
La política más allá del Estado: ¿una omisión de la violencia?¹

Javier Franzé

Este artículo se propone analizar la relación entre la política, lo político y la violencia.

La teoría política occidental ha tendido históricamente a reducir la política al Estado y a disolver la violencia en los fines de la política. Esta tradición fue quebrada por Weber y Schmitt. La distinción conceptual entre la política y lo político se ha consolidado en la teoría política contemporánea, pero no resuelve algunas insuficiencias de la reflexión de Weber y Schmitt.

Una es la relación entre “lo político” y la violencia, la cual es analizada en Lefort, Rancière y Bourdieu en este trabajo. Se pueden plantear dos preguntas al respecto: concebir la política como algo no reducido al Estado: 1) ¿no acaba omitiendo la violencia que también está presente en lo político, como si la única violencia fuera la del Estado?; y 2) ¿no acaba desatendiendo el monopolio de la violencia legítima como rasgo característico de la política?

Palabras clave: política, político, violencia, Weber, Schmitt, Rancière, Bourdieu, Lefort.

INTRODUCCIÓN Y PROBLEMA

La distinción conceptual entre la política —identificada con lo estatal-institucional— y lo político —como aquello que desborda lo estatal sin ser propiamente un “lugar”— se ha consolidado en la teoría política contemporánea. Distintos autores como Lefort,

1. Una versión preliminar y reducida de este trabajo se publicó bajo el título “Politics, the Political and Violence”, en el libro electrónico que recoge las actas del 5th Global Conference, *War, Virtual War & Human Security* (5-7 May 2008, Budapest), editado por Nolen Gertz y publicado por Inter-Disciplinary Press, Oxford, United Kingdom (ISBN provisional: 978-1-904710-66-0). Agradezco los comentarios y críticas de los dos evaluadores anónimos de la RECP, que han contribuido a mejorar este artículo.

Rancière, Bourdieu, Beck (1999), Castoriadis (1998) o Mouffe (1999), parten de ella para dar cuenta del hecho político.

Este artículo se propone analizar la relación entre lo político y la violencia en algunas de estas reflexiones teóricas contemporáneas, con el objetivo de ver si constituyen un aporte para paliar algunas insuficiencias que produce esta distinción, como, por ejemplo, la que se da cuando por no reducir la política al Estado queda en segundo plano el monopolio de la violencia como rasgo distintivo de la política.

POLÍTICA Y VIOLENCIA EN LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

La teoría política occidental ha identificado tradicionalmente la política con un lugar o un ámbito de actuación, el Estado, y la ha definido por unos fines considerados inherentes y objetivamente buenos (el bien común). Con lo cual ha tendido a diluir la violencia estatal en ese fin o función que adjudicaba a la política: educar en la vida buena, contener el Mal, garantizar los derechos individuales, dar seguridad².

Las reflexiones de Max Weber y de Carl Schmitt significarán una ruptura con esa tradición³, pero a su vez contienen puntos débiles que impiden tomarlas como referencia para la construcción de un concepto de política.

La reflexión weberiana⁴, según nuestra interpretación, constituye un punto de referencia para un concepto de política, dados sus componentes no normativos (primacía de los medios sobre los fines) y antimetafísicos o no esencialistas (mundo como lugar vacío de sentido, concepto no esencialista de hombre, infundamentación de los valores). Su punto débil sería la reducción —aunque con matices⁵— de la política al Estado y la ausencia de un concepto claro de violencia. En efecto, por una parte, Weber identificará principalmente la violencia con lo físico, pero por otra no olvida que hay una violencia “espiritual” (para el ciudadano, verse obligado a hacer algo que no se quiere, bajo amenaza de violencia física; para el miembro del aparato partidario, satisfacer el odio, el resentimiento, la necesidad de tener razón y el deseo de venganza frente a los adversarios; para el político genuino, condenar su alma para salvar la ciudad, no resistir el mal)⁶. No obstante, su

2. Aquí se está haciendo referencia al concepto “hegemónico” de política, que desde luego no es el único que ha existido históricamente. Corrientes como la sofista, o pensadores como los posaristotélicos, e incluso escuelas como la de la Razón de Estado o el Contractualismo, edificaron conceptos de política más o menos alejados del dominante.

3. Franzé, 2004.

4. Sobre la concepción weberiana de la política, véase Weber 1991, 1992a y 1992 b.

5. En efecto, Weber no sostiene que el “único” lugar de la política sea el Estado, pero sí que la política, tarde o temprano, converge en el Estado, va hacia él, pues es el “lugar” donde se encuentra su instrumento fundamental, el monopolio de la violencia: “‘Política’ significaría para nosotros, por tanto, la aspiración a participar en el poder o a ‘influir’ en la distribución del poder entre distintos Estados o, dentro de un Estado, entre los distintos grupos humanos que este comprende [...] Cuando se dice de una cuestión que es una cuestión ‘política’ [...] se está diciendo que los intereses en torno a la ‘distribución’ del poder o a su ‘conservación’ o a su ‘transferencia’ son decisivos” (1992b: 95; subrayado por mí).

6. Para el caso del político genuino: “Quien busque la salvación de su alma y la salvación de otras almas, que no la busque por el camino de la política, que tiene otras tareas muy distintas, unas tareas que solo se pueden

concepto de violencia es principalmente físico, pues es por ser física que la violencia puede ser espiritual, y no al revés (la coerción precede a la obligación).

La reflexión de Carl Schmitt⁷ significará, a su vez, una ruptura dentro de esa ruptura weberiana, en tanto quiebra la mutua identificación de la política con el Estado al formular el concepto de lo político. Un rasgo interesante de Schmitt es que su definición de lo político como algo que va más allá del Estado, no obstante no quita a la violencia —expresada en el *ius belli* estatal— el lugar decisivo, ya que es lo que permite sostener y realizar la distinción amigo-enemigo. Esto convierte al Estado en la asociación política no única, pero sí por antonomasia. En definitiva, permite pensar la política más allá del Estado, no reducida a él, aunque “también” presente en él.

Otro elemento interesante de la reflexión schmittiana es que —en línea con la de Weber— su concepto de lo político presupone un concepto no metafísico del hombre. A diferencia de las corrientes hegemónicas de la tradición occidental, Schmitt no tiene necesidad, para afirmar lo político, de preguntarse en clave normativa si el hombre es bueno o malo. Le resulta suficiente partir de que el hombre es problemático por ser dinámico y “peligroso”⁸, rasgos que implican un riesgo para lo político pues este requiere cierta homogeneidad, un momento de unidad para poder existir. La reflexión de Schmitt permite pensar entonces —contra la tradición occidental— que la violencia asociada a lo político deriva no de presuponer una esencialista antropología negativa, sino de la pluralidad humana, de la plástica capacidad simbolizadora de los sujetos.

Por otra parte, en Carl Schmitt el concepto de violencia tampoco recibe un tratamiento específico: no se sabe qué es un hecho violento en Schmitt. Lo que queda entonces es deducir su concepción de la violencia del tratamiento que hace de la guerra.

La violencia entra en lo político de la mano de la guerra, pues esta supone la muerte física. Esto la convierte en excepcional, ya que la guerra solo existe como posibilidad última, no como ideal o guía de lo político. También cabría afirmar que como el máximo instrumento de violencia —el *ius belli*— está en el Estado, esto determina a su vez que hay un eje central de la violencia que es el vertical, de arriba abajo.

cumplir con la violencia” (1992b, 160). Para el caso del miembro del aparato partidario, e indirectamente del político genuino: “Quien pacte con ese medio [la violencia] para los fines que sea —y todo político lo hace— se entrega a sus consecuencias específicas [...]. A estos [los seguidores, el “aparato” humano] tendrá [el político] que ponerles a la vista las recompensas interiores y exteriores necesarias [...] Recompensas interiores en las condiciones de la lucha de clases moderna son: satisfacer el odio y el deseo de venganza, satisfacer el resentimiento y la necesidad de tener razón [...], es decir, satisfacer la necesidad de calumniar y difamar al enemigo” (1992b, 159). Y para el ciudadano o gobernado en general: “El Estado es, así como las asociaciones políticas que lo han precedido históricamente, una relación de ‘dominación’ de hombres sobre hombres, basado en el medio de la violencia legítima (es decir, de la violencia considerada como legítima)” (1992b, 95).

7. Schmitt, 1991.

8. “Se podría someter a examen la antropología subyacente a todas las teorías políticas y del Estado, y clasificarlas según [...] partan de un hombre ‘bueno por naturaleza’ o ‘malo por naturaleza’. La distinción habrá de tomarse en su sentido más genérico, ‘no en algún sentido específico moral o ético’. Lo importante es si el hombre se toma como presupuesto ‘problemático o no problemático’ [...] si el hombre se entiende como un ser ‘peligroso’ o inocuo, si constituye un riesgo o una amenaza, o si es enteramente inofensivo” (Schmitt, 1991, 87; subrayado por mí).

Asimismo, la noción de orden político de Schmitt se asemeja a la de orden simbólico, ya que se trata de una homogeneidad (amistad) que es una diferencia existencial (enemigo), no necesariamente ética, económica o estética, basada en una decisión de la voluntad e infundamentada, en última instancia sostenida por la fuerza. No obstante todo ello, no queda claro que esa creación y reproducción de sentido (modo de vida del pueblo) sea o implique una violencia.

Otro problema que presenta la reflexión de Carl Schmitt es que la violencia (entendida como expresada en la guerra), en todo caso, tendría lugar más bien en el eje interior-exterior que en el interior —salvo en la excepción de la guerra civil—, ya que la homogeneidad de la amistad disuelve todo conflicto “político” interno, al punto de que cabe preguntarse precisamente si en Schmitt es concebible la política interior.

Si esto es así, la consecuencia de estos rasgos recién enumerados sería que el concepto de lo político de Schmitt mantendría una mutua referencia entre el Estado y lo político. Ya no para definir lo político como tal, pero sí para definir la violencia presente en lo político. Podría decirse que la violencia tiene un lugar o fuente única, que es el Estado (o el poder que logre monopolizarla y así desafiar al Estado “oficial”), y una “única” manifestación, el *ius belli*.

Esto último remite otro problema en Schmitt. Su concepción, al centrarse únicamente en el concepto de lo político, no da cuenta de la tensión entre lo político y la política, entre la lucha y creación polémica de sentido, y su reproducción-cristalización en el orden. El concepto de lo político busca asumir esos dos momentos a través del concepto de grado intensidad de la enemistad, pero no permite distinguir la lucha potencial, más probable aún en una sociedad pluralista y de valores infundamentados. Pareciera, en definitiva, que el mantenimiento de la amistad disuelve toda lucha interna, toda política interior. El lugar de lo político sería el plano internacional, el pluriverso.

Resumiendo, las insuficiencias de la concepción de Schmitt serían: no posee un concepto claro de violencia, o más bien este se inclina hacia la visión positivista de daño material y/o físico⁹; la violencia aparece como excepcional (si bien por ello esencial) en lo político; la violencia aparece únicamente en el eje vertical arriba abajo, no hay eje horizontal; y no queda reflejada la tensión entre la lucha y creación de sentido (lo político) y la cristalización y reproducción de este (la política).

9. Aquí cabe formular una distinción. En la relación con la guerra, cuando se trata de la posibilidad de ser muerto, Schmitt se acerca más a una concepción física de la violencia, y cuando se trata de matar, a una concepción simbólica de la violencia. Schmitt critica al liberalismo por sostener que el Estado de Derecho se basa en el respeto de la individualidad, de la privacidad interior humana, mientras que Schmitt afirma que tal cosa no existe cuando el Estado es el dueño de la vida física de los individuos, lo cual se expresa en que los puede mandar a matar y a morir a la guerra: “Una unidad política tiene que poder pedir en caso extremo el sacrificio de la propia vida. Para el individualismo del pensamiento liberal semejante pretensión no es ni asequible ni susceptible de fundamentación [...] Para el individuo como tal no existe enemigo al que haya que combatir a vida o muerte si él no lo quiere personalmente; obligarle a combatir contra su voluntad sería, desde el punto de vista del individuo privado, falta de libertad, violencia. Todo el *pathos* liberal se dirige contra la violencia y la falta de libertad [...] De este modo se va edificando todo un sistema de conceptos desmilitarizado y despolitizados” (1991: 97 ss.).

LO POLÍTICO Y LA POLÍTICA: CONSOLIDACIÓN DE UNA DISTINCIÓN

La distinción conceptual entre lo político y la política se va a consolidar en el siglo XX, como modo de escapar a la reducción de la política al Estado, especialmente en un contexto de una sociedad compleja y de masas, donde la función de gobierno no es la única función política.

Sin embargo, tal como queda planteada por la herencia teórica de Weber y Schmitt, presenta algunas insuficiencias.

Aquí interesa entonces analizar cómo han intentado dar cuenta del fenómeno político autores que, como Lefort, Rancière o Bourdieu, se han dedicado a ello en las últimas décadas del siglo XX asumiendo como punto de partida esa distinción entre lo político y la política, para ver si sus reflexiones logran resolver algunas de las deficiencias señaladas.

La reflexión de Lefort¹⁰

Lefort hará la distinción entre lo político y la política en los siguientes términos. Lo político sería el principio general configurador de la forma de sociedad, y la política sería la cristalización del orden que deriva de la vigencia o hegemonía de ese principio general configurador. Lo político es la actividad de dar sentido y poner en escena el principio general de institución de la sociedad. Supone un modo de crear y hacer existir los elementos, estructuras, actores, relaciones y ámbitos sociales predominantes; es decir, volver inteligible el espacio social, articularlo en torno a un modo singular de distinción entre lo real y lo imaginario, lo verdadero y lo falso, justo e injusto, lícito e ilícito, normal y patológico¹¹.

Como lo político es al fin y al cabo la creación de una forma histórica de sociedad, también forma parte de él el ocultar el principio de sentido de esa sociedad, para presentarlo como algo objetivo y no precisamente como lo que es, una construcción humana contingente. Lo político es el movimiento de hacer aparecer y de ocultar a la vez el sentido de la sociedad. Politizar y despolitizar, en definitiva.

La política sería entonces la reducción de lo político a ese momento histórico de sentido particular instituido que es una sociedad, y al sentido que ese orden atribuye desde sí a la política: en la sociedad en la que vivimos sería la reducción de la política a “lugar”, y ese

10. Sobre este tema en Lefort, véanse Lefort: 1981; 1990 y 2004.

11. “[L]a política escapa a las definiciones convencionales del sociólogo y del politólogo. Estas hacen suponer que se podría circunscribir “dentro” del espacio social un sector particular de actividades, relaciones, instituciones, que llamaríamos políticos, al lado de otros sectores que serían el económico, el jurídico, el científico, el estético, etcétera. Ello supone [...] disimular la experiencia primera que tenemos de la sociedad, forjando la ficción de unas relaciones sociales y de unas dimensiones que preexistirían a la puesta en forma, a la puesta en sentido y a la puesta en escena de la coexistencia [...]. [I]nterrogar a lo político [...] implica a nuestro entender tratar de elucidar los principios generadores de un tipo de sociedad en virtud de los cuales esta puede relacionarse consigo misma de una manera singular a través de sus divisiones y también [...] desplegarse históricamente de una manera singular” (Lefort, 1990: 187-188).

lugar sería el Estado, las instituciones¹², la lucha entre partidos y la formación-renovación del gobierno. Si se quisiera hacer una analogía, sería como reducir la economía al mercado capitalista, esto es, tomando una forma particular histórica de organización económica por la economía como tal, como si aquella fuera la única forma natural de esta, y no una más entre otras, según los principios de configuración de lo económico.

A partir de esta distinción, Lefort va a criticar el enfoque de la ciencia política sobre qué es la política. La ciencia política, sostiene Lefort, circunscribe la política a un ámbito específico de actividades, relaciones, instituciones, junto a otros (económico, jurídico, científico, estético) dentro del espacio social. Da por sentado que esas dimensiones preexisten a su conformación, a lo que él denomina institución o dar sentido y escenificar la sociedad. En definitiva, supone que no hay sociedad sin poder, ley, saber, división sexos, etc., como si estos fueran elementos inherentes a toda sociedad y la política fuera solo un modo de relacionarlos, y no su creación y escenificación.

Lo político, según Lefort, y contra la concepción realista-objetivista de lo social, es sobre todo un orden simbólico, en tanto permite descifrar, otorgar sentido, a las relaciones existentes, empíricamente observables.

En Lefort, el principio de construcción de sentido no reconoce ningún fundamento o determinación objetiva, sino que es un orden simbólico entre otros.

La reflexión de Rancière¹³

Rancière rompe la asimilación entre política y Estado al diferenciar dos conceptos: política y policía. Lo que ocurre en el Estado sería la policía y lo que no es reductible a un ámbito, es la política, que desborda y amenaza la policía. La desborda porque es ubicua y porque su característica es ser algo que no posibilita el orden: el desacuerdo.

Por lo tanto, con otros términos, tenemos dos conceptos análogos a los de Schmitt y Lefort: lo que estos denominan lo político sería lo que Rancière llama la política, y lo que aquellos denominan la política sería para Rancière la policía.

Para Rancière, lo político sería el encuentro de dos procesos heterogéneos: a) la policía, que consiste básicamente en ordenar, en distribuir jerárquicamente lugares y funciones con el fin de organizar la comunidad y el consentimiento de sus miembros hacia ese orden; y b) la política, que reposa fundamentalmente en la emancipación del orden dado, lo cual se realiza buscando verificar el presupuesto central de la política, la igualdad de cualquiera con cualquiera.

El encuentro de esos dos procesos heterogéneos se produce porque la policía daña la igualdad, y la política busca verificar esa igualdad. Esto último toma la forma de tratamiento —en

12. En el sentido estrecho de este concepto, diferente del que usa Lefort al hablar de principio de institución de la sociedad.

13. Sobre este concepto en Rancière, véase Rancière 1996, 2006a, 2006b y 2007.

el sentido de volver visible o politizar— de un daño al grupo o categoría al que le ha sido negada esa igualdad. Por eso la política se hace siempre en nombre de esa categoría a la que se le niega la igualdad (mujeres, negros, proletarios, etc.).

El encuentro entre esos dos procesos pone de manifiesto lo que es característico de la política, según Rancière: el desacuerdo. El desacuerdo entraña, a su vez, un proceso de subjetivación que es también una desidentificación o desclasificación y reidentificación específicas.

El desacuerdo no consiste en que alguien diga blanco y el otro, negro, sino que ambos dicen blanco (o negro) pero cada uno entiende parcialmente lo mismo y parcialmente algo diferente con ese mismo término. Por tanto, el desacuerdo no es un choque entre dos posiciones que resultan claramente diferentes para los hablantes y, así, comparables en tanto se refieren a lo mismo pero de modo diferente. Por el contrario, se trata de un encuentro entre lo que “a la vez” se entiende y no se entiende, y por ello ambas posiciones son incommensurables. Se podría decir que ni siquiera hablan de lo mismo, pero que a la vez comparten algo de su evaluación, lo cual da la medida de la imposibilidad de la “comunidad de habla” habermasiana en Rancière.

El desacuerdo radica centralmente en la manera de contar las partes de la sociedad. A través de él, la política desafía a la policía demostrando que el orden que esta dice que hay, en el cual no habría nadie que no cuente, falte o sobre, y del que todos tomarían parte en la medida en que tendrían una función o lugar asignados, no resiste la prueba de la igualdad, pues hay un excedente que se vuelve visible por el acto mismo de ese desafío.

La demostración polémica de la desigualdad que entraña la policía se hace a través de preguntas “absurdas” o “ingenuas”, tales como ¿una francesa es un francés?, o ¿pertenecen los obreros al conjunto de los franceses, que la Constitución declara iguales ante la ley?

Esto implica un proceso de subjetivación, en tanto quien hace la pregunta rompe con el lugar y la función que le han sido “ofrecidos”, se presenta como algo diferente de eso y desafía la pretensión del orden de mostrarse conteniendo a todas las partes, en tanto se da a conocer como una parte de los que no toman parte: estoy en el orden si me considera mujer como lo sometido al hombre y ciudadana no plena, pero no lo estoy como mujer o en tanto que ciudadana francesa plena. De ahí que al hablar de mujer francesa se produce un desacuerdo: cada hablante refiere y no a lo mismo, entiende y no entiende aquello que el otro dice cuando dice la misma palabra que él usa —en este caso, mujer francesa—.

La política es excepcional y está siempre a punto de caer en la policía. Es excepcional porque es la disrupción de la policía, una emancipación en nombre de la igualdad. Y en tanto busca reordenar la organización dada, su destino es cristalizar como nuevo orden, volverse policía.

La condición de posibilidad de la distinción entre política y policía es que lo social e histórico está desprovisto de toda necesidad, es pura contingencia y creación humana. La policía opera negando esto, presentándose como orden objetivo y necesario, natural, y por lo tanto, como expresión de la no necesidad de que haya política. En definitiva, la policía presenta lo contingente como necesario y la política desvela lo contingente de lo necesario.

La policía es lo estatal, en tanto expresión del orden cristalizado, y la política es el acto de interrupción de ese orden por la lógica de la igualdad. Así, la política no queda reducida a un lugar.

*La reflexión de Bourdieu*¹⁴

Bourdieu no reduce la política a lo estatal, pero no obstante no olvida la especificidad que aporta lo estatal a la política. El concepto clave para comprender este doble movimiento es el de campo político.

Bourdieu piensa la sociedad —especialmente las complejas— como un cosmos social o gran campo, conformado por campos o microcosmos sociales. El campo político es uno de ellos (religioso, artístico, económico, jurídico, científico, intelectual, etc.).

Todo campo tiene, como cada juego, sus apuestas, recursos/capital, jugadores, estrategias, lógica, criterios de evaluación y reglas de funcionamiento particulares, inexistentes en otros, y por eso es una red relativamente autónoma de relaciones de fuerza objetivas entre posiciones en lucha. Estas vienen determinadas por su trayectoria histórica y la distribución del capital específico en juego en ese campo. Los individuos entran y se legitiman en un campo según posean las propiedades o competencias que valen en él, es decir, el capital específico del campo.

El campo político no ha existido siempre, sino que es una creación humano-histórica, y sus límites no vienen dados, sino que son objeto de la lucha, como las relaciones de fuerza existentes. En todo campo está en juego, aunque de modo particular, la forma legítima de autoridad. Todos los campos son similares porque se caracterizan por la existencia de dominantes y dominados, luchas de usurpación y exclusión, y mecanismos de reproducción. Estos últimos no son mecánicos: la dominación no es automática, sino que debe renovarse luchando contra las resistencias y pretensiones de los dominados.

El campo político está atravesado por dos luchas. Una se da —como en el campo religioso— entre los profesionales y los profanos, y pone en juego el monopolio de la manipulación de los bienes políticos legítimos —como en el campo religioso con el monopolio de la gestión de los bienes de salvación—. Es decir, quién tiene el ejercicio legítimo de la actividad. Los profesionales, que se han hecho con ese monopolio, denuncian como irresponsable la gestión “ilegal” de la profesión por los que no lo son.

La segunda lucha se da “en el interior” del campo político. Tiene lugar entre los profesionales y es por el monopolio de la imposición legítima¹⁵ del principio de visión y de división, de creer y hacer creer/ver el mundo. Triunfa por tanto quien consigue que su principio, inevitablemente particular, sea aceptado por todos como universal, pues logra que estos vean el mundo tal como él lo ve¹⁶.

14. Sobre este concepto en Bourdieu, véanse Bourdieu, 2000a, 2000b, 2001 y Bourdieu y Wacquant, 2005.

15. “Dije al comenzar que el campo político podía ser descrito como un juego en el cual el objeto es la imposición legítima de los principios de visión y de división del mundo social” (2000b: 67; traducido por mí).

16. “La política es una lucha por ideas pero por un tipo de ideas totalmente particular, las ideas-fuerza, ideas que dan fuerza funcionando como fuerza de movilización. Si el principio de división que propongo es reconocido

Para triunfar en estas luchas, los profesionales necesitan un capital político específico: su reputación. Este consiste en ser conocido y reconocido, ser respetable, y da al que lo tiene poder de convocatoria y movilización, el cual no obstante depende del poder de respetabilidad de su partido.

La lucha entre profanos y profesionales es más importante que la que se da entre estos (miembros de distintos partidos), porque los profanos, al reconocer en los profesionales unas capacidades que ellos no tienen, los legitiman para ejercer en su nombre la palabra autorizada.

Esta frontera entre profesionales y profanos es resultado de un proceso histórico por el cual unos determinados requisitos, no naturales, se convierten en el capital propio y apropiado para ser visto/reconocido como un político genuino.

El capital específico del Estado que está en juego en el interior del campo político, por el que luchan los profesionales, también es resultado de un proceso histórico, que va desde el Estado dinástico hasta el Estado burocrático moderno, de concentración de diferentes especies de poder/capital (económico, militar, cultural, jurídico y, en definitiva, simbólico).

Este capital es específico no solo porque es particular del campo político, sino porque no es análogo al de ningún otro campo, ya que consiste en un monopolio de la violencia física y simbólica legítima, y por eso Bourdieu lo llama “metacapital”.

En efecto, el Estado es la gran fuente de poder simbólico, sus verdades —al menos oficialmente— son transpolíticas y pretenden poner fin a la lucha. Tiene el monopolio del poder simbólico de definir quiénes están autorizados y quiénes no, en tanto garantiza las consagraciones expresadas en otorgar grados, tarjetas de identidad o certificados. Merced a este metacapital, el Estado hace valer su poder sobre el resto de los campos y capitales sociales, en especial en aquellos vinculados con su reproducción, como el sistema escolar.

Aunque poseedor de un metacapital, Bourdieu no concibe el Estado como una realidad distinta y externa a la sociedad, sino como un continuo de campos administrativos y burocráticos, en los cuales agentes gubernamentales y no gubernamentales (del sector privado y del público) luchan por ese poder único, consistente en formular normas coercitivas para toda la comunidad.

La profesionalización del campo político tiende a que este se autonomice cada vez más¹⁷, pero la lucha de los profesionales está sometida al arbitraje/veredicto de los profanos, en nombre de los cuales se realiza. Ese veredicto en gran medida “resuelve” la lucha e impide la autonomía total del campo. Dicho de otro modo, si el campo funcionara solo con profesionales, no habría campo político, pues este necesita —otra vez, como en el campo religioso— ser legitimado por los profanos.

El orden social en Bourdieu es un orden simbólico, determinado por el sentido (objetivado) que las cosas y los agentes encarnan y, a la vez, los estructuran. Por tanto, la dominación es simbólica, y consiste en un ajuste eficaz entre orden social y agente.

por todos, si mi *nomos* se transforma en el *nomos* universal, si todo el mundo ve el mundo como yo lo veo, tendré entonces detrás de mí la fuerza de toda la gente que comparte mi visión” (2000b: 63; traducido por mí).

17. Tal como ocurre en los campos artísticos como el de la poesía, o también en el campo matemático, “habitado” solo por pares, los profesionales.

El principal orden que produce el orden social es el *habitus*, las estructuras cognitivas y perceptivas del agente, derivadas del efecto de sentido del orden mismo de las cosas y de la posición del agente en él, que hace que el mundo sea percibido por el agente como “naturalmente” ordenado.

El *habitus*, subjetividad socializada, tiende a hacer percibir como natural lo que es social, y así a reproducir lo dado, a ajustar la práctica del agente a su posición en el campo y en el mundo (el agente desea objetivamente aquello para lo cual está objetivamente destinado). Pero, al mismo tiempo, no es mecánico ni necesario, sino que puede cambiar ese orden, pues no expresa una interacción pasiva, sino activa y creativa con el mundo.

No es la conciencia o la inconsciencia lo que explica la actividad del agente en el mundo. Con la noción de agente, Bourdieu evita tanto la subjetivista y cartesiana de sujeto, cuanto la objetivista y estructuralista de soporte. Ambas conciben la relación entre individuo y mundo como dos entidades separadas, exteriores, distintas, y la evalúan con el baremo conciencia-actividad e inconsciencia-pasividad. En ningún caso la conciben como un fluido continuo, como una “relación”, ni pueden captar que aun la reproducción del orden requiere una subjetividad activa en términos perceptivos y cognitivos. Todo juego requiere jugadores, y todo jugador es parte activa del juego, también cuando reproduce escrupulosamente sus reglas.

La dominación es posible merced a una violencia simbólica que se ejerce sobre el agente “con su complicidad”, y consiste en un acto de reconocimiento y de desconocimiento. Reconocimiento en tanto el agente da el mundo por sentado al aceptarlo tal como es. Desconocimiento porque el agente no percibe como tal la violencia que se ejerce sobre él. La complicidad del agente no es un acto de sumisión pasiva a una coerción exterior, ni una adhesión libre a los valores de la dominación, sino que es un proceso que está más allá de la conciencia y de la voluntad del agente, que ocurre “en las tinieblas”¹⁸ del *habitus*.

La violencia es tal porque el agente internaliza la ley y los axiomas del orden de manera prerreflexiva. Este ajuste entre percepción-cognición y mundo no es teórico, sino dóxico, un sentido práctico. No equivale a una falsa conciencia o inconsciencia, pasividad vulnerable a la propaganda o imposición intencional y deliberada de unos “voceros del orden”. Bourdieu busca subrayar que es posible conocer y aceptar un orden sin que medie una relación teórica. La noción de dominación simbólica a través del *habitus* se diferencia en este punto de la de hegemonía, de cuño gramsciano.

LO POLÍTICO Y EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA

Los rasgos comunes

Las tres reflexiones que hemos visto tienen rasgos comunes que, según el punto de vista aquí expuesto, las vuelven comparables y pertinentes para el análisis de la relación entre lo político y la violencia.

18. Bourdieu y Wacquant (1992: 146), citado por Gutiérrez (2004: 297).

Todas conciben la política (más allá del término que utilicen) como un fenómeno no reductible al Estado. Más aún, uno de los esfuerzos intelectuales centrales consiste en romper esa asimilación mutua, tradicional en la historia del pensamiento político occidental, entre Estado y política. A consecuencia de esto, todas conciben la política no como una práctica que ocurre en algo que sea un lugar, un espacio o ámbito, sino que resulta coextensiva al espacio social, o ubicua. Incluso más, se podría decir que como la política es lo que da forma a la propia sociedad, en verdad no se circunscribe a ella, sino que la desborda o, más apropiadamente dicho, se encuentra en un nivel diferente de esta, inconmensurable, en tanto es capaz de configurarla.

Otro elemento común a estos pensadores es concebir el orden político como un orden simbólico. No son las cosas, lo material, lo que posee un sentido inherente capaz de generar por sí mismo un reparto de poder y por tanto una organización, sino que es el sentido que se le otorga a las cosas lo que genera el orden. Lo que las cosas o lo material simbolizan o representan es lo que posee u otorga poder a quienes las tienen¹⁹.

Esto lleva a otro rasgo común, decisivo para la separación entre política y Estado: el fenómeno político queda analíticamente dividido en dos momentos: el de la lucha y creación de sentido (lucha por el poder), y el de la reproducción/cristalización de sentido (institución, institucionalización). esta es la distinción que recoge la diferencia entre la política y lo político que hace Lefort, y conceptualmente, aunque con diferentes términos harán también los otros autores: Rancière la llamará respectivamente policía y política, y Bourdieu distinguirá dos luchas en el campo político: una por la legitimidad de quienes son los políticos genuinos y otra por el poder simbólico del Estado.

19. A partir de esta noción de “orden simbólico”, creemos que la expresión “violencia simbólica”, así como la de “violencia física y simbólica”, de Bourdieu, no dan suficiente cuenta teórica de lo que buscan explicar. Más aún, poseen una imprecisión que tiende a reducir el concepto de lo simbólico. Por eso, en su lugar se prefiere aquí el uso de la expresión “concepción simbólica de la violencia”.

En efecto, la expresión “violencia simbólica” no impide el mantenimiento de la separación conceptual entre lo físico y lo simbólico y, por tanto, sugiere la asociación de lo simbólico con “un tipo” de violencia, la “no física”. La “violencia simbólica” sería aquella abstracta, indirecta, vagamente metafórica y latente, por contraste con la violencia física, que sería la única realmente concreta, directa y manifiesta. Lo simbólico sería así lo perteneciente a las palabras, gestos, amenazas, en definitiva, a lo figurado e indirecto, a lo que está en lugar de, como símbolos o síntomas de un deseo de la auténtica violencia de los golpes, las heridas y el dolor medibles y mensurables.

Lo simbólico y la simbolización quedan entonces asimilados a la función de etiquetar de modo sintético lo que se busca expresar para su mejor identificación y comprensión. Como comportamiento que representa indirectamente dos significaciones, la manifiesta y la latente. Esta última sería la central y determinaría a aquella.

Éste es un concepto reduccionista de lo simbólico, pues no hace referencia a la capacidad de dar sentido a las cosas y al mundo constituyéndolos al nombrarlos, sino a la de nombrar lo que “ya tiene sentido” (en este caso: la violencia real es la física), como si los símbolos fueran instrumentos externos a las cosas construidos solo para designarlas. Presupone, en definitiva, la exterioridad entre palabras y cosas, lenguaje y “realidad”, abstracto y concreto, representación y contenido.

La expresión “concepción simbólica de la violencia”, en cambio, refiere mejor a que la violencia no es un problema que se juega en la dicotomía físico-no físico (“simbólico”), abstracto o concreto, sino del orden de lo simbólico “en tanto depende del sentido que se le otorgue a la acción” para saber si es violenta o no, sea física o no.

LO POLÍTICO Y LA VIOLENCIA

Lo que interesa aquí es cómo impacta esta separación entre la política y lo político en la relación entre política y violencia. La pregunta sería si la violencia se mantiene como rasgo específico de la política una vez que esta ya no es necesaria y exclusivamente asociada al Estado.

Cabe distinguir aquí a Bourdieu de Lefort y Rancière. En estos la política en su conjunto parece poder desenvolverse sin la presencia de la violencia. Esto resulta especialmente notable en autores que conciben el orden político como un orden simbólico, pues equivale a afirmar que la lucha y la imposición de un sentido no entraña ninguna violencia. La diferencia de poder simbólico no entrañaría violencia²⁰.

Distinto es el caso de Bourdieu, y de ahí la mayor extensión dedicada en este trabajo a su reflexión. La violencia simbólica es un elemento central en su concepción del orden social y por tanto del orden político. Más aún, como se ha dicho antes, la distinción entre la política y lo político —que en el sociólogo francés equivaldría a la distinción entre campo político y Estado o campo estatal—, no por quebrar la mutua asimilación excluyente entre política y Estado, olvida el Estado como elemento de lo político. En Bourdieu, la lucha política decisiva es por el poder del Estado, que no es ya el monopolio de la violencia física legítima, sino el de la violencia física y “simbólica” legítima. En Bourdieu, la lucha por el sentido implica una imposición de sentido, y ello, una violencia sobre los agentes, si bien con el consentimiento de estos, tal como se ha visto.

Pero en el caso de Bourdieu los puntos de controversia pueden ser otros. En primer lugar, el concepto mismo de violencia y sus implicaciones. En segundo lugar, lo que podríamos llamar los ejes de la violencia.

En cuanto al concepto de violencia, algunos autores que trabajan este concepto han criticado el punto de vista objetivista y, a la postre, paradójicamente positivista, de Bourdieu. En efecto, Philippe Braud²¹ critica a Bourdieu porque su concepto de violencia reposa en

20. Es llamativo en Rancière el tratamiento de la relación entre política y violencia. No aparece en sus textos clave sobre la política (*El desacuerdo*; “Diez tesis sobre la política”; *En los bordes de lo político*; “Política, identificación, subjetivación”; “La causa del otro”), y en cambio sí en una entrevista (Rancière, 2001) en la que no deja dudas acerca de ese vínculo. Allí afirma: “Podría decirse efectivamente que la política es la guerra pacífica, la guerra limitada [...] La política es la violencia simbólica fuerte, la obligación de la conflictualidad de principio que permite tratar la violencia. La política sucede a la guerra como violencia simbólica reglada, como institución de la falta (*tort*) y de la alteridad tratables. Y allí donde falta, vemos, de hecho, reaparecer las figuras de la alteridad no simbolizable, de la guerra a muerte o de la delincuencia generalizada [...] Todo sucede como si la política fuera una forma específica, una forma controlada de la violencia que obstaculiza las otras formas” (2001: 257).

Ante esto, caben al menos dos posibilidades, que exigen una decisión metodológica del lector: 1) toda la reflexión de Rancière, al partir de una concepción simbólica de la política, da por sentada de modo más bien implícito la vinculación entre simbolización y violencia; o bien, 2) su reflexión es discontinua al respecto, y esa relación aparece claramente pero de modo disperso y esporádico.

Me inclino a elegir la segunda opción, pues estando de acuerdo en que la interpretación “reina”, no creo que esta se pueda hacer a partir de lo no escrito o explícitado de un modo más bien sistemático que disperso.

21. Braud, 2004, esp. cap. 4.

una perspectiva externa, del investigador, quien decide qué es lo violento o por qué un hecho lo es. Esto no varía por el hecho de que Bourdieu se base en lo simbólico y no en lo material. En cambio, para Braud la violencia no puede ser decidida desde fuera, sino que este autor adopta una concepción subjetivista, según la cual no hay violencia hasta que la víctima se declara como tal o afirma padecerla. De no adoptar esta perspectiva, afirma Braud, se cae o recae en la noción de falsa conciencia o, lo que es lo mismo, en una concepción cuasimetafísica del individuo y de su libertad. Esto es lo que le ocurre a Bourdieu, afirma Braud.

Para Braud, como para Bourdieu, la violencia consiste básicamente en un daño del propio sentido o dimensión simbólica. Esto es poco y es mucho a la vez. Es mucho porque ambos se sitúan más allá del concepto materialista de violencia, de cuño positivista, según el cual hay violencia cuando hay daño físico, objetivo y mensurable en una cosa o persona. El concepto simbólico de violencia parece más rico y complejo: no es el daño físico, sino el significado que para el autor tiene ese hecho donde radica la violencia. Rápidamente, alguien puede dar un golpe a otro: para el positivista, allí hay violencia, mientras que para una concepción simbólica depende de la interpretación del que recibe el golpe: si ha sido para salvarlo de ser pisado por un coche, puede que no sea visto como violencia, sino como lo opuesto. Y, por el contrario, alguien puede causar violencia a otro sin contacto físico ni verbal con él: bastará con una mirada de desprecio recibida como tal.

Y es poco porque hasta allí llegan las coincidencias entre estos dos autores.

Para Braud, ese daño lo define el que lo sufre, y no existe hasta que este no lo viva o declare. Para Bourdieu, como la violencia simbólica la sufre el agente con su complicidad, no se trata ni de una imposición “externa”, ni de un daño percibido, sino más bien todo lo contrario, pues la violencia es sufrida pero no reconocida como tal por el agente, y en buena medida allí radica la potencia y eficacia de esa violencia.

Cada posición plantea problemas para el tema que nos ocupa. La de Braud haría imposible la definición del Estado como monopolizador de la violencia (simbólica y física legítima) e incluso la caracterización de lo específico de la política por esa violencia, ya que todo quedaría en manos de que alguien percibiera o viviera la violencia como tal. Más aún, quedaría a merced de la capacidad hegemónica del sentido cristalizado en la política (como diferenciada de lo político) para disolver la violencia en educación, orden, amor al prójimo o realización de la felicidad (nacional o humana, según las versiones), que como se ha visto ha sido dominante en la tradición de pensamiento político occidental. En definitiva, la concepción subjetivista de la violencia impide hablar de un orden o de una actividad que funciona con la violencia, sino solo de actores o individuos que la sufren.

La posición de Bourdieu, por el contrario, permite definir lo específico de la política por la capacidad de esta de monopolizar una violencia simbólica. En este sentido, la posición de Bourdieu, sin reducir la política al Estado, sin embargo no olvida la violencia, y la especificidad de la violencia política: el ser la única que se aplica sobre toda la sociedad. Pero el punto que parece menos consistente de Bourdieu es que conserva rasgos en efecto de la teoría de la falsa conciencia.

No en el sentido de que participe de la noción de falsa conciencia, que no comparte porque la violencia se sufre con la complicidad del agente y no radica en un engaño o mala percepción de la realidad social, sino en un proceso más complejo perceptivo-cognitivo no imputable a la dicotomía conciencia-inconciencia. Pero sí en el sentido de que supone un concepto de ser humano o de libertad humana “para todos los individuos y para todos los tiempos”, más allá de esos propios individuos. Presupone un concepto de ser humano y de libertad humana, en definitiva. Esto no parece resultar consistente con la propia noción de que el orden es simbólico, una construcción de sentido humana entre otras. Para ser weberiano, Bourdieu parece paradójicamente volver a la idea de una fundamentación objetiva y trascendente (a los agentes) de los valores.

Otro inconveniente de la posición de Bourdieu se encuentra vinculado al problema de los ejes de la violencia simbólica. Para Bourdieu, esta violencia es fundamentalmente algo que ocurre entre dominadores y dominados, o campo estatal-resto campos sociales. Si el orden político es simbólico, la política no se reduce al campo estatal, la sociedad es una lucha de sentido y la violencia es un daño del sentido propio, entonces los ejes o circuitos de esa violencia deben ser múltiples, y no solo de arriba abajo. Dicho rápidamente, entre agentes con situaciones de poder o capital similares, y ambos no “acaudalados/capitalizados”, puede darse una violencia, en tanto el daño del propio sentido proviene de otro sentido o visión del mundo, que no necesariamente es siempre el hegemónico o el que detenta el monopolio de la violencia simbólica legítima.

En este sentido, Bourdieu volvería paradójicamente a reducir, si no la política, sí la violencia, al Estado, pues parece detectar la violencia política exclusivamente en el monopolio estatal de la misma.

CONSIDERACIONES FINALES: A MODO DE CONCLUSIÓN

Se han analizado las reflexiones de Lefort, Rancière y Bourdieu, con el objeto de responder a algunas insuficiencias del concepto de política heredado de Weber y Schmitt. Más que para resolver esas insuficiencias, estas reflexiones resultan útiles para plantear con claridad ciertas tensiones que —al menos por ahora— parecen lógicamente inevitables entre conceptos que se consideran propios y específicos del concepto mismo de política.

Estos conceptos que parecen entran en una tensión lógica que amenaza su compatibilidad serían: 1) no reducción de la política al Estado y reconocimiento del monopolio de la violencia legítima como rasgo exclusivo y por tanto específico de la política; 2) caracterización de la violencia simbólica como rasgo específico de “la lógica” de la política y un enfoque no esencialista (posmetafísico o posfundamento), que supone conceptos no objetivistas ni del hombre ni de la violencia; 3) distinción entre un momento de lucha y creación de sentido (lo político) y otro de cristalización/reproducción de sentido (la política), y un concepto no esencialista de la sociedad.

Tensión entre lo político y el monopolio de la violencia legítima

De lo que se trata aquí es de no reducir la política a lo estatal, pero, a la vez, que esa no reducción no se haga al precio de olvidar la violencia. Es decir, que el concepto de lo político, como diferente de la política, no pierda de vista que el concepto de política, aun en esta visión reduccionista que lo asimila a lo estatal, aporta el rasgo característico y definitorio de la política: el monopolio de la violencia legítima, única válida en toda la sociedad.

Éste es el problema que se encuentra en la reflexión de Rancière y de Lefort, que por ello no parecen construir un concepto capaz de dar cuenta de los rasgos específicos de la política (esta argumentación no es posible desarrollarla aquí porque requeriría un espacio del que no se dispone).

Un problema complementario es no reducir la violencia a violencia estatal. Es decir, cómo identificar “toda” la violencia existente en la política (todos sus ejes, no solo el vertical), sin perder la especificidad “estatal” de la política, en el sentido de ser la única que tiene validez en toda la sociedad.

Esta cuestión aparece en la reflexión de Bourdieu, que parece ver violencia solo en la principal relación de dominación, como si su concepto de poder fuera todavía deudor del clásico criticado por Foucault, en el cual el poder está arriba, en el vértice de la sociedad, como un lugar delimitado y circunscripto. Si la violencia está relacionada con la lucha por el sentido, no se reduce entonces a la relación arriba-abajo, dominadores-dominados, debe haber también —especialmente en sociedades democráticas de masas— un eje horizontal.

Tensión entre violencia como rasgo distintivo de la política y un concepto no objetivista del hombre ni de la violencia

Este es el problema que plantea la reflexión de Bourdieu, especialmente por su concepto de violencia. Para asignar a la lógica de la política, es decir, a una dinámica de funcionamiento impersonal, parece necesario definir la violencia más allá de la percepción que de ella tengan los sujetos. Esto supondría poder decidir que algo es violento para un ser humano más allá de su percepción, lo cual supone un concepto trascendente de hombre y de la violencia.

A su vez, la otra opción, encarnada en la perspectiva subjetivista de la violencia que propone Braud, impide caracterizar la política como tal por la violencia, pues no hay modo de asignar a “la lógica” de la política ninguna violencia, ya que esta no existe hasta que alguien se siente víctima.

Distinción entre un momento de lucha y creación de sentido (lo político) y otro de cristalización/ reproducción de sentido (la política), y un concepto no esencialista de la sociedad

Un precio teórico que paga la distinción entre lo político y la política es dar por supuesta la lucha política por el sentido como lógica permanente de la sociedad. Esto equivale a

dar por supuesta una dinámica social, lo cual choca con una reflexión que parte de la sociedad como una construcción, y no como una entidad plena de sentido inherente. En esta dirección, puede resultar productivo el modo en que piensa Weber la relación entre burocratización y política. Weber tiene un concepto de hombre como creador de sentido y de política como actividad que mantiene viva la discusión sobre los valores, pero no por ello los concibe de modo fijo, como algo que viene dado, sino que depende de su construcción social. Es decir, tanto la política como el hombre pueden ser regidos por la lógica burocrática, que supone la aceptación de la política como cuestión técnica (discusión medios-fines, no fines).

En este sentido, la reflexión de Rancière parece recoger mejor el problema que las de Lefort y Bourdieu, en tanto da cuenta de la transformación de la política (lo político) en policía (la política), y en su concepción la política es excepcional, lo cual permite pensar que la lucha por el sentido no es un rasgo inherente a lo humano.

La conclusión general que se puede extraer de estas tres dificultades es que cabe buscar el modo teórico de resolverlas, pues de otro modo se recaería en un concepto despolitizante de la política. Pero ahora la despolitización ya no provendría por la vía directa de la negación del carácter político de la creación, lucha y cristalización de sentido, sino a través de la vía indirecta de la invisibilización de su carácter violento. Y, por otra parte, si lo político es la constitución de la sociedad, quedaría despolitizado el concepto de violencia y de hombre si se les presuponen unos contenidos inherentes, esto es, si se los piensa como objetivos y trascendentes al sentido con el que lo político configura la sociedad.

Referencias

- Beck, U. 1999. *La invención de lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Bourdieu, P. 2000a. *Cosas dichas*, México: Gedisa.
- 2000b. *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- 2001. “Describir y prescribir: las condiciones de posibilidad y los límites de la eficacia política”, en *¿Qué significa hablar?*, Madrid: Akal, 96-104.
- Bourdieu P. y Wacquant, L. 1992. *Réponses*. París: Editions du Seuil.
- 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Braud, P. 2004. *Violencias Políticas*. Madrid: Alianza.
- Castoriadis, C. 1998. “La democracia como procedimiento y como régimen”, en *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Cátedra, 218-238.
- Gutiérrez, A. B. 2004. “Poder, *habitus* y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu”, *Revista Complutense de Educación*, 15/1: 289-300.
- Franzé, J. 2004. *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber, Schmitt*. Madrid: Catarata.

- Lefort, C. 1981. *L'invention démocratique*. París: Fayard.
- 1990. “Democracia y el advenimiento de un ‘lugar vacío’”, en *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión, 187-193.
- 2004. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.
- Mouffe, C. 1999. *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Rancière, J. 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- 2001. “La democracia es fundamentalmente la igualdad”, en H. Quiroga, S. Villavicencio y P. Vermeren (comps.), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*. Buenos Aires: Homosapiens ediciones, 247-257.
- 2006a. “Diez tesis sobre la política”, en *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile: Ediciones LOM, 59-79.
- 2006b. “Política, identificación, subjetivación”, en *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile: Ediciones LOM, 17-26.
- 2007. *En los bordes de lo político* [1998]. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- Schmitt, C. 1991. *El concepto de lo político* [1932]. Madrid: Alianza.
- Weber, M. 1991. “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada” [1918], en *Escritos políticos*, J. Abellán (ed.). Madrid: Alianza, 105-300.
- 1992a. “La ciencia como profesión” [1917], en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, J. Abellán (ed.). Madrid: Espasa Calpe, 51-89.
- 1992b. “La política como profesión” [1919], en *La ciencia como profesión. La política como profesión*, J. Abellán (ed.). Madrid: Espasa Calpe, 93-164.

Presentado para evaluación: 12 de mayo de 2011

Aceptado para publicación: 6 de junio de 2012

JAVIER FRANZÉ, Universidad Complutense de Madrid

javier.franze@cps.ucm.es

Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid, donde se desempeña como profesor e investigador del Departamento de Ciencia Política III. Su campo de investigación es la Teoría Política, dentro del cual se especializa en la historia del concepto de política; en especial, a la relación entre ética y política derivada del vínculo entre política, violencia y poder. Actualmente trabaja sobre las implicaciones de una concepción simbólica de la violencia en el fenómeno político entendido como distinción entre la política y lo político.