

# ¿Afectos en ruinas? Desafección política y potencia democrática

*Affections in ruins? Political Disaffection  
and Democratic Power*

IVÁN DE LOS RÍOS GUTIÉRREZ

Profesor Contratado Doctor del Departamento de  
Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid  
ivan.delosrios@uam.es

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3804-5402>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.005>  
Bajo Palabra. II Época. Nº 38. Pgs: 127-144



*Recibido: 15/11/2024*

*Aprobado: 20/04/2025*

## Resumen

¿Qué significa “desafección política”? ¿Es cierto que las sociedades contemporáneas son escenarios repletos de desapego democrático y afectos en ruinas? Partiendo de la supuesta presencia omnímoda de la desafección política en nuestras democracias, trataremos de esclarecer en qué sentido preciso de la palabra “política” estamos vaciados (legítimamente) de implicación, estima y aprecio, y en qué sentido no lo estamos en absoluto. Después de aclarar que la desafección política actual se vincula principalmente con la política entendida como actividad de la clase gobernante, defenderemos que la potencia democrática es compatible con la desafección, por cuanto esta última no implica necesariamente un desapego por la democracia y por su potencia configuradora. Nos preguntaremos de qué manera nuestras democracias se ven amenazadas por la desafección política y en qué sentido dicha desafección puede estimular, paradójicamente, la dimensión política del animal humano (innegociable) y la potencia democrática de nuestras sociedades (actualizable una y otra vez).

**Palabras clave:** *Desafección, política, Aristóteles, crisis representativa, crisis de soberanía, crisis de participación.*

## Abstract

What does “political disaffection” mean? Is it true that contemporary societies are scenarios full of democratic detachment and ruined affections? Starting from the supposed omnipresent presence of political disaffection in our democracies, we will try to clarify in what precise sense of the word “politics” we are emptied (legitimately) of involvement, esteem and appreciation and in what sense we are not at all. After clarifying that current political disaffection is mainly linked to politics understood as the activity of the ruling class, we will defend that democratic power is compatible with political disaffection against the political class because it does not necessarily imply a detachment from democracy and its configuring power. We will ask ourselves in what way our democracies are threatened by political disaffection and in what sense this disaffection can stimulate, paradoxically, the political dimension of the human animal (non-negotiable) and the democratic power of our current societies (updatable again and again).

**Keywords:** *Disaffection, politics, Aristotle, representative crisis, sovereignty crisis, participation crisis.*

## 1. Desafección política: una clarificación

*El momento en que alguien dice “¿Y a mí qué me importa?” con relación a los asuntos del Estado, ese Estado debe considerarse perdido.*

Jean-Jacques Rousseau

No resulta sencillo saber a qué nos referimos exactamente cuando hablamos de “desafección política” en democracia. La confusión, creo, afecta tanto al sustantivo “desafección” (que remite a una emoción defectiva o a la ausencia de afecto) como al adjetivo que lo califica, “política”, vocable griego por excelencia cuya inmensa historia y carga semántica demanda, quizá, de un esfuerzo de clarificación nocional y de ciertos matices. Este será el objetivo principal del presente texto.

Empecemos por el sustantivo: la desafección política que, al parecer, impera en nuestras democracias, en nuestra vinculación con respecto a lo común y en nuestro fuero interno como sujetos de praxis, ¿qué tipo de realidad es exactamente? De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE), la desafección es, sin más, la “condición de desafecto”. Una condición que admite, a su vez, tres acepciones:

- i) que no siente estima por algo o muestra hacia ello desvío o indiferencia;
- ii) opuesto, contrario;
- iii) malquerencia.

La desafección que atraviesa al desafecto parece ser, por tanto, una emoción compleja, un estado afectivo mínimamente articulado que implica, al menos, alguno de estos rasgos: la falta de estima o de aprecio; la indiferencia o el desinterés; la oposición directa o, incluso, la malquerencia, esto es, “la mala voluntad contra alguien o contra algo”<sup>1</sup>.

Más allá del sentido específico por el que optemos, parece que, en términos formales, la desafección implica siempre una estructura cognitiva, volitiva e intencional que incluye una interpretación y un conjunto de creencias acerca de un estado de cosas mínimamente presentes para el sujeto (des)afectado. Dicho estado de cosas produciría, precisamente, el desprecio, la indiferencia, la oposición o la malquerencia que perfila la RAE. Se trata, por tanto, de una vivencia emocional-cognitiva que contiene una lectura valorativa de un contexto previamente dado en el que el

---

<sup>1</sup> Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed. [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [04/07/2024].

agente se desenvuelve de acuerdo con una cierta idea del buen vivir, es decir, según cierta configuración arquitectónica y teleológica de las razones por las cuales actúa en cada caso, de los fines instrumentales a los que se dirigen sus acciones y del fin último —si lo hubiere— que los convoca. La desafección, por tanto, no es una simple resta: no es carencia afectiva o temple dormido; no es pereza, apatía o mera falta de ganas atribuibles a la escasa voluntad de un individuo, sino una valoración del contexto ligada a la desidia, el rechazo o la malquerencia. En este sentido, quisiera sostener que la desafección política es, también, un afecto político. Y que lo es, además, de un modo crucial a la hora de responder afirmativamente a la pregunta socrática por excelencia y a sus ramificaciones históricas: ¿Se puede vivir de otra manera? ¿Cómo hemos de vivir?<sup>2</sup> ¿Es digno de apego, implicación o bienquerencia el lugar desde el que se alza —desganada, pero firme— la desafección política en todas sus formas? Por el momento, entonces, y desde un enfoque puramente formal, podemos asumir lo siguiente: a pesar de sus implicaciones defectivas, negativas o ligadas a la ausencia de motivación, la desafección cumple una importante función metódica de desvelamiento en los diversos modos de acceso al campo de la experiencia individual y colectiva. En efecto, eso que desvela la condición del sujeto desafectado no es otra cosa que la falta de estima, el desinterés o el rechazo activo del presente que la estimula. Un presente que puede ser contemplado desde una perspectiva autobiográfica, individual o colectiva, y cuya transformación viene demandada, en cualquier caso, por la distancia que dibuja el desapego: una distancia que puede insinuarse como la posibilidad de un retorno crítico y transformador al marco experiencial que la promueve.

Pasemos ahora al adjetivo. Decimos: desafección “política” en democracia. Pensemos de cerca el marco situacional en el que se instala y reverbera la desafección. ¿Qué contexto es ese? Si atendemos a la expresión que motiva estas páginas, la respuesta parece sencilla: la desafección imperante en nuestras sociedades tendría por objeto la política misma y, por tanto, significaría el desinterés, el rechazo y/o la malquerencia de los ciudadanos con respecto a la política entendida como aquella actividad que desempeñan los gobernantes elegidos democráticamente en calidad de representantes: los políticos. A partir de esta designación, nuestras democracias podrían ser descritas (y de hecho lo son) como escenarios exánimes desde el punto de vista de la implicación, la participación y la imaginación del común de los mortales; escenarios repletos de *afectos en ruinas* donde la ciudadanía, en la medida en que deja de confiar en su clase gobernante, se iría dejando morir en común para tratar de afianzar individualmente la soberanía insular de su interés, su beneficio, su éxito y su consumo.

---

<sup>2</sup> Platón insiste en diversos lugares en que la cuestión acerca de “cuál es el modo en que se debe vivir” (ὄντινα χρῆ τὸ πρῶτον ζῆν) debería atraer la mayor atención de cualquier persona (*Gorgias* 500c), pues no es un asunto insignificante (*Rep.* 344d) ni una cuestión cualquiera (*Rep.* 352d).

Me parece que este diagnóstico es, si no errado, al menos insuficiente, y que adolece, además, de cierto reduccionismo incompatible con la exigencia de claridad y con la responsabilidad ético-política que demanda nuestro sintagma. Y es ahí donde la mirada filosófica puede venir en nuestro auxilio planteando algunas preguntas y reflexiones. Este será mi segundo objetivo a lo largo del texto: partiendo de la supuesta presencia omnímoda de la desafección política en nuestras democracias, trataremos de esclarecer en qué sentido preciso de la palabra “política” estamos vaciados (legítimamente) de implicación, estima y aprecio, y en qué sentido no lo estamos en absoluto. Dicho de otro modo: nos preguntaremos de qué manera nuestras democracias se ven amenazadas por la desafección y en qué sentido dicha desafección puede estimular, paradójicamente, la dimensión política del animal humano (innegociable) y la potencia democrática de nuestras sociedades actuales (actualizable una y otra vez). Con este fin, me parece importante establecer algunas precisiones conceptuales que nos permitan entender de qué estamos hablando al hablar de la desafección política en general y de desapego democrático en particular. A ello dedicaré el siguiente apartado.

## 2. πολιτικόν/ τὰ πολιτικά: Aristóteles inagotable

¿Resulta acertado describir el escenario de la subjetividad y de la comunidad política actual como un tejido repleto de afectos en ruinas? Y de serlo: ¿Qué afectos son esos? ¿Se trata de afectos íntimos, secretos, privados e intransferibles o, más bien, de la erosión de aquellos vínculos sociales y afectivos y de aquellas virtudes cívicas sin las que, como recuerda Aristóteles, no resulta concebible la comunidad política ni, por tanto, la dicha o el florecimiento individual?<sup>3</sup> ¿No es acaso necesario un grado mínimo de desafección para garantizar el dinamismo elemental de la democracia entendida como régimen, como procedimiento y como trama históricamente revisable? ¿Es posible restaurar el vínculo afectivo por lo común en sociedades marcadas por el desencanto y la decepción ante las clases gobernantes? ¿Son posibles otros vínculos?

Me interesa clarificar el sentido de los términos “política” y “político” con el fin de arrojar luz sobre la noción misma y sobre el referente exacto de la desafección. Si regresamos al DRAE y consultamos la voz “político, política”, veremos que, además de “cortés”, “educado” o designador de una “afinidad de parentesco”, los adjetivos “político” y “política” aparecen unificados en una sola definición y vertidos como algo “perteneciente o relativo a la política”, que, a su vez, consigna cierto arte,

<sup>3</sup> Véase *Ética a Nicómaco* 1167b y ss., donde, con motivo de su investigación sobre la amistad, Aristóteles menciona la concordia ciudadana o amistad política (“πολιτική φιλία”) como elemento fundamental en el tejido de la πόλις, pues se refiere “a lo que conviene y a lo que concierne a la vida” (περὶ τὰ συμφέροντα γὰρ ἔστι καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἦκοντα).

doctrina, opinión, actividad u orientación. En efecto, la política es tanto el “arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados”, como la “actividad de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos”, así como la del ciudadano mismo “cuando interviene en los asuntos públicos con su opinión, con su voto, o de cualquier otro modo”. La política se identifica también con un “arte o traza con que se conduce un asunto o se emplean los medios para alcanzar un fin determinado” y con las “orientaciones o directrices que rigen la actuación de una persona o entidad en un asunto o campo determinado”. Por último, cuando es dicho de una persona, político o política es aquel o aquella “que interviene en las cosas del gobierno y negocios del Estado”<sup>4</sup>.

Hay varias cosas interesantes que rescatar de estas definiciones. En primer lugar, la identificación de la política y de lo político con cierta actividad y con cierto arte, es decir, con cierta forma de ejecución autoconsciente del vivir (voluntaria, razonada, teleológica en sus fines y deliberada en sus medios) y con cierta forma de saber prudencial no meramente constatativo y orientado, precisamente, al gobierno, al trato y a la ocupación con los asuntos comunes de la ciudadanía. Una ciudadanía que, además, puede participar de dicha actividad, de dicho saber y de dicho gobierno expresando su opinión, ejerciendo su derecho al voto o “de cualquier otro modo”. Tanto la actividad como el saber prudencial implican, además, la estructura racional de la praxis: un curso de acción intencional y una orientación teleológica de corto, medio y largo alcance, puesto que dicha actividad (como el arquero al blanco en la metáfora de *Ética a Nicómaco* 1094a23-24) apunta a ciertos objetivos o fines relacionados con el gobierno de lo público para cuyo logro, por cierto, deberán ser elegidos los medios adecuados mediante un proceso de deliberación. Ahora bien, tan interesante como estas definiciones de la RAE me parece el hecho de que nosotros, hispanoparlantes del siglo XXI, no siempre caemos en la cuenta de que no solo nuestra organización política abreva en la Atenas de Pericles, sino de que seguimos empleando *sin traducir* la palabra que atraviesa, configura y destina el devenir de nuestras vidas. En efecto, “política” y “político” son palabras griegas que empleamos sin traducción en nuestro idioma y, por ello, quizá sea pertinente atender a ciertos rasgos semánticos antiguos (pero vigentes) y a los contextos de aplicación en los que el léxico de la política comienza a cobrar, precisamente, la relevancia que le seguimos dando. Dichos contextos aparecen con claridad en los textos políticos de Aristóteles, donde encontramos la fundamentación teórica de las acepciones recogidas en la RAE en conexión con la política como forma de gobierno, como actividad y como ciencia o saber. Ahora bien, Aristóteles no emplea el término “política” únicamente en su filosofía práctica, sino también, y de manera muy interesante, en sus escritos biológicos.

---

<sup>4</sup> REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed. [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [04/07/2024].

Como es sabido, el filósofo define al ser humano como un animal político por naturaleza (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον), es decir, como un viviente que habita en un grupo o comunidad cuyas posibilidades de perfección, plenitud y desarrollo están naturalmente ligadas a su pertenencia a dicha comunidad<sup>5</sup>. Pero lo cierto es que no somos los únicos. El ser humano es un animal político entre otros, si bien, como subraya Aristóteles, lo es de un modo excelso e incomparable con otras especies y con otras formas de vida eusocial. En su *Investigación sobre los animales*, el Estagirita sostiene que, entre los seres vivos, unos parecen ser más políticos que otros:

He aquí también ahora algunas diferencias relativas al tipo de vida y a las actividades de los animales (τοὺς βίους καὶ τὰς πράξεις). Unos son gregarios, otros solitarios [...]. Entre los animales que viven en grupos y entre los solitarios, unos viven en sociedad, otros andan dispersos (τὰ μὲν πολιτικὰ τὰ δὲ σποραδικά). Ejemplos de animales gregarios son: entre las aves, el grupo de las palomas, la grulla, el cisne (en cambio ninguna ave rapaz es gregaria); entre los nadadores, muchas especies de peces, como, por ejemplo, los llamados migradores, atunes, pelámides y bonitos. En cuanto al hombre, participa de ambas formas de vida (ὁ δ' ἄνθρωπος ἐπαμφοτερίζει). Tienen instinto social los animales que actúan con vistas a un fin común (Πολιτικὰ δ' ἐστὶν ὧν ἔν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον), lo que no ocurre siempre con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla”<sup>6</sup>.

Aristóteles llama “políticos” a aquellos animales gregarios con instinto social que comparten una función natural como especie (ἔργον) y actúan con vistas a un fin común. Entre ellos, por supuesto, encontramos al ser humano, pero advertimos que en su enumeración también están la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla. El ser humano es tan político, al menos, como estas especies, por cuanto vive en una comunidad, tiene una tendencia natural a la agrupación y aspira a un bien común. ¿Qué distingue, entonces, a los animales humanos del resto de las especies políticas? No, por cierto, la mera persecución de un fin común, sino su persecución autoconsciente a través de un proceso reflexivo, teleológico, deliberativo, común y práctico-ejecutivo. En efecto, también las abejas parecen orientar su comportamiento a un fin común. Sin embargo, dicha orientación carece de todo grado de autoconsciencia reflexiva, de toda tematización expresa y de toda percepción de la temporalidad futura como un escenario abierto de posibilidades, de mundos posibles y de cursos de acción contrarios entre sí. El animal inteligente, nos recuerda Aristóteles, posee no solo capacidades vegetativas, locativas o reproductivas, sino también intelectivas, esto es, posee inteligencia y fantasía, y posee, además,

<sup>5</sup> Aristóteles, *Política* 1253a3, trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.

<sup>6</sup> Aristóteles, *Investigación sobre los animales* 487b33-488a15, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1992.

cierta percepción del tiempo (χρόνου αἴσθησις<sup>7</sup>) de la que carecen otras especies animales que, sin embargo, persiguen fines en el marco del dinamismo natural inconsciente. Dicho de otro modo: si nada lo impide, el fin propio de la colmena, el banco de peces o el hormiguero que observamos en el parque más cercano promueve cierto orden teleonómico inconsciente<sup>8</sup>. El ser humano, en cambio, no solo es capaz de pensar y de hablar mediante el *lógos* en todas sus formas, sino, además, de evidenciar —mediante el uso público de ese mismo *lógos*— el sentido, la conveniencia y la orientación de sus acciones de acuerdo con una valoración global de la existencia y un proyecto de planificación de la misma: una existencia, recordemos, que se desarrolla y que solo puede florecer en una colectividad cuyos miembros se orientan conjuntamente hacia el bien común.

Este primer nivel de significación extraído de contextos de aplicación biológica en el *corpus* de Aristóteles permite comprender que, en cierto nivel de acceso elemental, la política y lo político apuntan a la dimensión natural de aquellos vivientes que, lejos de desplegar en solitario su existencia (aunque puede darse el caso), conforman comunidades sociales complejas. Entre ellas, encontramos al menos una especie que, además de poseer instintos sociales, es capaz de lenguaje articulado, autocomprensión y capacidad de anticipación temporal, es decir, vivientes que perfilan de manera consciente sus fines de acuerdo con cierta percepción del tiempo y con cierta idea integral del buen vivir sirviéndose de la inteligencia, la deliberación y la imaginación de lo posible. En otras palabras: somos capaces de hablar y de llegar a acuerdos con respecto a lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo conveniente o lo inconveniente para la comunidad y de hacerlo, además, de acuerdo con cierta aspiración futura al buen vivir. Al ejecutar y actualizar esta capacidad, el ser humano parece darse a sí mismo una plétora de escenarios normativos históricamente dinámicos que se van heredando, revisando, modificando y reconstituyendo a lo largo del tiempo. El más político de los animales, por tanto, será aquel capaz no solo de vivir gregariamente y con un fin teleonómicamente determinado, sino de hacerlo también teleológica, ética y políticamente en comunidades articuladas en torno a cierta concepción de lo mejor para el ser humano. La forma de vida propia del animal social con capacidad de palabra es, entonces, la aspiración común al buen vivir, entendido como bien supremo de una comunidad que es, a la vez, la condición de posibilidad del bien individual, la dicha o la felicidad. Si enfatizamos este primer sentido natural y prerreflexivo, parece difícil imaginar un agente racional preocupado por sí mismo que habite en la mera desafección política.

<sup>7</sup> *Acerca del alma* 433b7, trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid, 1999.

<sup>8</sup> Sobre la distinción entre teleonomía y teleología en sede biológica, ver E. Mayr, *¿Por qué es única la biología? Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica*, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 59-92; cf. Grene, M., "Aristotle and Modern Biology", en: *Journal of the History of Ideas*, vol. 33, (Jul.-Sep., 1972), pp. 395-424.

Asumiendo la articulación —y no la brecha— entre la política como forma de organización de la vida en común (presente en otras especies) y la política como actividad humana por excelencia (singular de la nuestra), podemos concentrarnos en el sentido específico que, en griego, adquiere el léxico político. En efecto, más allá del marco teórico de la filosofía natural, tanto en el caso del adjetivo singular neutro πολιτικόν (que puede sustantivarse en τὸ πολιτικόν en el sentido de “la comunidad”) como en el del sustantivo plural neutro (πολιτικά, τὰ πολιτικά)<sup>9</sup>, el horizonte semántico que se nos ofrece incide literalmente en las “cosas de la πόλις”, lo asuntos relativos a la πόλις y, por tanto, a sus ciudadanos. Lo político, entonces, o las cosas políticas, serían los asuntos públicos propios de la ciudadanía, como recuerda Tucídides en relación con el derecho de *isonomía*<sup>10</sup>. Por su parte, Isócrates emplea ya la expresión adverbial πολιτικῶς ἔχειν en el sentido de “actuar como un ciudadano”, obrar de “modo constitucional” o “tener civismo”<sup>11</sup>, y, tanto en Heródoto como en Tucídides, τὸ πολιτικόν es, simplemente, la comunidad<sup>12</sup>. Entre estos autores, sin embargo, la política aparece también ligada no solo a una condición relativa a los asuntos comunes en sentido amplio, sino a una técnica, un arte y un cierto tipo de saber. En efecto, el saber político es el cuidado o la ocupación simultánea de los asuntos públicos y privados (οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια), dice Tucídides<sup>13</sup>. Estos son solo algunos de los muchos ejemplos que parecen confirmar que, en el imaginario y el vocabulario griego que sirve de germen a nuestras democracias, lo político y la política aparecen ligadas a la ocupación, la actividad, el saber o la ciencia de las cosas relativas a la πόλις, es decir: a una comunidad que comparte no solo un espacio geográfico o urbano, sino una serie de valores y creencias acerca de lo justo, lo injusto, lo conveniente y lo inconveniente para el ser humano; una colectividad de individuos que comparte el objetivo del buen vivir del que es capaz el animal humano, así como una cierta idea del bien propiamente humano. Y las comparte, además, porque esa comunidad no solo está compuesta por individuos que aspiran en común a la supervivencia de la especie, como las abejas o los atunes, sino por animales que tienden a la subsistencia, sin duda, pero que, además, están dotados de un discurso que configura en común contextos normativos e instituciones orientadas al bien del conjunto.

<sup>9</sup> La expresión “τὰ πολιτικά” suele significar “los asuntos civiles”, por oposición a “τὰ πολεμικά”, es decir, los asuntos bélicos o relativos a la guerra. Sobre esta distinción, Liddel, H. G., R. Scott y H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 9ª ed. 1940 (reimpr. 1966), s. v.

<sup>10</sup> Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* III 82, VIII 89, trad. de J. J. Torres, Madrid, Gredos, 1990.

<sup>11</sup> Isócrates, *Panegírico* IV 79, en: *Discursos*, trad. de J. M. Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1982.

<sup>12</sup> Heródoto, *Historia* VII 103, trad. de Carlos Schrader García, Gredos, Madrid, 1992; cf. Tucídides, *Historia*, op. cit., VIII 93.

<sup>13</sup> Tucídides, *Historia* II 40, op. cit.

Espero que pueda apreciarse ahora la importancia de esta clarificación nocional de los términos “política”, “político” y “πόλις”. Si tomáramos la expresión “desafección política” en sentido vago y sin matices para aplicarla a nuestras actuales democracias, estaríamos ignorando que existe un nivel elemental que liga afectivamente a la especie humana a la posibilidad de su propia subsistencia y de su florecimiento. Allí donde hay desencanto político, desidia o desprecio por las clases gobernantes y por el devenir de nuestras democracias, se presupone ya un anhelo de vida buena (que se experimenta como inaccesible o frustrada debido, precisamente, a la actividad de los gobernantes y al devenir de las democracias). Dicho anhelo constituye el afecto político de fondo que evidencia la pertenencia animal a una comunidad moral en cuyo interior aspiramos a formas de plenitud. Por ello mismo, la desafección política que atraviesa nuestras sociedades no puede identificarse sin más con el simple desapego por la política ejercida por la clase gobernante, pues la política en sentido amplio puede ser comprendida, además, *en clave biológica y natural* (como forma de autoorganización de lo vivo en común y, por ende, sin brecha ontológica entre el animal humano y el no humano) y *en clave práctica* (como forma de organización de la vida en común más allá de la pujanza natural de lo orgánico y en dirección a la posibilidad de configurar, mediante el empleo público y privado de la palabra, contextos normativos autónomamente decididos por la mayoría como condición de posibilidad del buen vivir de la totalidad). Ahora bien: ¿es posible satisfacer la dimensión natural de lo político en el ser humano dadas las condiciones fácticas en que desarrollan nuestras democracias representativas?

## 2. Desafección política y potencia democrática

La democracia en la que vivimos es también el espacio público en el que discutir, pensar y teorizar sobre las declinaciones actuales de la desafección política. Esa idea de la democracia —que es, también, palabra griega— nos recuerda al texto fundacional que Tucídides pone en boca de Pericles:

Tenemos un régimen político (πολιτεία) que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad (τὸ ἴσον), conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no anteponeamos las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Tucídides, *Historia* II 37, 1-2, op. cit.

La democracia presupone la primacía de lo común y lo mayoritario: ese es su objetivo, su bien y su mayor valor. Se gobierna a la ciudadanía (πόλις) y a la comunidad en favor de sí misma y no de un grupo minoritario o privilegiado aislado por diversas formas de precipicio ontológico con resabios teológicos (el divino faraón, la sangre azul, el mito de los metales, etc). Dado que no existe brecha ontológica ni axiológica entre las clases ciudadanas, aquello que nos liga y nos une es, precisamente, la igualdad, dice Tucídides: τὸ ἴσον, es decir, la igualdad ante la ley (ἰσονομία) y la igualdad de privilegios o ἰσοτιμία, que no es sino el derecho a acceder a cargos públicos y a ser elegidos por la mayoría más allá del mérito, la riqueza o la clase social (a la que hoy añadiríamos el sexo y la religión). El servicio prestado en política es un servicio a la πόλις, la cual, como recuerda Berti, no es un mero territorio geográfico o un artefacto institucional en su interior, sino, más bien, la totalidad de lo social<sup>15</sup>. En este sentido, la política es, por definición, *aquello de lo que no es posible desvincularse como animal gregario que aspira al buen vivir en una comunidad*, a menos, dice Aristóteles, que uno sea una bestia (que carece de λόγος) o un dios (que no necesita nada distinto de sí mismo<sup>16</sup>). De este modo, la política es un espacio de sentido, de experiencia, de autoconfiguración y de convivencia en cuya ocupación nos va cotidianamente la vida y, por tanto, del que no podemos desvincularnos afectivamente más que al precio —abrupto, doloroso y abismal— de la locura, la muerte o el olvido de sí: no puede haber desafección política allí donde hay un deseo complejo no solo de sobrevivir, sino de vivir bien, es decir, de alcanzar formas de dicha, de florecimiento, de felicidad o de plenitud como agentes racionales y morales. El bien de cada cual depende directamente de esa ocupación *en común por lo común*. Ese anhelo político y democrático (no meramente representativo), así como su obstaculización, está en la base, creo, de las formas contemporáneas de desafección respecto de la política entendida como actividad de nuestros gobernantes. ¿Qué formas son esas y a qué se deben? ¿Cómo combatirlas?

Para responder a esta pregunta, quisiera basarme en un texto reciente de Carmen Madorrán, en el que la filósofa se pregunta por “las principales grietas que podrían resquebrajar el entramado de principios y procedimientos que dan forma a nuestras democracias”<sup>17</sup>. La primera de ellas es, precisamente, la desafección ciudadana (la segunda es la crisis ecosocial). Madorrán sostiene que dicha desafección política en democracia solo es comprensible de manera cabal atendiendo a lo que denomina una “triple crisis”: crisis de representación, de soberanía y de participación. La crisis de la representación coincide con el sentido ejecutivo de la noción de política en general, y de democracia en particular. En efecto, la desafección comparece aquí

<sup>15</sup> Berti, E., *El pensamiento político de Aristóteles*, trad. de H. Aguila, Madrid, Gredos, 2012, pp. 21-25.

<sup>16</sup> Aristóteles, *Política* I 1253a1-10, op. cit.

<sup>17</sup> Madorrán Ayerra, C., “Democracias: grietas y rutas de una idea irrenunciable”, Dossier en *Revista Filosofía & Co*, nº 9 (junio 2024), p. 41.

como el desapego, indiferencia o malquerencia fundado en la desconfianza de la ciudadanía hacia sus representantes políticos. Esta desconfianza viene ocupando diversas reflexiones teóricas desde hace varias décadas y, en todas ellas, parece incontestable que lo que regresa como un síntoma en diversos momentos del tiempo y del espacio es la valoración, por parte de la ciudadanía (esto es, el juicio y la experiencia emotivo-cognitiva) de una distancia infranqueable entre el sentido de la democracia como sistema representativo de y para los ciudadanos y el modo efectivo en que dicha representación es desplegada por las clases gobernantes. En efecto, el ciudadano desafecto es, entre otras cosas, aquel que experimenta y percibe que la orientación de las formas de gobierno elegidas libremente por una comunidad de agentes racionales y deliberativos, en lugar de desembocar en el interés común de dicha colectividad, se pierde en la satisfacción privada de quienes ostentan el poder político, rodeados, como están, de una atmósfera de corrupción cada vez más evidente cuya inercia hace difícilmente posible confiar en la clase política.

En segundo lugar, Madorrán sugiere que la percepción negativa y la condición desafecta de la ciudadanía se vinculan, además, con una crisis de soberanía, es decir, con la frustración ciudadana ante el “escaso margen de maniobra que las instituciones democráticas tienen para actuar”<sup>18</sup>. En el marco de la sociedad global, los gobiernos democráticos se ven limitados en su capacidad real de acción política por la “integración de los mercados” y la consecuente “presión para una mayor competitividad comercial”<sup>19</sup>. La crisis, escribe Madorrán, además de representativa, es una crisis de soberanía por cuanto los intereses del mercado coartan notablemente el poder de los regímenes democráticos a la hora de adoptar cursos de acción específicos que beneficien a la comunidad, especialmente cuando dichos cursos de acción contradicen los intereses mercantiles. Esa tensión puede conducir a la creencia de que “para el buen funcionamiento de la economía hay que proteger esa esfera de los vaivenes de la política. Esa *camisa de fuerza dorada*, como la llamó Thomas Friedman, conlleva alejar a los políticos de las exigencias de los ciudadanos”<sup>20</sup>. Frente a esta crisis de soberanía, Madorrán concluye:

Cuando la ciudadanía es consciente del mermado poder de sus gobiernos democráticos para marcar las políticas que quieren impulsar, crece la sensación de desidia. Sin embargo, no se trata de un rechazo ciudadano a la democracia sino más bien de una decepción del pueblo con la escasa capacidad de decisión real que ven en sus manos pese a la existencia de elecciones. A la vista de lo anterior, podemos concluir que más que desafección ciudadana hacia la democracia, lo que sucede es que el escaso margen de maniobra de los gobiernos cionales resta credibilidad a la propia democracia en su concreción actual<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 42.

<sup>19</sup> Ídem.

<sup>20</sup> Ídem.

<sup>21</sup> Ibid., p. 43.

Por último, la filósofa distingue un tercer factor decisivo en la desafección ciudadana: la crisis de la participación, es decir, la escasa implicación “de la juventud en las organizaciones políticas, el porcentaje de ciudadanos que desconocen los elementos más básicos del funcionamiento del gobierno democrático en el que viven o las cifras de abstención en las jornadas electorales”<sup>22</sup>. Este punto me parece especialmente pertinente para los fines de este artículo. Decíamos al comienzo, en efecto, que la desafección es una vivencia emocional-cognitiva que contiene una lectura valorativa de un contexto previamente dado en el que el agente se desenvuelve de acuerdo con una cierta idea global del buen vivir. En este sentido, no vinculábamos la desafección con la fuerza de voluntad individual, sino con una valoración negativa del contexto situacional. Siguiendo ahora la línea de Madorrán (quien, a su vez, está leyendo a Habermas, Laval-Dardot, Subirats y Rendueles, entre otros<sup>23</sup>), creo que podemos añadir una pregunta como la que ella misma sugiere; un interrogante acerca de los espacios y tiempos reales de los que goza verdaderamente la ciudadanía para participar activamente en la vida pública:

En las democracias occidentales contemporáneas asistimos a la individualización de la responsabilidad ciudadana. Es decir: queda al albur de cada cual cultivar eso que podemos entender por *virtud cívica*, que incluiría el tiempo y dedicación precisos para la recopilación de información que permitiera formar una opinión razonada sobre los asuntos colectivos, así como la implicación respetuosa en los procesos de deliberación y posterior toma de decisiones. Eso es tanto como decir que dedicarse a los asuntos políticos depende de una mezcla entre la voluntad, el tiempo, la capacidad y las ganas de cada persona. Nuestras democracias liberales se erigen sobre un olvido que, por obvio, sería ingenuo considerar azaroso: el hecho de que para poder participar activamente en la vida política es imprescindible contar con cierto nivel de desahogo material, tiempo y formación [...]. Es difícil hacerse una idea de la disposición y el compromiso cívico que tendrían los ciudadanos de nuestras sociedades si tuvieran el tiempo y espacios pertinentes para ejercer su labor democrática con mayor intensidad. Lo que sí podemos descartar es la idea de que como la mayoría del pueblo hoy no hace un esfuerzo ímprobo para participar políticamente en los cauces establecidos —un esfuerzo que corre a cuenta de su capacidad económica, su formación y su tiempo libre— eso quiere decir que la sociedad civil no da para más o que vuelve la espalda a la democracia<sup>24</sup>.

Parece claro, por tanto, que la desafección política en democracia y con respecto a la democracia no puede caer, sin más, en el tópico de un diagnóstico catastrófico,

---

<sup>22</sup> Ídem.

<sup>23</sup> García Marzá, D., “El valor democrático de la sociedad civil: una respuesta a la desafección”, en: *THÉMATA. Revista de Filosofía*, nº 52, 2015, pp. 93-109; Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. de A. Doménech, Gustavo Gili, Barcelona, 2002; Laval, C. y Dardot, P., *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona, 2015; Subirats, J. y Rendueles, C., *Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo?*, Icaria, Barcelona, 2016.

<sup>24</sup> Ídem.

pesimista o decepcionado de acuerdo con el cual los ciudadanos hemos perdido fuelle político, voluntad democrática o instinto social. Al contrario: nuestro fuelle, nuestra voluntad y nuestro instinto son precisamente aquellos que, si bien en primer instancia desembocan en el plano afectivo del desapego, la decepción o el rechazo directo del presente, abren, al hacerlo, la posibilidad de una revuelta, una queja o una protesta dirigida al modo en que nuestra potencia democrática como comunidad viviente e inteligente está siendo neutralizada por la práctica concreta de las clases gobernantes, la coyuntura geopolítica actual y la dificultad sistémica de unas instituciones que, a menudo, obstaculizan la posibilidad de experimentar una verdadera pertenencia. Esa pertenencia que, como escriben Laval y Dardot, “es la consecuencia, no la causa, de la participación”<sup>25</sup>.

La desafección ciudadana basada en la triple crisis perfilada por Madorrán no es ni debe ser incompatible con la *πολιτικὴ φιλία* concebida por Aristóteles como fundamento de una comunidad política genuina: un afecto social y un lazo basal mediante el que los miembros de la comunidad concuerdan en el sentido y la función de la sociedad y de la democracia que ellos mismos van configurando en común de manera revisable a lo largo del tiempo. La desafección ciudadana (en el sentido específico de la triple crisis) y la potencia democrática (en el sentido elemental de Aristóteles) van, por tanto, de la mano, pues la democracia no es sino el régimen trágico por excelencia, como sugiere Castoriadis<sup>26</sup>: esa forma autónoma de gobierno que está llamada a cuestionar, por medio de argumentos razonados, compartidos y discutidos, los fundamentos mismos sobre los que se apoya en cada momento la norma de nuestra convivencia.

### A modo de conclusión

En las páginas anteriores, y de la mano de Aristóteles, he distinguido tres sentidos de posibles de los términos “política” y “político”: i) la política como actividad de las clases gobernantes; ii) la política como condición natural de una especie viviente capaz de *lógos* y, por último, iii) la política como preocupación por los asuntos comunes de una *πόλις* que se confunde con la totalidad de sus miembros. Partiendo de esta distinción, he defendido que la actual desafección ciudadana conecta, sobre todo, con el primero de estos sentidos. Asimismo, y de la mano de los trabajos de Carmen Madorrán, he insistido en los factores más relevantes que explicarían nuestra desafección por la clase gobernante y en el riesgo que esto conlleva. Un riesgo

<sup>25</sup> Laval, C. y Dardot, P., op. cit., p. 267.

<sup>26</sup> Es una de las tesis centrales de los cursos recogidos en Castoriadis, C., *Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heráclito*, trad. de S. Garzonio. FCE, Buenos Aires, 2006; *Lo que hace a Grecia II. La ciudad y las leyes*, trad. de H. Pons, FCE, Buenos Aires, 2014.

que, pese a ser mayúsculo, no es, sin embargo, incompatible con la *vis formandi* de la democracia, esto es, con la potencia activa, imaginativa e inventiva de una forma de gobierno autónomo basado en la igualdad, la justicia, el derecho de palabra en el espacio público y el derecho a acceder a cargos públicos de gobierno. Allí donde la corrupción de las clases gobernantes, la incapacidad real de los gobiernos para operar en favor de sus votantes en un mundo globalizado e hipermercantilizado y la obstaculización objetiva de las propias instituciones para favorecer la participación del pueblo en política generan un clima afectivo de distancia, desapego, rechazo, indiferencia o malquerencia; allí donde, como escribe Rousseau, un ciudadano puede decir “¿y a mí qué me importa?”, es donde debemos preguntarnos por la referencia de ese desinterés y pensar que, tal vez, el desánimo frente a los modos concretos de desenvolverse el funcionamiento de la democracia en manos de la corrupción, la globalización, la presión de los mercados o la hipocresía del sistema delata, paradójicamente, una emoción política de hondo calado y un anhelo civil de extraordinaria potencia. La potencia derivada del viejo imperativo délfico que nos invita al autoesclarecimiento: concóctete a ti mismo, es decir, evidencia tu pertenencia a una especie inteligente, interdependiente y ecodependiente, cuyo bien, cuya plenitud y cuyo florecimiento están necesariamente ligados a la vida en una comunidad moral más amplia que la del terruño o la familia directa. Comprende que dicha vida, además, está atravesada de lenguaje y, por ende, de la posibilidad de llegar a acuerdos sobre lo conveniente y lo inconveniente para la comunidad; concóctete a ti mismo y aprende a actuar desde la convicción de que dicha pertenencia natural a una especie con instinto social, capacidad lógica, facultad imaginativa y autopercepción temporal tiene en sus manos la elaboración autónoma, nunca definitiva y siempre revisable de las formas de gobierno que orientan el buen vivir de la ciudadanía; reconoce que, en el fondo de toda comunidad humana, hay una continuidad filial, animal, social y moral que puede ser potenciada y alimentada en la dirección de la concordia, es decir, de la conveniencia de que sean los ciudadanos en su mayoría los que apuesten activamente por el modo en que dicha mayoría puede conducirse autónomamente a su buen vivir. Y conoce, por fin, que allí donde dicha conducción queda atrofiada históricamente por una concepción de la política ligada a la mera satisfacción de los intereses privados, la codicia, la riqueza o la explotación de la otredad, el animal gregario con capacidad de palabra se olvida y se desconoce completamente a sí mismo y a sus semejantes. En ese olvido y en esa forma velada de autoengaño perdemos vertiginosamente el ánimo y la confianza en la política identificada con el ejercicio del poder por parte de las clases gobernantes. Pero la política es mucho más y, tal vez, en ese excedente de sentido que sobrepasa los límites de las formas actuales de gobernarnos en un mercado global, el desprecio por las maneras de los políticos irá siempre acompañado de formas prudentes, lúcidas y propositivas de esperanza.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, *Política*, trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.
- Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, trad. y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1992.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid, 1999.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. y notas de José Luis Calvo Martínez, Alianza, Madrid, 2005.
- Berti, E., *El pensamiento político de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 2012.
- Castoriadis, C., *Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heráclito*, trad. de S. Garzonio. FCE, Buenos Aires, 2006; *Lo que hace a Grecia II. La ciudad y las leyes*, trad. de H. Pons, FCE, Buenos Aires, 2014.
- García Marzá, D., “El valor democrático de la sociedad civil: una respuesta a la desafección”, en: *THÉMATA. Revista de Filosofía*, nº 52, 2015, pp. 93-109.  
<https://doi.org/10.12795/themata.2015.i52.05>
- Grene, M., “Aristotle and Modern Biology”, en: *Journal of the History of Ideas*, vol. 33, nº. 3 (jul.- sep., 1972), pp. 395-424.  
<https://doi.org/10.2307/2709043>
- Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. de A. Doménech, Gustavo Gili, Barcelona, 2002.
- Heródoto, *Historia*, trad. de Carlos Schrader García, Gredos, Madrid, 1992.
- Isócrates, *Discursos*, trad. de J. M. Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1982.
- Laval, C. y Dardot, P., *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, trad. de A. Díez, Gedisa, Barcelona, 2015.
- Liddel, H. G., R. Scott y H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 9ª ed. 1940, (reimpr. 1966).
- Madorrán Ayerra, C., “Democracia: grietas y rutas de una idea irrenunciable”, en: *Revista Filosofía & Co*, nº 9 (junio 2024), pp. 32-53.
- Mayr, E., *¿Por qué es única la biología? Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed. [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [04/07/2024].

Subirats, J. y Rendueles, C. *Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo?*, Barcelona: Barcelona, 2016.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. de J. J. Torres, Madrid, Gredos, 1990.

