

Política



Eduardo Rinesi

Universidad Nacional de General Sarmiento

Recibido: 11 de noviembre de 2023

Aceptado: 23 de abril de 2024

Resumen

En la medida en que reconocemos que “la política” se refiere al orden de lo común y que es transversal a nuestras vidas, se vuelve necesario aclarar algunas cuestiones fundamentales: ¿Qué es la política? ¿Dónde está y cómo se caracteriza? ¿Cómo podemos reconocer la dimensión política de nuestras relaciones, en nuestras sociedades contemporáneas? El propósito del texto es ofrecer algunos elementos para responder a estas preguntas haciendo hincapié en distintas visiones sobre el asunto, desde aquella que identifica como principios constitutivos de la política al conflicto y al poder hasta aquellas que contraponen el sentido de la política como actividad de administración o gestión de un cierto orden y el sentido de la política como la acción a través de la cual son revisados, impugnados, e incluso subvertidos, los cimientos mismos de ese orden. Estas conceptualizaciones, y algunas otras que vienen en auxilio, permiten finalmente señalar el carácter contingente de la política, es decir, el hecho de que la política siempre está por hacerse.

Palabras clave: política, sociedad, conflicto, poder

Abstract

Insofar as we acknowledge that “politics” makes reference to what is common and that it pervades our whole lives, some crucial questions arise: what is politics? Where is it and how could it be characterized? How could we identify the political dimension of our relationships, within contemporary societies? The aim of the article is to offer some elements in order to answer these questions highlighting different perspectives about the topic, from that which claims that power and conflict are the main constitutive elements of politics to that which opposes the idea of politics as administering some kind of order to the idea of politics as a certain type of action that questions, contests and subverts the grounds of such order. These viewpoints, and some complementary ones, are of the most importance to establish that politics is contingent, that is, that politics is always on the making.

Keywords: politics, society, conflict, power

La palabra “política” tiene origen griego. Proviene de polis, que suele traducirse como “ciudad”. Por supuesto, la “ciudad” de la que aquí se trata no es un dato de la geografía ni de la urbanística, no es un lugar ni un conjunto de

edificios. Es mucho más: es el espacio en el que los hombres pueden realizarse cabalmente como hombres, realizar su *naturaleza* humana. Es importante esta palabrita, “naturaleza”, de la que deriva el adverbio *naturalmente*, que son

expresiones, ambas, que encontramos en la gran filosofía política de los griegos del siglo IV antes de Cristo, y sobre todo del mayor de sus cultores, Aristóteles, quien en su libro *Política* indica que el hombre es un animal “naturalmente político”. Un *zoon politikón* (así se dice en griego): un animal, un bicho, político *por naturaleza*.

Estas expresiones, “naturaleza”, “naturalmente”, a nosotros pueden confundirnos un poco, porque una de las muchas cosas que han sucedido en todos los siglos que pasaron desde que Aristóteles escribió estos pareceres es que nuestra idea sobre la naturaleza y sobre lo natural ha cambiado mucho. De hecho, cuando desde el siglo XVII (desde Hobbes, para indicar al pensador posiblemente más influyente, en estos temas, de ese siglo tan interesante), pasando por el XVIII (digamos: por Rousseau) y llegando al XIX o al XX (pensemos por ejemplo en Freud) decimos o escribimos o leemos “naturaleza”, tendemos a mirar *hacia atrás*. Hacia un tiempo antes del tiempo, hacia un estado antes del Estado, hacia un conjunto de impulsos, pasiones, instintos propios de lo humano y que la cultura, la sociedad, la vida política reglada, tienen que reprimir, sofocar, dejar atrás para poder empezar su propia jornada. Toda la tradición contractualista pensó al contrato como la figura que permitía pensar el pasaje de un “estado natural”, o “de naturaleza”, a un estado de vida social civilizada

(Hobbes lo festejaría, Rousseau lo condenaría: aquí es lo de menos), el psicoanálisis nos enseñó que nos convertimos en sujetos de la vida posible con otros y entre otros porque aprendemos a reprimir nuestros insociables impulsos naturales, primitivos, anteriores a ese conjunto de capas de represión que constituyen la cultura. Como sea, y para resumir: desde hace varios siglos, cuando decimos “naturaleza”, “por naturaleza”, “naturalmente”, giramos la cabeza y miramos para atrás.

Los griegos no. Los griegos decían “naturaleza”, “por naturaleza”, “naturalmente” (“el hombre es un animal *naturalmente* político”) y extendían el índice apuntando hacia adelante. La naturaleza, para los antiguos griegos, no era ese lugar o ese estado o esa situación (histórica, hipotética, conjetural: no importa) de la que “se venía”, sino el impulso que, contenido en nuestra propia esencia o la propia esencia de las cosas, señalaba el sentido en el que debía desenvolverse nuestra vida o la vida de las cosas. Su *destino*, si quisiéramos decirlo así, sin privarnos de observar, como ya se lo ha hecho muchas veces, que “sentido” y “destino” son anagramas perfectos. Así, para los antiguos griegos, la naturaleza de la semilla no remite a su pasado ni es un nombre para su condición actual, sino que es el impulso que la conduce a convertirse en árbol. La naturaleza del niño no es el lugar de donde el niño “viene” ni las características actuales que presenta el niño, sino el movimiento que lo conduce a

convertirse en hombre. Y la naturaleza del hombre no es ningún “estado” anterior a su vida con los otros ni el conjunto de pasiones que habitaban su alma antes de verse ésta disciplinada por la comprensión de la necesidad de vivir con ellos, sino el impulso que lo conduce a realizarse, a realizar el conjunto de potencialidades contenidas en su esencia... ¿con quiénes?: con esos mismos otros; ¿cómo?: por medio del lenguaje, de la discusión, de la argumentación; ¿dónde?: en la ciudad, en la *polis*, a través del ejercicio de la actividad a la que por lo tanto se da el nombre de *política*.

Esta idea de que la política es la actividad a través de la cual se realiza la naturaleza de los hombres todavía nos interesa e incluso nos conmueve. Pero por supuesto que hace mucho tiempo que está muy lejos de ser la que mejor expresa nuestro propio modo de pensar las cosas. Precisamente porque el tipo de comprensión sobre nuestra “naturaleza” que se ha extendido en nuestras tradiciones teóricas y filosóficas ha hecho mucho menos hincapié en nuestros impulsos a la cooperación y a la construcción con los otros de un destino compartido que en nuestros instintos agresivos y en nuestra disposición a defender a sangre y fuego nuestros intereses y nuestros designios, la política se nos presenta más bien como una práctica o un conjunto de prácticas *contrarias* a esa nuestra naturaleza y destinada a evitar que la misma, mucho más agresiva y belicosa que

amable y bienintencionada, imponga su tono destructivo a nuestra relación con los demás y a nuestra vida junto a ellos. Hacemos política para evitar matarnos. Hacemos política para no hacernos la guerra. Hacemos política en busca de una forma de conducir los asuntos comunes de un determinado grupo, o las relaciones entre grupos diferentes, que nos permita gozar de los beneficios de la paz, de cierta pautada y reglamentada armonía en nuestras relaciones, y realizar así, pacíficamente, nuestras vidas. Que necesitan de la política, sí, porque sin ella serían muy difíciles o estarían todo el tiempo en riesgo, pero que no se realizan a través de su ejercicio, sino en otros lados, muy lejos de allí: en los ámbitos de la vida familiar, de la vida productiva, de la vida social, que la política, en todo caso, tiene la misión de permitir que se desarrollen pacíficamente y sin grandes sobresaltos.

Así, la política se ha vuelto una actividad específica en el concierto del conjunto de actividades que se desarrollan en la sociedad. Hay gente que se dedica a fabricar zapatos, gente que se dedica a cultivar la tierra, gente que se dedica a dictar clases o a tomarlas, y gente que se dedica a “hacer política”. La política como actividad, entonces, y no ya como *la* actividad. La política como el conjunto de prácticas que se desarrollan en un ámbito específico de la vida social. En una “esfera” definida de esa vida colectiva, dirán algunos sociólogos, en un específico “subsistema” del

gran “sistema social”, dirán otros. Como sustantivos, “políticos” o “políticas” empiezan a ser, entonces, los individuos que participan de las actividades que se desarrollan en esa esfera o en ese subsistema: las presidentas, los ministros, las senadoras y los diputados, las gobernadoras y los intendentes, y las candidatas y los aspirantes a ocupar esos lugares, o quienes “hacen política” (llevan adelante esa específica actividad que lleva el nombre de “política”) en el interior de instituciones que a veces la toleran o incluso la reclaman: universidades, clubes de fútbol, sindicatos. Como adjetivos, “políticos” o “políticas” empiezan a calificar ciertas prácticas (las que llevan adelante los políticos y las políticas), ciertos discursos (los que pronuncian los políticos y las políticas), las acciones que tienen que ver con el gobierno de la cosa pública, con la conducción o la gestión de las instituciones del Estado, con el intento de ocupar un lugar en esas instituciones, con la vocación por imponer una cierta orientación a las decisiones que se toman en ellas o en relación con ellas. La palabra “política” conserva de su viejo origen griego el sentido de referencia a lo común, pero ese “común” no se piensa ahora como un lugar de realización y dignificación de la vida humana, sino como un orden complejo y lleno de problemas que debe ser adecuadamente administrado a través de un tipo específico de prácticas, con el auxilio de

un tipo específico de saberes y por un tipo específico de sujetos.

Por supuesto, esto es insuficiente por donde se lo mire. Si algo nos enseñaron los grandes movimientos de mujeres y los feminismos contemporáneos es que incluso en zonas donde se desarrolla nuestra vida a gran distancia de las instituciones del Estado o de la vida que solemos llamar “pública” *hay* política. Que son políticas las relaciones familiares, las relaciones de pareja, las relaciones íntimas. Que hay política en los modos en los que se organizan las cosas en la casa, que es política la relación entre los padres y los hijos. Que hay política en los modos de usar el lenguaje en el que hablamos y con el que escribimos. Este último (lo digo de paso) es un campo enorme e interesantísimo de exploraciones y de discusiones de gran actualidad y enorme importancia. En este mismo texto no he seguido hasta aquí, ni seguiré hasta que terminemos, una única línea de conducta sobre el particular: algunas veces cedí o concedí al universal masculino “hombre” (que por otro lado es en ocasiones el único que tiene sentido utilizar cuando se describe el funcionamiento de sociedades, o de los pensamientos producidos en el marco de sociedades, donde los únicos hombres que “contaban” –volveremos enseguida, de la mano de un importante filósofo francés contemporáneo, sobre esta idea de “lo que cuenta” y de lo que *no* cuenta en la cuenta siempre fallada, siempre fallida, del poder– eran

los varones), otras veces alterné con toda intención masculinos y femeninos, con plena conciencia de que así enrarecía una frase que acaso hubiera sido más fácil de leer si no me hubiera hecho el gracioso, pero también para llamar la atención sobre todo lo que de ideológico (es decir, de naturalizador de relaciones de poder) hay siempre en esas fáciles habitualidades.

Pero decíamos, entonces: que hay política en las relaciones familiares, que hay política en nuestros modos de uso del lenguaje. Agregaría también lo que hoy sabemos de sobra: que hay política en las relaciones pedagógicas que se desarrollan en el interior de las instituciones educativas, de las aulas. Que hay política en las relaciones entre un médico o una médica y su paciente. Que hay política en las prácticas de la que está hecha la vida de las religiones, sus prácticas y sus ritos (Pierre Legendre ha estudiado el lugar de la práctica medieval de la confesión en la forja misma del modo de funcionar de las instituciones y de la sociedad en los siglos que siguieron) Que hay política o que *puede* haber política, incluso más allá o más acá de cualquier forma de organización más o menos institucionalizada, entre los trabajadores de una institución o de una empresa. Que hay política (lo hemos aprendido bien, en todo el mundo, en este último par de años en los que la pandemia de covid-19 nos mostró uno de los rostros más temibles, una de las consecuencias más funestas de los

desequilibrios medioambientales que todos los que saben dicen que están en la base de estas pestes) en las decisiones de los agricultores sobre qué cultivar o cómo fumigar, de los criadores de cerdos sobre cómo alimentarlos, de las grandes empresas multinacionales dedicadas a la agroindustria sobre qué venderles a los unos y a los otros... Y podríamos seguir un rato largo: es de hecho improbable que haya alguna esfera de la actividad humana en la que no pueda haber, en la que incluso no haya con mucha frecuencia, *política*. La política no concierne solamente a las prácticas de regulación y de gobierno de la vida colectiva: al Estado y a sus instituciones. Está por todas partes.

Lo cual, por supuesto, no deja de plantearnos un problema. Porque si la política está por todas partes, si –para decirlo como a veces lo decimos– “todo es político”, entonces tenemos que hacer una de dos cosas: o tirar la palabra “política” al tacho de la basura, porque, si “todo es político”, ¿qué sentido tiene conservar la propia palabra, que no dejaría de nombrar a ningún ámbito de la acción humana?, o bien, más razonablemente, tratar de precisar su significado a fin de poder determinar *qué es exactamente lo político de todas esas cosas que decimos que son o que pueden ser políticas*. ¿Qué específica *dimensión* de nuestras prácticas y de nuestras relaciones (familiares, íntimas, educativas, económicas, religiosas, culturales) es la que puede

calificarse como *política*, y qué es lo que nos permitiría identificar esa dimensión de todas las otras que pueden convivir con ella? ¿Dónde está lo político (qué es la política) de nuestra sexualidad, de nuestra pedagogía, de nuestra religiosidad? ¿Qué es la política, más en general, cuando dejamos de considerarla un destino o un lugar de realización de los hombres (de los ciudadanos varones: las mujeres, los niños, los esclavos, los extranjeros y los idiotas no eran, en la antigua Grecia en la que estamos pensando, plenamente hombres, o eran hombres *privados* –¿privados de qué?: pues precisamente de humanidad plena, porque estaban privados y privadas de la capacidad para realizar esa humanidad por medio de las relaciones con los otros, mediadas por el lenguaje, en el espacio público de la ciudad–) y empezamos a considerarla una *dimensión* posible de todas las esferas de nuestras vidas? ¿Qué es, dónde está, cómo reconocemos la política, o la dimensión política de nuestras relaciones, en nuestras sociedades contemporáneas?

Aquí podemos traer en nuestro auxilio una idea que atraviesa la obra de un importante filósofo francés de la segunda mitad del siglo XX, Claude Lefort, que a cierta altura de un precioso librito sobre la *Historia de la revolución francesa* de Michelet señala (pero insisto con que esta idea está por todas partes en su obra) que la política tiene lo que él llama dos “principios constitutivos”. Es decir: que hay política porque

–y cuando– hay dos cosas. ¿Qué dos cosas? Una: el conflicto. La otra: el poder. Hay política porque, y cuando, hay conflicto y hay poder. Gesto provocador, el de este gran lector de Maquiavelo que era Lefort, porque la verdad es que estas dos palabritas, y las dos cosas que estas palabritas nombran, tienen bastante “mala fama” en nuestro lenguaje político corriente y en los modos en los que en general pensamos las cosas vinculadas con la vida colectiva. En efecto: en general no nos gusta el conflicto, o nos parece que sería mejor que no lo hubiera, y cuando un conflicto estalla en nuestra vida colectiva tendemos a suponer que eso se debe a que algo está funcionando mal, a que alguien tiene un carácter podrido o a que no se activó debidamente el mecanismo que, de haber funcionado como debía, nos habría evitado ese indeseable sobresalto. Del mismo modo, en general no nos gusta el poder, y menos todavía nos gustan los que lo detentan (que nos caen mal, que nos parecen odiosos, que sospechamos que son unos ambiciosos que tienden a enamorarse de ese poder que tienen) o quienes lo procuran (que sospechamos que solo lo procuran para usufructuar de los modos más inaceptables). Al conflicto y al poder tendemos a ponernos del lado de las cosas malas de la política y de la historia, y hete aquí que viene Lefort a decirnos que sin ellos no habría ni la una ni la otra. Resuena detrás de esta idea (y por eso lo mencioné recién) el pensamiento del gran

Maquiavelo. Quien no solo pensaba que el conflicto era inevitable en cualquier sociedad donde convivieran clases sociales enfrentadas (pero también –podemos agregar nosotros, tratando de amplificar los alcances de la enseñanza del secretario florentino– grupos étnicos opuestos, géneros en lucha: pienso aquí en las enseñanzas de Angela Davis en su muy importante *Mujeres, raza y clase*, donde estudia las formas de interseccionalidad y sobredeterminación recíproca entre estos diferentes ejes de separación y lucha en la sociedad norteamericana), sino que pensaba además que ese conflicto era bueno. Que era beneficioso para la sociedad y para la libertad, porque promovía el cambio de las situaciones que lo habían originado y obligaba a diseñar mejores leyes. Maquiavelo estudió los conflictos entre los patricios y los plebeyos en la historia de la antigua Roma a través del relato que de ellos había hecho Tito Livio, y concluye que esos conflictos, lejos de representar un problema o una causa de penuria para la vida política de ese pueblo, están en el origen de las buenas leyes y de los altos grados de libertad que la caracterizaron. Se equivocan –dice– quienes ven en los conflictos entre los ricos y los pobres la causa de la decadencia de los romanos, porque esa es en realidad la causa de su grandeza, de su gloria y de su libertad. Lo que hace Maquiavelo es muy osado: saca al conflicto de la zona maldita de la vida política de los pueblos para convertirlo en su verdadero

corazón. El conflicto no solo es inevitable, sino que además es bueno, y hace mejores, más grandes y más libres las repúblicas.

Ahora bien: si en una sociedad cualquiera hubiera conflictos y *solo* hubiera conflictos, no habría allí política ni habría nada: todos terminaríamos destrozándonos unos a otros y la vida en sociedad se convertiría en un páramo en menos tiempo que el que llevaría contarlo. En el siglo XVII, el ya mencionado Hobbes vio esto con mucha claridad, e imaginó una situación de “guerra de todos contra todos” si todos diéramos rienda suelta a los impulsos naturales que nos habitan, que habitan o constituyen lo que él llamó –lo veíamos más arriba– “la condición *natural*” de los seres humanos. Por eso, y *contra* eso, Hobbes postuló que era necesario que los hombres pactaran entre sí crear a una especie de Dios mortal, el Estado, el –como lo llamaba metafóricamente– Leviatán, y rendirle escrupulosa obediencia. El Leviatán, en efecto, tenía que tener sobre todo el mundo un poder omnímodo, colosal, suficiente para que nadie pensara en la alternativa de desobedecerlo, porque era solo en la temerosa obediencia a ese monstruo de creación humana que la vida en común era posible. Un siglo antes que Hobbes, el joven publicista francés Étienne de la Boétie había escrito un potente *Discurso sobre la Servidumbre Voluntaria* que explicaba que solo porque los hombres obedecían era que el que gobernaba (el rey, el “Uno”, lo

llamaba de la Boétie) podía ejercer su poder, e invitaba entonces a simplemente *dejar* de obedecer como única condición para conquistar la libertad. Hobbes, a quien la libertad le parecía un bien menos valioso que la vida, tenía la misma idea sobre la relación entre el poder y la obediencia, pero, en lugar de sugerir la vía del “Preferiría no hacerlo” que propiciaba el buen Étienne, indicaba el camino contrario de la sumisión para que la vida en sociedad fuera posible.

El poder, entonces, complementario del conflicto, se presenta como *el otro* “principio constitutivo” de la política, porque es solo gracias a él y a su ejercicio que el conflicto no se lleva puesto todo y que la vida en común puede ser posible. La política existe porque existen los conflictos y porque existe el poder. Es lo que, en un lenguaje no tan distinto del que aquí estamos usando, indica el politólogo argentino Carlos María Vilas en un libro del más alto interés: Política –escribe Vilas– “es la actividad práctica que se desarrolla cuando el procesamiento o la resolución del conflicto sobre el modo de organización del conjunto social, o la transacción de las diferencias al respecto, requieren del ejercicio del poder”. Podría uno observar que esa definición de Vilas nos devuelve a un modo de pensar la política asociado al funcionamiento o al “modo de organización”, como él dice, del “conjunto social”: de la vida de la *polis*, cuando nosotros habíamos un poco más arriba intentado sugerir

que no era solo en relación con ese modo de organización de la comunidad política en su conjunto que podía hablarse de política. Ciertamente, pero no solo eso no le quita a lo que dice Vilas nada de interés (ni nada de posibilidad de ser trasladado sin ninguna pérdida a cualquier ámbito más limitado o reducido: el propio Vilas propone en este sentido una distinción entre la “gran política” que tiene por objeto la organización de los Estados y gobiernos y la “pequeña política” de las acciones cotidianas en el interior de organizaciones más pequeñas), sino que la verdad es que en general, cuando hablamos de “política”, sigue siendo a esa “gran política” (que, como la pequeña, tiene que ver con el conflicto y tiene que ver con el poder) que solemos referirnos.

Más importante que esto me resulta otro asunto que aparece señalado en el muy buen libro de Vilas y que tenemos que traer aquí a nuestra discusión. Vilas observa, de manera menos entusiasta que descriptiva, que toda sociedad está atravesada inevitablemente por distintos vectores de conflicto. Primero, porque la propia pluralidad social genera –dice– una diversidad de objetivos; después, porque frente a cada situación en la que hay que decidir se abre siempre un conjunto diverso de respuestas posibles. Ahora: para que la convivencia humana sea posible, pacífica y duradera, la pluralidad de objetivos, intereses, perspectivas y recursos que le es propia requiere que sean preservados –lo cito– “un principio de orden y

unidad de propósito, aceptado por todos por encima de las diferencias particulares”, y que debe imponerse a través de la persuasión y de la discusión de ideas, y, si no lo es, por medio del uso de la fuerza. De eso, dice Vilas, se encarga la política. De organizar la sociedad. Es decir, de “regular comportamientos, asignar recursos y competencias, acotar la conflictividad inherente a la vida social, de acuerdo con un ordenamiento común”. Aparece pues aquí una nueva categoría para considerar, que es la de *orden*. El poder se aplica a la tarea de procesar los conflictos (más que de “resolverlos”, lo que muchas veces no es posible: por suerte, no hay “solución final” para nuestros problemas) para evitar que su dinámica afecte la organización y el *orden* de la sociedad. La tarea de la política es, en cierto sentido, conjurar el peligro del desorden y permitir, de esta manera, que la vida colectiva pueda continuar.

Por supuesto, la cuestión puede plantearse (y muchas veces, en efecto, se ha planteado) de otro modo: no pensando la política como la tarea de construcción o de sostenimiento de un *orden* en medio de los conflictos y las convulsiones que sacuden todo el tiempo la vida de toda sociedad, sino, justo al revés, como la actividad (la acción o el conjunto de acciones) a través de la cual ese orden que organiza la vida de una sociedad es sacudido o conmocionado. Impugnado y obligado a redefinir sus propias coordenadas. Como la

acción o el conjunto de acciones, entonces, a través de las cuales un actor o un determinado conjunto de actores “toma la palabra” para denunciar la injusta distribución de los favores de ese mismo orden, y logra a través de ese expediente que algo en la propia organización de las partes que componen la totalidad social. Uso la expresión que acabo de entrecomillar pensando en el precioso título de un libro que Michel de Certeau escribió hace unos cuantos años para tratar de dar cuenta de los avatares del movimiento estudiantil francés de mayo de 1968. *La toma de la palabra*, se titula, en efecto, ese libro, y se trata de una expresión de lo más interesante, por varias razones convergentes, asociadas a los tres distintos usos que solemos hacer de ella. A las tres distintas cosas que decimos cuando decimos que alguien “toma la palabra”.

En primer lugar, cuando decimos que alguien toma la palabra decimos que se pone a hablar. Tomar la palabra es ponerse a hablar. “Toma la palabra el señor senador por la provincia de Catamarca”. *Ponerse a hablar*, qué duda, es una acción ciertamente política, o por lo menos tiene la posibilidad de serlo, en la medida en la que eso que se va a decir pueda tener algún efecto sobre el orden de la sociedad, sobre la organización de la vida colectiva. Y no cabe duda de que en ese sentido la muchachada francesa de 1968 “tomó la palabra”: estaba callada, porque los estudiantes suelen estar callados. *Tienen* que estar callados, para que

hablen, a ellos y en lugar de ellos, sus profesores. Lo que pasó en 1968 es que esos profesores habían entrado en una zona de sospecha. Que los estudiantes empezaban a desconfiar de que fuera (por lo menos solamente) en las aulas y de la teoría que tuvieran que aprender las lecciones que importaban. Por cierto, uso a propósito la palabra “lección”: pienso en un libro muy importante, *La lección de Althusser*, sobre estas cosas que aquí estoy contando muy rápidamente. Su autor es un filósofo sobre el que enseguida vamos a decir un par de cosas, Jacques Rancière, y Althusser era uno de esos maestros impugnados por el insolente movimiento de los estudiantes que estamos comentando. La lección de *La lección de Althusser* era que de Althusser ya no había grandes lecciones que tomar.

En segundo lugar, la expresión “la toma de la palabra” tiene (en todas partes, pero en Francia, por supuesto, mucho más) un segundo significado más o menos evidente. En Francia tuvo lugar a fin del siglo XVIII la gran revolución que funda su historia republicana contemporánea, y esa revolución había tenido su momento central en el episodio de la toma de la prisión de la Bastilla, de “la toma de la Bastilla”, como la conocemos, que es una expresión ciertamente muy interesante. No es poco relevante que ciento treinta años después, *otra* gran revolución de izquierda de la historia, la rusa, que ciertamente se pensó sobre el

modelo y el telón de fondo de la francesa, también tuviera su episodio central en una toma, en la toma de *otro* edificio: el Palacio de Invierno, emblema del poder político de la Rusia de los zares. Vale decir que en esas dos revoluciones “clásicas” la alteración del orden de cosas que los revolucionarios venían a cambiar se identificaba con la toma de sendos *edificios*, de sendos espacios físicos cargados de simbología y en los que parecía concentrarse todo el poder que se quería derrocar. Tomados los edificios, caía un sistema. Hoy ya nadie piensa eso, y ya no mucha gente pensaba eso cuando los estudiantes parisinos salieron a las calles y “tomaron la palabra” en el 68.

En relación con ese episodio, la expresión “tomar la palabra” indica pues que lo que tenían que “tomar” quienes querían llevar adelante un cambio radical de las cosas en la segunda mitad del siglo XX no era ningún lugar físico, ninguna “plaza”, ningún predio: las cosas habían cambiado mucho, y ahora el poder (que el pensamiento político más renovador de aquellos años, justamente en Francia, empezaba a sugerir que no “residía” en ningún lugar, sino que más bien “circulaba”, “funcionaba” sin asientos fijos) estaba más asociado a la fuerza de las palabras y de los símbolos que a lo inexpugnable de las paredes o los portones de ninguna prisión y de ningún monumento. (Estamos indicando aquí muy rápido un conjunto de asuntos del más alto

interés, y que sin duda son más complicados que esto. De hecho, ocho décadas después de la Revolución Francesa y cinco antes de la rusa, otra revolución, que se conoció como “La Comuna de París” y tuvo lugar en esa ciudad en 1871, nos enseñó que muchas veces los monumentos pueden ser, ellos mismos, los símbolos más poderosos y eficaces de un cierto orden, y que nunca es gratuito el ejercicio de impugnarlos. Horacio González ha escrito sobre esto páginas extraordinarias, que se indican en la bibliografía y a las que remitimos con el mayor entusiasmo, pero que nos llevaría lejos de nuestro asunto considerar aquí con más detalle.)

Pero hay todavía un tercer sentido en el que usamos con frecuencia la expresión “tomar la palabra”, y es el sentido que le damos cuando un amigo a quien encontramos casualmente por la calle nos dice al despedirse, por ejemplo: “Bueno, un día de estos combinamos y te venís a casa a comer un asadito”, y nosotros, ni lentos ni perezosos, le respondemos: “Dale: *te tomo la palabra*”. ¿Qué quiere decir, ahí, “te tomo la palabra”? Quiere decir algo muy importante para nuestro tema, que es la política. Quiere decir que la palabra es una cosa seria y que no se puede usar irresponsablemente. Y que si decimos que un día de estos vamos a invitar a alguien a un asado el otro *puede tomarnos en serio, puede tomarnos la palabra, puede asumir con toda seriedad la promesa implícita en nuestra frase dicha tal vez con descuido o al*

desgaire y puede hacérsela cumplir. “Tomar la palabra”, en este sentido, es el reverso perfecto de “Dar” la palabra. “Te doy mi palabra”: te prometo. “Te tomo la palabra”: te voy a hacer cumplir esa promesa. Estamos en el corazón del pensamiento contemporáneo sobre la política, uno de cuyos asuntos sin duda muy relevantes es el conjunto de relaciones que se traman en este juego de promesas dadas y recibidas (viene enseguida el nombre de la gran filósofa alemana Hannah Arendt, por ejemplo), de palabras empeñadas y tomadas: de esa materia está hecha la vida misma de nuestras sociedades.

Lo que nos va acercando a lo que quería plantear aquí, en diálogo con (o de manera complementaria a) la idea que leíamos hace un momento en el libro de Carlos María Vilas de que la política es la actividad que procura, por medio del ejercicio del poder, el establecimiento o el sostenimiento del orden en una sociedad surcada por los conflictos. Junto, entonces, al conflicto, el poder –decíamos– aparece como un componente fundamental de la política. Pero aquí hay que dar un pasito. Porque si el poder es un elemento fundamental de la política, una herramienta necesaria para esa actividad de “ordenar la sociedad” de la que nos habla Vilas, ese poder no puede funcionar con éxito, no puede conseguir sus objetivos y sostenerse a lo largo del tiempo si no está extendido entre aquellos y aquellas sobre quienes se ejerce la creencia en su legitimidad. Esto es: si quienes

tienen que *obedecer* a ese poder no están convencidos de que es *justo* que ese poder se ejerza sobre ellos. A esa creencia en la justicia del poder que se ejerce sobre nosotros y al que obedecemos, y gracias al cual, en efecto, la sociedad goza de orden y de organización, una larga tradición, a la cabeza de la cual hay que ubicar el nombre del gran sociólogo alemán Max Weber, la ha llamado “legitimidad”.

Y se trata de un asunto fundamental. El puro y pelado poder que puede surgir de la diferencia de fuerzas físicas o de recursos económicos o de poder de fuego entre dos individuos, dos grupos o dos naciones puede, por supuesto, tener todo tipo de consecuencias y generar todo tipo de efectos, pero no construirá relaciones duraderas ni permitirá la organización de un orden capaz de sostenerse en el tiempo si aquellos que deben obedecer a ese poder no consideran a ese poder *legítimo*, no creen que *está bien* que quien lo detenta mande sobre ellos y que ellos lo obedezcan. Y lo que aquí querríamos indicar es que una de las razones por las que en general tendemos a considerar legítimo el poder que se ejerce sobre nosotros, a suponer que está bien que ese poder se ejerza y que nosotros le prestemos obediencia, es que existe en la base de la justificación de ese poder algo que podríamos ubicar en ese terreno de las *promesas* de las que hablábamos recién: algo del orden de una promesa, explícita o tácita, que funciona como contrapartida de esa obediencia que a cambio se nos exige que

prestemos al poder que sostiene el orden en el que podemos esperar que esa promesa sea cumplida.

En el caso de las sociedades occidentales modernas, esa promesa es la de una libertad y una igualdad que el sistema que nació (hablábamos hace un momento de la Revolución Francesa) levantándolas como banderas tendría que cumplir frente a nosotros, y que justifican que nosotros le prestemos a los poderes que garantizan el funcionamiento de ese sistema la obediencia que ese sistema necesita para funcionar. Pero la verdad es que después, en nuestras vidas, muchas veces no gozamos de esa libertad y de esa igualdad sobre las que se sostiene la ideología que nos reclama obedecer a los poderes que sostienen el sistema que debería garantizarnoslas, y que con demasiada frecuencia *no* nos las garantiza. O no nos las garantiza *a todos*. O a todos *por igual*. Todos somos libres, pero algunos son más libres que otros. Todos somos iguales, pero algunos son más iguales que otros, según la conocida frase de Orwell en *Rebelión en la granja*. En la formulación de un autor que ya hemos mencionado y en el que prometimos detenernos con mayor cuidado, Jacques Rancière: entre las partes que componen una comunidad política hay siempre alguna o algunas que *no tienen* parte, que no son *tenidas en cuenta*, que “no cuentan”, digamos así, en la cuenta siempre fallida, siempre fallada, del poder.

Lo que es otro modo de decir: que todo orden se sostiene sobre una ideología que tiene que realizar más promesas que las que después puede cumplir. Y que por lo tanto puede ocurrir, y a menudo ocurre, que esa “parte de los sin parte”, que esa parte de aquellos y aquellas a quienes no les han sido cumplidas las promesas sobre las que podía sostenerse la legitimidad del poder al que están obligados y obligadas a obedecer, un buen día *tomen la palabra*. Tomen la palabra: le digan al sistema, y a los poderes que sostienen la vigencia y el funcionamiento del sistema: “Te tomo la palabra: me prometiste libertad y no la tengo, o la tengo en mucha menor medida que los miembros de las otras partes del mismo sistema, me prometiste igualdad y soy el último orejón del tarro, me prometiste posibilidades de realización y de autonomía y vivo dependiendo de los caprichos de quienes me dominan y me humillan. Te tomo la palabra: dame lo que me corresponde”. Le tomen la palabra, entonces, al sistema y al poder, y se pongan a hablar. O a actuar. Y aquí lo que nos interesa, lo que nos permite establecer un contrapunto con la idea de que la política es la aplicación del poder en pos de resolver los conflictos que atraviesan una sociedad y garantizar en ella el orden: Rancière llama *política* exactamente a esa acción de la parte de los sin parte de *tomar la palabra* y de impugnar al sistema, al orden, que no ha sabido estar a la altura de lo que prometía a todos, pero no garantizaba más que a algunos.

¿Quiénes constituyen esa “parte de los sin parte”? Ningún grupo en particular: no estamos en el terreno de la sociología, sino en el de la política, aunque es evidente que tienden a formar parte o a ser candidatos a formar parte de esa parte de los sin parte de una sociedad sus grupos más desfavorecidos, más agraviados. Rancière toma un lindísimo ejemplo de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Maquiavelo para mostrar un levantamiento de los plebeyos contra la prepotencia de los patricios, en la antigua Roma, como un ejemplo de reclamo de ser “tenidos en cuenta”, como un ejercicio de “toma de la palabra” que pateó el tablero de una cierta forma de organización de las distintas “partes” que componían el todo de la sociedad y obligó a los poderosos a renegociar con los rebeldes la propia organización de ese orden que se había visto sacudido, trastocado. *A ese tipo de trastocamiento (de los que podemos encontrar a lo largo de la historia incontables ejemplos en tantísimas “tomas de la palabra” de grupos oprimidos, de obreros, de mujeres, de razas y de naciones enteras) da Rancière el nombre de política. ¿Y a lo otro? ¿Al ejercicio del poder para que la cosa funcione? ¿A la organización rutinaria y cotidiana de la vida de una sociedad compleja para que la misma pueda desarrollarse por los pacíficos carriles de la ley y el orden? ¿A la búsqueda de resolver antes de que estallen los múltiples focos de conflicto que contiene toda sociedad está repleta? A ese*

conjunto de actividades, a las que solemos dar el nombre de *política*, Rancière las llama, más prosaicamente, *policía*.

Así, tendríamos un conjunto de actividades de organización de las cosas, de sostenimiento del sistema, de funcionamiento del orden, que Rancière llama “policía”, y que deberíamos ubicar dentro del terreno de las *instituciones*, y, como “del otro lado”, por así decir, de esas instituciones, en necesario diálogo con ellas y *tomándole la palabra* a sus promesas, pero para mostrar que esas promesas no están siendo cumplidas y que es necesario barajar y dar de nuevo, unas *acciones* que realizan los sujetos que, agraviados por un orden que no cumple con ellos sus promesas, que no los tiene en cuenta, buscan y reclaman ser contados, contar. A esa búsqueda y a ese reclamo, a las *acciones* a través de las cuales se expresa y se materializa esa búsqueda y ese reclamo, Rancière les da el nombre de *política*. Así, la política, para Rancière, no es una actividad corriente de la vida de nuestras sociedades, ni menos que menos lo que hacen todos los días “los políticos” y “las políticas”. La política es más bien algo que, a veces (y ni siquiera *muchas* veces), *acontece*, irrumpe, sacude la escena y obliga a revisar la cuenta de las partes, la organización misma del todo de la comunidad. Subrayamos la palabra “acontece” para llamar la atención sobre la cercanía de este pensamiento con el de otro filósofo francés contemporáneo, Alain Badiou, sobre el

“acontecimiento” como categoría fundamental para pensar la política. Podríamos también, en una terminología más cercana a la del muy influyente pensador italiano Antonio Negri, indicar que la política, en esta perspectiva, aparece asociada a la capacidad *instituyente* o a la potencia *constituyente* de nuevas situaciones, por oposición a los poderes *instituidos* o *constituidos* (que no serían del orden de la política, sino de la administración o de la gestión) de la sociedad.

Queda sin embargo la duda acerca de si es fructífero perseverar sobre esta dicotomía que aquí estamos presentando, y que posiblemente simplifique una dinámica que es mucho más compleja, y que supone todo tipo de entrelazamientos entre estos dos momentos – digamos– “polares” de las instituciones de un lado, y de la acción del otro. Es lo que sugiere en un libro muy interesante, *Metáforas de la política*, el sociólogo argentino Emilio de Ípola. Podemos pues empezar citando *in extenso* un pasaje fundamental en la presentación de la idea que desarrolla de Ípola en ese libro, que nos permitirá de paso volver sobre algunas cosas que hemos dicho, sistematizarlas, y tratar finalmente de redondear una perspectiva sobre la política más compleja y matizada que la que surge de la contraposición que acabamos de sugerir. Escribe de Ípola:

La política puede ser concebida, *o bien* como un “subsistema” dotado de funciones predeterminadas –en particular, la

“autorregulación” de lo social— o como una superestructura del edificio social, con causas y efectos también predeterminados, *o bien* como la dimensión de contingencia inherente a lo social, como su dimensión de apertura, que posibilita la intervención eficaz de la decisión individual y colectiva sobre el mundo social y, en particular, que permite, dadas ciertas circunstancias, el cuestionamiento del principio estructurante de una sociedad, de su pacto social fundamental, ya para reafirmarlo, ya para subvertirlo e instituir un nuevo orden. Importa precisar de inmediato que la mencionada disyunción no pretende en modo alguno ser excluyente (en realidad, sería teóricamente catastrófico si lo pretendiera). (2001, p. 9)

O bien... o bien... Veamos primero la primera de las dos cláusulas de esta contraposición *no* excluyente que nos presenta de Ípola. Dentro de ella, a su vez, aparecen dos posibilidades: la de pensar la política como un subsistema del gran sistema social, como tiende a hacerlo la sociología funcionalista norteamericana, y la de pensar la política como la superestructura de una estructura que la reclama para funcionar, como tiende a hacerlo la tradición marxista. Se trata, evidentemente, de dos perspectivas muy diferentes, pero ambas tienen algo en común: en ambas lo que cabe esperar de lo que ocurra en el subsistema, la esfera o el “nivel” (en la metáfora marxista del “edificio”) de la política viene *predeterminado* por un conjunto de fuerzas que solicitan de ella cierta tarea que la

política tiene que cumplir: la autorregulación de la vida colectiva en uno de los casos, la reproducción y legitimación del orden social estructurado por un determinado modo de producción material de esa vida colectiva en el otro. Las dos formas de pensar las cosas, la historia, la relación entre los distintos ámbitos de la vida social en general y las funciones propias de la política en particular son muy distintas, en muchos puntos perfectamente opuestas, pero las dos coinciden en el punto que le interesa a de Ípola y que nos interesa a nosotros en este momento de nuestra discusión: las dos piensan a la política como una parte de un todo que la excede y que le dicta su misión y su sentido, y por eso las dos pueden converger en la representación de la política en el marco de una de las dos grandes metáforas a las que alude el título del libro que estamos comentando: la del *sistema*, que como dice de Ípola cuando la presenta, y como se desprende también de cuanto hemos venido diciendo hasta acá, evoca siempre la idea, fundamental en la historia del pensamiento político, de *orden*. La política del lado del orden: primera metáfora, primera posibilidad.

Si ahora nos desplazamos a la segunda cláusula del “O bien... o bien...” que estamos considerando, lo que tenemos ahí es otra cosa: no la idea de que la política es la actividad que se desarrolla en un ámbito específico con una misión preestablecida, sino la de que todo orden social, que se sostiene siempre sobre un

principio estructurante que no siempre conocemos y que no necesariamente se declara ante nosotros, es insanablemente contingente, es decir, no reposa sobre ninguna inevitabilidad histórica ni sobre ningún principio trascendente, no responde a la voluntad de los dioses ni de las leyes inefables de la historia y por lo tanto puede ser cuestionado y sacudido en sus cimientos y en las formas en las que se organiza, por medio de la acción, y que la política es el nombre de esa acción capaz de visibilizar, cuestionar y eventualmente subvertir las bases sobre las que se sostiene el orden en el que vivimos. Aquí la política aparece dotada de un sentido “fuerte”, dice de Ípola, por oposición al sentido “débil” de las otras alternativas que consideramos, porque no se piensa en el interior de ningún límite, como un “subsistema” de un sistema que la abarca ni como un “nivel” de un edificio en la que tiene una tarea específica que cumplir, sino sin límite en absoluto, en la medida en que se piensa como la acción que puede poner en cuestión la organización misma del todo social.

La distinción que formula aquí de Ípola tiene un evidente parentesco con la que algunos autores franceses contemporáneos han establecido entre lo que ellos prefieren nombrar, para que la distinción sea más nítida, con *dos* palabras, o con *dos* expresiones diferentes: *la política* (que equivale a lo que de Ípola llama la política “en sentido débil”: la política como actividad de administración o gestión de un cierto orden, y

acaso a algo así como lo que Rancière llama, como vimos, “policía”) y *lo político* (que equivale a lo que de Ípola llama la política “en sentido fuerte” y Rancière “la política” a secas: la política como el nombre de la acción a través de la cual son revisados, impugnados, eventualmente subvertidos, los cimientos mismos de ese orden), pero tiene la ventaja de elegir *no* nombrar esas dos cosas con palabras diferentes, sino con la misma, porque como veremos lo que de Ípola quiere señalar es que la tensión entre estos dos momentos o entre estas dos posibilidades en nuestras representaciones habituales sobre la política no es el resultado de que no hayamos definido bien el significado de las palabras, sino que es el resultado de una tensión que es constitutiva de la política misma. Pues bien: si cuando se piensa del lado del sistema la política se deja atrapar por la primera de las dos metáforas que de Ípola examina, la del orden, cuando se piensa del lado de la acción de cuestionamiento de ese orden la política ingresa a la zona recortada por la segunda de esas dos metáforas, que es la que permite pensar esa acción en su forma más radical, más terminante, más definitiva: la metáfora de la política como revolución.

Así, la política parece que puede pensarse, o que alude a una cierta cantidad de prácticas y de discusiones que se inscriben entre dos posiciones polares que la circunscriben: la del orden y la de la acción, la del sistema y la de la

revolución. Pero atención a esto que dice de Ípola, y que ya íbamos adelantando nosotros que iba a decir: no piensa adecuadamente la política “ni aquel que la considera exclusivamente como un subsistema con funciones limitadas y predefinidas en la sociedad o el sistema social, ni tampoco aquel que la concibe únicamente como el momento de crisis del edificio social y de su pacto constitutivo” (de Ípola 2001, p. 12). El libro que estamos comentando fue escrito en 2001: de Ípola no podía imaginarse, pero ya podía evidentemente intuir, la importancia que tendrían estas consideraciones suyas en relación con el adecuado análisis de los acontecimientos que entonces se estaban incubando y que se producirían en el país en el mes de diciembre de ese mismo año. Cuando se produjo en el país, en efecto, lo que a falta de mejor nombre ha pasado a la historia como “el estallido del 19 y 20 de diciembre” de ese año 2001, la discusión teórica sobre la política permitió contraponer, en la Argentina, quienes, no importa si a favor o en contra de ese movimiento, lo consideraron esencialmente “antipolítico”, porque identificaban la política con el orden y las instituciones que a través del mismo se impugnaban, y quienes, no importa si a favor o en contra, lo consideraron potentemente “político” porque identificaban la política con esa acción de impugnación. De Ípola, anticipándose a esas discusiones, parece reprocharles sus simplificaciones a unos y otros

cuando escribe, resumiendo su posición sobre la utilidad de las dos metáforas del orden y de la revolución: “Solo de quien osa emprender la ardua travesía del laberinto que ambas metáforas dibujan en el dominio huidizo e irrepresentable de lo social cabe pensar que efectivamente piensa la política” (de Ípola 2001, p. 12).

Ni solo institución, pues, ni solo revolución, aunque *las dos* palabras son muy interesantes y, si se las considera con la atención debida, contienen en ellas mismas (en su misma carne, en su misma materialidad), toda la tensión que aquí estamos tratando de presentar. Lo que nos obliga quizás a reformular este “Ni... ni...” para reescribir lo que acabamos de decir de esta manera: ni solo institución, en el sentido muy acotado de esta palabra en que ella sirve para designar apenas el momento de sedimentación del movimiento, de detención de la historia y de reificación de las relaciones que en su agitación esa historia pudo propiciar, ni solo revolución en el sentido muy estrecho de esta otra palabra en el que ella sirve apenas para nombrar ese momento de trastrocamiento de las cosas en su pura inmanencia y en el puro presente de su realización. Porque la verdad es que ninguna de esas dos palabras quiere decir en realidad *solamente* eso que en el modo en que las venimos usando dicen: como tantísimas otras palabras que se parecen a ellas en el hecho de que terminan con la sílaba “ción”, la palabra “institución” y la palabra “revolución” nombran,

más que un momento, o *además* de un momento, *un movimiento*, un desplazamiento entre dos puntos. Busquemos esas dos palabras, o cualesquier otra con esta característica de terminar en esta sílaba tan interesante, “ción”, en el diccionario, y habremos de encontrarnos con algo parecido a esto: “Acción y efecto de...”. Construcción: acción y efecto de construir. Composición: acción y efecto de componer. Institución: acción y efecto de instituir. Revolución: acción y efecto de revolucionar. Es muy interesante esta fórmula, “acción y efecto de”, con la que los diccionarios nos informan el complejo y dinámico significado de estas palabras. Con una consideración sobre este asunto, que nos confirmará el interés de la perspectiva con la que de Ípola aborda la discusión de este problema de la política y de los mejores modos de pensarla, vamos a terminar estas páginas que le hemos dedicado.

Construcción: acción y efecto de construir. Cuando la palabra es utilizada para indicar la *acción* de construir, puede ser reemplazada sin ninguna pérdida por un verbo. “La construcción de mi casa me llevará tres años” se dice también, y quiere decir lo mismo, “Construir mi casa me llevará tres años”. Ahora bien: cuando los tres años pasaron, yo construí mi casa, quedó preciosa, y un buen día paso por la vereda de enfrente con un amigo y se la muestro, estiro el brazo, señalo con el índice y le digo: “Mirá qué linda construcción”. Ahí

“construcción” no es, evidentemente, reemplazable por “construir”, no es reemplazable por un verbo, porque no indica la *acción* que tuve que empeñar para construir mi casa, sino el resultado sedimentado, cosificado, *reificado* (son todas estas palabras de la gran sociología alemana de la segunda mitad del siglo XIX) de esa acción: el *efecto*, como dice el diccionario, de haberla construido en el pasado. Casi llama la atención que dos cosas tan distintas como la acción, la actividad o el conjunto de actividades de levantar una casa, y la casa terminada que le muestro años después a mi amigo, puedan designarse con una misma palabra, puesto que se trata de dos cosas radicalmente diferentes, enteramente heterogéneas. ¿No deberíamos más bien inventar una palabra para nombrar una cosa y otra para nombrar la otra, como hacen quienes distinguen la política de la policía, o lo político de la política, como si no fueran los dos términos o los dos polos entre los que se despliega un movimiento interminable?

Composición: acción y efecto de componer. Cuando un amigo nuestro, músico, nos dice “A mí lo que me gusta es la composición, ¿viste?, no tanto la interpretación”, nosotros podemos reemplazar las dos palabras por los respectivos verbos que les corresponden, porque lo que esas palabras indican son la *acción* de componer o la *acción* de interpretar: “A mí lo que me gusta es componer, ¿viste?, no tanto interpretar”. Ahora: cuando nuestro amigo, al

que le gusta componer, termina la tarea de componer, pongamos, una sinfonía, o un bolero, toca entusiasmado el timbre de nuestra casa y nos trae, con los ojos llenos de lágrimas de orgullo y de contento, un papel pentagramado lleno de chirimbolos blancos y negros y de redondas y de cuadradas y de corcheas y semicorcheas y de de fusas y de semifusas y nos dice: “Mirá qué linda composición que me salió”. Y ahí está claro que composición no es reemplazable por el verbo *componer*, porque ahí “lo que salió” no es la acción de la que salió, sino el resultado, el *efecto*, de esa acción. Es el efecto de la acción de componer. Es la acción de componer objetivada, sedimentada, convertida en su propio resultado. De nuevo: ¿es sensato nombrar con la misma palabra dos cosas tan distintas como la acción de componer y el resultado de haber compuesto, como una actividad y un objeto, como un verbo y un sustantivo? ¿No podríamos, no deberíamos, en aras de la claridad y la comprensibilidad de lo que decimos cuando hablamos, nombrar esas dos cosas con dos palabras diferentes?

Pues bien: no, no deberíamos. No deberíamos, porque sería no percibir la íntima conexión que existe entre esos dos momentos de la relación que nombramos con esas palabras que aquí estamos discutiendo. No es verdad que la acción de construir la casa es una cosa y la casa construida es otra que nada debe a la primera. El que construye la casa, el que lleva

adelante la acción de construir la casa, lo hace siguiendo un modelo, probablemente un plano, en todo caso: una idea de la casa construida que esos ladrillos que está acomodando uno arriba de otro va a ser cuando su acción esté terminada (igual, por cierto, que el compositor “oye” en su cabeza, antes de que sus manos vuelquen en el pentagrama, la melodía que está por componer o componiendo). La construcción, la casa construida, de algún modo precede a la acción de construirla. Que por otro lado no desaparece de la casa construida después de que terminé de construirla, me di un baño y me puse a habitarla. Todavía años después recorro los pasillos de esa casa que hice con mis manos y recuerdo el esfuerzo que me dio levantar esa columna, que no se me chingara esa pared, que quedara derecha esa ventana, todavía me recuerdo pintando esa puerta o ese cielo raso...: la acción de construir la casa (la construcción de la casa) habita la casa construida (la construcción) para siempre, y no ciertamente no termina en el momento en que termina.

Lo mismo pasa con las palabras más sonoramente *políticas* que aquí estamos estudiando. *Institución*: la institución de algo es la acción de instituir ese algo. La institución simbólica de la sociedad, pongamos, para citar un título célebre de Cornelius Castoriadis. La institución de un principio o de un valor o de una idea. La institución de tal modo de gobernar o de decir. “Estamos instituyendo una nueva

forma de hacer las cosas en esta provincia”. Institución: acción de instituir. Pero esa acción de instituir se *realiza* y se completa cuando termina sedimentándose en una institución entendida no ahora como una acción, sino como el resultado de haber instituido algo en el pasado. “Toda novedad tiende a inevitarse en costumbre”, escribe Borges en un texto extraordinario. Toda institución de algo, toda acción de instituir alguna cosa, tiende a inevitarse, a consagrarse, a consolidarse, a sedimentarse, en ese algo, en esa cosa convertida ella misma en una institución cuyo fundamento (dijimos: contingente, no trascendente ni sobrenatural ni transhistórico) es esa misma acción de haberla instituido, que quién sabe si el día de mañana no querrá ser revisada por otros, no motivará un movimiento de renovación de las cosas que quiera instituir un orden nuevo.

Revolución: la revolución de algo (pongamos: de una sociedad) es la acción de darla vuelta, de ponerla patas para arriba, de subvertir sus fundamentos y ponerla a funcionar sobre otras bases. La palabra es muy vieja, y su historia muy interesante. Proviene del campo de la astrología, donde designa el movimiento en redondo (precisamente: la vuelta) que dan los cuerpos celestes alrededor de un punto. La revolución, por ejemplo, de los satélites alrededor de los planetas, o de los planetas alrededor del sol. Durante mucho tiempo la palabra revolución (que se usaba en el lenguaje

político –que usaba Hobbes, por ejemplo, bien avanzada la segunda mitad del siglo XVII– para indicar que una situación –pongamos: la vida política en Inglaterra– había dado una vuelta entera hasta volver al mismo punto del que había partido) tendría solo ese sentido en el lenguaje político que conocemos. Fue en realidad recién en el siglo XVIII, de la mano de las filosofías de la historia asociadas a la idea de *progreso* de las cosas en el tiempo, y no de vuelta siempre al mismo punto de partida, que la palabra, manteniendo su sentido de vuelta o de re-vuelta, pasó a indicar ese específico tipo de revueltas que un grupo social podía operar en la sociedad que lo oprimía o lo asfixiaba para transformarla por completa. Ese es el sentido en que hoy usamos la palabra revolución para indicar la acción de cambiar las cosas en la historia de una sociedad.

Pero además de ser la acción de revolucionar la sociedad, la palabra *revolución* indica el efecto de haber llevado adelante con éxito esa acción: de haber revolucionado la sociedad e instalado en lugar del que tenía un sistema de gobierno, una forma de organización, un tipo de gestión de la cosa pública diferente. Es en ese sentido que en Cuba pueden celebrarse los cuarenta, los cincuenta, los sesenta años de “revolución”, lo que no significa los cuarenta, cincuenta o sesenta años de ocurrida una acción o unas acciones sepultadas en ese pasado ya a esta altura tan lejano, sino los cuarenta, cincuenta o sesenta años de vigencia del gobierno que

resultó de esas acciones, en el que esas acciones se encuentran, por así decir, objetivadas, sedimentadas, cristalizadas: hechas sistema. Igual que la palabra “institución” no nombra solo el resultado del movimiento que la instituyó, sino ese movimiento mismo, así también, simétricamente, la palabra “revolución” no nombra solo el movimiento que trastocó una vez un cierto orden institución, sino el resultado, el efecto, bajo la forma de un cierto sistema de organización de las cosas, de ese trastocamiento ocurrido en el pasado. Raymundo Gleyzer, enorme documentalista argentino desaparecido durante la última dictadura, presentó de manera muy dramática esa tensión sobre la que aquí estamos dando vuelta en su film *La revolución congelada*, que parece un oxímoron o un chiste, pero que no dice otra cosa que lo que aquí estamos diciendo: que el fuego de la acción (¿no sabían algo de eso, al final, los viejos maestros Hegel y Weber?: ¿no es sobre el telón de fondo de las grandes ideas de estos dos enormes pensadores que seguimos tratando de forjar las nuestras?) no es nunca más que una parte del movimiento complejo de la historia.

Con lo que tal vez podamos terminar. No porque hayamos llegado a ningún lugar, sino porque hemos descubierto que no hay ningún lugar al que llegar. Que la política no es el nombre de una acción esplendorosa que ilumina como un rayo un momento en la historia de las

sociedades para perderse después en el recuerdo o solo poder ser añorada o esperada candorosamente como se esperan los milagros, y que tampoco es el nombre del conjunto de prácticas que llevan adelante unos señores y unas señoras a los que damos el nombre de políticos y de políticas, que se ocupan de la gestión de la vida de las comunidades en las que vivimos y que querrían seguramente que la tranquilidad que de ese modo consiguen para esa comunidad no se viera perturbada por los sonidos de la furia que cada tanto la interrumpen para señalar que hay una parte que no estaba siendo contada, que la cuenta estaba mal, que había un conjunto de demandas o de deseos o de expectativas que nadie estaba atendiendo y cuya atención requería volver a pensar todo de nuevo. No hay política ni pensamiento posible sobre la política sin la comprensión de que el movimiento de la sociedad tiene que encontrar un cauce en la gestión adecuada de los conflictos que la habitan y tensionan. Tampoco hay política ni pensamiento posible sobre la política sin la comprensión de que las coordenadas sobre las que se levanta ese modo o cualquier modo (siempre contingente, siempre uno entre también posibles) de gestionar la vida de una sociedad tiene que ser todo el tiempo pensado en la legitimidad de sus fundamentos siempre contingentes y en la ausencia de ningún fundamento de otro tipo, que es lo que la persistente capacidad de revolver y subvertir las

cosas que tienen las luchas de los ciudadanos,
los grupos y los pueblos no cesa de
enseñarnos.

Referencias

- Arendt, H. (1993) *La condición humana* (trad.: Ramón Gil Novales), Paidós.
- Aristóteles (2005) *Política* (trad.: María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo), Losada.
- Badiou, A. (1999) *El ser y el acontecimiento*, Manantial.
- Castoriadis, C. (2007) *La institución imaginaria de la sociedad* (trad.: Marco Aurelio Galmarini), Tusquets.
- Davis, A. (2004) *Mujeres, raza y clase* (trad.: Ana Varela Mateos), Akal.
- De Certeau, M. (1995) *La toma de la palabra y otros escritos*, Universidad Iberoamericana – ITESO.
- De Ípola, E. (2001) *Metáforas de la política*, Homo Sapiens.
- De la Boétie, É. (2014) *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (trad.: Alejandra González), Colihue.
- Freud, S. (2003), *Tótem y tabú T. 2*, en sus *Obras completas* (trad.: Luis López-Ballesteros), Biblioteca Nueva.
- González, H. (2006), *Los asaltantes del cielo. Política y emancipación*, Gorla.
- Hobbes (2018), *Leviatán* (estudio preliminar y trad.: Carlos Balzi), Colihue.
- Lefort, Cl. (1981) *¿Permanece lo teológico político?*, Hachette.
- Legendre, P. (1979) *El amor del censor: ensayo sobre el orden dogmático* (trad.: Marta Giacomino), Anagrama.
- Maquiavelo, N. (1996) *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (trad.: Ana Martínez Arancón), Alianza.
- Negri, A. (1994) *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias/Prodhufi.
- Rancière, J. (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía* (trad.: Horacio Pons), Nueva Visión.
- Rancière, J. (1975) *La lección de Althusser* (trad.: Irene M. Agoff de Ramos), Galerna.
- Rousseau, J. J. (2008) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de desigualdad entre los hombres* (trad.: Vera Waksman), Prometeo.
- Vilas, C. M. (2013) *El poder y la política. El contrapunto entre razones y pasiones*, Biblos.
- Weber, M. (2002) *Economía y sociedad* (trad.: José Medina Echavarría y otros), FCE.

Eduardo Rinesi es politólogo y filósofo. Se desempeña como profesor titular de Política en la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), de la que fue rector entre 2010 y 2014 y donde actualmente dirige la Carrera de Especialización en Filosofía Política.

Correo electrónico:
erinesi@campus.ungs.edu.ar