

Pasión, acción y verdad en la comunicación de lo político

Vivian Romeu Aldaya

RESUMEN

Este trabajo versa sobre la comunicación de lo político. Específicamente, sobre la forma en la que se construye la “verdad” desde, y sobre el acontecimiento político, a partir del despliegue de las emociones, pasiones y afectos desarrollados: antes y durante la acción política. La razón de ser del presente texto tiene que ver con tratar de explicar dicha construcción, tanto desde la dimensión afectiva, como desde la simbólica de la comunicación. Es decir, qué comunican los movimientos sociales con su acción política colectiva no institucionalizada, a quiénes y a través de qué elementos se concreta la comunicación de esta actuación.

Palabras clave: comunicación de lo político, acción política, emoción, virtud, verdad, movimientos sociales

ABSTRACT

This work turns on the communication of the political, specifically on the form in which the “truth” is constructed from and on the political action through the unfolding of the emotions, passions and affection developed before and during the political action. The reason of this interest has to do with trying to explain, as much from the affective dimension as from the symbolic dimension of the communication, what the social movements communicate with their collective political and non-institutionalized action, to whom, and through what elements the communication of this performance takes shape.

Keywords: communication of the politician, political action, emotion, virtue, truth, social movements

Fecha de recepción: 01 de diciembre de 2015

Fecha de aceptación: 18 de mayo de 2015

LA COMUNICACIÓN DE LO POLÍTICO COMO OBJETO DE REFLEXIÓN
PERTINENTE DE LA COMUNICACIÓN POLÍTICA

El estudio de la acción política ciudadana constituye una piedra de toque para entender la tensión con la que se trabaja la política en la actualidad, ya que el peso social de la actuación colectiva constituye un factor insoslayable del cambio social y la consolidación de la democracia. Hoy en día, estas acciones son el resultado de lo que, en el argot académico, se conoce como: “lo político”.

54

Según Mier, la diferencia entre “política” y “político”, estriba en la institucionalidad del primer término y la espontaneidad del segundo. La política, absolutamente relacionada con el poder hegemónico, es decir, con las formas institucionalizadas del poder expresadas a través de sus normas legales, es intrínseca al aparato de control gubernamental. Por el contrario, lo político es una constelación de poder que da vida a la acción colectiva efímera, circunstancial, intempestiva (Mier, 2000, p. 70). Para el autor, la política designa “ese estamento de los ordenamientos sociales y los mecanismos de gestión. Esa red vastísima de la burocracia que recorre todos los ámbitos de la vida institucional. Y que, sin embargo, está cercenada de todo régimen de lo político” (p. 76). Lo político expresa la singularidad del impulso de la acción colectiva que se inscribe en la confrontación pública entre sujetos sociales (p. 61).

Aunque no es nueva la emergencia de lo político para designar estas formas de acción y participación política no institucionalizada, contemporáneamente, debido a la pluralización de la participación política y a la politización de temas que en el pasado no formaban parte de los temas de interés público, ellas cobran un papel relevante en tanto botón de muestra de las formas que la interacción social y política adquiere entre diversos actores. Lo anterior revela una cierta preferencia por el análisis de los movimientos sociales como escenario por excelencia de la participación política de diversos sectores de la sociedad, en tanto grupos u organizaciones de ciudadanos que ejercen su derecho a la participación política activa en función de intereses disímiles. Como se puede notar,

entendemos por movimientos sociales, tanto a las organizaciones más o menos estables de ciudadanos, como a los movimientos estudiantiles de campesinos, indígenas, etc. Estos últimos, —a diferencia de lo que sucede en Europa o Estados Unidos—, configuran el panorama de la acción política no institucionalizada en Latinoamérica.

La reflexión sobre la comunicación de lo político, no sólo se circunscribe a los movimientos sociales. De hecho, al ayudar a poner sobre la mesa a lo político como acto de interacción comunicativa, permite conducir la discusión sobre los aspectos emocionales y afectivos que la engendran en tanto resultan condicionantes de la acción política *per se*. Esto último desplaza hacia terrenos más psicológicos el centro de atención de la comunicación política como ámbito de investigación en comunicación, incluso diríamos, del campo de estudios de la comunicación humana en general, ya sea movimientos sociales claramente identificables o de expresiones políticas ciudadanas, colectivas, articuladas o no, en un “movimiento”. En cualquier caso, este texto no se centra en una reflexión sobre los movimientos sociales en cuanto tal, más bien, los toma como pretexto para pensar las formas que tiene la comunicación de lo político en la manifestación de expresiones políticas ciudadanas no institucionalizadas.

Desde el área de estudios de la comunicación política, los acercamientos teórico-metodológicos y empíricos más frecuentes al tema de lo emocional en los fenómenos políticos, son más bien recientes. Se inscriben, mayormente, en el ámbito del marketing político, básicamente en el área de los estudios del discurso, de la mano de los postulados de la argumentación emocional.¹ A partir de estos planteamientos, se estudian fenómenos relacionados con “la política”. Con ello se refuerza

¹ Algunos de los autores más reconocidos en el tema son: Christian Platin a través de sus conceptos de phatemas y enunciado de la emoción, además del método de análisis que han desarrollado: Klaus Scherer, quien habla de la pragmática de la emoción; Claudia Caffi y Richard Janney, quienes trabajan sobre el componente cognitivo de las emociones; Chaïm Perelman, que se refiere a la argumentación emocional; Douglas Walton, que trabaja sobre los tipos de argumentos emocionales, entre otros.

una visión clásica de la comunicación política entendida —como afirma Wolton (1998, p. 10)— como el espacio en el que se intercambian, vía los medios, los discursos o expresiones de los actores políticos legitimados que son los políticos, los periodistas y la opinión pública.

56 No obstante, en este trabajo pretendemos centrar la mirada en la emergencia de lo político, fenómeno que algunos teóricos empiezan a estudiar a través de la acción social colectiva no institucionalizada. Para los estudios de la comunicación, esto resulta relevante, porque en lo general el estudio de la emergencia de lo político en el campo académico de la comunicación, específicamente en México, no se vincula con un análisis de lo pasional/emocional. Probablemente esto se deba a que el estatuto o dimensión pasional, afectivo y emotivo de los fenómenos comunicativos no ha logrado instalarse aún como objeto de análisis más allá del escaso abordaje que han hecho de ello algunas investigaciones en torno a la comunicación interpersonal y, en paralelo, mediante los estudios del discurso, la semiótica de las pasiones. En ese sentido, hemos de afirmar que en el ámbito de investigación de la comunicación política, resulta novedoso abordar el agenciamiento político como acto comunicativo. Ello, a pesar de que hay esfuerzos reflexivos desde el paradigma sociocultural de la comunicación, sobre todo vinculados a los temas de la juventud y el arte. Sin embargo, aún cuando el tema de la emoción y la pasión en los fenómenos políticos ha sido tratado en el pasado desde la Filosofía Moral, la Psicología Social, la Sociología y las Ciencias Cognitivas, el campo de estudios sobre la comunicación política en México ha descuidado mayormente estos aportes.

Hay que subrayar que la mayoría de estos esfuerzos se concentran fundamentalmente a partir del siglo xx, en la sociología y la filosofía política, aunque las preocupaciones sobre el tema son más viejas: van desde Aristóteles hasta Hobbes, pasando por Spinoza, Hume y Adam Smith².

² Por ejemplo, Aristóteles se refirió a la emoción como una *afección*, un *patos*, una *conmoción*. Spinoza creía que en las emociones se reunía el alma con el cuerpo, imprimiendo voluntad cuando la emoción provenía de la mente y deseo cuando provenía del cuerpo. Sin embargo, Spinoza también establecía una dicotomía de las pasiones: decía

En un panorama más contemporáneo, se registran los trabajos de Weber y Durkheim como pioneros, más tarde los conservadores de Le Bon y Freud, posteriormente los de Deleuze, Ranciere, Zizek y Badiou, que reflexionan desde la semiótica y el psicoanálisis sobre la forma en que operan las pasiones en la acción política, y no solamente en lo que refiere a la política, sino —sobre todo—, en lo que designa lo político.

Con lo anterior, nuestro acercamiento teórico-conceptual a lo comunicativo, se inscribe en una línea de reflexión donde la comunicación si bien es el ámbito privilegiado de la expresión y la interpretación simbólica, también es el lugar del intercambio, el diálogo y la relación. En ese sentido, la comunicación no es sólo un acto de transmisión de información, sino una actividad donde se despliega e intercambia, a la par que el material simbólico a transmitir, lo propio del espectro emotivo-afectivo de los “hablantes”, que es, a nuestro juicio, lo que propicia, o no, el establecimiento de una matriz espacio-temporal, donde, como dijera Galindo (2012): se teje una red de información que articula flujos y relaciones para construir un espacio de posibilidad con el otro y su dicho, un espacio que hemos nombrado como puesta en común. Cabe aclarar que, aunque en la comunicación la puesta en común sugiera una idea de armonía, no la indica en absoluto y, en su lugar, franquea el paso a la idea de espacio de relación donde caben, junto al diálogo y el encuentro, el conflicto y la confrontación, el desencuentro, el enojo, la incompreensión.

En ese sentido, hablar de comunicación no sólo es referirse a lo que se dice en sí, sino también a la intención y posibilidad de decirlo frente

que habían pasiones alegres que conducían a la acción y pasiones tristes que llevaban a la inacción. Deleuze usa estas categorías para reflexionar sobre la instrumentalización de la política, vía la manipulación de las pasiones humanas. Hume y Smith, por su parte, ya otorgaban desde antes cierta racionalidad a la emoción, mientras que Hobbes hablaba de la represión de las potencialidades de la pasión en términos políticos. Weber y Durkheim, desde la sociología, se referían a la relación entre emoción y acción. Le Bon habla de la pérdida de la disolución del individuo en la masa y Freud del inconsciente colectivo. La lista de autores que ha tocado el tema es bastante más larga. Aquí sólo ofrecemos algunas pinceladas.

al otro, por el otro. De ahí la relevancia del “otro”, su imposterabilidad (como ya hemos mencionado en otros trabajos). Esto permite concebir a la acción política en general, sea colectiva o no, en tanto acción para/por/ ante el otro, en una acción comunicativa. Es decir, en una acción “que dice” algo al otro, y mediante la cual se articula un espacio de relación con ese otro y su propio dicho. Así, la acción comunicativa no sólo involucra información simbólica, antes bien, incorpora en su complejidad los afectos de uno y otro “hablante”, en tanto son estos básicamente los que permiten definir la textura de ese espacio de relación al que nos hemos referido.

58

En el caso de la acción política colectiva que se expresa a través de los llamados movimientos sociales (MS), la acción política en sí misma es la que gesta un espacio de posibilidad comunicativa con el otro, signado básicamente por la confrontación. Pongamos el ejemplo de las marchas y movilizaciones por parte de amplios sectores sociales en México como protesta por los hechos criminales de Ayotzinapa en Iguala, Guerrero, el pasado año. En este ejemplo, la acción política es la marcha o movilización. El otro, ante el que se gesta el espacio de posibilidad, es el Estado mexicano y la confrontación es la forma que adquiere esa relación en el espacio social, debido al sentimiento de indignación de estos sectores de la sociedad civil frente a la omisión histórica del Estado de reiterados hechos de barbarie e injusticia.

Como dijera Luna: “la afectividad en la experiencia humana es un indicador de la significación que los sujetos le dan a los objetos sociales” (Luna, 2007). De ahí no sólo la marcada relación que guardan los procesos y mecanismos de expresión e interpretación simbólica propia de la comunicación con la experiencia afectiva, sino la posibilidad de pensar el intercambio de información, vía el material simbólico expresado, transmitido e interpretado, de forma interdependiente con el intercambio afectivo, de donde pende en gran medida, incluso, lo simbólico.

Así, concebimos la acción política colectiva como una forma de expresión comunicativa simbólico-afectiva, de un grupo hacia otro, cuya intención no es sólo transmitir información, sino establecer un espacio

de relación o puesta en común que posibilite, como afirma Galindo (2012), compartir o delimitar las diferencias de unos con respecto a los otros. En el caso de las marchas antes referidas, estos sectores de la sociedad civil tratan de gestar mediante su enojo, un espacio de diferenciación entre ellos y el Estado. De manera que —tal y como lo hicieron los estudiantes del IPN en el conflicto estudiantil con las autoridades del Politécnico durante el segundo semestre del año 2014—, el espacio que gesta la diferencia es precisamente el espacio de la comunicación.

Como se puede notar, estos ejemplos permiten pensar las acciones políticas de los actores sociales como fenómenos de expresión simbólico-afectivos, insertos en la praxis social. Por ello, nos vemos obligados a descartar en este trabajo que la comunicación política sea un fenómeno comunicativo que sólo se da entre medios políticos y opinión pública para contribuir con la consolidación de la ampliación de su campo de estudios al de la expresión pasional y simbólica, en torno a asuntos de interés público, mediante la cual se gesta un espacio de relación confrontativa entre los diversos actores sociales y los actores del poder. Aunque no es el objetivo de este trabajo, este posicionamiento nos permite concebir entonces a la comunicación política como un ámbito de estudio de los fenómenos y prácticas comunicativas, vinculadas, tanto a la política, como a lo político, donde intervienen actores políticos diversos y en los que se “habla” de asuntos de interés público, vinculados al ejercicio del poder, en el entendido de que, como afirma Rabotnikof (1997, pp. 26-35), lo público —en tanto político— tiene relación tanto con el Estado como con la sociedad civil³.

En ello, precisamente, se centra el objetivo de este trabajo al pretender dar cuenta, en un primer momento, del papel de los afectos y las emociones en el surgimiento de la acción política colectiva, así como la relación que guarda con la dimensión simbólica de dicha acción en el momento de comunicar justamente el origen de “lo político”. Nuestra

³ Para mayor información sobre el tema, se recomienda consultar el texto de la autora *El espacio público y la democracia moderna*, IFE, México, 1997.

apuesta es, por tanto, definir qué comunican los movimientos sociales con su acción política, a quién lo comunican y cómo se concreta, vía el despliegue de sus pasiones y afectos, la comunicación de su actuación en el contexto de confrontación que los caracteriza.

EN TORNO A LO EMOCIONAL-AFECTIVO COMO MOTOR FUNDAMENTAL DE LO POLÍTICO

60

Lo político, según lo define Mier, (2000) es un movimiento; un espectro de formas, recursos, estrategias, dinámicas y secuelas del ejercicio del poder y sus límites que irrumpe en el espacio social por algún motivo y deviene un acontecimiento colectivo. Así entendido, entonces, a decir del autor, lo político “aparece”, “sucede” en el tejido social sin saturar o agotar la acción social misma (Mier, 2000, p. 73). Es a partir de lo anterior que la situación de confrontación pública y colectiva en el espacio social que señala Mier, junto al juego con lo limítrofe, que está a su vez relacionado con una experiencia del riesgo y de la espera, resultan dos condiciones esenciales para su surgimiento.

Desde esta perspectiva, nos parece que puede pensarse la acción política colectiva de los MS como intentos de influir en el cambio social a través de una relación confrontativa con el poder. Puede servir de ejemplo el caso de los estudiantes en Hong Kong, quienes pidieron recientemente votar a sus autoridades, o la más reciente marcha de los taxistas en el DF en contra de la ausencia de regulación oficial de *Uber* y *Cabify*, la campaña del voto nulo en las últimas elecciones intermedias (junio 2015), entre otros. Todos son ejemplos de hartazgo social, en cuya impronta expresiva puede observarse un deseo afirmativo de visibilizarse por medio de la actuación ciudadana.

El hartazgo social, como origen de la acción política colectiva, puede concretarse por medio de la espera y el deseo, condiciones que, en opinión de Mier, (2000) son intrínsecas de todo movimiento posible de la acción política colectiva. Es esto lo que le permite al autor definir la acción política como un “impulso de la aprehensión colectiva del riesgo”

(p. 59). En opinión del autor, este impulso se encuentra signado por la experiencia de la fragilidad de las identidades, el enrarecimiento de los hábitos, y la fatiga de la espera. Para él, lo político se da por la conjugación de tres aspectos: la fuerza compartida de un pasado, la certeza de los reclamos e imperativos, y la experiencia del riesgo que es donde se anida la pasión/emoción de todo acto político.

Si entendemos de forma genérica a la acción política colectiva de los movimientos sociales como expresión de un hartazgo social derivado del reclamo de justicia y a éste, como una espera recurrentemente incumplida, resulta razonable pensar estas acciones más como despliegues colectivos de un afecto socialmente engendrado a través del tiempo (hartazgo), que como expresiones políticas signadas por la clara conciencia de un hacer.

Para comprender lo anterior, es necesario señalar que el afecto es un proceso psíquico —mental y emocional— que relaciona al “afectado” (en este caso los miembros de la acción política colectiva) con el objeto o persona que suscita el afecto (el reclamo de justicia). De esa manera, —se podrá deducir— el afecto no está carente de racionalidad. Todo lo contrario: se trata de un saber (una expectativa) atravesado justamente por la emoción, el sentimiento.

Resulta plausible pensar junto a Mier, que en la espera hay siempre un sentimiento de expectativa incumplida que, al tiempo que genera incertidumbre, construye un presentimiento de saber. Así llama Mier (2000, p. 60) a lo que se intuye cuando se cancela el saber. Es decir, cuando se agotan las certezas y aparece la incertidumbre. En ese momento, al decir del autor, el individuo queda desprotegido y comprende, sin entenderla del todo, su orfandad, misma que supera al integrarse simultáneamente a la colectividad, al otro igual. En nuestra opinión, es ahí precisamente donde cobran sentido las palabras del autor: cuando señala que las identidades se fragilizan, los hábitos se resquebrajan y enrarecen y donde la fatiga ante la espera se despliega en toda su magnitud, haciendo emerger el impulso afectivo solidario, colectivo —que él llama movimiento—, y que permite compartir experiencias en la acción colectiva como parte de

una misma entidad: el sujeto colectivo donde el individuo, si bien no se disuelve; sí logra mimetizarse con el otro, su igual en un Nosotros que lo supera y lo integra al tiempo que le da un nuevo sentido identitario.

62 Es este nuevo sentido identitario el que, como ya hemos dicho, permite compartir experiencias solidariamente, pero sobre todo, el que permite hacer de esas experiencias algo transmisible, en tanto reconocible por otros sujetos no participantes. Pongamos nuevamente el ejemplo de las movilizaciones por el crimen de Ayotzinapa: los participantes no se reconocen individualmente, sino como parte de un Nosotros que se opone, denuncia y critica, colectivamente. Esa identidad común, que no es más que lo dado a través de un sentido nuevo de pertenencia, si bien puede ser circunstancial y efímera, es ante todo una experiencia que es posible reconstruir vía el recuerdo y la memoria individual, pero que paradójicamente, para poder ser reconstruida colectivamente como unidad simbólica, tiene que ser expresada, comunicada por medio de la experiencia intersubjetiva. Sólo así la vivencia colectiva se legitima como tal para los participantes de la acción, y sólo así la experiencia derivada de la acción, logra colocarse reconocible y válidamente como experiencia legítima y verdadera para el otro: los otros no participantes.

Es esto lo que constituye el verdadero problema de la comunicación de lo político: comunicar internamente la experiencia sentida entre los participantes de una acción política colectiva es todo un reto, ya que dicha experiencia debe ser aceptada como verdadera por todos los que la vivieron, dejando de lado la vivencia individual y el recuerdo individualizado de la misma. Más problemática se torna cuando dicha experiencia, intersubjetiva de suyo por las razones antes expuestas, debe compartirse —comunicarse— a aquellos individuos y grupos que no la experimentaron directamente, y ante los cuales, simpatías o fobias aparte, debe aparecer como creíble, so pena de existir sólo como un sueño, como una fantasía. Revertir esto último es justamente la materia prima de lo que podríamos llamar una comunicación efectiva que no es otra cosa, en términos genéricos, que una comunicación que ponga en relación de identidad o semejanza a los “hablantes” —ya sea desde el punto de vista emocional,

perceptivo y/o simbólico— para lograr acuerdos sobre aquello de lo que se habla. En este caso, la experiencia en la acción política colectiva.

Cuando una acción política colectiva como la que sucede en la acción de los movimientos sociales logra generar una comunicación efectiva con aquellos sujetos fuera de su círculo de experiencia intersubjetiva, podemos deducir la ocurrencia de cierto grado de simpatía por parte de esos “otros” que, a falta de mejor nombre, llamaremos genéricamente “la sociedad”. Es ello lo que le garantiza a su vez un espacio de relación —por muy pequeño que sea— con ese “otro de afuera”, con ese “no igual solidario”, al que también de alguna manera, pertenece el sujeto de la acción política colectiva. Es decir, poder comunicarse con el “otro de afuera” (la sociedad) le permite al sujeto colectivo de la acción política seguir siendo parte de la sociedad, no escindiéndose de ella, a pesar de que su actuar aparentemente egoísta indique lo contrario. Hablamos de un actuar aparentemente egoísta, en primer lugar refiriéndonos al egoísmo con el que los MS pudieran ser percibidos por sus métodos de lucha por el resto de la sociedad: los cortes en las vialidades, destrozos de mobiliario público y privado, etc., suelen ser una buena muestra de ello. Esto a pesar de que la acción política colectiva se erige lucha del bien común, es decir, como lucha para lograr cambios y beneficios para una gran parte de la sociedad.

Como se podrá notar, todo lo anterior, al tiempo que legitima a la comunicación como ámbito de la relación necesaria con “el otro de afuera”, posibilita también que el sujeto de la acción política colectiva se constituya identitariamente como un sujeto discente unificado. Mier señala, acertadamente, que en la acción colectiva se convoca a la presencia constitutiva del otro por medio de los mecanismos de donación y responsabilidad (Mier, 2000, p. 61), pero se trata del otro como igual, de un participante más de la acción política colectiva. Al interior del grupo, la acción política colectiva gesta afectos entre sus participantes que son configurados y desplegados a través de la solidaridad, las experiencias compartidas, las vivencias y el amasijo identitario que apunta, si bien hacia un horizonte de saber heterogéneo (muchos sujetos, muchos saberes), al mismo tiempo resulta diferenciado emotiva y afectivamente

del Ellos, es decir, de aquellos a los que el sujeto de la acción política colectiva se opone (el poder). Así, la experiencia afectuosa determina la identidad del colectivo, mucho antes que el “cemento” simbólico de “opositor del poder” se les confiera.

64 No obstante ello, hay que recordar con Melucci (2002, p. 47), que en ningún caso los movimientos sociales pueden ser comprendidos como un actor homogéneo, lo que, según De la Garza (2011, p. 118), precisamente complica la toma de decisiones y la supervivencia misma del movimiento. Como Offe (1988) señala: los MS se nuclean alrededor de valores sociales más que de intereses de grupo o clase, condición que posibilita pensar a los actores sociopolíticos insertos circunstancialmente en una trama tensional con el poder no para subvertirlo, sino más bien para preservar, como afirma Mier (p. 84), la capacidad afirmativa de su identidad efímera como colectividad en acción, como colectividad configurada por su autonomía, y voluntad de resistencia ante la espera y el riesgo. Es así que surge un Nosotros simbólico y afectivo que, a manera de identidad circunstancial y efímera, nuclea y homogeneiza la identidad del grupo, mediante una actividad primordialmente simbólica que se explica, en aparente contradicción, desde los vericuetos del afecto, dando por resultado, como bien plantea Mier, “una fisonomía inteligible y una dimensión vivida y compartida del acontecimiento” (p. 70).

Y es que, en esta experiencia de identificación del Nosotros en la acción política colectiva se conjuga lo imperativo y lo limítrofe, es decir, el deber y el riesgo de la acción colectiva. Mientras que el deber es un deber hacer, un impulso que emana, como ya dijimos, de la ausencia de certezas, pero que simultáneamente en la incertidumbre (o gracias a ella) va tejiendo una trama de afectos y solidaridades que constituye el caldo de cultivo de la responsabilidad colectiva, de la responsabilidad con el otro de adentro, de la hermandad, el riesgo va generando el impulso colectivo amparado en la fuerza anónima de ese lazo filial. El deber se impone al riesgo y el riesgo conmina a su vez al deber. Como veremos más adelante, ambos aspectos configuran la identidad unificada del Nosotros del MS como sujeto virtuoso.

Como ya dijimos, en este doble lazo en el que figuran el imperativo y el riesgo, la hermandad juega un papel fundamental. Si bien se erige en una hermandad efímera y circunstancial, ese Nosotros aparentemente homogéneo, se instala genuinamente como un todo a partir del deber y la responsabilidad colectiva ante el otro hermano, el igual, el “otro de adentro”. Por eso, afirmar la identidad del Nosotros en ese contexto, se torna insoslayable para dar coherencia a la acción colectiva misma, pero también para preparar el camino para comunicar la experiencia de lo político a ese “otro de afuera” que no la experimenta.

En el riesgo el horizonte no es claro. Pero la certeza de una espera indefinida hace surgir la necesidad de transformación de la que emerge la acción colectiva mediante una irrupción espontánea de las pasiones de la espera (Mier, 2000, p. 61). Dice Mier al respecto: “la espera cesa cuando el saber se transforma en certeza” (Mier, 2000, p. 60), o lo que es lo mismo: la acción colectiva comienza cuando se sabe que lo sabido ha sido cancelado. Es decir, cuando la incertidumbre aparece para cancelar el saber anterior. Es ahí cuando la confrontación es inevitable.

Si tenemos en cuenta, como afirma Scherer (1993), que las emociones son un síndrome complejo con manifestaciones semiológicas sobre los planos psíquicos, fisiológicos y de conducta, que a la manera de respuestas adaptativas al entorno están relacionadas también con los afectos, es decir, con la relación sentimental con el otro, podemos darnos cuenta de que la acción política colectiva es una manera emotiva de responder, tanto al deber como al riesgo. En consecuencia, como está vinculada a ellos, goza tanto de sentido como de afecto.

La emoción, lejos de lo que pudiera pensarse, no está dissociada de la razón. Como señala Evans (2001), el razonamiento está tamizado por la emoción y ésta, modulada por la razón⁴. Danzer (1989, p. 32), por su parte, refrenda que las emociones son poseedoras de un rol organizativo

⁴Una postura parecida tiene Rogelio Luna, para quien la respuesta emocional consta de tres aspectos: el neurofisiológico-bioquímico (de base biológica), el motor-conductual-expresivo (respuesta emotiva en sí), y el subjetivo-experiencial (vinculado a la significación de la emoción). Para mayor información, consultar información referida al autor al final de este trabajo.

en la evaluación del mundo, que explica que una gran cantidad de expresiones emotivas se constituyan con base en dicotomías, simplificaciones que, no obstante, nos ayudan en nuestra tarea de intentar poner orden al caos que nos rodea. Así, a nuestro juicio, al significar una emoción, asignamos no sólo un nombre a la misma (sentimiento) sino también un lugar en el mundo de las referencias simbólicas. De manera tal, que las emociones actúan como fuente de conocimiento, lo que implica conocer el sentido que le damos a las cosas vía la emoción y el afecto. Pero ante todo, el poder de comunicarlo como verdad. En tanto provienen de nuestras emociones y sentimientos.

66

Esto resulta altamente valioso para la comprensión de la acción política colectiva desde el punto de vista comunicativo, ya que la experiencia emotiva, sentimental y afectiva generada al interior de la acción política sirve para reconstruir la memoria de lo sucedido a la manera de verdad, puesto que al estar basada en las experiencias de los participantes de la acción, no admite cuestionamiento. Ello, no obstante, implica reflexionar en la forma en que se configura el tránsito de la experiencia sentida a la contada, que es lo que precisamente llamamos la “comunicación de lo político”. A continuación, reflexionaremos sobre ello.

ASPECTOS RELEVANTES DE LA COMUNICACIÓN DE LO POLÍTICO

Intentar comprender cómo se comunica la experiencia sentida parte, desde nuestro punto de vista, del análisis de tres aspectos. El primero está vinculado al hablante dicente y a la constitución de su identidad como actor comunicativo, es decir, como alguien que tiene algo que decirle a otro (Martín Serrano, 1982, p. 18). El segundo aspecto se relaciona con lo dicho, específicamente con el estatuto indicativo de “verdad” que pudiera contener. Y el tercero, tiene que ver con el destinatario de la comunicación, que es de quien depende la posibilidad de la comunicación, es decir, el otro (específicamente nos centraremos en el “otro de afuera”). A continuación se ofrece una reflexión sobre la manera en que actúan estos aspectos en la comunicación de lo político.

El sujeto “discente” en la acción comunicativa

Como ya hemos comentado, la identidad que se gesta en la acción política colectiva se nuclea a través de un Nosotros en la medida en que aglutina la voz de las diversas individualidades alrededor de lo que, de momento, a falta de una mejor definición, definiremos como una causa justa, misma que se prefigura como algo opuesto a los intereses del poder. De ahí la necesidad de demanda.

Así entendida, esta demanda, aunque no es significada a priori como justa por los participantes de la acción política, es percibida por ellos como una respuesta necesaria ante un agravio a su identidad, su autonomía y sus derechos por parte del poder. Es esto lo que simbólicamente aglutina, a posteriori, a los participantes de la acción política colectiva. Y es esto también, lo que podría movilizar las simpatías hacia la acción política misma por parte del “otro de afuera”.

Los movimientos sociales son muestra importante de la expresión y la acción política colectiva que responde a la injusticia del poder. Aun y cuando sus métodos de denuncia y lucha puedan no ser del todo aceptados socialmente, logra gestar simpatías en amplios sectores de la sociedad. Pensemos en el caso de los normalistas de Ayotzinapa, quienes en octubre de 2014 incendiaron el Palacio de Gobierno de Chilpancingo, Guerrero; como muestra de repudio a la falta de respuesta por parte del Estado mexicano sobre la desaparición de 43 de sus compañeros. En general, en el espectro de las dicotomías emocionales que señalara Danzer, las simpatías aparecen casi siempre amalgamadas con un aura positiva, lo que conlleva a una aceptación moral y ética que refuerza la idea de que la acción política no puede más que ser justa. Dicho en otras palabras: la acción política colectiva, percibida socialmente bajo un manto de moralidad y justicia, obliga al trabajo de significación y construcción de su memoria como suceso o acontecimiento político, igualmente aurático. En ese sentido es que consideramos necesario hablar de la significación y la construcción de la memoria colectiva al interior de una acción política, desde las nociones de verdad y virtud, en tanto que dicha dicha significación y dicha construcción permiten vislumbrar

el papel de las emociones y los afectos en la identidad del Nosotros, caracterizada como moralmente virtuosa.

Este término que hemos creado para referirnos a los procesos de autoconstrucción y reconocimiento de la identidad del sujeto colectivo de la acción política colectiva responde a la concepción emotiva y afectiva de ese Nosotros como una unidad de justos, es decir, como una unidad de virtuosos.⁵

68

Según Aristóteles, un ser justo actúa justamente porque es virtuoso y busca el bien común. Desde su definición, la virtud está asociada a su concepción del buen ciudadano, en el obrar consciente con respecto al otro. El buen ciudadano es aquel que subordina su voluntad individual a la voluntad de la comunidad. De ahí que el bien del hombre sea el bien de la comunidad (sólo a través de ello, el individuo alcanza el fin supremo que es la felicidad). Sin embargo, en términos políticos, el buen vivir no sólo se asocia a ello, sino a la conciencia de una vida buena. O sea, a un saber distinguir el bien del mal, lo justo de lo injusto. Así, ser justo define la posesión de una virtud que se halla estrechamente vinculada con la responsabilidad.

Como ya hemos mencionado, en los movimientos sociales el reclamo o protesta ante el poder por parte de la sociedad civil o un sector de ella es, ante todo, un reclamo de justicia, porque la acción política colectiva se desprende precisamente de un impulso ante lo que se percibe como una injusticia del poder que, a su vez se articula al amparo, como afirma Mier (2000) de una espera históricamente incumplida. Ello coloca al Nosotros de la acción política colectiva en una posición diametralmente opuesta a la de aquellos que detentan lo que denuncian (el “Ellos”, el “otro enemigo”). Así, la identidad que los nuclea está signada por la virtud del ser justo, de manera tal que pudiera ser llamada sin temor a dudas como moralmente virtuosa.

⁵ El sujeto de la acción política colectiva no es autopercebido ni percibido socialmente *a priori* como un sujeto virtuoso, pues en el momento de la acción no vela por el bien común, sino por su propio interés. Esto es, en la acción política sólo el interés del grupo es legítimo, por eso el sujeto no es responsable ni solidario con los demás, sino sólo con sus iguales en el Nosotros.

Según Puig Rovira (1995), lo moral está relacionado con los hábitos humanamente virtuosos e implica una forma de ser y de comportarse personal y socialmente que constituye a su vez una tarea de construcción y/o reconstrucción personal, social y cultural, en tanto influida socialmente. Lo moral refiere el ejercicio autónomo de la capacidad de un juicio crítico sensible, responsable y comprensivo que posibilite la confrontación con la verdad del otro, desde la óptica del diálogo, de la argumentación. En ese sentido, lo moral guarda relación tanto con las virtudes, como con los valores humanos. En tanto estos se erigen en modelos deseables del Deber Ser.

En el caso de las identidades moralmente virtuosas del sujeto colectivo de la acción política colectiva en los movimientos sociales, éstas se afirman *a posteriori* y de forma colectiva, ya que aunque la acción colectiva esté signada de antemano por ese deber ser virtuoso, derivado del afán de justicia, lo virtuoso no lleva la impronta de su consciencia. En ese sentido, puede colegirse que toda acción política colectiva proveniente de la sociedad civil es virtuosa, en tanto está precedida de un presentimiento de virtud. Pero: ¿cómo podría “decirse” la virtud, si ésta es ante todo del orden del hacer y es inconsciente para el sujeto discente? Exploremos una respuesta desde el concepto de verdad moral.

La verdad moral consiste en la veracidad del discurso y se contrapone a la falsedad moral. La verdad moral establece una correspondencia entre la expresión y el pensamiento. Es decir, entre aquello que se dice y lo que se piensa. La falsedad moral es todo lo contrario. Vélez (1968) señala que una verdad es moral cuando decimos lo que sentimos sinceramente en nuestra conciencia. Como se podrá notar, la verdad moral supone un sujeto moralmente virtuoso, porque alguien que detente una verdad moral habla sincera y conscientemente con la verdad. Así entendida la verdad moral, expresa el conocimiento bueno que implica aquel conocimiento que impide o evita poner en riesgo la integridad moral del ser humano.

Aunque es imposible pensar la verdad moral fuera del lenguaje —de hecho se configura en el lenguaje—, hay que recalcar que el sujeto detentador del ejercicio de la verdad moral debe ser, ante todo, un sujeto

honesto, o sea, moralmente virtuoso. Señala Márquez Muro (1977, p. 219-226) que la verdad moral puede ser definida como la correspondencia entre palabras, actos y acciones que se usan para expresar lo que se piensa. Así derivamos que la verdad moral resulta virtuosa en tanto su expresión se asocia con el valor de la sinceridad, reconocido socialmente como tal. En ese sentido, sin caer en el relativismo moral, pero sorteando con sigilo el absolutismo, la verdad moral en la acción política colectiva deberá ser la verdad que, siendo fiel a la experiencia vivida por el colectivo, exprese adecuadamente lo pensado colectivamente sobre dicha vivencia y además sea dicha por un sujeto virtuoso. Pero, nos preguntamos si el sujeto de la acción política no es *a priori* un sujeto virtuoso, y tampoco antes y durante la acción política está consciente de su virtud, ¿cuándo, cómo y bajo qué condiciones puede “decir” una verdad moral y comunicarla?

Ante esta manifiesta imposibilidad, recurrimos a Foucault para explicar la tarea del trabajo de la ficción narrativa, lo que permite reflexionar la manera en que el hacer se dice.

Entre lo decible y lo dicho

El término de ficción narrativa ha sido abordado convergentemente tanto por Castoriadis (en Mier, 2000, p. 81-82) como por Foucault (1995). En el primer caso, para referirse específicamente a los movimiento colectivos, señalando la necesidad de estos de conformar mitos que deben dar certeza al acontecimiento político vivido a través de la construcción de una historia y de una memoria, en suma, de un pasado que contar y fijar como proyección de futuro mediante ciertos valores, cierta imagen, ciertos imperativos morales. A esto, Mier (p. 84) le llama un testimonio de afirmación.

Foucault habla de la ficción como una especie de *poiesis* (Butler 2001), donde el sujeto debe construirse. En *Hermenéutica del Sujeto*, plantea la necesidad de prestar atención al pensar y al actuar, en una especie de acción responsable que cifra el potencial transformador del ser humano en el “hacerse cargo de sí mismo”. La formación del sí mismo, el conocimiento de sí, funciona para Foucault como un mecanismo para la

interpelación de la persona afectando así el modo de ser de quien lo ejerce. Se trata de una ética del sí mismo que implica la fuerza de una acción reflexiva en función del respeto a sí mismo, a los otros y al mundo. Esto a todas luces es una acción virtuosa que se corresponde al mismo tiempo a la acción de la crítica como lugar del autocuidado, de la autorreflexión constante.

Foucault (1995) señala a la crítica como un ejercicio político sobre el saber que transforma al sujeto en sujeto crítico, o sea, en una especie de sujeto virtuoso. En tanto, el ejercicio de la crítica funciona como práctica moral interpelatoria que cuestiona los marcos epistemológicos desde donde se construye el sentido de la autoridad y los preceptos de verdad a partir de los que se establecen las reglas de validez del poder en las que el propio sujeto está inscrito. De esa manera, Foucault afirma a la crítica como un estilo que tendría por función la *desujeción*, el arte de la indocilidad reflexiva, de la *inservidumbre* voluntaria (p. 8), siendo —entonces—, un estilo, a todas luces, ético e ideal, que perfila la necesidad de una narrativa distinta a la que subvierte (esto es a lo que Foucault llamó “fabricarse una ficción”, p. 12). Así, el sujeto crítico, virtuoso por antonomasia, en el ejercicio de la crítica, tiene que construir el discurso de su crítica desubjetivizándose, deshistorizándose. Es así como establece una contingüidad entre la crítica como ejercicio político del saber y la crítica como atributo del ser (identidad virtuosa).

Cuando en la acción política colectiva el sujeto deja de lado su ser singular, para constituirse en la hermandad o unidad solidaria identificadora, se desubjetiva como sujeto histórico-biológico para habitar un sujeto ontológicamente virtuoso, autónomo y anónimo al que debe asignarse una identidad, so pena de no existir. Pero es ese anonimato lo que, curiosamente, lo hace percibirse como un sujeto no sujetado al poder, sino todo lo contrario⁶, constituyéndose así en un sujeto susceptible de ejercer la crítica y convertirse entonces en sujeto crítico.

⁶De la Garza afirma que una de las características de los movimientos sociales actualmente es la autonomía con la que se perciben sus miembros, lo cual se erige como valor de libertad a nivel personal y social de los sujetos. Para mayor información, consultar el

Pero la crítica, como bien afirmó Foucault, debe dar cuenta de la relación fundacional entre los mecanismos de sujeción y las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero (p. 12), por lo que la acción política surgida de la necesidad de cancelar la incertidumbre generada por el saber instituido, así como de la necesidad de instaurar, como señala Mier un campo de control propio (2000, p. 61), hace que la crítica como ejercicio del saber anide en lo político emocionalmente, pero sin ser percibida como tal. Esto se debe a que lo que desata la acción política no es un cuestionamiento *a priori* de la sujeción del sujeto a un régimen de verdad impuesto por el poder, sino las pasiones asociadas a la espera y la fatiga social que son al mismo tiempo resultado del cuestionamiento no consciente de un orden del saber. Es decir, en la acción política no hay necesariamente una acción consciente de crítica política. Eso vendría después cuando los sujetos, a partir de pensar la experiencia de la acción, sean conscientes de su papel como agentes políticamente críticos.⁷

En nuestra opinión, lo anterior implica hacer depender la construcción de la identidad del Nosotros como un sujeto colectivo crítico/virtuoso de un mecanismo de concienciación de su virtud *a posteriori*. Foucault señala que la crítica es el “retorno a una empiricidad que ni siquiera cuenta con el beneficio de ser garantizada por una experiencia interior” (p. 12); con ello, el autor reafirma nuestra idea de que el ejercicio crítico anida en la acción sin hacerse consciente en los sujetos, por lo que no puede decirse. De ahí la necesidad de la construcción de una ficción que garantice ese tránsito consciente entre lo vivido y lo pensado para poder expresarlo por medio de la escenificación de la transformación del sí mismo. Esto es lo que hemos referido más arriba como verdad moral.

texto del autor: “Las teorías de los movimientos sociales y el enfoque multidimensional”, en *Estudios Políticos*, núm. 22, Novena época, enero-abril 2011, pp. 107-138. Texto también disponible en línea en: <http://www.journals.unam.mx/index.php/rep/article/view/24207>

⁷ Esto no supone la ausencia de líderes con una visión y formación política clara. Más bien trata de caracterizar al resto de los miembros de la acción política que muchas veces no tienen conciencia política, y actúan guiados por una “irracionalidad” racional que los impulsa a la confrontación, debido al hartazgo.

No se trata, como ya hemos dicho, de una verdad relativa ni subjetiva, sino de una verdad discursiva construida a partir de/en/sobre actos moralmente virtuosos. En ese sentido, el tránsito discursivo entre lo vivido y lo pensado no sólo debe ser realizado por un sujeto moralmente virtuoso (recuérdese que para resumir le hemos llamado a este sujeto sincero), sino que su discurso debe discurrir como moralmente verdadero sobre la verdad de la experiencia o vivencia de la acción política colectiva en la que se ha participado. Esto último es lo que se amalgama con lo que Zizek denomina “verdad del acontecimiento político”, que a nuestro juicio, debe construirse necesariamente como una verdad moral, en este caso, de un sujeto colectivo que en párrafos anteriores hemos denominado sujeto de la acción política colectiva. Reflexionemos sobre ello a continuación.

73

Según Zizek (2007, p. 141), la verdad del acontecimiento político resulta verdad de una situación que es aceptada como única por quienes la construyen en tanto resulta índice del sí mismo y, simultáneamente, índice de la falsedad del campo político que ella ha subvertido. Ello conlleva a decir que para que un acontecimiento político cualquiera se erija explicativamente como verdad, se debe estructurar la experiencia simbólicamente a través de una “intervención interpretante”, que es un término que el autor toma de Badiou, específicamente de su teoría sobre el acontecimiento-verdad⁸, a la manera de una formación discursiva subjetivamente comprometida, tanto en términos emocionales como ideológicos. Aquí que podemos afirmar la equivalencia entre verdad moral e intervención interpretante. Debemos aclarar que para Zizek, en esta intervención interpretante —que no es otra cosa, creemos, que el proceso de construcción de la verdad moral—, la emocionalidad es lo que impregna la mirada cognitiva con la que se explica el acontecimiento político en cuestión (Zizek, 2007, p. 156), es decir, con la que se construye el discurso moralmente verdadero que permite dar no sólo

⁸ Para mayor información sobre la tesis de Alan Badiou, se recomienda consultar la obra del autor *El otro y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial, 1999.

unidad discursiva y simbólica al acontecimiento, sino también generar su aceptación como verdad. Y es que, siguiendo a Žižek, la autorreferencialidad implícita en la verdad del acontecimiento político, apela a la presencia de la emoción de la performatividad en el acontecimiento mismo que, según Mier, es compartida por los participantes de la acción política colectiva. Eso es justo lo que, a nuestro juicio, posibilita la construcción imaginal de la emoción de la performatividad como verdad ontológica. Es decir, como la verdad de las cosas tal cual son.

74

Ciertamente la verdad del ser de las cosas (verdad ontológica), no es verdadera ni falsa, sino que “es” o “no es”. Hay que aclarar que no guarda relación directa con la verdad moral porque no le interesa la correspondencia (o su falta) entre el pensamiento y la expresión, más bien vehicula la correspondencia entre la cosa y la idea genuina. Por eso no hay error o acierto en la verdad ontológica, en tanto sólo se puede hablar de la existencia tal cual es (no hay ni puede haber falsedad ontológica). Así las cosas, la emoción de la performatividad se revela como verdad ontológica en la medida en la que los participantes acepten que así son o fueron las cosas, esto es, que se trata de la realidad. Esto sin duda, contribuye a la construcción de un discurso moralmente verdadero, por medio del cual se afirma el tratamiento dado a la emocionalidad en la *performance* como verdad ontológica. Es por ello que, a nuestro juicio, lo performativo garantiza la verdad de la verdad ontológica.

Pero, atención, a pesar de lo anterior, cuando esa verdad debe “decirse”, aparece el gran problema que hemos detectado en la comunicación de lo político: si bien la verdad del acontecimiento político no puede ser dicha a través del sujeto de la experiencia pues decirla supondría una verdad de hecho, no una verdad ontológica, la verdad tendería a ser contingente, subjetiva, basada en la experiencia del sujeto que la vive y, en ese sentido, incuestionable por él, pero cuestionable por todos los demás, en particular por ese “otro de afuera” que no ha participado en ella y de quien el sujeto de la acción política colectiva no quiere escindirse, en tanto de ello depende básicamente la posibilidad de la comunicación y de su identificación.

En ese sentido, para comunicar como verdad lo vivido en el acontecimiento político, es preciso construir la verdad del acontecimiento por medio de la ontologización de la verdad. La narración o valoración descriptiva del acontecimiento para el otro permitiría asegurar el estatuto de verdad ontológica de la verdad contada; siempre y cuando el otro lo aceptara. Pero ¿quién es este otro necesario y por qué? Como veremos más adelante, ese “otro de afuera” al que nos hemos venido refiriendo como sociedad, es con quien el sujeto de la acción colectiva, después de la acción, pretende establecer un diálogo, en tanto este encarna la posibilidad de un retorno y la recuperación de los lazos interpersonales y sociales. Además, ese “otro de afuera” implica también la posibilidad de construir una identidad socialmente aceptada, al margen incluso de la verdad del poder, es decir, de la verdad oficialista.

75

Ya decía Mier (2000, p. 71, 73 y 80) que lo político podría entenderse como una acción de intercambio en la que se establece un régimen simbólico específico que instaura un campo propio de control, mediante nuevos imperativos, distintos a los que se oponen y cuestionan el acontecimiento mismo. Y es ahí, en ese régimen simbólico específico, que se hace necesaria la verdad moral como condición para “contar” o comunicar el acontecimiento político, o sea, como condición no sólo de dar certidumbre simbólica a la experiencia, sino también para establecer nexo o contacto con el “otro de afuera” sobre la experiencia misma.

En ese sentido, la verdad moral, que como ya dijimos, es una verdad que no tiene que ver con la verdad de las cosas, sino con la correspondencia entre lo expresado y lo pensado por parte del sujeto de la experiencia, se constituye en un atributo que despliega el sujeto de la experiencia según su virtud. Esto nos permite, a su vez, referirnos al poseedor o practicante de verdades morales como un sujeto moralmente virtuoso, es decir, como un sujeto moralmente confiable en tanto comprometido y responsable con la ética y la moralidad propia.

Si, como venimos diciendo, lo que es virtuoso se corresponde moralmente con lo que es bueno, y esto a su vez con lo correcto —fundamentado moralmente, en el caso de la acción política colectiva, en la

supeditación del interés individual al interés colectivo—. Entonces, la verdad de la experiencia virtuosa debe necesariamente narrarse como una verdad moral con respecto al otro, so pena de no ser verdad en absoluto. Ello revela la importancia del “otro de afuera” en este proceso de construcción ficcionada que no es otra cosa que un proceso de comunicación en donde el sujeto de la acción política colectiva “solicita” su aceptación social para comunicar no sólo la verdad de lo acontecido, sino su identidad moralmente virtuosa. Hay que recordar que el “otro de afuera” es la sociedad a la que el sujeto de la acción política colectiva originariamente pertenece, pero que al no ser parte del Nosotros, o sea, al no haber vivido o experimentado la acción política en sí, no puede constatar ni la certeza del acontecimiento ni el virtuosismo de su acción. Esto es lo que hace a la comunicación de lo político, como la comunicación de la experiencia en la acción política colectiva, un trabajo de construcción simbólica vinculado a demostrar al otro la virtud de sus participantes, tanto como las de sus acciones. A nuestro juicio, ésta es una de las razones por las que, desde el poder, casi siempre se intenta desprestigiar el contenido ético y moral de estas acciones y sus participantes. Ello permite cortar el hilo que conduce a la simpatía social con el movimiento mismo (que tiende a estrechar el lazo de relación y afecto entre participantes y no participantes), al tiempo que posibilita intoxicar el flujo informativo y comunicativo de los sujetos de la acción política colectiva hacia el resto de la sociedad de la que el sujeto de la acción colectiva sigue y quiere seguir siendo parte.

Llegado a este punto, podemos decir que la comunicación de lo político busca, como afirma Zizek (2007), simbolizar la subjetividad desbordada a raíz del acontecimiento, aunque para el autor esto siempre implica ideología. Tanto si partimos de la definición de ideología como falsa conciencia de Marx, como si tomamos la definición de Zizek (nada lejos de la primera) como fantasía, la ideología es una construcción discursiva y autorreferencial del acontecimiento, es decir, una construcción nominativa o narrativa de su ilusión, cuyos rasgos dependen de su acto mismo de construcción, o sea, de las maneras en que se va dando dicho

proceso de construcción narrativa en relación con ese “otro de afuera” (al que, de alguna forma, aún se pertenece y al que siempre se retorna), y con el Ellos (el “otro enemigo”, al que el Nosotros se opone en su lucha).

El “otro de afuera” y la posibilidad de la comunicación

Los miembros o participantes de la acción política colectiva son sujetos sociales que, como otros, viven y participan socialmente de diversas maneras y grados de implicación en la gestación de un orden social determinado. Cada miembro, al transformarse en sujeto de una acción política colectiva, diluye su individualidad volitiva y circunstancialmente, para formar parte de un todo que lo supera, el Nosotros. De esa manera, el sujeto social —convertido en el Nosotros—, se separa de aquello a lo que pertenece (la masa informe y plural de la sociedad), sin pretender, paradójicamente, ser otra cosa. Se trata de un movimiento identitario aparentemente contradictorio, pero sumamente claro si se le piensa desde una lógica del desprendimiento-retorno.

77

Desprendimiento porque el sujeto tiene que desprenderse de su matriz social originaria —por así decirlo—, para formar parte de una matriz política que es a su vez contenida por ella. Y retorno porque gracias a lo anterior es posible el regreso a “casa” tanto, física, como simbólicamente. En el primer caso, el regreso físico a la matriz social originaria se da cuando cesa la acción. En el segundo, cuando se echa a andar la responsabilidad del sujeto como sujeto crítico y moralmente virtuoso que, a su vez, —por medio de la comunicación de lo político—, va siendo percibido por la sociedad.

En ese sentido, es preciso recalcar que aunque internamente el sujeto de la acción política colectiva no se perciba como virtuoso (salvo los líderes, casi siempre más radicales, y con una conciencia política posiblemente más clara en cuanto a su papel en la sociedad), en general éste es percibido por la sociedad —con sus matices— como tal, al margen de que, en lo externo, sus métodos contenciosos y abiertamente confrontativos y desobedientes alteren el ritmo natural de la vida diaria de sus conciudadanos. En su lugar, estas molestias y resquemores son minimizados por gran

parte de la sociedad en la medida en que ésta establece empatía con las causas de la acción. En algunos casos, la percepción social puede alcanzar estándares tan altos de empatía, que la acción puede ser percibida como heroica y necesaria. Sirva de ejemplo la percepción social, sobre todo, a través de medios de comunicación que suscitaron los estudiantes del IPN, las madres de los niños muertos en el incendio de la guardería ABC, el movimiento de Javier Sicilia, entre otros. Ello se explica porque las emociones, como afirma Rodríguez (2008), son patrones socioculturales determinados por la experiencia social que sirven de indicadores del nivel de apropiación de los significados culturales, lo que implica —a nuestro juicio— que en nuestra cultura el modelo o estructura sentimental acepta al que sufre una injusticia y ve positivamente al que se enfrenta a ella.

Esta predisposición social es lo que permite que la comunicación de lo político pueda finalmente concretarse, ya que hay una apertura *a priori* por parte de la sociedad para oír y recibir “solidariamente” el mensaje que mandan los sujetos de la acción política colectiva. Por ello, a pesar de que la experiencia afectiva al interior del movimiento es incapaz de ser comunicada tal cual al “otro de afuera”, la sociedad coopera interpretativamente hablando, como dijera Eco⁹, con la narrativa con la que el sujeto de la acción política colectiva reconstruye el acontecimiento político vivido, aceptándola y entendiéndola mayormente como verdad, bajo una condición de verdad ontológica que aunque sea imposible demostrar, se acepta como tal al aceptar al sujeto de la acción política colectiva como un sujeto moralmente virtuoso.

Visto así, aceptar como verdad la “intervención interpretante” del sujeto de la acción política colectiva como parte del proceso de la comunicación de lo político al interior de la construcción de la verdad del acontecimiento político en cuestión, es por tanto, aceptar los hechos narrados como hechos sucedidos, con lo que se cancela cualquier posibilidad de cuestionamiento. En ese sentido, el estatuto de ficción de la ficción

⁹ Para mayor información al respecto de la noción del cooperación interpretativa, se recomienda consultar el texto de Umberto Eco, *Lector in fabula*, Lumen, Barcelona, 1987.

narrativa creada para narrar y comunicar la verdad del acontecimiento, a través del discurso, queda abrogado necesariamente para borrar cualquier diferencia de inicio. Dar entrada a una narrativa virtuosa implica también, como ya hemos comentado, permitir al mismo tiempo el retorno de los participantes de la acción política colectiva como “virtuosos” a la sociedad a la que pertenecen. Así se cierra el círculo comunicativo.

CIERRE

Como se ha podido apreciar, el funcionamiento de la comunicación de lo político pende de la articulación entre tres actores comunicativos:

79

- 1) El sujeto moralmente virtuoso que es el Nosotros del sujeto de la acción política colectiva (el “otro de adentro”)
- 2) El sujeto “otro de afuera” que está representado por la sociedad y quizá pueda fundamentarse como sujeto de opinión pública
- 3) El sujeto Ellos que figura como el “otro enemigo”

A partir de ello, reconstruyamos brevemente el proceso de la comunicación de lo político, a partir de la articulación entre la construcción de la verdad del acontecimiento político vivido por parte del sujeto de la acción política colectiva y la recepción que se prevé tenga esta comunicación en los dos sujetos restantes: el “otro de fuera” y el “otro enemigo”. Veamos.

En un primer momento, el sujeto de la acción política colectiva establece un espacio de comunicación confrontativa con el Ellos que, como ya comentamos, está signado por la relación pasional conflictiva del primer sujeto hacia el segundo. Simultáneamente establece un espacio de solidaridad y afectividad al interior del grupo con lo que ha sido nombrado en este trabajo como los “otros de adentro”, el Nosotros. Al interior del Nosotros, la relación es idealmente afectiva y el espacio de comunicación es de encuentro y diálogo. No sobra decir que ambos espacios comunicacionales son gestados desde las experiencias emocionales y afectivas de los participantes en la acción política colectiva, aunque

esto no implica que el Ellos no tenga experiencias de esa índole y que no influyan en la relación comunicativa con el Nosotros.

En ambos tipos de relación, la materia prima de la comunicación es lo afectivo. No obstante, hemos de señalar que, según se trate del destinatario “Ellos” o el “otro de adentro”, existen diferencias en esa comunicación afectiva o emocional, como le llamaran Caffi y Janney (1994, p. 348) al escape espontáneo de una emoción en el discurso que se da, según nuestro punto de vista, en el proceso de comunicación de lo político.

80 Por ejemplo, en el primer caso, la dinámica comunicativa emocional se instala a partir de una clara diferenciación de las identidades, debido a los intereses opuestos de ambos actores (el sujeto de la acción política colectiva se opone, mediante la acción misma, al “Ellos”), lo que a nuestro juicio marca la pauta de relación comunicativa como una relación más pasional que simbólica. Ello se debe, creemos, a que el sujeto de la acción política colectiva, una vez en la acción, no tiene incentivos para querer hacerse entender por el Ellos, y en ese sentido, la comunicación se da en términos de conflicto, sin que el sujeto de la acción política colectiva pretenda esforzarse para comprender el mensaje que pudieran enviarle a propósito de lo que suscita su acción, mucho menos para enviar un mensaje negociador o conciliador para con el “Ellos”.

En el segundo caso, en cambio, a pesar de que la dinámica comunicacional sigue siendo de tipo emocional, el fenómeno comunicativo ocurre de forma diferente. Como ya dijimos, la solidaridad gestada idealmente entre los sujetos que detentan la acción política al calor mismo de la acción construye una comunicación basada en lo afectivo, donde el sentido de pertenencia, el sentido del deber y la inminencia del riesgo unifican a los miembros del grupo y los hace parte de un Nosotros reunido homogéneamente bajo este nombre, pero sin descartar las fisuras y contradicciones existentes dentro de cualquier grupo humano.

Ahora bien, más allá de las contradicciones y fisuras, en la acción política colectiva el modo de comunicarse basado en lo afectivo-emotivo, permite gestar una identidad unificada en función de la acción política

desplegada. Insistimos, lo anterior no significa que al interior del grupo no puedan darse conflictos, sino más bien que la dinámica comunicacional dominante es afectiva, en un sentido dialógico, de corresponsabilidad, compromiso mutuo. En dos palabras: de encuentro, no de conflicto.

Algo diferente ocurre, no obstante, cuando el destinatario de la comunicación de lo político es la sociedad, o ese otro sujeto de la comunicación que hemos denominado “el otro de afuera”. Esto se debe a que este actor comunicativo entra a formar parte de la comunicación cuando cesa la acción política. Antes no es tomado en cuenta, porque durante la acción no es un actor directo de la comunicación. De alguna manera es percibido como “decorado o contexto” por todos los actores implicados (tanto por el Nosotros, como por el Ellos). En ese sentido, este “otro de afuera” se visibiliza como actor comunicativo al término de la acción política. O lo que es lo mismo cuando es necesario ordenar simbólicamente la acción y transformar el evento en uno del que puedan hablar no sólo actores externos como periodistas, medios en general, autoridades gubernamentales, etc., sino los propios protagonistas de la acción.

81

El “otro de afuera” es ciertamente un actor cercano al Nosotros, pues constituye una opción de identificación originaria en tanto está implicado histórica y socialmente con él, es decir, los une —con sus matices— una raigambre simbólica común. En ese sentido, aunque no participa de la acción política en sí misma, el “otro de afuera” no es un extraño, mucho menos un Enemigo. Es con ellos, con los que es necesario restablecer una dinámica comunicativa que lejos de ser pasional o afectiva, precisa —sin excluirla—, anclarse mayormente en lo racional. Para nosotros he ahí el meollo de la comunicación de lo político como proceso necesario para la normalización de las relaciones políticas y sociales entre los sujetos sociales. Pasada la acción, la comunicación del acontecimiento precisa no sólo de “narrar” comunicativamente el acontecimiento político mismo, sino también de asegurar el retorno al seno social adonde pertenecen los participantes de la acción política colectiva por medio de la reconstrucción imaginal de la experiencia dada a través de su despliegue como

verdad moral. Esto garantiza no sólo la identidad de estos sujetos como moralmente virtuosos, también —y muy ligado a lo anterior—: la narrativa del acontecimiento vivida como una verdad ontológica soportada en la fuerza de una verdad moral.

REFERENCIAS

- Butler, Judith. (2001). “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault”. Texto en línea recuperado de <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es/print>, el 2 de abril de 2014.
- 82 Caffi, C. y Janney, R. (1994). “Toward a pragmatics of emotivecommunication”. *Journal of Pragmatics*, 22, 325-373.
- Danzer, R. (1989). *Las emociones*. Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, Michel. (1995). “¿Qué es la crítica?”. *Revista de Filosofía* (11), 5-25.
- Foucault, M. (2002). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: FCE.
- Galindo, J. (2012). *Ingeniería en Comunicación Social y deporte*. México: Colección de libros INDECUS.
- Luna, R. (2007). “Emociones y subjetividades. Continuidades y discontinuidades en los modelos culturales”. En Rogelio Luna y Adrián Scribano (comps.), *Contigo aprendí. Estudio social sobre las emociones*. Córdoba, Argentina: Copiar.
- Martin Serrano, M. (1982). *Teoría de la Comunicación I. Teoría y análisis de la referencia*. Madrid, España (2^{da} edición). Texto disponible en línea en: http://www.uv.mx/personal/paguirre/files/2011/05/Teoria-de-La-Comunicacion.libro_.pdf
- Melucci, A. (2002). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: COLMEX.
- Mier, R. (2000) “Apuntes para una reflexión sobre comunicación y política”. *Versión* (10), 59-105.
- Márquez Muro, D. (1977). *Lógica. Dialéctica por objetivos*. México: E.C.L.A.L.S.A.
- Melucci, A. (2002). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: COLMEX.
- Offe, C. (1988). *Partidos políticos y los nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.
- Orayen, R. (1973). “Verdad lógica y significado”. Ponencia dictada en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. Texto disponible en línea,

- recuperado de <http://critica.filosoficas.unam.mx/pdf/140/C22Orayen.pdf> el 3 de septiembre de 2014.
- Puig Rovira, J. (1995). "Construcción dialógica de la personalidad moral". En *Revista Iberoamericana de Educación*, no. 8, *Educación y Democracia*, mayo-agosto. Texto disponible en línea, recuperado de <http://www.rieoei.org/oeivirt/rie08a04.htm> el 21 de junio de 2015.
- Rodríguez, T. (2008). "El valor de las emociones para el análisis cultural". *Papers* (87), 149-159.
- Scherer, K. (1993). "Les émotions: Fonctions et composantes. En Bernard Rimé y Scherer, K. (eds.), *Les émotions*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 97-133.
- Vélez, J. (1968). *Curso de filosofía*. Bogotá, Colombia: Bibliográfica Colombiana.
- Wolton, D. (1998). "Las contradicciones de la comunicación política". En G. Gauthier, A. Gosselin, J. Mouchon (eds.), *Comunicación y Política*. España: Gedisa.
- Zizek, S. (2007). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.