una opinión subjetiva y su confianza en sí

misma. Los individuos son para el Estado sólo lo que de ellos es reconocido y comprobado objetivamente, lo cual tiene especial importancia en esta parte de los representantes, que tiene su raíz en los intereses y ocupaciones dirigidas a lo particular, donde la accidentalidad, el cambio y la arbitrariedad tiene su derecho para desarrollarse” (1985: 306), en palabras simples, es hacer lo que se quiere; en la segunda, está la parte humanista. Esto nos permite pensar que la política como ciencia de la voluntad racional en su realidad efectiva, es pues la realización histórica de la libertad, de la realización positiva de la negatividad. “La realidad no es positiva y sólo actúa en la medida en que objetivamente –sea o no consciente de ello- es racional, es decir universal: la libertad concreta no es el arbitrio del individuo, imposible de realizar, y el hombre es libre en la medida en que quiere la libertad del hombre en una comunidad libre (Weil, 1950: 47). La libertad comunitaria sólo es posible en el Estado. En otras palabras, el pueblo como Estado es el Espíritu en su racionalidad sustancial, en quien radica la libertad. El hombre es libre en cuanto a la ley y el Estado. En suma, que el hombre sea reconocido como libre no es una accidente; la libertad, es la esencia del hombre y su reconocimiento es la realización de la esencia humana, por ello, la eticidad es la idea de la libertad, como el bien vivo que tiene en la autoconciencia de sí su saber y su voluntad, y por medio de su actuar, su realidad; así como éste tiene su fundamento en sí y para sí y su fin motriz en el ser ético; la eticidad es el concepto de libertad devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia.

El individuo es sólo por y para el Estado, es en este sentido que el ciudadano deja de pensarse como objeto para repensarse como *sujeto* es aquel que construye desde sí mismo, es quien busca su posibilidad y libertad en el mundo.

4.3. El Estado: más allá del mito.

El recorrido que se ha hecho especialmente desde la perspectiva de Hegel –con respecto al Estado-, nos ha permitido contemplar los planos ético racionales instaurados en un escenario de voluntad y preeminencia de un *yo-individual* en relación intrínseca con el *yo-colectivo*. Espacio donde por supuesto el sujeto tiene un sendero de posibilidades inconmensurablemente articuladas orgánicamente. Sin embargo, aunque la visión hegeliana se estructuró a partir de lo vivido en la Revolución francesa, las implicaciones que ahora se han generado, resultan infinitamente complejas, pues los principios revolucionarios tiene una cimentación ideológica portentosa y articulada. Actualmente esto no necesariamente puede pensarse de esa manera, es decir, los contenidos discursivos no implican elementos fundamentados en lo colectivo, es pues un referente ambiguo, monstruoso y violento, donde los sujetos se han desdibujado, han sido decodificados en términos simbólicos y corpóreos. El Estado ha

sufrido una esclerosis que le desarticula, le han vaciado el contenido instaurando un ropaje teatral matizado de violencia y terror. Es bajo esta perspectiva que lo racional como vínculo con lo real pierde coherencia y cohesión, es una suerte de fábula. Esto se puede concebir debido al carácter evasivo de la vida real. Por ello necesitamos “la ayuda de la ficción para organizarla retrospectivamente en el después, a condición de revisar como revisable toda figura de construcción de la trama tomada de la ficción o la historia (Ricoeur; 2003: 164). Esto invita a reflexionar que el Estado parece un *constructo*, una ficción o una metáfora mítica donde el significado se transfigura en el entendimiento y suprime ocasionalmente el significado de lo que se quiere pesar o decir de él. Se establece “una relación de semejanza entre los significados de los términos que la forman” (Ibíd: 165).

Es por ello que el discurso metafórico contiene cierta articulación con lo mítico. Así la intención del mito se arropa por la metáfora, donde no se revela el sentido o significación real. “En el fondo la concepción no se encuentra distante del siglo XVIII y de los pensadores de la ilustración... es pues un caso patológico...” (Cassirer; 1992: 121). Pues los mitos no son sólo aquellos que vagan en planos religiosos o cosmogónicos. Se puede decir que ya no está envuelto en el misterio; se puede situar bajo la luz brillante de la razón o la investigación científica o filosófica.

Es por ello que la transfiguración mítica estatal se instaura sobre manera en la violencia y los sujetos implícitos en su accionar. Desde este sendero es ineludible recordar –como se expuso en el capítulo II- una de las máximas más significativas e incluso con un profundo pesimismo, expuesta por Hobbes, al decir: “homo himini lupus” (el hombre es el lobo del hombre).

El escritor del Leviatán dice que la monstruosidad y el egoísmo de los individuos es inherente a su forma de ver el mundo. Partiendo de un plano generalmente articulado la monstruosidad representa la imagen típica del poder –donde el Estrado tiene su razón de ser como eje de control y dominio-. Espacio donde el enfrentamiento político, contiene una relación inevitable, que se puede pensar como un proceso amigo-enemigo. La contraposición es un proceso de refutación excluyente pero a la vez necesaria. Todo eso permite una relación de unidad innegable que permite movilidad a entendimiento humano; para que con ello se pueda establecer un tratado de paz o en palabras más simples, un pacto que, sin embargo, descansa en un proceso simbólico y corpóreo de la violencia.

La realización de un pacto para proponer a un representante, eleva la masa de los contrayentes en una persona unitaria, a saber, el Estado. Vista de esa manera la imagen del Leviatán expuesta por Hobbes, “se refiere a que

quien detenta el poder soberano tiene, sólo en sus manos, la potencia terrenal suprema e indivisible y que también todos, incluidos especialmente los más grandes, los hijos del orgullo, están sometidos a él a causa del miedo (terror) ante una potencia (Ibíd: 59). El poder del soberano estriba en mantener el orden, pues sin la coacción soberana incluso terrorífica –en México el terror fue un elemento de control, sujeción y dominio, fue significativo al manipular a los sujetos por la influencia-, se destrozarían irremediablemente en una continua <<guerra de todos contra todos>>, en una lucha de egoísmos particulares.

Pero eso no es todo, el poder es innegable y monstruosamente violento. Por ello podemos recordar que la excepción del monarca constituye el significante primordial del orden social. Así todo poder es depositado, por ello, en las manos del Leviatán o Behemoth, para que pueda desarrollar su función como dictaminador de la paz. Así, su poder es ilimitado sobre todos aquellos que lo llevaron al poder.

La perspectiva de Hobbes apuntala la inexistencia de un natural orden político, social y cultural, ya que lo natural en el hombre es el conflicto, la no cooperación, la guerra, el odio; *grosso modo*, está en la ley natural de los hombres el egoísmo y sólo pugnan por la satisfacción de sus propios

deseos, aunado al esfuerzo de evitar la muerte. Al ser humano lo determinan sus pasiones y sobre todo la ignorancia, por ello el orden absolutista es indispensable y fundamental, para que les ayude a convertirse en seres racionales, en agentes morales capaces de mantener su palabra, es decir, cumplir y hacer cumplir sus pactos. Escenario que nos asfixia constantemente en nuestros días, de manera casi natural, material y corpórea. Lugar donde el poder y la violencia engloban su razón de ser, donde quienes detentan el poder lo hacen con toda rigurosidad y perversión.

Los actos violentos a nivel histórico han sido parte intrínseca del ser humano –donde el ideal hegeliano parece imposible de sostenerse-. Así los actos totalitarios y violentos han sido el centro de atracción de la mayoría de las culturas a nivel mundial. Ejemplo tácito de ello, se puede encontrar en las diversas manifestaciones mítico-religiosas de infinidad de culturas. Freud, según la óptica de Marcuse investigó el desarrollo de la represión en la estructura instintiva del individuo. “El destino de la libertad y la felicidad humana se combaten en la lucha de los instintos –literalmente la lucha entre la vida y la muerte-” (1968: 37).

Para la mitología Griega, el nacimiento del universo confluye simbólicamente entre el amor y la violencia. Después de la creación. La madre de Zeus le comenta que sea cuidadoso, pues su padre al nacer sus hijos, los traga. Por temor ella alista a su vástago para que al momento de salir de su vientre mate a su padre. Dicho acto nos remite a comprender las figuras etéreas presentadas por los helenos y comprender su intrínseca conformación violenta, donde incluso el parricidio es un acto loable que permite la conservación de los seres en el mundo. “La rebelión contra el padre es contra la autoridad biológicamente justificada; su asesinato destruye el orden que ha preservado la vida del grupo... su destronamiento restaura el orden, es la liberación (Ibíd: 77). Siguiendo dicho planteamiento cuando encontramos que en “los olímpicos” de Homero las concepciones religiosas, de ideas del mal, purificaciones y expiaciones reprimidas o ignoradas por Homero, “pero que reaparecen en poetas posteriores y notablemente en Esquilo” (Cassirer; 1992: 53). Esto nos permite recordar que Zeus el dios del Cielo brillante, Apolo el dios del sol, no tuvieron la fuerza de expulsar a los poderes demoniacos que aparecieron en el cielo de Dionisos. Aquí aparece el profundo deseo de liberarse de las ataduras de su propia individualidad. “El poder de la danza es para el místico el verdadero camino hacia Dios. El delirante remolino de la danza y el de los ritos orgiásticos, nuestro yo infinito y limitado desaparece. El Yo el “déspota oscuro”... muere y nace Dios.” (Idíd: 54)

La perspectiva nórdica no dista mucho del postulado griego. El bien y el mal, el amor y la violencia, la tolerancia e intolerancia, lo claro y lo oscuro son dos caras de la misma moneda –ejemplificados en Thor y Loky-. El reconocimiento de la lucha era inminente, la adoración hacia variadas deidades permitía cierta cercanía con la sociedad revestida de violencia. Incluso según datos recientes “los vikingos no adoraban a una deidad todopoderosa, sino que honraban una plétora de dioses y diosas entre los cuales había algunos preeminentes. Los homólogos y adversarios sobrenaturales eran los gigantes, unidos a toda una variedad de monstruos y enanos... Los dioses Vivían en Ásgard... El Dios más importante era Odín..., quien había sacrificado un ojo a cambio de un trago del pozo del ingenio y la sabiduría, y estuvo dispuesto a ahorcarse para poseer los esotéricos poderes mágicos de las runas.... Odín era el dios de la batalla, capaz de cambiar de forma, un astuto embustero, el dios de la poesía y de muchos aspectos de la vida... (Hall; 2008: 166). Es la investidura de lo violento la que permite el equilibrio y personalidad de los vikingos como pueblo dominador, sin lugar a dudas, no sólo de su época sino en nuestros días –es ahí donde se encuentran los países más desarrollados de nuestros días-.

Los hebreos son aún más enfáticos al referir los planos de la violencia. La creación puede visualizarse como un status simbólico violento, pues la luz y la oscuridad, la tierra y el agua, la creación de todo aquello que forma parte de la tierra incluso el hombre generaron cansancio en Dios – ambiguo pero cierto-. Sin elaborar un recuento meticuloso del pentateuco, se exhibe un contexto violento justificado por aquel dios a favor de su pueblo elegido.

Las posturas mesoamericanas no están tan alejadas de esa misma lógica, los dioses entran en planos de discordia, egoísmo y violencia al concebir el cosmos y sus posturas en el mundo. Es importante recordar que tienen una postura existencial marcada en un plano dicotómico. La leyenda del sol y la luna son sólo un ejemplo de ello, en la visión tolteca. De forma análoga en la cosmovisión Maya, explícitamente se expone en el Chilam Balam de Chumayel, una postura similar, leamos:

“Y fueron escogidos los Trece dioses por los Nueve dioses. Y llovió fuego y llovió ceniza y cayeron árboles y piedras. Y vino el golpearse de los árboles y piedras.

Y fueron cogidos los trece dioses, y fue rota su cabeza y abofeteado su rostro, y fueron escupidos, y se cargaron a las espaldas. Y fue robada su Serpiente de Vida, con los cascabeles de su cola, y con ella fueron cogidas sus plumas de quetzal. Y cogieron habas molidas junto con su semen y, junto con su corazón, semilla molida de calabaza... Y El que es entero, lo envolvió y lo ató todo junto, y se fue al décimotercero piso del cielo.

Y entonces cayeron su piel y las puntas de sus huesos aquí sobre la tierra. Y fue entonces que se escapó su corazón, porque los Trece dioses no querían que se les fuera su corazón y su semilla. Y fueron matados a flechados los huérfanos, los desamparados y las viudas, que vivían sin fuerza para vivir" (2003: 90).

Visión desgarradora donde la lucha es parte inherente de su forma de ver la vida.

Bajo este escueto recorrido, nos damos cuenta que la violencia es un asunto irrefutable en el ser humano. Se podría pensar que dichos esbozos sólo forman parte de la perspectiva mítico religiosa, sin embargo, no es así y entra en un plano paradójico que requiere ser decodificado.

Si el hombre en términos corpóreos o materiales es un ser egoísta y por lo tanto violento –por su inherente animalidad-, sería absurdo pensar en la posibilidad de la construcción de sujetos que reivindiquen su proceso existencial corpóreo en un Estado desarticulado pero necesariamente para algunos absolutista y totalitario. Es decir, se justifica irremediabilmente un poder absoluto que someta a los sujetos de manera radical. Así el sujeto deberá estar sometido a una serie de tácticas y estrategias emanadas desde la omnipresencia del Estado totalitario.

Hegel podría pensar que el Estado es una especie de gran obra arquitectónica, donde la unidad forma parte de la totalidad de la misma, así dicha unicidad es condensada en el monarca, aunque esto no signifique que aquel tenga un poder absoluto, pues estaría minando el arbitrio, el deseo en la pura particularidad. Aunque esto parece posible de manera tácita, es necesario recordar que la posibilidad del sujeto a tomar decisiones y construir su realidad en el nihilismo actual, se ve constreñida por aparatos de dominio, control y violencia. El discurso violento dirige a los sujetos a través de actos, mecanismos y dispositivos disciplinarios. El sujeto es sólo un *meta relato* que legitima el poder político del Estado, reduciendo con ello las posibilidades de reconstruirse a sí mismo, aunado a la imposibilidad de hacerse público desde sí.

Al estudiar el sistema hegeliano encontramos que en su lógica y su metafísica se encuentran fuertes influencias de sus predecesores dentro del pensamiento político. Incluyendo sus dos visiones de izquierda y derecha, es imposible definir de manera categórica su perspectiva. Según Cassirer “el mismo Hegel declara ser un filósofo de la libertad...” (1992: 296). Es en el Espíritu donde se le da sentido a la libertad. Los adversarios de Hegel en aquel entonces suponen esto como una caricatura de su doctrina. Pues la teoría de la libre gracia divina y la teoría de la obediencia absoluta son inocentes e inocuas, en comparación con espantosa doctrina

que canoniza lo existente en cuanto tal. El conservadurismo en Hegel es, “uno de los elementos más característicos de su teoría... Además se encuentran dos tendencias opuestas. Lo que él trata es de abarcar la totalidad del mundo histórico. Lo que quiere revelar en su sistema no es el espíritu de una nación determinada, sino el espíritu universal, el espíritu del mundo...” (Ibíd: 298).

Los argumentos dilucidados en este capítulo nos permiten comprender que el problema sobre el sujeto en el mundo actual, radica en no contemplar la importancia de la libertad más allá de planos estatales. Así que la conformación estatal desde la perspectiva racional hegeliana a muerto. Esto es un espectro que divaga entre posturas industriales y organicistas, por eso es necesario repensarlo y con ello, se puede argüir a la política como ciencia de la voluntad racional en su realidad efectiva, es pues la realización histórica de la libertad, de la realización positiva de la negatividad. “La realidad no es positiva y sólo actúa en la medida en que objetivamente –sea o no consciente de ello- es racional, es decir universal: la libertad concreta no es el arbitrio del individuo, imposible de realizar, y el hombre es libre en la medida en que quiere la libertad del hombre es una comunidad libre” (Weil, 1950: 47), pero no históricamente completa.

La libertad comunitaria no sólo es posible en el Estado, sino con y para él. En otras palabras, el pueblo como Estado es el Espíritu en su racionalidad sustancial, en quien radica la libertad. El hombre es libre en cuanto a la ley y el Estado sin caer en un plano de idolatría y fervor totalitario. En suma, que el hombre sea reconocido como libre no es un accidente; la libertad, es la esencia del hombre y su reconocimiento es la realización de la esencia humana, por ello, la eticidad es la idea de la libertad, como el bien vivo que tiene en la autoconciencia de sí su saber y su voluntad, y por medio de su actuar, su realidad; así como éste tiene su fundamento en sí y para sí y su fin motriz en el ser ético; la eticidad es el concepto de libertad devenido del mundo existente y naturaleza de la autoconciencia, donde se realiza el sujeto en cuanto tal, pero sin olvidar el escenario nihilista que lo subyuga y organiza. Es por todo eso que se requiere reconocer a la libertad como principio existencial. Es el plano donde se sustenta la voluntad libre, que indudablemente concibe al cuerpo como identidad y experimentación del mundo. Así el sujeto es dúctil y posiblemente reconceptualizado desde sí mismo. Es en términos nietzscheanos la creatividad *artística-racional-corpórea*, es en palabras llanas, parir centauros, es el poder del *pathos* como voluntad

para con el sujeto en constante lucha. Pues ahora las batallas no sólo estarán cimentadas en la Revolución o en el Estado hegeliano –aunque es un comienzo importante-. La crisis del Estado es sólo un pretexto que justifica la posibilidad y necesidad de orden imperial totalizante, terrorífico y violento. Dicho discurso justifica medidas políticas y estrategias que decodifican al sujeto y lo arrojan al olvido del ser. Construyen por eso un entramado paradójico de un nuevo sujeto que es vital reconocer y repensar desde esferas simbólicas y corpóreas.

CAPÍTULO V.

La paradoja del sujeto. Hacia la *construcción* del nuevo sujeto-político.

La situación paradójica expresa una indeterminación esencial del ser.

Cioran. El acoso del pensamiento.

Hasta aquí se ha revisado cómo, desde la perspectiva del desarrollo histórico occidental, existe un vínculo al parecer indisoluble entre la razón, el Estado, el sujeto y la libertad, sin olvidar que los mitos políticos deben ser revelados con enfática fundamentación. La aparición de estos fenómenos, si bien no de manera simultánea ni necesariamente secuencial, está dirigida por la búsqueda humana de nuevos horizontes sociales, políticos y discursivos. Ya desde los griegos de la cultura clásica helénica existían articulaciones visibles entre los elementos estudiados hasta aquí. Por ejemplo, el andamiaje sustentado en el *nomos* lógico de la filosofía sólo puede entenderse dentro de las órbitas del “estado” helénico y de la constitución corporal y simbólica de la *epistemelesthai sautu* (cuidado de sí) y de la *gnothi sauton* (conocimiento de sí mismo). Este sistema de relaciones complejas si bien no permitieron concebir al sujeto como tal, va a sentar las bases para que siglos más adelante, ya instalados en la Europa pos-renacentista y sumergida en los albores del

capitalismo mercantil, diera paso a la aparición de la idea moderna del sujeto.

Por consiguiente, la construcción, conformación y consolidación del sujeto en el mundo actual como se ha interpretado en el recorrido histórico, permite comprender su difícil y ocasionalmente profusa articulación. Así la intrincada paradoja requiere de ser repensada. Leamos. Los helenos en su postura ortodoxa racional conforman los cimientos de un andamiaje sustentado en un nomos lógico, es la razón quien provee de elementos estructurales en su constructo. Es un plano que busca desde una esfera genealógica un logos que lo arroje, cuyo centro gravitacional dará sentido a la conformación del sujeto en la Modernidad, es por tanto un sujeto racional, es el yo pensante y trascendental. Esto indica y conforma un individuo sujetado a designios epistémicos y otológicos historicistas que acotan la libertad del sujetos de forma paradójica, pues el discurso supone a un ser pensante que se constituye a sí mismo y desde sí mismo, pero supedita su lenguaje, actos y corporalidad a los designios instaurados en dicho discurso. Es la razón quien controla y supedita el sentido y los designios de ser.

Descartes será quien lleve la batuta en la *construcción* de la idea del sujeto y lo instalará en el centro mismo del eje gravitacional de la denominada modernidad. Ya desde la diferenciación entre la *res-extensa* y la *res-cogitans*, Descartes supuso que el sujeto –pensante y trascendental- sólo lo era en la medida de la capacidad de ejercer la razón. El designio cartesiano generó la primera paradoja con la que nace el sujeto: su libertad lo constituye como ser que existe (*cogito, ergo sum*) pero lo supedita al lenguaje, actos y corporeidad que el discurso de la razón supone. En principio esta paradoja parece no tener vínculo con el problema del Estado pero, como veremos a continuación, esta aseveración es del todo incorrecta.

La razón hace corpóreo al sujeto, lo somete al sistema de signos que los hombres y mujeres, en cada sociedad, construyen para dotar de significado y servirse de su cuerpo. La razón, enseñó Norbert Elías, está en el fondo de los procesos civilizatorios de Occidente y ésta, es decir la civilidad, supone una transformación radical de las posturas físicas, del ocultamiento de los procesos orgánicos involuntarios o acotados como improcedentes. Orinar, defecar, vomitar, escupir, aspirar ruidosamente empezaron a trasladarse a la órbita de lo privado de tal modo que la aparición de la moral burguesa se compaginó perfectamente con los

signos de la buena o la mala educación, de la ignorancia o el conocimiento. La buena educación, vinculada intrínsecamente con la pujante universidad y el desarrollo del discurso científico en pleno siglo XVI y XVII, constituyó la visión de que la historia humana era un proceso gradual de refinamiento de la sensibilidad gracias a lo cual el criterio “delicadeza/rudeza” se convertiría en un proceso de exclusión social. Escribió José Luis Grosso: “El discurso científico no es transparente ni adánico. El uso que él hace de las metáforas físico-sociales revela su compromiso con intereses, fobias y fascinaciones: por detrás de la ‘ilusión objetiva’ está la relación cognitiva con el cuerpo y los cuerpos de los otros. David Hume, Adam Smith y los Iluministas escoceses del siglo XVIII concibieron la historia de la humanidad como un proceso gradual de refinamiento de la sensibilidad, según el criterio ‘delicadeza/rudeza’. Esta pareja categórica muestra un mundo simplificado y extremado, organizador del cosmos, humano, construcción de un determinado ‘dominio de la experiencia’, social y científico a la vez... De este modo, en la Escocia de aquél momento, la teoría del refinamiento y el criterio ‘delicadeza/rudeza’ fueron el modo como los habitantes de las zonas bajas, donde se extendían las luces, marcaron su diferencia con ‘los salvajes’ montañeses.” (Grosso, 2005: 238). La razón, con la exigencia del dispositivo del refinamiento –en términos foucaultianos-, se instaló perfectamente dentro de la órbita de una burguesía que buscaba

afanosamente distinguirse de los otros, es decir, de los barbaros, salvajes e iletrados del populacho. Así, la corporeidad, es un asunto que compete al Estado, desde elementos de carácter disciplinarios meramente gubernamentales.

Hegel, por su parte, sustenta que el Estado es propio de las construcciones de la razón. Si bien ya hemos desarrollado estas ideas en el capítulo anterior, baste decir que el principio de la libertad, entendida sólo dentro de la órbita del Estado, constituye la posibilidad de hacer que el ciudadano se piense como sujeto activo de su propia conformación.

Existen, sin embargo, una serie de problemáticas que han atravesado a la razón, al sujeto y al Estado que han construido otra paradoja que involucra necesariamente a las tres entidades enunciadas. ¿En qué consiste esta segunda paradoja?

La llegada del siglo XX atestiguó una serie de fenómenos dentro de la historia de las ideas que han tenido repercusiones hasta el día de hoy. Dos de esos fenómenos fueron el existencialismo de Kierkegaard y el nihilismo Nietzscheano –del cual se abundó con cierta amplitud en capítulos previos-. Ambas posturas filosóficas tienen algo en común:

constituyen, de fondo, una crítica sustantiva a la razón filosófica y, por supuesto, dicha crítica, supone la incorporación de un amplio debate en torno al Estado y en torno al sujeto. Ya sea por el concepto de la angustia, ya lo sea por el problema del vacío, ambas escuelas empezaron a desbaratar el edificio de la razón. Nietzsche atacará las bases socráticas del valor y del sentido; Kierkegaard se levantará contra el sistema hegeliano de razón y voluntad. Otro quien se incorpora a la tarea de demoler la altivez de la razón fue Sigmund Freud quien con su teoría de la personalidad humana, construye la visión de que la conciencia es apenas una cáscara de nuez flotando en el mar del inconsciente. De este modo, la triada Nietzsche, Kierkegaard y Freud heredan al siglo XX la sospecha de que la razón pueda sostenerse sobre su pie aún más tiempo. El siglo XX también fue un despertar de nuevas estéticas y de movimientos culturales que fundaron su eje axial en la búsqueda de nuevas subjetividades. Ya sea por el simbolismo de Baudelaire, ya por el surrealismo de Breton, la crítica a la línea, al punto y a la forma de la geometría impresionista y modernista entró en crisis y fueron catapultas que confluyeron, un poco después de la Segunda Guerra Mundial, en la aparición de críticas demoledoras a la ciencia, la razón y la tecnología como el dadaísmo, el cubismo y el *body-art*. Estas expresiones estéticas avanzaron paralelamente con la visión de Theodor Adorno y Horkheimer quienes

vieron en la razón ilustrada y luego positivista un enemigo capaz de legitimar los órdenes del poder en el sistema capitalista.

Es claro que a través de una postura pesimista en cuanto a las intenciones verdaderas del discurso moderno, la visión discursiva concatenada por la visión *heterodoxa*, discurre entre críticas incisivas y puntillosas cuyo objetivo es la desmitificación de la razón y la prominencia del pathos o del plano ontológico existencial. Sendero donde el sujeto se busca desde la nada como posibilidad reconstitutiva o valorativa, es decir, desde la voluntad y el deseo de ser. En este sentido el sujeto aparece en el escenario discursivo, como la víctima de un poder imperial y despiadado. Bajo esta premisa se puede argüir que el sujeto coexiste inercialmente en una relación colectiva con los otros y su relación ineludible con el Estado, cual figura parece quedar erosionada en el mundo actual.

La consecuencia de estos ataques demoledores a la razón repercutió necesariamente en la visión negativa del Estado y del sujeto. La persistente conformación histórica del sujeto, desde dos planos

interpretativos el *ortodoxo* y el *heterodoxo*, pero no sólo eso, sino la conformación desde lo político y su innegable vinculación con lo estatal.

Lo expuesto, construye un intrincado telar de elucubraciones discursivas, donde el sujeto ha sido revestido y enunciado desde diferentes matices que decanta en una significativa paradoja en su construcción existencial. Visto de esa manera la lectura que se ha conformado permite interpretar y porque no decirlo, bosquejar la propuesta de un nuevo sujeto político.

Desde esta postura, parece una perspectiva dignificante, pues el sujeto y su insoslayable relación con otros sujetos evitan el desmembramiento del tejido social. La propuesta constituye no sólo la necesidad de saber que el Otro existe, sino responsabilizarse de él -y más aún-, si éste es un ser excluido. Sin embargo, en este sentido el sujeto se constituye como una *víctima*, esto es, como aquel que es oprimido y dominado de manera totalitaria y por ello es vital protegerle. Sin embargo, la paradoja se puede leer a simple vista, pues al protegerlo se limitan sus procesos para la libertad, su construcción desde sí mismo es limitada o peor a un cerrada, es aquí un sujeto cerrado, un sujeto hablado, es simple y llanamente cosificado por el discurso que pretende reivindicarle.

Parece que lo anterior no alcanza a exponer de manera clara el principio de libertad y reconfiguración del sujeto, donde la paradoja es cada vez más evidente. Los sujetos están cada vez más implicados en la angustiosa nada, cuyo problema estriba en hacerles sentir desazonados en el ente y todo ello elimina toda posibilidad de hablar. Lo grave del asunto es que sin palabras ya no existe ente y mucho menos sujeto.

La angustia y desesperación del sujeto varado en mar de la desesperación, un espacio sin retorno, sin posibilidad de horizontes dignos de ser vividos, traducidos como déficit existenciales configura a un sujeto que no tiene nombre y mucho menos la posibilidad de hablar, exponen un espacio inherentemente angustioso, erosionado y desolador. Sin embargo, de manera contraria, el sujeto se hace en cuanto resistencia, lucha, refutación y su *desir* –deseo de ser-. Dicha *inquietud de sí* dista mucho de ser pensada desde la conformación de la víctima, es pues, la voluntad que claro requiere de la razón para articular su accionar como un actor para la libertad, en un mundo actual hostil, pero en el cual insoslayablemente se vive, pero no como un campo revestido de lamentos, sino como fertilizante para un nuevo sujeto.

Así, existe la necesidad y búsqueda de significación del sujeto. Dicho argumento se puede bosquejar al decir que la significación es la iluminación misma del horizonte. El sujeto debe comprenderse desde sí mismo, ser constructor y portador de su propia luz, que ilumine su sentido y existencia, aún y cuando la oscuridad penetre en lo más hondo de su existir. El ser debe primero iluminarse, tomar significación al referirse a esta reunión, para que el sujeto pueda recibirlo.

El nuevo sujeto es un reconstructor y renovador de su ser desde sí mismo. Es pues, un sujeto histórico y corpóreo que habita circunstancial y situacionalmente en el mundo de la vida. El plano circunstancial y situacional construye al sujeto en su ejercicio, el camino que le llevará a conocerse a sí mismo.

El nuevo *sujeto-político* es entonces, aquel *alguien* dador y contenedor de Voluntad e *inquietud de sí*, es quien deja en el pasado la adormilada existencia como objeto, haciendo camino, buscando horizontes que den sentido y liberación a su vida, donde él y los Otros, también sean actores respetados, comprendidos y escuchados existencial, corpórea y

materialmente en el mundo de la vida, en el espacio público, donde el Estado le representa la estructura orgánica que le da sentido y conformación existencial aunque no del todo.

La conceptualización y conformación del *nuevo sujeto*, nos ha remitido a una serie de disquisiciones de amplias dimensiones, es confeccionar un telar con múltiples matices, texturas e infinitas formas. Los sujetos pretenden hacerse públicos desde sí mismos, en un espacio nihilista que les oprime, pero a la vez incita a la creatividad como acto de reinvención. Por tanto, la posibilidad de ser actores políticos subyace significativamente en la negrura del vacío y la voluntad e inquietud de sí forman parte integral de su existir. La lucha por la libertad se torna inherente en sus discursos. Los diferentes actores buscan la posibilidad de hacerse públicos. Es por ello que infinidad de grupos, organizaciones, movimientos, líderes y dirigentes generan diversas acciones para la construcción de sujetos en libertad.

La *praxis de liberación* en el espacio público, es el esquema imprescindible donde los nuevos sujetos-políticos logran en su accionar al constituir horizontes promisorios, sin embargo, existe una paradoja en su

inercial conformación, pues la apuesta por la desaparición del Estado, por parte de posturas tanto posmodernas como neoliberales merman la idea de lo estatal como eje articulador del ser y por ende de la colectividad. Sin embargo, -como se enunció al principio del presente capítulo-, el sujeto que habla, escribe, *reescribe* los destinos y la historia de los individuos, de los otros –indígenas, mujeres, extranjeros, gays, jóvenes universitarios, pobres, obreros, campesinos- desde la lucha, la resistencia la hostilidad nihilista deben tener como eje rotatorio la reconfiguración del Estado. Es desde este último que se construyen a sí mismos como sujetos hablantes, los que hablan por los *otros*, *sin embargo, de manera paradójica* al pretender *construirlos como sujetos*, los constituye como sujetos hablados, así pues, dicha construcción como *sujeto político* resulta una ambigua conformación difícil de leer a simple vista, pero, es desde la razón con el yo-individual y el yo-colectivo reorientan al sujeto para reconfigurarse desde sí mismo y para consigo mismo y, en el mejor de los casos, para con los otros aún y cuando la atmosfera sea monstruosa y violenta.

Lo expuesto permite interpretar que es imprescindible repensar al sujeto. Ese nuevo sujeto político es más que un murmullo, es aquel alguien que va más allá de una mueca que gime desesperada ante los procesos

de opresión, es un individuo –actor- inmerso o secuestrado en el mundo actual. Es un ser descarnado y *decodificado* a través de la razón, su voluntad y deseo. El nuevo sujeto-político es ahora quien se expone y exhibe corpóreamente en un mundo interconectado.

El proceso de interconexión –mundialización cibernética- espacio de este nuevo sujeto, exige repensar las clásicas posturas reivindicativas. Este sujeto actor-político busca identidad pluralizada y tolerancia activa con todo y las restricciones que implica el mundo-nihilista-actual, requiere a pesar de ello, conformar un principio activo que resurja corpórea y simbólicamente su acaecer político, social y cultural. Así los movimientos sociales, culturales, acción colectiva o desobediencia civil sólo se entienden ahora a través del mercado –tangible o intangible-. Las redes, el proceso comunicacional en sí, buscan escenarios y su exposición en el espacio público acosado y manipulado a través de lo que paradójicamente se está en contra.

Las luchas son ahora conformadas inexorablemente en espacios virtuales, en ágoras intelectuales –universidades e institutos detentores de la verdad- o estructuras administrativas supeditadas a controles de calidad

y subyugadas a planos gerencialitas dotados de pragmática rupestre y por supuesto escenarios políticos perversos donde los ciudadanos viven en completa neurosis, síntoma de falta contenido inercialmente articulado debido a un telar de escenarios profusos y difusos. Sin embargo, esto más allá de un plano pesimista –posmoderno-, es un escenario donde la fuente creadora discurre como principio de voluntad y reivindicación del nuevo sujeto político. Lo paradójico persiste en una inercial conformación de mercados de resistencia, es por ello que el *desencriptar* su conformación como plano negativo totalitario resulta complejo, pues se transforma en una vía y estímulo insoslayable para el *nuevo sujeto político*.

CONCLUSIONES.

La elaboración de una investigación referente al sujeto remitió enfáticamente una revisión de carácter histórico. Bajo esta idea que la conformación analítica exigió elaborar –interpretativamente- la lectura de dos posturas epistemológicamente articuladas. Esto es desde la ortodoxa y la heterodoxa. Ello permitió deambular en su conformación y sentido, para comprender con mayor detenimiento su intencionalidad y finalidad.

La postura ortodoxa se pudo interpretar como un discurso que comienza su génesis en la postura helénica clásica, aunque quedó claro que en este momento no existe la perspectiva tácita del sujeto, si encontramos atisbos de su conformación esencial. La concepción del ser en Heráclito y Parménides nos ayudaron a comprender el vínculo de la razón como base epistémica, es un como vinculo u horizonte que dará sentido a la discusión metafísica dotada de contenido pensante.

Siguiendo con la postura racional, se pudo vislumbrar que la Modernidad será el centro gravitatorio donde descansa de forma sistemática el sujeto. Es en este andamiaje epistemológico y ontológico que la construcción del sujeto tiene sentido y razón de ser. La relación sujeto-objeto, como ecuación

fundante ende el *verbum* y el entendimiento son propiamente formas articuladoras del ser del sujeto, que permite atribuirle sustancialmente propiedades al *yo*.

Por otro lado, la postura heterodoxa contiene en su discurso un pesimismo innegable. Se pudo interpretar a través de una análisis discursivo que su postura estriba en pensar en una inconmensurable pérdida de sentido de la vida y por eso una opacidad confluyente en el sujeto.

Bajo esta lógica discursiva se comprendió que el monstruo-nihilista y su terrorífica violencia recorren estruendosamente las plañideras del mundo de la vida de los sujetos. El tejido social no sólo se desmiembra sino que se ha olvidado que existe. Esto, permitió aseverar que la incertidumbre erosiona toda posibilidad del sentido del ser. Es más la existencia de gritos desesperados que claman al sol buscando horizontes de posibilidad, en una era de tecnificación y virtualidad, son cada vez más evidentes. Se articulan aseveraciones profundas que indican que a partir de lo expuesto el vacío existencial del ser societal hurga en raquílicas ideologías aderezadas de deseos efímeros y hedonistas. La perversión penetra inexorablemente en los escenarios mundiales actuales. La pérdida del *yo* político, se hunde en el

abismo. La desolación y falta de cohesión argumentan que el Estado ha muerto.

A partir de los argumentos escudriñados en la investigación se interpreta que la posibilidad de recuperar el *yo político por parte del sujeto* parece una situación imposible. Es necesario posibilitar el contenido, pues el fantasma de la perversión que recorre nebulosamente la política actual que está cimentada irreductiblemente en una postura totalitaria y unidimensional a los sujetos inmersos en ella. Es decir, la rigidez que impera categóricamente hace ajeno al sujeto, lo enajena imponiendo una crisis difícil de eludir, pues el poder político y económico, así como la difusión masiva constriñen literalmente a los sujetos, encadenándolos a la nebulosa y profusa nada. Todo ello ha decantado en una política y espacio vacío donde los extremos contribuyen a glorificar la *pseudo-cultura*, cargada de banalidad, inmediatez e individualismo son parte inherente de la vida cotidiana. En ese tenor, la libertad del individuo, la identidad y el deseo de hacer se torna imposible. El escenario político actual y su pervertida conformación generan una especie de fantasma amorfo, que destila angustia y desolación, además que penetra vívidamente entre los sujetos. La desaparición de los medios míticos, religiosos y tradicionales se conforma un vacío desolador y el andamiaje de la vida social se desdibuja notablemente. Es por ello que el espacio público como el lugar de propuestas de los sujetos es vital, para el entendimiento y consenso, en el ámbito societal. Sin embargo, la

construcción y el proceso de libertad, debe sustentarse en una praxis que concatene contenido e interés colectivo a través del Estado.

El análisis genealógico, permitió comprender que es necesario repensar al sujeto desde la razón –esto se pudo articular en el proceso histórico-. Esto ayudó a conformar la siguiente idea: es vital reconfigurar el yo, como conformación existencial que de sentido al ser en el mundo. Es la construcción del nuevo sujeto político desde la razón como eje gravitacional de su espíritu, el ser para la libertad y regresar a la idea primigenia de la política, como se conformó en la etapa helénica clásica.

Esto nos remitió considerar al sujeto¹⁴ o mejor aún al nuevo sujeto político como creador, sin olvidar su historia y su relación con los otros, a su vez, en ella no puede existir la pura espontaneidad, sin “dirección consciente”. Esto es no se puede suponer a la política sin contenido. Esto nos invita a parafrasear a Antonio Gramsci (1984), cuando dice: esto sería <<pura mecanicidad>>. En este tenor, no existe en el hombre un trabajo <<puramente físico>>. *“El hombre por lo tanto no es un gorila amaestrado”*.

¹⁴ En este sentido el sujeto no es el expuesto por Foucault, como en encadenado, sino el sujeto que deje de ser objeto y que pretenda ser actor social o político, con voz, identidad, identificación, aquel alguien que tenga conciencia para sí, y pretenda hacerse público.

No se le puede pensar como un sujeto abigarrado a un sólo sendero existencial corpóreo. Sin embargo, no es tampoco un ser en <<pura libertad>>. Esta imagen se puede trazar aduciendo que el sujeto no es un ser desnudo en el mundo. Aunque la trágica realidad política nos remita a la conformación del vacío, al *monstrum-nihilista* que somete al ente a la angustia y a la nada, sin embargo, el sujeto desde una postura *Gramsciana* tendría posibilidad de liberarse, concebirse, como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y por supuesto de elementos de masa –colectivo- y objetivos o materiales con los que el individuo está prácticamente relacionado de forma activa.

En este entender, ya pensando en un nuevo sujeto político como objetivo primordial de la tesis, se puede decir que, la posibilidad de transformación de la política se torna posible, es decir, la transformación del mundo externo, las relaciones generales, todo esto se puede interpretar como potenciarse así mismo, desarrollarse así mismo. Estas premisas nos permiten reconceptualizar la búsqueda de transformación y liberación de los individuos potencialmente desde ellos mismos. Sin embargo, dicho proceso no se puede potencializar sin antes tener relación con otros individuos, puesto que el hombre es un ser esencialmente político. Desde esta perspectiva el hombre en su acaecer y actividad como transformador desde sí mismo, pero sin soslayar la dirección hacia otros, esto para que juntos se realice la

transformación general de la humanidad y de la naturaleza, desde un plano dialéctico.

La política como principio de *convivencialidad* y *bien común* han dejado de tener sentido. La virtud política queda varada en los recovecos analíticos de la academia. Por otro lado, el espacio público está plagado de *bárbaros* caminando entre los pasillos de las legislaturas, servidores públicos postrados en sillones acolchonados mostrando sus pavorosas y libidinosas miradas lascivas incitando a la perversión, la obscenidad y en otros casos incitando a la guerra, donde la simulación es un aderezo que vulgariza las acciones políticas.

La vulgarización, perversión y pérdida de sentido de la política como elemento contextual, remite a comprender que la política le falta contenido, que nos remite inexorablemente a la pérdida de identidad. Al no existir identidad en lo político no se puede pensar en la posibilidad de la diferencia, es decir, lo *no político*. La divisibilidad de la política en sí misma se torna imposible. En palabras llanas, el espacio político somete a los individuos o peor aún a los ciudadanos bajo directrices unidimensionales, carentes de significación.

Los actos circenses son cada vez más cotidianos. La simulación se proyecta en cada designación y toma de decisiones. Asimismo, los ciudadanos integrantes de los Estados han dejado de sorprenderse, se han situado de forma pasiva en la indiferencia. Los individuos son “objetivados”. Objetos de la formulación e implementación de políticas que dirigen su vida.

La política ha postrado su escenario en un estado de neurosis determinante e irrefutable. Espacio carente de contenido, desde esa misma postura argumentativa, su acaecer se encuentra subsumido inevitablemente en el vacío. Cuando la política subsume su existencia al vacío y la nada, recorre espectralmente el mundo de los sujetos, conformando una creciente desolación y una total pérdida de dirección y certidumbre. El rostro significativo de la política como horizonte virtuoso, convivencialidad y bien común sólo será posible si se busca el contenido que la política tiene en alguna parte de sí misma. La exploración y descubrimiento, parece ser imposible si lo generan los gobernantes, funcionarios o la burocracia tecnificada e instrumental, la pasividad y somnolienta sociedad actual, requiere hurgar en sí misma o mejor aún desde la razón –el *logos*-, es decir, es necesario repensar el contenido de lo político y su posible práctica virtuosa a pesar del escenario actual monstruoso, terrorífico y violento. Es vital repensar el Estado o mejor aún fortalecerle, pues en aquél donde el

nuevo sujeto-político y por ende su conformación como ser colectivo le permite construirse ética y racionalmente en su esencia política.

El nuevo sujeto político nos es una figura mesiánica que pretende reivindicar a las víctimas y menos pensar en la victimización como estandarte de sus procesos de lucha o resistencia. Es aquel que dentro de las turbulentas aguas de la decadencia y el vacío reconfigura su existir en la razón, su voluntad y deseo. El nuevo sujeto-político es ahora quien hurga por el sentido clásico de la política, es un anunciar colectivo –levantar la voz, hacerse escuchar, es decir, hacerse público- que requiere despertar de un inconmensurable letargo de sociedades cerradas que requieren la posibilidad de abrirse y reconfigurarse más allá de la angustia y la *sin-razón*.

Referencias Bibliográficas.

Abellan, José Luis (1971). *Mito y cultura*. Madrid, España: Seminarios y Ediciones.

Anónimo (2003). *Chilam Balam de Chumayel*. España: Promo libro.

Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*. Madrid, España: Gredos.

Aristóteles (2002). *La política*. México: Gernika.

Arendt, Hannah (1997). *¿Qué es política?* Barcelona, España: Paidós.

Ávalos Tenorio, Gerardo (2006). *El monarca, el ciudadano y el excluido*. México: UAM-X.

Bartra, Roger (1981). *Las redes imaginarias del poder político*. México: Serie popular ERA.

Bobbio, Norberto (2005). *Teoría general de la política*. México: Trotta.

Cicerón, Marco Tulio (1991a). *Tratado de la República*. México: Porrúa.

Cicerón, Marco Tulio (1991b). *Tratado de las Leyes*. México: Porrúa.

Cortés Carreño, José Cruz Jorge (2006). *Marcos: tras la construcción y búsqueda del sujeto indígena*. Tesis de Maestría: UACH-Sociología Rural.

Cortés del Moral, Rodolfo (1988). *Sujeto-Objeto*. México: UACH.

Chabod, Federico (1994). *Escritos sobre Maquiavelo*. México: FCE.

Del Moral Juan Manuel (2004). *El Nihilismo y el olvido del ser*. México: UACH.

- Del Moral, Juan Manuel** (1998). *Subjetividad y temporalidad*. México: UACH.
- Deleuze, Guilles**. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona. España: Anagrama.
- Descartes, René** (1979). *Discurso del Método*. México: Porrúa, s.a.
- Dussel, Enrique** (1998). *Ética de la liberación*. México: Trotta.
- Dussel, Enrique** (2006). 20 Tesis de Política. México: Crefal-S XXI.
- Eco, Umberto** (2003). *Kant y el ornitorrinco*. España: Lumen.
- Foucault, Michel** (1991). *Saber y verdad*. España: La Piqueta.
- Foucault, Michel** (1973). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editor.
- Foucault, Michel** (1992). *Microfísica del Poder*. Madrid España: La Piqueta.
- Foucault, Michel** (2003). *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- Foucault, Michel** (1983). *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Chicago: Chicago University.
- Gadamer, Hans-Georg** (1996). *Verdad y Método*. Salamanca, España: Sígueme.
- Gill, Lesley** (2000). *Teetering on the rim: global restructuring, daily life, and the armed retreat of the Bolivian state*. New York: Columbia University Press.
- Gramsci, Antonio** (1984). *Cuadernos de la Cárcel*. Tomo II. México: Ediciones Era.
- Guerrero, Omar** (2004). *Gerencia pública: una aproximación plural*. México: UNAM.
- Guerrero, Omar** (2001). *Teoría administrativa de la ciencia política*. Toluca, México: UAEM.

Habermas, Jürgen (1980). *La Modernidad, un proyecto incompleto*. España: Taurus.

Ham Juárez, Carlos y Ranulfo Pérez (1999). *Lenguaje, Poder e Ideología en la Filosofía de Hegel*. México: UAEM.

Hardt Michael y Antonio Negri (2004). *Multitud*. México. Debate.

Hegel. G. W. F. (1968). *Ciencia de la Lógica*. Argentina: Ediciones salas.

Hegel. G. W. F. (1999). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid, España: Tecnos.

Hegel. G. W. F. (1987). *Fenomenología del Espíritu*. México. FCE.

Hegel. G. W. F. (2005). *Filosofía del Derecho*. México: UNAM.

Heidegger, Martin (1993). *El ser y el Tiempo*. España: Planeta-agostini. Traducción: José Gaos, cedida por FCE.

Heidegger, Martin (1998). *Cartas sobre el humanismo*. México: Ediciones Peña hermanos.

Hobbes, Thomas (2006). *Leviatán; O la materia, forma y poder de la república eclesiástica y civil*. México: FCE.

Holland, Tom (2005). *Auge y caída de la república romana*. España: Planeta.

Jaeger, Werner (1985). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: FCE.

Kant, Immanuel (2008a). *Crítica de la Razón Pura*. México: Porrúa.

Kant, Immanuel (2006). *Crítica de la Razón del juicio*. México: Editores mexicanos Unido.

Kant, Immanuel (2008b). *Los progresos de la metafísica*. México: FCE-UAM-UNAM.

Kraemer, Bayer (1999). *Racionalidad práctica y dominación cultural*. México: UACH-Sociología Rural- Plaza y Valdés.

Küng, Hans (1979). *¿Existe Dios?* Madrid: Ediciones cristiandad.

Labastida, Jaime (2007). *El edificio de la razón*. México: S. XXI

Lacan, Jacques (2006). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 23. El sinthome. 1975-1976*. Buenos Aires. Argentina. Paidós.

Levinas E. (1995). *Totalidad e infinito*. Salamanca. España: Ediciones sígueme.

Levinas E. (1998). *Humanismo del otro hombre*. México: S. XXI.

Lipovetsky. Gilles (2000). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, España: Anagrama.

López Petit, Santiago (1994). *Entre el ser y el poder*. Madrid, España: S. XXI.

Luhmann, Niklas (1982). *Potere e codice politico*. Milán.

Marcuse, Herbert (1982). *Ensayos sobre política y cultura*. México. S. XXI.

Marcuse, Herbert (1999). *Razón y Revolución*. Madrid, España: Alianza editorial.

Nietzsche F. (2003). *Antología*. Barcelona. España: Ediciones Península.

Nietzsche F. (1991) *Así hablaba Zarathustra*. España: Alianza Editorial.

Nietzsche F. (1999). *El crepúsculo de los ídolos*. México: Alianza.

Nietzsche, F. (1980). *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, F. (2000). *Obras selectas*. España: Edimat libros.

Ortega y Gasset, José (1987). *Meditaciones del Quijote*. México: Rei. Letras Hispánicas.

Piñon, Francisco (Coordinador) (2009). *Religión y Política en Hegel*. México: UAM. Centro de Estudios Sociales Gramsci A. C.

Planty-Bonjour, Guy (1986). *Droit et liberté selon Hegel*. Paris, France: Puf.

Ricoeur Paul (2003). *Sí mismo como otro*. México: S. XXI.

Robinet, Andre (1984). *El pensamiento europeo de Descartes a Kant*. México: FCE.

Russel, Bertrand (1968). *El poder en los hombres y en los pueblos*. Buenos Aires. Argentina: Losada.

Safranski Rudiger (2001). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. México. Tiempo de memoria: Tis Quets editores.

Sartre, Jean Paul (1998). *El existencialismo es un humanismo*. México: Ediciones Peña hermanos.

Sartre, Jean Paul (1986). *El ser y la nada*. España: Alianza.

Schmitt, Carl (1985). *El concepto de lo político*. México: Folios Ediciones.

Schmitt, Carl (1997). *El Leviatán en la doctrina del Estado en Hobbes*. México: UAM-Azcapotzalco.

- Schminck-Gustavus**, Cristoph U. (1982). *El Leviatán Moderno*. España: Lipus.
- Staudt, Kathleen** (1991). *Managing Development: State, Society, and International contexts*. Traducido por Mirko Lauer; España: Sage.
- Schussler, Ingebor** (1998). *La tierra y lo sagrado*. México: UACH.
- Teun A. Van Dijk** (2000). *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso*. Tomo II. Barcelona. España: Gedisa.
- Touraine, Alain**. (2006) *¿Podremos vivir juntos?* México. FCE.
- Touraine, Alain y Khosrokhavar Farhad** (2002). *A la búsqueda de sí mismo, diálogo sobre el sujeto*. España: Paidós.
- Murueta, Eduardo** (2006). *Subjetividad y praxis*: (inédito)
- Weber, Max** (1964). *Economía y Sociedad*. México: FCE.
- Xirau, Ramón** (1991). *¿Más allá del nihilismo?* México: El Colegio de México.
- Zazur, Alejandro** (1997). *La Obra de Omar Guerrero*. México: IAPEM.
- Zizek, Slavoj** (2005). *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI.
- Zizek, Slavoj** (2004). *Repetir Lenin*. Madrid, España: Akal.