

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE PSICOLOGÍA DIVISIÓN DE ESTUDIOS PROFESIONALES

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE POLÍTICA?

EL SIGNIFICADO PSICOLÓGICO DE POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN EN ESTUDIANTES
UNIVERSITARIOS DE LA CIUDAD DE MÉXICO: UN ESTUDIO EXPLORATORIO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA Y LICENCIADO EN PSICOLOGÍA

PRESENTAN

BERENICE HERNANDEZ ROMERO

Y

LUIS HERNÁNDEZ ORTIZ

DIRECTOR DE TESIS

MTRO. JUAN CARLOS HUIDOBRO MÁRQUEZ

REVISORA

MTRA. PATRICIA PAZ DE BUEN RODRÍGUEZ

SINODALES

DRA. KATHERINE ISABEL HERAZO GONZÁLEZ

LIC. ISAAC MOLINA PÉREZ

MTRO. JUAN JOSÉ ABUD JASO

ASESOR METODOLÓGICO: MTRO. RICARDO TRUJILLO CORREA



**Facultad
de Psicología**

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., JUNIO DE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos infinitamente a la **Universidad Nacional Autónoma de México** y a la **Facultad de Psicología**, por habernos permitido el privilegio de formarnos en sus espacios.

Agradecemos enormemente, con admiración, respeto y cariño al *Mtro. Juan Carlos Huidobro Márquez* por su apoyo intelectual, sus comentarios acertados que nos hicieron buscar mejorar en cada ocasión, y su generosidad en cada conversación durante todo el trayecto. Gracias por tu paciencia, apoyo y ánimos. Gracias por acompañarnos en este proceso tan importante para nosotros.

Con gran cariño y respeto agradecemos a la *Mtra. Patricia de Buen Rodríguez*, por su invaluable apoyo y motivación para seguir hasta el final con esta tesis. Muchas gracias por su amparo y aliento.

Con admiración y cariño agradecemos a la *Dra. Katherine Herazo González*, por su apoyo, por todos los conocimientos, por las pláticas y clases que nos han forjado en más de un ámbito desde hace varios años. En cada cosa siempre tiene una lección para quien sabe escuchar. Gracias por su confianza y amistad. Sus palabras de ánimo para afrontar todas las adversidades nos acompañan desde ahora y hasta siempre.

Con aprecio, gratitud y admiración agradecemos al *Lic. Isaac Molina Pérez*, por todo el soporte en el plano intelectual y académico. Gracias por tus acertados comentarios y por tus observaciones agudas que nos ayudaron mucho en el desarrollo de esta investigación.

Con admiración, respeto y cariño agradecemos al *Mtro. Juan José Abud Jaso*, por su invaluable apoyo, aliento, estimulación intelectual que suponía cada encuentro y cada ocasión en la que te escuchamos. Mil gracias por tu amistad, por tu solidaridad, y compromiso tanto intelectual, como político. Para nosotros eres un gran ejemplo.

A nuestras amigas y amigos más próximos: Brenda, Mariana, Luis, Mónica, Érick, and so on, and so on...

Berenice Hernandez Romero:

Dedico esta tesis a las presencias y a las ausencias en mi vida...

A ti papá: te extraño cada día, gracias por hacerme apreciar desde pequeña la vulnerabilidad de la existencia. Donde quiera que te encuentres ojala te sientas orgulloso de mí.

A los pilares de mi vida: mi abuelita y a mi mamá, gracias a ambas por creer en mí, por su amor incondicional y por sus enormes sacrificios para que yo pueda cumplir mis sueños. Nada de lo que he logrado sería posible sin ustedes dos. ¡Las amo!

A ti mami: gracias por estar presente cada día de mi vida, por tu amor, por tu fuerza y coraje cuando nos tocó ser una familia de dos, por ser la guerrera incansable que eres, por ser subversiva, por ser rebelde, por enseñarme a ir contra la corriente y a seguir siempre arriba y adelante.

A ti *abue*: mi querida “mamá Carmelita”, gracias por tu infinita paciencia, por enseñarme a no rendirme nunca, gracias por compartir conmigo tus historias y tus travesías de juventud a través de las cuales me transmitiste tu sabiduría, tu valentía, tu bondad y tu generosidad y preocupación por los demás. Gracias por esperarme “otro poquito más de tiempo”...tú sabes a que me refiero.

A ti Luis: mi mejor amigo, mi cómplice, confidente, maestro, colega, mi compañero de aventuras, gracias por ser mi hogar desde que te conocí y por construir con cada risa, cada lagrima, cada temporal, cada decisión difícil, cada platica y cada mirada ese Nosotros en tanto experiencia de verdad...YAMYU!

También quiero agradecer a mi tía Nena, por su apoyo incansable, por sacarme de apuros más de una vez, por transmitirme su alegría de vivir y por enseñarme, a través del ejemplo, a enfrentar la adversidad con una sonrisa.

Luis Hernández Ortiz:

A mis padres, Dominga Ortiz y Alejandro Hernández, quienes con su infinito esfuerzo y sacrificio me han dado el apoyo, sostén y motivaciones con los que me he forjado, desde el principio. Nunca sobraré decir cuánto los aprecio, admiro y quiero. Siempre llevo conmigo la tenacidad y ternura de sus miradas, y el orgullo de sus palabras.

A Bere, porque desde que estás a mi lado, nunca he caminado solo. Valoro mucho todo el tiempo y todas las cosas que hemos hecho, y por las que hemos pasado. Juntos en las buenas y en las no tan buenas. Esta tesis es una más, una de las mejores cosas que me han pasado: haber trabajado contigo. Muchas gracias por todo lo que hemos compartido, y por ser como sos. Te amo.

A mis hermanas, Martha y Adriana. Porque las quiero mucho, y forman parte de mi existencia, siempre nos acompañaremos; siempre contarán conmigo.

A mi abuela, Natalia nuestras raíces.

Al Profesor Alfonso Flores Verdiguél, gracias a usted me encamine hacia este sendero.

Al Dr. Víctor Gerardo Rivas, por sus clases tan inspiradoras. Llevo su influencia por siempre.

ÍNDICE:

RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO 1: POLÍTICA	13
1.1. Introducción.....	13
1.2. La condición humana y la vida activa: <i>política, acción y libertad</i>	18
1.3. La acción y el discurso.....	29
1.4. La política como actividad.....	34
1.5. El nombre de la <i>Política</i>	37
1.6. Esfera pública	44
1.7. Poder: <i>sujeción y agencia</i>	48
1.8. La diferencia política: <i>lo político</i>	54
1.9. Conflicto: <i>antagonismo y hegemonía</i>	58
1.10. <i>La política como arena de disputa</i>	62
CAPÍTULO 2: PARTICIPACIÓN	73
2.1. Introducción.....	73
2.2. <i>Expresiones</i> de la participación	77
2.3. Participación-acción política.....	83
2.4. Elementos para la participación-acción política en <i>clave emancipatoria</i>	88
CAPÍTULO 3: EN BÚSQUEDA DEL SIGNIFICADO PSICOLÓGICO DE POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN.....	99
3.1. Palabras, significados...y política	100

3.2. Método.....	104
3.2.1. Preguntas de investigación.....	104
3.2.2. Objetivo general.....	104
3.2.3. Objetivos específicos	104
3.2.4. Tipo de estudio	105
3.2.5. Participantes.....	106
3.2.6. Técnica e instrumento.....	106
3.2.7. Procedimiento.....	108
CAPÍTULO 4: EL SIGNIFICADO PSICOLÓGICO DE POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS.	111
4.1. Resultados	111
4.2. Significado psicológico de <i>Política</i>	112
4.3. Significado psicológico de <i>Participación política de los estudiantes universitarios</i>	114
4.4. Significado psicológico de <i>Acciones que realizo para incidir en los asuntos públicos del país</i>	116
CAPÍTULO 5: ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE POLÍTICA?	123
CONCLUSIONES.....	133
REFERENCIAS.....	136
APÉNDICE	149

Verdaderamente, vivo en tiempos sombríos.
Es insensata la palabra ingenua. Una frente lisa
revela insensibilidad. El que ríe
es que no ha oído aún la noticia terrible,
aún no le ha llegado.
¡Qué tiempos éstos en que
hablar sobre árboles es casi un crimen
porque supone callar sobre tantas alevosías!
Ese hombre que va tranquilamente por la calle
¿lo encontrarán sus amigos
cuando lo necesiten?

[...]

Me dicen: «¡Come y bebe! ¡Goza de lo que tienes!»
Pero ¿cómo puedo comer y beber
si al hambriento le quito lo que como
y mi vaso de agua le hace falta al sediento?
Y, sin embargo, como y bebo.
Me gustaría ser sabio también.
Los viejos libros explican la sabiduría:
apartarse de las luchas del mundo y transcurrir
sin inquietudes nuestro breve tiempo.
Librarse de la violencia.
dar bien por mal,
no satisfacer los deseos y hasta
olvidarlos: tal es la sabiduría.
Pero yo no puedo hacer nada de esto:
verdaderamente, vivo en tiempos sombríos.

[...]

Vosotros, que surgiréis del marasmo
en el que nosotros nos hemos hundido,
cuando habléis de nuestras debilidades,
pensad también en los tiempos sombríos
de los que os habéis escapado.

[...]

También la ira contra la injusticia
pone ronca la voz. Desgraciadamente, nosotros,
que queríamos preparar el camino para la amabilidad
no pudimos ser amables.
Pero vosotros, cuando lleguen los tiempos
en que el hombre sea amigo del hombre,
pensad en nosotros
con indulgencia. "

—Bertolt Brecht.

RESUMEN

En la presente investigación se exponen elementos teóricos que contribuyen a comprender qué es la política y se propone una mirada sobre la política que permita extender los espacios de acción y transformación social. También, se presentan algunas consideraciones en torno a la categoría de participación política, donde el sendero propuesto se encamina a redefinir las coordenadas de la acción política hacia un horizonte emancipatorio. El estudio efectuado indaga sobre el significado psicológico de política y participación en estudiantes universitarios de la Ciudad de México. Se utilizó la técnica de Redes semánticas naturales (RSN). Los resultados obtenidos indican que el significado psicológico de Política, está dado por los términos: corrupción, poder y mentiras. La participación política de los estudiantes universitarios, se define como: asambleas, informar, crítica. Mientras que las acciones que realizan los estudiantes universitarios para incidir en los asuntos públicos del país, son: informarse, debatir y estudiar. El análisis se realizó desde una perspectiva interdisciplinar estableciendo puentes entre la psicología social en su vertiente política y social comunitaria y la teoría de la hegemonía y antagonismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

Palabras clave: *política, participación, significado psicológico, estudiantes universitarios.*

INTRODUCCIÓN

Nos encontramos en uno de los momentos más confusos y sombríos de una época en donde se pronuncian palabras que tratan de disfrazar la realidad de quienes sufren el mundo a diario (Gutiérrez, 2011). En México, el lenguaje cotidiano se ha colmado de palabras que hieren la existencia: desapariciones forzadas, racismo, feminicidios, indiferencia, miedo, impunidad. Un vocabulario desolador que nos habla de un tiempo en crisis.

Sin embargo, también se alzan voces que hablan de cambio, que crean nuevas palabras y que invocan nuevos sentidos; es entonces que escuchamos hablar de *lo común*, *la comunidad*, *del mandar obedeciendo*, *del nosotros*, de la *agencia*, de la *pluralidad*, de la *diferencia*, del *acontecimiento*. Palabras que nos remiten a mundos más luminosos, a *mundos en los que quepan muchos mundos*. Se trata, pues, de voces que no se apagan, voces que luchan por convertir estos tiempos de crisis en tiempos de oportunidad (Bosteels, 2015), en tiempos de posibilidad en el que se *tejan palabras para resistir y transformar* (Gutiérrez, 2011).

Y es que las palabras, los significados y los conceptos no sólo sirven para decir o describir cosas, sino para *crear realidades*. Los tiempos de crisis, nos dice Koselleck (1993), se corresponden con una lucha semántica por definir posiciones políticas o sociales en virtud de las cuales se pretende mantener o cambiar el orden social ya dado. Siguiendo a Koselleck, Contreras (2010) explica que esta disputa semántica por el orden establecido es ya una acción política con consecuencias reales para la organización de la vida en sociedad y para la legitimidad del poder, puesto que estructura las posibilidades de interpretación de los sucesos, de la vida social y de la organización política (p. 21).

A la luz de estas ideas, se asume entonces que política y lenguaje están intrínsecamente relacionados: por medio del lenguaje se definen y se articulan relaciones de poder (García, 2014). Por tanto, en el espacio público-político el significado y los conceptos están en disputa (Monedero 2009, Gil, 2015).

Si el lenguaje puede servir a la dominación o a la emancipación, entonces la pregunta por la *semántica política* adquiere relevancia.

Más al lanzar la pregunta ¿de qué hablamos cuando hablamos de política?, emerge ante nosotros un inmenso mar de asociaciones históricas, ideológicas, culturales, ánimos, pensamientos, acciones, usos cotidianos, etc., que transitan en diferentes direcciones y que despiertan la inquietud respecto a si un *nombre* puede abarcar todo lo que la política puede ser. Responder a la cuestión que pregunta por la política implica recurrir a una perspectiva interdisciplinaria que dé cuenta de la complejidad de la misión emprendida en este trabajo de investigación. Por tanto, a lo largo de las páginas de esta tesis, el lector encontrará un diálogo permanente entre la teoría política, la psicología política y la psicología social comunitaria. Esta orientación interdisciplinaria no resulta azarosa si se considera que al fragmentar recurrentemente la realidad social para ser abordada desde las parcelas aisladas de la especialización, se ignora el vasto contexto que da a las cosas, objetos y sujetos su sentido y significado en conjunto. Desde estas primeras líneas nos pronunciamos en contra de ese espíritu de fragmentación que ciega nuestra visión integral de la realidad.

Este trabajo versa sobre cómo se significan socialmente la política y la participación en nuestro contexto nacional. Así, partimos de interrogantes claves respecto a cuál es el significado psicológico que se le asigna a la política. Particularmente nos centramos en los estudiantes universitarios, ya que estos actores sociales presentan tensiones y distenciones en su relación con la política, pues, por un lado, se les adjudica un marcado desinterés por esta esfera (Murga, 2009, González, 2012), mientras que, por otro, se les identifica como los próximos agentes de cambio político (Valdez, 2002).

Para aproximarnos a la experiencia política de los estudiantes, empleamos como unidad de análisis el *significado psicológico*, el cual es entendido como un código básico de información relativo a un objeto en particular, ante el cual se presenta un comportamiento específico y que depende en gran medida de su construcción social (Valdez, 1998). En efecto, *el significado psicológico*, a la vez que posibilita conocer las connotaciones que los actores le otorgan a términos como política y participación, también nos permite abrir un espacio de análisis y reflexión sobre la relación estudiantes-política y las formas de acción política que estos actores llevan a cabo en el espacio público mexicano.

Con el fin de explorar el significado psicológico de política y participación de los estudiantes universitarios, nos valimos de la técnica de redes semánticas (Figuroa, González y Solís, 1981, Reyes Lagunes, 1993, Valdez, 1998) ya que constituye una opción acertada y útil para explorar y evaluar el significado colectivo de un concepto (Vera, Pimentel y Batista, 2005). Asimismo, recurrimos a dicha técnica porque los significados no se crean aisladamente, sino que se construyen en un contexto histórico, económico, político y sociocultural específico.

En ese entendido, la investigación es pertinente ya que el someter a crítica las palabras que utilizamos en la esfera pública-política puede contribuir a la movilización de núcleos conceptuales que nos permitan entender la situación mexicana (Bosteels, 2015). Además, esta investigación, a través de la reflexión y el análisis de la relación entre estudiantes y la política, puede aportar elementos que abonen a la construcción colectiva de condiciones que posibiliten la emergencia de proyectos políticos alternativos que permitan la creación de otros mundos en común.

Con ese ánimo, quisimos entrever en las palabras de los estudiantes universitarios cualquier indicio de continuidad del orden hegemónico dominante, o bien, algún síntoma de una posible transformación social y política.

Esta tesis está conformada por cinco apartados en los que se muestra un entramado interdisciplinar que comienza con el primer capítulo, en cual se presentan elementos que nos permiten vislumbrar una aproximación teórica al concepto de la política. En ese entendido, nos apoyamos en autores tales como Hannah Arendt, Giovanni Sartori, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, entre otras y otros, para ofrecer puntos de vista, consideraciones e ideas con el fin de leerlas a partir de nuestra propia condición, oscilando entre la cercanía y la distancia que pueda implicar el contexto en el que surgen las perspectivas. El capítulo se inicia con algunas ideas formuladas por Hannah Arendt respecto a la política como ámbito esencial de lo que denomina *vita activa*, es decir, de la dimensión inherente de la actividad humana, y por tanto insoslayable. En ese tenor, los argumentos expuestos por la autora dan cuenta de la relevancia de la política en la esfera de actividad humana. En suma con ella vemos que la política es necesaria para la vida en común, la vida con otros como ella misma diría; lo cual no es poca cosa, si consideramos que la política se encuentra hoy en

día bajo un eclipse sin precedentes. Incluso Arendt reconocerá ese estado actual del horizonte político ante su empeño por restaurar o reivindicar la política tendrá presente el “franco desprestigio” que ésta sufre; ante lo cual, apuntará que ello es producto fundamentalmente de un alejamiento, o para decirlo en términos psicoanalíticos: una forclusión de la tradición de pensamiento (Martínez y Hernández, 2011), de un retiro del pensamiento. En este mismo apartado, Laclau y Mouffe hacen un revelador hincapié en la importancia del lenguaje y los significados al momento de plantearse formas de abordar fenómenos sociales y políticos. Observaremos que su teoría de la hegemonía (Laclau y Mouffe, 2011) resulta plausible para explicar, en parte, aquellos mecanismos que operan en las disputas políticas por los sentidos y significantes.

En el segundo capítulo presentamos, sucintamente, un caleidoscopio de definiciones de la participación desde diferentes miradas como la sociológica, de la ciencia política o desde la psicología. Veremos que no existe una forma única de participación, sino que ésta puede expresarse a través de diferentes modalidades. Así mismo, se presentan enfoques contemporáneos sobre la participación, que pueden servir para expandir los horizontes de sentido y las perspectivas teóricas, al momento de entender la acción política en un espectro de posibilidades que ponen el acento en la noción de *agencia* y la apuesta de una *política de lo común* como tarea imperativa en los tiempos de crisis que vivimos.

El tercer capítulo versa sobre la búsqueda emprendida por explorar el significado de política y participación de los estudiantes universitarios. Así, en un primer momento, se realiza un somero recorrido sobre algunos derroteros teórico-conceptuales que nos permiten ubicar las coordenadas en las que se sitúa el *significado psicológico*. Así, daremos paso al método utilizado en esta búsqueda, describiremos las preguntas que guían nuestra investigación así como los objetivos perseguidos y la forma en que se llevó a cabo esta búsqueda por los significados.

En el cuarto capítulo se exponen los resultados obtenidos en nuestra modesta empresa y se expone una descripción de las diversas redes de significados construidas alrededor la política, la participación política de los estudiantes universitarios y de las acciones que estos actores realizan para incidir en los asuntos públicos de nuestro país.

El capítulo cinco finaliza esta tesis: en este apartado analizamos y reflexionamos en torno a las palabras y significados que responden a la pregunta *¿de qué hablamos cuando hablamos de política?*

Finalmente, resta decir que en este trabajo intentamos vislumbrar posibles respuestas a interrogantes que permanecerán abiertas a una discusión permanente, puesto que no hay respuestas o teorías acabadas, ni problemas cerrados. Los caminos son muchos, y se abren cada vez más, el nuestro es uno más, no es el único, ni el final. Más bien, es uno entre vastas posibilidades. Así, lo que aquí se pretende hacer es atisbar el fuego del porvenir y contribuir modestamente a *hacer andar la palabra*, como dicen las compañeras y compañeros zapatistas.

CAPÍTULO 1: POLÍTICA

1.1. Introducción

“Su pregunta es: ¿por qué me interesa tanto la política? Si pudiera responder de una forma muy sencilla, diría lo siguiente: ¿por qué no debería interesarme? Es decir, qué ceguera, qué sordera, qué densidad de ideología debería cargar para evitar el interés por lo que probablemente sea el tema más crucial de nuestra existencia, esto es, la sociedad en la que vivimos, las relaciones económicas dentro de las que funciona y el sistema de poder que define las formas regulares, la regularidad de lo permitido y lo prohibido de nuestras conductas. Después de todo, la esencia de nuestra vida consiste en el funcionamiento político de la sociedad en la que nos encontramos. De modo que no puedo responder a la pregunta acerca de por qué me interesa; sólo podría responder mediante la pregunta respecto de cómo podría no interesarme”

–Michel Foucault¹

La política es la actividad humana *fundamental* que persigue el interés *colectivo* de los miembros de una *comunidad* (Colomer, 2010). Asimismo, sobre un plano paralelo, podemos identificar que la política en tanto *actividad humana*, es *objeto* de conocimiento, siempre acorde a distintas perspectivas. A partir de estos sentidos hemos orientado el presente capítulo.

No obstante, a modo de inducción, resulta útil plantear elementos que se enmarcan en un cierto tiempo de suspenso; aquel que se da al relacionarnos con la cuestión en turno. Es por ello que, consideramos pertinente poner de manifiesto algunas inquietudes que surgen con referencia al momento de pensar detenidamente acerca de nuestro *objeto*: ¿la política puede ser *algo más* de lo que en principio hemos apuntado, a modo de *definición transitoria*?, ¿ocurre algo más *con* y *en* la política?

Frente a la definición que se pueda atribuir a la política, es posible que se active una cierta sospecha a partir de lo que nuestra definición abarque, o lo que ésta sugiera implicar.

¹ Chomsky, N. y Foucault, M. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 53-54.

Esta inquietud puede comprenderse como una actitud natural de frente a todo concepto o determinación que pretenda totalizar algún plano de lo real. La legitimidad de esta preocupación descansa en la imposibilidad constitutiva que cualquier concepto arrastra al otorgar una delimitación inteligible a determinado "objeto". Con mayor precisión, diremos que aquel recelo tiene relación directa con el *nombre* del concepto, con aquello de lo que hacemos uso para nombrar, titular, llamar, aquello que se busca *definir*.

En nuestro caso, el nombre de "política" puede propiciar un gran número de asociaciones terminológicas, cronológicas, ideológicas, históricas, etcétera. Este nombre invoca un sin fin de ánimos y pensamientos. Sumado al recelo que un nombre puede provocar de manera inherente, al de política se añade una carga extra: aquellos usos en el lenguaje ordinario, en la lengua de la vida cotidiana. Ese peso extra de la palabra política, y que esta conlleva, a su vez, por extensión, se encuentra orientado hacia distintas direcciones. Va de un lado a otro. No puede transitar de modo unidireccional por más que las tendencias más fuertes limiten nuestro campo de visión para apreciar otras expresiones.

De este modo, el nombre que le damos a la política puede suscitar la inquietud sobre si *basta* el nombre para denominar todo lo que la política *puede* ser. En contraparte, y como una variante de esta perspicacia, surge la interrogante que cuestiona la posibilidad de encontrar un "mejor" nombre para aquello que el signo de política puede albergar.

No obstante, estos extremos se terminan anulando de cabo a rabo. Ambos encarnan un doble *impasse*: el primero se alcanza a develar con una réplica en forma de interrogación: ¿puede un nombre abarcar en su totalidad aquello que indica?, ¿este nombre, no estará diciendo siempre más y, al mismo tiempo, menos de lo que el mismo alcanza a invocar? Como hemos alcanzado a sugerir, este rastro de inefabilidad es un rasgo ciertamente atribuible a todo nombre, a toda palabra y significante. Por más que aquel signo mantenga significados "estables" y "permanentes" empotrados y atrincherados en tradiciones culturales, sociales e históricas, los significantes se encuentran de manera permanente a merced de la sombra que *acosa* a todo signo: su polisemia. Es por ello que en el nombre algo se alcanza a escapar. Algo queda fuera.

Por otra parte, resta intentar despejar el reproche que conmina por un "mejor nombre" para llamar a lo que la política puede abarcar. En este punto, resulta simplemente aclarador el cuestionar a partir de qué criterio, con apelación a qué autoridad es posible asegurar un título mejor, más válido, más puro, más ético para lo político.

Ciertamente, estas interrogantes desprenden, a su vez, cierto recelo: ¿acaso no le quitan el mérito a esta, ya de por sí, compleja definición de política?, ¿el insinuar si acaso, no logra menospreciar de algún modo a ésta?

Dejemos por un momento este mar de suspicacias que, como botón de muestra, la política puede convocar. Ya que, en efecto, la palabra política nos remite a un *pólemos*. Para los propósitos del presente capítulo conviene mantener en perspectiva la complejidad del concepto de la política. Deleuze y Guattari (2013) tienen razón cuando en su definición de *concepto* apuntan cómo es que éste siempre es complicado, diverso, atravesado y en relación conflictiva con otros conceptos. Del mismo modo, es posible dar cuenta de cada uno de los componentes y de las relaciones constitutivas del concepto de la política. En principio, el carácter fundamental de la política lo otorga su dimensión fundante, es decir, aquello que *es* en la política *más* que la política misma. Claude Lefort (1991) da cuenta de este papel constitutivo de la política, nombrando esta faceta constituyente como lo político.

Efectivamente, para Lefort (1991) la política tiene un momento instituyente, intuición que Žižek (1998) lleva hasta sus últimas consecuencias: la política sobrepasa su propio estatus para alcanzar a instaurar el propio orden del que hace parte.

En ese, y otros sentidos, la política es una actividad fundamental. Ésta no se puede reducir a una actividad exclusiva de un grupo o agente particular. Tampoco se la puede restringir a un sólo tipo de actividad. De igual forma, no hay forma de garantizar un ámbito puramente político, ni espacios en donde sólo se pueda actuar políticamente. De lo que se trata, más bien, y hacia donde apunta este primer capítulo, es a deconstruir los presupuestos que conforman una mirada sedimentada en la que se ha petrificado la política: actividad de políticos en las instituciones del Estado. Antes bien, se requiere pensar a los elementos del conjunto que conforman el espectro de la política, como particularidades específicas frente a la *totalidad imposible* de la política. Es decir, frente a la multiplicidad de prácticas y

agentes que *pueden calificarse de* políticos es necesario reconocer a los *Políticos profesionales*, y su gestión de los asuntos del Estado, como *un* caso de actividad política entre muchas otras posibles. Asimismo, de esto se desprende un requerimiento adicional, advertir al ámbito del Estado y sus instituciones como planos *particulares* dentro de la amplia pluralidad de espacios en donde se puede ejercer prácticas políticas, en otras palabras, *hacer política*.

A partir de lo expuesto hasta ahora, estamos en condiciones de presentar un suplemento al concepto de política que procuramos delinear en el presente capítulo. La política es una actividad fundamental, una tarea colectiva, que requiere y refiere a una pluralidad irreductible, asimismo, apela a un quehacer permanente, a asegurar la vida con otros y otros, en otras palabras *la política es el arte de crear de manera conjunta mundos en común*.

En ese sentido, para dar cuenta de dicho horizonte, Hannah Arendt resulta un punto de anclaje, toda vez que en su discusión acerca de la política se apremia la capacidad humana del diálogo, estableciendo como base de su definición política al discurso y la acción. Sus reflexiones abren una vereda inaugural para asentar razones que puedan ayudarnos a explicar, y demostrar, la preponderancia de la política para la vida humana y, del mismo modo, para acercarnos a comprender los *sentidos* de la política. Una de las principales lecciones por parte de Arendt consiste en atender algunos de los principales sentidos de la política: la libertad, la pluralidad, la convivencia política y la acción conjunta (Arendt, 2008). De manera adicional, los conceptos acerca de la esfera pública, el poder y el énfasis en el lenguaje y las palabras para la acción política, nos dotan de suficientes motivos para emprender un viraje hacia la reconfiguración de ciertas nociones.

Enseguida, con el propósito de comprender aspectos relacionados y anidados en el núcleo de la política, presentamos un breve recuento, con el fin de dar cuenta de algunos “hitos” en el proceso a través del cual el término *política* aparece para nombrar y regir un *campo* particular de actividad humana (Dussel, 2009). Apoyados algunos apuntes de Giovanni Sartori, realizaremos un breve sondeo por algunos episodios en los que el *signo política* –o en términos saussureanos: el *significante política*–, en el transcurso de su devenir, ha adquirido y mutado distintos sentidos y significados, llegando a conservar

algunos de ellos hasta nuestros días. Esto se relaciona con lo que a partir de Jacques Derrida (1994b) podemos enunciar: *no hay signo sin contexto, pero tampoco hay contexto que sature al signo*. Sumado a ello, según Derrida el contexto nunca es el mismo, éste siempre está en permanente cambio. En esa sintonía, el filósofo argelino apunta que *no hay nada fuera del texto*, con esto no hace más que dar cuenta de que no puede haber algo exterior al contexto. Debido a esto, el signo *política* se encuentra *condicionado*, aunque no definido totalmente por su temporalidad y ubicación histórica.

Con ello, se muestra la “naturaleza”, o para seguir a Hannah Arendt, la “condición” de la política: condición histórica, mutable, e insaturable. Un *estatus* que reafirma a la política como una *esfera plural, diversa, e indeterminable* por completo; características que en un primer momento pueden dar la impresión de producir efectos “paralizantes” en la acción, sin embargo, como veremos, estas condiciones más bien pueden suponer consecuencias de *apertura radical*, es decir pueden *abrir posibilidades*.

Sumado a lo anterior, presentamos ciertos elementos y condiciones que gravitan en torno a *la política*, y por tanto que circulan alrededor de la “esfera política”. De tal modo, exploramos brevemente los conceptos de “esfera pública”, “poder”, así como la distinción entre los *sustantivos* o *adjetivos* “la política” y “lo político”; para ello partimos de algunas nociones que Arendt propone y discute. A partir de ello, señalamos algunas de las propuestas de pensadores contemporáneos en torno a *lo político*, como el caso de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau sobre la *política*, la *hegemonía* y el *antagonismo*.

Posteriormente, llegamos a un punto clave en el itinerario plasmado en estas páginas, nos aproximamos a comprender a la política al modo de Ernesto Laclau: la política como *reino de la contingencia*, lo cual nos conduce a pensar que la política está *abierta permanentemente a la posibilidad* de diferentes *modos de ser*. Esta condición tiene un riesgo latente, un doble filo si se quiere: puede dejar a la política a merced del abuso, de la dominación –como hasta ahora lo ha estado. Pero, por otro lado, la política puede asumirse como un lugar franco para toda posibilidad de disputa, donde la lucha por la reapropiación de lo *público* y lo *común* pueda tener cabida.

En suma, quizás uno de los sentidos más fuertes de la política es el hecho de que aquello que se encuentra en el centro de la política es la vida misma, es decir, la garantía de establecer sus condiciones de posibilidad, y por tanto de poder asegurarla.

Así pues, los parajes que exponemos en el presente capítulo, no deben leerse como un camino cerrado, sino como un modo particular de articulación para concebir la política. Entendemos que al hablar de política no siempre estaremos de acuerdo, o al menos no en todos y cada uno de los puntos; lo fundamental es, más bien, movilizar la *discusión* y *apertura de nuevos sentidos*, desde el intercambio de puntos de vista, desde las diferentes perspectivas y posiciones bajo un pleno reconocimiento de unos a otros. A eso podemos aspirar. De eso se trata la política.

1.2. La condición humana y la vida activa: *política, acción y libertad*

Hannah Arendt es una pensadora política de suma importancia para el siglo XX (Lefort, 1991). Su trabajo en gran medida se enfoca en reflexionar sobre la política, y en particular sobre cómo “pensar políticamente” (Gioscia, 2008, p. 119). En ese entendido, nuestro interés, en el presente capítulo, por algunas de las ideas de esta filósofa, radica no sólo en su modo original de abordar los problemas y cuestiones políticas, sino en lo atractivo de su aspiración: *recuperar la dignidad de la política*. Para ello, Arendt enmarcará la política dentro de una particular noción de libertad (Lefort, 1991), a través de este movimiento buscará devolver a “los hombres al mundo”; esto sólo podría ser posible, según Arendt con una *libertad política* que permita *actuar y participar* a los agentes en los *asuntos políticos* (Arendt, 1974, 2008).

En efecto, una de las principales preocupaciones de Arendt es el “rescate” de la política “como un medio para alcanzar las metas sociales y también como una manera de construir el mundo en el marco de la pluralidad” (Martínez y Hernández, 2011, p. 228). Es por ello que se ha dicho que Hannah Arendt reivindica como pocos el *valor* de la política (Silva-Herzog, 2012). A pesar de que en ocasiones se le ha criticado por el mero hecho de

ser *catalogada* como una “pensadora liberal”, podemos coincidir que en realidad algunas de sus reflexiones pueden insertarse en el pensamiento crítico (Lefort, 1991).

En su apuesta por la libertad política, Arendt busca responder en gran medida al *totalitarismo*, a sus *implicaciones y causas* (Arendt, 2007a, Lefort, 1991); su pensamiento y urgencia en afrontar este “fenómeno inédito” la lleva a comprender a esta nueva “forma de tiranía” como una especie de gobierno que abandonaba, de cierto modo, el mecanismo clásico de la constricción externa para transformarse en un “dispositivo” que “aterroriza desde dentro a sus súbditos” (Silva-Herzog, 2012). La misma Arendt afirma que lo terrible del “surgimiento del totalitarismo no radica en su novedad, sino en el hecho de que ha iluminado la ruina de nuestras categorías y criterios de juicio” (1995, p. 41). En última instancia, la amenaza que encarna el totalitarismo, desde el punto de vista arendtiano es la “negación más radical de la libertad porque no solamente prohíbe la acción, sino que niega al hombre” (Silva-Herzog, 2012).

Tras la Segunda guerra mundial, se dieron a conocer paulatinamente las estrategias y tácticas de “terror” desplegadas al interior de los países “ocupados”: campos de concentración, cámaras de gas, ejecuciones masivas planeadas y ejecutadas de manera sistemática, un estado policial, en el amplio sentido del término, conformando un estado de emergencia o “Estado de excepción” radical.² Aquello ha sido objeto de distintos análisis históricos, sociológicos, psicológicos, filosóficos, políticos, etcétera. Hannah Arendt tomó como reto dar respuestas ante tal situación, enfrentar las *implicaciones políticas* que este suceso produjo (Lefort, 1991); de esta manera, en varios de sus textos desarrolla agudos análisis preguntándose *cómo y qué nos hizo llegar a esta situación totalitaria* (Lefort, 1991).

En *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Hannah Arendt reflexiona sobre el juicio de Adolf Eichmann realizado en Jerusalén, funcionario de alto mando en el régimen nazi. Al respecto, Arendt devela que Eichmann no era un “demonio”, como se pensaba y acusaba en la época, sino algo peor: el mando nazi fue *un hombre que*

² Con respecto al “Estado de excepción” puede consultarse la reconstrucción histórica de esta noción desarrollada por Giorgio Agamben en el libro *Estado de excepción. Homo sacer, II, I.* (2005). Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, Argentina.

había dejado de pensar por sí mismo (Arendt, 2003). Consecuencias que Arendt ve como inherentes a cualquier totalitarismo, y que se extenderían incluso a modelos paralelos, desde el *bosquejado* por Platón al *clausulado* hobbesiano, ya que estos producen condiciones para que “los hombres dejen de pensar por sí mismos, que dejen de evaluar por sí mismos el sentido moral de sus acciones” (Silva-Herzog, 2012).

En otro orden de ideas, es importante apuntar algunas consideraciones respecto a Arendt, y sobre todo plantear la manera en la que es posible aproximarnos a algunas de sus ideas.

Dentro de las tensiones al interior de las reflexiones de Arendt, destacan las dificultades que sus *demarcaciones* propuestas pueden implicar; una de ellas se suscita cuando la filósofa divide actividades como *labor, trabajo y acción*; los espacios de *libertad y necesidad*, sus derivados *público y privado*; así como *política y social*; demarcaciones que pueden llegar a ser problemáticas en el momento en el que son trazadas desde fronteras muy rígidas (Lefort, 1991). En ese sentido, la categoría “lo social”, fundada en los *binarismos rígidos*.³ *necesidad-libertad* y *público-privado*, puede dificultar que consigamos pensar, por ejemplo, en torno a los “cambios históricos y las conquistas de la modernidad en cuanto a derechos y libertades de mujeres y de los trabajadores” (Fernández de la Reguera, 2012, p. 6). Así mismo, la división que Arendt propone entre lo *público* y lo *privado*, sumado a su aspiración por salvaguardar la autonomía de la política, según Fernández de la Reguera (2012, p. 6), llevan a Arendt a “oponerse radicalmente a la figura del gobierno pues la considera como dominación y violencia”.⁴

Sumado a lo anterior, es posible notar que si bien tanto el *consenso* como el *disenso*, y por tanto el *conflicto*, se encuentran presentes en la perspectiva de Arendt como

³ Asimismo, en este sentido es posible advertir con Derrida la sospecha de cualquier binarismo o demarcación entre ámbitos específicos, tales como en el campo de la filosofía, la psicología o la política; es importante considerar el desmontaje de las fronteras y oposiciones binarias que Derrida lleva a cabo en el proyecto de la *deconstrucción* de la *metafísica de la presencia*. Véase, por ejemplo *De la gramatología* (2012a), *La Différance* (1994a), *Carta a un amigo japonés* (1997a).

⁴ Una apreciación a la que cabe añadir, con el propósito de complementar la perspectiva al respecto de esta cuestión que Arendt pondera el papel de las instituciones como vía de transformación y como garantía de hacer perdurable esta transformación, menciona que el cambio no se dará “cambiando a los hombres” individualmente, sino a las leyes, a los muros de la *polis* que hacen posible la política (2008, p. 142).

elementos fundamentales para la vida política, algunos reprochan que Hannah Arendt no discuta problemas elementales, como los relacionados con el “acceso a la participación política en las democracias representativas” (Martínez y Hernández, 2011, p. 238), y por otra parte, también le cuestionan el no considerar suficientemente los mecanismos con los que el poder económico dispone los senderos que la política recorre (Martínez y Hernández, 2011). Al mismo tiempo, en un plano más filosófico, también Habermas (1984) guarda ciertas reservas sobre la construcción teórica del concepto de poder y revolución que Arendt sostiene. Incluso Lefort (1991), por ejemplo, pone en cuestión la actitud que Arendt parece tener al sobreestimar las bondades de la palabra y el dialogo en la acción política, pues cabe la posibilidad de que en el discurso se vehiculen y reproduzcan relaciones de opresión o desigualdad.

Para redondear, y acentuar uno de los puntos nodales en el presente capítulo, tenemos que retomar la apreciación trazada desde la posición de Chantal Mouffe –y Ernesto Laclau: la crítica del *antagonismo*. Si bien estos planteamientos no se dirigen de manera directa y causal hacia la figura de Arendt, atraviesan en gran medida una de las principales fronteras para su articulación con la filósofa; bordes en los que se establecen puntos de contacto de sumo provecho para pensar la política. Dicho de manera breve, a diferencia de la concepción ponderada de Arendt respecto a *lo político* como ámbito de “libertad y deliberación” por excelencia, *lo político*, desde la perspectiva *agonística*, proyectada por Mouffe (2011) –y Laclau, inspirados a su vez por Schmitt, Lefort, Derrida, entre otros (Marchart, 2009)– no conlleva *per se* una armonía y convivencia racional en la sociedad vista como un todo homogéneo, a contrapelo de esta visión, desde el punto de vista agonístico el *núcleo constitutivo* de lo político sería el *conflicto*. Ciertamente, Arendt alcanza a apreciar el disenso y conflicto como partes ineludibles de la *actividad política*, no niega estas cuestiones, de hecho las ve positivamente; desde su perspectiva son expresiones inherentes a la *pluralidad*. No obstante, lo que Arendt pierde de vista, según la posición de Mouffe (2011) es que el conflicto no es algo que se resuelva *de una vez y para siempre*, no es algo de lo que nos podamos desprender con un simple gesto, ya que la dinámica por medio de la cual la sociedad se constituye descansa en el conflicto: la sociedad siempre se encuentra confrontada y dividida consigo misma, nunca alcanza a estar *plenamente suturada* (Laclau y Mouffe, 2011, p. 77-78). Eso es lo que desde la perspectiva agonística,

no percibe Arendt: el “estatus”,⁵ o nivel “ontológico”,⁶ y no sólo “óntico”, del conflicto. Como implicación que ilustra esto último, desde esta perspectiva, el *antagonismo* entre *intereses* de distintos sectores sociales, y la confrontación de proyectos adversarios, es lo que le otorga en última instancia el carácter dinámico al espacio público (Mouffe, 2011).

Empero, a la luz de estos señalamientos, coincidimos con el punto de vista de Fernández de la Reguera (2012) quien sostiene que la teoría de Arendt, es decir la *acción política* instituida en una “fenomenología de la política”, puede ofrecernos puntos de anclaje, ideas, discernimientos o metáforas que resultan importantes para “pensar experiencias de los actores: acción, discurso, igualdad, poder, contingencia, incertidumbre, pluralidad, natalidad, espacio público” que nos abren posibilidades para “pensar la acción colectiva y la experiencia de los actores” (Fernández de la Reguera, 2012, p. 6).

Justamente en su trabajo sobre *La condición humana* (1974), Hannah Arendt nos invita a pensar lo *que hacemos*, con lo cual sugiere que lo decisivo no reside en indagar acerca de una presunta “naturaleza humana”, sino más bien en examinar las *actividades humanas* en cuanto las *experimentamos*; ya que, en otro punto importante, cuando dejamos de *pensar lo que hacemos*, sea por la maquinaria del totalitarismo o sea también “por la glotonería conformista, dejamos de actuar como agentes morales. Somos ya cómplices de Eichmann” (Silva-Herzog, 2012). Para Arendt, pensar es una *actividad* propia del ser humano (*vita contemplativa*), de forma paralela a la *comprensión*; pensar implica la búsqueda de sentido, donde la diferencia entre pensar y comprender consiste en que el pensamiento se realiza en un estado de “solitud”, mismo que es alcanzado cuando nos encontramos “a solas” con nosotros mismos (Martínez y Hernández, 2011, p. 233).

⁵ Aquí vale resaltar, como lo hace Derrida (1998a, p. 15), la prudencia que acompaña el uso de las comillas, ya que éstas advierten una *distancia*. En nuestro caso, debemos introducir la advertencia en torno a la *metáfora* referida sobre el nivel “ontológico” del conflicto, pues la perspectiva de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe apunta a un cierto “antiesencialismo”: desde su posición no cabrían *fundamentos últimos*, como lo califica Oliver Marchart (2009), su tendencia más bien se ubica dentro del movimiento filosófico-político *posfundacional*. En ese sentido, desde la postura de Laclau y Mouffe (2011) el fundamento es un *cuasi-fundamento*: siempre es contingente, está incompleto, y por tanto debe ser construido.

⁶ *Ontológico* es el adjetivo que indica que algo es *relativo* o *perteneciente* a la *Ontología*: disciplina filosófica que investiga el ser y el sentido del ser; mientras que lo *Óntico* concierne a: lo referente a los entes (Escalante, 2008).

Arendt sostiene que pensar es un *diálogo sostenido de manera interna*, que tiene como propósito *explicarnos los sucesos y nuestras acciones*. Pensar es una manera de reconciliarse con el mundo, de entenderlo. Así mismo, la actividad del pensamiento puede ser una forma de llevarnos al examen crítico de las reglas, y el conocimiento emergido del *sentido común* (Arendt, 2007b); en ese sentido el pensamiento se vincula con la cuestión política.

En esa línea, *pensar políticamente* ciertamente es una ardua tarea: una actividad tanto filosófica como política, individual y colectiva al mismo tiempo. Esto adquiere dimensiones de mayor amplitud toda vez que, según Arendt, siempre juzgamos como miembros de una comunidad (Arendt, 2007a, 2008), ya que no puede ser de otra forma (Arendt, 2008).

El pensamiento y la acción se encuentran imbricados con la realidad concreta del “mundo” (Lefort, 1991), al que Hannah Arendt entiende como *aquello que existe entre un nosotros* (Arendt, 1974), y que es lo “que nos sitúa en comunalidad y provee de límites a los juicios autónomos” (Gioscia, 2008, p. 122). A juicio de Arendt, lo que existe (lo que *ya es*, lo *dado*) *no* tiene mayor *derecho ontológico* que las cosas que *no* existen (aún) y que *pueden ser creadas*: Arendt vislumbra parte de la intuición, que cobra mayor impulso en la *deconstrucción*, pues *diluye* el presupuesto con el que se sustenta un valor con mayor jerarquía en lo que *es* frente a lo *posible* (Derrida, 1997a). Para Hannah Arendt el *mundo* comprende, sustenta y salvaguarda los “impulsos creativos de los individuos, proveyéndoles de un escenario en el cual actuar, sin brindarles un libreto que determine sus acciones” (Gioscia, 2008, p. 122).

Hasta aquí hemos dado guiños respecto al lugar que ocupa la acción para Arendt; dicho sin tapujos, la *acción* está situada en el centro de su reflexión (Lefort, 1991).

El concepto de política que Hannah Arendt discute mantiene estrechos vínculos, subsidiarios con otros conceptos desarrollados a lo largo de su obra. Esto se aprecia de manera explícita en un documento escrito por la filósofa en relación a su libro proyectado, y que al final quedó inconcluso, Arendt señaló ahí que:

la actividad política humana central es la acción; pero para conseguir comprender adecuadamente la naturaleza de la acción se reveló necesario distinguirla conceptualmente de otras actividades humanas con las que habitualmente se confunde, tales como la labor y el trabajo (Arendt, 2007a, p.151).

Para dar cuenta de la *acción*, Arendt propone distinguir “naturaleza humana” de *condición humana* –esta última es la noción que ella asume–, según sus palabras, la condición humana abarca “más que las condiciones bajo las que se ha dado la vida al hombre” (Arendt, 1974, p. 21). Como seres humanos, somos seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entramos en contacto “se convierten de inmediato en una condición” de nuestra existencia (Arendt, 1974, p. 21). El mundo, en el que nos desenvolvemos, en el que se da la “vida activa” (*vita activa*), está conformado por elementos producidos por la actividad humana. De manera paradójica, las cosas que deben su existencia “exclusivamente a los hombres condicionan de manera constante a sus productores humanos” (Arendt, 1974, p. 21). De ahí que prácticamente cualquier cosa que “toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana” (Arendt, 1974, p. 22). Nuestra existencia, sin importar lo que hagamos, es la de *seres condicionados*.

Sobre este tamiz se localiza la acción. Para seguir explicando, Arendt denota algunos contrastes entre la acción, la *labor* y el *trabajo*, es decir, *otras* dimensiones de la condición humana.

Según Arendt, la *labor* es la dimensión de la vida humana que se encuentra ligada a la *necesidad* (Arendt, 1974). Se corresponde al ciclo reiterativo de la naturaleza: la labor produce lo “necesario para mantener vivo al organismo humano y a la especie” (Birulés, 1997, p. 16). Por tanto, laborar y consumir son dos etapas, o momentos del repetitivo ciclo de vida biológica (Arendt, 1974), en griego antiguo *zōé*, o *vida nuda* como dice Giorgio Agamben (2013, p. 9).⁷ Por otro lado, Hannah Arendt denuncia la realidad a la que está sometido –y es obligado a someterse– el *animal laborans*, quien, si bien podrá laborar en

⁷ Agamben señala que los griegos se valían de dos términos distintos, tanto morfológicamente como semánticamente, a saber: *zōé*, que “expresaba el simple hecho de vivir”, común a todas las formas de vida, y *bíos* con el que se indicaba la “forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo” (2013, p. 9).

“grupo”, esto no le brindará una “reconocible e identificable realidad para cada miembro del mismo” (Birulés, 1997, p. 16).

En contraste con la labor, para Arendt (1974) el *trabajo es productivo*, sus frutos no son destinados tanto a consumirse como a *utilizarse*, su carácter es marcado por un cierto talante *duradero*. Otra diferencia decisiva entre labor y trabajo es la referida a sus ciclos, en la labor consumir y producir son etapas de un mismo proceso, en el trabajo el proceso de producción y el uso de lo producido son dos momentos radicalmente distintos; son rasgos propios del trabajo tener un comienzo definido y fin determinado, predecible (Arendt, 1974).

A diferencia de la rutinariedad repetitiva de la labor y de la proyectabilidad, o predictibilidad, del trabajo, la *acción* se caracteriza por su *libertad constitutiva*, por tanto, la *impredecibilidad* es su principal peculiaridad (Arendt, 1974). Arendt menciona al respecto que el “milagro de la libertad yace en este poder-comenzar” (Arendt, 2008, p. 149). De este modo, aunque la acción tenga un comienzo determinado, no es posible predecir su fin. El rumbo que ésta adquiera será siempre *contingente*, por lo cual siempre acarreará un *doble filo*. Una singularidad más de la acción se da en el momento en que gracias a ella, y a la *palabra*, el mundo se vuelve espacio habitable, *hacemos mundo*, logramos la vida en su sentido no biológico, es decir la vida como *bíos* (Birulés, 1997).

Al respecto, y con el propósito de arrojar luz sobre la acción, Hannah Arendt introduce la noción de *natalidad*. Arendt percibe en la efigie de la natalidad la representación de aquella dimensión por medio de la cual nos insertamos en un mundo que nos precede, en “donde ya están presentes otros” (Birulés, 1997, p. 18). En palabras de Fina Birulés, nacer es “entrar a formar parte de un mundo que ya existía antes”, es *aparecer*, en otras palabras, “hacerse visible, por primera vez, ante los otros; entrar a formar parte de un mundo común” (1997, p. 18). Como la misma Arendt arguye, esto es algo que se ve reflejado en la *naturaleza fenoménica del mundo*, puesto que nada de lo que “*es*” puede existir en singular esto ya desde el momento en que hace su aparición; en palabras de Arendt “todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien” (Arendt, 2002, p. 43).

A diferencia de su maestro Heidegger (2012), para quien la muerte es la *posibilidad ultima* que nos impulsa a asumir nuestra existencia incompleta como propia (*ser-para-la-muerte*),⁸ Hannah Arendt intenta desmarcarse de aquella “negatividad” que aprecia en la noción existencial del *ser-para-la-muerte*, y por ello mediante un giro de tuerca, se propone sustentar ontológicamente la *acción* con la *natalidad*, aquella cualidad ontológica que pone en movimiento al *agente*. Arendt aprecia el *nacimiento* de cualquiera como un *evento* único,⁹ irrepetible, que abre una brecha entre pasado y futuro. Esta nueva aparición comporta el germen de posibilidades infinitas, nos hace presenciar potencialmente un *nuevo comienzo* (Arendt, 1974).

Para Hannah Arendt responder a la pregunta sobre el *sentido de la política* tiene como núcleo insoslayable a la libertad. En efecto, para la filósofa el sentido de la política es *la libertad* (Arendt, 2007a), incluso llegará a decir que con esta respuesta sería más que suficiente para responder a tal cuestionamiento (Arendt, 2007a, p. 61). No obstante, nuestra pensadora se encontrará de frente con una importante aporía: el *desgaste de la política*. Esto queda reflejado cuando escribe: “Si es verdad que la política es algo necesario para la subsistencia de la humanidad, entonces ha empezado de hecho a autoliquidarse, ya que su sentido se ha vuelto bruscamente falto de sentido” (Arendt, 2007a, p. 63). Sobre esto, Arendt percibe que:

Los prejuicios que en la crisis actual se oponen a la comprensión teórica de lo que sea propiamente la política conciernen a casi todas las categorías políticas en que estamos acostumbrados a pensar, sobre todo a las categorías entre medios-fines, que entienden lo político según un fin último extrínseco a lo político mismo; también a la presunción de que el contenido de lo político es la violencia y, finalmente, al convencimiento de que la dominación es el concepto central de la teoría política (2007a, p. 98).

⁸ Al respecto puede consultarse el excelente análisis filosófico respecto de la *apropiación de la finitud*, que Rivara (2010) realiza en torno a Heidegger y “El ser para la muerte”.

⁹ En relación al “acontecimiento”, Arendt escribe: “La diferencia decisiva entre las «improbabilidades infinitas» en que consiste la vida humana terrena y los acontecimientos–milagro [*Ereignis–Wunder*] en el ámbito de los asuntos humanos mismos es naturalmente que en éste hay un taumaturgo y que es el propio hombre quien, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. Este don es lo que en el habla habitual llamamos la acción [*das Handeln*]” (Arendt, 2007a, p. 65).

Sin embargo, Arendt sostiene que la política es ineludible tanto para el ámbito individual como social (Arendt, 2007a). En ese sentido, la filósofa deriva implicaciones relevantes: en tanto que las personas no pueden valerse completamente de sí mismas, sin recurrir a otros, el cuidado de la política debe recaer como una tarea imperativa de cada uno, ya que sin esta condición la convivencia sería prácticamente imposible (Arendt, 2007a). Así, Arendt destila una idea relevante respecto a la *misión* de la política: en un plano elemental el propósito de la política consiste en “asegurar la vida en el sentido más amplio” (Arendt, 2007a, p. 67).

En sus reflexiones acerca de la libertad Arendt (1996) destaca que en el ámbito o campo político la libertad es un problema fundamental. Arendt sostiene que una de las principales dificultades al pensar la libertad es el hecho de que ni la libertad, ni su anverso, se experimentan en el reino del pensamiento. En consecuencia, este hecho le produce a Arendt la sospecha de que en el dialogo interno que el *yo* del filósofo lleva acabo, al preguntarse las cuestiones metafísicas más fundamentales, tampoco se da aquella experiencia humana (Arendt, 1996).

En última instancia, Arendt responsabiliza a la *tradición filosófica* de haber distorsionado la idea de libertad, esto debido a que los filósofos trasladaron a la idea de la libertad fuera de su terreno “original”, es decir, fuera del campo político. La tradición se encargó de transportar a la libertad hacia un espacio interior, en la voluntad, en donde se encontraría frente a la introspección (Arendt, 1996). Así, Arendt sostiene que la libertad no fue tratada por la tradición filosófica, sino hasta que la experiencia de la conversión religiosa le dio lugar con Pablo de Tarso y San Agustín (Arendt, 1996, p. 157).

En su “deconstrucción” de la política, Arendt descubre que el campo político fue el campo que prioritariamente concibió la libertad como un hecho de la vida diaria y no como un problema teórico (1996). Para Arendt, la libertad es una cuestión fundamental, ya que la libertad es “en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido” (Arendt, 1996, p. 158). La libertad es la razón de ser de la política,¹⁰ y el campo en el que se da o se aplica la libertad es en la

¹⁰ En el escrito “¿Qué es la libertad?” de donde se retoman las citas, Arendt ocupa la expresión en francés: *raison d'être* (1996, p. 158).

acción (Arendt, 1996). Arendt yuxtapone la libertad política frente a la “libertad interior”. Aquella libertad, o *sensación* de libertad resulta irrelevante por la consecuencia política inexistente que su nula exteriorización conlleva.

El carácter fundamental que Arendt destaca en la libertad política es su *mundanidad*. Este aspecto es lo que otorga una realidad *mundana*, tangible, asentando nuestra condición de entes libres (Arendt, 1996). En ese sentido, Arendt discierne como momentos distintos a la *liberación* de la *libertad*. Por una parte, cuando las personas entienden la libertad como condición que les hace libres, pueden notar que les es posible salir de su hogar, recorrer el mundo y conocer a otras personas “de palabra y obra” (1996, p. 160). Aquella libertad se encuentra precedida por un *proceso de liberación*; pero, como apunta Arendt, la *condición de libertad* no se sigue mecánicamente de la liberación. Para *experimentar* la libertad se necesita algo más que una liberación, se requiere de los otros, encontrarse frente a otros en la misma condición de libertad y por tanto de un *espacio público*, en donde tratarles, y que a la vez les fuera común: “un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra” (Arendt, 1996, p. 160).

En ese contexto, resulta pertinente destacar que en aquel *espacio* de libertad se vislumbra nuestra condición de *agentes*¹¹, que nos lleva al mismo tiempo a *percibir* y ser *percibidos*, juntos formamos parte de un *contexto*. Esto se refiere cuando menciona que debemos pensarnos como agentes *interviniendo a mitad de un escenario* (Arendt, 1974).

Es aquí donde Arendt apunta la relación indisoluble e insoslayable entre la *acción* y el *discurso*, lugar en el que anclará la relación entre *acción* y *política*. Donde la acción sólo puede *ser política* si es acompañada de la palabra (*lexis*), es decir, del *discurso* (Arendt, 1974).

¹¹ Recordemos que el agente es quien *obra* o *tiene virtud* de obrar.

1.3. La acción y el discurso

Si algo distingue a los seres humanos de *otras formas de lo vivo*, según Hannah Arendt (1974), es la “libertad de acción”. Porque es en la *acción* donde los “seres humanos experimentan por primera vez la libertad en el mundo” (Arendt, 2001, p. 19). La condición que hace posible que la acción sea política es que, para ello, ésta debe ir acompañada de la palabra (*lexis*), en la medida en que es la palabra la que vuelve *significativa* a la *praxis*. En este sentido, la palabra es ya una suerte de acción, porque de acuerdo con Arendt (1974) la palabra es una vía con la que se confiere sentido y durabilidad al *mundo*. En especial la acción que confiere el discurso, se avoca fundamentalmente en nombrar nuestra responsabilidad con respecto a este mundo (Birulés, 1997).

Por otra parte, es importante señalar una relevante consideración para Arendt: debido a que nuestra percepción sobre el mundo siempre se da a partir de nuestra *particular posición* ocupada en él, podemos experimentar ese mundo como *común* siempre en y desde *el habla* (Arendt, 1974). A su vez, esto trae como consecuencia que sólo desde el habla, *dialogando con otros*, es posible comprender el *mundo* desde las distintas y disimiles *posiciones que cada uno de nosotros ocupa en él*. Es por ello que para Hannah Arendt, el *mundo* es aquello que está –y se forma– *entre nosotros (inter-est)*; ese espacio es lo que al mismo tiempo nos une y nos separa, como Arendt apunta:

[Siempre que] se juntan los hombres –sea privada, social o público-políticamente– surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que varía con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en las leyes, las constituciones, los estatutos y similares. Donde quiera que los hombres coinciden, se abre paso ante ellos un mundo y es en este «espacio entre» [Zwischen-Raum] donde tienen lugar todos los asuntos humanos (Arendt, 2008, p. 142-143).

Con base en esta cita, podemos dar cuenta de la razón por la que toda *acción* se encuentra imbricada en una *red de relaciones y referencias ya existentes* (Arendt, 1974). Al mismo tiempo, damos cuenta del porqué de la *imprevisibilidad* del rumbo que puede seguir la

acción: ésta siempre alcanza a llegar *más lejos*, al poner en “relación y movimiento más de lo que el agente podía prever” (Birulés, 1997, p. 19). Por tanto, las implicaciones de la acción siempre son *impredecibles*: toda acción, de acuerdo con Arendt (1974) es *ilimitada* en cuanto a sus alcances y, sobre todo, en contraste con el resultado del trabajo (resultados previsibles, proyectables, calculables), las *consecuencias* de la acción son *irreversibles*, *incalculables*.

Para Arendt, en palabras de Fina Birulés, es imposible que la acción pueda darse en soledad, en aislamiento, esto debido a que en el momento de iniciar algo sólo se puede continuar con la “ayuda de otros” (1997, p. 19). Para llevarse a cabo, para comenzar su andar la acción y el discurso “necesitan la presencia de otros” (Arendt, 1974, p. 249).

La *acción* humana inaugura una *cadena de acontecimientos en serie* (Arendt, 1974), con la acción lo *inédito* acontece. Según nuestra filósofa:

A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar (...) que a su vez estriba en el *factum* de que todo hombre, en cuanto que por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después–, es él mismo un nuevo comienzo (Arendt, 2008, p. 149).

No obstante, frente a la acción, que puede ser “buena” o “mala”, “positiva” o “negativa”, “catastrófica” o “constructiva”, se antepone la capacidad de interrumpir los procesos naturales, sociales, e históricos, una característica fundamental y propia de la humanidad – que no es otra cosa que una más de las “potencialidades de la misma acción” (Arendt, 1974, p. 311). De acuerdo con Arendt (1974), esta capacidad, que es la “posible redención del predicamento de irreversibilidad” (Arendt, 1974, p.311) de la acción, se da en el acto del *perdón*. El perdón,¹² cuando cumple sus condiciones de posibilidad, adquiere una fuerza

¹² Sugerimos dirigirse al texto de Arendt en donde esta cuestión se aborda a profundidad, véase “La condición humana” apartado 33 y 34 (1974, pp. 310-324). Asimismo, Jacques Derrida realiza un excelente análisis respecto al perdón como *acto performativo*; véase la entrevista realizada a Derrida: “El siglo y el perdón” (2003a).

que es capaz de interrumpir, de frenar el proceso de la acción, y al mismo tiempo, a través del acto de perdonar se abre un intersticio de donde puede surgir un nuevo comienzo (Arendt, 1974). Sumado al acto del perdón, se encuentra *la promesa*, que se da de manera *simultánea* al perdón (Arendt, 1974). Según Arendt, estas dos facultades humanas permiten, por una parte “deshacer” los actos del pasado que cuelgan como pecados sobre cada generación venidera (el perdón), mientras que, por otro lado a través de estas facultades se permite también remediar la imposibilidad de predecir la caótica naturaleza contingente del futuro, esto es posible al hacer y mantener promesas. Así, con la promesa¹³ se establecen *islas* que garantizan cierto grado de seguridad en medio del futuro, que en definición sería un inmenso océano de inseguridad (Arendt, 1974). Con esto, según Arendt (1974) se afirma el carácter de continuidad y duración que posibilita las relaciones entre mujeres y hombres.

Por otra parte, es importante destacar, como lo hace Fina Birulés, que la acción para Arendt no es entendida a modo *utilitarista*,¹⁴ tan es así que a diferencia de la *conducta*, la acción no se “mediría por su éxito histórico, sino por su gesto de inicio, de innovación” (Birulés, 1997, p. 19). Arendt advierte de los intentos infructuosos que pretendieron instrumentalizar a la acción en un *medio* para un *fin* determinado, algo que, de acuerdo con la filósofa ha resultado infructuoso, pues esa degradación de la acción y de la política no ha alcanzado a destruir “la esfera de los asuntos humanos” (Arendt, 1974, 303).

En este punto, resulta pertinente volver sobre la noción de *natalidad*,¹⁵ la cual funge como *matriz* de todas las acciones (Arendt, 1974), el mecanismo que se activa con el nacimiento es un acto de “ruptura con el pasado mediante la introducción de algo nuevo en el *continuum temporal* de la naturaleza” (Birulés, 1997, p. 19-20), en la vida cotidiana. En la medida en que actuar es *inaugurar*, hacemos aparecer algo en público –con los otros–, añadimos algo *propio* al mundo. Con nuestras palabras y actos nos insertamos al mundo

¹³ Es importante señalar que Arendt está consciente de la ambigüedad de la promesa, al respecto puede revisarse el análisis de esta “doble naturaleza” en Arendt (1974, p. 320).

¹⁴ Dicho de manera sencilla, desde un punto de vista utilitarista se destacaría precisamente la *utilidad* de un objeto como el valor *más* importante de éste.

¹⁵ Arendt toma la metáfora del nacimiento, o la natalidad para pensar acerca de la capacidad del ser humano de poder “desnaturalizar y transformar” (Martínez y Hernández, 2011, p. 221) la sociedad por medio de la acción. Estas ideas buscan poder devolver a los sujetos la “capacidad de crear el mundo en el que desean vivir y enfatizan su papel de productores de sentidos, de la realidad” (Martínez y Hernández, 2011, p. 222).

humano, esta incursión es una suerte de *segundo nacimiento* (Arendt, 1974), en nuestra segunda llegada al mundo, explica la filósofa, “confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física” (Arendt, 1974, p. 235). En ese contexto, Arendt reafirma el carácter de *iniciativa propia* de cada uno: nuestra inserción en el mundo implica nuestro actuar, es decir, nuestra forma particular de tomar la iniciativa y poner algo en movimiento (Arendt, 1974).

Desde esta perspectiva, al *hacer* el mundo por medio del diálogo y la acción con otros (Arendt, 1974), hacemos que éste se *humanice*, al mismo tiempo que aprendemos a *ser humanos*, y sin embargo, Arendt rehusara de una “determinación” por la presencia de otros sobre nuestra capacidad de iniciar cosas (Arendt, 1974). Por esto, es comprensible que Arendt (1996) rechace a cualquier orden político que amenace con *impedir* la libertad para discurrir conjuntamente. En los regímenes en donde se cancela esa posibilidad se aniquila la política, se subyuga a la vida a un estado de inhumanidad.

Es importante subrayar que para Hannah Arendt la libertad tiene que ver necesariamente con la *pluralidad*, la cual es comprendida como elemento constituyente de la condición humana –y por lo tanto, de la política (Arendt, 2008). Según Arendt, la pluralidad no puede reducirse a simple alteridad (*otherness*), más bien, la pluralidad,¹⁶ a su modo de ver, tiene que ver con la *distinción*, en palabras de Arendt: “En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierten en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos” (Arendt, 1974, p. 234). Asimismo, nuestra pensadora agrega que sólo mediante el discurso y la acción es posible revelar esa “única distintividad” (Arendt, 1974, p. 234). La *revelación* de la individualidad de cada uno (la identidad, el *whoness*), en el medio público es loable en tanto que la pluralidad implique distinción. A partir de ello, la acción como *initium*, no será el comienzo de *algo*, como el *inicio del mundo*, sino el de *alguien*, que en sí mismo es un *principiante*: con la acción y el discurso podemos *insertarnos* en el mundo (Arendt, 1974). Para esto, Arendt destaca el papel de la narración, medio por el cual el sujeto se identificaría a través del relato de sus propias acciones, de hecho la filósofa

¹⁶ Asimismo, Fina Birulés explica que la pluralidad tampoco implica, simplemente, aquel pluralismo político de las *democracias representativas*, Arendt no se refiere a esa pluralidad (1997, p. 21).

advierde que la acción sin el discurso no sería acción, pues el proceso quedaría inmediatamente sin actor, paradójicamente Arendt añade que “el agente de los hechos, sólo es posible si al mismo tiempo pronuncia palabras” (1974, p. 237). El *yo* no es *sustancial*, no es completamente pleno, ni transparente, es indefinible, y por esas razones Arendt arguye que es posible *relatarlo*, y en ese sentido, con el relato establecer la posibilidad de dotar de sentido a algo tan *heterogéneo* como el *yo*, sin arrastrar el efecto secundario de subsumirlo en lo idéntico (Birulés, 1997).

Hay que subrayar que la libertad para Arendt no implica la *simpleza* de estar “despreocupado” y sentirse libre de los “fastidios externos” (Arendt, 1996), sino que “ser libre es comprometerse con el mundo” (Silva-Herzog, 2012). La filósofa, en gran medida, reivindica la libertad de los antiguos, “la libertad en la ciudad, con otros” (Silva-Herzog, 2012). Por tanto, la ciudadanía “no podría ser episodio ocasional de votante, sino experiencia cotidiana de quien ejerce la libertad con otros” (Silva-Herzog, 2012).

De esta manera, la política como Arendt la entiende introduce una *ruptura* con cualquier modalidad de vida que sea *simplemente social*,¹⁷ la pluralidad de los seres humanos, en un mundo construido en común “no es asimilable a la unidad homogénea”, por ejemplo, del “género humano” (Birulés, 1997, p. 20-21). Para Arendt, las relaciones políticas “no involucran tanto la habilidad de subsumir particulares bajo conceptos sino un elemento imaginativo: la habilidad de ver o realizar nuevas conexiones entre cosas y eventos” (Gioscia, 2008, p. 122).

Cada persona –o *sujeto*– es capaz de la acción. Esto significa, de acuerdo con Arendt, que debemos esperar de cada quien lo *inesperado*, ya que cada uno tiene la posibilidad de realizar lo infinitamente *improbable* (Arendt, 1974, p. 236). En suma, el carácter fundamental de la relación entre acción y discurso reside en que toda acción humana debe conllevar al mismo tiempo la respuesta planteada a todo recién llegado: *¿quién eres tú?* (Arendt, 1974). Para Hannah Arendt, el ser humano *individual* no es la fuente de la política, sino la pluralidad de personas que constituyen en conjunto el espacio

¹⁷ Como ya hemos advertido, en estas delimitaciones es en donde a Hannah Arendt se le han hecho algunas críticas; en especial, cuando sostener una *demarcación* tan tajante, y una exclusión del ámbito social, hoy día resulta contraproducente, en especial cuando es en ese espacio de donde emergen actualmente los fenómenos y movimientos políticos organizados más innovadores (Véase Fernández de la Reguera, 2012).

político (Arendt, 2007a, 2008). No obstante, desde la perspectiva arendtiana, los individuos no quedan fundidos o *absorbidos* por la colectividad, pues una de las condiciones de la política se da a partir de la *persona libre que actúa* (Arendt, 1974), pero que “sólo puede ser objeto de la política cuando sale al mundo, interactuando y constituyendo el espacio común” (Martínez y Hernández, 2011, p. 223).

1.4. La política como actividad

Según Giovanni Sartori, la política es el *hacer* del “hombre que, más que ningún otro, afecta e involucra a todos” (1995, p. 15). Esto conduce irremediabilmente a pensar en las consecuencias del *actuar* o *no actuar*, ya que desde esta perspectiva ambas *opciones* desencadenan *efectos políticos*, es decir, nuestra acción política, o la ausencia de ella, termina por afectar o involucrar, en mayor o menor medida a otras personas.

Por otro lado, si bien es cierto que Arendt no propone un concepto de política como *concepto puro*, definido, esquemático y preciso, empero es posible aproximarnos a dilucidar ciertos elementos que ayuden a conformar una noción adecuada, como hasta ahora lo hemos venido realizando. Recordemos que uno de los pilares en esta noción de la política es el valor fundamental que adquiere la basta diversidad de *formas de ser*. Por otra parte, se encuentra de manera indisociable la pluralidad de perspectivas que se combinan, y contraponen al calor del dialogo y la persuasión, en donde idealmente se alcanzan puntos de encuentro, en especial cuando los consensos toman lugar. Por estas razones, el mundo político para Arendt es actuar sobre la trama de “un estar juntos siendo distintos” (Arendt 2007a, p. 118).

La política sólo es realizable con otros; es así que Arendt sostiene que la pluralidad es condición necesaria para la política (Arendt, 2008). La política trata siempre del “estar juntos, y los unos con los otros de los *diversos*” (Arendt, 2008, p. 131). La pluralidad es política en tanto que una sola persona resulta incapaz de producir y actuar políticamente debido a dos condiciones: en primer lugar, porque su punto de vista sobre la realidad es tan limitado como lo que se le presenta a sí mismo, y en segundo lugar, porque sus actos

individuales, aislados repercutirían en poco o nada en el espacio público. Por estas razones la política “se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres” (Arendt, 2008, p. 131). En palabras de la propia filósofa donde quiera que “los hombres coinciden, se abre paso ante ellos un mundo y en este espacio ‘entre’ es donde tienen lugar todos los asuntos humanos” (Arendt, 2008, p. 143).

En oposición a Aristóteles, Hannah Arendt sostiene que el “hombre” *es por naturaleza apolítico*, debido a que la política sólo puede surgir en el espacio público, es decir en el “entre los hombres” (Arendt, 1974). En esto consiste la distinción de *cualidades*, donde por un lado la política tiene una cualidad espacial (el *inter*), y por otro, la política tiene un carácter completamente *artificial* (Birulés, 1997). Por tanto, la política está *fuera* del hombre, de ahí que no “haya ninguna substancia propiamente política” (Arendt, 2008, p. 133), más bien al surgir en el *entre* la política se establece como *relación*, al *actuar* junto a otros en concordia (Arendt, 2008).

Arendt busca modos para discutir el *sentido* de la política, sus principios de acción y metas; la política merece pensarse y vivirse siempre que en ella se realice la libertad y con ello se enriquezca al mundo (2007). Ella identifica un camino para resignificar a la política: *reencontrarse* con el sentido *original* de los conceptos clásicos (Arendt, 2008). Por este motivo, Arendt se propone examinar “las experiencias concretas, históricas y políticas en general, que dieron origen a conceptos políticos” (Arendt, 2007a, p. 151). De esta manera, se entiende su retorno a la noción de una *comunidad política*, por medio de la cual una colectividad alcanza su trascendencia. La comunidad política ofrece a las personas la posibilidad de trascendencia, un cierto tipo de inmortalidad (Arendt, 2008). Sin embargo, Arendt no es ingenua, sabe que términos como *libertad*, *justicia* y *felicidad pública*, han perdido su sentido. Empero, frente a esto invoca a la capacidad humana para pensar, actuar y juzgar sin “recurrir a los viejos criterios”, es decir a la *frónesis* (2008), el juicio ante una situación que excede las categorías establecidas y que exige la capacidad de juzgar sin los criterios preestablecidos. En ese sentido, Arendt apela a la figura de la natalidad para iniciar nuevos caminos, y por tanto para “dotar de nuevos contenidos a la democracia” (Martínez y Hernández, 2011, p. 228) y disputar otros conceptos políticos (Arendt, 2008).

De acuerdo con Arendt, la cuestión fundamental para la política no transita sólo en el individuo, sino más bien lo elemental es el *mundo* que aparece cuando “la colectividad establece conversaciones sobre él” (Martínez y Hernández, 2011, p. 238), y cuando ese conjunto de agentes se dispone a actuar. Por esta razón, Sartori sostiene que “la acción política afecta y golpea a otros hombres, y por esto reclama un alto grado de *souplesse*,¹⁸ es decir, tacto y sensibilidad” (Sartori, 1995, p. 132).

En efecto, al hablar de acción política, o de la política en tanto actividad se implica la presencia de muchas y muchos actores para su ejecución, y del mismo modo se hace notar la cuestión del lugar en donde se llevan a cabo estos flujos políticos. Arendt (1974) supone que aquel espacio “entre” los agentes *funda* las condiciones propicias para toda posibilidad de acción y discurso. No obstante, señala que esa vida en común se sostiene en una especie de tautología o paradoja: la acción constituye a ese mundo común, pero sin el mundo que emerge de *entre* las personas la acción carecería de sentido y por tanto de posibilidad para acontecer (Arendt, 1974). En ese sentido, a aquello que surge del “actuar juntos” y del “compartir **palabras** y actos” (Arendt, 1974, p. 261) recibe el nombre de *esfera política*.

Hasta ahora, hemos apuntado algunas de las claves elementales que ayudan a montar un punto de partida, para encaminarnos a un modo de concebir la política, y dar cuenta de su trascendencia para la vida en común. Si bien nuestra exposición asume en principio algunas reflexiones desde la perspectiva arendtiana, y por tanto, el discurso desplegado se oscila entre planos –metafóricamente– “empírico” y “ontológico” sin asentarse completamente en uno u otro, pero inclinándose en ocasiones más hacia el segundo, consideramos que es menester continuar el presente capítulo con un mínimo *recuento* acerca de la palabra política.¹⁹ Esta inspección propuesta tiene como finalidad situarnos en otros planos de la política, de manera concisa, y como una especie de recurso metodológico para ahondar más en nuestro trayecto.

¹⁸ En francés esta palabra connota: *flexibilidad, elasticidad, ductilidad o docilidad* (Consultado en: <http://www.wordreference.com/fres/souplesse>).

¹⁹ Un recorrido que debe entenderse paralelamente como un repaso de la política como *actividad*, ya que aunque ésta en ocasiones deja de llamarse con ese nombre, continúa conformada y transmutada en distintas formas. El uso u olvido del nombre de política no es sino un síntoma, un indicador de algo; sin duda sería de gran interés abordar tal situación, no obstante, el objetivo y alcances de este trabajo son otros.

1.5. El nombre de la *Política*

El propósito de este apartado es mostrar un camino *representativo*, que atravesase por algunos de los *hitos* de la palabra *política*, para mostrar parte de su devenir, haciendo notar que en su recorrido el *nombre de la política* mantiene como característica inherente su *indeterminabilidad, multivocidad, iterabilidad*, su significado *diseminado* (Derrida, 1994a).²⁰ En ese entendido, nos servimos especialmente de algunas consideraciones por parte de Giovanni Sartori (1995), en tanto que responde al interés principal de este apartado: mostrar desde las mismas coordenadas de una narrativa preponderante, sobre la política, la mutabilidad de la política, al denotar algunos de los cambios que la multivocidad del significante política ha connotado históricamente. Allí donde, en la propia *descripción*, en el *nombramiento*, la cual se abre como una *operación nominal*, surge una *articulación políticamente significativa* (Laclau, 2000, Laclau y Mouffe, 2011, Derrida, 2012).

Es importante tener en cuenta que ya en la traducción de la *Política* de Aristóteles (trad. en 2004), se advierte que el término griego *politiká* “recoge un plural neutro griego que algunos han traducido por *Los políticos*, en el sentido de *Tratados, Cuestiones o Investigaciones de Política*” (en Aristóteles, 2004, p. 43). Asimismo, la traductora del libro comenta que Aristóteles hace uso del término *politiké* en su libro “*Ética a Nicómaco*”, de forma adjetiva. Por tanto, en dicha edición sugieren que el término griego *politiká* “podría traducirse como *Tratados de tema político*” concernientes con la *Polis* (Aristóteles, 2004, p. 43).²¹

Por su parte, Giovanni Sartori señala que nuestra actual “sustantivación ‘la política’ no tiene en absoluto el significado del término griego *politiké*” (1995, p. 203). En ese sentido, el historiador George Sabine (2009) advierte cómo los filósofos griegos

²⁰ En este contexto vale la pena recuperar la paráfrasis antes mencionada de Jacques Derrida (1994b): *no hay signo sin contexto, pero tampoco hay contexto que sature al signo*.

²¹ Por otra parte, señalan que con el término “Ciudad” se traduce la palabra griega *pólis*, que se refiere, según nos indican, a una realidad histórica sin un paralelo exacto en nuestra época; en aquella se recogen las nociones de “ciudad” y “estado”, por lo que decidieron usar la acepción usual de “ciudad” (Aristóteles, trad. en 2004, p. 43).

“reflexionaban sobre las prácticas políticas muy diferentes de cualesquiera que hayan prevalecido de modo general en el mundo moderno” (p. 31). Además, Sartori observa que la noción de *política* se ocupó durante mucho tiempo para calificar *todo*, y, por ello, al mismo tiempo *nada* en específico; lo cual cambió hasta que las esferas de la ética, la economía, y de lo político-social se demarcaron unas de otras, traducéndose materialmente en “diferenciaciones estructurales”, o como menciona Sartori, en estructuras e instituciones que pudieron “calificarse de políticas por su diferencia con institutos y estructuras pasibles de ser calificados de económicos, religiosos y sociales” (Sartori, 1995, p. 201).

De acuerdo con Sartori (1995), hubo un enredo entre la nomenclatura de origen griego de la política, es decir, las palabras que derivan de polis, y la “nomenclatura de origen latino” (p. 201), términos acuñados y trasladados al latín. Dentro de los momentos más significativos en los que se ha encontrado la *política* cabe anunciar de antemano que las distinciones entre lo político y lo social, el Estado y la sociedad, son distinciones y “contraposiciones” que adquirieron su significación recientemente, apenas desde el siglo XIX (Sartori, 1995).

De esta manera, si para Aristóteles, en la antigua Grecia, el hombre era un *zoon politikon* (“animal político”), la sutileza de su enunciación, que con frecuencia suele omitirse es que Aristóteles no definía con esa expresión a la política, sino al *hombre mismo* (Sartori, 1995).²² De ahí que, para el filósofo griego el hombre pueda *realizarse* completamente en la *polis*, puesto que éste vive en la *polis*, y porque la *polis* vive en él (Sartori, 1995).²³ Para Sartori con la frase “animal político”, Aristóteles no denotaba otra cosa que la propia “concepción griega de la vida”; en la que la *polis* era la unidad “constitutiva (indescomponible)” y la dimensión “completa (suprema) de la vida griega” (1995, p. 203). Sobre esto, el politólogo menciona que en el vivir “político” y en la

²² Precisamente, debido a esta cuestión Sartori conjetura que la política de Aristóteles era a la vez “una antropología; una antropología ligada indisolublemente al ‘espacio’ de la *polis*.” (1995; p. 207-208).

²³ Al respecto, puede consultarse el análisis histórico de Sabine (2009) desarrolla en torno a la Polis griega como “Ciudad-Estado”.

“politicidad”, los griegos “no veían una parte o un aspecto de la vida; la veían en su totalidad y en su esencia” (Sartori, 1995, p. 203).²⁴

A partir de lo anterior, Sartori apunta otra distinción importante, presenta que al *interior* de la concepción griega del hombre, es decir el *animal político*, “el *polítes*, no se distinguía en modo alguno de un animal social, de ese ser que nosotros llamaríamos societario o sociable” (1995, p. 203). El vivir “político” al interior de la *Polis* era a la vez vivir *colectivamente*, el vivir en *asociación* y, de manera más radical, el vivir en *koinonía*, en *comunidad* y *comunidad* (Sartori, 1995).

Es importante señalar, con Sartori, que en Aristóteles la *política* y la *socialidad* se entendían al mismo tiempo, en un solo término; ambos sentidos eran indisolubles, ya que con *político* se significaba “conjuntamente las dos cosas a la vez”; además, la palabra “social”, no es de origen griego –por lo que Aristóteles no pudo siquiera haberla escrito–, sino latino, romano. El uso de esta palabra latina le fue adjudicado a Aristóteles por los traductores de su obra durante el medievo europeo (Sartori, 1995).

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) hizo la traducción del término *zoon politikon* como “animal político y social”, con base en la apreciación de que “es propio de la naturaleza del hombre vivir en una sociedad de muchos” (Tomás de Aquino, citado en Sartori, 1995, p. 204). Explica Sartori que, en los lugares en los que los griegos aplicaban la palabra *polítes*, los romanos empleaban la palabra *civis*, de este modo eligieron traducir *polis* como *civitas*.²⁵ La *civitas* romana en relación a la *polis*, era una ciudad de *politicidad diluida*, en principio porque la *civitas* se estableció como una *civitas societatis*, por lo que se caracterizaba por una mayor expansión en sus límites. En segunda instancia, la *civitas* tenía una organización jurídica, de hecho como Sartori apunta “la *civilis societatis* [“sociedad civil”], (...) se traduce a su vez en una *iuris societatis* [“sociedad legal o jurídica”]. Lo que permite sustituir la ‘politicidad’ por la juricidad” (1995, p. 204).

²⁴ Según Sartori, en contraposición, el hombre “no-político” era simplemente un ser inferior, un menos-que-hombre, “un ser defectuoso, un ídion, un ser carente (...), cuya insuficiencia consistía precisamente en haber perdido o en no haber adquirido, la dimensión y la plenitud de la simbiosis con la propia polis” (Sartori, 1995; p. 203).

²⁵ No obstante, los romanos llegaron a adoptar la cultura griega en el momento en el que estaban sobrepasando la “dimensión que admitía el ‘vivir político’ según la escala griega” (Sartori, 1995, p. 204)

Cicerón (104-43 a. c.) sostenía que la *civitas* era aquel “conglomerado que se basa en el consenso de la ley” (mencionado en Sartori, 1995, p. 204). Por su parte, Séneca (4 a. c.-65 d. c.), y en general para la perspectiva *estoica* del mundo, el hombre ya no es un animal político, por el contrario, el hombre es concebido como un “*sociale animal*” (Sartori, 1995). Desde el punto de vista de Giovanni Sartori, en el transcurso de la antigüedad, tanto griega como latina, e incluso medieval, la política y la politicidad no fueron entendidos de modo “vertical”, es decir, de manera en que se pudiera asociar la idea de política con la del poder y, en consecuencia, en una concepción de “Estado subordinado a la sociedad” (1995, p. 205).

En ese entendido, para los autores medievales y renacentistas, el “*dominium politicum*”,²⁶ no era propiamente “político” en un sentido moderno, sino en el sentido de Aristóteles: de la “ciudad óptima” del *polítes*, la *res publica* que practicaba “el bien común”, una *res populi*²⁷ igualmente alejada tanto de la “degeneración democrática como de la degeneración tiránica” (Sartori, 1995, p. 206). Con la voz *politicum* se designaba una “visión horizontal”, mientras que el discurso “vertical” se denotaba mediante las voces “realeza”, “despotismo” y “principado” (Sartori, 1995, p. 207).

Con base en lo anterior, Sartori propone ilustrar la dimensión del “enfoque vertical” de la política en los discursos que incluyen el término “príncipe”. No es casualidad que Maquiavelo, según Giovanni Sartori, haya titulado con ese término a su obra más conocida; asimismo, *De Regimine Principum* fue un título escogido por Santo Tomás; al tiempo que Marsilio de Padua empleaba *principatus* o *pars principans* para denominar aquellas funciones, que en la actualidad denominamos “de gobierno” (Sartori, 1995, p. 207).

Con la eventual desaparición de la *Polis* griega, la “politicidad” adquiere transformaciones, adopta formas diluidas o cambia de modo. Sartori observa que por una parte, la política se “juridiciza” se vuelca al ámbito legal o jurídico, guiada por la dirección prescrita en el pensamiento romano. De la misma manera, la política se “teologiza”, en

²⁶ Para Sartori, lo equivalente al *dominium politicum* de los autores medievales y renacentistas, sería de algún modo “la buena sociedad”; por otro lado, agrega que con esto bien podría entenderse una “sociedad sin Estado”, con el recordatorio de que en esa época se pensaba a la *civilis societas* al mismo tiempo como *iuris societas* (1995, p. 207).

²⁷ Puede entenderse como “cosa del pueblo”.

principio, se amolda a la visión cristiana, luego oscila en función de la disputa entre el papado y el Imperio romano; por último, se teologiza en razón del quiebre suscitado entre catolicismo y el protestantismo (Sartori, 1995, p. 208). En esta transición, el discurso sobre la política se configura articulando conjunta e indisolublemente como discurso “ético-político” (1995, p. 208).

Sartori ubica en el *iusnaturalismo*,²⁸ dentro de algunos de sus momentos y variaciones, donde se muestra la “amalgama” entre la *normativa jurídica* y la *normativa moral* como unidad. Al respecto, Sartori apunta que la política no se configura “en su especificidad y autonomía hasta Maquiavelo” (1995, p. 208).²⁹

Por tanto, es con Nicolás Maquiavelo (1469-1527) con quien la política propiamente alcanza a *diferenciarse* de la moral y de la religión.³⁰ Maquiavelo (2014) no se detuvo en distinguir meramente entre política y moral, procuró un paso más, proclamó una “vigorosa afirmación de autonomía: la política tiene sus leyes, leyes que el político ‘debe aplicar’” (Sartori, 1995, p. 209).

Podemos encontrar, según Sartori, en Hobbes (1588-1679) otro momento destacable para la política; Hobbes, a juicio de Sartori, propone una política aún más “pura” que la de Maquiavelo (1995). Resumiendo la comparación en una frase, Sartori señala que si “el príncipe de Maquiavelo gobernaba aceptando las reglas de la política, el Leviatán de Hobbes gobernaba creándolas, estableciendo qué es la política. El mundo del hombre es infinitamente manipulable, y el Leviatán (...) es su manipulador exclusivo y total” (Sartori, 1995, p. 210). En este sentido, Hobbes no proponía únicamente la completa *independencia* y *autarquía* de la política, sino que, además, planteaba un “pan-politicismo”, que *subsumiría* y *generaría* todo desde la política (Sartori, 1995).

En el proceso de demarcación de la política con respecto a otros ámbitos de la vida humana, uno de los pasos con mayor dificultad consiste en establecer la diferencia entre

²⁸ El *iusnaturalismo* o *jusnaturalismo* es la doctrina del “derecho natural” (Sartori, 1995, p. 208).

²⁹ Al respecto, Sartori propondrá distinguir cuatro caracteres acerca de la *autonomía de la política*: 1) la política es *diferente*; 2) la política es *independiente*; 3) la política es *autosuficiente*; 4) la política es una *causa primera* (Sartori, 1995, p. 208-209).

³⁰ En este desplazamiento, tanto la moralidad y la religión pasan de un lugar subordinante a un orden en el cual, si bien pueden llegar a ser fundamentales para la política –al menos en ciertos momentos históricos, o lugares específicos– de manera inversa deberán ser “instrumentos” de la política (Sartori, 1995, p. 209).

Estado y sociedad (Sartori, 1995). Como primer punto, “sociedad” no es equivalente a *demos*, ni *populus* (pueblo, gente), esto porque el *demos* queda fuera junto con la “democracia” (la polis) en la que operaba. En segundo lugar, la República romana “no fue jamás una democracia, el *populus* de los romanos no fue nunca el *demos* de los griegos” (Sartori, 1995, p. 212). Tras la República, el *populus* paso a ser una “ficción jurídica”, incluso en los textos medievales continua siendo *fictio iuris* (Sartori, 1995, p. 212).³¹

Sartori detecta que con John Locke se restituye la operatividad a la noción de *pueblo*; a Locke se le atribuye una primera formulación de la idea de sociedad (Sartori, 1995). Sin embargo, aquella adjudicación corresponde más bien a la “doctrina contractualista”, y en particular a la distinción en esa corriente entre “*pactum subiiectionis* y *pactum societatis*”, en donde el primer acuerdo los individuos se someten a un poder común, mientras que en el segundo los individuos consensan vivir conjuntamente en sociedad (Sartori, 1995, p. 213). El movimiento político suscitado no es una revuelta *contra* el soberano, sino el contrato que se estipula *con* el soberano, contrato que pasa a ser estipulado en nombre de un contratante denominado “sociedad” (Sartori, 1995, 213).³² Para Sartori un elemento determinante en la autonomía de la sociedad, respecto al Estado, consiste en diferenciar la *esfera económica*; así, la separación de lo social y lo político presupone la diferencia de la política y la economía (Sartori, 1995). Según Sartori, los economistas liberales fueron quienes mostraron como es que la vida en sociedad prospera y se lleva a cabo cuando el Estado no interviene; quienes mostraron como la vida en sociedad encuentra en la división del trabajo su propio principio de organización; y de esta manera, los primeros en mostrar también cuantos sectores de la vida social son ajenos al Estado y no se regulan ni por las leyes ni por el derecho (Sartori, 1995).³³

Apuntando otra paradoja, con Sartori, durante casi dos milenios la palabra política, la locución de origen griego, fue prácticamente ignorada, no se empleaba; cuando figura de nuevo en el *dominium politicum*, ejemplo mencionado por Sartori (1995), donde alcanza a

³¹ Para el pensamiento romano y medieval no existía la autonomía de la idea de sociedad *autónoma*, la sociedad se constituía como *civilis societas* y como *iuris societas* (Sartori, 1995, p. 212).

³² Sartori advierte que en este *contrato social* la sociedad vuelve a aparecer como “ficción jurídica” (1995, p. 213)

³³ Aquí Sartori elogia las leyes de la economía, pues como leyes del mercado se caracterizan por una dinámica de automatismo espontáneo, algo que presuntamente funciona bien por su cuenta (Sartori, 1995, p. 213-214).

denotar solamente una realidad muy “circunscrita, totalmente marginal” (1995, p. 215). Es en el año 1603, cuando un autor “de fama”, Altusio, en Alemania vuelve a usar la palabra política, en el título *Politica Methodice Digesta*. Seguido, años más tarde por Baruch Spinoza y su *Tractatus Politicus* (Tratado Político), obra póstuma del 1677. Bossuet escribe en 1670 *Politique Tirée de l' Ecriture Sainte* (Política extraída de las propias palabras de las sagradas escrituras) publicada en 1709, luego del cual la palabra política no volvió a aparecer en otros títulos importantes del siglo XVIII (Sartori, 1995). A pesar de que el término política cayó en un “desuso generalizado”, durante un periodo amplio, ello no implicó que durante ese tiempo no se haya *pensado* en la política, porque siempre se pensó que *el* problema de los problemas era moderar y regular el “dominio del hombre sobre el hombre” (Sartori, 1995, p. 216).

Hoy en día, arguye Sartori, la palabra política está en *boca* de cualquiera, prácticamente de todos, pero lo que ocurre es que ya no sabemos *pensar* la *cosa*. En el mundo contemporáneo la palabra se utiliza sin *tasa* ni *medida*, por ello de algún modo la política sufre una “crisis de identidad” (Sartori, 1995, p. 216). Hecho que no sería tan grave –y en todo caso es el menor de los problemas para la política, y para todos– si no fuera porque en la política se define y nos definimos la vida en común.

En este punto, pensamos decir con Sartori –y un poco más allá de él– que se puede conjeturar una importante y decisiva consideración: “las complejas y tortuosas vicisitudes de la idea de política van más allá de la palabra política, en todas las épocas y en mil aspectos” (1995, p. 207). Esto no se debe a la palabra *política* en sí misma, sino a la lógica y “esencia” de todo signo, de todo significante, dinámica que envuelve y también excede a la misma política: el signo no alcanza a estar plenamente anclado a un referente. En el caso de la palabra política, no es tanto como su gracia o su defecto, todo lo contrario, la falla, el “equivoco”, lo parasitario entre el significado de una palabra a otra en cada época, como en el caso de la “fallida traducción”,³⁴ de la locución griega a la latina y luego a las lenguas romances, anglosajonas, etcétera, es la condición misma de la posibilidad de significación (Derrida, 1994a, 1994b, 1997a). Es por ello, que a pesar de que la palabra política “perdió”

³⁴ En el caso de la traducción es importante pensar en lo que implica, acerca de ello puede consultarse el breve texto de Jacques Derrida *Carta a un amigo japonés* (1997a), allí donde precisamente el problema de la *deconstrucción* es el problema de la traducción.

su connotación “original”, y fue connotando otros sentidos determinados históricamente, esto no quiere decir que con política no se pueda referir a algo, en cierto grado algunos sentidos pueden persistir más que otros, bajo una lógica hegemónica, esto sería en última instancia una cuestión económica en sentido amplio, como Derrida acostumbra señalar (1997a). En otro orden de ideas, consideramos pertinente la reflexión de George Sabine (2009) en torno a la historia del pensamiento político y la diseminación de los sentidos de la mayoría de los términos políticos, donde apunta que “el significado de tales términos se ha modificado de modos muy diversos y hay que entenderlo siempre a la luz de las instituciones que habían de realizar esos ideales y de la sociedad en la que operaban esas instituciones” (p. 31). Esto nos sitúa nuevamente en perspectiva, el comentario de Sabine nos muestra la complejidad que conlleva el preguntarnos por los significados, y los sentidos de conceptos centrales como la política. Asimismo, nos remite a pensar cómo es que la política se encuentra inmersa al interior de un conglomerado de relaciones que la hacen ser, y que la inclinan tanto a un polo como a otro. En ese sentido, es importante destacar el hecho de que el nombre de política no es abandonado, aun a pesar de encontrarse *asediado* bajo incontables *espectros*. Por el contrario, aun en la actualidad ese *nombre propio* persiste. En consecuencia, esta continuidad del nombre política es indicativa de que es posible *retomar*lo con el propósito de reinventarlo y reivindicarlo, por medio de nuevos sentidos y significados para así abrir senderos que conduzcan a poder *reocupar* la política.

1.6. Esfera pública

Como ya hemos apuntado, el *mundo* sólo lo *existe* al compartirlo con otras y otros, por ello la pluralidad caracteriza de manera fundamental a la “condición humana”, y al mismo tiempo es condición de posibilidad elemental para la vida política y la acción (Arendt, 1974). Gracias a eso, podemos dar cuenta del “mundo” —en sentido arendtiano, referido con antelación— como *espacio de aparición*, ahí donde, desde lo planteado por Arendt (1974, 2002) en el ámbito de los *asuntos humanos* el *ser* y la *apariencia* son insolubles el uno del otro, ambos *coinciden* (Arendt, 2002, p. 43) sin que su relación sea subordinante. De aquello se desprende que se presuponga un *espectador*, como condición para poder afirmar

la existencia de algo, o alguien (Arendt, 2002). En consecuencia, Arendt sostiene que la pluralidad es la ley de la Tierra porque “nada de lo que existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien” (Arendt, 2002, p. 43). Algo fundamental que no debe quedar fuera es el papel activo que Arendt le otorga a la pluralidad. La acción y el discurso de mujeres y hombres al agruparse articula aquel espacio de aparición (Arendt, 1974). Sobre esa trama de relaciones humanas Arendt (1974) asienta la *esfera pública*.

Hannah Arendt se refiere a la *polis* griega como un modelo, paradigma, o mejor dicho, como *metáfora espacial posible* (Sahui, 2002) de espacio público. De hecho Arendt (1974) ve a la *polis* más allá de su situación física, la filósofa afirma que la polis es “la organización de la gente tal como surge de hablar y actuar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén” (p. 262). Arendt sostiene que en aquella *polis* las personas muestran *quiénes* son, siempre con otros y ante otros (Arendt, 1974). Para Arendt la *polis* es un espacio paradigmático para la política en tanto que ahí germinan ciertos tipos de relaciones humanas que catalizan el desarrollo del modo de vida político (Arendt, 2007a). Recordemos que para la filósofa el mundo político, el *ámbito de los asuntos humanos* se da en el *espacio de la palabra*, del acuerdo, del diálogo y del intercambio de pareceres (Arendt, 1974, 2007a, 2008).

En su recorrido arqueológico por las experiencias políticas de la antigüedad occidental, la filósofa alemana descubre en la *polis* griega un referente “prototípico” de aquellas relaciones sociales. Fundamentalmente la experiencia en el *ágora* como *lugar de la palabra*, espacio privilegiado de lo político; era el lugar en donde los “hombres libres” – y sólo ellos: hombres griegos– se concentraban para discutir sus opiniones, apreciaciones desde sus distintas perspectivas (Arendt, 2008). Precisamente de esa experiencia de la antigüedad griega, Arendt extrae una lección elemental: ese concierto de posiciones y perspectivas es lo que logra constituir al poder político como la capacidad de actuar conjuntamente (Arendt, 1974, 2007a, 2008).

En Arendt la función elemental del ámbito público es iluminar los sucesos humanos al “proporcionar un espacio de apariencias, un espacio de visibilidad, en que hombres y

mujeres pueden ser vistos y oídos” (Birulés, 1997, p. 21) y mediante la palabra y la acción revelar quiénes son. De este modo, en un sentido, lo público es *lugar de aparición*.

Así, *lo público*, es señal de *mundo común*, es decir, comunidad de objetos que nos une, agrupa y separa a través de relaciones que no conlleven a una “fusión” y anulación de la pluralidad. Ya que, debemos recordar que la condición indispensable para la política es la irreductible pluralidad. Además de estar relacionada íntimamente con la noción de libertad y distinción, la esfera pública³⁵ tiene como particularidad la *igualdad*; da cuenta de esto el punto de vista donde Arendt sostiene que “por naturaleza los hombres no son iguales, necesitan de una institución política para llegar a serlo: las leyes” (Birulés, 1997, p. 22). Lo público, en segunda instancia, como mundo en común da soporte al espacio de apariencias, asimismo, quiere decir que es un mundo común a todos, diferenciado del lugar poseído privadamente por cada uno. En este sentido, el espacio público sería un marco de referencia común, “porque la pluralidad de opiniones, la variedad de perspectivas y las diferentes posiciones remiten a un mismo objeto. Mundo en común y pluralidad son las dos caras de la misma moneda” (Arendt, 2007, citada en Fernández de la Reguera, 2012, p. 57).

Aunque para Arendt solamente el acto político sea capaz de *generar* igualdad, las leyes no sólo cumplen con reducir lo diverso a lo idéntico, sino más bien autorizan la “posibilidad de las palabras y las acciones” (Birulés, 1997, p. 22). Las leyes son como los *muros* de la *polis* que permiten las actividades en el interior de la ciudad (Arendt, 2008).³⁶

A pesar de que el modo de entender el espacio público de Hannah Arendt pueda interpretarse como un espacio basado en la competencia más que como un lugar de apoyo mutuo, y que en dicho espacio quienes participan en él son separados unos de otros, cabe destacar que, por otro lado, para Arendt no todo espacio público es “inmediatamente un espacio político” (Birulés, 1997, p. 24). Al respecto, Arendt constata que en la *polis* ateniense la vida llegó a ser una contienda de todos contra todos, por lo cual, sostiene que

³⁵ Según diagnostica Arendt, en las sociedades contemporáneas lo que ha ocurrido es un olvido del espacio público, remplazado por el ascenso de lo social. Esto, según la filósofa, trajo como consecuencia que la distinción y la diferencia pasaran a ser asuntos privados; en este sentido, menciona que la acción ha sido sustituida por la *conducta*: las actividades privadas manifestadas abiertamente nunca constituyen una esfera pública (Birulés, 1997, p. 22).

³⁶ Sobre esto Arendt (1974) afirma “Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la *polis* y su estructura la ley” (p. 257)

fue aquel individualismo extremo aquello que condujo al fin de la polis; de acuerdo con la filósofa “este espíritu agonal (...) envenenó con odio y envidia la vida de los ciudadanos” (Arendt, 1990, citada en Birulés, 1997, p. 25).

Así, el espacio público como *espacio político* no es simplemente una mera localización física en donde las acciones sean visibles, sino algo necesariamente en relación a la necesidad de límites, demarcado por las leyes. El *nomos*, en griego ley o norma, limita y en ese mismo gesto, paradójicamente³⁷ permite la multiplicación de ocasiones para la acción y el discurso (Arendt, 2008).

Por todo lo anterior, consideramos que lo importante de esta noción de Arendt sobre lo público nos da la posibilidad de pensar al espacio público más allá del espacio físico, sin, al mismo tiempo, abandonar aquella dimensión. En este momento resulta pertinente señalar una de las principales críticas y desafíos –no sólo al enfoque de Arendt, sino– al espacio público, nos referimos a los señalamientos que realiza Cristina Girardo (2008), quien apunta que la participación ciudadana en el ámbito de la esfera pública no es suficiente para asegurar la inclusión; esto se debe a que en sociedades tan estratificadas como la nuestra, donde asistimos a innumerables, y desigualdades sociales anquilosadas, se “mantienen los términos de desigualdad que están presentes en la sociedad, donde abundan problemas de inequidad y en donde se manifiesta una participación diferenciada” (Girardo, 2008, p. 84).

Esto requiere ceñirnos a una categoría fundamental en el plano político: el poder; esto en tanto que es necesario dar cuenta de una de las condiciones que suponen un orden o que, por el contrario, lo subvierten.

³⁷ En este mecanismo paradójico es posible alcanzar a ver una similitud con la relación entre *poder* y *sujeto*, señalada por Judith Butler en *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, (2001), España: ediciones Cátedra; en donde siguiendo a Michel Foucault, estamos *sujetados* al poder, lo necesitamos al mismo tiempo para ser y para poder “liberarnos” de él; a esto se refiere el deslizamiento desde el “sujetamiento” a la “agencia”.

1.7. Poder: *sujeción y agencia*

Al contrario de la lectura que proveen Cisneros et al. (1999, p. 28) acerca de la relación entre política y poder, donde acusan al poder de contaminar y obstaculizar a la actividad política, asumimos que en el lugar de la política, como lo resalta Foucault (en Chomsky y Foucault, 2006) recae en gran medida la dinámica de las relaciones de poder, ya que, aquellas residen en toda relación social y no sólo en el espacio de la polis. Seguimos atravesados por relaciones de poder, estemos formalmente o no inscritos en el campo político establecido (Butler, 2012).

Para aproximarnos a este concepto conviene observar lo que Arendt plantea en torno al poder. En principio, según Hannah Arendt (2006) si bien los Estados modernos tienen la ocupación de proteger la libertad mediante el uso legítimo de la violencia, en repetidas ocasiones se han convertido en zonas para ejercer la violencia a fin de dominar, e inclusive “eliminar al otro” (Martínez y Hernández, 2011).

Esto se traduce en un alto riesgo para la política, porque hace extensiva la confusión de *identificar* violencia (*Gewalt*) con el poder (*Macht*) (Arendt, 2008, p. 136); para Arendt, ambos elementos no pueden ser equivalentes, pues para ella, la fuente legítima de poder es la pluralidad, en donde los “hombres pueden actuar” en conjunto de manera voluntaria (Arendt, 2008). Por muy intensas que la fuerza o la violencia puedan concentrar, nunca podrán remplazar al poder (Arendt, 2006). Como la filósofa advierte: “poder y violencia no son lo mismo” (Arendt, 2007, p. 94), “sino que en cierto modo son opuestos” (Arendt, 2007, p. 94).

En ese sentido, Arendt rechaza el adagio político que dicta, y permea en gran medida la concepción hegemónica de la actividad política occidental: “Toda la política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia” (C. Wright Mills, citado en Arendt, 2006, p. 48). En aquel mantra, Arendt detecta una cierta influencia weberiana, en tanto que se equipara el poder político a la organización de la violencia, indicio de ceder ante el concepto marxista del Estado como instrumento de opresión en beneficio de la clase dominante (Arendt, 2006). Empero, Arendt no sólo rechaza esta forma de entender al poder político por la fundamental distinción que sostiene entre violencia y poder, sino también

porque esta visión resulta ser sumamente reductivista. Esto conduce a la filósofa a buscar concepciones alternativas a esa visión, perspectivas que no reduzcan al campo político, sus leyes e instituciones a simples “superestructuras coactivas, manifestaciones secundarias de fuerzas subyacentes” (Arendt, 2006, p. 49).

Algo que Arendt sugiere es distinguir entre los significados de *palabras claves* en la teoría política, tales como “poder”, “potencia”, “fuerza”, “autoridad” y “violencia”, ya que estas palabras se refieren a fenómenos diferentes (Arendt, 2006). Hemos de apuntar aquí una cita de Passerin d’Entrèves, a la cual Arendt presta suma atención: “El empleo correcto de estas palabras no es sólo una cuestión de gramática lógica, sino de perspectiva histórica” (Citado en Arendt, 2006, p. 59). Esta reflexión suscita en Arendt una importante reflexión respecto a la precisión del lenguaje en el ámbito político, y no sólo en él, pues lo que se discute no es simplemente hablar con descuido, en sus palabras: “Emplearlas [las palabras] como sinónimos no sólo indica una cierta sordera a los significados lingüísticos, lo que ya sería suficientemente serio, sino que también ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden” (Arendt, 2006, p. 59).

Luego de insistir en la cuestión acerca del “reduccionismo” hacia los asuntos públicos como mero dominio, Arendt apunta su modo de entender al poder, de acuerdo con nuestra filósofa:

Poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que está «en el poder» nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado (*potestas in populo*, sin un pueblo o un grupo no hay poder), desaparece, «su poder» también desaparece. En su acepción corriente, cuando hablamos de un «hombre poderoso» o de una «poderosa personalidad», empleamos la palabra «poder» metafóricamente; a la que nos referimos sin metáfora es a «potencia» (Arendt, 2006, p. 60).

Como puede verse en la cita anterior, Arendt distingue entre poder y *potencia*, entendiendo que ésta última designa *un carácter en algo* singular e individual, un objeto o persona, independiente de algo más. Empero, aun la potencia del individuo más fuerte puede verse siempre rebasada por las potencias de muchos, quienes a menudo suelen combinarse desbordando el propio carácter de potencia (Arendt, 2006). De acuerdo con Arendt, la *fuerza* sería en principio un término con el que nos referimos en el habla común a la violencia; según la filósofa, esta confusión de términos se acentúa con el hecho de la aplicación de la violencia como un medio de coacción, por ello Arendt sugiere distinguir a la fuerza como “fuerzas de la Naturaleza” o “fuerza de las circunstancias”, con el propósito de “indicar la energía liberada por los movimientos físicos o sociales” (Arendt, 2006, p. 61). En el caso de la *autoridad*, un término resistente a ser definido, puede ser atribuido como característica de las personas o entidades (instituciones). En palabras de Arendt: “Su característica es el indiscutible reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no precisa ni de la coacción ni de la persuasión” (Arendt, 2006, p. 62). A esto, la filósofa agrega que: “Permanecer investido de la autoridad exige respeto para la persona o para la entidad. El mayor enemigo de la autoridad es, por eso, el desprecio y el más seguro medio de minarla es la risa” (Arendt, 2006, p. 62).

El caso de la *violencia* es distinto en tanto que esta tiene una naturaleza esencialmente instrumental. Si bien Arendt percibe cierta relación entre la violencia y la potencia (fenomenológicamente observa una proximidad), la cuestión estriba luego en que: “los instrumentos de la violencia, como todas las demás herramientas, son concebidos y empleados para multiplicar la potencia natural hasta que, en la última fase de su desarrollo, puedan sustituirla” (Arendt, 2006, p. 63).

De regreso a la cuestión, consideramos importante cómo es que para Hannah Arendt, el poder (político) sólo puede instaurarse entre los hombres *en acuerdo*; desde su punto de vista, en ciertas experiencias revolucionarias ha sido posible avistar la lección de la formación de un poder constituyente duradero (Arendt, 2013). Entonces, desde la perspectiva de Arendt, el poder es visto, más que como “la imposición de una voluntad aplastando otra” (Silva-Herzog, 2012), como la capacidad de actuar concertadamente con otras y otros. El poder nunca es propiedad de una persona; el poder corresponde al grupo, y

sigue existiendo “mientras el grupo se mantenga unido” (Arendt, 1999, citada en Fernández de la Reguera, 2012, p. 80). Así, la política, y el poder político no se agota ni se asienta en los “ejércitos que intimidan sino en las palabras que convencen” (Silva-Herzog, 2012).

Sin embargo, como Giorgio Agamben señala (2013) Hannah Arendt no toma en cuenta –en general– el punto de vista de la biopolítica, específicamente respecto al poder. Agamben apunta que Foucault tampoco recurre a analizar los casos de los campos de concentración y estructuras del totalitarismo en sus investigaciones. Foucault enfatiza la ubicuidad del poder (al preguntarse *¿cómo se ejerce?*), en tanto que hace parte de cualquier relación humana, en nuestro propio cuerpo y en todo vínculo con el soberano (Foucault, 2012, p. 127-135). Así, el poder para Michel Foucault sería “el universo de relaciones en el que se está. El conjunto de relaciones que constituyen sujeto” (Lanceros, 1996, p.109). Foucault abandona en gran medida la tendencia del enfoque tradicional al momento de analizar el problema del poder, es decir de los esquemas basados en modelos jurídico-institucionales, proponiendo una forma de análisis innovador respecto a los modos concretos en que el poder *penetra* en “el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida” (Agamben, 2013, p. 14). Es así que, a la luz de estos señalamientos, debemos considerar cómo es que Arendt no considera la posibilidad de que aquellos fenómenos – poder, dominación, autoridad, fuerza– se encuentren relacionados y permeados los unos por los otros, dimensión que, en cambio, Foucault alcanza a advertir y desarrollar.

Desde esta perspectiva, Foucault analiza las *técnicas políticas* a través de las cuales el Estado asume e “integra en su seno el cuidado de la vida natural de los individuos” (Agamben, 2013, p. 14), es decir, un poder que se “ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (Foucault, 2012, p. 129). Por otra parte, Foucault, según Agamben (2013, p. 14) estudia las *tecnologías del yo*, por medio de las cuales se efectúa el “proceso de subjetivación que lleva al individuo a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia y, al mismo tiempo, a un poder de control exterior” (Agamben, 2013, p. 14).

En esa línea, el poder, según Judith Butler (2011), no es algo estable ni estático, sino que se “rehace en las diversas coyunturas de la vida cotidiana; él constituye nuestro tenue

sentido de sentido común y se arraiga de manera subrepticia como las epistemes prevalecientes de una cultura” (Butler, 2011, p. 21-22).

Sobre ese fondo, Butler reflexiona acerca de la paradoja del poder, introduciendo la noción que ella denomina como “mecanismos psíquicos del poder”. De este modo, Butler da cuenta de la formación del sujeto (subjetivación) depende ineludiblemente del poder. Siguiendo a Foucault, Butler (2001) entiende al poder como un elemento que *forma* al sujeto. Nuestra relación con el poder no consiste simplemente en que éste nos vulnera con una fuerza tal que terminamos por aceptar sus condiciones. Butler añade que el poder es *algo* de lo que dependemos para nuestra misma condición de existencia, algo que albergamos y abrigamos en nuestro ser (Butler, 2001, p. 12). Puesto que, aquel *nosotros* que “acepta esas condiciones depende de manera esencial de ellas para «nuestra» existencia” (Butler, 2001, p. 12).

Así, la sujeción es el proceso de “devenir subordinado al poder, así como el proceso de devenir sujeto” (Butler, 2001, p. 12). Así, además de recurrir a Freud y Foucault, Butler retoma derroteros planteados por Hegel y Nietzsche, refiriendo que en los caminos de la *conciencia* de la *Fenomenología del Espíritu*, o el proceso de represión-regulación de fenómenos en la conciencia que Nietzsche plantea en *La genealogía de la moral*, el poder, en esos casos, aparece primero como elemento exterior, ajeno, invasivo que constriñe al sujeto, lo orilla a la subordinación, pero que, en última instancia, termina por adoptar una “forma psíquica que constituye la identidad del sujeto” (Butler, 2001, p. 13).

En ese entendido, el sujeto no sólo se constituye bajo la subordinación, sino que esa misma condición le proporciona su “continuada condición de posibilidad” (Butler, 2001, p. 18). De este modo, el sujeto es una suerte de paradoja al estar estructurado por esta ambivalencia (Butler, 2001). Butler (2006), denota esta idea al analizar el mito de *Antígona*,³⁸ especialmente en el momento en que Antígona desobedece la ley establecida y

³⁸ Sófocles (496-406 a. C) titula con el nombre de *Antígona* a la tragedia basada en el mito griego de Antígona. El mito relata el enfrentamiento entre los hermanos de Antígona, Eteocles y Polinices, por el trono de Tebas –debido a una maldición lanzada contra ellos por su padre. Debido a que Eteocles rompe el acuerdo que ordenaba que ambos hermanos se turnaran periódicamente el control trono, Polinices busca ayuda y vuelve a Tebas para reclamar su derecho. La confrontación culmina con la muerte de ambos hermanos, asesinandose el uno al otro. En consecuencia, Creonte se vuelve rey de Tebas, decreta que Polinices traiciona a su patria y por ello dictamina que éste no será enterrado dignamente, ordenando se le deje a las afueras de la

desafía a la autoridad del soberano, Creonte. Antígona impugna el imperativo que le prohibía enterrar el cuerpo de su hermano Polinices. Así, en el momento en el que Antígona se opone ferozmente a Creonte aparecen dos cuestiones reveladoras: por un lado, Antígona se empieza a *parecer* a Creonte, pues ambos buscan aparecer en público y obtener ahí el reconocimiento y legitimidad de sus actos. En seguida, Butler nota que Antígona requiere que Creonte se encuentre presente y escuche su “confesión”.

En el momento de explicarse ante Creonte, Antígona puede afirmar su acción sólo mediante la “incorporación corporal de las normas del poder a las que se opone” (Butler, 2006, p. 238). Desde esa perspectiva, Antígona llega a actuar “pareciéndose” a Creonte, adoptando “formas” varoniles “no sólo porque está desafiando a la ley, sino porque al cometer el acto contra la ley, también asume la voz de la ley” (Butler, 2006, p. 238). Así, Antígona se afirma a sí misma por medio de la *apropiación de la voz del otro*, en este caso del mismo soberano al que se enfrenta; en ese sentido, Butler menciona que Antígona “obtiene su autonomía a través de la voz de la autoridad a la que se resiste, una apropiación que lleva dentro de sí, de forma simultánea, los restos de un rechazo y la asimilación de esa misma autoridad” (Butler, 2006, p. 238). En este caso, queda de manifiesto el talante de la *agencia*, es decir, la ambivalencia de la relación poder-sujeto. En suma, la agencia se alcanza a apreciar cuando quien actúa, lo hace en la medida en que existe desde el principio dentro de un campo lingüístico de restricciones, que son al mismo tiempo sus posibilidades de acción (Butler, 2004).

Al desarrollar e introducir la noción de agencia –delineada ya por Foucault– en el ámbito político, Butler (2002) pone de manifiesto la experiencia lograda a partir de la lucha por la reapropiación del término *queer* (p. 313-339),³⁹ caso en donde la filósofa se propuso

ciudad. Para los griegos, los honores fúnebres eran sumamente importantes: el alma de un cuerpo que no era enterrado adecuadamente vagaría eternamente por la tierra. Ante ello, Antígona decide enterrar a su hermano y realizar los honores correspondientes. Con esta acción Antígona desafía a Creonte (su tío, y suegro, pues se encontraba comprometida en matrimonio con su hijo, Hemón). Esta desobediencia provoca que Antígona sea enterrada viva; para evitar tal suplicio termina ahorcándose. Véase Sófocles (1981, p. 239).

³⁹ La traducción, del inglés denota un adjetivo como “extraño”, “poco usual”, con anterioridad su uso acarrearba significados más peyorativos, como “rarito”, “torcido” o “invertido” dirigidos a personas homosexuales. Actualmente es un término global resignificado por el reclamo de minorías sexuales – anglosajonas, occidentales- conformadas por personas homosexuales, lesbianas, bisexuales, o quienes se autodefinen con preferencias que exceden las categorías heterosexuales, heteronormadas o de género binario. El empleo del termino queer ha supuesto distintos cambios durante el siglo XX. A pesar del reclamo por parte

comprender las condiciones que planteó el concepto *queer* a partir de la transformación de su sentido hasta adquirir una connotación de *resistencia política* y, en consecuencia, una posibilidad de resignificación social y de una política *capacitadora*, “*agenciadora*”. Así, con base en algo que “sujeta” y *sobre-determina* a los sujetos y que alcanza a ser subvertido, Butler logra reafirmar el proyecto que pugna por disputar la posibilidad de apropiarse del *poder* como un elemento de altas potencialidades *creativas y revolucionarias*.

1.8. La diferencia política: *lo político*

Llegados a este punto, hemos conseguido señalar distintos elementos que conforman a la política, no obstante, al mismo tiempo logramos empedrar el sendero por medio del cual anunciamos una caracterización de la política como terreno plagado de paradojas, transformaciones, disputas y distintos sentidos. Empero, es momento de presentar una nueva torsión que será fundamental para el propósito de este capítulo: la distinción entre *la política* y *lo político*. Ahí donde este particular cambio, en apariencia simple e irrelevante, en la escritura, contrae un movimiento telúrico que desplaza y disloca los emplazamientos dados, logrando así abrir un repertorio de espacios abiertos a la aparición y renovación de pensamiento y acción política.

Carl Schmitt desarrollo la noción distintiva de *lo político* en 1932, en el texto: *El concepto de lo político* (2009). El objetivo de Schmitt, en ese escrito, es hallar un criterio específico con el cual garantizar la autonomía de lo político; de esta forma localiza en la distinción *amigo-enemigo* la especificidad de *lo político* (Marchart, 2009, p. 63).

En ese contexto, Slavoj Žižek (1998) explica que por *política* se entiende un campo social separado: un “subsistema positivamente determinado de relaciones sociales en interacción con otros subsistemas” (p. 253). Mientras que *lo político* sería el momento de “apertura, de indecibilidad, en el que se cuestiona el principio estructurante de la sociedad,

de algunos grupos, la palabra aún se considera ofensiva o despectiva por otros sectores de la comunidad LGBTTTI.

la forma fundamental del pacto social” (p. 253). En ese sentido, Žižek sugiere que la dimensión política aparece *inscrita doblemente*: “es un momento del todo social, uno más entre sus subsistemas, y también el terreno en el que se decide el destino del todo, en el que se diseña y suscribe el nuevo pacto” (Žižek, 1998, p. 253).

Oliver Marchart (2009, p. 17) denomina “diferencia política” a la distinción planteada entre “la política” y “lo político”. Al movimiento filosófico encargado de pensar esa *diferencia* lo designa con el mote de “heideggerianismo de izquierda” (Marchart, 2009, p. 14), caracterizando a aquel movimiento como heredero de la actitud *posfundacional* inspirada por Heidegger. Desde esta perspectiva posfundacional no se busca borrar las figuras del “fundamento” (como sí lo haría el *anti-fundacionalismo*), sino, más bien lo que se plantea bajo el enfoque posfundacional es el debilitamiento del estatus ontológico de los *fundamentos* (Marchart, 2009). Desde esta postura, no se afirma la ausencia total de los fundamentos, pero sí se conduce a suponer la “imposibilidad de un fundamento *último*” (2009, p. 15). En esto, se implica la creciente importancia de la *contingencia* y de *lo político* entendidos como el momento de “un fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido” (Marchart, 2009, p. 15).

Marchart sostiene que la *diferencia política* (la distinción entre la política y lo político) es consecuencia de un problema o un entumecimiento de la teoría política, y social, *dominante*; con la *diferencia política* parece, a su juicio, indicar la crisis del paradigma fundacionalista, y por ello un síntoma del “fundamento ausente de la sociedad” (Marchart, 2009, p. 19). En ese sentido, en cuanto *diferencia* exhibe una escisión en la idea clásica de política, momento en el que es necesario introducir un término nuevo con el propósito de registrar la dimensión “*ontológica*” de la sociedad, o en palabras de Marchart “la dimensión de la institución de la sociedad” (2009, p. 19), en tanto que “política” permaneció como el término para indicar las prácticas “*ónticas*” de la política convencional (Marchart, 2009, p. 19).

Sobre ese tamiz, acudimos a la visión y el planteamiento “des-sustancialista” y posfundacional de Chantal Mouffe (2011) sobre *lo político*. Mouffe se propone precisamente “descentrar” las distintas categorías implicadas en la política; plantea pensar y hallar en *lo político* una *dimensión ineludible* a nuestra propia condición política: el

antagonismo (Mouffe, 2011). De esta manera, Mouffe entiende la dimensión de *lo político* como la “dimensión de antagonismo (...) constitutiva de las sociedades humanas”, es decir, un espacio de “poder, conflicto y antagonismo” (2011, p. 16).

En ese tenor, asistimos a una distinción fundamental entre la política y lo político, donde, siguiendo a Mouffe (2011) y en coincidencia con Žižek (1998), tal demarcación responde a pensar la política como la dimensión concerniente a los “hechos”. Retomando la *metáfora* heideggeriana a la que apela Mouffe, decimos que con *la política* se hace referencia a “lo óntico” (*la multitud de prácticas de la política*); mientras que con “lo político” se da cuenta del “nivel ontológico” (Mouffe, 2011, p. 15), es decir, del modo en que se “instituye la sociedad” (Mouffe, 2011, p. 16). De esta manera, decimos que el ámbito de lo político enmarca la *esencia constitutiva*, y por otra parte, *la política* puede entenderse como el “conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político” (p. 16). Desde nuestra perspectiva, la noción de Mouffe en torno a *la política y lo político* no resulta excluyente en relación a la sostenida por Arendt, toda vez que aquella entiende a *la política* enmarcada en la esfera de *la vida activa*, es decir, en lo concerniente a las *cosas que hacemos*, fundamentalmente del **discurso en el ámbito de lo político-público**.

Empero, como en prácticamente cualquier discusión teórica, la noción de Mouffe acerca de lo político se presenta ante ciertos distanciamientos, ya que por ejemplo, Arendt ubicaría su definición de lo político en un campo distinto: ella percibe lo político como un “espacio de libertad y deliberación pública” (Mouffe, 2011, p. 16). No obstante, hay que tener en cuenta que para Hannah Arendt lo político también se entiende como un ámbito del mundo en el que en principio somos activos, en dónde los asuntos humanos adquieren una “durabilidad que de otro modo no tendrían” (Arendt, 2008, p. 135), donde lo inédito puede acontecer, ser provocado. Por lo dicho, estas posiciones persiguen objetivos que pueden coincidir en puntos de intersección, se tendría que mantener una perspectiva desde una lógica *suplementaria*,⁴⁰ y no tanto dentro de una simple exclusión de términos.

⁴⁰ Si atendemos la “*lógica del suplemento*”, tal como Jacques Derrida sugiere al respecto del *suplemento* entendido como un *indecidible*, toda vez que el suplemento *encierra* en sí el doble sentido de suplir-

En otro orden de ideas, el problema que Chantal Mouffe (2011) detecta con el enfoque liberal “racionalista-deliberativo” (al que critica), consiste en que, a su juicio, con esta perspectiva se tiende a dejar fuera cuestiones fundamentales para la política democrática. Una grave señal de esto reside en la *incapacidad* contemporánea para *percibir* y *plantear* los problemas que enfrentan nuestras sociedades de *modo político*. Con el enfoque liberal dominante, los problemas son vistos como “meros asuntos técnicos destinados a ser resueltos por expertos”. Mouffe (2011, p. 17), atribuye la causa de esta tendencia a una “hegemonía indiscutida del liberalismo”. Además, en su diagnóstico, Mouffe añade que la deficiencia fundamental de esta perspectiva en el campo político es “su negación del carácter inerradicable del antagonismo” (Mouffe, 2011, p. 17).

En particular, la crítica de Mouffe (2011) al liberalismo hegemónico se concentra en aquel *liberalismo dominante*, que dentro de la pluralidad de los distintos liberalismos, ha acaparado mediante el enfoque “racionalista e individualista que impide reconocer la naturaleza de las identidades colectivas” (Mouffe, 2011, p. 17); asimismo, este liberalismo es incapaz de comprender de manera adecuada “la naturaleza pluralista del mundo social, con los conflictos que ese pluralismo acarrea” (Mouffe, 2011, p. 17), problemas que en muchas ocasiones agotan la capacidad de las “respuestas” de índole *racionalista*, pues no habría solamente soluciones racionales para solventar cualquier tipo de conflicto, ya que en tanto que existen problemas que demandan respuestas de distinta naturaleza hay conflictos que exceden el propio plano “racionalista”.

Desde la visión del “liberalismo hegemónico” se afirma que vivimos en un mundo en el cual cohabitan diversos valores y perspectivas, empero al mismo tiempo, este liberalismo reconoce que nunca las “podremos adoptar en su totalidad”, en su “vinculación constituyen un conjunto armonioso y no conflictivo” (Mouffe, 2011, p. 17). En consecuencia, según Mouffe (2011) este tipo de liberalismo termina por verse obligado a “negar lo político en su dimensión antagónica”. Como menciona Mouffe, las cuestiones políticas no son “meros asuntos técnicos destinados a ser resueltos por expertos. Las

suplementar y a la vez de suplementar: *añadir* o *agregar* (Yébenes, 2008, p. 155). Por su parte, también Laclau y Mouffe (2011, p. 78) aplican esta lógica del suplemento en su análisis de la hegemonía.

cuestiones propiamente políticas siempre implican decisiones que requieren que optemos entre alternativas en conflicto” (Mouffe, 2011, p. 17).

1.9. Conflicto: *antagonismo y hegemonía*

Hasta ahora, hemos puesto de manifiesto como elementos alojados en el núcleo de la política y lo político a distintos componentes, que al mismo tiempo se relacionan y echan a andar vínculos unos con otros. En este camino, al recurrir a algunas ideas de Arendt conseguimos transitar señalando el carácter fundamental de la política. Por otro lado, apuntamos planos y características “esenciales” para la acción política, y que se dirigen hacia un desplazamiento del *lugar* de acentuación, resaltando la potencia de los agentes para actuar y transformar lo dado. En ese espacio, encontramos el papel fundamental de las palabras, del lenguaje, del *discurso* para la acción y la política. La dimensión discursiva se ha revelado como un ámbito capital en el transcurso del trayecto. El énfasis vertido sobre la relevancia de las palabras y sus significaciones, o sentidos posibles, se expande desde el interés inspirado por el propósito del estudio completo, pero paulatinamente se alza de manera subrepticia a lo largo del presente capítulo debido a un talante particularmente fundamental: las formaciones discursivas que sustentan, y reproducen, determinados significados y sentidos terminan por conformar campos relativamente estables de significado donde quedan almacenados de manera parcial, contingente, y momentánea, aquellos contenidos colocados ahí mediante un proceso de disputa hegemónica entre grupos antagónicos.

Esto implica tácitamente la figura del conflicto, y nos conduce al mismo tiempo a retomar dos elementos mencionados con anterioridad: en primer término el conflicto como cualidad ineludible de la dinámica social y de lo político (Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Lefort), y por otra parte, la cuestión referente a los mecanismos del poder (Michel Foucault, Judith Butler), allí donde el propio papel subordinante puede ser dislocado y redireccionado hacia la modificación de las relaciones de poder existentes, *sedimentadas* (Butler, Laclau y Mouffe). Para ello, se requiere además tener en cuenta los modos de operación de lo social, que es en donde se asientan las significaciones y de donde emergen, reproducen y

sedimentan las formaciones discursivas, a las que hacíamos referencia con anterioridad. El “depósito” predilecto, al interior de lo social, en donde se aglutinan aquellos significados y discursos es el sentido común (Laclau y Mouffe, 2011), allí se desembocan y generan los combates, y resultados, de posiciones opuestas que buscan apremiar sus contenidos.

Al calor de esta compleja dinámica se añade un ingrediente de suma importancia: *la imposibilidad de lo social* (Laclau y Mouffe, 2011). Aquello que no indica otra cosa más que la condición siempre “incompleta” de lo social, en otras palabras, su carácter *abierto y siempre* modificable. Condición que afecta por igual tanto al sentido común como a la política (Laclau y Mouffe, 2011). Frente a este panorama cobra sentido la afirmación de una lucha constante entre diversas posturas (algunas paralelas con otras, unas más asimétricas de las demás), donde al final entrevemos como elementos constituyentes al conflicto, el *antagonismo*, y su confluencia en relación a la disputa por la hegemonía. Sobre lo que Laclau y Mouffe realizan importantes análisis. Laclau (2002) explica que la *Hegemonía* se entiende como un *tipo de relación* en donde una “particularidad” (un elemento del todo) se apropia de la función de “representación” de la totalidad, de la que hace parte y con la cual no hay punto de comparación, pues la excede en todos los sentidos.

Para Ernesto Laclau (2000) cualquier avance en la comprensión de las luchas sociales (políticas) contemporáneas depende de “invertir las relaciones de prioridad que el pensamiento social del último siglo y medio había establecido entre lo social y lo político” (2000, p. 172). En donde, el filósofo caracteriza a esta directriz con “lo que podríamos denominar la sistemática absorción de lo político por lo social” (2000, p. 172), es decir, lo político pasaba a ser “o bien una superestructura o bien un sector regional de lo social, dominado y explicado por las leyes objetivas de este último” (2000, p. 172). No obstante, en la actualidad según Laclau “hemos comenzado a movernos en la dirección opuesta: hacia una comprensión creciente del carácter eminentemente político de toda identidad social” (Laclau, 2000, p. 172).

En ese sentido, manteniendo al *liberalismo dominante* como *adversario*, Chantal Mouffe (2011) recurre al jurista Carl Schmitt (2009), a quien considera como un pensador capaz de instaurar el desafío *más radical* frente a aquel liberalismo. Así, Mouffe (2011) empieza a retomar la declaración de Schmitt con la que señala la impotencia de los

principios puros del liberalismo por plantear una “concepción específicamente política” (Mouffe, 2011, p. 17-18). Puesto que en el centro del liberalismo se encuentra el *individualismo metodológico*, es decir que el liberalismo requiere que el individuo sea su *punto de referencia*, el liberalismo termina por excluir la comprensión de la naturaleza de las *identidades colectivas* y por tanto, en última instancia negando lo político.

Ante esto, Mouffe (2011) pretende responder con Schmitt que la característica fundamental de lo político es el conflicto y el antagonismo. En ese entendido, Mouffe (2011) recuerda que para Schmitt lo político sólo cabe dentro del contexto de la agrupación amigo/enemigo (2011, p. 18). Por otra parte, Schmitt, como lo señala Mouffe (2011) desmantela el supuesto del liberalismo acerca del consenso racional, pues todo racionalismo consistente requiere negar la irreductibilidad del antagonismo (2011, p 19). De esta manera, Mouffe (2011) logra confirmar la tesis schmittiana, que visualiza cómo es que la exclusión es la *condición necesaria* de todo “consenso racional”, siendo imposible un consenso plenamente inclusivo (2011, p. 18).

Con base en ello, Mouffe (2011) afirma que frente al deseo liberal por ocultar y subsumir la especificidad de lo político (el antagonismo, conflicto, la diferencia, el *polemos*), lo que requiere la política democrática, en la actualidad es una disposición que permita trazar la distinción entre un *nosotros* y un *ellos*, de manera que al mismo tiempo pueda ser compatible con el pluralismo,⁴¹ aquel aspecto constitutivo de la democracia moderna (Mouffe, 2011).

El antagonismo según Mouffe es una posibilidad presente permanentemente: “lo político pertenece a nuestra condición ontológica” (Mouffe, 2011, p. 23). Este, es un elemento inescapable, aún a pesar de que lo neguemos intentando “desaparecerlo”, el antagonismo retornará encarnando formas distintas: el antagonismo no depende de nuestra percepción o voluntad para creer en él. Como claves centrales para tratar la cuestión de lo político, sumada a la llave que nos provee el *antagonismo*, la noción de *hegemonía* resulta clave para dar luz al respecto. En ese entendido, desde el punto de vista de una política que

⁴¹ En este punto Mouffe marca distancia con Schmitt, quien no daba lugar a la pluralidad dentro de una comunidad política que se reconozca como democrática; por ello, Mouffe propone leer al mismo tiempo “con Schmitt [y] contra Schmitt” (2011, p. 21).

asuma el antagonismo, es decir, la propuesta “agonista” de Mouffe (2011), al asimilar la posibilidad permanente del asecho del antagonismo, requeriremos de aceptar además la ausencia de un “fundamento último y reconocer la dimensión de indecibilidad⁴² que domina todo orden” político y social (Mouffe, 2011, p. 24). Ante tal condición, se tendrá que reconocer la *condición hegemónica* de cualquier tipo de orden social, y con ello admitir que en el fondo se ubica el hecho de que la sociedad se *instituye como producto de un conjunto numeroso de prácticas* que *pretenden* instaurar un tipo de orden al interior de un *contexto de contingencia* (Mouffe, 2011).

Desde esta perspectiva, cualquier orden instaurado será siempre resultado de la *articulación* provisional y precaria de prácticas *contingentes*. En suma, el punto cumbre de esta postura posfundacional nos trae como consecuencia el poder pensar que, como dice Mouffe (2011), las cosas *siempre podrían ser de otro modo*, y desde ahí apuntar que en todo orden se encuentran como sustento *instauraciones potencialmente excluyentes*. Cada orden establecido excluye siempre otros modos de ser, y por tanto aquellas normalidades sedimentadas son susceptibles a ser modificadas.

A partir de Mouffe, es posible tener en cuenta que el poder es constitutivo de lo social, y que esta relación se encuentra presente en el orden que subjetivamente nos puede parecer como “natural” (especialmente en los modos de interacción definidos por las relaciones sociales instituidas), frente a lo cual debemos reparar en que se trata de un *orden artificial*, conformado a partir de prácticas sociales sedimentadas. Como menciona Mouffe, nos relacionamos y nos movemos dentro del orden –siempre– político, el que nunca es “la manifestación de una objetividad más profunda, externa a las prácticas que la originan” (Mouffe, 2011, p. 25).

La fuerza que comporta la perspectiva *desustancialista* y *posfundacional* de lo político, se traduce en una ventana de oportunidades para la irrupción de la *acción transformadora* con implicaciones altamente efectivas, ya que en tanto que la exclusión de

⁴² Al respecto, Derrida se refiere a los *indecidibles* como términos que “fisuran la lógica oposicional binaria”; Derrida los define como “falsas unidades verbales” que aparentan unidad, pero que no pueden ser ubicados en uno o en otro lado de las categorías binarias, sino en el “entre” del lenguaje. Lo que muestran es la indecisión entre o un significado u otro, y que no se puede aceptar uno de estos significados sin el otro (Yébenes, 2008, p. 151). En efecto, esta lógica es la que opera en la dimensión de *indecibilidad* a la cual Mouffe se refiere.

posibilidades en todo orden político sea una constante ineludible, aquellas formas alternas que terminan por ser oprimidas, o subsumidas adquieren una fuerza subversiva capaz de *reactivar* las semillas desencadenantes de transformaciones en el sistema instaurado. Del mismo modo, pensar a todo orden establecido como *forma hegemónica* necesariamente invoca la posible emergencia de movimientos articulados alrededor de una (o varias) contra-hegemonía. Este *orden-hegemónico* siempre está susceptible de ser criticado, desafiado, confrontado, discutido, disputado. La *contra-hegemonía* tiene como propósito dismantelar el orden existente mediante la proyección de acciones *destituyentes* y *articuladoras* que propondrán una hegemonía distinta (Mouffe, 2011).

1.10. La política como arena de disputa

El aparato teórico propuesto por Laclau y Mouffe (2011) respecto a la deconstrucción de la “lógica política” nos conduce, como ya lo hemos señalado, a distintas reconcepciones y resignificaciones, tanto en relación a lo social, lo político, la hegemonía o el antagonismo. A partir de ello, se suscita irremediabilmente una consecuencia de particular interés para nuestro tema de análisis, y para nuestra propia perspectiva: la llamada *nueva lógica de la política*, propuesta por Laclau y Mouffe (2011), misma que conlleva la deconstrucción o *el impulso por deconstruir* las categorías antes mencionadas. Es por esa incitación que lugares como lo social, lo político, la filosofía, la ciencia, la política, la ideología, la economía, etc., no pueden pensarse como *objetos enteramente constituidos*, o con algún fundamento universal plenamente definido. Por ende, en aquellos espacios la distribución interna de sus elementos, y sus relaciones con unos y otros dominios, no podrán mantener posiciones definidas, cerradas o inamovibles.

La *estrategia deconstructiva* con la que Laclau y Mouffe (2011) abordan la política hace patente acercarse a ella sin negar su posibilidad, pero sin poder afirmar la existencia de un fundamento último o la apelación a un fundamento último en la política. Esto implica asumir que la política carece de un fundamento “fuerte”, y esa ausencia es constitutiva de la

propia política, empero, esto *no* significa la anulación total de algún tipo de fundamentación, siempre y cuando se reconozca que dicho sustento sería temporal y contingente, además de tener un “origen” consensual: *construido*. De este modo, Laclau y Mouffe (2011) sustentan la constitución histórica, temporal, revocable de la fundamentación de toda política. En ese sentido, se despliega una consecuencia inherente: la política no puede ubicarse en un lugar, ésta *no tiene* lugar. Más bien, para ocupar una metáfora que ayude a ilustrar su *estatus*: la política sería *una arena de disputa*. Un *espacio incompleto*, tal como lo social (Laclau y Mouffe, 2011): en permanente *construcción y deconstrucción*. Esto ayuda a explicar el por qué la política no puede, o no debería, ser abandonada. La renuncia y la resignación no deben de figurar como alternativas ineludibles. En principio, porque es *en* la política donde se *decide* y *determinan* cuestiones que afectan a un gran número de personas. En segunda instancia, porque al caracterizar a la política como un espacio agonístico, de luchas entre distintas posturas, abandonarla significaría dejarla a merced de posturas dominantes (hegemónicas) que no dudarían en permanecer bajo el orden que les beneficie de mejor modo.

Recordemos que una de las implicaciones que se expresa en la *deconstrucción* de lo social es su *imposibilidad* para establecerse de manera *permanente* bajo una *configuración específica*: lo social está *siempre abierto*, siempre admite modificaciones, a esto se refiere la noción de la sociedad *como imposible* (Laclau y Mouffe, 2011). Por otro lado, Laclau y Mouffe (2011) arrojan luz sobre el estatus del conflicto como elemento *catalizador* de lo político y de lo social. Los *antagonismos* se encuentran en el seno de la sociedad, exceden todo intento de “suturación”; de igual forma el negar su existencia carece de efectividad. El *antagonismo* es un aspecto constitutivo, su estatus es *ontológico* (Laclau y Mouffe, 2011, Castro-Gómez, 2015). Por ese motivo, la presencia de los antagonismos es insoslayable. Todo intento por *erradicarlos* está destinado al fracaso (Laclau y Mouffe, 2011, Mouffe, 2011, Žižek, 2011a, Castro-Gómez, 2015). Así, las alternativas frente a ellos deben ir más allá de simplemente “cerrar los ojos”. Los antagonismos deben asumirse, en pos de un *modelo político agonista*, en donde se apremie la legitimación y el reconocimiento de la pluralidad de actores que habitan las distintas posiciones en lo social y lo político (Mouffe, 2011). Este modelo asumiría el antagonismo en su dimensión ineludible donde, como dice Mouffe donde se acepte como mínimo que:

Los adversarios saben que si bien no existe la posibilidad de ponerse de acuerdo mediante un proceso deliberativo y procedimental, sí reconocen la legitimidad de sus oponentes. No se trata de erradicar o eliminar al enemigo, sino que de reconocer la posibilidad de lograr un ‘consenso conflictual’, es decir, la aceptación de un espacio simbólico común entre adversarios (2015, p. 268).

Al antagonismo hay que *gobernarlo* y esto sólo se logra mediante la política (Castro-Gómez, 2015).

El engranaje que abarca tanto a lo social como lo político, el antagonismo y a la propia política, se hace patente desde el concepto de *hegemonía*, deconstruido por Laclau y Mouffe (2011). Un elemento que retoman de la obra de Antonio Gramsci, quien la define como un cúmulo de *estrategias* por medio de las cuales una clase o conjunto social *ejerce* distintos liderazgos, fundamentalmente en lo intelectual y moral, sobre otras clases consiguiendo que éstas acaten “voluntariamente” la “visión del mundo” que posiciona a unos y otros en distintos lugares dentro de la jerarquía social (Gramsci, 1971). Como explica Castro-Gómez (2015), es por medio de la hegemonía que la estructuración de la jerarquización social se “naturaliza”, aquellas jerarquías quedan *incrustadas* en el *sentido común* de las personas. Como Gramsci (1971) menciona:

De ello se deduce la importancia que tiene el ‘momento cultural’, incluso en la actividad práctica (colectiva): cada acto histórico sólo puede ser cumplido por el ‘hombre colectivo’. Esto supone el logro de una unidad ‘cultural-social’, por la cual una multiplicidad de voluntades disgregadas, con heterogeneidad de fines, se sueldan con vistas a un mismo fin, sobre la base de una misma y común concepción del mundo (p. 31).

En este punto radica un vínculo fundamental con la *crítica de la ideología*. La hegemonía constituye una *voluntad general* con base en un *consenso ideológico* (Gramsci, 1971): más allá de ver a la ideología como una *imposición violenta* por parte de una clase dominante sobre los dominados, la ideología opera a través de la *construcción* y consolidación de una “voluntad común” (o general), en la que dominados y dominantes se “reconocen” (Gramsci, 1971, Castro-Gómez, 2015, p. 97).

Este proceso se logra por medio del control que la clase dominante logre imponer sobre toda una gama de instituciones como las escuelas, los medios de comunicación, institutos culturales, e iglesias que Gramsci ubica dentro de la “sociedad civil” (Gramsci, 1971). En ese sentido, para Gramsci hay una importante distinción entre los aparatos jurídico-políticos del Estado y los aparatos ideológicos de la sociedad civil (Castro-Gómez, 2015). La diferencia fundamental entre estos planos es que los aparatos de la sociedad política, o del Estado, funcionan por *coerción*, mientras que los de la sociedad civil operan por *consenso*, la razón, según Gramsci (1971) se debe a que éstos se fundan en la hegemonía *cultural* de la clase dominante y no en su hegemonía *política* (la que correspondería a la esfera de lo jurídico-político). No obstante, es necesario advertir que estos *niveles* de hegemonía actúan de manera simultánea, de modo que se complementan (Castro-Gómez, 2015). La relación entre estas dos hegemonías es de mutuo sustento. En conjunto constituyen un “bloque histórico”, o unidad orgánica (Gramsci, 1971).

Empero, aquí subyace una beta de notable importancia para la premisa que intentamos resaltar en este punto, ya que la *hegemonía ejercida* por la clase dominante tiene un carácter “consensual”, esto revela su complejidad relativamente “frágil” (Castro-Gómez, 2015). Asimismo, en el proceso de construcción de su hegemonía, para que ésta pueda formarse las clases dominantes “ceden” ciertos *espacios* a las clases subalternas. Desde este enclave, Gramsci (1971) considera que la ideología no es sólo *de* la clase dominante, puesto que a la vez “pertenece” *a* las clases sometidas, aunque aquellas ideologías no reflejen “clara y diferencialmente sus intereses” (Castro-Gómez, 2015, p. 98). De inmediato, sobresale el hecho de que el “consenso ideológico” alberga un “escenario de lucha” en el que los dominados pueden dar cuenta de su condición y *disputar políticamente* la hegemonía de la “sociedad civil” Gramsci (1971). En otras palabras, para Gramsci la *ideología* es un “campo en disputa, un terreno agonístico” (Castro-Gómez, 2015, p. 98).

Desde la lógica de la hegemonía (Laclau y Mouffe, 2011), la crítica al “capitalismo neoliberal” se situaría en el nivel de la crítica política de las *prácticas capitalistas*, y por tanto concibiendo al capitalismo como un *conjunto de prácticas hegemónicas* o como *formación hegemónica*. Como botón de muestra, la “economía de mercado” sería el *resultado* de un cúmulo de *alianzas estratégicas* entre grupos sociales *concretos* y, que

adquiere consistencia en tanto que el consenso establecido por dichas alianzas se mantenga vigente, dicho a modo de Gramsci, mientras *dure su hegemonía* (Castro-Gómez, 2015). Establecer la crítica en este plano convierte cada *espacio* en un terreno de *disputa política* por la hegemonía (Castro-Gómez, 2015). Es en esa medida en la que cobra importancia el concepto de hegemonía, al momento de buscar comprender las *luchas políticas* actuales, ya que, es a partir de la disputa por la hegemonía que “se puede no sólo deconstruir el sentido común largamente sedimentado, sino también crear nuevos pliegues de sentido; construir, en suma, una ‘voluntad común’ en torno a temas que afectan al conjunto de la sociedad” (Castro-Gómez, 2015, p. 103).

No obstante, Laclau y Mouffe (2011) advierten que para *deconstruir* el *esencialismo*, del que todavía hace parte, el concepto gramsciano de hegemonía, es necesario *descentrar* la categoría determinista de “clase”, que en Gramsci persiste como un elemento trazado desde la concepción *esencialista* del *determinismo económico marxista* (teoría *fundacionalista* por excelencia, véase Marchart, 2009). Este tipo de presupuestos trascendentes, con pretensiones de *leyes esencialistas*, tanto en el marxismo ortodoxo como en otro tipo de teorías fundacionalistas, son criticados y desmantelados, sin concesión alguna, desde la perspectiva posestructuralista-deconstructiva que Laclau y Mouffe (2011) entablan en su análisis. Recordemos que uno de los gestos compartidos por el posfundacionalismo es la ausencia de un *fundamento universal*; lo cual nunca debe traducirse en *renunciar* a la *búsqueda* de fundamentos, siempre y cuando éstos sean perentorios, contingentes y puestos en crítica de manera permanente (Marchart, 2009). En ese sentido Laclau y Mouffe (2011) *desplazan* el *valor* de fundamento “duro” que investía a la *lucha de clases* como *determinante último* de lo social, la política y la ideología.

En ese sentido, teniendo como base a Gramsci, Laclau plantea que:

Hegemonía quiere decir que una fuerza concreta, en cierto momento, no se limita a su propia concreción, sino que al mismo tiempo, representa el horizonte imaginario de toda una sociedad o de todo un campo de fuerzas; el objeto último de esta representación –la sistematicidad del sistema— no tiene forma directa de expresión y es siempre una particularidad concreta la que lo va a encarnar. Esta relación de encarnación constituye la relación hegemónica (Laclau, 2002, p. 76-77).

Esto responde a reconocer la *pluralidad* de *luchas políticas* sin que entre ellas se mantengan relaciones subordinantes. Sin embargo, el momento de *politización* que conlleva la hegemonía no termina ahí, puesto que la lucha hegemónica es “el medio adecuado para generar el gesto político por excelencia: la *universalización de intereses*” (Castro-Gómez, 2015, p. 103). Al respecto, y con base en las reflexiones e ideas que hasta el momento hemos presentado, podemos concordar en que la política tiene que ver con la *construcción de mundos en común*. A esto se refiere el llamado *gesto político* de la *universalidad de intereses*, un punto que permanece en discusión, pero que distintos autores y corrientes de pensamiento sostienen (Arendt, 1974, Sartori, 1995, Laclau, 2002, Bobbio, 2005, Schmitt, 2009, Marchart, 2009, Dussel, 2009, Laclau y Mouffe, 2011, Mouffe, 2011, 2015 Žižek, 1998, 2011a, 2011b, 2013a, 2014, Castro-Gómez, 2015), en efecto, sus abordajes son de distinta índole. No obstante, con base en la *lectura* que la hegemonía suscita es posible argüir que este gesto *no puede* tener un *fundamento único*, ni mucho menos acoger *una forma universal*; en esa medida, aquel *proceso de universalización* tendrá que estar *abierto* y en continua construcción.

En sintonía, otra cuestión que abona en nuestro recorrido corresponde a las potencialidades de los sujetos por *agenciarse* desde el poder y más allá de la sujeción del poder. En este asunto se hace manifiesta la presencia de lo expuesto anteriormente en relación al poder. Asimismo, un elemento que debe precisarse es la referente a la noción de *sujeto*. Para ello, retomamos elementos de la discusión llevada a cabo por Laclau y Mouffe (2011), para quienes el sujeto debe entenderse en tanto “posiciones de sujeto” en el interior de una “estructura discursiva” (p. 156). En donde, por “discurso” se entiende una *totalidad estructurada* producida por la *práctica articuladora*. Laclau y Mouffe (2011), llaman articulación a aquellas prácticas que establecen una relación entre elementos donde al final esa vinculación termina por trastocar y modificar la identidad de esos elementos (p. 142-143).

Esto se traduce, según Laclau y Mouffe (2011) en que, al *interior* de lo que nombran *totalidad discursiva articulada*, cada elemento ocupa una posición diferencial particular, y por ello “toda identidad es relacional y dichas relaciones tienen un carácter necesario” (p. 144), donde por *necesidad* no se deriva un principio subyacente, sino el de la

“regularidad de un sistema de posiciones estructurales” (p. 144). En ese sentido, como dicen Laclau y Mouffe (2011, p. 156) “por ser toda posición de sujeto una posición discursiva, participa del carácter abierto de todo discurso y no logra fijar totalmente dichas posiciones en un sistema cerrado de diferencias”, allí donde tanto la *fijación absoluta* como la *no fijación absoluta* son imposibles (p.151). En suma, los sujetos no pueden ser la fuente de las relaciones sociales, incluso en el sentido de tener capacidad de facultades que hagan posible la experiencia, ya que, como argumentan Laclau y Mouffe (2011) toda *experiencia* está en dependencia de *condiciones discursivas de posibilidad* específicas.

Es interesante apuntar que si bien la categoría de sujeto ha sido puesta en cuestión en distintas ocasiones (Žižek, 2011a), el matiz reside en que lo que se ha criticado y hecho a un lado es el *estatus* del concepto más que al propio sujeto. Es más preciso pensar en un *descentramiento* del sujeto que en una *aniquilación* del sujeto (Derrida, 2005). Lo que se descarta es su *elevación* a un nivel de fundamento trascendental.

De este modo, el sujeto se muestra como un espacio de aporías, ambivalente, con antagonismos en su propio ser (Derrida, 2005, Žižek, 2007, 2011a, 2013b, Butler, 2001, 2009). Los sujetos ocupan distintas posiciones, pueden ser padres, madres, hijos, ciudadanos, profesores, americanos, etc., al mismo tiempo, los lugares habitados por los sujetos tienen un carácter paradójico: el de la dispersión en regularidad (Laclau y Mouffe, 2011). Los espacios dispuestos por medio de las *condiciones discursivas estructurales* pueden variar, en alguna medida estas posiciones pueden mantener cierta *estabilidad*; sin embargo, aún entre esta *regularidad* ocurren relaciones de sobredeterminación entre ciertos tipos de *posición* (hegemónicas), que *afectan* en mayor grado a otros elementos dentro de la totalidad discursiva, o *formación social* (Laclau y Mouffe, 2011). Justamente en la relación del sujeto con el poder, sobre la cual hemos hecho mención, éste aparece en aquella *malla* como *producto* y como *agente* (Foucault 2012, Butler, 2001, 2004).

En efecto, tal como se ha presentado al poder se le ha concedido como un elemento constitutivo de lo social, de lo político y por tanto del sujeto. Podríamos decir, incluso tomando en cuenta la noción de poder desarrollada por Arendt, que el poder en su compleja constitución es a la vez *arena* y *herramienta* de disputa (Castro-Gómez, 2015). El poder, como el antagonismo juega una suerte de dimensión insoslayable, irrenunciable, por esta

razón Santiago Castro-Gómez (2015), apoyado en una lectura de Nietzsche y Foucault, lo ubica al *nivel* del antagonismo, es decir, en el núcleo de las relaciones sociales, en aras de la *politización* de las luchas políticas por la hegemonía.

En cuanto a Hannah Arendt, es importante destacar algunos elementos que sus ideas han invocado, con especial énfasis en la forma en la que analiza y resignifica la política. Diríamos incluso que en sus reflexiones se albergan ya rasgos deconstructivos –en sentido derrideano. Aunque, ciertamente, como Butler (2012) lo pone de manifiesto, es necesario deconstruir sus categorías políticas. Butler recurre en especial a la impronta que Derrida inspira, respecto a la deconstrucción de la metafísica de la presencia (Martínez, 2012). En específico, Butler (2012) sugiere reinterpretar las categorías de esfera pública-privada, en suma, los aspectos implicados en la noción de “espacio de aparición”; puesto que en esta noción subyace una necesidad de la presencia, que según Butler (2012) está cautiva de la misma forma de presencia que se hace patente, por excelencia al interior de la política institucional realmente existente.⁴³ Retomando el hilo, respecto a Arendt, podemos mencionar algunas consideraciones a partir de cinco ejes articuladores.

El primero se ubica en la posición que Arendt mantiene al definir la política *más allá del propósito teológico*, inscrito en la lógica de medios y fines, de *la búsqueda por el poder*. Para llegar a establecer a la política como 1) una actividad fundamental, universal y necesaria para la *vida humana*; 2) sostenerla como acción concerniente a muchos, es decir una tarea colectiva y, 3) afirmar el carácter plural de actores en esta actividad, apuntando al mismo tiempo, la importancia de la diferencia y de la alteridad en el plano de la política. En segundo lugar, es de suma importancia el gesto a través del cual Arendt coloca a la libertad como “fin” de la política, allí donde la libertad excedería las coordenadas del libre albedrío. Al respecto, su modo de redefinir la libertad en tanto libertad política es un rasgo fundamental para su deconstrucción política. En tercer lugar es importante también el haber posicionado la política y el poder en los agentes de la acción. En cuarto lugar, destacamos el germen deconstructivo afincado en su posición respecto al rechazo de relaciones

⁴³ Al respecto, podemos apuntar como un esfuerzo teórico que apuntaría, desde la psicología social, a una reelaboración conceptual de lo público y de lo privado en Fernández, C. (2004), quien, por ejemplo, introduce las nociones de “semi-privado” y “semi-público”, así como una revisión de distintos procesos psicosociales inscritos en la dinámica de lo que denomina psicología colectiva.

jerárquicas entre lo *dado* y lo *posible*, asignando tanto valor ontológico a lo que *ya* es como a lo que *puede* ser. En quinto sitio, es atractivo el lugar en el que Arendt sitúa a la dimensión *discursiva en la política*, al habla, las palabras, en tanto capacidad “intersubjetiva”, como dice Habermas (1984). Este aspecto es uno de los más importantes para nuestro propósito, además avizora numerosos elementos a las discusiones vertidas posteriormente en torno a la relación entre lenguaje, discurso y política.

La cuestión referente al *discurso*, las palabras, el lenguaje, adquiere especial atención en el presente capítulo, y en la investigación en general, toda vez que, como observa Jacques Derrida (2012b):

Desde ese momento ha tenido que pensarse la ley que regía de alguna manera el deseo del centro en la constitución de la estructura, y el proceso de la significación que disponía sus desplazamientos y sus sustituciones bajo esta ley de la presencia central; pero de una presencia central que no ha sido nunca ella misma, que ya desde siempre ha estado deportada fuera de sí en su sustituto. El sustituto no sustituye a nada que de alguna manera le haya pre-existido. A partir de ahí, indudablemente se ha tenido que empezar a pensar que no había centro, que el centro no podía pensarse en la forma de un ente-presente, que el centro no tenía lugar natural, que no era un lugar fijo sino una función, una especie de no-lugar en el que se representaban sustituciones de signos hasta el infinito. Este es entonces el momento en que el lenguaje invade el campo problemático universal; este es entonces el momento en que, en ausencia de centro o de origen, todo se convierte en discurso —a condición de entenderse acerca de esta palabra—, es decir, un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias. La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación (p. 385).

En efecto, esta discusión acerca de la discursividad es heredera del amplio e intenso debate sobre el lenguaje desarrollado en el transcurso del siglo XX; sin embargo, lo que Derrida señala, y que a su vez es asumido por Laclau y Mouffe (2011), apunta a, como hemos dicho, un doble sentido, en donde *discurso* adquiere un estatus que va más allá del uso del lenguaje, para convertirse en sinónimo de la objetividad, es decir, un campo en donde se

producen discursos. No obstante, a partir de estos señalamientos, podemos nombrar otro nivel igual de importante en el ámbito político, el de la performatividad en el uso del lenguaje. Derrida (1994b), como Foucault, Butler, Laclau y Mouffe (Castro-Gómez, 2015), nutre sus reflexiones retomando, y deconstruyendo elementos teóricos planteados por Austin (1996), en especial acerca de la *performatividad del lenguaje* (Navarro, 2010). Derrida recupera la implicación que se deriva de la dimensión performativa del lenguaje, allí donde el discurso conlleva una fuerza, una *materialidad*. A su vez, esto es algo que Judith Butler (2004, 2012) traduce en sus implicaciones políticas: el poder performativo del lenguaje en la repetición del uso de las palabras crea subjetividades.

Asimismo, a partir de este derrotero, es posible dar cuenta de una *doble performatividad*, no sólo es el lenguaje o discurso, ya que como dice Butler (2012), el cuerpo mismo como una expresión y configuración particular del poder se expresa y participa de esa maya de relaciones de poder, el propio cuerpo se expresa políticamente, no sólo mediante el discurso, sino también *corporalmente*, de ahí que con Butler (2012) se pueda hablar de una *doble performatividad*.⁴⁴

Con todo, estos aspectos incrementan en gran medida la perspectiva de agencia sobre el que habíamos hablado anteriormente. Si la performatividad da cuenta, en parte, de cómo operan los mecanismos de sujetamiento, a partir de esta dimensión del lenguaje podemos también concebir la posibilidad de resistencia y agenciamiento, esta misma performatividad se vuelve condición de posibilidad para encaminarse hacia una subjetividad distinta. Esto queda de manifiesto en la potencia que el cuerpo comporta, y que es algo acerca de lo que Butler (2012) da cuenta al discutir distintos puntos relacionados a la creación y reconfiguración del espacio público, y por tanto del campo político con énfasis en la acción colectiva al calor de las manifestaciones sociales.

En suma, con base en los elementos teóricos delineados al momento, es posible concebir a la política como un campo en plena disputa, en permanente construcción. Así, además de concebir a la política como algo incompleto, la hemos dotado de características sumamente importantes al momento de buscar replantear las posiciones en el interior de este campo. En efecto, las tensiones y distenciones están siempre presentes al momento de

⁴⁴ Sobre esta doble noción Castro-Gómez (2015) tiene apuntes de gran interés.

actuar en política. Ciertamente, a partir del recorrido hasta aquí propuesto, la política conlleva un alto grado de incertidumbre, las garantías que la apelación a un *fundamento último* pudiera otorgar en el ámbito de la política se ve con poca, o nula, cabida a partir de los elementos desplegados hasta el momento.

De este modo, el trazo inscrito hacia la *disputa de la política* conlleva, como implicación un movimiento que posibilita cumplir con la necesaria tarea de politizar el mismo concepto de la política, para así traducir aquel gesto en un cambio que afecte por igual a la política en su dimensión práctica-disruptiva. Es en esa medida, que al enfatizar el momento dislocador que acontece con *lo político*, y la disposición entre las relaciones de poder que conforman la hegemonía, como un entramado incompleto, y por tanto, hacen de ésta un espacio en plena apertura a su reconfiguración, es que se hace manifiesta la caracterización del plano político como una arena en disputa.

En cierto modo, sería posible sugerir que aquella *condición de disputa* afectaría, o se extendería en buena medida a un gran número de campos dentro de la vida social. Sin embargo, ante esta proposición resulta indispensable advertir que —en esto nos inspiramos en Derrida (2005)— aquella experiencia este atravesada por su imposibilidad, por su imposible plenitud, allí donde la disputa que pueda darse en el plano de lo político no sea posible de replicar en una misma amplitud respecto a otras áreas de la experiencia social. Y que incluso, en el mismo seno de lo político, aquella dinámica de fuerzas encontradas se desenvolvería en distintos *grados* de intensidad, grados de fuerza. La lucha política adquiere distintos atributos conforme al escenario y momento de disputa en el que ésta se desenvuelve.

En efecto, la política puede apreciarse y ocuparse como arena en disputa, aunque con las reflexiones necesarias respecto a sus condiciones de posibilidad con base a la especificidad del tiempo y plano en el que se inscriba. Como dice Derrida, la imposibilidad de una tarea no debe traducirse en el abandono de la acción, por el contrario, nuestro actuar es necesario e irrenunciable.

CAPÍTULO 2: PARTICIPACIÓN

“A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar (...) que a su vez estriba en el factum de que todo hombre, en cuanto que por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después–, es él mismo un nuevo comienzo”

–Hannah Arendt

2.1. Introducción

La participación en la esfera pública-política se encuentra estrechamente vinculada con la noción de ciudadanía, por tanto, es pertinente esbozar algunas consideraciones mínimas respecto a tal concepto.

En las *polis* griegas de la antigüedad, la palabra ciudadano no se refería simplemente a quienes habitaban la ciudad, por el contrario, con tal término se designaba a los miembros de la ciudad-estado que tenían el derecho y la capacidad para participar de las actividades legislativas y judiciales. Por consiguiente, la ciudadanía se entendía como aquella condición de miembro de una comunidad política sujeto a derechos y obligaciones determinadas.

Aristóteles (trad. en 2004) concebía al ciudadano como aquel que “tiene la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial” (pp. 155-156). A partir de tal definición puede decirse que la noción aristotélica de *ciudadanía* se concreta en relación a la ciudad, entendida ésta como una comunidad cívica o política que busca el “vivir bien” de manera común, fundamentándose en el conjunto de leyes y normas que dan orden a la comunidad.

Tiempo después, en el paisaje de la modernidad el agente primordial de la acción política fue el individuo, cuyo reconocimiento como ciudadano garantizaba sus derechos y deberes de participación en la cosa pública. Este ejercicio se fundamentaba en decisiones

libres y racionales, mientras que el derecho a participar implicaba la conveniencia y la deseabilidad de contribuir en la edificación y conservación de un orden que respondía a criterios regulativos entre lo dado y lo recibido. El deber era concebido desde una mirada ético-cívica, que le otorgaba un significado y un valor a la construcción de tal orden, así como a la pertenencia al mismo (Gutiérrez, 2008).

En ese sentido, es conveniente retomar algunos elementos de las propuestas de pensadores como Jean Jacques Rousseau, John Stuart Mill o Alexis de Tocqueville, cuyos aportes arrojan cierta luz para acercarnos al problema que nos ocupa.

En la obra de Rousseau destaca el lugar central que el autor otorga a la participación de los ciudadanos respecto a la toma de decisiones políticas. Una de las principales contribuciones de este pensador contractualista, reside en su concepción de *soberanía popular*, ya que como explica Silva (1997, s.p) “en *El Contrato Social*, cada ciudadano es depositario de una fracción de la soberanía y como tal participa en las decisiones colectivas”. Para Rousseau, el contrato social no es únicamente entre los individuos, ni entre éstos y sus gobernantes, sino un contrato entre el individuo y la colectividad. De lo anterior, se desprende que la soberanía popular se refiere a la noción de voluntad general: momento en que las voluntades particulares son sustituidas por la voluntad general en las deliberaciones públicas (Rousseau, 2012, p. 166).

Desde la mirada de Rousseau los intereses privados o particulares de los grupos y de los individuos jamás deberían estar por encima de la voluntad general, entendiendo ésta como una conjunción pactada por los ciudadanos dirigida hacia el bien común. El bien no sólo de unos cuantos privilegiados o de una mayoría, sino el bien que le es común a todos los miembros de la comunidad. Así, la participación, desde la perspectiva de Rousseau, se perfila como directa, incluyente y plural.

John Stuart Mill, sugirió que la mayor felicidad del mayor número de personas en la sociedad, debe ser el objetivo político del mejor gobierno posible. Para llevar a cabo esta tarea, los ciudadanos más instruidos tendrían la responsabilidad de custodiar el bien común; sin embargo, el autor colige que es necesario aumentar la participación y la educación política de los ciudadanos. Al respecto, Silva (1997) explica que algunas de las ideas de

Mill han sido señaladas como “inconsistentes”, ya que, por un lado, el autor presenta las ventajas de un sistema elitista (expresado en el concepto de gobierno de las minorías instruidas) y, por otro, Mill manifiesta una entusiasta defensa de la participación de todos los ciudadanos. De manera sintética, Mill apostó por una participación activa de una ciudadanía que se hace crítica en la medida en que participa, que pueda hacerse escuchar por sus representantes y que además regule la actividad de éstos.

Por su parte, Tocqueville discurrió sobre la participación desde otro punto de vista. Entre sus planteamientos más subrayados esta la idea de la participación a un nivel local (Velasco, 2006; Silva, 1997), es decir, una participación municipal y asociativa. Con ello, introdujo elementos que complejizaban el panorama- y en algún sentido plantearían un mentís al esquema individualista-, el agente de la acción podía ser tanto el individuo-ciudadano, como un conjunto de éstos agrupados en partidos políticos y de manera destacada vinculados en asociaciones- (...) la acción podía ser tanto política en sentido estricto, como cívica, irradiando su dimensión socializante y en alguna medida su politicidad (Gutiérrez, 2008, p. 96).

Asimismo, se pronunciaba por un sistema político en el que las personas fueran protagonistas de las decisiones correspondientes a sus vidas en común, ya que advertía la amenaza que implica un sistema con el poder de decidir la vida de los ciudadanos sin incluirlos en la deliberación.

Entre las aportaciones de estos autores clásicos es posible destacar aquellos aspectos que implican pensar la participación en términos de *lo común*, la necesidad de una ciudadanía activa y crítica, así como la potencialidad de la participación asociativa en el ámbito local. Se trata, pues, de aspectos que -como veremos a lo largo del presente capítulo- cobran cada vez mayor relevancia para pensar la acción en el ámbito de lo público-político.

Al respecto, Girardo (2008) apunta que aquella concepción jurídica o *estatalista*, en donde los derechos políticos y sociales de los ciudadanos están constreñidos a un espacio que implica la institucionalización de principios abstractos de igualdad, ha sido puesta en cuestión y actualmente se encuentra en una crisis de sentido, en tanto sistema de

integración, ya que las vías habituales para la inclusión social han padecido un repliegue y han desarticulado las bases teóricas de la ciudadanía y su concreción práctica.

Lo anterior se refleja en nuestro escenario nacional en el que día a día chocamos contra los efectos de lastres autoritarios, las transformaciones económicas y las desigualdades ancestrales, mismos que contribuyen en conjunto a “agudizar las viejas injusticias y a configurar nuevas caras a la inequidad y a la exclusión” (Gutiérrez, 2008, p. 17).

A la luz de estas premisas, puede entreverse que es ineludible renunciar a la idea de ciudadano como un mero depósito de los derechos concedidos desde el Estado, y encontrar mecanismos alternativos que permitan avanzar en términos de inclusión social y expansión de la ciudadanía en nuestro país (Girardo, 2008). Con ello, la idea de participación en el espacio público se posiciona como un elemento central en la generación de nuevas propuestas para construir ciudadanía (Girardo, 2008). En consecuencia, una de las tareas más apremiantes es explorar nuevos horizontes de sentido en los que se abran posibilidades que nos permitan pensar y llevar a cabo otras formas de participar y actuar en la esfera común: el lugar de todos y todas.

Esa aspiración sirve de brújula en este capítulo, en el cual intentaremos proyectar la multiplicidad de formas en que se entiende la participación. Para ello, se expondrán, en un primer momento, algunos planteamientos, provenientes de diferentes miradas como la sociológica o desde la ciencia política, sobre las expresiones de la participación. Posteriormente, se abordarán los enfoques de autores representativos de la psicología política y la psicología social comunitaria, cuyos principios nos resultan imprescindibles para reflexionar en torno a la acción política. Finalmente, exploraremos algunas propuestas contemporáneas que nos ofrecen elementos para pensar la participación y acción política en clave emancipatoria.

2.2. Expresiones de la participación

La participación de la ciudadanía en la esfera pública y política puede expresarse de formas muy variadas. No es un concepto unívoco y ha sido abordada desde numerosas perspectivas, por tanto, existe una multiplicidad de definiciones que van más allá de la simple definición que nos dicta la Real Academia de la Lengua Española: “acción y efecto de tomar parte en algo”.

Para revisar someramente el extenso panorama de sentidos conceptuales sobre la participación, es necesario, en un primer momento, considerar que en cada forma de concebir, promover o dificultar la participación subyace un determinado sistema de normas y valores que se cristaliza a través de las diversas perspectivas desde dónde se piense la democracia, mediante los diferentes tipos de diseños institucionales así como de las particularidades de la acción de una comunidad en su vida social y política (Viejo *et al.* 2009).

Al respecto, podemos retomar el abordaje que Viejo Viñas (2009) realiza sobre la participación de la ciudadanía en la esfera pública. El autor expone el rol que le es dado a la participación en los tres principales modelos de democracia: la representativa, la participativa y la radical.

De acuerdo con este politólogo y activista español, en el modelo normativo de la democracia representativa, vinculada estrechamente al pensamiento liberal, los ciudadanos poseen cierto grado de incidencia sobre la actuación de sus representantes, ya que estos necesitan el consentimiento de los gobernados para llevar a cabo la administración de las instituciones públicas. Este modelo otorga a la participación de la ciudadanía un rol restringido y limitado, como puede observarse en las posturas de algunos de los denominados teóricos de la corriente elitista como Sartori, Schumpeter, Huntington o Dahl, quienes, según explica Viejo (2009), consideran que los ciudadanos ordinarios no deberían tomar parte en las decisiones políticas, puesto que adolecen de conocimiento especializado, no tienen el tiempo suficiente para ocuparse de las actividades políticas, o bien, carecen del interés suficiente para involucrarse en tales cuestiones. Por tanto, se argumenta que la política debe quedar en manos de las elites especializadas y los más aptos, mientras que la

participación política de los ciudadanos debe limitarse al voto electoral, a la militancia dentro de partidos políticos o a las manifestaciones autorizadas que no supongan una desestabilización del orden representativo.

En cambio, dice Viejo (2009), en la democracia participativa se busca un mayor involucramiento de los ciudadanos ordinarios en la deliberación y toma de decisiones públicas y políticas. En este modelo normativo no se persigue eliminar los sistemas representativos, pero sí se pretende integrar elementos y estrategias de participación directa que se traduzcan en un rol activo y directo de la ciudadanía. Desde esta perspectiva, se considera que los ciudadanos son quienes mejor conocen sus problemas, razón por la cual al participar en la toma de decisiones que les conciernen, mostrarán mayor eficacia que aquellos "especialistas" gubernamentales alejados de las problemáticas de las mayorías. Además, Viejo (2009) enfatiza que:

con más implicación en la política, los ciudadanos se educan para pensar en lo público y actuar de modo cooperativo con otros ciudadanos, desarrollando sentido de comunidad, respeto e interés por los asuntos públicos, consolidación de la afición democrática y el surgimiento de líderes políticos (p. 43).

Por otra parte, Viejo (2009) señala que el modelo de la democracia directa o radical se caracteriza por la horizontalidad de las relaciones participativas, en este se busca disminuir las asimetrías socioeconómicas entre la población y establecer condiciones de posibilidad para una participación igualitaria. Mediante la radicalización de los principios democráticos, se pretende formar instituciones que permitan mantener y fortalecer la pluralidad de identidades en la sociedad, ya que se parte de aceptar y reconocer que el sujeto no es constituido por una identidad única, sino por diversas identidades que convergen y se transforman continuamente. Viejo (2009) continúa su explicación sobre la democracia radical y señala que autores como Rancière, Žižek y Mouffe, adheridos a este modelo basado en el enfoque autónomo, enfatizan que el conflicto es esencial en la democracia y, por tanto, la participación en la esfera pública debe basarse en la visibilización de la conflictividad social como forma de emancipación frente a la voluntad de dominación de unas posiciones sobre otras (p. 50).

Lo expuesto por Viejo (2009) es relevante porque pone el acento en que aunque las prácticas concretas de participación se fundamentan en las normas y valores de un determinado modelo de democracia, no son más que instrumentos específicos para facilitar u obstaculizar la incidencia de la ciudadanía en la esfera de lo público-político.

En la escena latinoamericana, diversos estudios proponen planteamientos en los que la participación es definida en función de sus variadas expresiones prácticas y/o ámbitos en los que se lleva a cabo. Por consiguiente, en la literatura sobre el tema es frecuente encontrar diversas categorías de análisis que hacen referencia a distintas clases o tipos de participación, tales como: *participación comunitaria*, *participación social*, *participación ciudadana* y *participación política*.

Así tenemos que, para Cunill (1997, p. 74) “la noción de participación comunitaria suele referirse más bien a las acciones organizadas de autoayuda social” y comprende la acción colectiva de los miembros de la comunidad quienes demandan el desarrollo de ésta a través de la satisfacción de las necesidades compartidas. Álvarez (2004), siguiendo a Cunill, explica que este tipo de participación incluye las prácticas que llevan a cabo los propios ciudadanos por fuera de los márgenes estatales con la finalidad de cubrir necesidades básicas para la reproducción social y apunta que la participación comunitaria ha sido usualmente comprendida dentro de una acepción esencialmente asistencial.

Al contrario de las definiciones asistencialistas que caracterizan a la participación comunitaria como un mero ejercicio de demanda para cubrir las carencias de la comunidad, situando a esta en una posición de debilidad, pasividad y dependencia, Montero (2004), desde una perspectiva psicosocial comunitaria, propone un planteamiento orientado hacia el cambio social y pone el acento en el fortalecimiento y autogestión de la comunidad a través de la participación:

la participación comunitaria puede ser definida como un proceso organizado, colectivo, libre, incluyente, en el cual hay una variedad de actores, de actividades y de grados de compromiso, que está orientado por valores y objetivos compartidos, en cuya consecución se producen transformaciones comunitarias e individuales (p. 229).

Asimismo, esta autora enfatiza el cariz político de la participación comunitaria, ya que, ésta “construye ciudadanía al mismo tiempo que fortalece a la sociedad civil y genera responsabilidad social” (Clary y Snyder, 2002; como se menciona en Montero, 2004, p. 230).

Respecto a la participación social, Chávez Carapia (2003a) explica tres enfoques a partir de los cuales se ha comprendido esta clase de participación. El primero, se refiere a la visión tradicional que ubica a la participación social como parte de una política corporativista o de bienestar social, en el cual la interrelación e interacción con el Estado es el sostén de las acciones. Por tanto, el corporativismo da paso al clientelismo, y con ello se genera un intercambio asimétrico en el que las necesidades sociales de la población son atendidas a cambio de un favoritismo electoral a través del voto. En palabras de Chávez (2003a, p. 161) el segundo enfoque “se sitúa en el modelo neoliberal y en la globalización y abre un campo de acción a través de la participación en organizaciones de la sociedad civil” y se presenta como una supuesta forma de disputar la política tradicional de partidos y de Estado, se basa pues, en una política aparentemente participativa de la sociedad civil por lo que es catalogada por la autora, como neocorporativismo, ya que obedece a los intereses particulares de determinados grupos privilegiados (2003b). Por último, Chávez propone un tercer enfoque que se separe de los anteriores al

redimensionar la participación social como un eje fundamental para la construcción de una vida democrática orientada hacia el cambio social y hacia una política que abra nuevos caminos para la formación de una cultura democrática y de una calidad de vida que tenga como base el desarrollo humano integral” (2003a, p. 161).

Con base en dichos planteamientos, Chávez Carapia (2003a) define la participación social como “el proceso de involucramiento de los individuos en el compromiso, cooperación, responsabilidad y la toma de decisiones para el logro de objetivos comunes” (p. 52).

En cuanto a la participación ciudadana, Cunill (1997, p. 74) afirma se trata de una modalidad más específica que la participación popular y que inclusive puede deslindarse de la participación comunitaria, aunque se relaciona con la participación política, pero se aleja de la concepción tradicional de ésta en al menos dos sentidos, ya que, por un lado, se

desliga de la participación mediada por partidos políticos, y por otro se aleja de aquella participación que se limita únicamente al voto electoral. Para Cunill, la participación ciudadana, se expresa en múltiples sentidos, siendo uno de ellos la intervención directa de los agentes sociales en actividades públicas (p. 74). Esta concepción alude a una ampliación de la esfera de lo público, lo cual remite a la posibilidad de despojar al Estado y a los grupos sociales privilegiados del monopolio exclusivo del debate y determinación de la agenda pública (p. 14).

Para Álvarez (2004), la participación ciudadana expresa la acción en la que los individuos y los actores sociales toman parte en los asuntos públicos. Esta acción participativa puede darse través de la invitación estatal, mediante la participación institucional, o bien, por medio del desarrollo de una política surgida desde una sociedad civil que construya mecanismos de presión e intervención así como espacios de intermediación, y que tenga repercusiones en la opinión pública o en las políticas públicas.

En este sentido, la participación ciudadana, desde una condición de autonomía, persigue la influencia y la inclusión en la esfera pública (Álvarez 2004, p. 51). Además, en la misma línea de Cunill, Álvarez menciona que esta modalidad de participación al intervenir en el ámbito público adquiere, frecuentemente, un matiz político.

Sin embargo, Espinosa (2009) asevera que la participación ciudadana no está encauzada de manera exclusiva a influir en las decisiones y en la estructura de poder del sistema político. Desde el punto de vista de este autor, aunque las prácticas ciudadanas pretendan incidir en la toma de decisiones que conforman el orden de la política y de las políticas, no se consideran actividades políticas propiamente dichas, puesto que el cúmulo de acciones realizadas desde el ámbito ciudadano, no buscan ser ni erigirse como poder político, (p. 75). De la misma forma, propone entender la participación ciudadana como un producto de la interacción entre el Estado y la sociedad. Es decir, como una relación socio-estatal que permite destacar que los procesos participativos no se agotan en las condiciones institucionalmente establecidas sino que desde el ámbito estatal se despliegan los espacios para el desarrollo de una participación ciudadana que interpela las decisiones políticas. Según Espinosa a través del ejercicio de la interacción y mutua dependencia, se reconfiguran y se retroalimentan las esferas estatal y de la sociedad civil.

Por su parte, González (2004), considera que la participación ciudadana es un proceso social puesto que su origen, desarrollo, involución y transformación responde a las acciones y procesos que realizan los actores sociales en relación a los objetos de la realidad que los rodea.

A su vez, Ziccardi (1998, p. 29) argumenta que la participación ciudadana no sustituye a la participación política, sino que presenta objetivos y acciones distintas, las cuales otorgan un sentido pleno al concepto de ciudadanía. Además, Ziccardi (s/f), puntualiza que

la participación ciudadana es la clave para transformar el espacio de lo estatal en un espacio público y contribuir a crear condiciones para consolidar una gobernabilidad democrática. Porque la participación ciudadana, a diferencia de otras formas de participación, (política, comunitaria, etc.) se refiere específicamente a que los habitantes de las ciudades intervengan en las actividades públicas representando intereses particulares (no individuales).

En cambio, López y López (2009), distinguen la participación política ciudadana como aquella que da cuenta del involucramiento de los ciudadanos en las cuestiones referentes a la administración y al funcionamiento del Estado. Así, la participación política es una acción que se concreta en conjunto con otros, ya sea en el espacio estatal o de una clase, con la finalidad de mantener o cambiar la estructura del sistema de intereses dominantes (p. 20).

Delfino (2010), siguiendo a Van Deth (2001), aclara que aunque las conceptualizaciones sobre la participación política son de índole diversa, existen, sin embargo, algunos vértices en los que coinciden distintos autores. Delfino (2010, p. 215) señala cuatro puntos: 1) la participación política se refiere a las personas en su papel de ciudadanos y no como funcionarios públicos o civiles; 2) la participación política es concebida como una actividad, por consiguiente el mirar televisión o informarse sobre asuntos políticos no se considera como participación; 3) las actividades o acciones políticas deber ser voluntarias y no deben ser forzadas por alguna clase dominante, alguna ley o

alguna norma; 4) la participación política se relaciona con el gobierno y la política en sentido amplio y no se restringe a los ámbitos gubernamentales o el voto electoral.

En definitiva este mosaico categorial nos muestra cómo se ha entendido la participación desde diferentes miradas como la sociológica, de la ciencia política o desde la psicología. Igualmente, nos indica que no existe una forma única de participación, sino que ésta puede expresarse a través de diferentes modalidades como son la comunitaria, social, ciudadana o política. Aquí, es primordial no perder de vista que estas demarcaciones cobran sentido para analizar o estudiar el fenómeno de la participación, pero en la práctica no hay barreras fijas que indiquen dónde termina una y comienza otra. Esos contornos se desdibujan y cambian frecuentemente dependiendo de un contexto determinado, además los diversos tipos de participación, que los autores mencionados identifican, se encuentran vinculados ya que, todos ellos, en mayor o menor grado tienen un efecto en la esfera común en la que todas y todos *nos hallamos*. En esta línea de pensamiento, podríamos entender la participación en el ámbito público en tanto voluntad de los actores sociales para cooperar en la *obra común* (Dussel, 2009, p. 408).

2.3. Participación-acción política

Con lo expuesto en párrafos anteriores surgen ciertos cuestionamientos: ¿toda participación pública es política? ¿Toda actividad política es pública? ¿Qué constituye una acción política? ¿Por qué hablar de acción política?

En relación a dos primeros cuestionamientos, conviene decir que no todo lo público es político, sin embargo, todo lo político debe pasar por la esfera pública. Así, existen acciones públicas que no son políticas, pero no hay acción política que no sea pública (Dussel, 2009, pp. 101-105). De esta forma no todas las acciones o actividades públicas son políticas pero si son *politizables*, es decir pueden adquirir un carácter político.

Pero, ¿Qué determina el carácter político de una actividad o de una acción?

Para extender nuestro horizonte de reflexión Martin Baró (1995), analiza que “no son propiamente los actores ni los actos en sí los que determinan su carácter político, sino

la relación de cualquier acto realizado por cualquier actor con el orden establecido en una sociedad” (p. 215). En otras palabras, se considera que una acción o actividad tiene carácter político cuando influya o altere el balance de fuerzas y el orden social que residen en determinado momento de una sociedad.

Al respecto, Sabucedo (1996), reafirma la relevancia de dichos planteamientos; empero, detecta un problema cuando Baró afirma que únicamente aquellas actividades que influyen efectivamente en el sistema social pueden ser catalogadas como políticas. Para aclarar esta conjetura, Sabucedo, explica que:

Existen muchas acciones que fracasan en su intento de influir en el orden social, y no por ello dejan de ser políticas. Por tanto, lo que resultaría decisivo no sería tanto el hecho de incidir en el sistema como la intención de hacerlo (p. 22).

Con base en estos razonamientos puede decirse entonces que las actividades y acciones o bien los diferentes tipos de participación, alcanzan un carácter político si están orientados incidir, influir o cambiar el orden social hegemónico, o como agrega Sabucedo: si se tiene la intención de hacerlo.

Así, para este autor, habría que definir la participación política como “aquellas acciones intencionales, legales o no, desarrolladas por individuos y grupos con el objetivo de apoyar o cuestionar a cualquiera de los distintos elementos que configuran el ámbito de lo político:⁴⁵ toma de decisiones, autoridades y estructuras” (Sabucedo, 1996, p. 89)

Hablar de acción política más que de participación política supone una concepción del sujeto como actor, como ser activo, como constructor de la realidad y no como mero reproductor o reactor ante eventos que de alguna manera le atañen o que exigen una respuesta de su parte (Montero, 1995, p. 92).

En lo que atañe al estudio empírico de la participación política, Montero (1995), Murga (2009), entre otros, coinciden en señalar a “El pueblo elige” (The people’s choice)

⁴⁵ Como se ha explicado en el capítulo 1 de esta tesis, Mouffe y otros se refieren a *lo político* en un sentido ontológico, mientras que el término *política* se entiende en un sentido óntico, es decir referido al conjunto de prácticas y acciones que tienen su fundamento en *lo político*. Con base en estas distinciones, el “ámbito de lo político” que Sabucedo menciona, debe entenderse como ámbito público-político.

de Berelson, Lazarsfel y Gaudet (1944), como la obra que inaugura dicho campo de investigación. A ese reconocido trabajo siguieron otras investigaciones⁴⁶ durante las décadas de los 50, 60 y 70, las cuales estuvieron enfocadas, principalmente, en el proceso electoral.

A partir de la década de 1970, los estudios sobre participación política comienzan a considerar otras formas de acción política además del voto, así surgió una extensa gama de definiciones y clasificaciones sobre los modos de participar políticamente.

De acuerdo con Montero (1995) y Sabucedo (1996), la clasificación tradicional distingue entre formas convencionales y no convencionales de participar (Barnes y Kaase, 1979, Kaase y Marsh, 1979, Milbrath, 1981). Entre las primeras se encuentran: leer e informarse sobre la política, discutir con otras personas sobre temas políticos, asistir a reuniones y mítines políticos, militar en partidos, etc. Entre las segundas se incluyen: paros, manifestaciones, ocupación de instalaciones públicas, pintar consignas, firmar peticiones, dañar, destruir u obstaculizar la vía pública, etc.

Otra clasificación habitual de la participación política establece diferencias entre las formas legales e ilegales (Muller, 1982, Schmidtchen y Uhlinger, 1983, mencionados en Sabucedo, 1996, p. 92).

Con base en el gran número de estudios que han tratado de definir, clasificar y distinguir los modos de participar políticamente, Murga (2009) resume que:

La participación es colectiva, organizada o espontánea, formal o informal, sostenida o esporádica, simbólica o instrumental, pacífica o violenta, convencional o no convencional, legal o ilegal —según las normas establecidas por el orden político— y efectiva o inefectiva (Huntington y Nelson, 1976). Segundo, comprende una gama variada de acciones o comportamientos. Y tercero, no supone sólo formular demandas a las autoridades gubernamentales; también implica el apoyo, la

⁴⁶ Para una revisión más completa de los estudios sobre participación política entre la década de los años 50, 60 y 70 véase Murga (2006). *El apoyo político en el primer gobierno de alternancia*. Tesis Doctoral. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

oposición a y la protesta contra las políticas públicas y las autoridades gubernamentales (Dalton 1996; Morales 2005) (p. 47).

En su análisis, Murga (2006, 2009) también revisa algunas de las variables que diversos investigadores han utilizado para medir la participación, tales como: disposiciones y actitudes (Pasquino, 1992); competencia cognitiva, atención política (Shin, 1999); interés político, conocimiento político, consumo de información política, experiencia de socialización, hábitos y pertenencia a asociaciones civiles, comunicación política (Morán y Benedicto, 1995).

Sabucedo y Arce (1991, mencionados en Sabucedo, 1996, p. 92) proponen cuatro modos de participación: persuasión electoral, participación convencional, participación violenta y participación directa pacífica. (Sabucedo, 1996, p. 95)

Por otra parte, Durand (2004) ha construido una tipología de la participación que incluye la participación subjetiva o el interés en la política y la participación objetiva, que se refiere a las acciones concretas. En esta tipología distingue diferentes diversos participantes como: los militantes, los movilizados, los pasivos y aquellos sujetos pasivos o que no participan (p. 34).

Respecto a las clasificaciones tradicionales, Montero y Sabucedo, desde la psicología política y la social comunitaria, expresan críticas atinadas. Por ejemplo, Montero (1995), apunta que la gran mayoría de los estudios sobre participación política han tenido como finalidad promover de alguna forma la participación en los procesos electorales, es decir, la participación requerida por el sistema. Simultáneamente, se utilizan distintas tácticas como señalar determinadas acciones con la etiqueta: “no institucionales o ilegales”, y con ello se hace referencia a su supuesto carácter irracional, por lo que se descalifican formas más directas de acción política.

De igual forma, Montero (1995) pone el acento en que reconocer formas de participación que se oponen a las convencionales significa incorporar, por una parte, la posibilidad de la resistencia frente al sistema sociopolítico dominante e implica aceptar que el conflicto también es constituyente de la esfera pública-política.

En concordancia, Sabucedo (1996) se opone a ese tipo de categorías: afirma que la clasificación de la participación como “no convencional o convencional”, “legal e ilegal”, etc., adolece de sentido ya que utilizar ese tipo de términos implica una descalificación y también enfatiza que habría que ser demasiado ingenuos como para pensar que las etiquetas impuestas a determinados fenómenos no influyen en la valoración de los mismos. Aún más, apunta que la distinción entre las acciones que son o no convencionales está sujeta a condiciones y contextos sociales que cambian con el tiempo, de forma tal que lo que en cierto momento se considera no convencional, tiempo después puede considerarse como habitual y aceptado (Sabucedo, 1989, en Sabucedo, 1996, p. 87).

En resonancia, D’Adorno, Beaudox y Montero (1995), también sostienen la necesidad de utilizar otros nombres y conceptos para entender la participación y sobre todo la necesidad de extender sus posibilidades, nuestras posibilidades de ser y hacer en tanto actores sociopolíticos:

Hablamos de acción política y no de participación política (...) ya que ese segundo término implica una reducción de las posibilidades de acción, reacción y transformación de los fenómenos políticos por parte del individuo, presupone muchas veces un carácter meramente reactivo-respondiente a la influencia de fuerzas sociales supraindividuales, iniciadas a la vez (y contradictoriamente) en cúpulas o centros políticos- e irradia luego hacia una vasta y pasiva periferia, lo cual parece olvidar la intersubjetividad presente en todos los hechos sociales, a la vez que presenta un sólo aspecto. (...) El concepto de acción política indica, en cambio, una toma de posición que considera, en primer lugar, que las personas son seres activos, constructoras de la realidad en la que viven, generadoras de los cambios, las tendencias dominantes y las resistencias (p. 10).

2.4. Elementos para la participación-acción política en clave emancipatoria

Para Arendt, cada vez que las personas actúan, abren una infinidad de posibilidades. Sumado a ello, su capacidad para imaginar y emprender proyectos futuros con base en la pluralidad, los posibilitan para darse cuenta que la acción y la comprensión son piedras angulares e indisociables en la búsqueda de respuestas. Porque si en algo se distingue su noción de humano, es que no lo concibe como un ser que simplemente se encuentre sometido a repetir y reproducir estructuras y relaciones preexistentes. Así, Hannah Arendt enaltece la condición de *agente*. Esto es, un sujeto capaz de cimentar su propia realidad, que se percate de sus posibilidades y que sea motor de marcha para nuevos procesos (Martínez y Hernández, 2011).

José Enrique Ema López (2004), analiza al *sujeto-agente* en tanto actor social posicionado en contextos específicos, *estructurados y estructurantes*. De su análisis sobre la agencia, se desprenden algunas implicaciones:

En primer término, la noción de agencia permite entender la capacidad de actuar como posibilidad compartida, es decir, como capacidad relacional. En ese sentido, la acción se vincula con la concepción relacional del poder.

En segundo lugar, hablar de agencia ayuda a comprender la acción como una interrelación de flujos de acciones; la cual se vincula con un compromiso ético-político situado en una ubicación específica dentro del espacio social.

En un tercer punto, la agencia incorpora la responsabilidad como una construcción semiótica y material de cualquier acontecimiento, práctica o entidad y también como un elemento catalizador de la acción.

En cuarto lugar, tenemos que, con la agencia se termina por subvertir la distinción entre sujeto y estructura, lo cual nos conduce a pensar en la *capacidad de actuar* como capacidad de generar conexiones o puentes entre entidades y procesos heterogéneos.

De esta manera, tenemos que *la agencia* implica la capacidad de acción, es decir acto en potencia; aquí la potencia es entendida como la posibilidad del despliegue de una transición hacia un acto. En otras palabras, la agencia en tanto potencia, involucra la capacidad y posibilidad para producir efectos de novedad frente al trasfondo de constricciones normativas. Vista así, la potencia es posibilidad de la acción, pero sólo puede haber potencia si hay acto, de modo tal que la agencia no es posible sin la acción (Ema, 2004).

Con mayor precisión, apuntaremos que la agencia no es una propiedad o carácter individual, ni es poseída por un actor aislado, sino que es la interrelación de elementos que justamente pueden facilitar el surgimiento de un acto político.

Al respecto, Ema (2004) explica que el poder no sólo actúa sobre el sujeto-agente, sino que al mismo tiempo proporciona condiciones para su actuación, otorgándole su existencia; la acción se encuentra enmarcada en esa paradoja, y por tanto, el agente es al mismo tiempo *consecuencia* del poder.

Desde esta perspectiva, el poder que el agente ejerce está habilitado por el funcionamiento del poder que le antecede; poder que, sin embargo, no es capaz de determinar al agente de forma total. En ese sentido, la "potencia" del agente puede desbordar al poder; ya que, en tanto que el poder demarca los posibles del acto político, la potencia intenta ir más allá como un "movimiento instituyente dirigido a lo imposible" (Ema, 2004, p. 17).

Por otra parte, el concepto de agencia no renuncia a fundamentos locales, parciales y situados, pues no surge de la nada, *ex nihilo*; es así debido a que siempre se encuentra en un lugar dentro del espacio social, al interior de una trama de relaciones. La agencia, además, cumple un papel de mediador, y gracias a esto, nos permite habitar los lugares de enunciación y a la vez, nos brinda la oportunidad de comprometernos con ellos. De esta forma, funge como sustento "ético-político, precario e inestable para la acción, pero de cualquier manera situado y no neutral" (Ema, 2004, p. 18).

Esta noción de *agencia*, que Ema (2004) presenta, mantiene una relación próxima con el concepto de *agenciamiento* de Deleuze y Guattari (2002). Para estos autores, el

agenciamiento es una multiplicidad que contrae numerosos términos heterogéneos, y que a la par, establece conexiones y relaciones entre ellos, donde la "única unidad del agenciamiento es de co-funcionamiento: una simbiosis, una 'simpatía'. Lo importante no son las filiaciones, sino las alianzas y las aleaciones; ni tampoco las herencias o las descendencias, sino los contagios, las epidemias, el viento" (Deleuze y Parnet, 1980, p. 79).

Como explica Ema (2004), la idea de agenciamiento como ensamblaje, nos permite comprender que las acciones no pueden existir más que como flujos de acciones; con base en ello, la agencia se erige en y a partir de las acciones orientadas a subvertir las relaciones ya dadas.

En síntesis, *nuestra agencia* no es otra cosa más que nuestra misma capacidad para establecer puentes, articular conexiones y participar junto con otras y otros, es nuestra capacidad de *ser con los otros*.

Como hemos visto, la agencia abre un espacio de responsabilidad para la acción, por ende, esto supone atribuir responsabilidades. Bajo la lógica de la agencia la responsabilidad se radicaliza en el momento en que es politizada, cuando es puesta en medio de una trama de relaciones. Esta responsabilidad requiere dar cuenta de nuestro lugar de enunciación, y con ello reconocer que ese lugar es habitado por una multiplicidad de voces, es un lugar compartido con otras y otros.

Vincular la acción con la agencia, a diferencia de otras formas en concebir la primera, nos da oportunidad de distanciarnos, como señala Ema López (2004), de los "determinismos estructuralistas y subjetivistas que ponen a la estructura o al sujeto como origen y fundamento de la acción" (p. 3).

La acción, vista desde este enfoque, deviene como un anudamiento en un acontecimiento de condiciones de posibilidad que a su vez abren nuevas condiciones de posibilidad; es decir, el desplazamiento de un escenario de condiciones de posibilidad a otro (p. 4).

Asimismo, para este autor, la acción política está atravesada por la tensión necesidad-contingencia. Esta imbricación indica que ninguna presencia objetiva puede comprenderse como expresión de alguna esencia o fundamento último.

Es importante aclarar que, desde este enfoque, la contingencia no es la imposibilidad de fijar alguna identidad o significado, antes bien, es la apertura necesaria a diferentes y múltiples posibilidades.

En este sentido, la acción política es caracterizada por una doble escisión. En primer lugar, la acción política es señal de la ausencia de una naturaleza última y esto abre la posibilidad para otros modos de *ser y hacer*. Entonces, la contingencia es constitutiva de la acción política y paradójicamente es su condición necesaria. No obstante, la acción política se encuentra atravesada por el poder, pero para hacerse política debe incorporar un doble movimiento que consiste en mostrar la contingencia e introducir la novedad normativa que subvierte el orden ya dado.

En su análisis, Ema apunta que la relación con el poder se hace presente cuando observamos que cualquier presencia, significado o contexto esta permeado por un conflicto de fuerzas que pugnan por cerrar las condiciones de posibilidad; sin embargo, aquellos cierres nunca son totales, al contrario, permiten siempre nuevas subversiones y fijaciones. Para ahondar más en este planteamiento, Ema (2007) enfatiza que

El proceso de institución de lo social es un proceso incompleto (no exento de tensiones entre fuerzas divergentes) que lógicamente alcanza formas de estabilización y sedimentación hegemónicas que pueden mantenerse en el tiempo pero que nunca podrán suponer un cierre total de todos los posibles (¡y esta imposibilidad de cierre es la misma condición de lo político!) (p. 68).

Desde esta óptica, la capacidad de acción del sujeto es la posibilidad que tiene para actuar cambiando las reglas que lo preceden y lo constituyen; empero, esa capacidad emana como producto de las relaciones y de las responsabilidades compartidas con otros.

De este modo, la acción política toma como terreno propio la deconstrucción del sujeto político (deconstruye al sujeto como entidad plena y esencial) y también toma de

suyo la politización permanente del sujeto que actúa. El resultado de la deconstrucción del sujeto político se alcanza al darse cuenta de su naturaleza "no dada", lo que en última instancia marca el principio de la condición de posibilidad de la política.

En definitiva, desde la propuesta de Ema (2007):

(...) la acción política no supone únicamente hacer inteligible otro orden diferente al establecido. El acontecimiento político produce, al menos, otras reglas (que hacen viables otras prácticas), otras subjetividades (que podemos entender como encarnación corporal de disposiciones prácticas para la acción) y otros lugares (en donde pueden habitar y verse otros cuerpos). Hablamos, en definitiva de la producción de otras "formas de vida. En este sentido una acción es un acontecimiento político cuando constituye una subjetividad (política) colectiva que se identifica con un orden alternativo al anterior, un nosotros que comparte el horizonte que el acontecimiento abre (p. 65).

En sintonía con lo formulado por Ema López y para continuar tejiendo este entramado de perspectivas contemporáneas que problematizan la política, la acción y la agencia desde horizontes y panoramas en constante renovación, recurrimos a las propuestas de Silvia L. Gil. Esta autora parte de la ontología de la precariedad de Judith Butler, de los aportes de la filosofía francesa de la diferencia, especialmente de autores como Gilles Deleuze, Michel Foucault y Jacques Derrida, asimismo, sus aportaciones se nutren de la filosofía feminista contemporánea, lo cual ayuda a replantear y expandir los marcos de sentido en la discusión sobre lo político y la acción política.

Retomando sus argumentos respecto a la agencia, podemos expresar que la dislocación, y por tanto, subversión de las lógicas político-ideológico-culturales hegemónicas, puede llegar sólo a través de la participación política de agentes plurales, que en la medida de lo posible irrumpen desde perspectivas contrahegemónicas.

En ese entendido, no basta permanecer *en y con lo que hay*, sino que hace falta atravesarlo, abriendo veredas a nuevos mundos de sentido (Gil, 2014).

Estas reflexiones nos encaminan a develar que en el núcleo de estas cuestiones se hallan las interrogantes por los criterios que determinan que una vida humana sea considerada tal. Por tanto, la condición ontológica⁴⁷ de precariedad, que nos es *coextensiva* a todos, nos demanda pensar "qué vida querríamos vivir, aquella que cabe construir colectivamente con criterios de dignidad, universalidad y singularidad" (Gil, 2014, p. 297).

De acuerdo con Gil (2014) el reto no es simplemente negar o intentar "superar" nuestra condición precaria, sino constatar si podemos construir autonomía sin desconocer la vulnerabilidad.

(...) si queremos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas respecto a los derechos a la protección, la persistencia y la prosperidad, antes tenemos que apoyarnos en una nueva ontología corporal que implique repensar la precariedad, la vulnerabilidad, la dañabilidad, la interdependencia, la exposición, la persistencia corporal, el deseo, el trabajo y las reivindicaciones respecto al lenguaje y la pertenencia social. Hablar de ontología a este respecto no es reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier otra organización social o política. Antes al contrario, ninguno de estos términos existiría fuera de su organización e interpretación políticas. El ser del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y minimizarla para otros (Butler, 2010, p. 15).

Esta larga cita alude a los conceptos de *precaridad* (*precarity*) y *precariedad* (*precariousness*) que Butler (2009, 2010) plantea para nombrar, con el primero, a la condición de fragilidad que tenemos todos los seres humanos por el hecho de ser mortales, porque nuestros cuerpos son vulnerables y principalmente porque en esta vida dependemos de otros seres humanos. El segundo término, se refiere a la condición de carencia o fragilidad permanente en la que viven aquellos quienes no tienen cubiertas las necesidades

⁴⁷ Para Gil, "la ontología define una estructura fundamental del ser de la que no es posible deshacerse" (2014, p. 298).

sociales, económicas o políticas suficientes para subsistir. Estas nociones son relevantes porque visibilizan que existen marcos normativos que determinan o producen criterios bajo los cuales una vida puede ser reconocida como tal, en palabras llanas: según estos marcos normativos hay vidas que importan más que otras, o bien, hay personas que aunque estén vivas no son reconocidas como parte de la vida:

Judith Butler explica que existe una distribución diferencial de la vulnerabilidad. Esta diferencia permite que unas vidas sean lloradas y otras no. Hay muertes que no nos tocan, cuerpos que no tienen un lugar, pueden pasar hambre, miedo o tenderse, sobre una cuneta, inertes. Para que esto ocurra, deben generarse previamente marcos de inteligibilidad cultural que posibilitan que veamos y demos valor de manera jerarquizada. ¿Cómo romper con un determinado régimen de visibilidad cuando éste se impone en medio de la impotencia? ¿Cómo hacer que el cuerpo de la mujer asesinada en Ciudad Juárez pueda decirse, nombrarse, y que este acto permita desbarajustar la realidad? (Gil, 2015, sp).

Abordar brevemente estos aspectos no nos aleja del tema que hasta ahora venimos desarrollando, pues además de ser tela de fondo, estos problemas de urgente solución, nos indican tanto el "origen", como las posibles vías de solución que pueden generarse desde el ámbito público y político; esto se debe a que los procesos cotidianos en los que se elaboran las categorizaciones, jerarquizaciones y divisiones socioculturales son los mecanismos que conforman subrepticamente lo que nos hace entender como humano lo humano (Gil, 2014).

Esto sin duda es importante pues a pesar de que esos marcos interpretativos, definidos culturalmente, atraviesan el ancho espectro de la vida en sociedad, desde lo político, público, social, económico y privado; desde el punto de vista de las perspectivas en este momento esbozadas, convenimos con Gil en el sentido de que la política "debe ser capaz de poner en cuestión su sentido [de los marcos culturales], y no sólo plantear una reivindicación parcial por los derechos de determinados colectivos sociales" (Gil, 2014, p. 297).

Con base en lo anterior, coincidimos con Gil, Arendt y Butler, en el sentido de que la vida no es posible sin otras y otros; coexistimos en un mundo compartido, un mundo en común (Gil, 2014). Allí donde, lo común no es una mera abstracción, sino lo concreto de aquello "que se descubre cuando nos dejamos afectar por el otro" (Gil, 2014, p. 298).

Ante estos planteamientos, resulta indispensable tomar una distancia crítica y advertir, con Silvia Gil, que no basta con afirmar las diferencias, sino que más bien hay una urgencia por "elaborar lo que de común hay y puede haber en la vida, no desde la homogeneidad de la unidad, sino desde la diferencia radical" (Gil, 2014, p. 300).

De frente a la inmenso desafío que representa proponer formas políticas alternativas al dominio de la lógica de acumulación capitalista, a escala global, y con todo lo que ello implica; la política de la vulnerabilidad necesita recuperar y restaurar urgentemente el sentido de una vida común (Gil, 2014).

Siguiendo a Gil, es posible señalar algunas tareas pendientes para la conformación de la "política de lo común":

En primer término, construir y expandir los marcos culturales interpretativos, con los que se asegure una vida vivible para los diversos cuerpos. En este nivel, destacamos las potencialidades destituyentes del proceso agencia-agenciamiento para desclasificar, desmontar y deconstruir las jerarquías existentes, en aras de centralizar la diversidad para dislocar los moldes de formas de ser, es decir, las interpretaciones rígidas ya sea sobre la belleza, la salud o la sexualidad, por ejemplo (Gil, 2014, p. 300).

Otra tarea nos exige reconocer y fortalecer los vínculos con "aquello que no soy yo, pero que, de hecho, me constituye" (Gil, 2014, 300); es en relación con los otros, que nos constituimos. Como dice la autora: "querámoslo o no estamos atados al otro". Para esto, es fundamental pensar con el cuerpo, y a partir de ese momento, construir y reconstruir una dimensión "sensorial distinta que permita captar desplazamientos del ideal de independencia" (Gil, 2014, p. 300).

En tercera instancia, estos enfoques nos instan a desarrollar modos de estar juntos, y a dejar siempre abierta la pregunta de cómo queremos vivir juntos "sin idealizar o esencializar lo que nos une" (Gil, 2014, p. 300).

En esta perspectiva política, *lo común* se entiende desde lo permanentemente abierto, lo imposible, en otras palabras, al hablar de lo común, nos referimos a algo que, por una parte no puede cerrarse, y que por otra, no deberíamos intentar de cerrar en ninguna forma acabada o plena (Blanchot, 2002, mencionado en Gil, 2014).

No vivimos en el mejor de los mundos posibles, por tanto estamos obligados a pensar en alternativas de cambio. Con esta sentencia, nos acercamos a la perspectiva de Slavoj Žižek (2014), en la cual puede entreeverse una política en el sentido de tomar decisiones colectivamente respecto a cuestiones fundamentales sobre nuestra vida en la tierra y por las que hay que asumir una responsabilidad total. Asimismo, puede sugerirse una politización de la ética, ya que no sólo somos responsables de cumplir con nuestro deber de luchar por el bien común; sino que además somos responsables de decidir, entre todos y todas, cuál es ese bien.

En relación con lo anterior, el filósofo esloveno hace una crítica a los discursos hegemónicos que apelan a la "armonía y el equilibrio", ya que se trata de una narración ideológica que oculta lo que debemos de hacer: "*decidir* lo que queremos, y luchar y pelear por ello" (2014, p. 17).

Por otra parte, Žižek apunta que aunque es importante el esfuerzo por producir espacios para la deliberación pública en condiciones simétricas y de libertad, en donde todos tengan oportunidades para incidir y participar equitativamente, es mucho más urgente la conformación de sujetos políticos emancipados capaces de organizarse y formular propuestas concretas orientadas *al más allá* que sucede después de que la primera etapa entusiasta termina.

Según Žižek (2013a), una alternativa a la que deberían voltear los movimientos emancipatorios es hacia la disputa y/o construcción de un "cuerpo organizativo fuerte que pueda tomar rápidamente decisiones y llevarlas a la práctica con toda la fuerza que sea necesaria" (p. 114).

Desde esta perspectiva, no es suficiente denunciar y rechazar al gobierno "tecnócrata-experto-pospolítico", sino que también la participación política organizada debe ocuparse de establecer, seriamente, propuestas que conjuguen alternativas a las formas existentes de organización política, económica o social.

En suma, las aspiraciones emancipatorias no deben contentarse con detener el sistema mediante un "carnaval de protestas masivas", ya que también la participación y organización política debe preocuparse por la urgencia de nuevas formas de organización, y como agrega Žižek (2013a), guardar distancia, a través de evitar traducir apresuradamente la energía de la protesta en un conjunto de exigencias poco concretas.

Para Žižek (2013a) el valor fundamental de las protestas, como formas germinativas de participación política, es su capacidad para horadar la ideología hegemónica; por ello, ante ese vacío abierto en la ideología será necesario rellenarlo, mediante esfuerzos pacientes y disciplinados, ya que, además, siempre se corre el riesgo de que esa brecha pueda ser ocupada y suturada por cualquier expresión, para bien y para mal, que venga a colmar ese hueco y restaurar el sentido.

En concordancia con Ema y Gil, Žižek enfatiza que es necesario inventar otra forma de articular lo común y más aún evidencia que:

La verdadera Libertad reside en la red "apolítica" de relaciones sociales, desde el mercado a la familia, donde el cambio necesario para realizar mejoras no es una reforma política, sino un cambio en las relaciones sociales de producción. No votamos en referencia a quién posee qué, o sobre las relaciones entre los trabajadores de una fábrica. Esos asuntos se dejan a los procesos fuera de la esfera de lo político, y es una ilusión que se puedan cambiar al "extender" la democracia: por ejemplo, estableciendo bancos "democráticos" bajo el control del pueblo. Los cambios radicales en este ámbito deben hacerse fuera de la esfera de dispositivos democráticos tales como los derechos legales, etc. Estos tienen un papel positivo, por supuesto, pero hay que tener en cuenta que los mecanismos democráticos son parte de un aparato del Estado-burgués que está diseñado para garantizar el funcionamiento sin perturbaciones de la reproducción capitalista. Alain Badiou

tiene razón al decir que el nombre del último enemigo de hoy no es el capitalismo, el Imperio, la explotación o cualquier cosa de ese tipo, sino la democracia: es la "ilusión democrática", la aceptación de los mecanismos democráticos como el único medio legítimo de cambio, la que impide una verdadera transformación en las relaciones capitalistas (Žižek, 2013a, pp. 120-121).

CAPÍTULO 3: EN BÚSQUEDA DEL SIGNIFICADO PSICOLÓGICO DE POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN.

*“La lengua no es la forma, el cuerpo o la envoltura del pensamiento, sino que es el pensamiento mismo”
–Miguel de Unamuno*

La pregunta por el significado o por la semántica política se torna imprescindible al advertir que política y lenguaje están consustancialmente vinculados: a través del lenguaje se definen y se articulan las relaciones de poder (García, 2014). Por tanto, en el espacio público-político el sentido común y todos los conceptos están en disputa (Monedero, 2009, Gil, 2015) puesto que éstos pueden servir a la dominación o bien, a la emancipación.

En ese entendido, es pertinente indagar cómo se significan socialmente *la política y la acción política* en nuestro contexto nacional. En ese tenor, en la presente investigación partimos de la pregunta por el significado que la política tiene hoy en día entre las y los estudiantes universitarios.

Los estudiantes en gran medida han sido un sector activo y en ocasiones determinante en distintos momentos de la historia de México, cuando menos desde el siglo XX. Si bien, en algunas circunstancias la organización estudiantil no se ha logrado consolidar de forma efectiva, para nosotros es indudable la relevancia de este sector ciudadano en el devenir de la vida pública mexicana.

El protagonismo político que estos actores han mostrado varía tanto en grados de influencia como en ámbitos, tanto a nivel nacional, estatal, individual o en el mismo espacio universitario; en ese último entorno, se han destacado tanto en la lucha por los derechos para la transformación, expansión y defensa de espacios y oportunidades para los estudiantes, como en protestas encaminadas a reivindicar las demandas de la población, y en oposición a medidas que mermen o flagelen la libertad de expresión, el acceso a bienes, la lucha por la equidad y la inclusión, entre otras demandas sociales. Asimismo, al interior y al exterior de las plataformas institucionales, del Estado o del gobierno, ya sea desde

marchas y manifestaciones directas frente al aparato gubernamental y sus políticas sociales, o posicionándose a favor o en contra de los procesos electorales, los estudiantes han mantenido constantes injerencias.

Por tanto, el aspecto por el que nos preguntamos representa un punto esencial de partida para indagar esa relación. Consideramos que este punto de inicio nos permitirá explorar la dinámica entre los estudiantes y la manera en que significan la política y participación como estudiantes universitarios. Consideramos que ello, podremos ilustrar algunos elementos de su experiencia política y qué prácticas entienden y realizan en su cotidianidad.

Así, con el objetivo de *explorar el significado psicológico de política y participación de los estudiantes universitarios*, hicimos uso de la técnica de redes semánticas naturales (Figuroa, González y Solís, 1981, Reyes Lagunes, 1993, Valdez, 1998,) ya que éstas constituyen una opción adecuada para acercarse y evaluar el significado colectivo de un concepto (Vera, Pimentel y Batista, 2005). Asimismo, recurrimos a dicha técnica porque el significado de las palabras no se crea de manera aislada, sino que se construye en un contexto histórico, económico, político y sociocultural específico.

Es entonces que, en este tercer capítulo expondremos algunos aspectos elementales respecto al tema del significado para precisar las coordenadas en las que ubicamos al *significado psicológico*. Posteriormente, describiremos cómo se llevó a cabo nuestra búsqueda por el significado de política y participación de los estudiantes universitarios.

3.1. Palabras, significados....y política

El lenguaje, nos dice Monedero (2009), es el que confecciona las pistas por donde fluye la vida social. El lenguaje que nos habla, que hablamos y que escribimos, constituido por signos y significados, influye en gran medida en nuestra manera de interpretar el mundo (Sartori, 1995), asimismo, Iñiguez (2008) nos recuerda que el lenguaje no es solamente descriptivo o referencial, sino que se trata de una forma de acción a través de la cual podemos construir nuestra realidad.

A la luz de estas pautas de pensamiento, vale hacer mención de algunos autores que han abordado el tema del significado y quienes, desde diferentes miradas, resultan clave para comprender que el lenguaje nos permite elaborar principios de lectura sobre la realidad socio-política, dado que ésta se nos vuelve inaccesible si no es a través del significado y el uso de las palabras (Reano, 2013).

Ahora bien, Medina (*s.f*) explica que la cuestión del significado, esto es: la connotación de las palabras, no radica en buscarlo como una propiedad inherente de las cosas, sino en reconocer que éste es creado, puesto que la naturaleza no origina significado alguno, en cambio las sociedades sí. Además, también señala que más allá de las perspectivas decimonónicas de la psicología centradas en la noción de una mente subjetiva e individual, se encuentran aquellos enfoques que a lo largo del desarrollo de esta disciplina, han volteado la mirada hacia el tema del significado y que han puesto el acento en la intersubjetividad así como en la regulación sociocultural del significado.

En esta línea, Medina ubica a Jerome Bruner, quien, cabe señalar, se interesó en “mostrar una psicología que se ocupe esencialmente del significado (...) y como debe aventurarse más allá de los objetos convencionales de la ciencia positivista con sus ideales de *reduccionismo, explicación causal y predicción*” (Bruner, 1990, p. 14). Para Bruner, los significados se entienden como construcciones consensuadas entre el sujeto y la cultura en la que está sumergido y por tanto, los significados se encuentran en constante transformación (Mendoza, *et al.*, 2009). Asimismo, este autor consideró que el ser humano tiene una orientación innata hacia ciertos significados, gracias a “representaciones protolingüísticas del mundo, cuya plena realización dependería del instrumento cultural que es el lenguaje” (Bruner, 1990, p. 79). De acuerdo con Mendoza *et al.* (2009), la propuesta de Bruner refleja una postura constructivista al reconocer un doble origen de los significados: uno interno, que se refiere a una predisposición biológica que facilita la apropiación del lenguaje y otro externo, de origen cultural, cuya intersección con el primero, permite que los significados cambien o evolucionen.

Por su parte, Kenneth Gergen, desde el construccionismo social, se inclina por una explicación relacional del significado. Este autor, se posiciona en contra de una comprensión individualista del lenguaje como un reflejo externo de la situación interna del

individuo y en cambio, propone que el lenguaje configura a los sujetos e igualmente sugiere, que las palabras sólo adquieren significado en la relación con los otros con quienes interactuamos. En palabras de Gergen (2006):

la visión tradicional del lenguaje como expresión externa de una realidad interna es insostenible. Si el lenguaje estuviera verdaderamente al servicio de la expresión pública del mundo privado, no habría forma de entenderse con los demás. El lenguaje es, de suyo, una forma de relación. El sentido sólo se extrae de un empeño coordinado entre las personas. (...) El significado, pues, es hijo de la interdependencia (p. 219).

En sintonía con los argumentos de Gergen, encontramos a Ramos (2006) para quien la sociedad no es el resultado de la suma de individuos en interacción, sino que es la obra fruto de las relaciones de sentido que los actores sociales establecen entre sí y cuya sedimentación da significado a la acción colectiva de los mismos. En un interesante movimiento, cuya mención favorece nuestro avance en la dirección trazada al inicio de estas líneas, Ramos recurre a una reformulación *geertziana* desde donde la cultura está modelada por estructuras de significado en virtud de las cuales los seres humanos dan forma a su experiencia y uno de los principales escenarios en que se desenvuelven públicamente dichas estructuras es el escenario de la política (Geertz, 2003). Con base en la idea anterior, Ramos (2006), apunta que la actividad política esta, como el resto de la actividad humana, coordinada por la significación, por la emisión de símbolos que pueden ser decodificados y modificados y en función de los cuales, los sujetos confieren sentido a sus acciones.

Bajo una lógica similar, Reano (2013) señala que “la separación entre la semántica- que se refiere al significado de las palabras- y la pragmática-que se ocupa de analizar el modo en que una palabra es usada en un determinado contexto- se vuelve cada vez más borroso” (p. 3). Esta aseveración se refiere a que el significado de una palabra, depende en gran medida del uso que se le dé en un contexto particular, lo cual nos conduce a la idea de que las palabras que hablamos y que escribimos, surgen de una realidad específica pero a su vez, posibilitan la construcción de nuevas realidades. En otras palabras:

(..) el lenguaje es también un recurso y podemos usarlo para darle forma a nuestro mundo (...) Por supuesto estamos comprometidos en prácticas y, por tal motivo, constreñidos por ellas. Pero esas prácticas deben su dominio, en parte, al poder de nuestro lenguaje normativo para sostenerlas en su lugar; y siempre tenemos la oportunidad de emplear los recursos de nuestro lenguaje para socavar o apuntalar las prácticas. (Quentin Skinner 2007, p. 32, como se cita en Reano, 2013, p. 3).

Con este telón de fondo, la unidad de análisis del *significado psicológico* adquiere un cariz que nos permite acceder al universo de sentidos y significados sociales, y más aún, nos permiten ubicarnos en un punto de partida para “recuperar el habla como un arma de transformación” (Monedero, 2009, p. 21), especialmente si observamos que:

El orden de la sociedad está pensado con las palabras, las categorías y la forma de ver el mundo de quienes están en una posición social privilegiada, que no mandan sobre sus subordinados por el uso del látigo, sino porque han sido capaces de crear una forma de ver el mundo que penetra en la sociedad, con más fuerza todavía si ésta se ha invisibilizado (...) utilizamos contenidos políticos –no neutros– creados desde arriba y por los que mandan. Los asimilamos como “verdades” inmediatamente, como ese tipo de verdad que no hace falta explicar, como si fueran de sentido común. Esas verdades forman parte de una cultura popular que reproduce una forma de ver el mundo y naturaliza un determinado tipo de orden que, como cualquier método imposible, está marcado por desequilibrios (Errejón, 2014, s. p.).

Para cuestionar el orden social dado y recuperar las palabras como un arma de transformación, es menester empezar por preguntarnos el significado de las palabras que usamos en el ámbito público-político. Es decir, someter a crítica palabras tan usadas como democracia, política, gobernabilidad, capital social o legitimidad; pero también socialismo, revolución, reforma o rebeldía: los conceptos son uno de los principales campos de batalla del actual momento político y quien no discute los nombres de su polis, está despolitizando su vida social. (Monedero, 2009, p. 49)

3.2. Método

3.2.1. Preguntas de investigación

Las consideraciones, anteriormente, expuestas dieron la pauta para establecer la pregunta general que guía este trabajo de investigación, a saber:

- ¿Cuál es el significado psicológico de *política y participación* en estudiantes universitarios de la Ciudad de México?
- De la pregunta anterior se desprende la siguiente cuestión: ¿Cuáles son algunas de las *acciones políticas* que realizan los estudiantes universitarios para incidir en los asuntos públicos del país?

Empero, para responder a estas formulaciones, fue necesario partir de las siguientes interrogantes:

- ¿Cuáles son algunos de los presupuestos teórico-conceptuales comprendidos en el debate en torno al concepto de *política*?
- ¿Cuáles son algunos de los modelos y perspectivas desde las cuales se ha caracterizado a la *participación y la acción política*?

3.2.2. Objetivo general

- Explorar, desde una postura interdisciplinar, el significado psicológico de *política y participación política* en estudiantes universitarios de la Ciudad de México.

3.2.3. Objetivos específicos

- Realizar una aproximación a algunos presupuestos teórico-conceptuales comprendidos en el debate en torno al concepto de *política*.
- Describir algunos de los modelos y perspectivas desde las cuales se ha caracterizado a la participación y la acción política.

- Conocer el significado psicológico de *política* en estudiantes universitarios de diferentes facultades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Conocer el significado psicológico de *participación política de los estudiantes universitarios* en cuatro facultades de la UNAM.
- Identificar algunas de las acciones políticas realizadas por estudiantes universitarios en el contexto mexicano.

3.2.4. Tipo de estudio

Esta investigación es de corte cualitativo, ya que de acuerdo con Deslauriers (2004), aunque no se rechaza las cifras ni las estadísticas, no se le da un lugar prioritario puesto que, se enfoca, ante todo, en el análisis de los procesos sociales, en el sentido que las personas y los colectivos dan a la acción y en la construcción de la realidad social. El estudio llevado a cabo fue de tipo exploratorio, ya que este tipo de investigaciones es pertinente para aproximarse a una problemática, así como para identificar conceptos (Hernández, 2010).

Asimismo, en la presente investigación, de acuerdo con los objetivos planteados se eligió como criterio de diseño o abordaje: la *aproximación de corte fenomenológico*. Los diseños de investigación fenomenológicos son pertinentes cuando se abordan cuestiones “sobre la esencia de las experiencias: lo que varias personas experimentan en común respecto a un fenómeno o proceso” (Hernández, Fernández y Baptista, 2010, p. 471). En ese sentido, la pertinencia del diseño de corte fenomenológico se hace patente en la presente investigación, ya que, esta estrategia se despliega al buscar “entender las experiencias de personas sobre un fenómeno o múltiples perspectivas de éste” (Hernández, Fernández y Baptista, 2010, p. 471).

Concorde a los planteamientos de Hernández, Fernández y Baptista (2010, p. 472), en el presente estudio se conviene en analizar las unidades de “significado, categorías, descripciones del fenómeno y experiencias compartidas” como en el diseño de aproximación fenomenológico.

3.2.5. Participantes

En esta investigación se trabajó con una muestra de tipo *no probabilística intencional* (Ruiz, 2012). Se consideró como criterio de inclusión que los participantes estuvieran inscritos en alguna de las cuatro facultades de la Universidad Nacional Autónoma de México, que se seleccionaron para realizar el estudio: Facultad de Filosofía y Letras, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Facultad de Ciencias y Facultad de Psicología. El número total de participantes fue de N=120. Esta muestra estuvo conformada por estudiantes mujeres y hombres.

El criterio para la selección de cada Facultad de la UNAM atendió a:

- Facultad de Filosofía y Letras: debido a su historial activo y militante en las organizaciones estudiantiles, así como su relación en el ámbito académico con teorías y conceptos relacionados con la ética, historia, filosofía, etc.
- Facultad de Ciencias Políticas y Sociales: la relación que en esta institución se lleva con la política es muy cercana, por un lado en el ámbito académico y por otro en el plano de la apertura a las expresiones políticas de diferentes niveles.
- Facultad de Ciencias: esta instancia fue considerada por su gran prestigio tanto a nivel local como internacional en la generación de conocimientos en el plano de las ciencias exactas, y también porque en el imaginario popular se considera distante de la acción política.
- Facultad de Psicología: se seleccionó debido a la polarización que presenta la población estudiantil entre quienes manifiestan un compromiso con las protestas sociales y abogan por un ideario político concreto, frente a quienes expresan no tener ningún tipo de interés en cuestiones políticas.

3.2.6. Técnica e instrumento

En concordancia con el objetivo de esta investigación se utilizó la técnica de Redes semánticas naturales (RSN), propuesta inicialmente por Figueroa, González y Solís (1981),

modificada por Reyes Lagunes (1993) y, posteriormente desarrollada por Valdez (1998). El propósito de esta técnica es obtener y evaluar el significado psicológico de los conceptos.

De acuerdo con Valdez (1998) esta técnica se ha mostrado eficaz en la evaluación del significado ya que aporta a la comprensión fenómeno del significado puesto que alude a la relación de éste con determinadas acciones de los actores sociales.

Por otro lado, Vera et. al (2005) señala que la red semántica se utiliza cuando no se conoce o se tienen dudas respecto al significado de una comunidad, sea por su heterogeneidad o por la generalización que se quiera dar a los resultados, o bien, porque las observaciones previas indican que es un concepto controvertido.

La técnica de redes semánticas consiste en un formato en el cual se presenta una palabra, un enunciado o una pregunta estímulo, a la cual, los sujetos deberán definir utilizando un mínimo de cinco palabras sueltas, denominadas definidoras. Una vez hecho lo anterior los participantes deben jerarquizar dichas definidoras, según el orden de importancia que los sujetos consideren adecuado.

A partir de ello, se obtienen cuatro valores principales:

- ✓ El valor J o Tamaño de red (TR): según Valdez (1998), el valor J indica la riqueza de la red, mientras que Reyes-Lagunes (1993) señala que al no conocer todo el universo de significados, es preferible utilizar el término Tamaño de red (TR).
- ✓ Valor M o Peso semántico (PS): como su nombre lo indica se refiere al peso semántico obtenido por cada definidora.
- ✓ Conjunto SAM o Núcleo de red (NR): se refiere al grupo de definidoras con mayor peso semántico que constituyen el centro mismo del significado que tiene un concepto (Valdez, 1998). En la técnica original este valor se determinaba de forma arbitraria seleccionando aquellas diez definidoras con mayores valores M totales. Posteriormente Bravo (1991) sugiere se tomen quince definidoras para una mayor representatividad del significado del concepto que se aborde. Finalmente Reyes-Lagunes (1993) apunta que el núcleo de red debe establecerse tomando en cuenta el punto de quiebre propuesto por Catell (1952).

- ✓ Valor FMG o DSC: se trata un indicador en términos porcentuales que hace referencia a la distancia semántica que existe entre las diversas definidoras dadas por los sujetos, particularmente en el núcleo de red.

Con base en las sugerencias de los autores mencionados, se diseñó un cuadernillo, conformado de la siguiente manera:

- ✓ En la primera página, los participantes debía anotar sus datos generales tales como edad, sexo y grado de estudio.
 - En la parte inferior de la misma hoja, se presentaron las instrucciones y también se mostró un ejemplo de cómo debía llevarse a cabo la actividad.
- ✓ En cada una de las paginas subsecuentes, se colocó, en la parte superior, la *palabra estímulo*, debajo del concepto a definir se dejó suficiente espacio para que los participante escribieran las definidoras y las jerarquizaran en orden de importancia.
- ✓ Las *palabras o frases estímulo* fueron: “política”, “participación política de los estudiantes universitarios” y “acciones que realizo para incidir en los asuntos públicos del país”.
 - Se eligió la palabra *POLITICA*, para explorar el significado que los participantes le otorgan actualmente a esta palabra. El segundo estímulo, *PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS*, partió de la inquietud de explorar como significan dichos sujetos su propia experiencia política, en tanto colectivo estudiantil. Finalmente, la *frase estímulo ACCIONES QUE REALIZO PARA INCIDIR EN LOS ASUNTOS PÚBLICOS DEL PAÍS*, se eligió para conocer el tipo de prácticas que conocen o realizan en la esfera pública-política.

3.2.7. Procedimiento

Fase I. Prueba piloto.

El instrumento diseñado en un primer momento fue aplicado a 25 participantes con la finalidad de constatar que las palabras estímulo fueran las adecuadas para cumplir con los propósitos de la investigación. En un inicio las palabras estímulo elegidas fueron: “política”, “participación política” y “acciones políticas”. Cabe señalar que a través de este

último estímulo buscábamos que los sujetos señalaran algunas de las prácticas políticas que conocen o llevan a cabo.

Sin embargo, con los resultados obtenidos de esta primera versión del instrumento, fue evidente que los estímulos resultaban demasiado redundantes y los participantes no encontraban diferencias entre estos, por lo que se confundían al dar palabras definidoras. Por tal motivo, se tomó la decisión de cambiar los dos últimos estímulos por otros más acotados que permitieran conocer cómo los sujetos significan su propia participación en tanto estudiantes universitarios. Tales cambios también se realizaron para permitir respuestas más concretas respecto a las formas y prácticas que los universitarios consideran más pertinentes para incidir en la esfera pública-política. Por consiguiente, se incluyeron nuevos estímulos como “participación política de los estudiantes universitarios” y “acciones que realizo para incidir en los asuntos públicos del país”. Los resultados de la segunda aplicación del instrumento dieron cuenta de que las modificaciones realizadas fueron efectivas, ya que los estudiantes no se confundieron con las palabras estímulo.

Fase 2. Trabajo de campo

La aplicación del instrumento se llevó a cabo en los meses de marzo, abril y mayo de 2015, en las instalaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México en Ciudad Universitaria. En cada facultad, de manera individual, se les pidió a los participantes que escribieran cinco palabras sueltas que definieran cada una de las *palabras estímulo* presentadas en cada hoja del instrumento. Se les aclaró que las palabras definidoras podían ser sustantivos, verbos, adjetivos, nombres, etc., y también se les solicitó que se abstuvieran de utilizar artículos, conjunciones, y preposiciones. La instrucción final fue que debían jerarquizar las palabras definidoras: otorgando el número 1 a aquella palabra que ellos consideraran que más se relacionaba con la *palabra estímulo*, el número 2 a la que le siguiera en importancia y así sucesivamente hasta terminar el ejercicio de jerarquización.

Fase 3. Procesamiento de la Información

Posterior a la aplicación de los 120 formatos, se procedió a procesar la información recolectada para obtener los valores sugeridos por Figueroa et al. (1981), Reyes Lagunes (1993) y modificados por Valdez (1998):

- En un primer momento, se capturaron en distintas hojas de cálculo todas las definidoras dadas por los estudiantes de cada facultad, para cada uno de los tres estímulos presentados en el instrumento.
- Como segundo paso, se registró la frecuencia para cada palabra definidora así como la jerarquización otorgada por los participantes.
- En un tercer momento, se sumaron todas las definidoras dadas para cada palabra estímulo, de esta manera se obtuvo el Tamaño de red (TR) para cada una de las redes semánticas.
- El Valor ponderado (VP), se obtuvo a partir de la multiplicación de las frecuencias de aparición de las definidoras por la jerarquía obtenida (la jerarquía mayor, es decir el 1 se multiplicó por 5, la segunda jerarquía se multiplicó por 4 y así sucesivamente).
- Para obtener el Peso semántico (PS), se realizó la suma de los valores ponderados de cada definidora.
- La Distancia semántica cuantitativa (DSC), se obtuvo mediante una regla de tres, en la que el Peso semántico (PS) más alto de cada red corresponde al 100% y así sucesivamente hasta encontrar el menor PS.
- El núcleo de red (NR), se refiere a las definidoras con mayor peso semántico. Este valor se estableció considerando el punto de quiebre de Catell (1952) tal y como sugiere Reyes Lagunes (1993). Este punto se puede identificar al graficar los valores PS y corresponde al momento en que la gráfica se vuelve asíntota.
- Una vez obtenidos los valores principales se realizó el análisis de la información obtenida. Los resultados se presentaran en el siguiente capítulo de este trabajo.

CAPÍTULO 4: EL SIGNIFICADO PSICOLÓGICO DE POLÍTICA Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS

4.1. Resultados

La presente investigación tuvo como objetivo explorar el significado psicológico de *política y participación política en estudiantes universitarios* de la Ciudad de México, desde una perspectiva interdisciplinaria. Para obtener el significado de las palabras estímulo seleccionadas se utilizó la técnica de Redes semánticas naturales (RSN). Dicha técnica se aplicó a 120 participantes (n=120), hombres y mujeres estudiantes de cuatro facultades de la Universidad Nacional Autónoma de México: la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, la Facultad de Filosofía y Letras, la Facultad de Ciencias y la Facultad de Psicología. Se consideró como criterio de inclusión que los participantes estuvieran inscritos en alguna de las cuatro facultades antes mencionadas.

En este capítulo se exponen y se describen los resultados obtenidos de la aplicación de la técnica de RSN, a una muestra de 120 estudiantes de cuatro facultades de la UNAM, cuyos valores principales son:

- 1) El significado psicológico de *Política*, está **dado por los términos: corrupción, poder y mentiras.**
- 2) **La participación política de los estudiantes universitarios, se define como: asambleas, informar, crítica y necesaria**
- 3) **Las acciones que realizan los estudiantes universitarios para incidir en los asuntos públicos del país, son: informarse, debatir y estudiar.**

A continuación se despliegan con mayor precisión los valores obtenidos para cada una de las palabras estímulo. En primera instancia, se presentan las redes semánticas de los términos seleccionados para este estudio. Posteriormente, se exponen las tablas comparativas de los núcleos de red por cada escuela o facultad, con el fin de comparar las respuestas dadas por los universitarios durante la aplicación de la técnica RSN. Finalmente, se muestran algunas de las categorías de las cuales se partió para llevar a cabo el análisis y la discusión de los principales hallazgos obtenidos.

4.2. Significado psicológico de *Política*

El tamaño de la red (TR) semántica para la palabra “Política” (Figura 4.1) estuvo conformado por un total de 247 definidoras, lo cual indican la riqueza de la red.

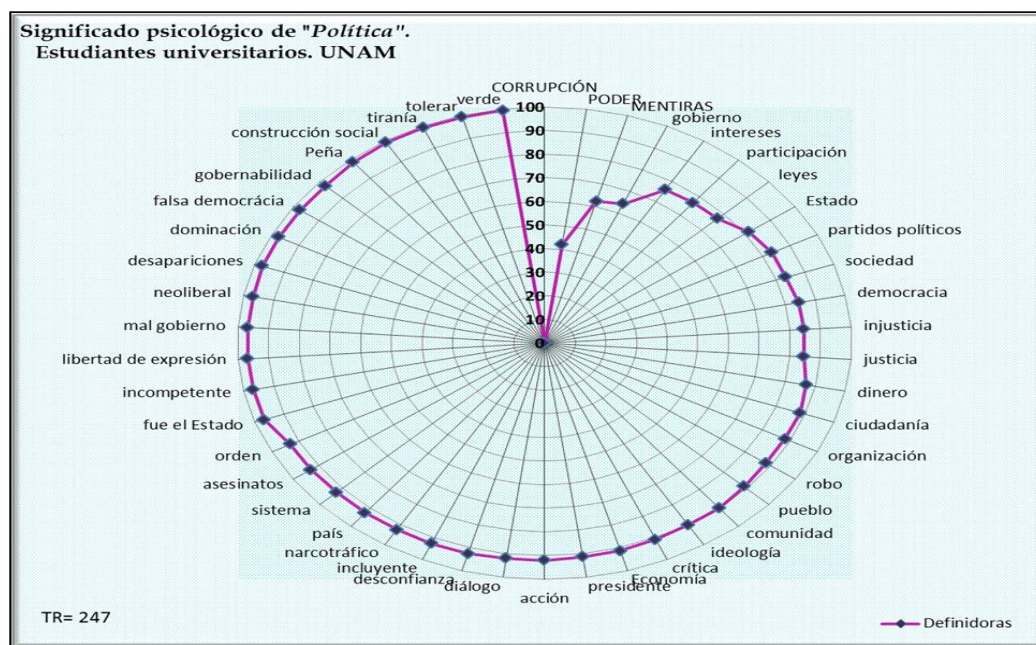


Figura 4.1: Tamaño de red para *Política*

Las definidoras utilizadas por los participantes indican que los estudiantes universitarios significan la Política, principalmente, en relación con:

- 1) Prácticas o acciones como “corrupción”, “mentiras”, “poder”, “participación”, “acción”, “diálogo”, entre otras.

- 2) El Ámbito institucional reflejado en términos como: “gobierno”, “leyes”, “Estado”, “partidos políticos”, “presidente”, “sistema”, “Peña”, etc.
- 3) Hechos criminales: “robo”, “narcotráfico”, “asesinatos”, “desapariciones”.
- 4) Ausencia o falta de principios/valores: “injusticia”, “desconfianza”, “Fue el Estado”, “incompetente”, “mal gobierno”, “falsa democracia”, “tiranía”.
- 5) Formas de organización social: “Sociedad”, “ciudadanía”, “democracia”, “organizada”, “pueblo”, “comunidad”, “país”, “orden”.

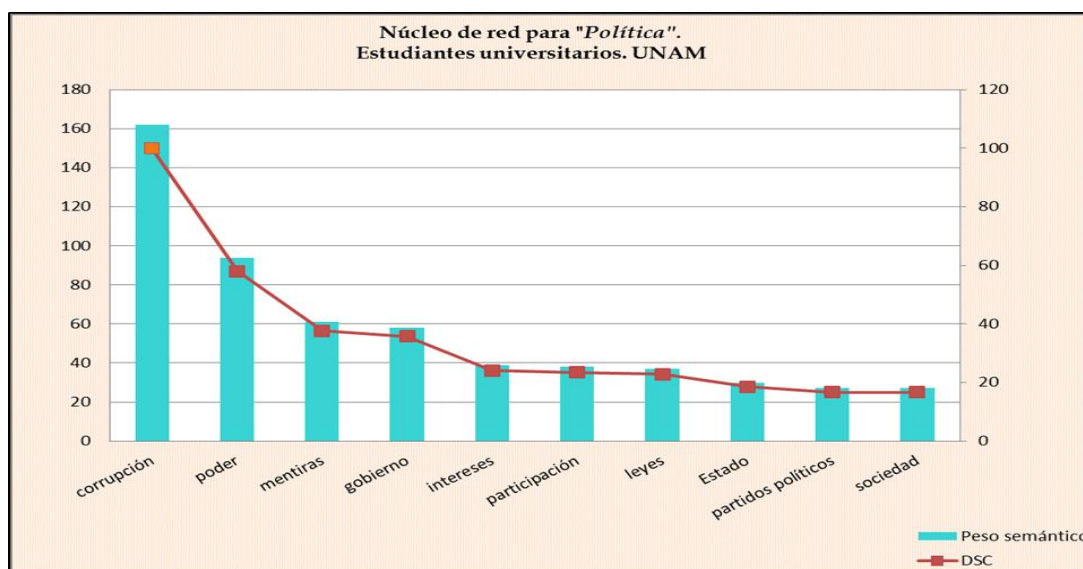


Figura 4.2: Núcleo de red para Política.

El núcleo de la red (NR) (Figura 4.2), se conformó con el grupo de definidoras con mayor peso semántico, el puntaje más alto nos indica que para los universitarios, la política es, prácticamente, sinónimo de corrupción. Las menciones más sobresalientes relacionan a la política con el poder, las mentiras, y el gobierno. Se observa también que los universitarios asocian la política con el ámbito Institucional, principalmente, ya que definidoras como “Gobierno”, “Estado” y “Partidos políticos”, se ubican en los primeros sitios. Por otro lado, se menciona “sociedad”, con valores más bajos. Esto sugiere que los estudiantes identifican al gobierno y a la sociedad en dos posiciones diferenciales: se sitúa a las instituciones en una posición más cercana al ejercicio en la esfera pública-política, mientras que a la sociedad la ubican bastante alejada del campo político.

4.3. Significado psicológico de *Participación política de los estudiantes universitarios*

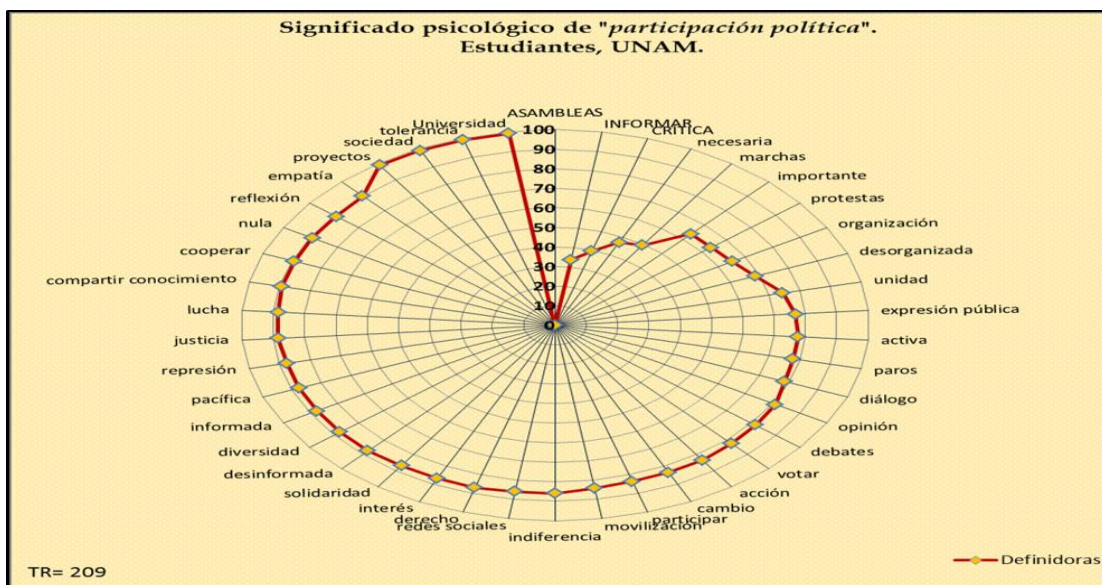


Figura 4.3

En la Figura 4.3 se puede observar el tamaño de la red de palabras que los sujetos utilizaron para definir su propia participación política en tanto estudiantes universitarios. Las 209 definidoras indican que los estudiantes definen su participación política en relación a:

- 1) Las formas o mecanismos de participación que más conocen o utilizan: “asambleas”, “marchas”, “protestas”, “paros”, “debates”, “votar”, “redes sociales”.
- 2) Las acciones que identifican como participación política: “informar”, “participar”, “compartir conocimiento”, “cooperar”.
- 3) La forma en que evalúan su participación en tanto estudiantes: “crítica”, “necesaria”, “importante”, “activa”, “informada”, “pacífica”, “desorganizada”.
- 4) Aspectos afectivos con los que caracterizan a la participación política estudiantil: “indiferencia”, “interés”, “solidaridad”, “empatía”, “tolerancia”.
- 5) Los efectos que su participación política puede generar: “unidad”, “cambio”, “acción”, “justicia”, “lucha”, “represión”.

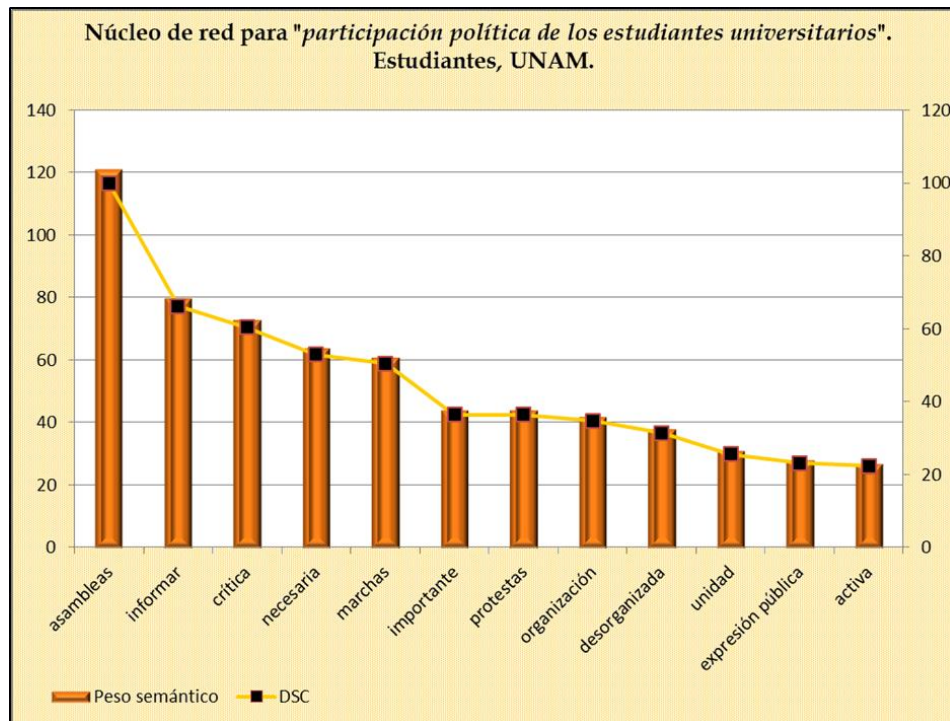


Figura 4.4

La Figura 4.4 presenta el núcleo de la red semántica de la *Participación política de los estudiantes universitarios*. En primer orden encontramos la definidora “asambleas” con el peso semántico más alto, le sigue “informar”, y en tercer lugar aparece “crítica”. El núcleo de esta red sugiere que para los universitarios la palabra que mejor define su participación política es “Asambleas”, al mismo tiempo esto indica que es el mecanismo de participación que mejor conocen y el más utilizado por ellos y ellas. Al respecto, también destacan las marchas, las protestas, así como otras expresiones públicas. A su vez, la acción de informar es, para los universitarios, la actividad que más se relaciona con la participación política estudiantil. También mencionan que su participación es “crítica”, “necesaria”, “importante” y “activa”. Identifican a la “unidad” y la “organización” como elementos asociados a la participación, sin embargo califican su participación política como “desorganizada”.

4.4. Significado psicológico de *Acciones que realizo para incidir en los asuntos públicos del país del país*

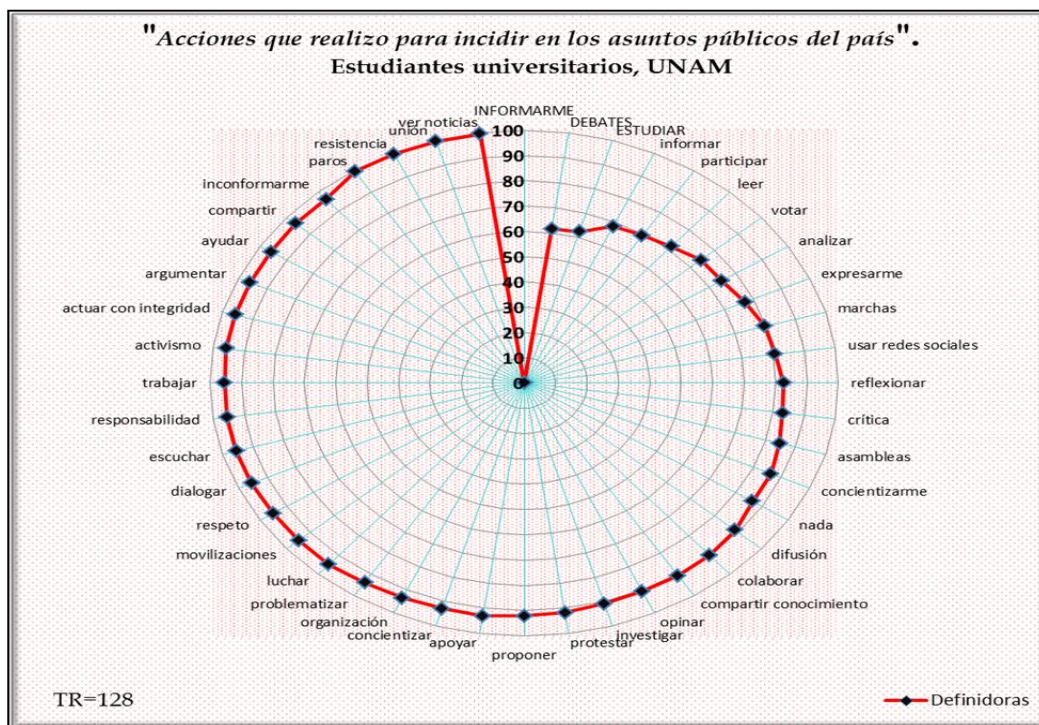


Figura 4.5

La figura 4.5 exhibe el espectro de acciones que los estudiantes universitarios llevan a cabo para incidir en la esfera pública nacional. La riqueza de la red se expresa en las 128 palabras definidoras, sin embargo el tamaño de esta red es menor a las que corresponden a política y participación presentadas anteriormente. Ello se debe a que los estudiantes no ofrecieron un rango amplio de respuestas en comparación con las otras redes, lo cual probablemente apunta hacia una posible dispersión en cuanto al margen de acción de los estudiantes en el ámbito público-político. Las actividades más mencionadas por los universitarios de la muestra fueron “informarme”, “debates” y “estudiar”. Cabe destacar algunas menciones como “compartir conocimiento”, “escuchar”, “dialogar”, “ayudar” o “actuar con integridad”, ya que son aspectos relacionados con valores y habilidades importantes para concebir formas alternativas de incidir en la esfera pública-política mexicana.

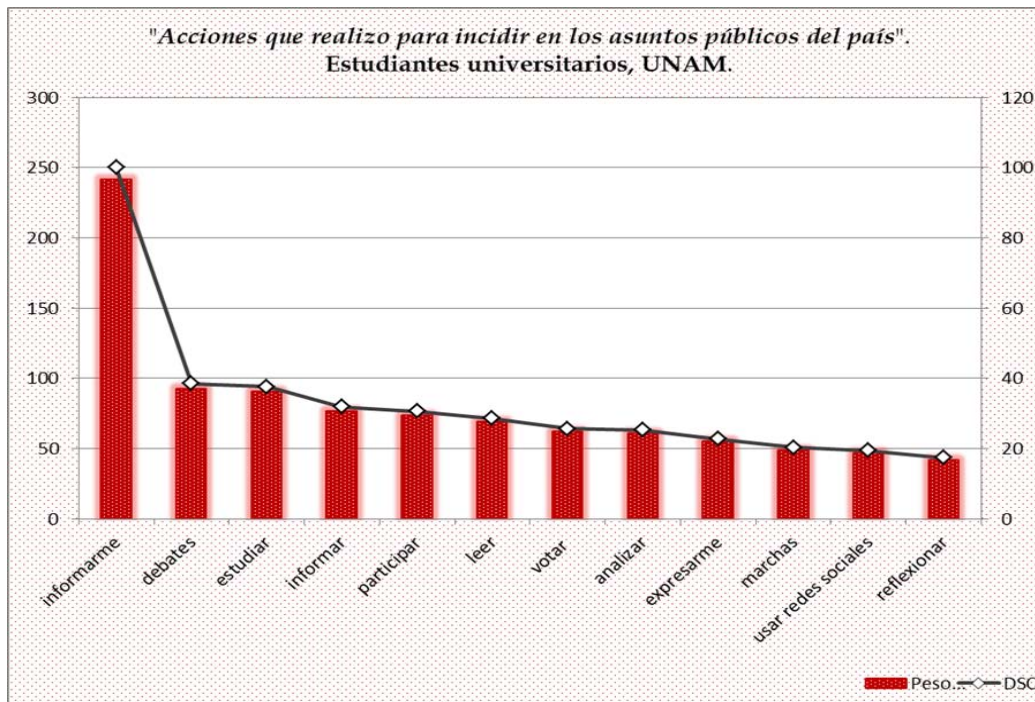


Figura 4.6: Núcleo de red: Acciones que realizo para incidir en los asuntos públicos del país.

En la Figura 4.6 se presenta el núcleo de red respecto a las acciones que los universitarios realizan para intervenir en los asuntos públicos de nuestro país. La palabra con mayor peso semántico es “informarme”, acción que los estudiantes de la muestra, posiblemente, ubican como la más importante para participar en la vida pública-política mexicana. Con valores más distantes encontramos otras actividades como los debates, estudiar, informar a otros, leer, votar, expresarse y participar en marchas. Cabe resaltar que la mención de las redes sociales, en el conjunto de mayor peso semántico, puede señalar la importancia que los universitarios otorgan a los medios electrónicos como espacios preponderantes para expresarse y participar.

SIGNIFICADO DE <i>POLITICA</i> EN ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO											
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales			Facultad de Filosofía y Letras			Facultad de Ciencias			Facultad de Psicología		
Palabras definidoras	PS	DSC	Palabras definidoras	PS	DSC	Palabras definidoras	PS	DSC	Palabras definidoras	PS	DSC
Poder	49	100%	Corrupción	52	100%	Corrupción	47	100%	Corrupción	43	100%
Corrupción	20	40.81%	Mentiras	20	38.46%	Mentiras	23	48.93%	Gobierno	25	58.13%
Estado	17	34.69%	Ideología	13	25%	Intereses	17	36.17%	Poder	24	55.81%
Sociedad	13	26.53%	Robo	12	23.07%	Gobernantes	16	34.04%	Participación	23	53.48%
Relaciones	11	22.44%	Asesinatos	11	21.15%	Injusticia	15	31.91%	Partidos políticos	20	46.51%
Gobierno	9	18.36%	Intereses	11	21.15%	Poder	15	31.91%	Mentiras	13	30.23%
Astucia	9	18.36%	País	10	19.23%	Organización	14	29.78%	Pueblo	13	30.23%
Negociación	9	18.36%	Regulación	10	19.23%	Presidente	14	29.78%	Dinero	12	27.90%
Ideas	8	16.32%	Gobierno	8	15.38%	Leyes	10	21.27%	Leyes	12	27.90%
Leyes	8	16.32%	Acción	8	15.38%	Sucia	10	21.27%	Justicia	11	25.58%
Transparencia	8	16.32%	Desconfianza	8	15.38%	Justicia	8	17.02%	Democracia	10	23.25%
Ciudadanos	7	14.28%	Narco	8	15.38%	Sociedad	8	17.02%	Diputados	9	20.93%
Conflicto	7	14.28%	Aburrimiento	7	13.46%	Democracia	8	17.02%	Lucha	8	18.60%
Apoyo	7	14.28%	Estado	7	13.46%	Manipulación	8	17.02%	Sin compromiso	8	18.60%
Fraude	6	12.24%	Leyes	7	13.46%	Abuso	7	14.89%	Ciudadanía	8	18.60%

Tabla 4.1. Cuadro comparativo entre el Núcleo de red (TR), Peso semántico (PS) y Distancia Semántica Cuantitativa (DSC) de cuatro Facultades de la UNAM para la palabra *POLÍTICA*

La tabla 4.1 resulta útil para identificar similitudes y diferencias entre los núcleos de red de las definidoras proporcionadas por los estudiantes de las cuatro facultades contempladas en este trabajo de investigación. Como puede observarse, la asociación entre *política* y *corrupción* es un aspecto compartido entre los universitarios sin importar su escuela de procedencia. Otro punto de convergencia, en las respuestas de los participantes, puede encontrarse en la cantidad de referencias al ámbito institucional, lo que denota una relación casi exclusiva de la política con las instituciones y espacios tradicionales, en efecto esa marcada asociación puede implicar una exclusión de otros actores políticos y sociales del ámbito de lo público-político.

En términos generales, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS), los estudiantes definen a la política en referencia al Estado, el Gobierno, las leyes, el poder, el conflicto, los ciudadanos y la sociedad. Tal significación se acerca más a los presupuestos teórico-conceptuales sobre la política y también alude a ciertos elementos respecto a lo político. En el núcleo de red sólo se observan dos definidoras que hacen referencia a una ausencia o falta como son corrupción y fraude.

En cambio, los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) conciben un significado de la política con un cariz afectivo y que denota una insatisfacción de demandas, pues recurrieron a definidoras tales como corrupción, mentiras, aburrimiento y desconfianza. A diferencia de la FCPyS, en el núcleo de red de los universitarios de la FFyL no se encontró mención de la ciudadanía o la sociedad; por lo que el espacio de la política se percibe como un lugar acaparado por el cuerpo institucional. En este grupo es donde encontramos mayor referencia a hechos criminales como son el robo, los asesinatos y el narcotráfico, aspecto que puede indicar una mayor conciencia de las graves problemáticas que enfrenta nuestro país así como una relación con la configuración de la política mexicana.

De manera similar, los estudiantes de la Facultad de Ciencias, proporcionaron un mayor número de definidoras que apuntan a la falta de transparencia y justicia política, como son: mentiras, injusticia, sucia, manipulación y abuso. En cuanto a los actores de la política, los estudiantes de ciencias mencionaron a la sociedad, a los gobernantes y al presidente. No obstante, la definidora sociedad obtuvo valores muy por debajo de las definidoras que aluden a las instituciones, por lo que presenta una mayor distancia semántica respecto a la palabra política. Esto quiere decir que, los estudiantes de dicha facultad relacionan más a las instituciones con la política que a ésta con la sociedad.

Finalmente los participantes de la Facultad de Psicología guardan similitudes con el grupo de la Facultad de Ciencias Políticas ya que definen la política en relación al Gobierno y al poder pero también involucran términos como pueblo, democracia, ciudadanía, participación y lucha. Ello significa que también consideran al pueblo como un actor clave en el espacio de la política.

SIGNIFICADO DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO											
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales			Facultad de Filosofía Y Letras			Facultad De Ciencias			Facultad de Psicología		
Palabras definidoras	PS	DSC	Palabras definidoras	PS	DSC	Palabras definidoras	PS	DSC	Palabras definidoras	PS	DSC
Crítica	29	100%	Asambleas	26	100%	Asambleas	58	100%	Informar	47	100%
Asambleas	23	79.31%	Desorganizada	19	73.07%	Informar	23	39.65%	Crítica	26	55.31%
Activa	21	72.41%	Protestas	18	69.23%	Importante	22	37.93%	Necesaria	20	42.55%
Protesta	21	72.41%	Necesaria	17	65.38%	Crítica	18	31.03%	Organización	17	36.17%
Marchas	20	68.96%	Importante	15	57.69%	Necesaria	16	27.58%	Unión	15	31.91%
Opinión	18	62.06%	Marchas	13	50%	Expresión	15	25.86%	Lucha	14	29.78%
Informada	15	51.72%	Reflexión	13	50%	Marchas	15	25.86%	Asambleas	14	29.78%
Movilización	13	44.82%	Diálogo	11	42.30%	Votar	14	24.13%	Marchas	13	27.65%
Compartir conocimiento	13	44.82%	Libertad de expresión	11	42.30%	Paros	13	22.41%	Expresión pública	13	27.65%
Cambio	12	41.37%	Acción	10	38.46%	Desorganizada	13	22.41%	Pacífica	13	27.65%
Necesaria	11	37.93%	Organización	10	38.46%	Organización	11	18.96%	Fragmentada	12	25.53%
Cooperar	10	34.48%	Chairos	9	34.61%	Justicia	10	17.24%	Discursos	12	25.53%

Tabla 4.2. Cuadro comparativo entre el Núcleo de red (TR), Peso semántico (PS) y Distancia Semántica Cuantitativa (DSC) de cuatro Facultades de la UNAM, para PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS

La tabla comparativa 4.2 muestra los núcleos de las redes semánticas de la *participación política de los estudiantes universitarios*. Es evidente el alto grado de similitud entre las definidoras obtenidas en cada facultad y prácticamente no existen diferencias mayores entre las respuestas proporcionadas por los estudiantes. Los resultados apuntan a un consenso respecto a definir la participación política de los estudiantes como necesaria e importante pero desorganizada. Entre los mecanismos de participación resalta la definidora “asambleas”, la cual se señaló en todos los grupos, aunque en distinta jerarquía. Otros mecanismos con mención recurrente fueron las protestas y las marchas. También resalta que en las cuatro facultades se mencionaron palabras definidoras tales unión, lucha, organización, cooperación, etc., lo cual puede ser indicio de un proceso de formación de identidades colectivas que se inscriben en una posición antagónica respecto a otros actores sociales y políticos contra los que se lucha o se protesta.

SIGNIFICADO DE ACCIONES QUE REALIZO PARA INCIDIR EN LOS ASUNTOS PÚBLICOS DEL PAÍS											
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MÉXICO											
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales			Facultad de Filosofía y Letras			Facultad de Ciencias			Facultad de Psicología		
Palabras definidoras	PS	DSC	Palabras definidoras	PS	DSC	Palabras definidoras	PS	DSC	Palabras definidoras	PS	DSC
Informarme	59	100%	Informarme	67	100%	Informarme	65	100%	Informarme	51	100%
Estudiar	39	66.10%	Estudiar	36	53.73%	Debates	32	49.23%	Informar	45	88.23%
Debates	27	45.76%	Difusión	27	40.29%	Analizar	23	35.38%	Participar	35	68.62%
Votar	24	40.67%	Debatir	27	40.29%	Nada	20	30.76%	Leer	35	68.62%
Compartir conocimiento	23	38.98%	Expresarme	22	32.83%	Leer	18	27.69%	Concientizarme	28	54.90%
Analizar	21	35.59%	Usar redes sociales	18	26.86%	Informar	14	21.53%	Reflexionar	27	52.94%
Participar	15	25.42%	Marchas	17	25.37%	Ayudar	10	15.38%	Votar	23	45.09%
Reflexionar	15	25.42%	Analizar	17	25.37%	Investigar	10	15.38%	Crítica	23	45.09%
Opinión	14	23.72%	Participar	16	23.88%	Marchas	10	15.38%	Usar Facebook	15	29.41%
Colaboración	14	23.72%	Problematizar	15	22.38%	Organizaciones	10	15.38%	Marchas	12	23.52%
Informar	13	22.03%	Asambleas	11	16.41%	Actuar con integridad	10	15.38%	Asambleas	12	23.52%
Crítica	13	22.03%	Dialogar	11	16.41%	Expresarme	10	15.38%	Colaborar	10	19.60%
Proponer soluciones	13	22.03%	Expresarme	11	16.41%	Usar Facebook	10	15.38%	Respeto	10	19.60%
Expresarme	12	20.33%	Leer	9	13.43%	Asambleas	9	13.84%	Concientizar	9	17.64%
Marchas	10	16.94%	Nada	7	10.44%	Compartir	9	13.84%	Inconformarme	9	17.64%

Tabla 4.3. Cuadro comparativo entre el Núcleo de red (TR), Peso semántico (PS) y Distancia Semántica Cuantitativa (DSC) de cuatro Facultades de la UNAM, para ACCIONES QUE REALIZO PARA INCIDIR EN LOS ASUNTOS PÚBLICOS DEL PAÍS.

Finalmente, en la tabla 4.3 encontramos los núcleos de la red semántica sobre las acciones que los estudiantes realizan en relación a los asuntos públicos de México. Por un lado, destaca que en las cuatro facultades seleccionadas, las acciones individuales lograron puntuaciones más altas que las acciones colectivas. Por otra parte, las respuestas proporcionadas por los estudiantes hacen patente que, para los universitarios de la muestra, el acceso a la información ocupa un lugar preponderante como vía para incidir en la esfera pública. Estos hallazgos posiblemente apuntan hacia la importancia que la información y el

conocimiento tienen para los universitarios, ya que pueden considerarse como una base para la toma crítica de decisiones y la construcción una participación política informada.

CAPÍTULO 5: ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE POLÍTICA?

El contraste entre los valores de las palabras, dadas por los universitarios, para definir la política se evidencia en que: las definidoras que hacen referencia al ámbito institucional de la política realmente existente como Gobierno, Estado, presidente, partidos políticos, etc., se ubicaron en los primeros lugares de la red semántica, mientras que aquellas que refieren a la sociedad, ciudadanía o pueblo se hallaron en un nivel jerárquico inferior y, por tanto, más alejado de lo que actualmente la política puede significar para los estudiantes. Esto indica que los universitarios ubican ambas categorías de análisis en diferentes posiciones, lo que puede sugerir una división entre un “ellos” y un “nosotros”. Un “ellos” identificado en las instituciones, gobernantes y demás actores políticos calificados como corruptos y mentirosos, y un “nosotros” identificado con el pueblo o con la sociedad y sus demandas de justicia, a quienes los universitarios del estudio ubican o valoran como excluidos y relegados a un papel pasivo en la configuración política en nuestro país en México.

Para elucidar estos resultados es pertinente retomar el enfoque político del antagonismo (Laclau, 2014, Mouffe, 2011, Castro-Gómez, 2015). Desde esta perspectiva se parte de que lo social, en su carácter fundante, se encuentra en falta o es fallido. Esta concepción implica comprender que, debido a esa falta constitutiva, cualquier orden social nunca es pleno o completamente cerrado. En otras palabras, toda formación social está atravesada por una condición de dislocamiento que genera *grietas* o *fisuras* en su interior, así, estos resquicios posibilitan que fuerzas antagónicas disputen el orden social.

La división nosotros-ellos alude a aquel enfrentamiento de fuerzas que es constitutivo de la experiencia humana como tal y que no podría ser erradicado jamás (Castro-Gómez, 2015) porque los antagonismos se encuentran en el seno de la sociedad y exceden todo intento de suturar lo social, por lo que negar su existencia para erradicarlos carece de efectividad. Empero, al reconocer que el antagonismo es una frontera que se

instituye al interior de lo social, se desvela como movimiento inherente a cualquier intento de articulación política. De ahí se entiende que: “Todo orden puede ser retado por medio de estrategias contra-hegemónicas que buscarán desarticular el orden establecido e imponer una nueva hegemonía” (Castro-Gómez, 2015, p.239). Este planteamiento es políticamente relevante porque trastoca la sentencia de que una formación social es inamovible y abre la posibilidad de crear, continuamente, formas diversas de poderes y contrapoderes, de tal manera que sea imposible que una sociedad se cierre impidiendo reconfigurar y subvertir el orden instituido.

En aras de sopesar debidamente el valor de ese aporte en la reflexión que nos ocupa, es necesario precisar que la falta constitutiva de lo social, sobre la que se funda el antagonismo, no tiene un “origen mítico”, no se trata de una “pérdida o falta mítica”; sino más bien, esa tesitura incompleta, que impide el *cierre de lo social*, es una situación generada por la misma configuración social. De lo anterior, también se aclara que no preexisten los “antagonismos naturales”; por el contrario, éstos se encuentran en continua construcción y, por tanto, se convierten en una arena potencial para lo político.

Si partimos de los razonamientos anteriores y los aplicamos a los hallazgos de nuestro estudio, tenemos que: la falta de transparencia política, la falta de impartición de justicia o la falta de seguridad pública, son producidas por un orden hegemónico específico y, a la par, son un elemento imprescindible para la formación de subjetividades políticas e identidades colectivas. Por tanto, la facultad de simbolizar, significar y cristalizar esa falta en demandas concretas implica una operación, de carácter tanto discursivo como subjetivo, que permita visibilizar las demandas en la esfera pública y, con ello, trazar las relaciones con otros actores, incluyendo a los adversarios. Lo anterior se traduce en que el antagonismo conlleva un proceso *re-politizador* de la sociedad, que parte de la formación de subjetividades políticas, e inscribe un conflicto por la hegemonía.

Así, tenemos que la categoría de antagonismo es clave para la emergencia de subjetividades políticas e identidades colectivas del tipo nosotros/ellos que son vitales en la política y, que lejos de intentar disolverlas mediante el consenso, es menester construirlas de manera tal que movilicen la confrontación democrática plural. Lo anterior adquiere relevancia si se reconoce lo señalado por Mouffe (2015) en relación a que la lucha política,

la democracia, es siempre aquello que acontece entre un *nosotros* y un *ellos*, es decir que, en el campo de la política existe perenemente el despliegue de identidades colectivas en las están en juego afectos y pasiones.

Si asumimos que: la dimensión antagonica nosotros/ellos es clave en los procesos de formación de un sujeto político en función de la construcción de fronteras antagonicas, entonces, cabe suponer que, el desvanecimiento de éstas implica un obstáculo para que los agentes se identifiquen con una postura política definida. Así mismo, repercute en que los antagonismos puedan adquirir formas que menoscaben los sustentos democráticos, buscando aniquilar al “enemigo”; en lugar de activar condiciones que permitan la legitimidad de las diferentes fuerzas en disputa. Para ejemplificar algunos elementos del planteamiento anterior, podemos partir de la expresión cotidiana “Todos (los políticos, partidos políticos, etc.) son iguales, ya no sabe uno por cual votar”, esta frase alude a que amplios sectores de la sociedad, incluyendo los universitarios de nuestra investigación, califican a esos actores políticos como corruptos, mentirosos y preocupados únicamente por obtener beneficios personales a través de sus cargos públicos. Al percibir a los partidos políticos ya no en posiciones diferenciadas; sino como “más de lo mismo”, las fronteras antagonicas entre uno y otro desaparecen, surge entonces un rechazo hacia representantes y partidos, en lugar de una identificación con cualquiera de estos. Ello, puede derivar tanto en el distanciamiento de las personas hacia la política, como en la formación de nuevas subjetividades políticas identificadas con proyectos alternativos que disputen el orden hegemónico, e incluso puede abrir la puerta a la producción de identidades colectivas del tipo nosotros/ellos, pero cimentadas en criterios como “raza”, nacionalidad, religión o género, en las cuales opere un antagonismo que busque deslegitimar y destruir al otro. Ejemplo de lo anterior serían las identidades colectivas de movimientos supremacistas y fundamentalistas, en las que existe un *nosotros* que pretende anular a un *ellos*: un *nosotros* blanco que intenta subsumir a un *ellos* negro, latino o indígena, un *nosotros* heteropatriarcal que domina y excluye a un *ellos* mujeres y a un *ellos* “anormal” que no se ajusta a la heteronormatividad, un *nosotros* que cree en el “verdadero Dios” que debe aniquilar a un *ellos* infiel, etc. Así, los posicionamientos desde los que se ve al *otro* como enemigo y no como un adversario legítimo, eliminan toda posibilidad de pluralismo, puesto que persiguen la sedimentación de la homogeneidad. Por tanto, el reto, aquí, es superar aquellos

antagonismos en donde las partes en conflicto traten a sus oponentes como enemigos a ser erradicados, y apostar por un nosotros /ellos en el que, aunque las partes estén en conflicto, los adversarios se perciban a sí mismos como pertenecientes a una misma comunidad política construida sobre la base de un terreno común y plural, en el que pueda darse la disputa entre diversos proyectos antagónicos.

Ahora bien, otro elemento imprescindible en el mecanismo antagónico así como en la construcción de hegemonías, se refiere a las nociones de significado y significante. Al respecto, Laclau (2014) explica que la sociedad genera un vocabulario lleno de *significantes* cuyos significados temporales son el resultado de una competencia política. Desde esta perspectiva, se concibe a los *significantes flotantes* como aquellos elementos discursivos, ambiguos y polisémicos, que señalan, de manera parcial, el sentido o la dirección de una cadena de demandas y, por tanto, éstos se hallan inmersos en las luchas semántico- políticas por la hegemonía del campo político. En cambio, los *significantes vacíos* funcionan como un *espacio sin significado* que es llenado con contenidos específicos que responden a diferentes demandas u objetivos de distintos grupos. Así, un *significante vacío* proporciona un marco de referencia para aglutinar distintos intereses, vincular un cúmulo de identidades diversas, en aras de articular cadenas de demandas y luchas políticas concretas, en *un todo* que tiene un rol primordial en la configuración de un orden hegemónico distinto.

En efecto, como argumenta Laclau (2005), el locus en donde los significantes vacíos operan es justamente en lo social, ahí, estos puntos nodales permiten fijar el significado e identidad de los distintos elementos que conforman al conjunto. Laclau (2009) se encarga de traducir estos significantes en términos políticos empleando la palabra *demanda*. De este modo, ubica una demanda particular dentro de un conjunto de varias demandas, así la primera actúa como fijadora de sentido de las segundas. Para ejemplificar estos planteamientos, retomemos la consigna “Fue el Estado”, expresada tanto en protestas populares recientes, como en redes sociales y mencionada por los estudiantes en esta investigación. Este lema puede verse como un *significante vacío*, ya que diferentes sectores de la sociedad (estudiantes, profesores, obreros, etc.) lo llenaban de distintos contenidos: para unos hacía alusión a la situación de desaparición forzada, para otros se refería a la

criminalización y represión de la protesta social, para unos más significaba el reclamo ante la incapacidad del Estado para hacer frente a los altos índices de asesinatos, feminicidios, sumado a un largo historial de agravios. Todos estos reclamos y demandas se englobaron en un solo significante: *Fue el Estado*, apuntando así a la falta de condiciones equitativas en la distribución de derechos, pues tal pareciera que el *Estado de derecho* solamente aplica para algunos privilegiados, mientras que se excluye a la gran mayoría. Este significante vacío permitió conectar diversos intereses, demandas, y posibilitó que se generaran identidades colectivas entre aquellos actores que se reconocen e identifican, unos con otros, como marginados de ese Estado de derecho del que todos debíamos formar parte.

Con base en estas claves teóricas estamos ahora en condiciones de analizar el significado que la política tiene para los estudiantes universitarios de nuestra investigación. En este ejercicio podemos distinguir distintos niveles de análisis.

Si partimos de considerar la política como un *significante flotante* podemos avanzar en diferentes direcciones. La primera dirección que abordaremos se refiere al significado de política como corrupción. En un primer momento, este significado alude semánticamente a una falta: la falta de transparencia en el manejo de los asuntos públicos. Esta falta se traduce en una serie de demandas que apuntan a la implementación de estrategias y acciones que hagan frente a las prácticas de corrupción para reconfigurar el campo político, de manera que se inscriba *aquello que está ausente*: la transparencia. Desde esta posición, la palabra corrupción podría fungir, a su vez, como un *significante vacío* que incorpora, en un *todo*, la diversidad de demandas, intereses e identidades de los diferentes actores políticos (gobierno, instituciones, partidos, etc.) y actores sociales (estudiantes, trabajadores, profesionistas, sector empresarial privado, etc.), y donde convergen diferentes frentes de lucha contra la corrupción.

Una segunda dirección apunta a la corrupción como una articulación de prácticas políticas que obedecen al orden hegemónico vigente. De este nivel, en nuestro análisis, se derivan dos emplazamientos muy distintos. Por un lado, nos encontramos frente a quienes luchan por mantener esa lógica corrupta, que se inscribe en un tipo de configuración hegemónica, en la que son beneficiados y sus privilegios no se ven amenazados. Así, tenemos formaciones discursivas que buscan moldear subjetividades políticas e identidades

colectivas pasivas, caracterizadas por el desinterés, el distanciamiento hacia la política y la desesperanza. Un orden en donde el sentido común dicte que *ya no es posible cambiar el orden natural de las cosas*, en donde la agencia social se ve reducida a su mínima expresión: ¿para qué participar, actuar y proponer si nada va a cambiar?

Desde este lugar, la organización política contra las condiciones de opresión carece de sentido. Esto es así porque se han empleado mecanismos ideológicos efectivos que han logrado permear en el sentido común de hombres y mujeres, a través de creencias, semánticas, prácticas, actitudes, ideas, imaginarios, o afectos que sustentan las condiciones que perpetúan la marginación y favorecen a las élites dominantes. En otras palabras, se trata de una ideología que funciona como un dispositivo que anula la crítica al orden de las cosas y la politización de los problemas sociales (Rojas, 2015).

El otro emplazamiento es aquel que se contrapone a ese orden hegemónico en donde la política es sinónimo de corrupción. Desde esta posición antagónica pueden emerger, además de una serie de demandas concretas, subjetividades políticas específicas e identidades colectivas del tipo nosotros/ellos, un *nosotros* caracterizado por quienes apelan a un orden social distinto en donde la hegemonía no la ejerza un *ellos* identificado como corrupto, encarnado por políticos, instituciones, partidos políticos, funcionarios, burócratas, etc., estas subjetividades políticas se identificarían con aspectos afectivos como la solidaridad, la empatía, el trabajo colectivo, el interés en la acción política, denotando con ello una intencionalidad emancipadora que dispute la hegemonía.

Desde este punto de vista, se observa como una estrategia prioritaria la tarea de articular un poder social que despliegue las condiciones de posibilidad de un poder ejercido a partir de la emancipación social, y entonces dislocar los cimientos del edificio hegemónico que ampara las lógicas de injusticia y desigualdad.

En relación a este punto, autores como Foucault (2012) y Butler (2001) identifican al poder como un elemento constitutivo de lo político, lo social y del sujeto mismo, ya que se trata del universo de relaciones en el que nos situamos, y a la vez, es concebido como un espacio y herramienta de disputa (Castro-Gómez, 2015). Al respecto, en los resultados de la investigación observamos que los universitarios ubican al poder como el segundo elemento

más importante para definir la política y consideran que las instituciones ejercen el poder político en mayor medida que otros actores como la ciudadanía, el pueblo o la comunidad. Así, los agentes principales en los que se deposita la política y el poder son las instituciones como el gobierno, el presidente, los partidos políticos, etc. La política entonces, seguirá significando corrupción mientras que la participación política de la ciudadanía quede empotrada en esfuerzos individuales sin vinculación con propuestas que articulen y aglutinen demandas y que constituyan actores plurales en colectivo (Laclau y Mouffe, 2011, Mouffe, 2011). Esa visión reduce o limita la capacidad de concebir a la política como una acción que concierne a muchos, es decir, como una tarea colectiva. Al mismo tiempo, impide entender que está en juego quien o quienes ejercen el poder y cómo es posible virar las condiciones establecidas para construir o reafirmar un proyecto que luche por la oportunidad de apropiarse del poder como un elemento de inmensas potencialidades creativas y emancipadoras.

Problematizar la participación política, en el contexto de nuestro país, nos remite a señalar que, en términos generales, la forma que ha adquirido el Estado mexicano se acomoda al perfil preponderante del Estado contemporáneo (López y López, 2009). Es decir que, la distribución de las tareas, responsabilidades y vías para la incidencia en el campo político ha sido dispuesta con un carácter exclusivo en las labores de gobierno. En ese espacio reducido la interacción entre actores profesionales ha ocupado y centralizado, las prácticas y relaciones para el quehacer político. Este enclaustramiento, trajo como consecuencia que solamente círculos de *profesionales de la política* fueran los encargados de llevar la batuta en la definición de políticas que afectan a todo el país. Mediante este proceso elitista de profesionalización, se garantizó que este entorno, a su vez, mantuviera sus propias normas para definir a quienes incluían o excluían; de ese modo, aquellos instalados en esa zona exclusiva, perpetúan su dinámica política, evitando el quiebre de tal organización y asignándole estabilidad a tal configuración (López y López, 2009).

Por tanto, dichas condiciones se han convertido en el escenario ideal para que la participación política sea relegada y encasillada, prácticamente, en el proceso que la población lleva a cabo en las jornadas electorales, cada tres o seis años. Este deliberado intento *por eclipsar* la acción política en México, ha impedido que amplios sectores de la

sociedad civil logren agenciarse con otras formas de participación política incluyentes, como lo pueden ser en alguna medida el plebiscito, el referéndum, o la consulta ciudadana.

En contraste, las protestas, huelgas, marchas masivas y paros, etc., se han ido posicionando como mecanismos alternativos de participación política. No obstante, es necesario señalar que, si bien son formas de acción en aras de construir agencia social, su expresión también puede leerse como un *síntoma* en lugar de una *respuesta*, esto quiere decir que, en efecto, las movilizaciones masivas en el espacio público reflejan un sentimiento de hartazgo y un rechazo al orden político existente. Su aparición y propagación encarnan las muchas afrentas a las que la sociedad civil apenas es capaz de reaccionar, flagelos que van desde la creciente e incesante desigualdad social, la precarización de la vida y la fractura del tejido social provocada por la violencia estructural.

En este panorama político, otro ingrediente que asegura la permanencia del orden establecido, son los *grupos de poder*, en otras palabras, se trata de aquellos grupos que concentran la hegemonía y que:

alimentan la concepción de una forma de gobierno democrática representativa que delega derechos y conserva como únicos medios de participación política para los ciudadanos el acceso al voto, la periodicidad en la celebración de elecciones, la existencia de instituciones políticas, el manejo restringido de la información pública, pero que no explora la vigencia y eficacia de las leyes e instituciones, así como la transparencia en el ejercicio de la representación política o de la función pública (López y López, 2009, p. 23).

Frente a tal andamiaje, la acción política cobra sentido como habilitadora del poder social ejercido por sujetos que resisten y no delegan su potencia para incidir en el ámbito político-público.

Entender el poder como arena y herramienta de disputa abre la posibilidad de reconocer que un determinado orden social hegemónico puede disputarse y no sólo ser aceptado como un escenario ya dado e imposible de cambiar, puesto que como menciona Laclau (2011) un orden social es la manifestación de cierta configuración de relaciones de poder, por tanto, esta configuración es susceptible de ponerse en tela de juicio y de

disputarse mediante la articulación de diferentes fuerzas sociales de cuales emerjan alternativas para transformar o subvertir el panorama político actual.

Esa subversión también implica la lucha política por el espacio de presencia donde se insertan las marchas estudiantiles, las manifestaciones sociales, las multitudes reunidas que protestan en las calles, y es que como señala Butler (2012):

las demandas políticas son hechas por los cuerpos que se presentan y actúan, que resisten (...) los cuerpos no son sólo fuerzas vivientes mudas que se contraponen con las modalidades existentes de poder; más bien, son una modalidad de poder, de interpretaciones encarnadas, comprometida con la acción conjunta (...) la alianza no puede reducirse a lo individual, ya que lo individual no actúa (...) la alianza ocurre precisamente entre aquellos que participan, y este no es un espacio ideático o vacío de los ambientes materiales habitables y de la interdependencia entre los seres vivos, es el espacio de apoyo en sí (p. 99).

Así mismo, en el escenario de la disputa por la hegemonía entra en juego la lucha por el significado, es decir, trastocar el cariz corrupto y caduco de la semántica política y en cambio, crear nuevos marcos de sentido que posibiliten *resignificar* aquello que denominamos política. Aquí cabe insistir en que tanto los esquemas simbólicos, como el lenguaje *afectan* los cuerpos y, por tanto, tienen una consecuencia en las posibilidades de los actos performativos, en otras palabras, lenguaje y cuerpo condensan la configuración de representaciones que han de ser performados (Urdaneta, 2013). Así, el lenguaje, en una posición de acción política, puede moldear la realidad y reforzar el dispositivo normativo hegemónico o, por el contrario, multiplicar las posibilidades de generar marcos simbólicos e incorporar nuevos agentes de significación que den cabida a la diferencia y a la pluralidad en la construcción de identidades y en proyectos políticos en los que no tenga cabida ningún tipo de inamovibles.

En correspondencia con estas reflexiones, Gil (2015) señala que *el nosotros* es lo que no podemos decir hoy en día debido a que la lógica individualista permea el sentido común, mientras que Mouffe (2011) conviene en afirmar que el proceso de individualización destruye las formas de vida colectivas necesarias para la emergencia de la

conciencia colectiva y por tanto de una voluntad política en conjunto y del espacio comunitario que defina la articulación política de las identidades sociales (Laclau, 2009). A la luz de este análisis, es pertinente recalcar la relevancia de movilizar y catalizar procesos psicosociales en la construcción de proyectos políticos orientados hacia un horizonte emancipatorio.

Desde este lugar de enunciación, la formación de una nueva hegemonía implica un desafío político para crear formas de decir *el nosotros*⁴⁸ y construir un sentido de comunidad, de frente al momento histórico en que la experiencia colectiva ha sido enajenada, así como cuestionarnos cómo es posible entretejer los lazos sociales quebrantados por las lógicas capitalistas dominantes.

⁴⁸ Respecto a la noción del “nosotros” convenimos con tres acepciones críticas: a) el *nosotros* de la política de lo común, propuesta por Gil (2015); b) el *nosotros* respecto a las identidades colectivas en la teoría de la hegemonía y antagonismo de Laclau y Mouffe (2011); y c) las dimensiones del *nosotros* referido al sentido de comunidad Herazo (2014, en prensa): la *conciencia* del nosotros, *sentir* el nosotros, *vivenciar* el nosotros y *vocalizar* el nosotros.

CONCLUSIONES

A lo largo de los capítulos de esta investigación se presentaron argumentos que dan cuenta de que la política y la participación son fundamentales para la construcción de la vida en común. Así, diversos autores desde diferentes perspectivas nos han presentado lo político como un ámbito de deliberación pública, pero también como un espacio de poder, conflicto y antagonismo. En consecuencia, se puede decir que la dimensión pública-política es en donde se debaten y se conforman los marcos en los que nos relacionamos con otros y se toman las decisiones que habrán de guiar el orden social.

A partir de miradas provenientes de distintos ámbitos, constatamos que la participación política ha sido concebida desde distintos planos. Así, encontramos cómo es que esta actividad es definida desde concepciones que enmarcan a la participación política, de manera rígida, al campo de procesos institucionales del Estado; es decir, reduciendo el terreno de operación de las acciones políticas a la elección de los representantes mediante el voto. Con lo que se excluye a otras formas de incidir o participar en lo público-político. Ante ello, nos pronunciamos por aquellos enfoques contemporáneos sobre la participación, que pueden servir para expandir los horizontes de sentido y las perspectivas teóricas, al momento de mirar en la acción política un espectro de posibilidades sumamente amplio para la participación en el campo político-público. Estas ópticas actuales nos remiten a una participación que no es relegada o *coextensiva* del plano estatal-institucional, sino una participación-acción más amplia y abierta; así, se nos presenta un mosaico de posibilidades de agencia, con mayores espacios de incidencia, siempre abiertos a la renovación, crítica y re configuración de las formaciones hegemónicas.

Al respecto, fue posible distinguir que toda hegemonía es necesariamente política, en el sentido de que se trata de establecer un orden social, político, económico, cultural, etc., pero no toda política es hegemonía, ya que algunas prácticas (entendiendo “prácticas” en sentido amplio como acciones, creencias, rituales, etc.) no alcanzan a articularse en un proyecto contra hegemónico.

Gracias al proceso investigativo, llevado a cabo con una muestra de la población estudiantil de la Universidad Nacional Autónoma de México, hallamos que la política se significa como corrupción, la cual entendemos como la falta de transparencia política y, que, desde nuestro lugar de enunciación, develamos que: se trata de una articulación de prácticas políticas que obedecen al orden hegemónico vigente.

Con base en el análisis de los resultados obtenidos, fue posible establecer que existen ciertos elementos que pueden considerarse como indicios de estructuración de antagonismos sociales. Al respecto, se encontraron posiciones diferenciales que sitúan a los gobernantes, partidos políticos y otras instituciones en un lugar privilegiado para el ejercicio político, mientras que, en un polo opuesto distante al campo político, se ubica a la sociedad, al pueblo y a la ciudadanía. Tales posiciones diferenciales sugieren un posible proceso de formación de identidades colectivas del tipo nosotros/ellos en la que los universitarios se inscriben en una perspectiva antagónica respecto a otros actores sociales y políticos contra los que se lucha o se protesta. Estos hallazgos son notables si se considera que la categoría de antagonismo es clave para la emergencia de subjetividades políticas con *potencial agencial* para colocarse en un lugar central en la lucha política.

En cuanto a la acción política se constata que los universitarios problematizan su experiencia en los procesos participativos ya que, si bien, comprenden que su participación política es necesaria e importante, también observan que la desorganización y fragmentación es su principal falencia. Una limitante de este estudio radica en que no fue posible determinar si los estudiantes universitarios se asumen como un sujeto político, con lo cual queda abierta la pregunta para futuras investigaciones.

Respecto a los modos en que los estudiantes inciden en los asuntos públicos del país priman las acciones de cariz individual sobre las acciones colectivas. De forma tal que, puede observarse una escisión entre lo que sabe y lo que se hace, ya que, aunque reconocen la importancia de la acción en conjunto para alcanzar un cambio social, sus demandas e intereses no logran articularse en un movimiento común de mayores dimensiones.

En consecuencia, consideramos que, a partir de la reflexión y el análisis de la relación entre los estudiantes universitarios y la política es posible aportar elementos básicos para la construcción colectiva de condiciones de posibilidad, para la emergencia de proyectos ético-políticos alternativos, con los que pensar el mundo, y que permitan la creación de nuevas realidades sociales.

Aunado a ello, fue posible vislumbrar posibles puentes entre la teoría de la hegemonía y antagonismo propuesta por Laclau y Mouffe y la psicología social comunitaria. Algunos puntos de convergencia se reflejan en el interés por colocar a los agentes sociales en el centro del escenario político y social como actores capaces de moldear su realidad social, es decir identidades colectivas y subjetividades políticas empoderadas de una forma emancipatoria. Al respecto, consideramos que esta investigación abre la puerta para futuros estudios, que aborden aspectos afectivos así como procesos psicosociales implicados en los proyectos antagónicos en lucha por la hegemonía. En ese tenor, vislumbramos un espacio de acción para el psicólogo social, en aras de movilizar y catalizar procesos de participación, organización, autogestión, entre otros, que coadyuven a la generación de proyectos alternos de emancipación social. Asumimos este trabajo como un punto de inicio que puede dar pauta a diversas líneas de investigación y abonar al debate sobre la experiencia política mexicana y así contribuir a enfrentar el desafío fundamental, que todos como actores sociopolíticos tenemos ante nosotros: la disputa por el sentido, la disputa de la política, la disputa por la democracia, y en última instancia, la disputa por la vida en común.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Argentina: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2013). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Editorial Pre-Textos.
- Álvarez, E. L. (2004). *La sociedad civil en la Ciudad de México: actores sociales, oportunidades políticas y esfera pública*. México: Plaza y Valdés
- Arendt, H. (1974). *La condición humana*. España: Seix Barral.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. España: Paidós/I. C. E. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. España: Ediciones Península.
- Arendt, H. (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. España: Gedisa.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. España: Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. España: Lumen.
- Arendt, H. (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. México: Taurus.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. España: Alianza Editorial.
- Arendt, H. (2007a). *¿Qué es la política?* España: Paidós.
- Arendt, H. (2007b). *Responsabilidad y juicio*. España: Paidós.
- Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. España: Paidós.
- Arendt, H. (2013). *Sobre la revolución*. España: Alianza Editorial.

- Aristóteles. (2004). *Política*. (Trad. M. García Valdés). España: Gredos.
- Austin, J. (1996). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. España: Paidós.
- Birulés, F. (1997). “Introducción: ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”. En Arendt, H. (2007). *¿Qué es la política?* España: Paidós.
- Bernardes, J.; Iñiguez, L. (2008). *Conferencia de abertura. La psicología social en la encrucijada post-construccionista: historicidad, subjetividad, performatividad, acción*. En Guareschi, N., org. *Estratégias de invenção do presente: a psicologia social no contemporâneo* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. p. 5-42. ISBN: 978-85-99662- 90-8. Recuperado de <http://books.scielo.org/>
- Bobbio, N. (2005). *Teoría general de la política*. España: Editorial Trotta.
- Bosteels, B. (2015). *Conferencia Marx en México, México en Marx*. II Coloquio Marxismo, Antropología y Ciencias Sociales llevado a cabo en la ENAH. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7lMsZP11hhI>
- Bruner, J. (1990). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. España: Alianza Editorial.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. España: Ediciones Cátedra.
- Butler, J. (2002), Acerca del término Queer. En J. Butler, *Cuerpos que importan*. (págs. 313 -339). Argentina: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. España: Editorial Síntesis.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. España: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Argentina: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós.

- Butler, J. (2011). Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo. En: Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2012). *La alianza de los cuerpos y la política de la calle*. En Revista Debate feminista. Año 23. Vol. 46. Octubre, pp: 91-113. Recuperado de: http://www.debatefeminista.com/articulos.php?id_articulo=1408&id_volumen=111
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal/Inter Pares.
- Chávez, C. J. C. (coord.). (2003a). *La Participación social: retos y perspectivas*. México: Escuela Nacional de Trabajo Social, UNAM/Plaza y Valdés.
- Chávez, C. J. C. (2003b). La Participación en las organizaciones vecinales. El caso de la Ciudad de México. En *Acciones e investigaciones sociales*, núm.18, pp. 45-65. México. Recuperado de: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/756448.pdf
- Chomsky, N. y Foucault, M. (2006). *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Argentina: Katz.
- Cisneros, C. et al. (1999). Extraños y forasteros: una aproximación metafórica a la psicología política. En Oblitas, L. y Rodríguez, Á. (Coords.). (1999). *Psicología Política*. México: Plaza y Valdés/Universidad Intercontinental.
- Colomer, J. (2009). *Ciencia de la política*. España: Editorial Ariel.
- Contreras, A. J. (2010). *Legitimidad y democracia en el México contemporáneo. Estudio del cambio sociopolítico y conceptual a través de los discursos de algunos intelectuales mexicanos: Cuadernos Americanos, Plural, Vuelta y Letras Libres*. Tesis de doctorado. México: FLACSO.
- Cunill, G. N. (1997). *Repensando lo público a través de la sociedad. Nuevas formas de gestión pública y representación social*. Venezuela: Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo-CLAD. Editorial Nueva Sociedad.

- D' Adorno, O.; Beaudox G. V.; Montero. (1995). Introducción. En D' Adorno, O.; Beaudox G. V.; Montero, (comps.) *En Psicología de la Acción Política*. Argentina: Paidós.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. España: PRE-TEXTOS. 5ª. Edición.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2013). *¿Qué es la filosofía?* España: Editorial Anagrama.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. España: PRE-TEXTOS.
- Delfino, G.; Zubieta, E.M. (2010). Participación política: concepto y modalidades. Anuario de Investigaciones. Volumen XVII. Argentina: Facultad de Psicología-UBA/Secretaría de Investigaciones.
- Derrida, J. (1994a). La Différance. En *Márgenes de la filosofía*. España: Ediciones Cátedra.
- Derrida, J. (1994b). Firma, acontecimiento, contexto. En *Márgenes de la filosofía*. España: Ediciones Cátedra.
- Derrida, J. (1997a). Carta a un amigo japonés. En: *El tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales*. España: Proyecto A Ediciones.
- Derrida, J. (1998a). *Aporías. Morir –esperarse (en) los “límites de la verdad”*. España: Paidós.
- Derrida, J. (1998b). *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*. España: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2003a). El siglo y el perdón. En: *El siglo y el perdón (entrevista con Michel Wieviorka) seguido de Fe y saber*. Argentina: Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2003b). *Papel Máquina*. España: Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2005). “Hay que comer” o el cálculo del sujeto. En revista *Confines*, n° 17, Argentina. Recuperado de: http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/comer_bien.htm

- Derrida, J. (2012a). *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores.
- Derrida, J. (2012b). *La escritura y la diferencia*. España: Editorial Anthropos.
- Deslauriers, J. P. (2004). *Investigación Cualitativa. Guía práctica*. Colombia: Pereira.
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. Volumen II La Arquitectónica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Durand, P.V.M. (2004). *Ciudadanía y cultura política. México 1993-2001*. México: Siglo XXI.
- Ema, L. J. E. (2004). *Del sujeto a la agencia (a través de los político)*. En *Athenea Digital*-núm. 5.
- Ema, L. J. E. (2007). *Lo político, la política y el acontecimiento*. En *Foro Interno*, 7; pp. 51-76.
- Errejón, G. I (2014). *Podemos como práctica cultural emergente frente al imaginario neoliberal: hegemonía y disidencia. Conversación con Iñigo Errejón Galván*. En *IC-Revista Científica de Información y Comunicación*.
- Escalante, E. (2008). *Heidegger*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Espinosa, M. (2009). *La participación ciudadana como una relación socio-estatal acotada por la concepción de democracia y ciudadanía*. En *Andamios*, volumen 5, número 10, abril; pp. 71-109.
- Esposito, R. (1999). *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* España: Paidós.
- Fernández de la Reguera, E. (2012). *El concepto de libertad política en la obra de Hannah Arendt*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Tesis inédita de maestría.
- Fernández, P. (2004). *El espíritu de la calle. Psicología política de la cultura cotidiana*. España: Editorial Anthropos.

- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. España: Editorial Biblioteca Nueva, Siglo XXI Editores.
- García, E. (2 de julio, 2014). *¿Es el lenguaje, estúpido!* En Andaluces.es Periódico digital de ideas y noticias.
- Gergen, K. J. (2006). *El Yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. España: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Editorial Gedisa.
- Gil, S. (2014). *Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común*. Endoxa: semes filosóficas, n° 34, España; pp. 287-302.
- Gil, S.L. (13 de julio de 2015). *Por un feminismo no sólo hegemónico*. Diagonal Periódico. Recuperado de <https://instituto25m.info/por-un-feminismo-no-solo-hegemonico-silvia-l-gil/>
- Girardo, C. (2008). El “bien común”: un concepto estratégico para la acción política de las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC). En G. Gutiérrez Castañeda (Coord.), *Construcción democrática de ciudadanía. Diálogos con las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés; pp.75-93.
- Gioscia, L. (2008). *¿Por qué el pensar político de Hannah Arendt importa en la currícula de filosofía?* Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, RESAFE. Número 11: noviembre, 2008- abril, 2009; pp. 118-125.
- Gonnet, J. P., & Romero, M. A. (2012). *"Lo político" frente a "lo social". Una revisión crítica al pensamiento político posfundacional*. Revista colombiana de sociología, (1); pp. 97-114.
- González, G. C. (2012). *Muestreo por cuota para el análisis de participación política de la comunidad universitaria de la UNAM 2008-2010*. Tesis de Licenciatura. México: Facultad de Ciencias. UNAM.

- González, N. M. (coord.) (2004). *Los procesos de participación social*. Cuadernos de Psicología social de la Sociedad Mexicana de Psicología Social. Vol.3, noviembre. México: SOMEPSO/ Universidad Autónoma de Querétaro.
- Gutiérrez, C. G. (2008). Pluralidad de actores y formas participativas: las Organizaciones de la Sociedad Civil. En G. Gutiérrez Castañeda (Coord.), *Construcción democrática de ciudadanía. Diálogos con las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés.
- Gutiérrez, R. (Ed.) (2011). *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Cochabamba: Textos Rebeldes.
- Gramsci, A. (1971). *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Habermas, J. (1984). *Perfiles filosóficos*. España: Taurus.
- Heidegger, M. (2012). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herazo, G. K. I y Moreno, L. B. M. (Coords.). (2014). *Construcción de sentido de comunidad en un pueblo originario: Santa Martha Acatitla (entre los carrizos)*. México: Facultad de Psicología-DGAPA, UNAM.
- Herazo, G. K. I. (en prensa). *Crítica a la Psicología social comunitaria. Reflexión epistémica con la inclusión de los pueblos originarios*. México: Facultad de Psicología-DGAPA, UNAM.
- Hernández, R., Fernández, C., y Baptista, P. (2010). *Metodología de la investigación*. México: Editorial Mc Graw Hill.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. España: Paidós.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Argentina: Ediciones Nueva Visión.

- Laclau, E. (2002). Primera conferencia (22 de octubre de 1997). En: Villalobos, S. (Ed.). *Hegemonía y Antagonismo: El imposible fin de lo político. (Conferencias de Ernesto Laclau en Chile, 1997)*. Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2009). Populismo: ¿Qué nos dice el nombre? En F. Panizza: *El populismo como espejo de la democracia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, pp. 51-70.
- Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2011). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Lanceros, P. (1996). *Avatares del Hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. España: Universidad de Deusto.
- Lefort, C. (1991). *Ensayos sobre lo político*. México: Editorial Universidad de Guadalajara/Lotería Nacional Para la Asistencia Pública.
- López, S. J.; López, S, J. (2009). La participación política ciudadana; sus límites y controles institucionales en el caso mexicano. En *Estudios políticos, Novena Época*, núm., 16, enero-abril.
- Maquiavelo, N. (2014). *Maquiavelo. El Príncipe, Discursos sobre la primera década de Tito Livio (selección)*. España: Editorial Gredos/RBA.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Martín-Baró, I. (1995). Procesos Psíquicos y Poder. En D' Adorno, O.; Beaudox G. V.; Montero, (comps.) *Psicología de la Acción Política*. Argentina: Paidós.
- Martínez, P. y Hernández, E. (2011). *Pensamiento, acción y política. Reflexiones sobre Hannah Arendt*. En Ramírez, J. y Morquecho, A. (Coords.). (2011). *Repensar a los*

teóricos de la sociedad. México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de la Ciénaga; pp. 217-240.

Martínez, R. (2012). *Freud y Derrida: escritura en el aparato psíquico*. En *Diánoia*, 57(68), 65-79. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502012000100003&lng=es&tlng=es.

Medina, L. A. (sf). *La naturaleza de la mente y de la pedagogía*. Recuperado de http://www.quadernsdigitals.net/datos_web/articulos/educar/numero9/naturaleza.htm

Monedero, J. C. (2009). *El gobierno de las palabras. Política para tiempos de confusión*. España: Fondo de Cultura Económica.

Mendoza, A. P. A.; Mendoza, R.Y.L.; Jaramillo, J.M.; Cañón, O.O.E. (2009). Comprensión del significado desde Vygotsky, Bruner y Gergen. *Diversitas: Perspectivas en Psicología*, vol.6, núm.1. Colombia: Universidad de Santo Tomás. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67916261004>

Montero. M. (1995). Modos alternativos de acción política. En D' Adorno, O.; Beaudox G. V.; Montero, (comps.), *Psicología de la Acción Política*. Argentina: Paidós

Montero, M. (2004). La participación y el compromiso en el trabajo comunitario. En Montero M. *Introducción a la Psicología Social comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós.

Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, C. (2015) *Democracia Radical y Antagonismo. (Entrevista con Mauro Basaure)*. En *Revista Pléyade*. Núm. 16, Julio-Diciembre. Chile: Centro de Análisis e Investigación Política. Recuperado de: https://issuu.com/revista_pleyade/docs/pleyade_16/1

Murga, F. A. (2006). *El apoyo político en el primer gobierno de alternancia*. Tesis Doctoral. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Murga, F. A. (2009). *La participación política de los estudiantes universitarios en el primer gobierno de alternancia en México*. Región y Sociedad. Vol. XXI. No.45.
- Navarro, J. (2010). *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Prinz, A. (2001). *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*. España: Herder.
- Ramírez, J. y Morquecho, A. (Coords.). (2011). *Repensar a los teóricos de la sociedad*. México: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de la Ciénaga.
- Ramos. L. E. (2006). Taxonomías o metáforas sobre el concepto de cultura política en González, P.A. (coord.). *Pensando la política. Representación social y cultura política en jóvenes mexicanos*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Real Academia de la Lengua Española. Recuperado de <http://lema.rae.es/>
- Reano, A. (2013). *Reflexiones en torno a una teoría política de los lenguajes políticos*. Revista de filosofía y teoría política, [S.l.], n. 44, dic. ISSN 2314-2553. Recuperado de: <<http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn44a02>>.
- Reyes, L. I. (1993). *Las redes semánticas naturales, su conceptualización y su utilización en la construcción de instrumentos*. En Revista de Psicología Social y Personalidad, Vol., 9 (1); pp. 81-97.
- Rivara, G. (2010). *Apropiación de la finitud: Heidegger y el ser para la muerte*. En-claves del pensamiento [online]. Vol.4, n.8, pp. 61-74. ISSN 1870-879X. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v4n8/v4n8a4.pdf>
- Rojas, L. G. (20 de agosto, 2015). *Breve análisis político del discurso anticorrupción en México*. En Revista Nexos (edición digital), recuperado de: <http://redaccion.nexos.com.mx/?p=7375>
- Rousseau, J. J. (2012). *El Contrato Social*. Colección Filosofía Hoy. Los Grandes Pensadores. Madrid: Globus.

- Ruiz, O. J. I. (2012). *Teoría y práctica de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Sabine, G. (2009). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sabucedo, C. J. M. (1996). *Psicología Política*. España: Editorial Síntesis.
- Sahui, A. (2002). *Razón y espacio público: Arendt, Habermas y Rawls*. México: Ediciones Coyoacán.
- Sartori, G. (1995). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. España: Alianza Editorial.
- Shumpeter, J. (1984). *Capitalismo, socialismo y democracia*. España: Folio.
- Silva-Herzog, J. (2012, 1 de febrero). *Arendt y la raíz del mal*. En Revista Nexos, 1 de febrero, edición digital. Recuperado de: <http://www.nexos.com.mx/?p=14672>
- Silva, J. A. M. (1997). Hacia una democracia participativa (II Parte): Teoría participacionista de la democracia. En *Revista de Derecho* (Valdivia) dic. 1997, vol.8, no.1, p.113-121. ISSN 0718-0950. Recuperado de: http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?pid=S071809501997000200008&script=sci_arttext
- Sófocles. (1981). *Tragedias*. España: Editorial Gredos.
- Urdaneta, G. H. (2013). *Revisión de la categoría del cuerpo en la obra de Judith Butler*. Tesis de Máster Universitarios en Estudios Feministas. España: Universidad Complutense de Madrid.
- Valdez, M. J. L. (1998). *Las redes semánticas naturales, usos y aplicaciones en Psicología Social*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

- Valdez, M. J. L. (2002). *El significado psicológico de ciudadano, PRI y FOX*. Revista Internacional de Ciencias Sociales y Humanidades. SOCIOTAM, vol. XII, núm.2, julio-diciembre. México: Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- Velasco, G. A. (2006). Las teorías republicanas de Maquiavelo y Tocqueville. En A. Constante, L. Flores Farfán, *Imprescindibles de la Ética Y la Política (siglo V A.C.-siglo XIX)*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Viejo, R.; Martí-Costa. M, P.; Resende E.R.P.; Vilaregut, R. (2009). La participación ciudadana en la esfera pública: enfoques teórico-normativos y modelos de democracia. En Parés, M. i Franzi. (coord.). *Participación y calidad democrática: evaluando las nuevas formas de democracia participativa*. España: Ariel
- Vera, N. J.; Pimentel, C.E.; Batista de A. F.J. (2005). *Redes semánticas: aspectos teóricos, técnicos, metodológicos y analíticos*. En Ra Ximhai, vol.1, número 3, septiembre-diciembre; pp. 439-451.
- Yébenes, Z. (2008). *Derrida*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ziccardi, A. (s/f). *Los actores de la participación ciudadana*. México: Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM.
- Ziccardi. A. (1998). *Gobernabilidad y participación ciudadana en la Ciudad Capital*. México: Porrúa.
- Žižek, S. (1998). *Porque no saben lo que hacen: el goce como un factor político*. Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (2007). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI Editores.
- Žižek, S. (2011a). *El espinoso sujeto: el centro ausente de la ontología política*. Argentina: Paidós.
- Žižek, S. (2011b). *En defensa de causas perdidas*. España: Ediciones Akal.
- Žižek, S. (2012). *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London; New York: Verso.

Žižek, S. (2013a). *El año que soñamos peligrosamente*. España: Akal.

Žižek, S. (2013b). *El más sublime de los histéricos*. Argentina: Paidós.

Žižek, S. (2014). *Pedir lo imposible*. Edición de Yong-June Park. España: Akal.

APÉNDICE

FORMATO DE REDES SEMÁNTICAS NATURALES PARA OBTENER EL SIGNIFICADO PSICOLÓGICO DE *POLÍTICA, PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS, Y ACCIONES QUE REALIZO PARA INCIDIR EN LOS ASUNTOS PÚBLICOS DEL PAÍS.*



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA



POLÍTICA

Edad: _____ Sexo: Mujer () Hombre ()

Escuela o Facultad: _____

Área/Carrera _____ Semestre/Grado: _____

INSTRUCCIONES: En cada una de las siguientes hojas se presenta un reactivo, el cual deberás **definir con un mínimo de 5 palabras sueltas** (pueden ser verbos, adverbios, sustantivos, adjetivos, nombres, pronombres etc.) sin utilizar artículos o preposiciones. Una vez realizada esta tarea, **jerarquiza cada una de las palabras que escribiste**. Deberás **asignar el número uno a aquella palabra que consideres que está más relacionada, cercana o que mejor define al reactivo presentado**. El número dos a la que le sigue en relación o importancia, y así sucesivamente hasta terminar de jerarquizar tus respuestas.

_____ []

_____ []

_____ []

_____ []

_____ []

EJEMPLO

I. FAMILIA:

AMAR _____ (1)
UNIDA _____ (3)
PADRES _____ (4)
CERCA _____ (5)
NOSOTROS _____ (2)

¡GRACIAS POR TU COLABORACIÓN!

PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE LOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS:

- _____ []
- _____ []
- _____ []
- _____ []
- _____ []

ACCIONES QUE YO REALIZO PARA INCIDIR EN LOS ASUNTOS PÚBLICOS DEL PAÍS:

- _____ []
- _____ []
- _____ []
- _____ []
- _____ []

JUVENTUD:

- _____ []
- _____ []
- _____ []
- _____ []
- _____ []

