

El pensamiento político ante su retrato

JUAN CRISTÓBAL CRUZ REVUELTAS¹

Reseña del libro

Israel Covarrubias (2015) *Los espejos de la democracia. Ley, espacio político y exclusión*, México, Gedisa-Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 190 pp.

La situación del México actual suscita perplejidad y favorece el desencanto, pero si “ante el peligro nace lo que salva”, es un buen momento para la mirada retrospectiva y para emprender la búsqueda de las herramientas conceptuales que permitan realizar un diagnóstico objetivo y proponer la terapia requerida para aliviar nuestra lastimada transición democrática. Contribuir con esta tarea es el propósito del reciente libro de Israel Covarrubias, *Los espejos de la democracia. Ley, espacio político y exclusión*.

En un medio académico donde muchos viven cultivando su pequeña parcela, glosando una sola obra o discutiendo en infinitas versiones un único tema, en el que especialistas del pensamiento político se refieren a *La República* con un “si le creemos a Popper, Platón dice que...”, es de celebrar en Israel Covarrubias a un gran lector y a un excelente conocedor de la teoría y de la filosofía política. En el trayecto intelectual que nos propone, Covarrubias lo mismo hace referencia a la escuela florentina que antecede a Maquiavelo, como a la confrontación de Tommaso de Campanella con el Papa Urbano

1. Doctor en Filosofía Política por La Sorbona (París 1), Francia. En la actualidad es profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

VIII, o alude a su contemporáneo René Descartes, como discute con agudeza a autores recientes como Giorgio Agamben, Alain Badiou, Mario Perniola o Jacques Derrida.

El contexto de *Los espejos de la democracia* parte de la experiencia de 1989, cuando frente a la caída del muro de Berlín no podíamos sino estar convencidos de la marcha triunfal de la democracia y del consecuente fin de la historia, como lo sentenciaba en aquellos días Francis Fukuyama. En efecto, tras la caída del bloque soviético la pregunta sobre las categorías determinantes y definitivas de lo político parecía ser un problema cerrado. Sólo quedaba llevar a cabo, en todas las regiones del planeta, la aplicación correcta y detallada de las reformas institucionales conforme a los manuales que ofrecían, aquí y allá, los teóricos de la transición a la democracia.

A partir de este marco general, Covarrubias nos propone dos líneas de análisis y reflexión: la primera acomete la discusión desde la óptica de la teoría política; en tanto que la segunda, quizá más ambiciosa y por lo mismo más arriesgada, es de corte filosófico. Bajo el primer acercamiento, en los dos primeros capítulos el autor constata que “los tres lustros de este siglo (hacen patente) el agotamiento de las reformas provenientes de los ochenta del siglo XX, junto al estancamiento de la democracia en sus urgencias temporales políticas inmediatas...”. Peor aún, no sólo la dinámica democratizadora ha perdido su aliento, sino que durante estos mismos lustros, también han surgido efectos perversos o no deseados de la transición democrática. Entre éstos, el escandaloso incremento del costo de la política. Covarrubias no se equivoca: se calcula que en México entre 1997 y 2015 se ha otorgado la faraónica suma de 56,486,228,951.63 en pesos corrientes a los partidos políticos (García Moreno, 2015). Dinero público que no se dirigió a la educación, al desarrollo científico tecnológico ni a los sectores más frágiles de nuestra sociedad. Al contrario, este financiamiento ha favorecido la consolidación de una plutocracia, a la par que acentúa la exclusión social y política de amplios sectores de la población. Entre estas excrecencias no deseadas de la democracia actual, Covarrubias observa la aparición de procesos y fenómenos neo-autoritarios, junto a la búsqueda de salidas al “estancamiento democráticos”. Covarrubias parte a la caza de conceptos que nos permitan entender mejor nuestra época.

Entre los conceptos que nos propone Covarrubias destaca uno en el que vale detenerse, a saber, aquel de “liderazgos posdemocráticos”. Durante los últimos lustros, observa Covarrubias, han proliferado liderazgos que el autor califica como “posdemocráticos”: “Georges W. Bush, Silvio Berlusconi, Hugo Chávez, Vicente Fox...”. Aquí cabe una pregunta, ¿son verdaderamente fenómenos “posdemocráticos”? ¿la terminología propuesta por Covarrubias es la adecuada? Recordemos que una de las patologías de la democracia, en momentos de crisis, es su tendencia recurrente a dar a luz a regímenes de tipo “bonapartistas”, “cesaristas”, incluso en el caso de la República de Weimar, a uno francamente totalitario. Por su parte, el conjunto del siglo xx se puede ver como un siglo marcado por las patologías del carisma político (fascismo, nazismo, estalinismo, castrismo...). Este punto es relevante puesto que hoy en día hay quienes se preguntan, desde teóricos hasta movimientos sociales y políticos, si no es sólo por medio de una fuerte personalidad carismática que sería posible hacer valer los intereses del “pueblo” frente a las grandes estructuras sociales y estatales que en nuestros días imponen interés burocráticos y oligárquicos en detrimento de la igualdad social y política (Monod, 2012).

En la segunda vertiente del libro, la filosófica, que ocupa un desarrollo más amplio, Covarrubias se interesa por autores, ideas y nociones que se pretenden al margen de la *doxa* intelectual de nuestros días. Entre ellos se interesa por la idea de crimen como una forma (¿distorsionada?) de comunicación apoyándose para ello en una cita de María Laura Sierra que puede causar perplejidad: “El criminal no es enemigo de la sociedad; con su acto intenta comunicar algo pero en vez de decir, actúa, protagoniza un acto y con ello, de un drama subjetivo, hace un problema público” (Covarrubias, 2015: p. 153). Al respecto habría que observar que, como sin duda no lo ignora el autor, el debate sobre la figura del criminal como figura socialmente positiva no es nuevo. Todo lo contrario. Ya Maquiavelo enfatiza que los actos de fundación política pasan por el crimen, para apoyar su afirmación el florentino evoca el asesinato de Remo por Rómulo y a Moisés eliminando a una “infinitud de hombres” (*infiniti uomini*); ya también en sus trabajos Émile Durkheim llega a la afirmación paradójica que el crimen es un elemento natural y útil de una sociedad sana. Es también bien conocida la retórica que nos invita a pensar que Sócrates fue

un criminal para los atenienses que lo sentenciaron: su único crimen sería el haber anunciado nuevos valores. Esta idea de la “violencia necesaria” o que el es “poder el que designa al criminal” va de par con un tópico común en la historia de las ideas, a saber, la oposición entre aquellos que creen que el hombre es ontológicamente malo y aquellos que creen que es bueno pero que la sociedad o las instituciones lo pervierten, lo reprimen o le impiden acceder a la expresión de sí. El tema debe ser tratado cuando menos con cuidado. En primer lugar por su ambigüedad: también se puede afirmar que Sócrates no es ningún criminal; al contrario, prefiere morir antes que infringir la ley de Atenas o la decisión de los atenienses; o quizá, como propone Nietzsche, busca morir para “liberarse de esta vida” y a la vez culpabilizar a los atenienses. En segundo lugar, en virtud que el derecho moderno sanciona el incumplimiento de una norma, no a un supuesto “enemigo de la sociedad” en cuanto tal –como sí lo hacen los regímenes totalitarios–; en tercer lugar para evitar caer en el travestismo del lenguaje y la inversión de la realidad denunciados por Albert Camus, error tan frecuentemente cometidos por los intelectuales: “Estamos en la época de la premeditación y del crimen perfecto: nuestros criminales no son más esos niños desarmados que invocan la excusa del amor. Son adultos, al contrario, y su pretexto es irrefutable: es la filosofía que puede servir para todo, incluso a cambiar los asesinos en jueces” (Camus, 2011: p. 15).

Otra noción abordada por Covarrubias desde un ángulo filosófico es aquella de la amistad, tema al que le dedica el capítulo 4. Ahora bien, su lectura hace hincapié en el libro que Jacques Derrida (1998) dedicó al tema, lo que amerita una breve reflexión. A nuestro parecer la aparición de la amistad como una noción filosófica, ética y política en el mundo griego es sumamente relevante. ¿Por qué? Porque ella supone un cambio radical en la Antigüedad con relación a todas las formas políticas anteriores, al permitir salir de la visión tribal y del fundamento biológico de lo político. Ya en Homero las relaciones humanas más importantes no son necesariamente las “biológicas”, como la familia, sino las electivas, como lo muestra el caso de la amistad entre Aquiles y Patroclo. En la Grecia clásica, gracias a la división de las antiguas tribus hechas por Clístenes en nuevas tribus ahora artificialmente reunidas, el orden político puede ser comprendido como un producto puramente humano distinto al orden natural

o religioso. De aquí que las relaciones electivas como la amistad jueguen un papel central en la visión política de los atenienses. Sin embargo, Jacques Derrida no lo entiende así, para el filósofo francés toda la experiencia occidental está marcada por el sello de la fraternidad natural, es decir, se encuentra bajo sospecha de un racismo constitutivo e indeleble. En su esfuerzo por imitar a su maestro Heidegger y sentenciar el conjunto de la tradición filosófica, Derrida no quiere ver lo innovador de la experiencia griega.

El ejemplo de Derrida permite pensar que lo atractivo y quizá lo problemático de *Los espejos de la democracia* sea, justamente, la elección de algunos de los autores principales que nos ofrece el libro y que constituye, a grandes trazos, el tono de la respuesta que Covarrubias ofrece a los problemas de nuestra época. Sobre todo pensamos en el inquietante dueto Agamben/Badiou y la constante alusión que aparece en ambos autores a lo religioso, a lo mesiánico; así como su inclinación a cierta forma de lo irracional, a su manera de pensar el cuerpo humano o la noción de “sujeto”. Valga considerar rápidamente algunas de estas ideas, diseminadas en el capítulo 3 (dedicado a Agamben) y el capítulo 5 (dedicado a Badiou). En el caso de Agamben (2015) reaparece la idea de Carl Schmitt que los conceptos políticos modernos no son sino conceptos religiosos secularizados (Schmitt, 1988: p. 46), lo que implica suponer, con Schmitt, que la modernidad ignora sus fundamentos y que sus pretensiones no son sino una ilusión. Bajo esta línea de argumentación, Agamben (2015, p. 60) retoma también del mismo Schmitt y de un bello libro de Horst Bredekamp (1999), la interpretación de la figura del Leviatán de Hobbes como una suerte de reaparición de la figura escatológica del Anticristo. Al respecto, es de observar que ésta es una interpretación posible del símbolo –cuyo alcance “habría escapado” a Hobbes–, pero no es una interpretación exclusiva. La historia varias veces centenaria de la recepción del gran libro de Hobbes, al menos de Swift a Nietzsche, también ha visto en el símbolo del monstruo Leviatán una opción satírica y crítica del Estado. Interpretación que, por lo demás, es más acorde con el materialismo nominalista de Hobbes. Por otra parte, el punto amerita cuando menos la confrontación con el muy documentado libro de Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad moderna*, en el que demuestra que la modernidad puede encontrar sus fundamentos en sí misma,

independientemente de la anterior visión teológica medieval. Por lo demás, en Agamben, en continuidad con Foucault, el sujeto parece ser sobre todo entendido a partir de la idea de “biopolitización” de la nuda vida (Covarrubias, 2015: p. 80), es decir, como el cuerpo biológico que es sometido a fuerzas, a disciplinas y a formas de control. El sujeto no es visto como posibilidad de acción, emancipación y aparición de lo nuevo. Igualmente podemos observar que en el texto de Covarrubias el desnudo humano es visto como algo inquietante –es una frase que se repite en el libro–, lo que seguramente es un eco a la visión de Agamben que se hace patente en un texto ambiguo sobre el desnudo, en el cual inmediatamente remite a sus significaciones teológicas y, en consecuencia, a la noción de pecado (Agamben, 2009: p. 83).

Sobre Badiou, Covarrubias se ocupa de la fascinación del filósofo francés por la conversión de Pablo de Tarso: “... Pablo salva de las condiciones de su ‘conversión’ la consecuencia de que no se puede partir sino de la fe” (Covarrubias, 2015: p. 121). En realidad, la evocación a Pablo de Tarso no sino un medio (¿narcisista?) para Badiou de evocar su propia conversión al militante político durante las jornadas de mayo del 68. Se antoja incongruente que un filósofo le dé tal peso a la figura de la convicción. Se entiende que el político pueda actuar por convicción puesto que no tiene la eternidad para sopesar la mejor opción ante las constantes disyuntivas que se le presentan en el ejercicio de su función. Pero otra cosa sería filosofar por convicción, sobre todo cuando dicha convicción no es a favor del uso de irrestricto de la razón, sino que supone conformar una comunidad de pensamiento a partir de una convicción poco razonable o que en los hechos se ha demostrado francamente criminal. Cuando Pablo de Tarso crea una comunidad entorno a la creencia que “Jesús ha resucitado” o en la creencia en la “Trinidad”, ello implica excluir a todos aquellos que simplemente no creen que haya habido hombre que resucite o no creen en la identidad sustancial del Dios infinito y de su “hijo” humano nacido “de una virgen”.

No es de extrañar en Badiou su fuerte convicción en el comunismo, y que su “hipótesis comunista” implique ignorar de un solo golpe el siglo xx y a las millones de víctimas de esa “hipótesis”. Ello explica también que Badiou sea de los pocos en insistir en negar la crítica de Simon Leys a la catastrófica

Revolución Cultural china. Si lo único que importa es la convicción, la idea o la –hipótesis comunista–, entonces se antoja imposible la crítica y sobre todo la crítica al poder tiránico. Por nuestra parte, nos parece difícil no ver en la frecuente referencia a un sustrato religioso un síntoma de un malestar quizá honestamente intelectual, pero quizá también de orden personal. Un malestar que domina su lectura del mundo moderno. Con Badiou y Agamben, es legítimo preguntarse si no reaparece algo que es común en filosofía desde Platón hasta Heidegger, una suerte de duro conservadurismo travestido de radicalidad. Cabe preguntarse también si no estaríamos ante un fenómeno cercano a lo que Gentile ve, en una cita evocada por el mismo Covarrubias, en la década de los años treinta del siglo pasado, ante el ascenso de los regímenes totalitarios, al momento que Heidegger y Schmitt son las estrellas intelectuales del régimen nazi: “...la crisis de los fundamentos racionales de la democracia ocasionó un ‘renacimiento de la metafísica política’, acompañado por nuevos modos político-religiosos para producir sentido meta-racional...” (Covarrubias, 2015: p. 36).

En realidad, es probable que la frase de Gentile sea válida para todas las sociedades que se colapsan, desde la caída de Roma al Medio Oriente de nuestros días. No extraña que en ambos autores haya una acusación general contra nuestra época y una suerte de melancolía intelectual –Badiou mismo afirma que nuestra época es un periodo “reactivo”, “contrarrevolucionario” (Badiou, 2010)–. Se podría decir que la responsable es nuestra época. Pero, ¿por qué, en cambio, personalidades que vivieron tiempos oscuros y tuvieron que dejar su país por el nazismo, como Robert Musil, o que sufrieron el nazismo en tanto que judíos, como Hannah Arendt, para no hablar de un Maquiavelo que ve su país invadido y es torturado, nos ofrecen pensamientos vigorosos? En sociología política se distingue entre los movimientos que quieren cambiar reglas y resolver problemas específicos y aquellos de naturaleza “profética” que quieren cambiar valores y formas de vida. Cabe preguntarse si no sería un buen momento para hacer una crítica del pensamiento del siglo xx. En Europa cada día es más fuerte la crítica a Heidegger, crítica que alcanza a muchos de sus seguidores franceses como Foucault y Derrida. Ahora bien, Hannah Arendt observa con infinita razón que “una persona cultivada debería ser: alguien

que sabe escoger sus compañeros entre los hombres, las cosas, en el presente como en el pasado”.

Para concluir, me permito insistir que con Israel Covarrubias estamos ante uno de los mayores promotores del pensamiento político en México y será con seguridad un autor que pesará en el debate político en nuestro país en las próximas décadas. De hecho, hay algo de autorretrato cuando Covarrubias anota sobre Campanella “Sediento de conocimiento, la lectura ocupó un lugar central en su existencia. El lenguaje fue su tierra y la palabra su casa...” (Covarrubias, 2015: p. 176) .

Referencias

- Camus, Albert (2011), *L'homme révolté*, París, Gallimard.
- Agamben, Giorgio (2009), *Nudités*, París, Rivages poches.
- (2015), *La guerre civile, pour une théorie de la stasis*, París, Points.
- Badiou, Alain (14 de febrero de 2010), “Le courage du présent”, *Le Monde*.
- Bredenkamp, Horst (1999), *Thomas Hobbes visuelle Strategien. Der Leviathan: Urbild des modernen Staates. Werkillustrationen und Portraits*, Berlín, Akademie Verlag.
- Derrida, Jacques (1998), *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.
- García Moreno, Juan Pablo (2015), “Dineralia electoral”, *Nexos*, año XXXVII, núm 45.
- Monod, Jean Claude (2012), *Qu'est-ce qu'un chef en Démocratie, Politiques du charisme*, París, Seuil.
- Schmitt, Carl (1988), *Theologie politique*, París, Gallimard.