

Juan Pablo Arancibia Carrizo
Escuela de Periodismo
Universidad de Santiago de Chile¹
juan.arancibia.c.@usach.cl

Comunicación Pública y Comunicación Política: Una Anfibología para pensar lo común

Public and Political Communication: An Amphibology to think the Common

DOI 10.35588/rp.v0i19.6261

Resumen

El presente artículo examina genealógicamente la anfibología que existe entre «Comunicación Pública» y «Comunicación Política». En la literatura contemporánea sobre comunicación, se constata una persistente ambigüedad y una dificultad por identificar con precisión la distinción entre ambas nociones. Esta confusión e imposibilidad se origina, desde nuestra perspectiva, en la omisión de dos categorías clásicas griegas que permitirían diferenciar, pero también articular estas dos dimensiones o tiempos de la esfera pública: «politeia» y «politeuma».

Palabras clave: «Comunicación Pública», «Comunicación Política», «Politeia», «Politeuma», «Común».

Abstract

The present article examines from a genealogical perspective the amphibology that exists between «Public Communication» and «Political Communication». In contemporary communication literature, there is a persistent ambiguity and a difficulty in accurately identifying the distinction between the two notions. This confusion and impossibility originates, from our perspective, in the omission of two classic Greek categories that allowed to differentiate, but also to articulate these two dimensions or times of the public sphere: «politeia» and «politeuma».

Keywords: «Public Communication», «Political Communication», «Politeia», «Politeuma», «Common».

¹ Este artículo fue desarrollado en el marco del proyecto de Investigación “Fondos Basales MECESUP USA 1799”. Investigador responsable Dr. René Jara..

Introducción:

Los lindes conceptuales entre «comunicación pública» y «comunicación política» se han tornado cada vez más difusos y ambiguos. A esto se suma la imprecisión categorial de las definiciones que intentan devolver alguna especificidad normativa a sus nomenclaturas, sin conseguir estabilizar una definición conceptual, teórica, analítica y epistemológicamente sustentable. Cada vez que se intenta trazar una distinción perentoria, ella se estrella contra una nevadura conceptual histórica y compleja que tiende más bien a imbricar dichas nociones antes que a escandirlas. Para intentar sortear dicha complejidad histórica y analítica, se tiende a construir modelos reductivos y normativos que intentan zanjar el problema mediante una judicatura puramente reglamentaria. El resultado de aquello rezuma una fraseología confusa y de escasa potencia de esclarecimiento categorial, y como consecuencia inmediata resulta la indefinición e incomprensión severa sobre las dos ideas nucleares que preceden y articulan los vocablos en cuestión: «lo público» y «lo político».

Particularmente en el campo de la comunicación se aprecia un debilitamiento y descomplejización analítica de ambos núcleos categoriales, tendiendo a modelizaciones operacionales que intentan soslayar la complejidad filosófica, histórica y política que albergan y comportan dichos vocablos.

De este modo, se ha venido asentando cierta bibliografía que promulga la idea de que la comunicación pública atiende a los procesos organizativos y ámbitos administrativos de lo público —diseño, gestión e implementación de políticas públicas—, mientras que la comunicación política, se centraría en los procesos simbólicos, discursivos, estéticos e ideológicos de producción de imaginarios, sentidos sociales y hegemonías culturales (Elizalde, 2009).

Esta escansión entre «lo público» y «lo político», al mismo tiempo que se implementa operacionalmente, tangencia la inequívoca tensión teórica —o el impedimento epistemológico— por distinguir conceptualmente ¿qué constituye, y en qué rango se identifica y sitúa la diferencia entre lo público y lo político?, o si se quiere, ¿cuál es la singularidad conceptual irreductible que permitiría distinguir con total claridad «lo público» de «lo político», así como «lo político» de «lo público»?

Ante esta dificultad epistemológica, la teoría de la comunicación contemporánea ha tendido más bien a encubrir su confusión y administrar esta ambigüedad mediante una disyunción semántica que pretende escindir las desde una presumida normatividad disciplinaria y profesionalizante. Sin embargo, en el plano teórico-analítico, ambas categorías y expresiones resultan obstinadamente implicadas, y cada vez que se las quiere divorciar, resultan conceptualmente debilitadas y condenadas a un plano discursivo de galimatías e incompreensión.

La aprehensión teórica y epistemológica que gobierna el presente artículo, se inspira en la crítica a los efectos disciplinarios del campo de la comunicación que ejerce una administración normativa de su corpus conceptual, al tiempo que dispone un uso amnésico de las categorías, desinscribiéndolas de sus contextos de emergencia, despolitizándolas y deshistorizándolas, para luego ejercer una práctica y uso “aséptico”, funcional y administrativo de ellas.

En nuestra lectura, el problema medular concierne al hecho de que las nociones de «lo público» y «lo político» se constituyen y comportan históricamente ligadas, inextricablemente imbricadas, a tal rango, de que una es incomprendible sin la otra. De allí que, intentar separarlas bajo una modulación puramente funcional y administrativa, tiende a producir el debilitamiento y «forclusión» de su densidad histórica y analítica.

En virtud de aquello, el presente artículo no intenta otra cosa, más que aproximarse a esta ambigüedad conceptual desde una perspectiva genealógica, para examinar el contexto clásico de emergencia de dichas categorías, rastreando y advirtiendo algunas de sus señas, indicios o vestigios, que contribuyan a contextualizar la imbricación íntima que articula y anuda a ambas categorías. Así, constatamos que en el plexo y nervadura que trama la relación indiciaria entre «Comunicación Política» y «Comunicación Pública» emerge el problema de «lo común».

Una anfibología de la comunicación.

Actualmente, la noción de «Comunicación Pública» y la de «Comunicación Política» circulan extensa y ampliamente por el campo de la comunicación. Distintos ámbitos de estudio intentan estabilizar normativamente una definición en torno a la «comunicación política» (Wolton, 1998), o la «comunicación pública» (Tornos & Galán, 2000). Aquellos empeños de conceptualización colindan y tratan de distinguirse de definiciones como las del «marketing político» (Maarek, 1997), «propaganda política» (Domenach, 2002), «comunicación

institucional» (Sotelo, 2006), o «management» (Drucker, 2013), entre otros. Se constata así una permanente familiaridad o contigüidad conceptual, que nunca termina por consolidar o despejar la singularidad categorial, y la mayor parte de las veces se reduce a administrar una inespecificidad conceptual entre la «comunicación pública» y la «comunicación política».

Sin embargo, la comprensión y alusión a los conceptos de «comunicación pública» o «política», no siempre refieren a la misma entidad significativa, ni se sitúa en el mismo registro de significación. De este modo, las ideas de «lo público» y «lo político» son utilizadas para referir a contextos, agentes, escenas y dispositivos muy diversos y de amplio espectro. Esta propia amplitud e indistinción trae consigo una figuración tan extensa de cada concepto, que termina por debilitarlo o disolverlo. Esto trae consigo otras implicancias, como la consecuente confusión entre lo público y lo privado, lo político con lo institucional, lo organizacional con lo empresarial, la propaganda con el marketing, la publicidad con lo medial. Como bien refrenda e ilustra una amplia bibliografía contemporánea —desde Arendt 1993; Habermas 1994, Sennett 2002, hasta Castells 2012, entre otros—, esta confusión o distorsión parece ser propia y constitutiva de la sociedad moderna, muy específicamente acentuada en la sociedad post-industrial, más tarde también llamada “sociedad de la información” (Mattelart, 2002).

Asimismo, esta confusión implica una distorsión con severas consecuencias sobre la comprensión, conceptualización y ejercicio que se hace del espacio público y de la democracia contemporánea, esto es: que la democracia es básicamente reducida a un sistema de gobierno y administración formal, cuyo principio articulador es la vocación y compromiso por el consenso. Derivado de ello, las nociones de «lo público» y «lo político» se confunden y se disuelven recíprocamente, implicando una generalidad difusa y ambigua que sólo administra y tramita su propia impotencia categorial. Como consecuencia, se producen enunciados prescriptivos cuya generalidad resulta tan vaga como imprecisa, verbigracia: “decir «discurso político» pareciera suponer que existen discursos que no lo son”; pero a la inversa, extender la dimensión de «lo político» a una amplitud indefinida, para decir que todo discurso es político, termina por debilitar y anular lo decisivo y significativo que comportaba la categoría. De modo que decir lo «público-político», pudiera parecer un pleonasma. (Mangone & Warley, 1994: 16-46).

A partir de esta básica constatación, lejos de intentar una delimitación normativa y restrictiva en torno a estas expresiones de «comunicación pública» y «comunicación política», más bien,

intentamos rastrear, en un plano epistemo-crítico, la emergencia («*Enstethung*») de tal confusión conceptual. Esta pregunta nos fuerza a interrogar genealógicamente por la procedencia («*Herkunft*») de dicha anfibología. En un primer e inmediato sondeo, éste nos conduce al examen de la emergencia y procedencia de las dos nociones que dan figura a la confusión o controversia, éstas son inequívocamente las categorías de «lo público» y «lo político», las que históricamente remiten a la categoría clásica griega de *pólis*.

Esta propia sensibilidad genealógica permitiría a su vez, volver a tensionar y tomar distancia de un corpus categorial que se ha normativizado a la hora de definir, axiologizar y substancializar voces matriciales como “lo público”, “lo privado”, “lo económico”, “lo social”, “lo político”. Nociones todas ellas co-implicadas y que obedecen a contextos de formulación muy específicos, de modo que resultan categorías impregnadas y escoltadas por su propia episteme, historia y politicidad.

En efecto, cuando decimos aquí «genealogía», se hace en referencia a cierta tradición filosófica y a cierta gestualidad epistemológica de inspiración «postmetafísica» o «post-estructural». En ella ya no se pregunta por una esencia prima ni por un origen («*Ursprung*»), sino que se pregunta por las condiciones de emergencia y de procedencia; entonces se rastrea en aquel juego en liza, de relaciones de fuerzas y de violencias que han constituido un determinado diagrama o composición del orden (Foucault, 2008).

Genealogía o digresión de una (in)distinción

La escena de emergencia y constitución de las categorías de «lo público» y «lo político», se asienta en los inicios políticos de la sociedad occidental, que nos remite a la configuración de la antigüedad clásica griega. Es precisamente en este contexto clásico donde se sitúa la procedencia de un conjunto de vocablos, conceptos e instituciones, que hoy nos resultan todas ellas familiares, como «lo público», «lo político», «la ciudadanía», «el discurso», «lo común», «la política», «el gobierno», «lo económico», «lo privado», «la administración», «democracia», etc. (Sennett, 2010: 33-72).

Ingresar al examen de estas nomenclaturas y del campo problemático que les constituye, requiere, primero, prevenirse de la dificultad —o imposibilidad— de una traducción normativa de estas

nociones, y segundo, atender mínimamente a la complejidad analítica que comportan las categorías de «lo público» y «lo político», especialmente cuando ellas se cruzan y arraigan en la categoría misma de «comunicación». Esto implica realizar un trabajo de relectura, deconstrucción y reconstrucción genealógica y analítica de estos conceptos (Cassin, 2004: 961-966).

Tal como hemos atendido en un trabajo anterior, histórica y etimológicamente la comunicación concierne a la configuración de la experiencia de lo común (κοινῆ - τὰ κοινά - κοινωνία). Lo común implica la emergencia de una nueva experiencia histórica que se produce con el acontecimiento de la «*pólis*» (πόλις). Allí se entabla una íntima y delicada relación entre ciudad y comunidad política, donde los hombres nacidos e integrados en una sociedad tramam relaciones mutuas y recíprocas de plenos derechos (Benveniste, 1983: 233-239).

Será entonces con ocasión de una extraordinaria transformación histórica en el orden del lenguaje y la palabra, en cuya transfiguración del «*mito*» (μῦθος) a «*lógos*» (λόγος), acontece la experiencia de la ciudad, de «lo común» y de «lo público», y con ello, específicamente la experiencia de «lo político»: un proceso en el que se trataría de ir avanzando desde la heteronomía a la autonomía de la palabra, en el que la palabra y el acceso a la verdad irán siendo conquistados progresivamente. «En dicho proceso el «*lógos*», que en un principio fue la palabra pronunciada con autoridad ajena, irá tratando de conquistar la autonomía» (Bermejo, 2004: 25).

El resultado principal de este desarrollo filosófico y sofístico del espíritu griego consistió en que, en lugar de la imagen del mundo esencialmente determinada por la religión, apareció otra nueva, eminentemente racionalista que aspiraba a la adecuación con la naturaleza y con las exigencias del pensamiento crítico: en dicho proceso «el fenómeno más importante fue el resquebrajamiento de la religión, que había sido hasta entonces el fundamento de la vida política» (Nestle, 1987: 157-158). Frente a las antiguas representaciones espaciales, temporales, numéricas, cargadas de valores religiosos, «se elaboran los nuevos cuadros de la experiencia que responden a necesidades de organización del mundo de la ciudad, este mundo propiamente humano en el que los ciudadanos deliberan y deciden ellos mismos acerca de sus asuntos comunes» (Vernant, 2007: 221).

Así, la noción de «lo público» y «lo político» encuentran su procedencia etimológica e histórica en la noción griega antigua de «*pólis*» (πόλις). Hacia el siglo VIII a.C. Atenas logró establecer su dominio en el Ática. Se produce allí la transformación paulatina de la supremacía de las

monarquías y realezas hacia la emergencia aristocrática. Allí emerge y consiguen convivir el «arcontes», como el nuevo jefe de Estado aristocrático con el rey (βασιλεύω), ahora reservado básicamente a los asuntos religiosos (Wilcken, 1959: 147-148). La diferencia entre el rey y la ciudad se afianza en la distancia que separa ambas figuras, en el enfrentamiento entre gobierno personal de uno solo y gobierno colectivo de los ciudadanos (Gallego, 2003: 283).

Es en ese contexto, como afirma Vidal-Naquet, que los griegos inventaron la política. «En la medida en que la política implica no solamente el debate, sino el sufragio, la ley común escrita, la resolución de los antagonismos mediante combates verbales, y el voto de las decisiones a las que se puede dar una forma pública escrita» (Vidal-Naquet, 2001: 11). O como planteara Foucault, que los griegos al instaurar la «*pólis*» y la política fueron los primeros en curvar la fuerza sobre sí misma, es decir en plegar la fuerza sobre sí mismos. Ellos hicieron el doblez de la fuerza, ellos mismos fueron ese primer doblez de la fuerza (Deleuze, 2015: 36).

La aparición de la «*pólis*» constituye en la historia del pensamiento griego —y con ello para toda la historia de Occidente—, un acontecimiento decisivo, tanto en el plano intelectual como en el orden institucional. La «*pólis*» transitará por múltiples etapas y formas variadas, desde su advenimiento entre los siglos VIII a.C. hasta su configuración Clásica en V a.C. La «*pólis*» marca entonces una emergencia, una irrupción sinigual, en la historia de la vida social y las relaciones entre los hombres. La «*pólis*» implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los otros instrumentos de poder. «Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y dominación sobre los demás» (Vernant, 2004: 61-62).

El poder de la palabra, ahora acontece de modo litigioso, mediante el debate contradictorio, en la discusión y la argumentación adversarial. De modo que, la cuestión política concierne y se suscita primordialmente en el orden discursivo, de suerte que la palabra queda históricamente anclada y regimentada por las relaciones de poder. De allí que se afirme que la elocuencia tiene orígenes remotísimos en la cultura griega. «Sin remontarse tan lejos, es fácil imaginar que los políticos, especialmente en tiempos de afirmaciones democráticas, pronunciaran bellos discursos, cuidadosamente preparados o confiados a la improvisación (...) debemos contentarnos con admirar la elocuencia de Pericles, el amigo de los sofistas, a través de los juicios de sus

contemporáneos, que exaltan unánimes, en él, la eficacia cautivadora en su nobleza no desprovista de gracia» (Cataudella, 1967: 177).

Esta emergencia discursiva de la «*pólis*» nos remite, en lo inmediato, al año 624 a.C. donde Dracón consigue una primera codificación del Derecho, cuestión que cifra un temprano vestigio del Estado de Derecho, regulando el uso de la violencia en la venganza por sangre, situando al Estado, representado por el Areópago, ante el ofendido y el acusado. Si bien, éste fue un código propiamente aristocrático, no consiguió sofocar las luchas y revueltas emprendidas por el «*démos*» (δημος) contra la nobleza, persiguiendo propósitos políticos y económicos. Asimismo, una clase media, ahora enriquecida, quería una participación en el gobierno, a lo que se sumaba la situación angustiosa de los campesinos libres, que reclamaban porque aun siendo libres se encontraban privados de ejercer la libertad de ciudadanos (Wilcken, 1959:149-150).

Más tarde, en la «*pólis*» griega de fines del siglo VI a.C. se producen extraordinarias transformaciones bajo la figura de Clístenes. La victoria en la guerra contra los persas, resguardaba la libertad de los griegos y promovía el sentido de la nacionalidad común, pero al mismo tiempo hacía «salir a la luz todas las fuerzas antes latentes de la nación en lo militar, en lo social, en lo intelectual. Se consolidaron entonces las grandes ciudades. La población de Atenas se elevó de 20.000 a 100.000 habitantes. La propiedad había aumentado de un modo aún mucho más rápido. Se desarrollaron de un modo constante, las facilidades para emplear el dinero; las empresas comerciales existían en gran escala y empleaban a gran número de hombres libres y de esclavos» (Murray, 1947: 185). Las reformas de Clístenes se sitúan precisamente en este plano de las instituciones. Éstas han fijado el marco en el cual se ha desenvuelto la vida política de la Atenas clásica. «Más que de una transformación, es preciso hablar incluso, a este respecto, de una instauración de lo político, en sentido propio, en la existencia social de los griegos. De Solón a Clístenes, se constata que los conflictos que dividen la ciudad se expresan en otros términos. No solamente son modificados, sino que son desplazados: el centro de gravedad de los debates ya no es el mismo, el juego de las fuerzas antagónicas se desarrolla en un contexto transformado» (Vernant, 2007: 219).

A finales del siglo VI y comienzos del V a.C. se suscita un conjunto de sucesos que conducen en determinadas ciudades a la instauración de constituciones basadas en el principio de igualdad ante la ley: «*isonomía*» (ισονομία). Heródoto narra en la figura del persa Ótanes, que el gobierno

de la multitud («*pléthos árkhon*») es el mejor gobierno de todos y su principio es la «*isonomía*». «El gobierno del pueblo tiene, de entrada, el nombre más hermoso del mundo: *isonomía*; y, por otra parte, no incurre en ninguno de los desafueros que comete el monarca: las magistraturas se desempeñan por sorteo, cada uno rinde cuentas de su cargo y todas las deliberaciones se someten a la comunidad. Por consiguiente, soy de la opinión de que, por nuestra parte, renunciemos a la monarquía exaltando al pueblo al poder, pues en la colectividad reside todo» (Heródoto, 2000: III, 80,6).

La emergencia de esta nueva racionalidad desplaza el centro del problema, y se pasa del dominio económico al de las instituciones cívicas. Si la cuestión de las deudas y de la tierra, ocupaban el primer plano en Solón, éstas se desvanecen delante de otro problema: «cómo crear un sistema institucional que permita unificar los grupos humanos separados todavía por estatutos sociales, familiares, territoriales, religiosos, diferentes; cómo arrancar los individuos a las antiguas dependencias, a sus subordinaciones tradicionales, para constituirles en una ciudad homogénea, formada de ciudadanos semejantes e iguales, teniendo los mismos derechos a participar en la gestión de los asuntos públicos» (Vernant, 2007: 219-220).

Será bajo la conducción de Pericles que se consolidan estos principios de lo público y se profundizan las transformaciones democráticas: «La institución de la «*mistoforia*», es decir, de la retribución de las funciones públicas, era una medida encaminada a hacer real la participación del «*démos*» entero en la vida política, para permitir a los pobres consagrar a la ciudad una parte de su tiempo sin el temor a perder una jornada de trabajo. Los escritores políticos del siglo IV tuvieron a la «*mistoforia*» por uno de los rasgos más específicos del régimen democrático» (Mossé, 2016: 38).

Esta emergencia da lugar a lo que Gallego ha denominado el «dispositivo asambleario»: donde el funcionamiento de la democracia ateniense se hallaba articulada sobre un andamiaje institucional en cuyo marco los ciudadanos participaban, desempeñaban los cargos, ejercían el poder, debatían los asuntos públicos y tomaban las decisiones. «Dentro de este tramado, la asamblea cumplía un papel primordial en el desarrollo de la política democrática» (Gallego, 2003: 95). De modo que el propio «termino «*démos*» designa y va unido al concepto de participación. En este sentido, habría un aspecto o «un imperativo de no manipulación o falsificación de la voluntad de quien asiste

directamente a la Asamblea. Participación que no se limita a la toma de decisiones políticas, sino que abarca también su realización» (Herrerías, 2010: 73).

De esta manera, después del año 459 a.C., la apertura del arcontado a los «*zeugitas*» permitió a hombres de condición modesta acceder a los más altos cargos. «En lo sucesivo, la ciudad será el centro de cualquier decisión, que la democracia se había convertido en una realidad. Pero al igual que Pericles instituyó la «*mistoforia*» para oponerse a Cimón, creando así las condiciones para un funcionamiento real de la democracia, también precisaba, frente a Tucídides y a sus amigos, justificar los principios mismos del gobierno popular» (Mossé, 2016: 40).

En efecto, se podría precisar que en su contexto de emergencia histórica, la noción de «lo público» y «lo político» no sólo están consustancialmente constituidos, sino que ellos no acontecen sino democráticamente. Dicho de otro modo, la instauración de «lo público» y «lo político» operan como condición de posibilidad para el advenimiento histórico de la democracia, pero al mismo tiempo se convierten en condiciones materiales de existencia para ella. Por eso «democracia significa «discusión», que implica también la posibilidad de conflicto, y la unidad de la ciudad contiene en cada momento la posibilidad de una división» (Herrerías, 2010: 75).

«El ciudadano por ningún otro rasgo se define mejor que por su participación en la justicia y en el gobierno. La fuerza motriz de la actividad política de las clases populares era la responsabilidad de la cosa pública, la conciencia de encargarse mejor que los nobles del conjunto de la «*pólis*». De tal manera que un ciudadano no acepta tener representantes o delegar su capacidad de decisión en terceros, sino que asume directamente, y de forma rotativa, tanto el poder deliberativo como el legislativo» (Iriarte, 1996: 37).

Este principio será nítidamente explicitado por Aristóteles en la Política (2005: 1275b). En esa relación, ahora estrecha entre lo público, lo político y la democracia, la práctica principal para poder decidir era el debate. Esto implicaba la centralidad y publicidad de los procedimientos, pues la posibilidad de una participación efectiva venía dada por el hecho de que la palabra política fuera un atributo de la comunidad. «Esta centralidad significaba también ubicuidad, ya que la forma debate atravesaba toda una serie de

prácticas directamente organizadas en torno a la política» (Gallego, 2003: 100-101). Por esta razón, en el marco general de todas estas transmutaciones, se capta aquí un giro en la historia de las sociedades antiguas:

«Por la constitución clisténica, la ciudad se hace democracia; se realiza, en cierta medida, de forma consciente. La noción de «*isonomía*» que remonta a una época en la que los demócratas y oligarcas, aliados contra el poder de los tiranos, no estaban aún netamente distinguidos, toma entonces un nuevo sentido, un valor político claramente definido. Una característica pone de manifiesto esta promoción de lo político, concebido como el juego que regula el ejercicio en común de la soberanía. El ideal de la «*isonomía*» implica que la ciudad resuelva sus problemas merced al funcionamiento normal de las instituciones, mediante el respeto a su propio «*nomos*»» (Vernant, 2007: 220).

De allí que, según explica Bowra, los griegos pensaban que la ciudad-estado era la unidad natural y apropiada para la sociedad humana. Sentían que la ciudad-estado era el desarrollo natural, primero, de la familia, y luego, del pueblo, y que reunía las ventajas de ambos sin sus limitaciones. Tanto Platón como Aristóteles seguían considerando la ciudad-estado como el final lógico de la evolución social y conformaron sobre ella sus concepciones de la sociedad ideal. La fuerza de la ciudad-estado la expresa Aristóteles en *La Política* al señalar que «surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien» (Aristóteles, 2005: I, 1252b-1253a).

Ese vivir bien significa, en primer lugar, vivir bajo el gobierno de la ley. «Se juzgaba preferible tener leyes a depender de los caprichos personales de los reyes» (Bowra, 1960: 101-102). En la Grecia Clásica, cualquiera que fuera el tipo de gobierno, la ley se tenía siempre por el fundamento de la sociedad. De la misma manera que el demócrata Pericles proclama a los atenienses: «En los asuntos públicos el profundo respeto hacia las leyes nos impide transgredirlas» (Tucídides, 2000: II, 37,2).

De esta manera, el ideal de la «*demokratía*» (δημοκρατία) ateniense se fundaba en dos principios cardinales: en el absoluto acatamiento de las leyes y la Constitución —lo que define una administración despersonalizada—, y en la creencia de que cualquiera que fuera admitido en la sociedad gobernada por estas leyes, tenía los mismos derechos y casi la misma obligación de administrarla y conservarla (Forrest, 1966: 221).

En la consolidación de ese proceso, Aristóteles sentencia que el hombre es el único animal dotado de palabra y por ello capaz de distinguir entre lo conveniente («*simpleron*» - συμφέρον) y lo perjudicial («*blaberon*» - βλαβερόν). Entonces la facultad del lenguaje y la palabra le otorgan al hombre la exclusiva posibilidad de la justicia («*dike*» - δίκη) y conciencia moral de moderación («*phronesis*» - φρόνησις) que hace posible dotar a la comunidad de un código y una ley para vivir en común («*nomos*» - νόμος) y llevar la vida («*bios politikos*» - βίος πολιτικῶς) con arreglo a la virtud («*areté*» - ἀρετή).

«...El hombre es el único animal que tiene palabra (...) la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad» (Aristóteles, 2005: 1252a-1253a, 15).

Implicancias de la anfibología de «lo público» y «lo político»

Quizá la tensión entre «comunicación pública» y «comunicación política» se derive precisamente de una ambigüedad y una confusión muy anterior, heredada desde la antigüedad clásica a toda la historia del pensamiento occidental. Esta ambigüedad se encuentra ya en la noción preliminar de lo «público-político». Si la noción de «comunicación pública» ha sido centrada en el orden administrativo, organizativo, institucional, asentada en la «cosa política» («*politeuma*» - πολιτεύμα); mientras que la noción de «comunicación política» hace más referencia a los procesos discursivos, simbólicos, litigantes y agonísticos, a partir de los cuales se debate, disputa y resuelven los asuntos públicos, ella concierne más bien al ejercicio de la política («*politeiaí*» «*politeia*» - πολιτεία, τὰ πολιτικά). Entonces la base de la confusión se

jugaría en el empleo de estas dos voces («*politeuma*» y «*politeia*») derivadas de la palabra política, a su vez, implicada etimológicamente en la cuestión de la «*pólis*».

Agamben explica que todo el discurso político actual está cruzado por una ambigüedad preliminar que condena a un mal entendido. Se trata de una anfibología que remite a la vez a la conceptualización del derecho público y a la práctica administrativa. Designa tanto la forma de legitimación del poder, como las modalidades de su ejercicio. Esta ambigüedad acentúa la crispación del debate entre quienes se refieren a lo «público-político» como una técnica de Gobierno y aquellos que usan el término como Constitución del cuerpo político. Esto acusa el entrelazamiento de estas dos conceptualizaciones: jurídico-político por una parte; y económico-gestora por otra. Ambas concepciones tienen raíces profundas y entrelazadas que explican la ambigüedad y la confusión (Agamben, 2010: 11-12).

Más recientemente Catherine Malabou presenta la misma observación en torno a esta ambivalencia en Aristóteles, condenando a toda una tradición filosófico-política a deambular en una siempre ambigua y reñida dualidad de la política que oscila entre una dimensión empírica y otra conjetural-normativa. De modo que, por un lado el ciudadano formal e idealmente estaría facultado para gobernar y ser gobernado, sin embargo, en la práctica, siempre perdura el imperativo económico del amo y el esclavo (Malabou, 2023: 53-70).

De allí que, como consigna Gallego, la propia idea de «*pólis*» ha resultado equívoca para los contemporáneos. Se habla de ciudad así como de Estado, cuando no de ciudad-estado. «Se la puede asociar a la comunidad política, ya que a nadie escapa que la *pólis* resulta ser una «*koinonía politiké*». Pero es necesario trazar una delimitación más precisa de estos conceptos. Cabe preguntarse si la expresión de Sócrates «las leyes y lo común» puede tomarse como una referencia que ha de relacionarse con las nociones de estado y sociedad» (Gallego, 2003: 165).

Esta imprecisión parece originarse en la *Política* de Aristóteles, donde éste proclama su intención de estudiar, por un lado, las diferentes formas de Constitución, para distinguir los regímenes justos y rectos de los despóticos y abyectos. La palabra griega allí utilizada es «*politeiai*»:

«φανερὸν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεαῖ τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν,
αὗται μὲν ὀρθαῖ τυγχάνουσιν οὔσαι κατὰ τὸ ἀπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ

σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημένοι καὶ πᾶσαι παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν· δεσποτικάι γὰρ, ἢ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἔστίν».

«Es evidente, pues, que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres» (Aristóteles, 2005: 1279a, 17-21.p.80).

Luego para referirse a los regímenes de gobierno de las ciudades, la palabra griega ahora utilizada es «*politeuma*», la que Aristóteles en este pasaje homologa a «*politeiai*»:

«ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ τὸ πολίτευμα σημαίνει ταῦτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων. ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἓνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς, ὅταν μὲν ὁ εἷς οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας»

«Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo y gobierno es el elemento del soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o un individuo, o la minoría o la mayoría; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan en vistas del interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos» (Aristóteles, 2005: 1279a, 25-30.p.80).

De modo que para la teoría actual, Constitución y Gobierno significan lo mismo, no obstante, en el mundo clásico se reconocía una distinción entre «*politeia*» como la actividad política y la «*politeuma*» como la «cosa política», y ambas estarían articuladas por el «*kyrion*» (κύριον) que es el poder soberano. «Así, para la teoría política moderna, la «*politeia*» fue concebida y traducida como el poder constituyente y la «*politeuma*» como el poder constituido, ambos entrelazados por el «*kyrion*» como el poder soberano» (Agamben, 2010: 12).

Esta distinción parece ser bien reconocida y atendida por Platón, donde podemos encontrar una distinción entre una «*politeia*» ideal y una «*politeuma*» pragmática. Si en la *República* parece

centrarse en el orden ideal de la comunidad política (Platón, 1998: IV, 419a-432b), en las *Leyes* se concentra en la política material y concreta, haciendo especial énfasis en la administración práctica de la cosa política (Platón, 1999: I, 632d-650b). En consecuencia, en las *Leyes* dicta con minucioso cuidado reglas para todas las funciones públicas, sin exceptuar la administración municipal, desde «el aprovisionamiento de agua, hasta la recogida de fruta» (Bowra, 1948: 150). Tucídides parece también apreciar dicha distinción entre «*politeia*» y «*politeuma*», quien la dejaría entrever en la declamación de Pericles. Si consideramos el célebre discurso fúnebre, ésta aparece sugerida en varios pasajes (Tucídides, 2000: 37,1; 40, 1-2; 42, 1-3). Si seguimos los estudios realizados por Guelerman, rastreando en las distintas formas verbales, el uso y juego de los pronombres utilizados y las referencias a las que ellos van encadenados, se puede apreciar que aparecen y operan en conjunto nociones como «lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público, lo común, la otredad y la impersonalidad» (Guelerman, 2003: 115).

De modo que, tal como señala Agamben, si en la actualidad presenciamos la dominación aplastante del gobierno, la administración y la economía sobre una soberanía popular —que ha sido progresivamente vaciada de todo sentido—, sea tal vez porque las democracias occidentales están pagando el precio de una herencia filosófica: «El mal entendido que implica concebir el gobierno como simple poder ejecutivo es uno de los errores con mayores consecuencias en la historia de la política occidental» (Agamben, 2010: 13).

A partir de esta constatación, también se podría señalar que, una implicancia derivada de esta anfibología entre «*politeia*» y «*politeuma*», no sólo implique una ambigüedad conceptual entre «comunicación pública» y «comunicación política», sino que además concierna a los distintos énfasis interpretativos de la representación democrática. En ciertas matrices conceptuales sobre la democracia, centrándose en la «*politeuma*», se la concibe y reduce como un procedimiento de gobierno y administración —lo que Rancière denominó las democracias consensuales— y que Bobbio (2003) o Touraine (2006) llaman democracias procedimentales o administrativas—. Mientras que en otras concepciones, centrándose en la «*politeia*», se enfatiza el carácter propiamente político, agonístico, asambleario y deliberativo, lo que Mouffe (1999; 2007) cursa como exigencia y defensa de la democracia, con miras a una «democracia radical».

Si esta anfibología entre «*politeia*» y «*politeuma*» nos ha condenado a una permanente oscilación analítica entre Constitución y Gobierno, entre política y administración, entre lo

político y la gestión, lo que implícitamente reúne e imbrica estas nomenclaturas es su centro de gravedad que yace en la cuestión de la «*pólis*», o más precisamente, en el problema de «lo común».

Así, la supuesta separación disciplinaria entre «comunicación política» y «comunicación pública» tiende a debilitarse y desaparecer cuando ellas giran y orbitan en torno a «lo común». De modo que la «*politeia*» y la «*politeuma*» parecen reunirse en la configuración de una mundanidad que las provoca y contiene, cual es el problema de la comunidad, del «ser-en-común».

Esta misma imbricación a partir de lo común, tangencia una segunda implicación, aquella que concierne a la relación entre pensamiento y trabajo. Así, cabría resistirse a la normativa eidética que cifra la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual, a partir de la cual lo político se concibe como una esfera de acción separada inscrita en un orden conjetural de abstracción superior. Asimismo, en consecuencia, cabría oponerse a la sentencia que reduce la materialidad del trabajo a un metabolismo animal que inhibe y excluye la reflexividad del pensamiento (Arendt, 2002: 37-66). Dicho en términos más clásicos, antes que acreditar la escisión y oposición entre necesidad y libertad, la recuperación de lo común permitiría comprender el trabajo como una acción y condición de posibilidad de una genuina apertura a la mundanidad múltiple y común propiamente creativa, política y humana (Agamben, 2005:111-138). Así, la categoría de *lo común* haría posible repensar y dislocar aquella dicotomía normativa y en consecuencia repensar el plexo íntimo y delicado que trama el mundo entre un producir, habitar, pensar.

De este modo, la relación entre «*politeia*» y «*politeuma*», quizá, antes que condenarnos a una confusión, implique más bien una imbricación de dos dimensiones, pero también, la distinción de dos tiempos de la política. En ellas, quizá, se hospede toda la potencia, pero también el riesgo y fragilidad de la política y del habitar en común. Pues tal como explica Loraux, en la Grecia Antigua coexistirían, al menos, dos concepciones de la ciudad, ellas mismas reunidas en la plasmación histórica de la «*pólis*». Por un lado, aquella ciudad exhibida por Heródoto, la ciudad que sacrifica, celebra matrimonios o entierra a sus muertos. Pero este criterio se borra cuando llega el otro tiempo de la política, el tiempo del conflicto, desapareciendo ante la ciudad trocada ahora en decisiones políticas y de los combates guerreros. «El escudo de Aquiles revelaba ya

este fenómeno al mostrar de un lado una ciudad pacífica donde resonaban los cantos del húngaro y del otro lado la ciudad en guerra» (Loraux, 2008: 43-44).

Allí, la «división», lo litigioso y adversativo de lo común, opera como el principio y procedimiento a partir del cual se produce la política. Precisamente como el tiempo y el espacio de una política que Gallego identifica como el *impasse* entre Estado y Sociedad. «Desde la modernidad, la definición del contrato social ha delimitado las esferas propias de cada una de estas instancias a la vez que sus relaciones mutuas. Al analizar la *pólis* griega, los historiadores no han podido prescindir de ellas. Pero su implicación no es inocente, ni resulta sencillo discernir cómo usarlas según sus especificidades y vínculos recíprocos» (Gallego, 2003: 163).

Sobre esta base entonces cabría advertir la compleja nervadura que trama e irriga la imbricación entre lo público y lo político, al tiempo que dificulta una escisión normativa y reductiva de ambas dimensiones, de lo que podríamos concebir como el proceso de *comunización* de lo público-político, ahí donde las fronteras y delimitaciones de lo que concierne propiamente a *lo común* se complejizan y extienden desbordando aquella cuestionable disyunción.

Conclusión

Si al rastrear la emergencia de estas categorías de «*politeia*» y «*politeuma*» se deja advertir su íntima conexión e implicancia, pero al mismo tiempo su delicada distinción, también se evidencia aquello que las reúne, en cuanto ellas tienen su asentamiento en la raíz «*pólis*», léase *lo común*. Si bien es cierto que esta expresión griega ha sido traducida como ciudad, como Estado o como política, quizá, más allá del étimo que lo construye, o los posibles cognados que de ella se deriven, la idea de «*pólis*» arraiga en la experiencia histórica de emergencia «*lo común*». Trátase de los asuntos públicos y comunes, es decir, aquello que al mismo tiempo constituye, distingue y reúne a los hombres y mujeres, aquellos asuntos que los imbrica y comuniza en lo mutuo y lo recíproco, en atención de aquello que los afecta y los comunica: la comunidad («*koiné*»-«*koinonía*»). Allí la comunicación y la política se tornan sencillamente indiscernibles (Balibar, 2011:113-117).

Sobre esta base, hemos propuesto como hipótesis de lectura, que el punto de articulación entre «*politeia*» y «*politeuma*», o si se quiere —muy posteriormente, en voz contemporánea—, entre

«Comunicación Política» y «Comunicación Pública», está dada por su implícito preliminar, cual es la noción de «*lo común*» y los procesos propiamente políticos de «*comunización*».

De este modo, la relación y distinción entre «Comunicación Pública» y «Comunicación Política», antes que aparecer como dominios disciplinarios conjeturales y autárquicos, más bien configuran materialidades e intensidades consustancialmente vinculadas, las que bien pudieran ser pensadas como distintas esferas de «*lo común*», como distintos tiempos de la política.

Ahí donde lo común no sea pensado como sustrato ni axiología preliminar, sino como el campo de las relaciones de fuerzas, hostiles, agonísticas y diferenciales donde lo público-político ocurre como existencia y vida común, puesta en condiciones de experiencias y prácticas vibratorias y adversativas, constitutivas y constituyentes de los sujetos que las producen y se producen, piensan y habitan (Laval & Dardot, 2015: 58-61).

Por ello, quizá, se torne fértil para el análisis, aquella indicación que nos prestara Loraux, acerca de las representaciones que los griegos tienen de la ciudad: «conviene que el conflicto cese de percibirse como el lugar en donde se desgarran y se recomponen la sociedad, para poder ser pensado como una de las formas de vida propias en la ciudad» (Loraux, 2005: 151-152). O como lo advierte Esposito leyendo en la *Ilíada* la relación entre contienda y armonía. Allí donde la armonía no es lo contrario de la contienda, sino la otra cara de la contienda, como aquel ritmo que la mide en sus movimientos alternativos. Esta es la relación que une en una sola trama a los contendientes, aquello que los vincula en la unidad de una misma batalla, de modo que la lucha es lo que les mantiene en relación. «Desde este punto de vista, la relación es más fuerte que las fuerzas que se batan en ella» (Esposito, 1999: 82-83).

De este modo, sea en lo que concierne a la «comunicación pública», es decir, al hacer común la «*politeuma*»; sea en lo que concierne a la «comunicación política», es decir, al hacer común la «*politeia*», lo que reúne y vincula es siempre el «ser-en-común», deliberante, «*isonómico*» e «*isegórico*». De allí que, cualquier separación o escisión entre «lo público» y «lo político», no opera más que como una indicación temporal de las distintas escenografías e intensidades móviles que trazan la litigiosa, adversativa y vibratoria vida en común.

Pensado así, quizá, no sólo pudiésemos no esquivar, sino ahora articular la compleja nervadura entre «*politeia*» y «*politeuma*», y con ello, hacernos sensibles y atentos a los distintos juegos, tesituras y clivajes de las relaciones de fuerzas de la política, allí donde, en su centro, opera el

«conatus» por la cuestión de «lo común». Pensar entonces las posibles, variadas y complejas articulaciones entre «comunicación pública» y «comunicación política», quizá implique, necesariamente, repensar lo político de la comunicación, esto es, pensar la comunidad, pensar «lo común».

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. (2005). *El hombre sin contenido*. Barcelona. Altera Editores.
- Agamben, Giorgio, et al. (2010). *Democracia, ¿en qué Estado?* Buenos Aires. Prometeo Libros.
- Arendt, Hannah. (1993). *La Condición Humana*. Barcelona. Paidós Editores.
- Aristóteles (2005). *Política*. Madrid. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Balibar, Étienne. (2011). *Spinoza y la política*. Buenos Aires. Prometeo Libros.
- Benveniste, Emile. (1983). *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid. Editorial Taurus.
- Bermejo, José Carlos (2004). “Mito y filosofía”. En, García Gual, Carlos. *Historia de la Filosofía Antigua*. Madrid. Editorial Trotta.
- Bobbio, Norberto (2003). *El Futuro de la Democracia*. México. F.C.E. Editores.
- Bowra, C.M. (1948). *Historia de la Literatura Griega*. México. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Bowra, C.M. (1960). *La Aventura Griega*. Madrid. Ediciones Guadarrama.
- Cassin, Barbara, et al. (2004). *Vocabulaire Européen des Philosophies*. Dictionnaire des Intraduisibles. Paris. Éditions du Seuil.
- Castells, Manuel. (2012). *Comunicación y Poder*. México. Siglo XXI Editores.
- Cataudella, Quintino (1967). *Historia de la Literatura Griega*. Barcelona. Editorial Iberia.
- Deleuze, Gilles (2015). *La Subjetivación. Curso sobre Foucault*. Tomo III. Buenos Aires. Editorial Cactus.
- Domenach, Jean-Marie. (2002). *La Propaganda Política*. Buenos Aires. Editorial Universidad de Buenos Aires.

- Drucker, Peter. (2013). *La Gerencia Efectiva*. México. Editorial Grijalbo.
- Elizalde, Luciano. (2009). *Gestión de la Comunicación Pública*. Barcelona. Editorial Bosch.
- Esposito, Roberto. (1999). *El Origen de la Política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Barcelona. Editorial Paidós.
- Forrest, W.G. (1966). *La Democracia Griega*. Madrid. Ediciones Guadarrama.
- Foucault, Michel. (2008). *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Valencia. Editorial Pre-Textos.
- Gallego, Julián (2003). *La Democracia en Tiempos de Tragedia*. Madrid. Ediciones Miño y Dávila.
- Guelerman, César (2003). “Enunciación y polaridades argumentativas (lógos-érgon, individuo-pólis y público-privado) en la “Oración fúnebre de Pericles””. En, Andrade, Nora. *Discurso y Poder en la Tragedia y la Historiografía Griegas*. Buenos Aires. Ediciones Eudeba.
- Habermas, Jürgen (1994). *Historia y Crítica de la Opinión Pública*. Barcelona. Gustavo Gili Editores.
- Heródoto (2000). *Historia*. Madrid. Editorial Gredos.
- Herreras, Enrique (2010). *La Tragedia Griega y los Mitos Democráticos*. Madrid. Ediciones Biblioteca Nueva.
- Iriarte, Ana (1996). *Democracia y Tragedia*. Madrid. Ediciones Akal.
- Laval, Christian; Dardot, Pierre. (2015). *Común. Ensayo sobre la Revolución en el siglo XXI*. Barcelona. Gedisa Editorial.
- Loroux, Nicole (2005). *La Guerra Civil en Atenas*. Madrid. Akal Editores.
- Loroux, Nicole (2008). *La Ciudad Dividida*. Buenos Aires. Editorial Katz.
- Maarek, Philippe. (1997). *Marketing Político y Comunicación: claves para una buena información política*. Barcelona. Ediciones Paidós.
- Malabou, Catherine. (2023). *¡Al ladrón! Anarquismo y Filosofía*. Buenos Aires. La Cebra – Palinodia.
- Mangone, C; Warley, J. (1994). *El Discurso Político. Del foro a la televisión*. Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Mattelart, Armand (2002). *Historia de la Sociedad de la Información*. Barcelona. Paidós.
- Mossé, Claude (2016). *Historia de una Democracia: Atenas*. España. Ediciones Akal.
- Mouffe, Chantal (1999). *El Retorno de lo Político*. Barcelona. Ediciones Paidós.

- Mouffe, Chantal (2007). *En Torno a lo Político*. Buenos Aires. F.C.E. Editores.
- Murray, Gilbert (1947). *Historia de la Literatura Clásica Griega*. Buenos Aires. Editorial Albatros.
- Nestle, Wilhelm (1987). *Historia del Espíritu Griego*. Barcelona. Ediciones Ariel.
- Platón (1999). *Leyes*. Madrid. Editorial Gredos.
- Platón (1998). *República*. Madrid. Editorial Gredos.
- Sennett, Richard (2010). *Carne y Piedra. El Cuerpo y la Ciudad en la Civilización Occidental*. Madrid. Alianza Editorial.
- Sennett, Richard (2002). *El Declive del Hombre Público*. Barcelona. Editorial Península.
- Sotelo, Carlos. (2006). *Introducción a la Comunicación Institucional*. Barcelona. Editorial Ariel.
- Tornos, J.; Galán, A. (2000). *Comunicación Pública. La Información Administrativa al Ciudadano*. Barcelona. Marcial Pons Editores.
- Touraine, Alain. (2006). *¿Qué es la Democracia?* México. F.C.E. Editores.
- Tucídides (2000). *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid. Ediciones Gredos.
- Wilcken, Ulrich. (1959). *Historia de Grecia*. Madrid. Ediciones Pegaso.
- Wolton, Dominique. (1998). “La Comunicación Política: construcción de un modelo”, en Ferry J., Wolton, D, et. alt. *El Nuevo Espacio Público*. Barcelona. Gedisa Editorial.