
INTRODUCCIÓN A LA FORMACIÓN POLÍTICA

Armando Martínez Garnica*

Resumen

Esta invitación a la recepción de las reflexiones de Hannah Arendt y Norbert Elias, dos pensadores judíos que el ascenso de los nazis en Alemania obligó a buscar refugio en las universidades de Inglaterra y los Estados Unidos, resume sus posturas revisionistas respecto de los conceptos básicos de la ciencia política: poder, política, violencia y pacificación.

Abstract

This article encourages readers to examine Hannah Arendt and Norbert Elias' thoughts on the basic concepts of political science: power, politics, violence and pacification. It summarizes the revisionist opinions of these Jewish thinkers who were forced by Nazism to leave Germany and take refuge in British and American universities.

Formar políticamente a los universitarios es un propósito plausible de algunas universidades públicas en Colombia. Sólo que este propósito encierra en sí mismo una paradoja: en la tradición educativa de Occidente los espacios escolares se han representado a sí mismos como apolíticos, por contraposición a los espacios políticos de las plazas públicas. La Academia Platónica fue la institución de un espacio privado para la garantía de la libertad de filosofar de unos pocos,

frente al espacio público del ágora, donde se ejercía la libertad política. Por ese camino, se consolidó la tradición que negó a las academias la tarea de educar para la política pública, delegada a las escuelas de los sofistas, contraponiendo la libertad académica a la libertad política de la plaza. Desde entonces, el prejuicio de los académicos contra la política, entendida sólo como escenario de fraudes, ideologías y abusos, ha contrapuesto el ethos del «académico» al ethos del «político». Esta es la paradoja del propósito: querer formar políticamente a los universitarios en un escenario que se presume apolítico. Pero el

* Dr. En Historia. Escuela de Historia. UIS.

propósito es legítimo si se restaura el sentido original de la política, es decir, la libertad de acción humana en los espacios públicos, el comenzar de nuevo los intentos de cambiar el mundo. Para restaurar esos conceptos fundamentales de la política es que conviene apropiarse de las reflexiones de Hannah Arendt, la más brillante pensadora de la política que existió durante el siglo XX, y de las de Norbert Elias, el gran sociólogo contemporáneo suyo. Gracias a la primera es que podemos superar la habladería sobre la política y formular directamente, tratando de esclarecer nuestra comprensión, la pregunta fundamental: **¿Qué es la política?**

EL PREJUICIO CONTRA LA POLÍTICA

La larga historia de la desconfianza social respecto de la política, así como de la separación de la esfera de lo privado respecto de la esfera de lo público, deben ser tenidas en cuenta antes de responder la pregunta formulada¹. Ese prejuicio contra la política ha trazado una historia de sus definiciones que no son más que justificaciones de lo político, reducidas a una «necesidad social» o a un «medio para».

En la polis griega antigua lo político se centraba en la libertad de los polites para debatir en el espacio del ágora. Pero el pensamiento de Platón y la Academia que fundó produjeron una separación del espacio público de la libertad (el ágora) respecto del espacio académico, donde una minoría se sustraía del espacio público para mantener otra libertad, la académica. Se produjo así un llamamiento a abandonar el espacio propiamente político, donde supuestamente predominaba la opinión, para ingresar en el espacio privado de lo «académico», donde se cultivaría la comprensión auténtica, separando

al pensador de la esfera pública de la libertad. La academia se alejó de la polis, cultivando la indiferencia frente a la política pública y degradándola a mera «necesidad» de la vida, disolviendo la antigua identidad entre política y libertad. Lo político ha sido desde entonces tergiversado y rechazado en la perspectiva privada de la academia.

El cristianismo profundizó este movimiento de rechazo a la política con su horror a lo público y su llamamiento a construir el espacio privado de la iglesia de sus fieles. Para el cristianismo medieval el espacio público era intolerable, dada la predicación de una esperanza escatológica ajena a toda preocupación por el mundo. El mensaje cristiano resultó así antipolítico, es decir, adverso a la esfera de la libertad en el espacio público. El mensaje cristiano propuso un modo de vida en el que los asuntos humanos no se referían a lo público, sino al espacio privado de la iglesia. La reinterpretación de lo político por San Agustín redujo la política a medio para un fin superior, y lo público se convirtió ya no en el espacio de la política, sino de la determinación de la política por la religión, el espacio público eclesiástico. Surgió así la **política cristiana**.

En la Época Moderna el ámbito de lo religioso se sumergió en el espacio privado, mientras que el ámbito de la vida y sus necesidades, que anteriormente era lo privado por excelencia, irrumpió en lo público. Lo político se situó en el área de acción del gobierno, porque éste adquirió la función de proteger la seguridad de los individuos en sus ámbitos privados. En esta relación entre estado y ciudadanos, libertad y política permanecen separadas, pues la libertad ciudadana queda ubicada en el ámbito de cosas en su mayoría muy particulares, relativas a la producción común de los bienes exigidos para una vida «feliz». Para esta concepción moderna de la

¹ Hannah Arendt: fragmento 3B de «el sentido de la política». En: *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997, pp. 67-99.

política el estado es una función de la sociedad o un mal necesario para la libertad social.

En el escenario de los estados nacionales modernos se consolidó la opinión de que el deber del gobierno es tutelar la libertad de la sociedad, si es necesario mediante el uso de la violencia. Pero este poder del gobierno ha de ser vigilado constantemente por la «sociedad civil» para proteger la libertad. Estos controles del gobierno se realizan en nombre de la libertad, porque hasta hoy se sigue entendiendo que la política es apenas «el reino de los medios». En esta tradición, los mejores hombres son convocados a apartarse de la política. Contra este prejuicio contra la política es que la Arendt volvió a interrogar por el sentido original de la política, asignándole la libertad como sentido.

Los prejuicios son juicios de la sociedad pasada, necesarios porque los hombres no tenemos una ilimitada capacidad de atención para juzgar permanentemente cada asunto de la vida. El momento de abandonar un prejuicio ocurre cuando ya no cumple su función, cuando se encuentra en abierto conflicto con la realidad que ha cambiado. En estos momentos, los prejuicios deben ser reemplazados por juicios resultantes de un nuevo pensar. Es conveniente abandonar el prejuicio pasado contra la política, reducida a medio para unos fines, y volver a pensar la política bajo el signo del poder, convocando para ello a las inteligencias más atentas. Esos prejuicios incluyen la presunción de que el contenido de la política es la violencia, y el convencimiento de que la dominación es el concepto central de la teoría política.

En la actualidad, el prejuicio contra la política se funda en la idea que reduce la política a «una sarta fraudulenta y engañosa de intereses e ideologías mezquinas», complementada por la idea que atribuye al poder una capacidad

corruptora, de tal suerte que de esos prejuicios se sigue una «huída hacia la impotencia, el deseo desesperado de no tener que actuar»².

SUPUESTO SOCIAL DE LA POLÍTICA

La política tiene que ser pensada desde el hecho básico de la pluralidad de los hombres³. Mientras que la filosofía, la teología y las ciencias pueden reflexionar genéricamente sobre el hombre, la actividad de pensar la política tiene que partir de los hombres, porque esencialmente «la política trata del estar juntos» los hombres. En consecuencia, la política sólo puede surgir entre los hombres. Pero no se trata de que los hombres puedan elegir libremente asociarse o no con otros hombres. La vida humana, como mostró en su momento Martin Heidegger⁴, es ontológicamente un estar con otros hombres, compartiendo el mismo mundo, encontrándose recíprocamente. El modo fundamental de ser hombre es el hablar con otros sobre algo. Por tanto, la política se refiere a esa relación ontológicamente esencial que los hombres establecen entre sí durante su vida. En este sentido, únicamente el hombre, considerado aisladamente, puede ser apolítico, pues la política existe siempre entre los hombres, pero no como una substancia, sino como un tipo de **relación** entre los hombres diversos.

Esencialmente, los hombres son iguales, en tanto que comparten las mismas características ontológicas⁵. Pero, en el origen de cada uno

² Arendt, ob. cit., p. 51.

³ Hannah Arendt: ¿Qué es la política? Fragmento 1. En: ¿Qué es la política? Trad. de Rosa Sala. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 45-47.

⁴ Martin Heidegger: El concepto de tiempo. Madrid: Trotta, 1999, pp. 36-37.

⁵ Estas características son: estar en un mundo, estar con otros hombres, hablar como modo fundamental del estar con los otros, determinar una identidad individual («yo soy»), vivir la cotidianeidad como «uno» cualquiera, procurarse las cosas del mundo como un cuidar del ser de la vida, encontrarse consigo mismo en la ocupación cotidiana, interpretarse bajo el dominio de la tradición. Cfr. Heidegger: El concepto de tiempo, 1999, pp. 36-40.

ellos, se presenta una variación distintiva. La diversidad de todos los hombres entre sí es absoluta, y mayor que la diversidad relativa de los grupos étnicos o las naciones. La relación entre estos hombres, absolutamente diversos en su origen pero esencialmente iguales, es lo que se llama **política**⁶. Ésta tiene que hacerse cargo de la pluralidad de los hombres en su relación con otros hombres. En el sentido histórico del proceso de la civilización, siempre hay y ha habido política.

Peter Sloterdijk interpretó el mito de la torre de Babel, procedente del libro judío del Génesis, como una representación del origen de la política, en tanto principio de la diversidad irremediable de la Humanidad:

«Dijo Yahveh: He aquí que todos forman un solo pueblo y todos hablan una misma lengua, siendo esto el principio de sus empresas. Nada les impedirá llevar a cabo todo lo que se propongan. Pues bien, descendamos, y allí mismo confundamos su lenguaje de modo que no se entiendan los unos a los otros. Así Yahveh los dispersó de allí sobre toda la faz de la tierra y cesaron en la construcción de la ciudad. Por ello se llamó Babel, porque allí confundió Yahveh la lengua de todos los habitantes de la tierra y los dispersó por toda su superficie»⁷.

Este relato mítico intentaba dar cuenta de la causa del hecho de la extrema diversidad de los hombres, distintos todos en su origen. La humanidad es ontológicamente una pero, a la vez, es la Babel de la pluralidad. La construcción de la torre de Babel había sido posible por el consenso de todos los hombres, la adopción

unánime del mismo proyecto, la fe en la unidad que les permitiría llevar a cabo todo cuanto se propusieran. Pero Yahveh descubrió en tal homogeneidad de la humanidad la soberbia de los hombres, decidiendo entonces castigarlos con la diversidad de sus lenguas, pues sabía que el habla es el atributo esencial de la existencia humana. Dividida por el habla, la humanidad quedó condenada a la diversidad y a la política, es decir, al esfuerzo de partir de la convivencia de los diferentes para poder proyectar la renovación del consenso que se requiere para llevar a cabo todas sus empresas. Cada vez que la acción pone en marcha un nuevo comenzar, los hombres tienen que convocarse al consenso y proponer el imaginario de la comunidad que participará de tal acción. Ese imaginario es el resultado de la actividad de persuasión que fabrica una comunidad imaginada con pretensiones de homogeneidad, necesaria para que la acción pueda llevarse a cabo, gracias a la construcción del consenso entre los diversos. La definición de la nación como «comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana»⁸ parte del mismo principio de construcción de cualquier otra comunidad (horda, tribu, imperio, universidad), pues todas ellas son el resultado de una imaginación compartida por unos hombres diversos que participan de una acción que requiere de su consenso para ser realizada, y que establecen los atributos de homogeneidad para participar en la acción. La acción política es entonces «el arte de organizar las fuerzas vinculantes que cohesionan a grandes grupos en una esfera de cosas comunes»⁹, y esas «cosas comunes» pueden ser los sufrimientos experimentados en una diáspora, bajo un tirano o en una guerra contra los enemigos, o las vicisitudes y alegrías

⁶ Los hombres se organizan políticamente a partir del caos absoluto de sus diferencias, o en un caos absoluto, según sus comunidades esenciales determinadas. Arendt: ¿Qué es la política?, ob. cit., p. 45.

⁷ Génesis 11, 1-9. Citado por Peter Sloterdijk: En el mismo barco. Madrid: Siruela, 1994, p. 15.

⁸ Benedict Anderson: Comunidades imaginadas. México: FCE, 1992, p. 23.

⁹ Peter Sloterdijk, ob. cit., p. 38.

de la cooperación en una restauración de la democracia o en la formación de una federación.

Pero la política no es sólo el encuentro de los diversos en su origen sino, principalmente, el encuentro de los libres. Como ha dicho Rolf Schroers¹⁰, la esfera del mundo que propiamente se llama política es el ámbito público de convivencia de los libres, «el lugar de la disputa de las libertades» humanas. La política supone, desde la experiencia de las poleis griegas, la libertad de quienes acceden al espacio de lo público. Quien no tiene libertad no accede a dicho espacio. Por ello, la libertad personal es uno de los atributos esenciales de la ciudadanía en los estados nacionales modernos¹¹. Concomitantemente, las esferas de la vida humana propiamente políticas son el **hablar** y la **acción**. Sobre el supuesto de la pluralidad humana en el hablar y en la acción política se han distinguido dos maneras básicas del estar entre los hombres¹²: con los libres como uno, que es de donde propiamente surge la **acción**; o con uno mismo, a la que corresponde la actividad del **pensar**. Por tanto no tiene ningún propósito la discusión sobre la relación entre el pensar y el actuar, o entre la política y la filosofía, pues se trata de dos modos distintos del estar entre la pluralidad humana.

El prejuicio que separa el pensar del filósofo (el estar consigo mismo) de la opinión colectiva (el estar con los otros) se originó en la academia

¹⁰ Rolf Schroers: El intelectual y la política. Barcelona: Alfa, 1982, p. 9.

¹¹ Schroers advirtió que la misión de los intelectuales en los estados nacionales es denunciar, ante todas las formas de la violencia de los agentes del estado o de algunos grupos, el supuesto de la libertad ciudadana que hace posible el ámbito de lo político. Cfr. ob. cit., pp. 12-13. Los fundadores de los estados nacionales modernos fueron, por este principio, quienes demostraron la incompatibilidad de la ciudadanía con la esclavitud, poniendo en marcha los procesos de manumisión pertinentes.

¹² Hannah Arendt: Descripción del proyecto de investigación presentado ante la Fundación Rockefeller (diciembre de 1959). En: ¿Qué es la política? Barcelona: Paidós, 1997, p. 152.

platónica. Frente a este prejuicio de los filósofos contra la política hay que oponer la posición de Sócrates: el filosofar debe darse en el espacio público, pues en la propia soledad de los filósofos penetra la pluralidad de los hombres, de tal modo que cuando estamos con nosotros mismos somos dos y no uno. Por ello, Sócrates enseñó que hay que ser como quisiéramos parecer, es decir, que hemos de partir de lo público¹³.

SENTIDO DE LA POLÍTICA

¿Cuál es el sentido de la política? Para entender cabalmente esta pregunta conviene recordar la distinción que Arendt hizo del concepto de **sentido** de la política respecto de los **fin**es y de las **metas** de la política¹⁴. El **sentido** de una actividad es aquello que se mantiene sólo mientras ella dura, mientras que el **fin** es lo que aparece en la realidad solamente cuando la actividad que la creó llega a su término. En cambio, las **metas** a las que la actividad se dirige son aquellas que establecen los criterios de evaluación de todo lo que se hace, de tal modo que trascienden la acción que juzgan. En consecuencia, toda acción política persigue la realización de un fin, se orienta por unas metas vagamente conocidas y manifiesta un sentido mientras se está ejecutando. La filósofa agregó un cuarto elemento a la acción política, que es el **principio** de la acción, tal como lo identificó Montesquieu en el Espíritu de las Leyes, es decir, como una convicción fundamental que divide a los grupos de hombres entre sí¹⁵.

¹³ Hannah Arendt: Ideas manuscritas para el proyecto de libro introductorio a la política. En: ¿Qué es la política? Barcelona: Paidós, 1997, p. 145.

¹⁴ Hannah Arendt: Fragmento 3D (El sentido de la política). En: ¿Qué es la política? Barcelona: Paidós, 1997, pp. 133-135.

¹⁵ Montesquieu identificó los principios del honor (en las monarquías), la virtud (en las repúblicas) y el temor (en las tiranías). Arendt agregó la gloria (en el mundo homérico), la libertad (en la Atenas clásica), la justicia y la igualdad. Cfr. Arendt, ob. cit., p. 134.

Sobre estos supuestos conceptuales, la respuesta a la pregunta por el sentido de la política es la **libertad**. Al nacer, todos los hombres vienen a un mundo que ya estaba antes y, cuando mueran, continuará después. Pero el milagro de la libertad es que cada hombre es el comienzo de una nueva acción, dado que él puede iniciarla. La acción de los hombres pone en marcha nuevos comienzos de procesos, nuevas iniciativas, nuevos inicios de cadenas de acciones. La libertad es entonces idéntica a **comienzo**, porque los hombres tienen «libertad de querer que esto o aquello sean así o asá».

Rastreando los orígenes de las palabras que permiten evocar la idea de un comenzar, Arendt ofreció una interpretación de la libertad como comenzar y dominar. Encontró que la palabra griega **archein** significaba ésto, es decir, ser libre; mientras que la palabra latina **agere** quería decir poner algo en marcha, desencadenar un proceso¹⁶. Derivando semánticamente la palabra libertad, determinó que ésta es el sentido propio de la política, porque al estar entre otros hombres, cada hombre debe iniciar su actuación y ser capaz de «llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepa o no».

La libertad de hablar (el derecho a oír y ser escuchado) y la libertad de acción (empezar algo) son las manifestaciones más conocidas de la libertad. La palabra **archein** daba cuenta no sólo del comenzar algo, sino también del dominar: **dirigente** es aquel que comienza algo y busca los compañeros para poder realizarlo, pues el realizar y concluir lo empezado era el significado originario de la palabra **actuar**.

La política no es entonces un «medio» que hace posible una vida humana en libertad. Vivir y

¹⁶ La palabra latina *agere* proviene de la raíz latina *ago* (actuar, conducir), que a su vez se origina en la raíz indoeuropea *ag-* (conducir).

ser libre eran lo mismo en la polis griega antigua, pues antes de poder vivir en la polis ya el hombre debía ser libre de toda coacción de otro. El sentido original de la política era el trato igualitario¹⁷ entre hombres libres, los cuales regulaban sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí en tiempos de paz. Esta libertad de los polites se consiguió por medio de la violencia sobre los esclavos, quienes asumieron las penurias de la vida diaria. La libertad se entendía allí en sentido negativo, como el no ser dominado por y no dominar a los polites, y en sentido positivo, como un espacio establecido por muchos, en el que cada cual se movía entre iguales. Este concepto de igualdad, restringida a quienes podían ser libres, no tiene nada que ver con la justicia.

Política y libertad son lo mismo cuando la libertad para comenzar algo nuevo o para hablar con muchos es el contenido y el sentido de lo político. En cambio, la coacción y la violencia sí pueden ser medios para fundar, proteger o ampliar el espacio político, sin que aquellos sean políticos. Para Arendt, se trata de fenómenos que pertenecen sólo marginalmente a lo político. La libertad como sentido de la política significa, en consecuencia, que el ámbito de lo político sólo se instaura allí donde los hombres se relacionan entre sí como iguales, tal como lo ejemplificó la polis griega.

Separando la idea de **milagro** de su contexto religioso, Arendt postuló que la **acción** podía entenderse como una especie de milagro, porque es mediante ella que los hombres son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible, y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no, ante las «improbabilidades infinitas»¹⁸. Los

¹⁷ Arendt definió la igualdad como «la convicción de la originaria dignidad de todos los que tienen aspecto humano». Cfr. ob. cit., p. 134.

¹⁸ Arendt: ¿Tiene la política todavía algún sentido? Fragmento 3A, ob. cit., p. 65.

acontecimientos auténticos de la historia humana son una especie de milagros, pues son debidos a la acción que puso en marcha procesos nuevos. La libertad humana, en tanto nuevo comienzo que elige querer que las cosas sean de otro modo.

FIN, METAS Y PRINCIPIOS DE LA POLÍTICA

La pregunta por el **sentido** de la política se acompaña por las preguntas por el **fin** de la política («¿son los fines que la acción política persigue merecedores de los medios que puedan emplearse en determinadas circunstancias para su consecución?»), por las **metas** de la política («¿hay todavía en el campo de lo político metas en virtud de las cuales podamos orientarnos confiadamente?») y por los **principios** de la acción política («¿No es la acción política, al menos en nuestro tiempo, precisamente una muestra de la falla de todos los principios?»), pues hay que sospechar que quizás la acción política se deja llevar por los acontecimientos cotidianos en múltiples direcciones, elogiando hoy lo que ayer combatía.

Estas son las preguntas fundamentales que debe plantearse cualquiera que empiece a reflexionar sobre la política hoy en día. Arendt advirtió que estas preguntas son difíciles de responder porque permanecen atrapadas en el limitado horizonte experiencial en que la política nos es accesible, de tal suerte que la acción política de hecho que conocemos carece de fines y metas, así como de principios, pues incluso la pregunta por las formas del gobierno y por la mejor forma de la convivencia humana se han olvidado. Incluso la pregunta por el sentido de la política no se ha tomado en serio desde la antigüedad clásica. Se tiende entonces a equiparar los diferentes elementos de la acción política,

creyendo que una diferenciación de fin y meta, principio y sentido no tiene utilidad alguna. En realidad, dijo Arendt, los fines, metas y sentido de las acciones políticas son tan poco idénticos entre ellos que en una misma acción pueden caer en contradicciones.

Los intentos que se realicen para abordar las preguntas formuladas son de gran utilidad social, pues las respuestas que se den ayudarán a los ciudadanos a saber lo que deben y necesitan saber sobre la política: su ámbito, sus reglas de juego, lo que ocurre en él, las cualidades que deben movilizarse y las virtudes que hay que desarrollar, las formas de gobierno que adopta lo político en que siempre vivimos.

EL PUNTO CENTRAL DE LA POLÍTICA

El punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre¹⁹. Se trata de la preocupación por el cambio: ¿cómo cambiar el mundo histórico? No se cambia el mundo cambiando a los hombres, una empresa imposible, del mismo modo que no se cambia una asociación simplemente influyendo sobre sus miembros. En la opinión de la filósofa, el cambio de cualquier institución pública empieza por una renovación de su constitución y de sus leyes, esperando que todo lo demás se dé por sí mismo. ¿Por qué? Porque cuando los hombres se reúnen surge entre ellos un espacio que al mismo tiempo los reúne y los separa, con cierta configuración cambiante y que se da a conocer en sus usos privados, en sus convenciones sociales y en sus leyes públicas. Es en este «espacio entre» donde acontecen los asuntos humanos, el mundo histórico que puede ser representado incluso como un mundo de

¹⁹ Arendt: Prejuicio y juicio. Fragmento 2B. Ob. cit., p. 57.

cosas. Como la esencia del hombre no puede ser cambiada, es inútil pensar en cambiarla antes de intentar cambiar el mundo. La política tiene entonces como punto central el cambio del mismo mundo, a despecho de que los hombres lleguen a ser mejores que antes, y el camino es el cambio de la constitución y la configuración del «espacio entre».

En sentido estricto, la política no tiene que ver tanto con los hombres como con el mundo que surge entre ellos. Si la política es destructiva y ocasiona la ruina del mundo, se destruye y aniquila a sí misma. El mundo será más rico cuanto más pueblos existan vinculados entre ellos de alguna manera, del mismo modo que una nación será más importante y abierta cuanto más puntos de vista existan en un pueblo. La pluralidad del género humano es entonces el fundamento de la riqueza del mundo²⁰.

CONCEPTO DE PODER

El concepto de **poder** tiene que ser evocado cuando se piensa la política, pues ésta se encuentra bajo el signo del poder. Y esto es así puesto que allí donde los hombres actúan conjuntamente, en el espacio político, se generan poderes. En su reflexión sociológica, Norbert Elias estableció el modo como los equilibrios más o menos fluctuantes de poder constituyen un elemento integral de todas las relaciones humanas. Debemos a este pensador alemán la crítica de toda consideración del poder como una substancia, como un amuleto mágico que algunos poseen y otros no. En realidad, toda persona tiene poder:

«incluso el bebé tiene desde el primer día de su vida poder sobre los padres en la medida en

que tiene, en algún sentido, un valor para éstos...Lo mismo puede decirse de la relación entre un amo y su esclavo: no solo tiene poder el amo sobre el esclavo, sino también el esclavo sobre su amo; depende, en cada caso, de la función que cumpla para aquel»²¹.

Lo que diferencia a los hombres entre sí, respecto del poder, no es que unos lo tengan y otros carezcan absolutamente de él, sino el desigual reparto de los niveles de poder que cada hombre, o cada grupo de hombres, puede ejercitar socialmente. La observación sociológica sigue entonces los equilibrios cambiantes de los distintos poderes que los hombres confrontan frente a otros hombres.

Cada persona, en su esencial existencia entre otras, dispone de cierto nivel de oportunidades de ejercer poder. No siendo un ente, el poder se manifiesta funcionalmente en la relación que cada hombre establece con los otros. El poder no es algo que se tenga, como se tiene una substancia, pues trata de una potencia individual o grupal que puede ejercerse con cierto nivel de intensidad entre un espacio social. El poder debe pensarse, como propone Elias, desde la perspectiva de una **relación** omnipresente de mutuas dependencias humanas:

«Nosotros dependemos de otros, otros dependen de nosotros. En la medida en que dependemos más de los otros que ellos de nosotros, en la medida en que esperamos más de los otros que a la inversa, en esa medida tendrán poder sobre nosotros, siendo indiferente que nos hayamos hecho dependientes de ellos a causa de la pura violencia o por nuestro amor o por nuestra necesidad de ser amados, por nuestra necesidad de dinero, de salud, de estatus, de carrera o de variación»²².

²⁰ Arendt, ob. cit. p. 118.

²¹ Norbert Elias: Sociología fundamental. Barcelona: Gedisa, 1995, p. 87.

²² Elias, ob. cit., p. 109.

El hecho de la interdependencia esencial de los hombres que desarrollan sus vidas entre los hombres determina las mutuas coacciones (poderes para obligar a unos a hacer algo para otros) que los hombres establecen entre sí. Los hombres que nacen se transforman en los hombres que llegan a ser por las coacciones a las que son expuestos en sus crecientes interdependencias. El fin de la política es crear las condiciones para que la forma de las interdependencias ejerzan el tipo de coacción capaz de contribuir a la actualización óptima de las potencialidades humanas.

LOS CONCEPTOS DEL REINO DEL PODER

Si la política es el estar entre los hombres libres y diversos, dotados todos de poder, podemos derivar de esta proposición un grupo de conceptos relacionados: potencia, equilibrio de poder, forma del poder, institución, libertad, autoridad e igualdad, acción política, facultad de acción, medios del poder, violencia y discurso del poder.

-POTENCIA: Si todos los hombres libres pueden manifestar sus particulares poderes, lo que los diferencia en un campo social de acción política es su magnitud relativa de poder personal ejercido. Esa magnitud diferenciada es la potencia relativa de cada poder ejercido entre los hombres.

-EQUILIBRIO DE PODER: Dado que las distintas potencias de los poderes individuales que actúan en un campo social determinado se expresan en una compleja diferenciación, acontece en dicho campo un proceso de equilibramiento de dichas potencias en algún sentido. Estos procesos de equilibramiento permanente, no pensados ni calculados

previamente por nadie, institucionalizan formas de ejercicio del poder (régimenes) en cada campo social. Como en cada campo social se diferencian, conforme a su poder relativo, grupos variados (estamentos, clases, capas, etc.), el equilibrio de las potencias de sus poderes respectivos fluctúan entre el antagonismo perpetuo y la dependencia recíproca.

-FORMA DEL PODER: Consolidación de la distribución del poder en un campo social, correspondiente a su punto de equilibrio original, la cual expresa una peculiar lucha social de poderes. La forma y el destino de este régimen del poder se determina, según Hannah Arendt, por el momento histórico de su consolidación y por el estado del desarrollo del campo social que hizo posible la determinación pertinente de la forma del poder.

-INSTITUCIÓN: El resultado de la distribución de las potencias de los poderes en el equilibrio de las tensiones de los grupos interdependientes que forman un campo social. Se trata de una configuración de individuos y grupos que se reproduce y los sobrevive.

-LIBERTAD: Institucionalización de la posibilidad de que algunos individuos o grupos puedan ejercer cierta potencia de algunos de sus poderes al interior de un campo social.

-AUTORIDAD: Institucionalización de la potencia del poder de un individuo o de un grupo que le permite obtener la obediencia de otros individuos o grupos sin la utilización directa de los medios de la persuasión, coacción o violencia, sólo por el respeto y la obediencia exigida. Este equilibrio de poderes supone una negación de la igualdad de las potencias de los poderes enfrentados.

-IGUALDAD: Institucionalización de una situación de equilibrio de poderes relativamente

equitativa, en términos jurídicos o reales, que supone una afirmación de la igualdad de las potencias de los poderes enfrentados.

-ACCIÓN POLÍTICA: El modo como los individuos y grupos irrumpen en un campo social para ejercer las potencias de sus poderes con el fin de iniciar procesos de reequilibramiento de los poderes existentes. Lo que hace de un individuo un ser político es su facultad de acción política, la que le permite unirse a sus iguales, actuar concertadamente y alcanzar propósitos en los que jamás habría pensado ni deseado, si no hubiese tenido este don para embarcarse en algo nuevo²³.

-FACULTAD DE ACCIÓN: Potencia de los poderes involucrados en una acción política para iniciar o alcanzar unos propósitos.

-MEDIOS DEL PODER: Conjunto de instrumentos y artefactos utilizados para realizar el propósito de incrementar la potencia dada de un poder determinado. Estos medios son, en general, cuatro: violencia, persuasión, coacción y obediencia.

-VIOLENCIA: Instrumento de alta eficacia que incrementa la potencia del poder de un individuo o grupo en un campo social, dirigido contra la vida del adversario o para causarle daños en su cuerpo, en su estima o en sus bienes. Aunque este instrumento no cuenta con legitimidad, normalmente apela a la justificación.

-PERSUASIÓN: Medio de mediana eficacia que incrementa la potencia del poder de un individuo o grupo en un campo social donde las potencias de los poderes enfrentados son relativamente iguales. Este medio incrementa potencia cuando quien persuade inspira

confianza en los otros, es decir, cuando su discurso tiene poder para obtener fé en depósito. Se trata entonces de un **DISCURSO DE PODER**, cuya tipología incluye por lo menos tres formas: legitimidad, justificación e ideología.

a) **LEGITIMIDAD:** Discurso que potencia el poder de una persona o grupo mediante la apelación a un acontecimiento acaecido.

b) **JUSTIFICACIÓN:** Discurso que potencia el poder de una persona o grupo mediante la apelación a un acontecimiento que se espera acontecerá. Este discurso permite, a quienes han sido educados en el respeto a las normas que inhiben el uso de la violencia, romper las barreras construídas por la civilización contra el uso de la violencia, legitimándola por medio de una reflexión justificadora. Una vez rotas, con dicha reflexión, las normas inhibitoras de la violencia, los individuos pueden superar la oposición de su propia conciencia para tomar la decisión de amenazar y matar a los otros.

c) **IDEOLOGÍA:** Discurso que potencia el poder de una persona o grupo mediante la racionalización de todas las acciones correspondientes a un equilibrio de poder dado. Desde el acontecimiento de la Revolución Bolchevique, los escritos de Marx y Engels, Lenin y Stalin, que ofrecían una salida al problema de las desigualdades sociales, es la fuente ideológica más importante que guía a los grupos de marginados en su legitimación de la apelación a la violencia para luchar contra los grupos establecidos que tienen acceso al monopolio político de los estados sobre la fuerza.

Cuando se pierde la confianza en la persona o grupo que persuaden con estos discursos, dado que las realidades sociales o las acciones de quienes los utilizan pierden congruencia con el

²³ Arendt: Sobre la violencia, 1998, p. 181.

contenido de ellos, se resquebraja la confianza en los voceros y con ello el discurso pierde su poder.

-COACCIÓN: Medio que potencia el poder de una persona o grupo mediante la apelación a la promesa de un daño que puede ser infringido en el cuerpo, la estima o los bienes de otra persona o grupo.

-OBEDIENCIA: Medio que potencia el poder de una persona o grupo en un campo social donde las potencias de los poderes enfrentados son ampliamente desiguales, de tal suerte que la potencia mayor impone **RESPECTO** a la potencia inferior, conminándola a obedecer los mandatos de la primera.

-DISCURSO DE PODER: Retórica que potencia el poder de una persona o grupo en el imaginario de un campo social respecto de lo que hay que hacer, decir o representar.

-PROYECTO POLÍTICO: Retórica que construye una imaginación de lo que debería ser una comunidad política organizada en forma de estado nacional. Por ejemplo, ante la representación de las acciones violentas e indignas realizadas en el pasado por el estado alemán, Norbert Elias proyectó²⁴ hacia el futuro la imaginación de un «Estado ejemplar en lo humano», cuya acción primaria sería formar en todas las personas la conciencia de una convivencia pacífica y amable, gracias a un considerable grado de autodominio y de mutua consideración, y además la tenaz humanización de los miembros de las instituciones estatales (policía, ejército, partidos, burocracia, escuelas) para inhibir en ellos la manifestación de actos violentos, de tal suerte que la función positiva del estado moderno pueda mostrar toda su plenitud.

Los modelos políticos ideales, bajo la forma de utopías, sirven como orientación y direccionamiento de la acción política. Sin embargo, dichos modelos deben desechar la idea de la convivencia social sin conflictos. En realidad, no se trata de emprender la tarea imposible de eliminar los conflictos sociales, sino de regularlos con regímenes que, partiendo de la existencia viva de conflictos, exija a las personas altos grados de autocontrol y de dominio. En este sentido, el régimen parlamentario y multipartidista representa un nivel más elevado de civilización, dado que exige a las personas más autoacción, sin que desaparezcan las coacciones exteriores, que los regímenes monárquicos y dictatoriales, que dependen más de estas últimas.

LA VIOLENCIA COMO MEDIO

La **violencia**, en tanto poder de coacción de los hombres en el trato entre ellos, pertenece al reino de los **medios** de la acción política pero no a la política. Guerras y revoluciones, al estar situadas bajo el signo de la violencia, deben situarse fuera del ámbito de la política, que está bajo el signo del poder²⁵. En su relación con el **fin** de una acción política, por ejemplo la libertad, la violencia como medio puede entrar en una relación paradójica con aquella, tal como ha ocurrido en la historia de las revoluciones. En estos casos, el **sentido** de la acción política no es la libertad, sino la coacción violenta, de tal modo que el sentido de la política se contrapone al fin anunciado. Arendt ejemplifica esta paradoja con una frase de Robespierre: «oponer al despotismo de la monarquía la **tiranía de la libertad**». En el caso de las revoluciones, la **meta** puede suavizar esta

²⁴ Elias: *Civilización y violencia*, 1999, ob. cit., p. 332.

²⁵ Hannah Arendt: carta a Klaus Piper (7 abril 1959). En: *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997, p. 148.

contradicción, pues la meta de la violencia es la paz, pero los fines que persigue la violencia pueden ser cuestionados con la idea de que éstos podrían ser conseguidos por otros medios con mayor correspondencia con los fines.

Toda acción violenta se da su **sentido** en la categoría medios-fines, y sus metas pueden ser o no la paz. Por ejemplo, el dominio o la conquista de un país o del mundo puede ser la meta de la acción violenta. Arendt advirtió²⁶ que nuestro horizonte de experiencias de la acción política ha estado dominado en el siglo XX por el campo de la violencia, de tal manera que nos parece natural entender la acción política según las categorías del coaccionar y ser coaccionado, del dominar y ser dominado, en fin, de los actos violentos. Del mismo modo, entendemos la paz como algo que proviene de un campo transpolítico, olvidando que se trata de una meta de la propia violencia, la cual muestra sus límites y pone coto a su marcha aniquiladora. Pero la política no ha sido siempre dominación, por lo que entender la política sólo en términos de coaccionar y ser coaccionado es un prejuicio.

La acción violenta incorpora al contacto entre los hombres, que hasta entonces había sido el habla, instrumentos para matar o coaccionar. Estos medios de violencia se dirigen a la realización de unos fines: destruir un cuerpo político o construir uno nuevo. Cuando los medios violentos irrumpen en el espacio político, las metas de la política se toman fines inmutables. La acción violenta destruye el espacio del «entre» antes de aniquilar a los que viven más allá de él.

²⁶ Hannah Arendt: ¿Tiene la política todavía algún sentido? Fragmento 3D. En: ¿Qué es la política? Barcelona: Paidós, 1997, p. 138.

VIOLENCIA Y PACIFICACIÓN

Violencia y pacificación son dos aspectos del mismo proceso de la vida en común y pacífica de los seres humanos, y siempre están presentes a la vez en las sociedades. Los hombres apelan a los medios violentos en sus conflictos sociales y personales, los cuales hacen parte de las manifestaciones normales de la vida de los hombres entre hombres: guerras, lucha política, cualquier forma de convivencia doméstica. Pero, al mismo tiempo, los hombres apelan a instituciones pacificadoras para solucionar sus problemas, tales como el Estado. La pacificación es un proceso de autocontroles, relativamente estables, de las personas, vinculado a específicas estructuras sociales y a dichas instituciones pacificadoras. Pero este proceso siempre se encuentra amenazado por los conflictos sociales y personales, ya que ninguna pacificación es posible mientras el nivel de bienestar sea diferenciado y las cuotas de poder muy diversas. El avance de la pacificación de la vida en común es sólo uno de los aspectos del proceso de civilización, que incluye el desarrollo de las artes, los deportes, los viajes, etc.

Normalmente uno empieza preguntándose cómo es posible que personas que viven en una sociedad puedan lastimar o matar a otras, o cómo es posible que hayan llegado a convertirse en terroristas. Pero Norbert Elias²⁷ propuso plantear el problema del uso de la violencia física en la convivencia humana de otra manera, es decir, tomando como punto de partida el hecho de que la mayoría de los individuos vive en paz en los estados y sus ciudades, sin temor de ser lastimados o asesinados en su vida cotidiana por otros más fuertes. ¿Acaso no era más alto el nivel de violencia en las épocas

²⁷ Norbert Elias: Civilización y violencia. Sobre el monopolio estatal de la violencia. En: Los alemanes. México: Instituto Mora, 1999, pp. 207-208.

anteriores? En efecto, aunque la actitud primaria de los individuos, al involucrarse en algún conflicto, es arremeter contra otros, presos de la ira, el odio y la rivalidad, encontramos que en los estados modernos esa actitud ha sido domeñada por muchos controles y autocontroles, al punto que uno se torna insensible ante el hecho insólito del grado, relativamente alto, en que no se apela a la violencia en la vida cotidiana. La existencia de los estados es un avance del proceso de civilización, porque el grupo gobernante reclama para sí el monopolio de la violencia física. A nombre del estado, y protegido por las leyes, ciertos individuos especializados (ejército y policía) atacan con sus armas y su fuerza muscular a los que hacen lo mismo sin el permiso del Estado. Esta invención social, no planeada, es un invento de doble filo: puede servir como fuente de poder para beneficio de pequeños estamentos, pero también para pacificar grandes conglomerados sociales. En las sociedades avanzadas, esta última función se ha impuesto sobre la primera. La estructura de la personalidad moderna ha tenido una profunda transformación civilizadora cuando, en caso de conflicto y por furioso que se esté, no se arroja uno sobre el oponente para iniciar una pelea física. Hemos desarrollado una aversión, disgusto y temor a usar la violencia contra otros. Pero, mientras el autocontrol de los impulsos espontáneos hacia la violencia se ha vuelto consciente, configurando un gran avance de la pacificación de la vida social, quedan en las sociedades grupos, legales e ilegales, que ejercen la violencia. Es en el contexto anterior en el que hay que preguntarse: ¿por qué determinados individuos no se adaptan al canon civilizatorio de nuestros días? ¿por qué dichas personas se organizan en grupos y arriesgan sus vidas para quebrar el monopolio de la fuerza que detentan los grupos especializados de los estados?

Elias considera que la respuesta a tales preguntas ha de partir de la consideración del conflicto que en las sociedades opone a los marginados respecto de los establecidos. Cuando algunos jóvenes llegan al penoso convencimiento de que los canales que los conducen a una vida futura con sentido se encuentran cerrados o muy estrechamente abiertos, pueden pasar a una acción política orientada por el deseo de destruir las estructuras sociales y políticas que los condenan a una vida sin sentido, apelando a alguna forma de violencia (pandillas, adicción a drogas o al alcohol, terrorismo, guerrillas, etc.). Cuando un joven tiene una fuerte impresión de que la sociedad en la que vive carece por completo de sentido y valor, puede resultarle claro que la única esperanza para una vida más realizada y dotada de sentido es su destrucción. La capacidad de destruir produce la sensación de ser el propio poder, de tal modo que el acto de destruir le da sentido a la vida del marginado. Al decir de Elias, la gran esperanza de un mejor futuro social es sustituida por el placer que produce el ejercicio del poder destructor.

La perspectiva social de las generaciones jóvenes contribuye a animar la lucha contra el orden social establecido. Elias nos recuerda que las personas de las generaciones viejas por regla general ya han pactado con las imperfecciones de la humanidad, y se han acostumbrado a transigir con las deficiencias de la vida social, pues «saben que en la convivencia con los demás nada se hace como en realidad debería hacerse, que la buena voluntad siempre termina atascada en el pantano de los intereses, a medio camino hacia su destino»²⁸. En cambio, las generaciones jóvenes no están interesadas en aceptar la imposibilidad de combatir todos los males de la humanidad, el egoísmo y la codicia

²⁸ Elias: *Civilización y violencia*, 1999, p. 309.

de las personas, ni menos transigir con ello. Están así preñados a la destrucción del orden social que hace posible el mal vivir de la humanidad, con lo cual sólo les falta el discurso justificador para el empleo de la violencia contra los grupos establecidos que, en su imaginario, son los responsables.

Sin embargo, los movimientos violentos representan corrientes regresivas desde la perspectiva del proceso civilizador, pues se oponen al proceso general de pacificación de la humanidad que hizo posible el gran invento social de la monopolización de la fuerza por el estado. Como el sentimiento de orgullo nacional actúa en la dirección del autodomínio civilizador, la justificación de la violencia requiere poderosas ideologías para socavar las barreras pacificadoras, quizás prometiendo cierta propiedad mágica de la violencia como «partera de la historia».

En efecto, la ausencia de futuro sentida por los marginados puede recibir del legado de la revolución rusa de 1917 esa poderosa ideología que promete la destrucción del monopolio político del estado mediante los éxitos de la acción violenta. Pero usar la violencia como medio requiere, entre las clases medias que han sido educadas en su rechazo, una justificación teórica. Sólo así pueden romper las barreras que su educación ha puesto contra el uso de la violencia física. Lo que no advierten los grupos que apelan a la violencia es el círculo perverso que impone el mecanismo de las violencias enfrentadas: el ejercicio de la violencia por parte de un grupo determinado contra otro pone en marcha el mecanismo de la respuesta violenta por aquel, con lo cual el primer grupo aumenta la intensidad de la violencia, provocando un movimiento igual en el segundo, creándose una trampa que enlaza a los dos grupos en un círculo infernal.

EL JUICIO POLÍTICO

En el ámbito político hemos de movernos con juicios políticos, situados más allá de los prejuicios contra la política, pues «el pensamiento político se basa, esencialmente, en la capacidad de juzgar»²⁹. El juicio político tiene que ver con la aclaración y disipación de los prejuicios, dado que la vida con otros siempre requiere de prejuicios, pues nadie puede estar tan alerta como para juzgar cada cosa que se dice. El juicio político es el discernimiento que debe tenerse respecto de una amplia panorámica de puntos de vista y posiciones que consideran y juzgan un estado de cosas³⁰. Este juicio político presupone una circunstancia de libertad en el ámbito de lo político, pues es en ella donde los asuntos se muestran bajo múltiples aspectos y perspectivas. La libertad política instaaura el encuentro de múltiples opiniones y perspectivas sobre las cosas, y es donde ella existe donde es posible el discernimiento político, la forma más elevada del juicio político.

Arendt recordó que la palabra **juzgar** tiene dos significados distintos: de una parte, nombra el medir lo particular con un criterio general, admitiendo como prejuicio al propio criterio con el cual se mide lo singular, y su adecuación a lo que mide. Pero cuando se mide algo que no se ha visto nunca y para lo cual no existe aún criterio de medición, la palabra juzgar nombra entonces la capacidad humana de diferenciar, como sucede con el juicio estético o con la opinión corriente. De este modo, la actividad de juzgar puede o no tener criterios de medición de lo particular, pese a que algunos filósofos consideran como un nihilismo las épocas en las que ha caído la fé en las grandes cosmovisiones iluminadoras que nos protegen de tener que

²⁹ Arendt: Prejuicio y juicio. En: ob. cit., fragmento 2B, p. 53.

³⁰ Arendt: La guerra total. Fragmento 3C, ob. cit., p. 112.

enfrentar lo real pensando. Esa pérdida de criterios, que algunos han llamado con la palabra postmodernidad, no es una tragedia para el mundo moral si se considera que los hombres pueden

juzgar sin criterios predeterminados. El juicio político actual puede entonces producirse mediante el discernimiento, la comparación de perspectivas dentro de un amplio espectro de ellas.