

**LA CATEGORÍA DEL PODER
EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE NUESTROS DÍAS**

biblioteca de
signos

52



Rector General
Dr. José Lema Labadie

Secretario General
Mtro. Javier Melgoza Valdivia



Dr. Óscar Monroy Hermosillo
Rector

M. en C. Roberto Torres-Orozco Bermeo
Secretario

Dr. Javier Mac Gregor Campuzano
Jefe del Departamento

Consejo Editorial
Biblioteca de Signos

Alejandra Capistrán / Max Fernández de Castro
Serafin González / Margaret Lee
Javier Mac Gregor / Alme Mejía / Héctor Muñoz
José Rivera Castro / Carmen Trueba / Luz María Uththoff

María Guadalupe Rodríguez Sánchez
Coordinadora editorial

biblioteca de
signos

La categoría del poder en la Filosofía Política de nuestros días

Sergio Pérez Cortés
coordinador



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa • Departamento de Filosofía

Primera edición, 2009

© Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa

Av. San Rafael Atlixco 186, Col. Vicentina,

Iztapalapa, 09340, México D.F.

tel. 5804-4600 ext. 2786

pubf@xanum.uam.mx

Derechos reservados conforme a la ley.

ISBN: 978-607-477-008-7.

Este libro ha sido dictaminado de manera anónima por dos especialistas en el tema, externos a la UAM-Iztapalapa.

IMPRESO EN MÉXICO

PRINTED IN MEXICO

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

LA CATEGORÍA DEL PODER EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE NUESTROS DÍAS SERGIO PÉREZ CORTÉS	9
---	---

CAPÍTULO I

LA JUSTICIA Y LA DEMOCRACIA: ¿CUÁL ES LA SITUACIÓN DE LA POLÍTICA EN EL MUNDO GLOBAL? MARÍA PÍA LARA	21
--	----

CAPÍTULO II

ENTRE EL PODER Y LA POLÍTICA: EL INDIVIDUO Y LA LIBERTAD JORGE RENDÓN ALARCÓN	53
--	----

CAPÍTULO III

HANNAH ARENDT: EL ESPACIO INTERMEDIO DE LA POLÍTICA Y EL PODER DE LA ACCIÓN COMÚN GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ	79
--	----

CAPÍTULO IV

EL PODER: ENFOQUES EN CONTRASTE JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA	135
---	-----

CAPÍTULO V

LA LOCURA Y EL PODER: UN FRAGMENTO DEL TRAYECTO DE MICHEL FOUCAULT SERGIO PÉREZ CORTÉS	165
--	-----



PRESENTACIÓN

La categoría de *poder* es sin duda imponente. Ella parece arrastrar consigo un caudal de nociones como *fuera, dominación, violencia*, presuponiendo con ello alguna forma de sumisión. En sus descripciones más crudas, como poder político, tal categoría no puede sino producir un cierto estremecimiento; ¿quién no lo ha resentido leyendo los excesos del poder en las obras de Maquiavelo, Hobbes, Marx o Schmitt?

Es, además, una categoría elusiva. Esto se debe a ciertas razones que pertenecen a la naturaleza del poder mismo: una, que el poder es siempre cambiante en sus efectos, en sus manifestaciones y aun en sus rituales. Incluso una mirada superficial a la historia percibe que las formas de su ejercicio han sufrido transformaciones profundas en torno a las razones que lo sustentan, a los objetivos que se propone, a la entidad que lo ejerce y a quien o quienes lo sufren. Aunque la escena del ejercicio del poder parece siempre la misma, lo cierto es que los papeles de dominador y dominado, y las relaciones entre ambos, están sujetos a variaciones sin límite. Una segunda razón de la elusividad de esta categoría tiene que ver con el hecho de que el poder se concentra o se dispersa entre las diferentes instancias sociales de manera cambiante. El poder es una relación social. Como tal, se modifica a medida que las relaciones entre los hombres se alteran por motivos económicos, jurídicos o políticos. Esto quiere decir que el poder está profundamente entretejido en la trama de relaciones que los seres humanos establecen entre sí,

PRESENTACIÓN

de manera consciente o no, cuando ponen en juego su razón o simplemente su fuerza. Se comprende entonces que no puede existir una única y concluyente mirada teórica a la categoría de *poder*, porque en su naturaleza está inscrita la variación y los cambios abruptos o imperceptibles que afectan a los actores sociales.

En estas condiciones, un grupo de filósofos ha decidido centrar su atención nuevamente en el poder. El resultado está ahora en sus manos. A manera de presentación, nos permitiremos llamar la atención del lector hacia algunos elementos que están en juego, tanto en el conjunto como en cada una de las contribuciones. En primer lugar, conviene señalar la larga continuidad del tema. En efecto, la constitución del Estado moderno y la irrupción del poder político son problemas paralelos que han ocupado, permanentemente, la reflexión filosófica en occidente a partir de Hobbes. Es porque la existencia del poder político en las sociedades humanas es un escándalo. El dominio propio de la filosofía consiste en el intento racional por explicar, justificar y legitimar tal escándalo. Éste es el sentido último de estas reflexiones. En segundo lugar, una característica de esta recopilación es examinar la propuesta de los autores al examinar la categoría de *poder* en el contexto de las democracias contemporáneas. Debido a ello, cada una de las contribuciones ofrece un diagnóstico propio y, a partir de éste, busca ofrecer una alternativa al ejercicio de esas relaciones de dominación-subordinación. De este modo, aquí se verá comparecer únicamente algunos filósofos de la modernidad como I. Kant o G. W. F. Hegel, y algunos filósofos contemporáneos como H. Arendt, M. Foucault, J. Habermas, todos ellos con el fin de ser leídos de manera crítica o bien para ofrecer una síntesis nueva, que a juicio de los autores resulta más adecuada. Hechas estas precisiones, veamos ahora con más detalle antes de intentar una visión de conjunto.

La primera de estas contribuciones, con el título de “La justicia y la democracia: ¿qué pasa con la política en un mundo global?”, propone un nuevo fundamento para la categoría de *poder* que la aleje de las nociones tradicionales de *dominio* y de *control*. Para ello, María Pía Lara examina nuevamente la categoría de *autoridad políti-*

ca, pero esta vez la inserta en una trama estrechamente asociada a las nociones de *política* y *moral*. La moral debe servir para evaluar la política y ambas deben sustentar la legitimidad y el ejercicio de la autoridad. Se alcanza así, y se ha reconocido sin duda, un horizonte normativo que proviene de la filosofía de I. Kant. La razón es que Kant, a diferencia de Hobbes, no se propuso tematizar las relaciones de poder para otorgarle algún tipo de legitimidad, sino que más bien trató de diluirlas bajo una concepción en la que la noción de *autoridad política* se constituyera a partir del reconocimiento ciudadano de su legitimidad encarnada en el derecho, en la ley y en la expresión de la sociedad civil. A este reconocimiento colectivo por parte de los ciudadanos donde finalmente se fundamenta la autoridad, lo llama *soberanía popular*; a la cual Kant le confiere la capacidad de ser una guía normativa para la reflexión de los cuerpos legislativos, de manifestarse bajo la forma del derecho y de servir de mecanismo regulador para la estructura del poder. La expresión normativa de la ley deberá funcionar como límite en el ejercicio indiscriminado del poder.

La existencia de tal soberanía popular requiere a su vez de dos premisas: primero, la presencia de un debate público, un espacio compartido de expresión libre, en el que todas las concepciones participen en la constitución de una *razón pública*; luego, es preciso que el ciudadano haga uso en este debate de su facultad de juicio político. Nuevamente, Kant es quien posibilita la categoría de *juicio político*, aproximándola a la de *juicio reflexionante*, y éste a su vez a la idea de *publicidad*. Es esta asociación entre un espacio público y la actividad racional del ciudadano —sostiene la autora— la que permite sustituir a la coerción y desplazar el concepto de poder hacia el ejercicio de la publicidad política. La idea de juicio político es particularmente crucial para esta propuesta porque, 1) su autoridad proviene de que no tiene otra motivación que el interés de cada ciudadano en la justicia universalizante, y 2) porque es justamente en la actividad del juicio donde se encuentran los filtros morales de los que puede hacer uso para evaluar los actos políticos. De este modo, en la concepción normativa que aquí se defiende, los conceptos de

PRESENTACIÓN

espacio público, democracia, justicia y moral se encuentran entrelazados en una reflexión colectiva que finalmente otorga (o no lo hace) legitimidad a las acciones de gobierno y, por tanto, al ejercicio del poder político.

Este proceso ya está en marcha y la prueba de ello se encuentra en la formación de la idea de *humanidad* que ha permitido condenar los genocidios cometidos durante la Segunda Guerra Mundial. Los límites a tales actos aborrecibles se encuentran, de acuerdo con esta propuesta, en la profundización de la democracia, en la constitución de un espacio público y en el ejercicio ciudadano del juicio crítico, es decir, en la asociación entre democracia, justicia, política y moral.

La segunda contribución, con el título “Entre el poder y la política: el individuo y la libertad”, Jorge Rendón Alarcón admite igualmente la idea de la política como actividad racional, pero la sitúa en una trama distinta de categorías y, por tanto, concluye en una alternativa diferente. Su diagnóstico parte de un conflicto, de una tensión irresuelta entre la libertad individual y la libertad de todos: la suma de libertades individuales no ha dado como resultado la libertad colectiva; el poder en manos de algunos significa la sumisión de muchos otros. La vida propiamente política comienza con esta tensión. Esto es porque —sostiene el autor— no se ha reconocido suficientemente que la libertad de todos es la condición de posibilidad de la libertad de cada uno, y que la realización individual sólo puede darse en el marco de un destino compartido. De ahí la necesidad de la política como actividad consciente. Puesto que ninguna reconciliación radical es previsible, la política debe impulsar la convicción de que el hombre encuentra a su semejante en la voluntad común de colaboración, en una concepción democrática del poder. Esto es, afirma el texto, elevar al Estado a la condición humana.

La diferencia significativa de esta reflexión con la que le antecede es que desplaza la idea de libertad del ámbito de la pura autonomía moral, al terreno de la historia. Ella afirma, esta vez bajo el impulso de G. W. F. Hegel, que la libertad sólo existe como destino

social e histórico compartido, el cual cobra vigencia en el derecho. Únicamente una reflexión de mayor alcance sobre la identidad humana es capaz de reconocer que el orden social es la unificación de los fines que persigue la libertad individual. La realización de tal libertad no proviene del ejercicio autónomo de la razón, sino de lo que los hombres han llegado a saber de sí mismos en el tumulto de su propia historia. El Estado aparece entonces como un resultado, es decir, como la elección consciente de normas de convivencia tal como la vida humana ha sido configurada hasta hoy. El énfasis aquí no está puesto, entonces, en el control del poder que el Estado puede ejercer, sino en poner el poder del Estado al servicio de la realización del concepto de *libertad*. No se trata, claro está, de aniquilar la autonomía moral, sino de colocarla en su justo sitio. Ciertamente, el individuo sólo es libre cuando ejerce su capacidad de pensar, su autodeterminación reflexiva y desde ahí ejerce su juicio, pero este juicio crítico resulta de su propia historia y de la gradual aceptación de la libertad del otro. El ciudadano debe participar en la política en primera persona, pero no para imponer sus fines propios, sino con el fin de lograr una voluntad común de colaboración, porque el Estado (esa temible concentración de poder) no es otra cosa que la conciencia racional que ha alcanzado un pueblo en un momento dado de su historia.

Como se ve, teniendo como telón de fondo estas divergencias, pronto surgen algunas coincidencias. Esto se hace aún más notable con la tercera contribución que tiene como título: “Hannah Arendt: el espacio intermedio de la política y el poder de la acción común”. Este artículo comparte con sus antecesores algunas categorías como *libertad*, *juicio* y *espacio colectivo*, pero las asocia de manera diferente, quizá debido a su desconfianza en los proyectos políticos que se han autodenominado *racionales*; por lo tanto, conduce a una alternativa diferente de la acción política. En efecto, para Arendt, el poder no tiene en sí mismo ninguna connotación negativa: el poder (que no pertenece nunca a un único individuo) es una potencia que surge de la capacidad humana de unirse a otros y de actuar en común acuer-

PRESENTACIÓN

do con ellos. El *poder* y la *política* son categorías concomitantes porque se despliegan en el horizonte de la acción, en el espacio compartido en que los hombres se encuentran, hablan y actúan siempre en plural. La deformación que convierte al poder en violencia aparece cuando, a través de la burocratización de los partidos, la política se convierte en instrumento, cuando se despliega como un aparato anónimo de administración. El poder se pervierte como violencia cuando la acción se ha instrumentalizado, cuando se ha convertido en una *techné* que degrada el propio impulso político del que ha surgido. Los regímenes totalitarios (cuya existencia se encuentra implícita en esta concepción) son —de acuerdo con Arendt— la mejor prueba de ello.

La única manera de oponerse a esa burocratización de la política es reivindicar la acción en tanto que posibilidad siempre abierta a un nuevo inicio, en su capacidad de iniciar procesos nuevos que, antes que estar marcados por una finalidad, permanezcan abiertos a la incertidumbre y a lo impredecible. La acción genera inevitablemente poder, pero no tiene por qué petrificarlo; sin embargo, es a condición de que la acción sea concebida como lo más fugitivo y perecedero y no sea valorada por su propósito, sino por la acción misma. De ahí el rechazo de Arendt a la acción orientada a un fin, sea que se presente como *trabajo* o como *fabricación*. Desde esta perspectiva de la acción, es como si el poder debiera desgastarse de inmediato, eclipsarse a sí mismo antes de volverse contra sus creadores. No obstante, a pesar de ser fugitivo, tal poder deja rastros visibles: es constitutivo del espacio público y de su mantenimiento, en particular de la formación de la voluntad común. La acción propia de ese poder descansa en la formación de la opinión pública y la voluntad de los ciudadanos. Ella se encuentra en el otro extremo, con el juicio, entendido éste como el proceso del pensar en el *ser-con*, en el contar con el otro en el espacio público, sin pretender aniquilar la diversidad de origen. Ambos se expresan en el plano institucional, sea bajo la forma de una democracia participativa, sea como el fortalecimiento del principio federal, y en la división de poderes en una pluralidad de centros de poder. En Arendt,

todo ello tiene el propósito de oponerse a las tendencias que concentran el poder en los grandes partidos y al interior de estos en unos pocos hombres. El poder es pues uno con la acción, pero únicamente con el actuar y el pensar libres, los cuales no buscan producir nada, ningún objeto, y no persiguen ningún otro fin, salvo el ingreso en el mundo infinito de los hombres, participando así en la inmortalidad del género humano.

A lo largo de la historia de occidente, la configuración del poder político concentrado en el Estado ha sido permanentemente acompañada de una serie de transformaciones sociales, cuyo resultado se expresa en la gradual expansión de la noción misma de poder: por un lado, en las sociedades modernas, la forma de ejercicio del poder por parte del Estado ya no pudo concentrarse en los grandes rituales de poder (como los triunfos romanos o las grandes ejecuciones públicas de la época clásica); por el contrario, con la modernidad la presencia de los aparatos de Estado debió hacerse coextensiva a todos los aspectos de la vida. El ejercicio del poder se extendió desmesuradamente a medida que los aparatos del Estado debieron crear una red de vigilancia más sutil, a la vez que individualizaban a cada ciudadano de acuerdo con su itinerario singular. El poder dejó de ser simplemente *represión* y se transformó en *conducción*. La división entre espacio público y espacio privado también se modificó, pues cualquier asunto referido a la vida del individuo (desde su acción en la producción, hasta sus hábitos nocturnos en la alcoba) puede, en principio, convertirse en un asunto público, lo que necesariamente alteró nuestra concepción de lo político.

Simultáneamente, este proceso se vio acompañado de una modificación de las diferenciales de poder entre las clases, grupos e individuos. La creciente interdependencia entre los individuos capturó a todos en una trama más intensa de funciones sociales, pero multiplicó los espacios de desigualdad que se trasladaron a la fábrica, el asilo o al salón de clases. Un resultado particularmente importante de ello ha sido una paulatina reducción de las diferenciales de poder, primero entre gobernantes y gobernados, y luego, al

PRESENTACIÓN

interior de las clases sociales mismas. Su efecto más visible es la pérdida de capacidad individual para el empleo directo de la coerción física sin el consentimiento de la ley. A cambio, el ejercicio del poder se volvió más difuso, menos brutal quizá, pero seguramente más eficaz. Se llegó de este modo a una gran complejidad en la dependencia mutua y esto ha dispersado la relación dominación-sujeción en diferentes instancias y niveles, en diversos mecanismos y estrategias. El problema del poder ya no es reprimir sino prevenir, y ya no se concentra en los grandes criminales, sino en las pequeñas desviaciones de todos los días.

Con ello, se ha agregado una dimensión que ahora resulta imprescindible: la existencia a lo largo de todo el tejido social del mecanismo de dominación-subordinación. Diversas disciplinas sociales como la historia o la psicología dan testimonio del hecho, pero entre ellas la sociología destaca por la importancia de sus contribuciones. La filosofía misma ha debido modificar su perspectiva para reflexionar en torno a esta *domesticación* de la vida privada. De ello dan cuenta las dos contribuciones siguientes.

En efecto, bajo el título de “El poder: enfoques en contraste”, la cuarta contribución destaca que, a pesar de sus méritos incontestables, el enfoque sociológico (por ejemplo en M. Weber o en T. Parsons) ha limitado en alguna medida una comprensión más abstracta e incluso una comprensión normativa del poder. Ello se explica quizá por el hecho de que tal enfoque se concentra básicamente en el comportamiento concreto de individuos a los que se atribuye una racionalidad precisa y un alto grado de conciencia de sus propios intereses y preferencias, lo que se traduce objetivamente en su toma de decisiones y, por tanto, en el control de la agenda política y del conflicto social. Naturalmente, este enfoque sociológico no carece de validez empírica, pero reduce la visión del fenómeno del poder a una clase de estrategia personal (o de un grupo altamente consciente de su acción pública).

En oposición a este enfoque, la obra de Foucault —afirma esta contribución— permite percibir mejor la complejidad del fenómeno del poder en las sociedades modernas, por varias razones:

primero, ella no ofrece una dimensión *universal* de la función-poder, sino un análisis que desagrega su ejercicio en prácticas específicas, sujetas a rupturas y discontinuidades probando que, en cada caso, la relación dominación-subordinación obedece a una periodicidad propia. Luego, Foucault no hace recaer el ejercicio del poder en la conciencia individual, sino que, por el contrario, sostiene que son las formas de ejercicio del poder las que explican la formación de la conciencia de aquellos individuos que serán sus soportes sociales. En tercer lugar, Foucault no concibe el poder únicamente desde la forma negativa de la represión, a la inversa, él sostiene que el poder realiza *efectos de realidad*, es decir, provoca situaciones objetivas en el tejido social y subjetivas en la conciencia de sus participantes. En síntesis, al dispersar las formas de ejercicio del poder no afirma nada acerca del poder como entidad centralizada y localizada esencialmente en la esfera pública. Con ello, se reflejan mejor los bordes borrosos e inseguros entre lo público y lo privado que caracteriza a las sociedades modernas. Finalmente, Foucault pone en duda el privilegio de la verdad sobre el poder, afirmando que no hay verdad que no ejerza cierto poder y que todo poder despliega a su vez sus rituales de verdad: el filósofo despolitiza la reflexión sobre el poder, a cambio de politizar la vida cotidiana.

Todo ello tiene consecuencias para la concepción de la idea de *poder*: en primer lugar porque se promueve la idea de un poder descentralizado y excéntrico que se despliega a lo largo de todos los intersticios de la vida. Además, evita el problema del poder como toma de decisiones y como expresión de intereses reales, pues lo considera una trama que atrapa por igual a dominadores y dominados. Finalmente, esto le permite no realizar una condena simplemente moral del poder, sino examinar sus efectos y sus estrategias en los ámbitos circunscritos en los que se ejerce. Más que una metafísica ilustrada del poder, se llega así a una *microfísica del poder*, de sus consecuencias objetivas, de su presencia inevitable, de lo insidioso de su acción.

La quinta contribución que lleva por título “La locura y el poder: un fragmento del trayecto de Michel Foucault”, se coloca en

PRESENTACIÓN

un terreno próximo a estas reflexiones, pero llega a un diagnóstico ligeramente diferente. Ella propone hacer una *arqueología del arqueólogo* del poder, mostrando el marco de gestación en el que tal concepto de poder se constituyó. Su propósito es mostrar que la categoría se creó en un terreno específico, respecto a temas singulares, en particular en torno al problema de las formas de subjetivación del individuo moderno. El análisis del funcionamiento de algunas instituciones de reclusión, como el asilo psiquiátrico o la prisión, configuraron la idea de *poder* asociándolo más bien con la idea de *normalización de la conducta*, a cambio de alejarlo de los problemas del poder político. Quizá la mayor contribución de tal doctrina en Foucault fue vincular los pequeños acontecimientos ocurridos en las instituciones de reclusión a la categoría de *disciplinización*, es decir, al proceso histórico que afectó a toda la sociedad moderna, cuyo propósito era producir los cuerpos dóciles y amaestrados indispensables en los procesos de producción. Tales *cuerpos dóciles* resultan pues de una curiosa estrategia que es inteligible y que, sin embargo, carece de estrategia.

Ante el dilema de *o la verdad o el poder*, la respuesta de Foucault consiste en mostrar que el proceso por el cual el ejercicio de poder, que la psiquiatría había impuesto a la locura (un ejercicio puntual, localizado, específico), logró extenderse al conjunto del tejido social arropado bajo las premisas de un saber, es decir, de cierta forma de verdad. En este plano conceptual, el saber se desplazó del concepto de *desviación mental* al de *anomalía*, del concepto de *locura* al concepto de *conducta*, para así convertirse en garante de la normalización colectiva. Pero esta transformación conceptual únicamente tiene sentido si se la asocia al proceso social de disciplinización, exigido por las relaciones modernas de la producción. Así se cierra el círculo entre la verdad y el poder: con el momento en que un saber médico traza las líneas de demarcación entre lo normal y lo patológico, entre lo legítimo y lo prohibido, participando de un juego de fuerzas que lo desborda con mucho. En breve, una microfísica del poder psiquiátrico que requiere de conceptos adicionales para hacer explícito el juego de poder político al que obedece.

Es nuestra esperanza que estos textos sean una contribución, desde la filosofía, al análisis de la elusiva categoría de *poder*. Para ello, los autores adoptan estrategias que sin duda los colocan en relación con otros análisis similares, pero se esfuerzan siempre en ofrecer un punto de vista propio. En efecto, tradicionalmente el tema del poder ha estado dominado por dos grandes vertientes: el legado de Marx y el análisis sociológico. En la primera de ellas, el problema del poder se concentra en la existencia y el funcionamiento del Estado; el poder del Estado es a su vez concebido como un instrumento en manos de una clase dominante deseosa de preservar su hegemonía. Ello hace que la pregunta que parece dominar la reflexión sea: ¿en nombre de qué clase ejerce el Estado su poder? Como consecuencia, a pesar de su importancia histórica, en la tradición heredada de Marx, no hay una real independencia de la idea de política y la pregunta de si existe una justificación racional del poder político parece inexistente. A la inversa, el análisis sociológico ha puesto más bien el énfasis en el poder entendido como la capacidad, ejercida por un individuo o un pequeño grupo de individuos, de determinar las conductas de otros. En este caso, la atención queda centrada en el conflicto observable entre intereses expresos y conscientes. Es verdad que el análisis sociológico se refiere también a la determinación de las conductas latentes de quienes sufren las relaciones de poder, pero aun así, el poder permanece ligado al conflicto, lo que impide o dificulta considerablemente la comprensión de todas las relaciones de dominación-subordinación que con frecuencia adoptan la forma del convencimiento y que de hecho son determinantes en las sociedades modernas.

Los textos contenidos en este volumen intentan escapar a ambas alternativas. Sin duda se plantean el problema del ejercicio del poder del Estado, pero lo hacen tratando de mostrar que en este se incluye la participación política, un probable fundamento racional y aún una consideración de los valores éticos. Se ocupan igualmente del problema de la determinación de las conductas, pero sostienen que el poder resulta de las relaciones sociales y se ha modificado a medida que estas relaciones se han transformado en un proceso

PRESENTACIÓN

objetivo que está fuera del alcance de cualquier voluntad individual. A manera de conclusión, creemos que las reflexiones contenidas en este volumen muestran que, a pesar de su universalidad y su carácter imponente, el poder no puede justificarse a sí mismo, porque la legitimidad o la legalidad que lo hacen tolerable requieren de algún consenso real o hipotético del que depende la permanencia de su ejercicio. El poder no tiene ninguna verdad en sí mismo: él es más bien un índice de la situación de las relaciones humanas, sea en el plano de la fuerza, de las relaciones normativas, o de los procesos ideológicos que lo fundamentan.

Por ello el tema del poder plantea inevitablemente la pregunta acerca del fundamento en que descansan y se justifican las relaciones sociales. Las respuestas que históricamente ha ofrecido la filosofía política son diversas, pero en nuestros días ellas se concentran en las nociones de juicio reflexivo, autonomía y libertad. Las alternativas contenidas en este volumen se basan igualmente en la idea de que la razón —o algún tipo de ejercicio racional— debe ser el fundamento aceptable para la legitimidad y la legalidad del poder político. Las unifica su convicción del predominio de la ley sobre el poder directo y del poder emanado del derecho sobre el poder político. A todas ellas las anima igualmente una cierta urgencia por ver implantarse mejores condiciones de igualdad, de reconocimiento mutuo y de libertad para todos. Ellas intentan responder de este modo a las demandas y las tribulaciones de las democracias occidentales, las cuales han trazado en cierto modo el marco y los límites de la discusión en la filosofía política. Naturalmente, ellas no pretenden agotar el debate, sino únicamente a contribuir con éste. Y en todos los casos (en estos y en otros por venir), también está claro que la filosofía tiene que decidir cómo situar estos principios racionales ante las condiciones materiales de la existencia.

SERGIO PÉREZ CORTÉS

CAPÍTULO

I



LA JUSTICIA Y LA DEMOCRACIA: ¿CUÁL ES LA SITUACIÓN DE LA POLÍTICA EN EL MUNDO GLOBAL?

MARÍA PÍA LARA *

Hoy todo parece indicar que nuestros sueños sobre un orden político cosmopolita, global, han quedado atrás. La actual perspectiva global nos confronta con una serie de retos, si es que todavía queremos plantear un proyecto viable para pensar en la justicia en relación con la política y en sus posibles efectos internacionales. Tal vez sea necesario hacernos la pregunta de si todavía es posible concebir, con Kant, el papel de la política claramente vinculada a la justicia, pues nada de lo que hoy ocurre parece reflejar que entre ambas pudiese haber una relación estructural normativa. El problema parece desprenderse del escepticismo generado por los recientes sucesos ocurridos en la política internacional. El terrorismo fundamentalista no es la única causa que ha terminado por hacernos pensar que el ideal de la paz perpetua soñado por Kant es, hoy día, pura fantasía. Lo cierto es que enfrentamos un peligro mayor cuando pensamos en cómo todos los logros del derecho internacional se han visto mermados por la actual política del gobierno de Estados Unidos y las desastrosas

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

consecuencias que ella ha tenido para la política internacional.¹ Estamos situados en un *impasse* en el que la política internacional y nuestras aspiraciones cosmopolitas no parecen poder coincidir. Por ello, creo que conviene plantear cuáles son los retos que como pensadores de la política habremos de enfrentar. Primero, hemos de plantearnos un cuestionamiento serio acerca del peligro de que la noción de soberanía, que se define a partir de las características del estado de excepción,² se convierta ahora en la norma del mermando derecho internacional.³ Un segundo problema está relacionado con la forma en que las políticas neoliberales han conseguido imponer unas políticas económicas para facilitar el crecimiento y la fluidez del mercado de las que sólo se han beneficiado los países ricos. Desde esta perspectiva, la relación entre justicia y política aparece como inexistente. También enfrentamos un tercer reto cuando nos asomamos directamente al mundo teórico de la política, pues a pesar de que lo que hoy se escribe sobre ella refleja muchas de nuestras contradicciones y problemas, las soluciones o conclusiones de los expertos en la teoría y en la filosofía política no parecen ser muy prometedoras, o incluso, me atrevería a decir, a veces son francamente contradictorias y que por razones de espacio no puedo analizar en este trabajo. Por lo anterior, quizá conviene revisar dónde se originaron las ideas sobre esta relación y qué permitió plantearlas aun a pesar de reconocer que la política desde Maquiavelo gozaba ya de autonomía. Por eso he de remitirme a la obra de Kant quien, aunque nunca escribió propiamente sobre la política, fue el primero en proponer que la política tuviera un tinte moral y, por ello, la justicia tuviera un lugar preponderante en la misma for-

¹ Para comprender el desarrollo teórico sobre este problema véase: Klaus Günther, "World citizens between freedom and security", en *Constellations*, vol. 12, núm. 3, septiembre, 2005, pp. 379-391.

² Carl Schmitt, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, traducción de George Schwab, Massachussets/Londres, The MIT Press, 1988.

³ Giorgio Agamben, *State of Exception*, traducción de Kevin Attell, Chicago/Londres, University of Chicago Press, 2005.

ma de definir lo que era la legitimidad de la política.⁴ Quizá podríamos avanzar la hipótesis de que tal vez la idea más sugerente que Kant pudo plantear en su esquema cosmopolita fue la relación entre democracia y justicia mediada por el papel del derecho y por las estructuras inmanentes de racionalidad cristalizadas en su concepto de opinión pública.⁵

Quisiera argumentar que, si es posible reinterpretar esta relación kantiana entre democracia y justicia, deberemos hacerlo desde la perspectiva de encontrar los nexos que Kant estableció entre política y moral y por qué algunas de las contradicciones que aparecen en su obra pueden permitirnos revisar los acontecimientos actuales y, quizá, generar algunos cuestionamientos pertinentes. En el fondo, se trataría de plantearnos si es posible justificar el papel de la justicia en un proyecto político para el mundo globalizado. Es precisamente a partir de las perplejidades que este tema suscita lo que nos podrá evidenciar por qué es un tema conflictivo y difícil que ya aparecía como tal en la misma obra de Kant. Una respuesta tentativa al problema de cómo enfrentar los retos del presente en el mundo global la podríamos hallar —me parece— si conseguimos vincular la relación entre política y moral con el tema de la autori-

⁴ Los textos que utilizaré como referencia de la obra de Kant en relación con el concepto de publicidad y de esfera pública son: “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?” (1784), “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” (1786), “Hacia la Paz Perpetua. Un esbozo filosófico” (1795), “Anuncio de la próxima conclusión de un tratado para la paz perpetua en la filosofía” (1797), y *Crítica a la facultad de Juzgar* (1790); todos ellos compilados en el volumen: *En defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, con una introducción de José Luis Villicañas, Barcelona, Alba Editorial, 2006. Las citas que aparecen en el trabajo están citadas como lo especifica la edición de la Real Academia Prusiana de ciencias, cuya abreviatura es Ak. Ausg y el número romano indica el tomo y los números arábigos las páginas de dicha edición.

⁵ La formulación más reconocida del concepto de publicidad aparece en el ensayo de 1795 *Hacia la Paz Perpetua* y dice así: “Todas las acciones que afectan el derecho de otros hombres son injustas si su máxima no es compatible con la publicidad”, y, añade Kant, “Todas las máximas que requieren publicidad para no fracasar en sus propósitos, concuerdan con el derecho y la política a la vez”, en *Hacia La Paz perpetua*, segundo artículo definitivo, Ak. Ausg., VIII, pp. 381 y 386.

dad política. Mi tesis es que, cuando Kant estaba tratando de generar un concepto de soberanía política distinto al de Hobbes,⁶ él ya estaba pensando que un proyecto *ideal* de mundo cosmopolita debería inspirarse en un concepto de soberanía política que articulara normativamente al derecho internacional con formas de actividad política donde los individuos de la comunidad global tuvieran el papel de árbitros de la legitimidad política global en permanente estado de deliberación y renegociación de sus presupuestos. De ahí que la noción ficticia de contrato social no podría ser de utilidad para dicho esquema. En sustitución de tal ficción, Kant pensó en crear un concepto normativo que pudiese funcionar como ideal regulativo. Dicho concepto es el de *publicidad*.

Las teorías cosmopolitas, por ejemplo, no han dedicado el tiempo suficiente a tratar el tema de la representación política en el mundo global, y por ello no han aportado argumentos teóricos acerca de la importancia del vínculo entre democracia y justicia a partir de las ideas de representación y soberanía. De hecho, dicho desarrollo teórico seguro que llevaría a la formulación del complicado tema de la autoridad política en el plano global. Precisamente porque el tema de la soberanía nacional ha sido debilitado por diversas clases de prácticas globales (de mercado, de defensa de derechos humanos, de asociaciones civiles internacionales, etcétera), requerimos plantearnos cómo elucidar formas de soberanía no limitadas o articuladas solamente desde la perspectiva nacional. También está claro que al cuestionarse sobre la legitimidad de una autoridad global, las teorías cosmopolitas deberían intentar establecer los requisitos normativos para la legitimidad de ciertas instituciones y poderes (*de facto*) internacionales, pues lo que está claro es que dichas teorías no han podido responder a preguntas como: ¿quién decide lo que es el interés de la gente afectada, si el poder de negociación está tan

⁶ Está claro que para Kant la idea de legitimación moral debía servir para definir no cualquier estado, sino un estado justo. Y si Hobbes buscó la manera de legitimar el poder soberano basado en la figura del Leviatán, Kant suplantó dicha figura con la imagen de la justicia (*Justitia*). Véase Otfried Höffe, *Political Justice*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 8.

asimétricamente distribuido en los marcos transnacionales?, y ¿cómo evaluar normativamente lo que impone la política real de los poderes militares si existen diferentes pesos económicos entre los países participantes en la supuesta comunidad global?

Por ello, necesitamos volver a los temas de democracia y justicia, porque ambos están vinculados con cuestiones sobre la relación entre moral y política y sólo desde la perspectiva del tema de la autoridad política podremos intentar resolver esta cuestión normativa. La autoridad política puede problematizarse desde el papel que debe jugar el poder de representación y de cómo pensarlo, más allá de la idea de *Herrschaft*, en sus varias dimensiones. En este ensayo, intentaré buscar las conexiones de esta relación desde el punto de vista de la autoridad política a partir de su formulación kantiana y aprovechar las contradicciones teóricas en las que está enmarcado para así poder desarrollar otros planteamientos que nos permitan revisar nuestra percepción sobre dicha relación en el mundo global. En segundo lugar, el tema de la relación entre la política y la moral deberá permitirnos reflexionar críticamente sobre la idea de que no todo en política es dominio, ya que si volvemos a los planteamientos de Kant y recuperamos su preocupación por un estado justo, veremos que la idea básica de su planteamiento es que al hallar la conexión entre justicia y democracia, extendemos la perspectiva del campo de la política y nos permitimos pensarla dentro de un marco en el cual la ciudadanía ejerce un tipo de autoridad esencial para la legitimación de la política, cuyo rasgo esencial es que posee contenidos normativos acerca de la justicia. Por esta razón, es importante señalar que el poder podría ser una dimensión esencial de la política sólo si también somos capaces de aceptar el hecho de que éste no se agota en sus manifestaciones de dominio y de control. En tercer lugar, me gustaría cuestionar cómo es que las teorías cosmopolitas sólo han alcanzado a reproducir los imperativos de la agenda neoliberal sin poder anteponer una forma contrastada y diversa sobre las acciones políticas, donde el tema de la justicia pueda comprenderse bajo el marco de los procedimientos

legitimantes en los que las sociedades civiles responden a los retos que la complejidad global les presenta.

LA APORTACIÓN KANTIANA AL TEMA DE LA AUTORIDAD POLÍTICA

Podría afirmarse que la obra de Kant puso en primer plano la conexión entre justicia y democracia. Y lo hizo, porque en lugar de teorizar sólo sobre el papel de un estado perfecto, o en la forma en la que el contrato social supondría la obediencia total de los ciudadanos, lo hizo sobre todo a partir del planteamiento de lo que supone la idea de un Estado justo.⁷ Kant imaginó la forma en que las instituciones sociales y la ley proveerían de una conexión importante entre el legítimo ejercicio del poder y la forma en que la ciudadanía aprende a educarse en procesos de debates y discusiones públicas. También argumentó que una sociedad política podría identificarse con principios regulativos porque ella es la autora de dichas normas. Esta conexión kantiana hizo de la actividad política de los ciudadanos el medio por el cual ellos construyen con y en sus instituciones democráticas los imperativos de la justicia. Al mismo tiempo, dichos procesos de actividad colectiva les permitirían compartir una responsabilidad política, por lo cual Kant transformó el concepto de soberanía individual en lo que ahora llamamos soberanía popular.⁸ También es cierto que Kant visualizó a las instituciones públicas como los lugares idóneos para el intercambio crítico acerca de las ideas sobre la justicia, ya que dichos procesos exigían formas y constreñimientos en el mismo ejercicio del poder limita-

⁷ Elizabeth Ellis comenta que “el estándar más importante que provee la razón universal a la vida política es el del Estado justo (*societas civilis*)” por lo que “todos nos sometemos a la autoridad común”, en *Kant's Politics. Provisional Theory for an Uncertain World*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2005, p. 36.

⁸ Al respecto, véase el importante y esclarecedor trabajo de Jürgen Habermas sobre esta categoría. Véase Jürgen Habermas, “La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público”, en María Herrera (ed.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política: propuestas críticas*, México, Alianza Editorial, 1993, pp. 27-58.

dos por la expresión unitaria de los resultados del debate como encarnación o síntesis de lo que él llamó la razón pública. Por eso, es cierto que la primera de las instituciones que aparece en “¿Qué es la Ilustración?” es el concepto de esfera pública y de ahí la importancia de su concepto de publicidad.⁹ Podemos afirmar que Kant introdujo la teorización sobre la justicia y la democracia con su aportación teórica de las categorías de publicidad y de esfera pública.¹⁰ El uso público de la razón remite a formas de argumentación cuya cualidad son la transparencia y la visibilidad. La relación entre moral y política se daba porque la exigencia al gobierno es apegarse a la ley y ésta está vinculada al requisito normativo de mantener la visibilidad del poder en su ejercicio. El derecho se convierte entonces en la mediación entre política y moral. El espacio público es un escenario clave para la crítica moral de la política. Tiempo después, en el “Apéndice” a *Hacia la Paz Perpetua*, Kant otorgó a la ley una función pacificadora, en la cual la libertad se enmarcaba como la condición legal que los ciudadanos reconocían como legítima. La validez de la ley supuso entonces la perspectiva de su legitimidad debido al reconocimiento explícito por parte de la ciudadanía. Y si el derecho aparece como un puente mediador entre moral y política, el resultado buscado por Kant era que la política podía aspirar a poseer dignidad siempre y cuando estuviera vinculada al concepto de justicia. Al mismo tiempo, la moral podía tener alguna aspiración a su articulación empírica gracias a la actividad responsable de los ciudadanos. El uso público de la razón promovía tres ideales sustantivos inspirados en la moral: la ilustración, la visibilidad y el consenso racional (las formas en las que el imperativo

⁹ Ellis tiene razón cuando argumenta que muchos estudiosos han reparado en la teoría del estado ideal de Kant, pero muy pocos lo han hecho en el mecanismo de transición que él halló con su concepto de publicidad. Véase E. Ellis, *op. cit.*, 2005, p. 13.

¹⁰ Las referencias donde Kant utiliza dichos conceptos se agrupan fundamentalmente en “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración”, “Hacia la paz perpetua”, “Tratado sobre la metafísica de las costumbres” (*Rechtslehre*) y *El conflicto de las Facultades* (1798).

categorico se traducía en la vida política y en la crítica).¹¹ Por eso, Kant concibe el tema de la autoridad como un proceso de articulación entre la política y con la moral, como una actividad crítica y a través de las formas en las que los ciudadanos buscan cuestionar el papel real de las instituciones para mejor reflejar el tema de la justicia.

Pero, ¿cómo aparece en Kant la idea de poder? Si seguimos los trazos kantianos que ya hemos establecido podríamos decir que, para Kant, la discusión pública debería fomentar la ilustración mutua entre el público y la autoridad. La educación ciudadana sería el antídoto contra la arbitrariedad. El papel transformador de las élites ilustradas o de los intelectuales es vital para acometer la empresa de generar opinión pública a partir de buenas razones y argumentos. Con ello, Kant pensaba que podía establecer un marco teórico para los cambios políticos graduales, pero no para una alteración sustantiva de las relaciones de poder existentes.¹² Kant pensaba que dichas herramientas permitían erradicar la arbitrariedad del Estado y transformar las voluntades individuales en una expresión colectiva que expresase los temas de la razón colectiva. Debido a que Kant pone la fuerza de las instituciones como el vehículo ideal para generar el consenso, su teoría podría parecer más utópica que realista.¹³ En lugar de tematizar sobre las relaciones de poder, la aspi-

¹¹ Kant enuncia en las *Lecciones de Lógica*, concretamente en la “Introducción” apartado VII (al final): “Las reglas y condiciones para evitar los errores en general son: 1) pensar por sí mismo, 2) pensarse en la posición del otro, y 3) pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo. La máxima de pensar por sí mismo se puede llamar *modo de pensar ilustrado*; la máxima de trasladarse en el pensamiento a puntos de vista ajenos, *modo de pensar ampliado* y la máxima de pensar siempre de acuerdo consigo mismo, *modo de pensar consecuente o franco*”.

¹² Al respecto, ver el interesante argumento desarrollado por Nora Rabotnikof acerca de cómo la obra de Kant refleja una serie de ambigüedades que la hacen más compleja y contradictoria de lo que al principio uno podría suponer. Parte de las contradicciones se refieren a la dificultad entre las dimensiones empíricas y normativas, así como los papeles de la moral y la política en torno a su idea del estado justo y su rechazo a formas violentas de cambios sociales. Véase Nora Rabotnikof, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 49-78.

¹³ *Ibidem*.

ración kantiana era más bien pensar en formas *institucionales* de diluirlas bajo una concepción en donde la autoridad política se construyera a partir del reconocimiento ciudadano de la autoridad legítima encarnada en la ley y en la sociedad civil. Kant introduce la idea del Estado de derecho y abre la perspectiva para teorizar acerca de las cuestiones vinculadas a su legalidad y legitimidad. Al otorgarle autonomía política a la categoría jurídica y al explorar la capacidad racionalizadora del derecho como ordenador de la sociabilidad y de la libertad, Kant permitirá avizorar un concepto de soberanía opuesto al de Hobbes.¹⁴ En efecto, con su concepto de soberanía popular Kant vislumbra el papel de la constitución civil como la expresión de una voluntad colectiva que no es simplemente la suma de las voluntades individuales (al estilo de Rousseau), sino la expresión normativa de la ley que debería regular la estructura del poder y, con ello, garantizar los derechos individuales. Finalmente, el criterio último con el que Kant piensa se debería evaluar a la política será el filtro de la moral. Y, por otro lado, la moralidad se convertirá en una especie de tribunal del Estado.

El hecho de que Kant no haya escrito un tratado extenso, conclusivo, sobre la política no debería impedirnos reconocer que su visión del mundo político no era ingenua o utópica como a veces parecería desprenderse de ciertas expresiones por él utilizadas. Por el contrario, Kant cita la maldad humana para explicar la necesidad de las constituciones civiles que permitieran asegurar el orden y el gobierno republicanos.¹⁵ También pensaba que sólo de esta mane-

¹⁴ Elizabeth Ellis argumenta con razón que aunque Kant y Hobbes comparten varias dimensiones acerca de sus ideas sobre el contrato social, Kant se separa del esquema hobbesiano porque “él justifica una teoría del deber moral que promueve la justicia en una aplicación del imperativo categórico (en su formulación como prueba de universalidad) hacia la dimensión de las acciones externas”, en E. Ellis, *op. cit.*, 2005, p. 118.

¹⁵ En su importante estudio sobre el espacio público, Nora Rabotnikof esclarece cómo en Kant existe una oscilación entre el preocupante papel que debe jugar la moral dentro de la actividad política y su reconocimiento explícito de que en lo político debemos también utilizar el criterio de la prudencia, porque como Rabotnikof afirma, “Kant nos da ejemplos en los que la habilidad o la prudencia política coinciden

ra se podía impedir la ambición déspota de gobiernos que desean la guerra. Su idea de federalismo entre los estados libres, por ejemplo, no trataba de ser una institución ideal para prevenir la guerra; Kant lo entendía más bien como una medida practicable sólo con la guía del derecho provisional. El único derecho cosmopolita en el que Kant pensó como universal fue el que llamó el derecho a la hospitalidad.¹⁶ Sobre este tema ha escrito recientemente Seyla Benhabib en su libro *The Right of Others*.¹⁷ Y aunque diversas teorías se han dedicado en los últimos años a escribir acerca de la importancia de su texto *Hacia la Paz Perpetua* y los ideales cosmopolitas de nuestro tiempo, lo cierto es que la importancia de dicho texto radica en que en él Kant afirma que, en ausencia de unas instituciones internacionales ideales, era la publicidad la que tendría que sustituir a la coerción y era la capacidad de ejercer el juicio colectivo lo que finalmente daría legitimidad o no a las acciones del gobierno.

AUTORIDAD MORAL Y SOBERANÍA POPULAR

La dimensión normativa de la publicidad ha recibido singular atención por parte de los estudiosos más relevantes de la obra de Kant. Un ejemplo de esta dimensión lo hallamos en las obras de John Rawls y Jürgen Habermas, quienes se han abocado a desarrollar esta conceptualización y la han podido elaborar gracias a dicho concepto normativo. El resultado ha sido que ambos autores han sentado las bases para recuperar la idea kantiana de razón pública: en la teoría sobre la justicia de Rawls (basada en la idea del contrato

con la moral: el aplazamiento de reformas hasta mejor ocasión (en circunstancias de peligro), entre otros". Véase Nora Rabotnikof, *op. cit.*, 2005, p. 61.

¹⁶ En el tercer artículo definitivo *Hacia la Paz Perpetua* Kant introduce el principio de la hospitalidad en relación con el derecho. Véase Immanuel Kant, "Third definitive article of a perpetual peace: cosmopolitan right shall be limited to conditions of universal hospitality", en *Political Writings*, traducción de H. B. Nisbet, introducción, notas y edición de Hans Reiss, Nueva York, Cambridge University Press, 1991, pp. 105-114.

¹⁷ Seyla Benhabib, *The Right of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 2004.

social kantiano) y en la ética del discurso de Habermas (basada en la idea de publicidad y comunicación).¹⁸ Habermas, por ejemplo, comprendió la importancia de dicho principio para poder elaborar una dimensión normativa de la justificación de las normas a partir de un horizonte comunicativo de debate e intercambio de razones. Contrariamente a Rawls, quien utilizó el recurso ficticio del contrato social para asegurar una definición imparcial de la justicia, Habermas comprendió que el verdadero logro de Kant tenía que ver con la forma en que la argumentación racional convertía al proceso del debate crítico sobre la justicia en un tema en donde la ciudadanía adquiriría la doble capacidad de ser autora de sus reglas de legitimidad y legitimación, a la vez que participaba en un debate permanente acerca de posibles definiciones de la justicia. Dicho proceso suponía la posibilidad de transformación de nuestras nociones de justicia debido a cómo los ciudadanos podían requerir de mejores acepciones de lo que son sus derechos y activar el papel de la crítica como esencial para que dicho proceso de autoconstitución de los procedimientos elegidos fuera también el signo de su legitimidad política. Por eso, es Habermas quien mejor comprendió la relevancia del concepto de publicidad, ya que a través de éste se podía dar lugar a formas de legitimación que consistieran en que el proceso mismo de debatir la representación era una condición autolegitimante; aquí el debate permitiría transformar las nociones de justicia debido a la capacidad crítica y razonable de los ciudadanos, lo que nos situaría en terreno propio de la legitimación tanto de los procedimientos como de las normas aprobadas. Curiosamente, Habermas no atribuye a Kant el concepto nuevo de soberanía popular, sino que recupera dicho concepto a partir de su interpretación rousseauniana de la voluntad popular, matizada por las aportaciones posteriores que Habermas halla en la obra de Julius Fröbel.¹⁹

¹⁸ Jürgen Habermas, “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación”, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, traducción de Ramón García Cotarelo, Barcelona, Ediciones Península, 1983, pp. 57-98.

¹⁹ Véase Jürgen Habermas, *op. cit.*, 1993, pp. 27-58.

El concepto de lo público, según Habermas, logra convertirse en una dimensión esencial de la práctica política de representación y soberanía porque “lo público se tematiza constantemente a sí mismo en cuanto a su función, porque los requisitos o las premisas de su existencia de una praxis no susceptible de organizarse sólo pueden ser aseguradas por ella misma”, y con ello, aclara Habermas, “la idea de soberanía popular se desustancializa”.²⁰ Habermas se aboca entonces al desarrollo de la teoría de la acción comunicativa, en donde las premisas de la comunicación sustituyen a la voluntad empírica de los sujetos participantes y se hace necesario justificar los supuestos comunicativos de la implementación de las normas universales a partir de las condiciones acerca de los debates entre el público y sus posibles resultados. Este proceso será lo que Habermas llamó la voluntad institucionalizada.

Lo que yo propongo, sin embargo, no es revisar la idea de publicidad a la manera de Habermas, para desarrollar el concepto de comunicación como una expresión normativa del alcance teórico-político de la idea de publicidad; más bien, me interesa recorrer un camino un tanto diverso al intentar subrayar cómo el principio normativo de la publicidad entrelaza la premisa de la relación entre moral y política desde la perspectiva de sus resultados, es decir, de lo que implicaría que el proceso público de configurar una representación política a partir del juicio político diera lugar a establecer un concepto de autoridad política que procede de la legitimidad moral y fuera el resultado crítico de las decisiones ciudadanas. Esta redimensionalización del concepto de publicidad intentará resaltar la originalidad de Kant, enlazando el concepto de publicidad con la idea del juicio, de forma tal que sea posible comprender cómo el proceso de debate que cristaliza en el juicio político es resultado de un proceso de participación colectiva en donde es posible hallar filtros morales a partir del examen crítico de los temas debatidos. Pero para poder ligar estas dos dimensiones kantianas deberemos

²⁰ *Ibid.*, p. 53.

antes reconocer que esta idea aparecía ya como esencial en la obra de Hannah Arendt —*Lectures on Kant's Political Philosophy*—²¹ que ha sido editada por Ronald Beiner. Arendt encuentra esta conexión en Kant a partir de su recuperación de las categorías del juicio estético trasladadas a una teoría del juicio político. Como yo ya he trabajado a partir de esta perspectiva arendtiana en otro sitio,²² me ocuparé ahora de intentar mostrar una conexión entre las ideas originales de Kant y las de Arendt algo distinta a la que he hecho anteriormente. Mi perspectiva se centra ahora en tratar la posibilidad de vislumbrar el concepto de publicidad definiendo su contenido normativo a partir de una descripción de lo que es el juicio político como una forma activa de hacer política y, por ello, propicia para pensar en un concepto de soberanía popular que pueda ser útil al mundo global.

Quizá lo más interesante de la obra de Kant es que haya podido proponer el concepto de publicidad como un criterio normativo que relacionaba directamente ambas actividades, la política y la ética, en una misma función, sin por ello confundir la especificidad de ambas. Con respecto a la idea de cómo la dimensión política aparece en el proceso de la publicidad, Kant asume que lo propiamente político está vinculado al derecho como normas (y garantías de los individuos) y en su expresión social como la expresión de las actividades políticas vinculadas al ejercicio mismo de sus derechos con la participación de los diversos individuos en los temas públicos. Tal es el caso de la libertad de expresión, del derecho a la libertad de reunión, a la libertad de asociación, etcétera. Pero el concepto es normativo porque no presupone un reflejo empírico de la suma de las voluntades individuales sino una expresión de su racionalidad en la que la supuesta dominación se disuelve (*veritas non*

²¹ Hannah Arendt, *Lectures in Kant's Political Philosophy*, editado por Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

²² He escrito un libro sobre esta conexión entre el juicio reflexionante de Kant y el de Arendt para tematizar el problema del mal. Véase María Pía Lara, *Narrating Evil: A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

auctoritas facit legem). El poder pasa a ser un tema con el que se puede debatir a través del mismo ejercicio de la publicidad política. Por lo tanto, la publicidad se convierte en un principio organizativo de la actividad de los órganos estatales.

Otra importante dimensión de lo político que es captado con el concepto kantiano de publicidad es la idea del pluralismo encarnada en el ámbito de la pluralidad de intereses. Aquí, el debate por conseguir influir en la opinión pública se gana a partir de la idea de hegemonía cuando el contenido racional es lo que permite cristalizar en la opinión pública las razones de un grupo (o de varios) que pretende influir sobre los demás; esto es el resultado colectivo del juicio político tal y como lo entendió claramente Arendt cuando pensó que la obra de Kant podría ofrecernos una conexión importante entre el juicio desinteresado por parte del espectador en la estética y el juicio político que se mide por el interés en el mundo que compartimos con otros. Sin duda, Elizabeth Ellis se equivoca cuando señala que Arendt no puso suficiente atención a la propia intención kantiana de intentar resolver el dilema de la acción *versus* el juicio en la vida política, ya que para él esto podría lograrse si se colocaba al juicio de *autoridad moral* en las manos impotentes de los grupos participantes en la esfera pública que sólo pueden resultar culturalmente influyentes.²³ Kant supuso que todo contacto directo con el poder corrompía, por ello buscó una dimensión de influencia indirecta —con criterio moral— con su idea de publicidad. De ahí que quiera llamar la atención sobre esta dimensión normativa que coloca a la idea de autoridad moral en el lugar del debate y en la forma en la que ciertos debates se decantan por una opción de acción posible a partir de un juicio político (la decisión misma de la acción a seguir).

¿Por qué elige Kant esta posibilidad? Sobre esta cuestión, y para contrarrestar las críticas de Ellis a Arendt, es necesario ver qué es lo que Arendt estaba buscando cuando propuso que la teoría del juicio estético de Kant y sus categorías podrían iluminar lo *específico del*

²³ E. Ellis, *op. cit.*, 2005, p. 53.

juicio político. Una de ellas, la idea del desinterés por parte del espectador para apreciar la obra artística, es también la condición del que puede escuchar desinteresadamente los diferentes puntos de vista que se expresan en lo público y de esta forma modelar la opinión, a partir de su contraste con otras, y obtener su depuración como producto de seguir un debate abierto. En realidad Kant estaba tratando de proteger *el ámbito del poder de lo público* de la corrupción del poder. Kant concibe que sólo el distanciamiento que tienen los participantes en el debate acerca de los juegos reales de poder es lo que permitirá dar efectividad a la *autoridad moral* de sus posturas. Aún cuando Kant se refería al desinterés por parte del espectador en relación con la experiencia estética, él no estaba suponiendo que los espectadores no tuvieran un auténtico interés por la belleza misma de la obra de arte. Más bien, era precisamente este interés por lo estético (que aquí se traduciría por la justicia) el que les permitía concentrarse totalmente en ella. Como Ellis ha señalado, fue precisamente en su distinción frente al mero juicio estético y al interés intelectual por la belleza lo que hizo que Kant pudiera vislumbrar en el poder del juicio un núcleo importante *del* interés por la actividad política. Y ese interés sólo aparece posibilitado por la idea de la justicia, y por ende, por el papel del filtro moral en el debate. Y si el juicio no depende de un interés práctico, ello no impide que en un determinado momento no pueda dar lugar al interés universal acerca de la justicia a través de los sentimientos morales que se comparten en una comunidad política. Es por ello que, en *¿Qué es la Ilustración?*, Kant hace énfasis en que el juicio político que posee autoridad debe ser desinteresado porque da lugar al interés por la justicia —universalizante— por parte de los actores políticos. Una vez que el debate ha tenido lugar, que las opiniones diversas han sido expuestas en público y que ha habido también intercambios escritos y se ha discutido sobre ellos, entonces es posible visualizar al juicio político en los cursos concretos de acción. Una vez que emerge el interés intelectual para Kant, es posible trazar el camino hacia lo razonable —su universalidad— a través de los conceptos.

El concepto de sentido común que tanto atrajo a Arendt es la forma en la que los actores sociales realizan los juicios públicos al aplicar los estándares del derecho basados en las verdades morales, lo cual supondría, como ya hemos visto, que podemos hacer abstracción de nuestras circunstancias para determinar qué es lo que podríamos reconocer como moral y qué demanda *concretamente* la ética de nosotros. El juicio político, sin embargo, no nos exige pensar en la universalidad sino en qué formas de acción política concreta se encarnan mejor en ciertos principios morales necesarios para la política. De ahí que la idea del juicio político esté vinculada a la idea de juicio reflexionante y éste, a su vez, a la calidad del proceso de la publicidad legitimante que promueve dicho proceso y que desemboca en la noción de autoridad política sólo si halla su conexión con la dimensión de imparcialidad que ofrecen los filtros morales. Arendt rescata de Kant la categoría de sentido común, porque ella asocia dicha categoría con la capacidad de sociabilidad que comparte un cierto sentido moral del deber que tenemos frente a la comunidad y al papel crítico que nos supone la participación con los otros.²⁴ Interpretando la obra de Kant más allá de lo que implicaba su teoría moral acerca de los imperativos categóricos, Arendt piensa que lo moral se perfila a partir de las experiencias concretas y de la reflexión crítica que resulta del debate entre diversas perspectivas. Frente a los acontecimientos de su época, Arendt reclama la necesidad de abandonar la tradición y sugiere apoyarse mejor en el juicio reflexionante al estilo kantiano, porque en éste halla la posibilidad de formar una conciencia moral a partir de los temas representados en el enfrentamiento con los casos particulares y al poder revisar críticamente los ejemplos concretos. Arendt

²⁴ Kant introduce dicha temática en la *Crítica de la facultad de juzgar*, (1790): “A la facultad de juzgar se le da a menudo el nombre de ‘sentido’ y así se habla, por ejemplo de ‘sentido de la justicia’, ‘sentido del decoro’. Por sentido común (*sensus communis*) hay que entender un sentido *común a todos*, es decir, una facultad de juzgar que *en su reflexión* tiene en cuenta el modo representacional de cada uno de los demás, para tener su juicio a la entera razón humana y huir así de la ilusión nacida de tener las condiciones meramente subjetivas y privadas por objetivas”.

desarrolla las máximas kantianas que pertenecen al espectador (el pensar, el juzgar y la integridad con uno mismo) dándole relevancia a la idea de que el diálogo interior y la comunicación enlazan al pensamiento crítico con el poder del juicio. Estas dos dimensiones son captadas en el concepto de publicidad kantiana en el que Arendt concibió la posibilidad de lograr el efecto de imparcialidad deseado cuando los espectadores de la acción política somos capaces de someternos al juicio de los otros y de exponer el nuestro en el debate público. De ahí que Arendt termine por recuperar también la idea kantiana de amplitud mental (*enlarged mentality*) como el producto final de un juicio político logrado a partir de la forma en que los valores morales (de civilidad) terminan por filtrarse en las discusiones críticas. Arendt pensaba que la idea kantiana del espectador imparcial era sustantiva para su propio proyecto de pensar acerca del juicio político porque los espectadores participan en el debate como si los hechos fueran el tema de una representación y, por tanto, se hallan alejados de los imperativos inminentes de la acción.²⁵ El actor no juzga, hace. Y aunque esta visión arendtiana ha sido explorada por sus críticos como una escisión entre la idea del actor con respecto al espectador, quizá conviene recordar ahora que Arendt estaba pensando en que los actores políticos no debieran ser exactamente los mismos que los participantes en un debate, aunque la actividad reflexiva era concebida por ella como otra forma de actividad política (recuérdese su ejemplo en la actitud vital y moral con la que Sócrates enfrenta su juicio público).²⁶ Como Kant, Arendt coloca al espacio público y a sus participantes fuera del ámbito organizativo del poder administrativo, pero en el fondo sabe que el tipo de actividad participativa del espectador se halla en su calidad de participante crítico en el debate. Por eso el espectador arendtiano no juzga ningún objeto —de ahí la conexión con la

²⁵ Véase el ensayo crítico de Ronald Beiner, “Interpretating essay”, en Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 79-156.

²⁶ Véase Hannah Arendt, “The answer of Socrates”, en *The Life of the Mind*, San Diego, Nueva York/Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1971, pp. 166-179.

dimensión estética— sino su representación. El espectador puede hacer gala de su facultad de imaginar y de hacer presente lo que está ausente y vislumbrar perspectivas que sólo con una mentalidad amplia y desinteresada es capaz de concebir. Tomando distancia sobre lo que juzga, el espectador es capaz de superar su egoísmo y ha de tomar en consideración tanto las opiniones de otros como la propia. El proceso culmina cuando el espectador ha de corroborar su juicio con el de otros en ese mismo diálogo, producto de la publicidad. De esta forma, Arendt conecta al concepto de sentido común kantiano con la idea de publicidad y a dicho producto, es decir, al juicio, como un principio regulativo, intersubjetivo, que enlaza las dimensiones morales con el verdadero ejercicio de la actividad política. La actividad del juicio es el lugar donde se encuentran los filtros morales que la hacen esencial para el debate público, ya que se trata del espacio compartido socialmente, del lugar donde se halla legitimado el proceso mismo como su resultado en forma de razón pública.

Por ello, lo más interesante de la idea original kantiana acerca del juicio político²⁷ y la esfera pública es su relación con el concepto de soberanía popular. En un importante trabajo sobre representación política,²⁸ Nadia Urbinati ha descrito una forma interesante de lo que significa la representación. Urbinati afirma que “en la política democrática la representación no significa ‘actuar en el lugar de alguien’, sino estar en una relación política de similitud empática o

²⁷ Kant tiene claridad acerca de la importancia de esta capacidad para el mundo de la política cuando establece en “Qué es la Ilustración?” sus tres máximas sobre el juicio: 1) pensar por uno mismo; 2) pensar desde el punto de vista de los demás; 3) pensar en forma consistente. Las tres máximas son condiciones para un buen juicio, pero además presuponen la salida de Kant fuera del solipsismo, ya que la capacidad de juzgar nos habilita en la conversación, al mismo tiempo que nos obliga a escuchar otros puntos de vista diversos y por ello, la sociabilidad es su base normativa. Por otro lado, el juicio es también la capacidad más relevante para el ejercicio de la moralidad y no en balde Kant contempló esta actividad como la suprema mediadora entre lo moral y lo político.

²⁸ Nadia Urbinati, “Judgment and Representation”, en *Constellations*, vol. 12, núm. 2, junio, 2005, pp. 194-215.

de comunicación con aquellos situados en el lugar de quienes como representantes actúan en una legislatura”.²⁹

Para Urbinati, la cuestión de la configuración del juicio político y su relación con el concepto de soberanía se produce porque se puede redefinir a la soberanía como un esquema de razonamiento que hace a todos los ciudadanos pensar en cómo participar en el proyecto de decidir como si estuvieran en la asamblea, aunque su localización empírica esté en otra parte y sus funciones públicas sean diversas y varíen según sea el caso. En este sentido, Kant fue el que mejor pudo ubicar la idea de publicidad como parte de su definición de que la soberanía popular es una guía normativa hacia la reflexión para los cuerpos legislativos; también sería un espacio en donde todas las instancias en las que las opiniones son moldeadas, las leyes votadas y las reuniones informales y extrainstitucionales se hallan en un estado activo y permanente de diálogo y comunicación y, con ello, influyen al gobierno y a sus representantes. Este concepto de soberanía tiene la importante función de ser una guía constitutiva y un límite al poder, o, mejor dicho, es una forma de supervisar al poder político: “Se trata —señala Urbinati— de una ‘conversación’ entre las leyes existentes y las prácticas y las condiciones actuales de la vida de las personas y sus opiniones, y articula el potencial para posibles cambios futuros guiados e inspirados por los principios fundacionales que modelan y estructuran a la vida en común”.³⁰

La cuestión es que la opinión moldeada sólo puede darse a través del proceso de la publicidad y el juicio político es el único vehículo capaz de encarnar la verdadera implementación del ejercicio que supone la soberanía popular. Ciertamente, como dice Urbinati:

[...] si el juicio es introducido en la definición y la comprensión de la soberanía, entonces aparece el carácter distintivo de que la representa-

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

ción democrática yace en su dimensión de ser el “terreno especial” de la política. Este terreno es especial porque es diferente y debe ser distinguido tanto del Estado (la política como voluntad) como de la sociedad civil económica (la política como intereses). Con él, el soberano está en permanente acción y la representatividad de las instituciones políticas están en estado permanente de ser recreadas.³¹

EL DERECHO INTERNACIONAL COMO CLAVE DE LA SOBERANÍA GLOBAL

Hasta aquí, hemos visto cómo el concepto de publicidad de Kant puede aportarnos una perspectiva sobre cómo activar a la moral en el ejercicio político del juicio, estableciendo con tal ejercicio el criterio racional o la guía razonable a la que hemos llamado el concepto kantiano de soberanía popular. En el transcurso del desarrollo de este artículo, he insistido en la cualidad normativa del concepto kantiano de publicidad y, por ello, he recuperado algunas de las dimensiones que Arendt desarrolló en su teoría del juicio tomando los elementos del juicio reflexionante que Kant había trabajado en su *Crítica del Juicio*. Con ello, hemos podido vislumbrar cómo el proyecto de generar publicidad requiere de conceptos tales como el de desinterés, sentido común y amplitud mental, porque ello fortalece el énfasis en la dimensión normativa del concepto de publicidad. Así, la publicidad puede ser entendida como una idea reguladora y como una facultad crítica, más que como una totalidad ética existente. Finalmente, he tratado de definir al concepto de soberanía popular kantiano partiendo de la introducción del concepto de juicio político, el cual permite vislumbrar cómo dicha definición convierte a los juicios en formas o guías para la acción y permiten visualizar dicha actividad como preponderantemente política, sin perder por ello las cualidades críticas que le vienen dadas como los filtros morales de la acción de juzgar. Toca ahora plantearnos cómo podemos traducir todo esto a la perspectiva

³¹ *Ibid.*, p. 214.

cosmopolita para enlazar nuevamente a la idea de autoridad con la de soberanía popular.

Como también hemos visto, la publicidad no sólo significa comunicación con el público, sino que posee una importante dimensión que Kant esclarece al intentar ilustrar el alcance político de la publicidad como atributo del derecho. Al considerar el horizonte cosmopolita, Kant introduce la idea de que el derecho internacional puede convertirse en el proyecto cosmopolita de la ley que se reflejaría y debería articular los derechos de los individuos más allá de los Estados a los que pertenecen. Ello sólo podría ocurrir si los individuos comienzan por considerarse los miembros de una comunidad política más allá de los límites del Estado nacional. La mayor parte de las críticas a este proyecto kantiano se han originado porque Kant no pudo plantear una idea de cómo visualizar el tránsito de los diversos gobiernos nacionales en una totalidad federada o en un gran gobierno cosmopolita.

En un artículo reciente,³² Habermas achaca esta supuesta falla kantiana a su modelo republicano inspirado en la república francesa, y en el cual la ley y el poder deben interactuar como el resultado de una identidad entre la ciudadanía y la constitución de lo que significa un gobierno. Por otro lado, argumenta Habermas, Kant no es capaz de prestar suficiente atención al modelo liberal, en el cual la característica central de la función de la autoridad política de la Constitución no es lo esencial sino que la ciudadanía posee la función de constreñir al poder. La versión liberal que Habermas contrasta con el modelo republicano tiene la virtud, según él, de poder constreñir los poderes existentes y dirigir al poder político sin servirse del elemento vinculante de su identidad con la autoridad política. La ventaja de este modelo, para Habermas, es que permite separar la identidad que existía en el modelo republicano entre gobierno y gobernados, a la vez que mantiene la diferencia-

³² Jürgen Habermas, "A political constitution for the pluralist society?" Conferencia dictada en la New School for Social Research en Nueva York en el año 2005. Cito del texto original de la conferencia.

ción entre la Constitución, los poderes del Estado y la ciudadanía. Por eso, según Habermas tal vez sea este modelo el que realmente podría proporcionar un marco conceptual para la constitucionalización del derecho internacional con una sociedad global política, sin que por ello se tenga que pensar en una forma de gobierno global. Los ciudadanos podrían convertirse en los sujetos del derecho internacional, al mismo tiempo que los estados-nación podrían seguir siendo los sujetos de una constitución global sin necesidad de la existencia de un gobierno globalizado. Sin embargo, tal y como he intentado puntualizar aquí, no necesitamos deshacernos del modelo republicano kantiano porque si lo interpretamos como lo hemos hecho aquí, partiendo del desarrollo de su concepto de publicidad y lo conectamos con la idea de juicio como el verdadero papel de autoridad moral y por ende de soberanía popular, hallamos las premisas del filtro moral y de su relación indirecta con el poder, ya que la publicidad no sólo es una guía normativa de la acción, sino que además posee la función de constreñir al poder. Quizá podamos ilustrar con dicho concepto kantiano cómo la constitucionalización de la ley internacional ha sido dirigida fundamentalmente por procesos en donde lo esencial de su articulación práctica ha sido posible a partir de los procesos de publicidad que han cristalizado como juicios políticos legitimantes. Por eso, quizá convenga insistir en que Kant estaba convencido de que la autoridad moral sólo se consigue a partir de procesos de publicidad porque ellos permitían convertir a la función crítica del juicio en un ejercicio importante para la política. Por ello, me he referido a este ejercicio político deliberativo como una forma conceptual de soberanía popular distinta a la rousseauniana.

Tomemos el ejemplo del importante constructo legal que hemos denominado como el concepto de humanidad. Dicho concepto, cuyo contenido moral es claro y evidente, no fue comprendido en su totalidad hasta que su consideración legal fue cabalmente explicitada como un principio regulativo del respeto a la dignidad humana de manera universal reconocido a través del derecho internacional. En efecto, no fue sino hasta 1945, tras el momento en el

que la comunidad global tuvo acceso a los documentos que revelaron la magnitud de la catástrofe que supuso el genocidio nazi, cuando el término de humanidad fue acotado a partir del contraste y la evaluación legal que supuso verlo tematizado como crímenes contra la humanidad. Dichos delitos apelaban al contenido normativo de la idea moral de dignidad humana y pudieron ser recuperados cuando por fin aparecieron legalmente tipificados como crímenes contra la humanidad. Los juicios de Nuremberg ilustraron todo el contenido moral y crítico al que se hacía alusión mediante la interpretación de los diversos crímenes políticos que se concibieron gracias al desvelamiento de los casos particulares que definieron la actuación del Estado nazi y de sus políticas genocidas. La ley internacional fue la única que pudo hacerse cargo de los dilemas a los que se enfrentaban las diversas acepciones constitucionales de la justicia nacional. La comunidad internacional fue representada por los jueces y tuvo que decidir a qué tipo de crímenes se enfrentaban cuando la legislación nacional de los Estados particulares no poseía la suficiente claridad al respecto. Sólo a partir de la interpretación y del juicio reflexionante por parte de los jueces se pudo desarrollar la conexión con el contenido universal (moral) de la ley internacional y los delitos concretos cometidos por los nazis. El resultado de ello fue la tipificación de lo que significaba el concepto de humanidad a partir de las violaciones a la dignidad. Asimismo, durante los juicios de Nuremberg lo primero que saltó a la vista fue que había de encontrarse una posibilidad de emitir un mensaje normativo que pudiera superar los límites convencionales en los que estaba inmersa la ley bajo la perspectiva nacionalista. En efecto, los juicios a países derrotados deberían permitirnos emitir una noción de justicia universal y por ello cabía ponerse a pensar en una nueva clasificación que permitiera distinguir entre la violencia “justa” de la “injusta”. Y la única fuerza normativa recayó en el ámbito internacional, pues supuso la necesidad de poder establecer un proceso de deslegitimación del régimen anterior a partir de un criterio que defendía los derechos más allá de su inicial conceptualización estatal. Por ello, los así llamados “crímenes contra la humanidad” repre-

sentan el primer paso adelante en la comprensión de lo que significaba el término moral de humanidad, ya que formas extremas de persecución durante la Segunda Guerra Mundial permitieron que, con la violencia ejercida en Europa, se trascendiesen las fronteras nacionales y se considerasen los abusos que violaban la jurisdicción nacional y que ahora sólo podían ser enfrentados por un tribunal de tipo internacional. El significado del concepto de crímenes contra la humanidad se articuló como una interpretación crítica que resaltaba la ofensa moral contra el ser humano, y con ello fue posible potenciar su capacidad ilustrativa y crítica como resultado de un juicio reflexionante de la comunidad internacional. En cierta forma, el potencial legal transformativo de las leyes internacionales posibilitaron el proceso mismo de la transición política de un estado totalitario hacia un nuevo comienzo. Con el paso de los años, hemos configurado el significado de este tipo de crímenes como una respuesta legal de la comunidad internacional frente al delito universal de la persecución por parte de los estados totalitarios contra sus ciudadanos. Los crímenes contra la humanidad son ahora una realidad legal porque hemos construido un filtro moral acerca del sentido de lo que significa el término de humanidad.³³

Paralelamente, podemos constatar que los logros del derecho internacional que han sido conseguidos por las elites políticas sólo han sido tales gracias a la interiorización que los ciudadanos han hecho de su potencial anticipatorio hacia la protección de sus derechos. Un ejemplo de este tipo de efectos lo tenemos en la forma en que el juez Baltasar Garzón consiguió reinterpretar los crímenes contra la humanidad cometidos por las diversas dictaduras latinoamericanas, debido a la incesante lucha de los diversos grupos no gubernamentales que presentaron sus denuncias en distintos foros y que han llamado constantemente al debate en la opinión pública para que la comunidad internacional facilite y apoye los juicios con-

³³ Ruti Teitel afirma que esto no pudo hacerse viable hasta que Eichmann fue juzgado en el estado de Israel por el cargo de dicho crimen. Véase Ruti G. Teitel, *Transitional Justice*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2000, p. 61.

tra los exdictadores. Sin el juicio legitimante de la opinión pública hubiera sido imposible abrir los procesos legales en los que los Estados nacionales —como Chile o Argentina— se abocaron a construir los casos contra los dictadores para juzgarlos en sus propios países. La interacción entre el derecho internacional, los públicos y la forma cosmopolita de comprender la justicia no podría explicarse sin comprender el papel que Kant asignó a la idea de publicidad y a su conexión con una soberanía más allá del territorio nacional. Kant también comprendió la cualidad del derecho y la idea legitimante de que la autoridad moral de los públicos podrían suponer un progreso gradual hacia la paz. Una ilustración de esta cuestión que relaciona al derecho con la publicidad podríamos tomarla de los casos en los que el paso del tiempo permite habilitar los juicios contra los exgobernantes de un Estado nacional totalitario. La persecución totalitaria tiende a ocultar la evidencia de los delitos cometidos durante los años de la dictadura, especialmente cuando los estados son cómplices de esos delitos. Sin embargo, durante las transiciones democráticas los documentos son recuperados y nuevas evidencias emergen de otras fuentes que no son las oficiales, lo cual permite entonces habilitar los procesos contra los culpables aún a pesar del paso del tiempo. Un ejemplo contemporáneo de estos casos lo encontramos con lo que se ha dado en llamar el efecto Scilingo, que fue el caso de un militar argentino que declaró en España —frente al juez Garzón— acerca de lo que había ocurrido con los vuelos de la muerte, en donde la dictadura argentina se deshacía de los cuerpos con vida de los secuestrados o desaparecidos que eran lanzados al mar habiéndoles suministrado antes drogas para que no pudieran salvarse de morir ahogados.

El significado de crímenes contra la humanidad no ha dejado de crecer en los últimos años imponiendo límites muy precisos al concepto de soberanía nacional. La tipificación de dicho delito ha sido amplificada para incluir no sólo los abusos perpetrados a los ciudadanos, sino también a los extranjeros, protegiéndoles ahora contra todo tipo de persecución, ya sea racial, étnica, religiosa o política. Nuestra comprensión actual de los actos inhumanos se

centra en la perspectiva de que cualquier política estatal pueda utilizar la violencia contra cualquier ciudadano extranjero y por ello, se ha llegado a definirla como “un ataque sistemático contra la población civil y [que] afecta a los individuos más allá de su condición de víctimas porque presupone el nexo con la sociedad como un todo global, o mejor dicho, cosmopolita”. Por eso, el crimen contra la humanidad expone el impacto de la violencia estatal en la tipificación de los delitos contra la humanidad y constituye un reto para el mundo global, pues nuestra necesidad de juzgarlos restaura un nuevo y compartido sentido de la justicia.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si reconsideramos lo que he tratado de exponer antes sobre la idea de la publicidad como mediación frente al derecho, podríamos plantear el modo en que emerge nuevamente su conexión con la idea de autoridad como fuente principal de legitimación. Si es cierto que un país ha de poder garantizar la seguridad y el bienestar de su población, entonces la autoridad legítima de un Estado nacional no puede olvidarse de los derechos civiles de sus ciudadanos o de los ciudadanos de otra nación. ¿Pero quién alerta de estas situaciones sino los procesos mismos de publicidad? Y si en las actuales circunstancias la garantía de dichos derechos ha de poderse formular más allá de los límites del concepto de soberanía nacional, el papel de la publicidad es esencial para poder llamar la atención de la comunidad internacional. Así también, la publicidad es el único recurso que poseen los ciudadanos cuando necesitan alertar a la comunidad internacional acerca del peligro que corren sus derechos cuando el país en el que viven no ha podido asegurarlos. En la perspectiva kantiana de la publicidad sería más importante mostrar la habilidad entre las naciones para la cooperación con otros países y en los esfuerzos colectivos para construir políticas que permitan hallar soluciones equitativas frente a los problemas que

emergen simultáneamente en el mundo local y el global y esto tampoco es posible sin el proceso permanente de publicidad.

Los grandes traspiés recientes del derecho internacional parecen obedecer a ciertos factores en relación con los propios ciudadanos que han sido incapaces de cuestionar el rumbo de la política internacional con una perspectiva realmente crítica producto de la publicidad en el más puro sentido kantiano. Dicha perspectiva obligaría a la ciudadanía a pensarse bajo el imperativo moral de verse como una comunidad política global y a visualizar a los derechos cosmopolitas como un importante bastión para protegerse contra las diversas iniciativas unilaterales de países ricos y poderosos. La política internacional, sin embargo, ha reflejado un nuevo fenómeno que se traduce en la pérdida normativa de la noción de publicidad que poseía el sentido kantiano. Dicha crisis nos enfrenta también con una creciente merma de la soberanía nacional porque en el nombre de la seguridad internacional, los diversos gobiernos han orquestado una política de seguridad en la que se han visto restringidos los derechos individuales garantizados por la noción de derecho internacional. Klaus Günther explica parte de este fenómeno como la capacidad de los Estados nacionales de separar la función de seguridad territorial de los límites que le imponía un Estado-nación. El papel del Estado se ha transformado ahora en el de ser una agencia más de seguridad que compite y coopera con otras ofreciendo sus servicios de seguridad y restringiendo cada vez más al derecho internacional. Por eso, Günther nos advierte que esta nueva forma de comprender la función de la seguridad está en contradicción con aquella perspectiva kantiana en la que se definía a la soberanía nacional a partir de los objetivos de proteger los derechos de todos los ciudadanos. Al mismo tiempo, el nuevo esquema del temor y del peligro se ha fortalecido gracias al papel poco crítico de los medios de comunicación. El resultado es que muchos ciudadanos han caído presos de sus temores irracionales y han permitido la existencia de políticas que están dirigidas a restringir cada vez más el alcance del derecho y los tratados legales internacionales que los garantizaban. Esta complicidad con los medios ha permitido que

los políticos de gobiernos particulares utilicen y manipulen estos temores para obtener sus fines sin resistencia alguna por parte de los ciudadanos. Curiosamente, estos últimos han aceptado las restricciones de sus derechos porque no todos los derechos han sufrido por igual, no todas las personas son igualmente afectadas. Los derechos civiles, por ejemplo, son los que más se han visto restringidos y los gobiernos han sido muy cuidadosos en no tocar lo relativo a la restricción económica cuyo potencial global es irrestricto. Esta crisis política nos obliga a pensar de nuevo en la pertinencia de rescatar a Kant y su concepto de soberanía popular como fuente de autoridad legítima. Y una forma de llevar a cabo esta tarea es intentando rescatar el legado crítico que permitió elucidar el potencial normativo de su idea de autoridad política como resultado de la soberanía popular y del juicio colectivo. La regla kantiana de la soberanía popular se ha violado porque la restricción de las libertades no afecta de igual forma a todos los ciudadanos, sólo a aquellos que son considerados por el Estado como peligrosos. Asimismo, la ley ha perdido su capacidad legitimante porque ahora se ha convertido en un instrumento de dominación de la mayoría sobre unas minorías. El resultado es que se ha instrumentalizado la ley para defender no a la justicia sino a una forma de vida contra otras. Por esa razón, Günther nos advierte³⁴ que la política de unilateralidad orquestada por Estados Unidos e Inglaterra, también apoyada por otros países, nos revela cómo en este proceso se ha perdido la conexión kantiana entre moral y política, dado que se ha eticizado a la ley (*mores* y costumbres de una forma de vida particular se han convertido en el modelo para exportar y modelar al resto de la comunidad internacional). Dicho proceso refleja cómo una élite de gobernantes ha elegido selectivamente unas libertades sobre otras y ha permitido la violación de ciertas libertades individuales por considerarlas peligrosas o irrelevantes. Por lo tanto, la libertad esencial de hoy ya no es aquella que Kant definió como política porque expresaba los ideales de la justicia; es, más bien, una libertad para

³⁴ Ver Klaus Günther, *op. cit.*, 2005, pp. 379-391.

consumir y para elegir de qué forma el autoconsumo se convierte en un proyecto de autorrealización. De ahí que hemos terminado por separarnos cabalmente de los ideales kantianos acerca del potencial crítico del uso de categorías como la publicidad. No sólo hemos renunciado a esa idea clave que permitía pensar a la soberanía popular como una fuente de autoridad moral que dirigía procesos políticos de autoconstitución, sino también hemos dejado que en nombre de la seguridad el concepto de soberanía se convierta ahora en una forma arbitraria de gobierno para controlar de manera paternalista a los ciudadanos del mundo e imponerles las medidas de seguridad con el fin de convertirlas en la nueva forma de la política internacional. Y los medios de comunicación no han hecho sino seguirle el juego a esta política. De ahí la necesidad de plantearnos el reto de recuperar el proyecto de Kant que concibió en la ciudadanía al papel de árbitro internacional asociado con la idea de la soberanía popular a través del derecho internacional. El reto actual consiste en ver si somos capaces de conseguir inspirarnos en dicho concepto de soberanía popular kantiano para poder salir de esta crisis.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *State of Exception*, traducción de Kevin Attell, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 2005.
- Arendt, Hannah, *Lectures in Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982.
- , *The Life of the Mind*, San Diego/Nueva York/Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1971.
- Benhabib, Seyla, *The Right of Others, Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2004.
- Beiner, Ronald, "Interpretive essay", en Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 79-156.

- Ellis, Elizabeth, *Kant's Politics. Provisional Theory for an Uncertain World*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2005.
- Günther, Klaus, "World citizens between freedom and security", en *Constellations*, vol. 12, núm. 3, septiembre, 2005, pp. 379-391.
- Habermas, Jürgen, "A political constitution for the pluralist society?", Conferencia dictada en la New School for Social Research en Nueva York, 2005.
- , "La soberanía popular como procedimiento. Un concepto normativo de lo público", en María Herrera (ed.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política: propuestas y críticas*, México, Alianza, 1993, pp. 27-58.
- , "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación", en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Ediciones Península, 1983, pp. 57-98.
- Herrera, María (ed.), *Jürgen Habermas. Moralidad, ética y política. Propuestas críticas*, México, Alianza Editorial, 1993.
- Höffe, Otfried, *Political Justice*, Cambridge, Reino Unido, Polity Press, 1995.
- Kant, Immanuel, *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Editorial, 2006.
- , *Political Writings*, Nueva York, Cambridge University Press, 1991.
- Lara, María Pía, *Narrating Evil: A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.
- Schmitt, Carl, *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Massachussets/Londres, The MIT Press, 1988.
- Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Teitel, Ruti G., *Transitional Justice*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2000.
- Urbinati, Nadia, "Judgment and representation", en *Constellations*, vol. 12, núm. 2, 2005, pp. 194-215.

CAPÍTULO

II



ENTRE EL PODER Y LA POLÍTICA: EL INDIVIDUO Y LA LIBERTAD

JORGE RENDÓN ALARCÓN*

Nadie puede permitirse hoy estar fuera de la política

IAN MCEWAN

1.

Con la emancipación de la subjetividad moderna, Hegel encuentra en la libertad de todos la noción concreta de la sociedad políticamente libre. La idea de Hegel al respecto es que la vida cívica sólo adquiere verdadera significación con la emancipación consciente de los individuos, lo que da lugar sin embargo a la división de la sociedad en virtud precisamente de la misma libertad de todos. Esta relación conflictiva entre la libertad subjetiva y la libertad de todos constituye —según él— el hecho fundante de la sociedad política moderna. La libertad de todos se convierte, no obstante, en el referente que nos remite a las circunstancias concretas en que la emancipación del individuo adquiere un

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

contenido concreto en función precisamente de su vínculo con la vida social. La autonomía del sujeto sólo resulta posible así en medio de la escisión inherente a las sociedades modernas por cuanto la libertad propia se ve ineludiblemente en tensión, como decimos, con la misma libertad de todos. Se ha dicho por lo anterior que Hegel es el primer gran filósofo que hace de la modernidad misma el objeto de su reflexión. Esto, sin embargo, sólo resulta efectivamente cierto cuando asumimos que lo que Hegel afronta es en realidad el conflicto que subyace al orden moderno por cuanto éste tiene lugar con la afirmación del individuo autónomo y la igual autonomía de la sociedad en su conjunto.

Se trata en este sentido de una concepción de mayor amplitud del problema de la autonomía, así como de la identidad humana, por cuanto parte del reconocimiento de la incesante actividad histórica que supone la lucha de todos por la libertad, de sus avatares políticos y de su realización en la vida social. Esta amplitud de miras con que Hegel afronta el problema de la emancipación del sujeto encuentra su arraigo en la tradición de la filosofía alemana que constituye una reflexión sobre la identidad humana de más alcance y de mayor aliento en la tradición de la Reforma y que no se circunscribe, como en el caso de Francia, a la idea de “Nación”. Hegel, por el contrario, concibe la emancipación del sujeto y la reivindicación de la identidad en un sentido mucho más amplio, puesto que sitúa la demanda de autonomía tanto en la perspectiva de Montesquieu y Rousseau, como de Kant. Y al reivindicar así la autonomía del individuo en el ámbito de la autonomía de la vida social en su conjunto, se convirtió en una de las tradiciones fundamentales de la modernidad política respecto de la demanda de una autonomía situada social e históricamente.

La vida social se logra ver, de esta manera, como una realidad en conflicto, pero también realizativa de la propia condición humana, de la emancipación del individuo a la vez que del conjunto de la vida social, indisociable todo ello —para Hegel— de la libertad del pensamiento, de la capacidad de pensar de manera individual y colectiva y poder poner así en cuestión el orden mismo de la vida

social. Pensar en este sentido en el ámbito de la vida social es de manera necesaria, para Hegel, un ejercicio de la vida cívica por cuanto que lo que se pone así en cuestión son las estructuras del poder en la vida social. La libertad subjetiva constituye para Hegel “el principio y la forma peculiar de la libertad” del Estado moderno por cuanto la autodeterminación del individuo da lugar propiamente —para Hegel como para Kant— a una moralidad, es decir, por cuanto la libertad subjetiva se resuelve así en la capacidad de autodeterminación de los seres humanos en la vida histórico-social. La libertad subjetiva en la esfera práctica supone tanto la emancipación del sujeto, como también el hecho que da lugar para Hegel al progreso de la conciencia de la libertad en la sociedad humana en cuanto sociedad política porque la autoconciencia sólo se alcanza, para él, cuando la relación del uno con el otro se desarrolla en la relación recíproca de individuos autoconscientes. La vida propiamente política que vincula a los hombres entre sí (*Sittlichkeit*) sólo es posible entonces para Hegel sobre la base de la tensión que resulta de la escisión y unificación de la “voluntad general” y de la “voluntad subjetiva”. Para que haya libertad en el Estado es preciso, afirma Hegel en la filosofía de la historia, que ello dependa del “albedrío del individuo”.¹

La visión que del orden político de la modernidad se reivindica así es la noción de un orden mayor al que pertenece el individuo y, por tanto, de una identidad política situada en la coincidencia de los sujetos individuales dentro de la diversidad de la vida social y se configura en el ámbito del derecho. Las preguntas disruptivas que animan esta visión política de Hegel acerca de la sociedad moderna podrían formularse en los siguientes términos: ¿no es precisamente a partir de la autodeterminación del sujeto que ejercemos una capacidad de pensar que inevitablemente pone en cuestión al poder y al orden social dado? Y, ¿no es cuando esta pregunta se sitúa en el ámbito de la vida social y política que adquiere su plena significación para lo que Hegel llama *eticidad* o vida propiamente política?,

¹ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1989, p. 89.

es decir, con la libertad subjetiva arraiga la idea de que no solamente formamos parte de un orden social determinado, sino que ese orden se configura desde las voluntades mismas.

Hegel fue, en ese sentido, uno de los primeros en comprender que la tensión y el conflicto que tienen lugar con la emancipación de los individuos resultan ser indisociables también de la búsqueda de soluciones respecto de una libertad situada en la vida social. Todo ello en la perspectiva de una nueva época de la historia humana, donde la emancipación del sujeto autónomo y de su contenido radical, en cuanto subjetividad libre, sólo podría afirmarse en la perspectiva concreta de un destino social e histórico compartido. Hegel afirmó por ello, de manera enfática, que “Siempre que se habla de libertad es menester fijarse bien en si no serán propiamente intereses privados aquéllos de que se habla”,² pues lo que reivindica Hegel es que los ciudadanos sean realmente libres y que “las prestaciones debidas a lo universal se midiesen por la justicia”. La realización de la libertad es para Hegel, de esta manera, indisociable del derecho.

Comprendió así, mucho antes del entendimiento que intentamos ahora del orden moderno, que el conflicto de la vida social es algo que impulsa también las determinaciones concretas de la libertad históricamente situada. Es verdad, por ello, que ciertas formas de libertad individual inherentes al proceso de modernización han tenido un contenido devastador aunque hayan arraigado —o quizá precisamente por ello— durante mucho tiempo (e incluso siglos) y tal vez por eso hemos llegado a pensar que esta forma de libertad es lo único verdadero, la única vida que podemos tener y no tenemos la posibilidad, ni siquiera el derecho, a aspirar a una vida distinta. Pero cada vez que las crisis recurrentes que resultan precisamente inevitables a través de esta concepción de la existencia nos agobian, cada vez que asistimos a desastres que parecieran exceder toda comprensión, ha resultado igualmente necesario afrontarlos en la pers-

² *Ibid.*, p. 675.

pectiva de un horizonte más amplio de la vida y de la condición humanas.

Surge entonces la necesidad de volver a pensar y comprender a la sociedad humana como un todo, es decir, como una entidad e identidad colectiva y en la que ningún interés individual o de grupo tiene que ser necesariamente antagónico o superior a los intereses de todos. Así, si el impulso básico de nuestra concepción y organización de la vida social y política había sido la lucha por la libertad individual, nos percatamos ahora que el individualismo concebido en esos términos ha creado sus propios problemas; muchos de ellos abiertamente irresolubles en la medida en que lo que tendría que ser el proceso civilizatorio que se construye a través de esas libertades crea, inevitablemente, problemas que esa concepción de la libertad no puede resolver. Y es precisamente aquí donde parece situarse la filosofía política de Hegel reivindicando una cierta forma de autodeterminación que a partir de la realización del individuo no lo anule, sino más bien lo afirme en la perspectiva de un orden mayor al que pertenece. El orden social puede ser visto entonces como el ámbito que permite la unificación de los fines y la comprensión de la autonomía en el conjunto de la vida social.

La autodeterminación se remite así, para Hegel, a la lucha por la autonomía de la sociedad, a la afirmación de la autonomía como una tarea colectiva por cuanto se refiere a la vida social y que concierne, por ello, al conjunto de los individuos. Se trata de reivindicar, como insiste reiteradamente Hegel, tanto la libertad del individuo como la autonomía de la vida social para afirmar la libertad propia y la libertad de todos. Se sigue así para Hegel que si la sustancia de la voluntad es la razón y si la voluntad sólo es libre cuando no sigue más que a la propia razón, el pensamiento o la razón en cuestión no resultan ser tan sólo del hombre como individuo, sino del hombre en cuanto ser genérico.³ La voluntad que se determina por sí mis-

³ La idea aquí de la pertenencia del hombre a un “espíritu cósmico”, como lo plantea Charles Taylor en su *Hegel y la sociedad moderna*, convierte el problema de la voluntad humana, que es crucial tanto para Kant como para Hegel, en una abstracción.

ma a través de la razón constituye así el criterio último de lo justo: “la libertad, tal como es determinada por el concepto, no tiene por principio la voluntad y el albedrío subjetivo, sino el conocimiento de la voluntad universal”.⁴ Sólo el hombre, afirma Hegel, tiene libertad y la tiene sólo porque es un ser pensante. Y enseguida Hegel subraya el contenido genérico del vínculo entre la libertad y la voluntad:

La conciencia de la libertad implica que el individuo se comprende como persona, esto es, como individuo y, al mismo tiempo, como universal y capaz de abstracción y de superación de todo particularismo.⁵

La autodeterminación tiene así para Hegel un significado más alto, pero que responde sobre todo a las propias realidades y contradicciones del orden moderno. La búsqueda definitiva es la de un orden político regido por la ley como resultado de esa afirmación de una voluntad colectiva. Es precisamente esta voluntad universal lo que constituye en definitiva, para Hegel, “El terreno del derecho”.⁶ Por ello, la conciencia de la libertad y la autodeterminación propia implica, dice, que “el individuo se comprende como persona”, esto es, como individuo y al mismo tiempo como partícipe de un orden social del que forma parte inexorablemente y por el que comparte un destino común. La libertad sólo es posible entonces cuando una sociedad se configura jurídicamente como comunidad y puede cumplir así con sus deberes cívicos.

La tensión entre la libertad propia y la libertad de todos tiene pues como resultado la comprensión del orden social como un orden en conflicto cuyas crisis brindan, sin embargo, la oportunidad de establecer determinaciones desde la perspectiva de esta

⁴ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, 1989, p. 124.

⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁶ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 1994, § 4.

voluntad general a la hora de distinguir entre lo importante y lo superfluo en relación con la condición humana, entre lo que se puede y no se puede conseguir respecto de las realidades inherentes a la vida social y en contraposición a una visión puramente utópica de la existencia. El individuo que se sabe libre, pero también perteneciente al conjunto de la vida social, parece entonces capaz de distinguir entre lo que se puede conseguir de manera legítima y aquello que transgrede la libertad de los demás. El “reconocimiento mutuo” en medio de la gravedad de los problemas de la vida social tiene para Hegel una enorme fuerza por cuanto que convoca una racionalidad humana por la que se interactúa con las realidades de un orden social en particular. Ello nos obliga, en cierta forma, a mirarnos de otra manera, a asumarnos con una mirada distinta y que puede dar lugar a la reafirmación de un destino social y político compartido.

Así pues, la exigencia de la libertad en la interpretación de Hegel, al situarse en el contexto de una modernidad asumida desde la autodeterminación del sujeto autónomo en un sentido social e histórico, se contrapone de manera abierta con la concepción atomista del liberalismo donde el individuo y sus propios objetivos adquieren importancia suprema. Las sucesivas crisis de las sociedades políticas fundadas en estos presupuestos a partir del siglo XIX, y sobre todo en el siglo XX, han dado lugar a una nueva actualidad de la filosofía política de Hegel, pues son precisamente estos conflictos avivados por el individualismo liberal lo que nos obliga a pensar el problema de la sociedad política como lo buscó hacer Hegel en el ámbito propiamente de la sociedad en cuanto comunidad humana, es decir, en el ámbito de la sociedad política que deseamos poner en práctica a través de la vida cívica (*Sittlichkeit*): “una doctrina del deber inmanente y consecuente no puede ser otra cosa que el desarrollo de las relaciones que resultan necesarias por la idea de libertad y son por lo tanto efectivamente reales en toda su extensión en el Estado”.⁷

⁷ *Ibid.*, agregado al § 148.

2.

La transición política de la modernidad respecto de la organización del poder puede entenderse como la tarea de llevar al Estado al nivel de la condición humana: “El individuo sólo alcanza su derecho —dice Hegel— al ser ciudadano de un buen Estado”.⁸ En efecto, la participación del individuo para promover su realización como persona constituye el rasgo de mayor significación de la política moderna. Para Hegel, lo anterior sin embargo tiene por condición social e histórica el desarrollo de una subjetividad libre capaz, por ello, de decidir por sí misma en el ámbito de la vida política. En esta perspectiva se habrá de afirmar la radicalidad del impulso crítico trascendente del imperativo categórico en la vida social e histórica.

La Reforma alemana y la Revolución francesa constituyeron al respecto hechos históricos fundamentales en la configuración de esa subjetividad libre capaz de hacer valer así sus propias razones en el ámbito de la vida pública. El libre “yo quiero” constituye, dice Hegel en su filosofía del derecho (1820), “la gran diferencia entre el mundo antiguo y moderno”. Lo que sostenemos aquí es entonces que la sociedad política, en su acepción moderna, sólo surge con el desarrollo histórico del individuo como sujeto, es decir, cuando los individuos a través de su interacción en la vida social consiguen un saber sobre sí mismos y sobre su propio orden que les permite no solamente actuar con respecto a normas, sino juzgar también la validez de las mismas.

Al reivindicar de esta manera al individuo autónomo y por ello capaz de asignarse voluntariamente normas cuya validez debe ser resuelta en el ámbito de la sociedad política, suponemos que tal hecho sigue siendo heredero de la comprensión de las sociedades modernas sugerida por la filosofía práctica de Kant y de Hegel, es decir, de un concepto de autonomía que integra la razón con la voluntad libre. Autónoma —se entiende entonces— es aquella voluntad dirigida por la razón práctica. Queremos insistir además en

⁸ *Ibid.*, agregado al § 153.

el realismo político que a dicha interpretación subyace, como cuando Hegel afirma que la vida propiamente política consiste en la disposición a la problematización de la realidad social, misma que sólo puede surgir con la reflexión y cuando el individuo se problematiza a sí mismo y se separa de la conducta general para vivir en sí y según sus propias determinaciones. Con lo anterior, enfatiza Hegel, surgió la ruina, la contradicción de la sociedad sustentada en la libertad personal: “La oposición sólo puede ser recogida en la conciencia, cuando ya existe el principio de la libertad personal”.⁹

La emancipación de los individuos arraiga al mismo tiempo en el orden social una escisión en virtud de la libertad de todos. Con ello, la escisión y la reconciliación entran en una mutua relación conflictiva que ya no es posible resolver mediante ninguna reconciliación radical, pero que puede ser interpretada en términos de una racionalidad práctica inserta en la vida social e histórica. La libertad individual sólo puede prosperar, entonces, en medio de los avatares y el conflicto de la vida social. En este sentido la sociedad política, es decir aquella sujeta a normas de convivencia, habrá de reclamar del individuo, en tanto ciudadano, una subjetividad y una voluntad propias.

Cuando la tarea de las sociedades políticas modernas en contraposición al estado autoritario se asume como la tarea de llevar el Estado al nivel de la condición humana, surgen en la perspectiva de las sociedades políticas contemporáneas dos tareas inmediatas: en primer lugar, y en contraposición con la concepción del Estado liberal, la reivindicación de que es el hombre mismo el que en el ámbito de la organización del poder se encuentra con su semejante en una voluntad común de colaboración, buscando hacerla coincidir así con la “voluntad de todos”. Esta voluntad de colaboración es el resultado de una concepción radical de la condición humana, es decir, sólo puede surgir y perfilarse en medio del conflicto de las

⁹ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, 1989, p. 74.

sociedades modernas, para afirmar así tanto la libertad personal como la libertad de todos.

Se trata entonces de reconocer que el hombre no puede sustraerse del Estado en cuanto asociación política porque éste efectivamente representa el ordenamiento externo de un voluntad común. Es claro, en este sentido, que la organización del poder estatal tiene que considerarse más allá de un mero mecanismo social —como ocurre en el liberalismo— para entenderse, más bien, como la expresión histórica del hombre social, es decir, como una sociedad política propiamente dicha constituida por individuos libres y capaces por ello de establecer ciertos fines comunes. Lo que ha sostenido el liberalismo, en cambio, es el carácter artificial e incluso arbitrario del poder estatal, dejando de lado, en todo caso, que el desarrollo humano sólo puede ser en lo fundamental una realización histórica colectiva de la vida social.

Para las sociedades políticas se plantea así una segunda y primordial tarea. Nos referimos al derecho del ciudadano a participar en primera persona en la vida pública para hacer valer su propia condición. Con ello se reconoce, también, el carácter interdependiente de las libertades positiva y negativa que convergen en la obediencia a aquellas leyes que cada uno se ha prescrito. El problema, bajo estas dos condiciones que suponen las sociedades políticas modernas, consiste en la transformación de las instituciones sociales y políticas de forma tal que efectivamente puedan corresponderse con la dimensión social y colectiva de la política y asegurar así su estabilidad, al dar cabida a esa voluntad común de colaboración y al derecho del ciudadano a participar en primera persona en la vida pública y en una legislación gestionada en común. Lo anterior sin embargo, como decimos, solamente es posible a través de la acción de individuos libres. Y es precisamente esta interacción de individuos subjetivamente libres en la vida social e histórica lo que reivindica Hegel a propósito de la posibilidad y alcance de la sociedad política moderna, puesto que es ello lo que da lugar a lo que Hegel llama vida humana social sujeta a normas de convivencia (*Sittlichkeit*). En realidad, sólo tratando de entender de manera ade-

cuada y actual la idea que Hegel tiene sobre lo que él llama vida propiamente humana y, como tal, sujeta a normas de convivencia, podemos adentrarnos de manera efectiva en el contenido de su filosofía para mantener vigente así la interpretación que hace de las sociedades políticas modernas.

Pretender que con la reivindicación de una vida sujeta a normas de convivencia y, como tal, indisociable de la actividad consciente de los hombres, Hegel pueda dar lugar a la “exaltación del paraíso en la tierra” como “la metáfora fundante del totalitarismo”, es desde luego ir demasiado lejos al desconocer el contenido que el propio Hegel asume respecto de la libertad subjetiva y que constituye un tema por sí mismo a lo largo de su reflexión filosófica. Jean Hyppolite, profundo conocedor de la filosofía de Hegel, destaca en su *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu* que el tema fundamental de la obra por él considerada es precisamente el de “La consciencia desgarrada”.

Y, en efecto, la actividad consciente de los hombres —como lo reconoce el propio Hegel— tiene como finalidad asumir la vida humana en su sentido más pleno comprendiendo así tanto las realizaciones como las caídas inherentes a toda experiencia consciente de la vida, para reivindicar entonces en el ámbito de la sociedad política sólo aquello que efectivamente permite dar lugar a las prioridades vitales de nuestra existencia. Vida consciente no resulta ser así, en manera alguna, una realización quimérica más allá de nuestra existencia. Por el contrario, significa asumir a plenitud aquello que efectivamente está al alcance de nuestras vidas para disponerlas de acuerdo con las situaciones de hecho a las que nos enfrentamos. Se trata pues de responder con conocimiento de causa a aquélla situación en que, efectivamente, nos encontramos como individuos y como sociedad. Y es esto precisamente lo que en la perspectiva de Hegel significa la infinitud de la condición humana: que la determinación del hombre ha de verificarse en el hombre mismo.

Por lo anterior, la sociedad política no puede circunscribirse a una mera construcción estratégica del poder, sino que debe ser asumida como una elección consciente —como repetidamente in-

siste Hegel— a través de normas que permitan la convivencia social y, con ello, la libertad. Lejos está pues de un pensamiento filosófico y político dominado por la idea de que el progreso habrá de encontrar soluciones definitivas a los problemas más complejos de la vida humana. Por el contrario, al reivindicar el vínculo indisociable entre la política y la actividad consciente de los individuos, lo que reclama Hegel es una sociedad política sometida a los avatares de la propia condición humana y, como tal, susceptible de encontrar respuestas solamente allí donde es posible el acuerdo racional de individuos que se reclaman subjetivamente libres.

Puestas las cosas de esta manera, la filosofía política y del derecho de Hegel puede situarse correctamente en relación con las sociedades políticas modernas, sin pasar por alto que la tarea fundamental que en este terreno se propuso es precisamente la consideración reflexiva y crítica de la modernidad política llevada a cabo por individuos libres. Por esta razón, el tema de la autoconciencia constituye una constante en su consideración de la sociedad moderna. Y ello es así porque Hegel considera el problema de la subjetividad libre como necesariamente vinculado con la construcción de un orden social y político autónomo.

3.

Los retos de la sociedad política actual, es decir, de una voluntad común en medio de los antagonismos de la vida social, nos remiten de manera necesaria a la subjetividad libre, pues el individuo políticamente emancipado solamente puede constituirse a través de la validez del derecho para vincularse así con esa voluntad común de colaboración. Hegel plantea este problema de la manera siguiente:

[...] un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización. Esta proposi-

ción es sumamente importante por sí. Pero en el Estado hacen falta muchas organizaciones y el descubrimiento de instituciones adecuadas, con largas luchas del intelecto, para que el Estado llegue a la conciencia de lo que está conforme con el fin; y también son necesarias luchas con los intereses particulares y con las pasiones y una difícil y larga educación, para que se produzca aquella unificación de los fines.¹⁰

Lo que Hegel busca destacar —a partir de Kant— como rasgo distintivo de la modernidad es la emancipación consciente de la voluntad humana como resultado de un largo y trabajoso camino en la interacción de los individuos en la vida social, es decir, como la toma de conciencia que se configura como resultado de la difícil vida en común. Se trata, por ello, de la emancipación posible de la razón y de la voluntad humana en la vida práctica como rasgo característico de una nueva época. Lo que se consigue así es una reconsideración de la existencia de los hombres en la vida social. Ello resulta posible a través del ejercicio de una libertad subjetiva. Del saber de sí, dice Dieter Henrich, surge la posibilidad “y también la necesidad, de una orientación de las acciones con respecto a normas, concretamente de aquéllas que no sólo se observan de facto, sino cuya propia validez está fundamentada en un saber acerca de su fuerza vinculante”.¹¹

Con la idea de la libertad que, como Hegel señala, sólo puede existir como conciencia históricamente situada, se abre la oportunidad de una afirmación propia e indisoluble del concepto de autonomía y, con ello, una perspectiva para la fundamentación de la libertad que, como el propio Henrich dice, siempre ha estado obstaculizada por dificultades conceptuales, “a saber, la posibilidad de comprender finalmente que existe una limitación interna en nuestra libertad, sin que la idea de esos límites caiga inmediatamente en contradicción con el concepto de libertad como tal”.¹² Para Hegel,

¹⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹¹ Dieter Henrich, *Vida consciente*, Madrid, Síntesis, 2005, p. 50.

¹² *Ibid.*, p. 54.

es precisamente la autorreferencia que constituye a los sujetos en el ámbito de la modernidad política la que adquiere particular significación en la configuración de la libertad como libertad de todos, es decir, con aquel concepto de libertad que constituye el principio y la forma peculiar de la libertad en la sociedad política moderna. La contribución aquí contenida en relación con la idea de ciudadanía consiste en asumir que la condición ciudadana no es un estatus, sino un proceso en la vida social que se resuelve de manera intersubjetiva, es decir, a través de la interacción consciente de los individuos:

Los fines, los principios, etc., existen sólo en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna o también en los libros; pero aún no en la realidad. Lo que sólo es en sí constituye una posibilidad, una potencia; pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia. Es necesario un segundo momento para su realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo. Sólo mediante esta actividad se realizan aquéllos conceptos y aquéllas determinaciones existentes en sí.¹³

El acento de la filosofía de Hegel se sitúa entonces en la idea de la razón como espíritu objetivo —es decir, como la coincidencia de los sujetos individuales dentro de la diversidad y complejidad de la vida social— para asumir con ello el problema de la conciencia de la libertad en el ámbito de una realidad social concreta, en “el sello común” —dice Hegel— de su religión, de su constitución política, de su moralidad, de su sistema jurídico, de sus costumbres y también de su ciencia, su arte y su técnica, de la dirección de su actividad industrial: “el espíritu universal existe esencialmente como conciencia humana”. La sociedad propiamente política resulta para Hegel indisociable de una fase concreta de la historia humana, aquélla en la que a través del saber de nosotros mismos accedemos no solamente a normas de facto, sino en la que es posible establecer también la validez de esas normas respecto de nuestra convivencia

¹³ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, 1989, pp. 80-81.

social. Lo que postula así Hegel con el señalamiento del carácter indisoluble entre la política y la actividad consciente de los seres humanos es, en realidad, una teoría del hombre en sociedad más allá de cualquier forma de individualismo para reivindicar, en cambio, la dimensión autolegislativa de la sociedad política moderna, incluso como proceso civilizatorio, “La libertad de la voluntad misma, como tal, es el principio de todo derecho [...] es incluso aquello por lo que el hombre se hace hombre”.¹⁴

Esta conciencia histórica de la libertad adquiere su plena significación en la configuración de la vida cívica, puesto que sólo entonces la libertad de la voluntad deja de tener un carácter abstracto para ubicarse como aquella disposición que guardamos los seres humanos a participar en la vida social con una cierta voluntad de colaboración sin la cual, por cierto, es imposible ninguna forma de organización de la sociedad. Lo que se reclama así es el ámbito de un espacio público que sólo tiene lugar con la participación y la práctica consciente de los ciudadanos en la vida social.

Sólo con la conciencia de la libertad tiene lugar la configuración de un sujeto autoconsciente respecto de la vida social y, con ello, el carácter reflexivo de la razón que viene a poner en cuestión las estructuras jerárquicas del orden social. La autoconciencia de la libertad resulta, para Hegel, profundamente disruptiva y por ello habrá de entrar en conflicto con el orden de vida autoritario. Sólo el hombre que se sabe libre es responsable frente a sí y frente a los demás, y en ello habrá de radicar el hecho constitutivo de la modernidad en cuanto a la pretensión de un orden fundado en la libertad. El punto crucial es, pues, que sólo el hombre que se sabe libre puede actuar moralmente, es decir, políticamente para Hegel. Con ello, la actividad propiamente política resulta indisoluble de las prácticas e instituciones desarrolladas en el ámbito de la vida social e histórica: “en el Estado hacen falta muchas organizaciones y el descubrimiento de instituciones adecuadas, con largas luchas del intelecto, para que el Estado llegue a la conciencia de lo que está

¹⁴ *Ibid.*, p. 689.

conforme con el fin”, de acuerdo con la cita que ya hemos hecho de Hegel.

4.

Dos cuestiones merecen destacarse en relación con lo que hemos mencionado. En primer lugar, que la emancipación de la subjetividad moderna es para Hegel deudora de la Reforma alemana. En efecto, el concepto de Reforma adquirió —como se puede ver en la *Historia de Alemania en la era de la Reforma* de Leopold Ranke— un carácter claramente funcional respecto de la nueva época. Ranke logró mostrar la relación existente entre este movimiento y la configuración política de la nueva época. Lo que aquí queremos destacar es entonces, en segundo lugar, que con ello los individuos advierten la frontera entre su propia época y su pasado inmediato a partir de una reconsideración de la emancipación humana y de sus formas de organización social, pudiendo conseguir así incluso la perspectiva de un destino compartido. Visto en estos términos, la emancipación de la razón y de la voluntad humana se convierte efectivamente —para Hegel— en un elemento distintivo de renovación de la relación entre los hombres y el poder político y con ello, podríamos decir ahora, de la puesta en marcha del ciudadano moderno.

En este sentido, la filosofía de Hegel constituye por su contenido no solamente una puesta en perspectiva de las sociedades modernas, sino también una reflexión profunda de sus alcances en cuanto a la realización de una subjetividad libre en el ámbito de las sociedades políticas históricamente concretas. Para ello, Hegel se remite a un lenguaje filosófico que el ascenso del individualismo y la configuración de un mercado mundial han puesto ahora en cuestión, pero que sigue siendo reivindicativo en cuanto a la afirmación de la emancipación humana en la vida política. Los conflictos y la ausencia de la libertad no constituyen por cierto una contrapartida de la evolución del concepto de la libertad como asienta Hegel,

sino más bien la verificación del sentido y la necesidad del principio de la libertad en cuanto “fin afirmativo” acuñado a través del saber consciente de los seres humanos en una circunstancia histórica dada.

En suma, para una filosofía de la conciencia como la de Hegel, situada en el ámbito de la sociedad y de la historia, el individuo sólo se hace libre cuando pone en práctica la facultad de decidir por sí mismo en el ámbito de la sociedad política, cuando se hace consciente de su inalienable autonomía como partícipe de la vida cívica, es decir, cuando es capaz de organizar su existencia en cuanto sujeto consciente: sólo aquél individuo que reconoce a través de sus facultades sus propias posibilidades y las de la vida social es capaz de transformar su existencia, dando lugar entonces a las condiciones de una realización propia. La emancipación autoconsciente constituyó por ello la motivación profunda de la *Fenomenología del Espíritu* (1806-1807):

A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto. Solamente éste puede producir la universalidad del saber [...] la verdad que ha alcanzado y la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente.¹⁵

[...] cuando [...] la singularidad de la conciencia es para ella en sí la esencia absoluta, descubre la conciencia el mundo como su nuevo mundo real, que ahora le interesa en su permanencia, como antes le interesaba solamente en su desaparición; pues su subsistencia se convierte para ella en su propia verdad y en su propia presencia; la conciencia tiene ahora la certeza de experimentarse solamente en él.¹⁶

Para Hegel la existencia constituye, por lo anterior, una libre realización de la sociedad humana en cuanto sociedad política (*Staat*).

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 46.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 143-144.

Es en este sentido que en su filosofía política y de la historia habrá de insistir en la libertad subjetiva en la vida social. Lo que Hegel desataca, a partir de lo que asume como el rasgo distintivo de la nueva época, es la reivindicación de la libertad desde la propia condición humana situada social e históricamente, desde su unidad e interacción entre individuos autoconscientes capaces, por tanto, de gestionar eficazmente la libertad en la vida pública. Precisamente por esto, Hegel reivindica la generalidad de la ley como criterio de una racionalidad sustantiva y en todo caso, podríamos decir ahora, también como criterio de justicia:

El Estado es, empero, el que por vez primera da un contenido, que no sólo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engendra. En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad.¹⁷

Con ello Hegel asume que la emancipación del individuo autoconsciente resulta indisociable de la emancipación de la sociedad política en su conjunto, es decir, de un sujeto colectivo capaz de asumir la organización de la vida social conforme al ejercicio de una racionalidad práctica que se configura en las normas del derecho racional: “El punto supremo de la cultura de un pueblo consiste en comprender el pensamiento de su vida y de su Estado, la ciencia de sus leyes, de su derecho y de su moralidad”.¹⁸ Hegel busca entonces el reconocimiento de la autonomía de la razón y de la libertad en la historia como el motivo central de su filosofía de la historia. Se trata, para él, de recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a aparecer.

El sujeto autoconsciente puede lograr que su existencia sea efectivamente una libre realización propia en la sociedad política. Ha-

¹⁷ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, 1989, p. 137.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, 1994, p. 146.

brá de surgir entonces una de las claves fundamentales de la filosofía de Hegel: la relación entre verdad y existencia, es decir, la coincidencia de los sujetos individuales dentro de la diversidad en el ámbito del derecho y las instituciones inherentes a la vida pública. Se trata de postular, en esta perspectiva, aquéllas ideas de la razón que surgen a partir de una reflexión crítica sobre lo dado y que trascienden, por ello, nuestras propias convenciones, pero que además exigen una y otra vez ser reconsideradas en función de cada situación histórica y social concreta. La libertad del sujeto autoconsciente, es decir, de aquél individuo que hace depender de su voluntad la realización de sus actos, se vuelve plenamente significativa en un orden social que se ha emancipado políticamente y por esta razón sólo queda subordinado a la libertad y a la voluntad humanas que Hegel indaga en su dimensión social e histórica y en la configuración del derecho. En este sentido, el orden social y político se convierte de manera consecuente en la más acabada expresión de la modernidad y del hombre en sociedad.

5.

El desarrollo de la subjetividad libre constituye para Hegel el principio de la modernidad por cuanto da lugar a la renovación profunda de la relación entre los hombres y el poder. La tarea de llevar el Estado al nivel de los hombres, y en la que las democracias insisten ahora de manera urgente, resulta indisociable, a nuestro parecer, de aquélla concepción de la sociedad humana como la defendida por Hegel subordinada al ejercicio de la razón y la voluntad de sus miembros pues, en efecto, el gran reto de las sociedades modernas en cuanto al ejercicio del poder estatal lo constituye la configuración de una voluntad política que no solamente tienda a anular el carácter opresivo del Estado, sino también a racionalizar el ejercicio del mismo con la finalidad de hacerlo coincidir con la voluntad de todos. El Estado, en el sentido anterior, es consustancial a la

actividad de los hombres por cuanto la sociedad humana no puede prescindir de normas resueltas intersubjetivamente.

El Estado que Hegel reclamó siempre, en contraposición al Estado autoritario, es el Estado racional en el sentido de Estado subordinado a la ley. Ello sobre todo en la perspectiva de Montesquieu quien: “ha sostenido la verdadera perspectiva histórica, el auténtico punto de vista filosófico, al expresar que la legislación en general y sus determinaciones particulares no deben considerarse en forma aislada y abstracta, sino como momentos dependientes de una totalidad, en conexión con todas las restantes determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de una época; en este contexto alcanzan su verdadera significación y con ella su justificación”.¹⁹ En esta perspectiva, el Estado que Hegel contemplaba —afirmó Marcuse en *Razón y Revolución*— era un Estado gobernado por las normas de la razón y por leyes universalmente válidas. Como el propio Marcuse ahí sostiene, nada hay más incompatible con las ideologías autoritarias que aquél que funda el Estado en una ley universal y racional, que salvaguarda los intereses de cada individuo, sean cuales fuesen las contingencias de su estado natural o social.

Los límites del poder del Estado tienen que ser circunscritos, en este sentido, a la participación del hombre, de todos los hombres, puesto que es el hombre mismo situado en relación con los demás en cuanto subjetividad libre lo que da forma y configura el ejercicio de la soberanía estatal en su contenido racional. El Estado de derecho es, en estas circunstancias, el único medio susceptible de gestionar la vida en común de una ciudadanía emancipada. Por esta razón, para Hegel es precisamente el reconocimiento de la supremacía de la ley lo que representa el estadio de integración de la vida social como sociedad política propiamente dicha, es decir, sujeta a normas de convivencia: “el aspecto objetivo corresponde exclusivamente a la ley”.²⁰ Hegel destaca el potencial político-normativo de

¹⁹ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, 1994, Apéndice del § 3.

²⁰ *Ibid.*, Apéndice del § 280.

la modernidad en términos de la capacidad autolegislativa de individuos subjetivamente libres y sólo por ello en proceso de emancipación en la vida social: “La libertad sustancial es la razón de la voluntad (razón existente en sí misma); la cual entonces se desenvuelve en el Estado”. Lo que Hegel parece confrontar es el individualismo que casi de manera inevitable se apodera de la vida pública cuando ésta se restringe solamente a los intereses propios para postular, en cambio, una reflexión desde la condición propiamente consciente de los seres humanos y de las capacidades de orden cultural que desde allí pueden desplegarse para dar respuesta al antagonismo de la vida social.

Es pues la capacidad autolegislativa en cuanto proceso civilizatorio y sustentada en la emancipación subjetiva del ser humano, lo que da forma en gran medida a la visión que Hegel desarrolla en relación con las sociedades modernas. Y es esto también lo que hoy puede dar lugar a una reinterpretación del orden político moderno desde una filosofía de la conciencia objetiva que Hegel postula en la perspectiva de la historia humana. La anterior cuestión, es decir, el carácter imprescindiblemente consciente que tiene el desarrollo humano sobre todo respecto de la configuración de aquellas normas de convivencia que definen la condición política de las sociedades actuales, constituye también a nuestro parecer un referente fundamental para establecer las condiciones de nuestro propio desarrollo político, destacando así —como lo hace Hegel— la dimensión civilizatoria sustentada en el quehacer práctico de los seres humanos. Para Hegel una Constitución no es algo fortuito. Es, por el contrario, el resultado del quehacer social reiterado y permanente, “la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo”. Depende así por ello del modo y de la cultura de su autoconciencia y en ella reside su libertad subjetiva. Es a partir de esta dimensión consciente del proceso civilizatorio a propósito de la configuración de la sociedad política moderna que Hegel define la organización del Estado en los siguientes términos:

La esencia del nuevo Estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el Estado, y que la universalidad del fin no debe progresar sin embargo sin el saber y querer propio de la particularidad, que tiene que conservar su derecho. Lo universal tiene pues que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el Estado está articulado y verdaderamente organizado.²¹

Lo que Hegel subraya en suma es la dimensión propiamente humana del orden político, indisociable del conflicto, pero también del quehacer consciente de los seres humanos. Frente a los puntos muertos a los que nos ha conducido la concepción liberal de la política y del poder, lo anterior no puede ser sino debidamente señalado y en todo caso también rescatado en una concepción de la política y del poder que, al insistir en la dimensión social del Estado, nos permita también abrir nuevos espacios de reflexión al respecto, lo que en el contexto de nuestra propia realidad latinoamericana constituye —a no dudarlo— una de las tareas más urgentes. Los fines del Estado, en el sentido anterior, sólo adquieren validez por cuanto se establecen a partir de la realización práctica de los ciudadanos.

Debiéramos insistir, por último, que el sujeto autoconsciente es para Hegel el individuo realmente libre porque la libertad es para él un atributo de la voluntad, como señala en su filosofía del derecho.²² Se trata de un sujeto en cuanto sujeto autónomo en un sentido radical y de su carácter crítico respecto del orden social. Tal hecho, como dijimos, solamente adquiere verdadero significado en el ámbito de la sociedad política sujeta a normas de convivencia

²¹ *Ibid.*, Apéndice del § 260.

²² *Ibid.*, Apéndice del § 4.

decididas en común, y en el espacio institucional que una sociedad se impone también de manera colectiva y voluntaria. Se trata pues —para Hegel— del espacio de un nosotros indisociable de la vida pública y por ello también irreductible a una racionalidad y voluntad de carácter subjetivo. La libertad toma aquí su contenido del conocimiento del mundo social donde la subjetividad y la propia libertad son el criterio de la existencia. Las sociedades humanas se liberan así en la medida en que se asumen políticamente conforme a la subjetividad libre de sus propios miembros.

BIBLIOGRAFÍA

- Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, 1994.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- , *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Henrich, Dieter, *Vida consciente*, Madrid, Síntesis, 2005.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*, Barcelona, Península, 1998.
- Marcuse, Herbert, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.



CAPÍTULO

III



HANNAH ARENDT: EL ESPACIO INTERMEDIO DE LA POLÍTICA Y EL PODER DE LA ACCIÓN COMÚN*

GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ**

Max Weber se refirió al fenómeno del “*poder (Macht)*” en el marco de su análisis de conceptos sociológicos fundamentales, en particular del concepto de acción y, más específicamente, del concepto de acción social. Como se sabe, en el capítulo I de la Primera Parte de *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*.¹ Weber define a la acción como un “comportamiento humano (sea un hacer externo o interno, sea un omitir o un permitir) en la medida en que él o los actuantes enlazan con él un sentido”.² La acción social específicamente se entiende como

* El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre espacio público y democracia que habrá de concluir en una publicación más extensa. Agradezco al profesor Sergio Pérez Cortés por su invitación para participar con esta contribución en los trabajos del cuerpo académico de *Filosofía Política*.

** Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

¹ Traducción en español: *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1964.

² Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922, p. 1. Todas las traducciones de la obra de Max Weber y de Hannah Arendt han sido realizadas directamente desde el alemán por el autor de este trabajo (en el caso de las obras publicadas originalmente en este idioma). Las obras de Arendt publicadas originalmente en

aquella que, según su sentido pretendido (*intendierter Sinn*), se encuentra referida al comportamiento de otros y se orienta de acuerdo con esto en su curso” (*Ibid.*). Es sobre esta base que Weber desarrollará, como se sabe, su comprensión del poder. En efecto, poco más adelante se define al “*poder (Macht)*” como “toda oportunidad de imponer la propia voluntad en el interior de una relación social, aún en contra de oposición, y sin importar sobre qué pueda basarse esta oportunidad”.³ Así entendido, el poder se refiere entonces a la capacidad de un sujeto individual, de un grupo o de una asociación política para imponer su voluntad sobre los otros y provocar en ellos un comportamiento determinado que éstos por sí mismos no habrían realizado. No obstante, así considerado, se apresura a decir Weber, el concepto de “poder” es sociológicamente “amorfo (*amorph*)”,⁴ pues, agrega a continuación, todas las cualidades pensables de un ser humano y todas las constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la situación de imponer su voluntad en una situación dada. Por ello Weber propondrá emplear un concepto sociológicamente más preciso para referirse a la capacidad de encontrar obediencia a una orden. Y es aquí justamente que se localiza el concepto de “dominación (*Herrschaft*)”. Ésta se comprende como la oportunidad de encontrar obediencia para una orden de un contenido determinado.⁵ En el concepto de “dominación” se integran así, por un lado, el momento de la imposición de la voluntad de un individuo o un grupo sobre otro individuo(s) o grupo(s) y, por el otro, el momento de la obediencia o consentimiento que encuentra esta imposición en aquél o aquéllos sobre quienes se ejerce. Así entendida, la dominación aparece en diversos ámbitos de las relaciones sociales, sea en la familia, en la escuela, en diversas formas de relaciones interpersonales, etcétera.

inglés fueron traducidas directamente desde este idioma cotejando, además, con las cuidadas ediciones alemanas de sus obras.

³ M. Weber, *op. cit.*, 1922, p. 28.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Max Weber habla así, por ejemplo, de la dominación patriarcal en el interior de las relaciones familiares —una relación de dominación que se realiza por lo demás sin el recurso a un aparato administrativo.⁶ Sin embargo, como se sabe, es ante todo la dominación *política* y, de manera más precisa, la dominación política ejercida por el *Estado* la que le preocupará ante todo a Weber. En ella la dominación tiene lugar en un ámbito geográfico-espacial bien determinado a través de la aplicación y bajo la amenaza de la coerción (*Zwang*) por parte de un aparato administrativo (*Verwaltungsstab*) que se asegura el monopolio legítimo de la coacción física para la implementación y mantenimiento del orden en el marco de un ordenamiento jurídico específico.⁷ La dominación es así en Max Weber, como bien lo ha visto uno de los mejores conocedores de su obra, Dirk Käsler, el resultado de una precisión sociológica del poder.⁸ Con este tratamiento se allana así el camino para una sociología de la dominación que se propone diferenciar y precisar analíticamente el concepto de dominación elucidando, por ejemplo, los diversos tipos de ésta, su estructura y funcionamiento. En ella se trata de estudiar los motivos de la obediencia a la dominación, las diversas formas de legitimación de la misma, la relación de la dominación con la Economía y con el Derecho, etcétera.

Quizás en Weber sea claro entonces cómo el “*poder (Macht)*” ha aparecido siempre entrelazado en forma estrecha con la *violencia (Gewalt)* comprendida como aplicación de *coerción (Zwang)*. El *poder*, por un lado, y la *violencia*, por el otro, han cubierto así un amplio espectro de fenómenos, problemas, relaciones y reflexiones en el que históricamente podrían distinguirse tres grandes transformaciones en sus respectivos campos de significación en los que, a su vez, se condensa la experiencia de transformaciones económicas, sociales y políticas que caracterizaron en forma decisiva al adveni-

⁶ Cf., *ibid.*, p. 29.

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf., Dirk Käsler, *Max Weber: eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main, Campus, 1998, p. 208.

miento del mundo moderno.⁹ La primera de ellas aparece delineada con la reducción e identificación de aquellos fenómenos y cualidades vinculadas a individuos designadas con los términos de violencia (*potestas*) y poder (*potencia*) al ámbito de acción del Estado moderno con sus instituciones y portadores. Este proceso se desarrolló a partir de la Edad Media tardía paralelamente a la recepción del Derecho romano y en el marco de confrontaciones más o menos abiertas de los príncipes con las pretensiones universales de la autoridad de los emperadores y con el poder del papado y condujo gradualmente a la mediatización —e incluso a la eliminación total— de las diferentes atribuciones y esferas de poder que a lo largo de la Edad Media se habían distribuido entre diversas personas e instancias en favor de la instancia del Estado para desembarcar, finalmente, en la diversificación y separación de ámbitos de vida relativamente autónomos: en primer lugar, el Estado dotado del monopolio de la coerción física legítima en el sentido en que, por ejemplo, ya Weber lo analizara; en segundo lugar, la sociedad civil apolítica y, finalmente, en tercer lugar, el mundo religioso. La segunda transformación tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVI y en el XVII y se inscribe en el marco de una progresiva estatización del poder y de una suerte de privatización de la sociedad. En ella se plantea en forma especialmente aguda el problema de la fuente de legitimación tanto del poder como de la violencia. En el mundo de la Edad Media poder y violencia parecían encontrarse anclados en un orden objetivo e inmovible de justicia. Ahora uno y otra aparecerán como requeridos de una legitimación explícita y de una contención jurídica ya que, de otra manera, se encontrarán siempre expuestos a la sospecha de la ilegitimidad. Finalmente, la tercera de estas transformaciones se asocia a las revoluciones económicas, sociales y políticas desde mediados del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX. Ella se caracteriza por la repolitización de la sociedad,

⁹ Sigo en este punto la propuesta planteada por Karl-Georg Faber en: Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 4. Bde., Stuttgart, Klett-Cotta, Bd. 3, 1982, p. 818.

por la ocupación por parte de la sociedad —o, por lo menos, por parte de determinados grupos sociales— de ámbitos y funciones que antaño pertenecieran solamente al Estado y por un singular entrelazamiento entre los ámbitos de la economía, de la sociedad y del Estado que condujo a formas de aparición tanto del poder como de la violencia ya no solamente en el interior del Estado, sino en todo el cuerpo social.

Es en el interior del marco histórico esbozado anteriormente donde han surgido, se han desplazado y modificado las relaciones entre poder y violencia, que desearía localizar las reflexiones de Hannah Arendt sobre este punto.¹⁰ Para ello me centraré especial-

¹⁰ El interés generado por la obra de Hannah Arendt en los últimos años es digno de ser destacado. Especialmente en Alemania, Francia, Italia al igual que en el mundo anglosajón se ha dedicado una gran atención a esta pensadora. En Alemania se destacaría el trabajo de Ernst Vollrath (*Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1987), las referencias a Arendt en la obra de Habermas (“Hannah Arendts Begriff der Macht”, en Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976 y *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992), al igual que los análisis de quienes, proviniendo de la Teoría Crítica, intentan acercar a Arendt a esta tradición para lanzar con su ayuda una crítica al procedimentalismo de Habermas (pienso en Helmut Dubiel, Ulrich Rödel y Günther Frankenberg, *Die demokratische Frage*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989). En Francia pienso especialmente en Etienne Tassin (*Hannah Arendt l'humaine condition politique*, Paris, L'Harmattan, 2003 y *Le trésor perdu*, Paris, Payot, 1999) y Miguel Abensour (*Hannah Arendt contre la philosophie politique*, Paris, Sens & Tonka, 2006). En Italia mencionaría a Paolo Flores d'Arcais (*Hannah Arendt: esistenza e libertà, autenticità e politica*, Roma, Fazi, 2006). En el ámbito anglosajón habría que señalar a Margaret Canovan (*The Political Thought of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974 y *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, New York, Cambridge University Press, 1992), Bikhu Parekh (*Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, Humanities Press, 1981), Seyla Benhabib (*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1996) y Ronald Beiner (*Political Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1983) así como las recopilaciones de Melvyn Hill (*Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin Press, 1979), Lewis P. Hinchman y S. K. Hinchman (*Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994) y Craig Calhoun y John McGowan (*Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997). También, por supuesto, en el ámbito iberoamericano —donde destacan ante todo Brasil, Argentina y España (y la razón de ello quizás habría que buscarla en el modo en que la reflexión de Arendt ofrece una contribución para repensar la

mente en tres obras fundamentales de esta pensadora: la primera de ellas, *The Human Condition* (1958) me servirá para exponer la distinción entre las tres actividades fundamentales que caracterizan a la condición humana, a saber: *action*, *labor* y *work*, así como para establecer los contornos de la diferencia entre el ámbito privado y el espacio público; la segunda, *On Violence* (1969), donde Arendt analiza las diferencias entre *power* y *violence* y la tercera —más que una obra un taller de reflexión— el recientemente editado *Denktagebuch 1950 bis 1973* (2002) donde Arendt elabora y afina las distinciones mencionadas antes en el marco de una discusión de gran calado con la tradición filosófica y política occidental. Habré de referirme asimismo a reflexiones planteadas por Arendt en otras obras que ayuden a esclarecer el análisis que nuestra autora ofrece del poder y de la violencia así como del sentido y función de la política hoy en día. Finalmente, realizaré una serie de consideraciones sobre la propuesta de Arendt tomada en su conjunto.

democracia y vivificar la participación de la sociedad civil en el ejercicio del poder en sociedades que han estado sometidas bajo dictaduras prolongadas— Arendt ha sido objeto de estudios detallados y dedicados total o parcialmente a su pensamiento. Ejemplos de ello serían la labor pionera del brasileño Celso Lafer (*Hannah Arendt-Pensamento, persuasão e poder*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1979 [2003]), Manuel Cruz y Fina Birulés (*En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994 y Fina Birulés, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000), Enrique Serrano (*Consenso y Conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México, Interlínea, 1996), Alejandro Sahuí (*Razón y espacio público: Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán, 2002), Cristina Sánchez Muñoz (*Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003), Marco Estrada Saavedra (*Pensando y actuando en el mundo: Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés, 2003), Dora Elvira García (*Del poder político al amor al mundo*, México, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey/Porrúa, 2005), Nora Rabotnikof (*En busca de un lugar común*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005) y Gustavo Leyva (“Hannah Arendt: Acción, Identidad y Narración”, en Gustavo Leyva (ed.), *Política, identidad y narración*, México, Miguel Ángel Porrúa/CONACYT/Universidad Autónoma Metropolitana, 2003, pp. 383-411). Existen, además, centros de investigación sobre la obra de esta pensadora que expresan la enorme significación que reviste su obra hoy en día. Menciono especialmente dos: el *Hannah-Arendt-Zentrum* de la Universität Oldenbourg y el *Hannah Arendt Center* en la New School for Social Research en New York donde se han formado varios estudiosos latinoamericanos de la obra de Arendt.

The Human Condition debía llevar inicialmente el título “*Amor Mundi*”¹¹ y partir del concepto de *conditio humana* buscando subrayar con él no tanto una pretendida esencia del hombre, sino la condición que resulta del *factum* de la natalidad y la mortalidad humanas y del estar situado irrebasablemente en el mundo. Es así que Arendt se refiere en esa obra a las distintas condiciones terrestres de lo que significa ser humano: en primer lugar, a la vida como el círculo de lo viviente; en segundo lugar, a la mundanidad, a esa referencia y relación inmediatas a y con un contexto de objetos y personas en el que nos localizamos originariamente y donde se despliegan nuestras actividades como en su horizonte de posibilidad y, en tercer lugar, al *factum* irrebasable de la pluralidad, es decir, de la inconfundibilidad e individualidad de los seres humanos —y esta pluralidad no significa sólo una diversidad meramente numérica, sino ante todo una pluralidad de modos de ser-otro, de poder-ser-otro. Es en este plexo de condiciones que Arendt destaca el carácter de la natalidad como condición de posibilidad de un nuevo comienzo,¹² al igual

¹¹ Es en este sentido que se expresaba Arendt en una carta dirigida a Karl Jaspers del 6 de agosto de 1955. Ahí señalaba que solamente en aquellos últimos años había comenzado a amar realmente al mundo y como muestra de ese agradecimiento deseaba titular a su libro “sobre teorías políticas” *Amor Mundi* (Arendt, *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*, Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner, München, Piper, 1993, p. 301). Me he referido en forma más detallada a esta obra en Leyva, *op. cit.*, 2003.

¹² Ya hacia el final de *The Origins of Totalitarianism* (1951) Arendt remitía a un hecho existencial que se sustraía por principio a la intervención del dominio totalitario: el hecho de que los hombres nacen, la continuidad del nacimiento que no puede ser desterrada del mundo y que garantiza siempre la posibilidad de un nuevo comienzo. Es esta posibilidad siempre renovada de un nuevo comienzo la que se encuentra en la base de la libertad. Según Arendt, fue San Agustín el primero en descubrir la fuerza originaria de la palabra comienzo, *initium*. San Agustín es para ella no solamente el “primer filósofo cristiano”, sino también alguien que fue capaz, además, de pensar políticamente con categorías romano-republicanas y, de este modo, comprender el sentido político-antropológico de las leyendas fundacionales romanas a la luz de la doctrina cristiana de la creación al modo de una “libertad de una espontaneidad absoluta relativa” (cf., Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2: *Das Wollen*, traducción del original inglés: *The Life of Mind*, I: *Willing*, New York, Harcourt

que el de la mortalidad que lleva a la necesidad de edificación de un mundo que pueda perdurar más allá del breve lapso de una vida individual y de la realización de hechos que puedan ser mantenidos en la memoria.

Más específicamente Arendt analiza en *The Human Condition* las “implicaciones políticas de *Labor*, *Work* y *Action*”.¹³ Es en este sen-

Brace Jovanovich [Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana: München, Piper, 1979] 1978, p. 107). Como se sabe, la disertación doctoral de Arendt había sido dedicada a este pensador (cf., Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlín, Julius Springer, 1929). El nacimiento suministra así una presuposición fundamental de la existencia y de la acción humanas. La pregunta que quedaba abierta era entonces la relativa a cómo esta condición existencial podía ser desarrollada y elaborada para comprender la acción política. Volveré más adelante sobre ello.

¹³ Cf. Carta a Jaspers del 7 de abril de 1956 (Arendt, *op. cit.*, 1993, p. 320). La traducción de esta distinción terminológica —central para la comprensión del pensamiento de Arendt— resulta a veces un tanto complicada por tratarse de una autora que, a pesar de su complicada relación con Alemania por su condición de judía que debió huir ante la barbarie nacionalsocialista y de escribir en inglés, continúa pensando en alemán y busca integrar en esta lengua distinciones centrales de las tradiciones clásicas —la griega, la romana y aún de la hebrea— que se han diluido con el advenimiento del mundo moderno. Es por ello que he debido proceder a traducir directamente el texto de Arendt teniendo en cuenta las ediciones en inglés y alemán de sus obras. Así, *trabajo* es el término empleado para traducir *labor* que, a su vez, es una traducción al inglés de la voz alemana *Arbeit* que, por su parte, expresa el sentido del término latín *laborare*; *fabricación*, por su parte, se emplea para la traducción de *work* que remite a la voz alemana *Herstellen* con la que se expresa tanto el término latín *fabricare* como el griego *poiesis*. Finalmente, la *acción* es la traducción de la palabra inglesa *action* que, a su vez, remite a la expresión alemana *Handeln* que reconduce en último análisis tanto a la voz latina *agere* como a la griega *praxis*. A la base de estas distinciones se encuentran, por supuesto, las reflexiones de Aristóteles (en cuya vertiente se desarrolla la reflexión ofrecida por Arendt en esta obra), de la tradición republicana romana y, en forma indirecta y marcadamente crítica, el pensamiento de Marx. La discusión con Marx se desarrolla en la reflexión de Arendt en forma especialmente intensa desde la década de 1950 y a la luz de la experiencia del totalitarismo. Así, podemos encontrar en su *Denktagebuch* varios pasajes donde Arendt señala que para Marx es central solamente el concepto de “trabajo (*Arbeit*)” con cuya clave busca comprender no solamente las leyes del movimiento de la economía —y del capitalismo— sino, más allá de ello, las leyes del movimiento de la historia en su totalidad. De acuerdo con Arendt, el trabajo es así comprendido por Marx en forma individualista —y ello se expresa en el modo en que Marx introduce en su análisis las relaciones sociales sólo a partir del valor de cambio y no ya desde el valor de uso— y colocándose así en el interior de una

tido que al inicio de esta obra Arendt distingue tres actividades humanas fundamentales que corresponden a cada una de las tres condiciones fundamentales bajo las que se despliega la vida del hombre sobre la tierra: el *trabajo* (*labor, laborare, Arbeit*), la *fabricación* (*work, fabrication, fabricare, Herstellen*) y la *acción* (*action, agere, Handeln*).¹⁴ De acuerdo con Arendt, la actividad del *trabajo* se despliega a partir del proceso biológico del cuerpo humano cuyo crecimiento, metabolismo y decadencia suponen una relación continua con la naturaleza con el fin de obtener los recursos vitales necesarios que requiere el organismo viviente para mantenerse como tal. Por ello Arendt señala que la condición fundamental en la que se encuentra la actividad del trabajo está dada por la vida misma. En la *fabricación*, por su parte, se expresa la dimensión contranatural de un ser que, a pesar de su dependencia de la naturaleza, es capaz de producir un mundo artificial que no se reduce a, ni está determinado por las cosas de la naturaleza, sino que se distingue de ellas y se opone a

tradición en último término platónica. Así, concluye Arendt: “La idea fundamental continúa siendo Robinson. Éste es el platonismo marxista” (Arendt, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, 2 Bde. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, Dresden. München/Zürich, Piper, 2002, Heft III, p. 75). Y, más adelante: “Porque el descubrimiento central de Marx consiste en la descripción del ser humano como un ser que trabaja (*arbeitendes Wesen*) —y de ahí la posición central de la clase trabajadora y del así llamado materialismo (metabolismo con la naturaleza)—, ve al hombre esencialmente aislado (*wesentlich isoliert*). El trabajador, visto y descrito según el antiguo modelo del fabricante (*Hersteller*) está, de hecho, por principio, solo con lo que produce; los otros aparecen solamente como ayudantes (maestros artesanos y asistentes). Las categorías medios-fines que son completamente adecuadas para la fabricación invaden (*übergreifen*) en el proceso de trabajo a los hombres; en ninguna otra parte es tan evidente y de cierta manera legítimo (*legitim*) el tratar a los hombres como medios como en el proceso de trabajo. Éste es, por así decirlo, el pecado cardinal del trabajo que aparece en forma clara sólo en la organización moderna del proceso de trabajo” (Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft IV, p. 79). Esta crítica a Marx fue retomada —sin mencionar explícitamente el nombre de Arendt— posteriormente por Jürgen Habermas en su trabajo seminal *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'* (1967).

¹⁴ Cf., para todo lo que a continuación sigue: Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958a. (Se cita de acuerdo a la edición inglesa cotejada con la octava edición alemana de 1994 basada en la nueva edición a este idioma de 1981: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München.)

ésta última. Se trata del mundo de las creaciones humanas, de la cultura, de las instituciones, de un mundo que ofrece al hombre una morada más allá de la duración de la vida individual y que se le opone como algo dotado de una sólida objetividad. Finalmente, a diferencia del trabajo y de la fabricación, la *acción* es, de acuerdo con Arendt, la única actividad humana que se desarrolla sin la mediación de la materia, de un material determinado, de las cosas del mundo objetivo. La acción se despliega —y puede desplegarse— solamente entre otros hombres y su condición fundamental está dada por el *factum* de la *pluralidad*, por el hecho de que los hombres se encuentran siempre en plural en el horizonte del mundo.¹⁵ La acción requiere, señala Arendt, de una pluralidad en la que, por un lado, todos los hombres sean lo mismo —a saber: hombres— pero de un modo tal que ninguno de ellos sea igual a otro que haya vivido, que viva o que pueda llegar a vivir en el mundo “porque todos nosotros somos lo mismo, es decir, seres humanos, pero en un modo tal que nadie es jamás igual a cualquier otro que haya vivido, viva o habrá de vivir”¹⁶ —y es esta tensión entre igualdad y pluralidad la que constituye el marco en el que se despliega la política.¹⁷

De acuerdo con Arendt, aunque todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven en común, lo cierto es que solamente una de ellas, a saber: la acción, no puede ser siquiera imaginada fuera de la sociedad humana:

¹⁵ Como se verá a lo largo de este trabajo, la pluralidad ofrece así el punto de partida para toda la reflexión de Arendt en torno a la política. En una carta a Karl Jaspers fechada el 4 de marzo de 1951, Hannah Arendt había señalado a quien antes había sido su maestro, que se encontraba a la búsqueda de un concepto de lo político que por lo demás no había encontrado en el pensamiento filosófico hasta la fecha. La razón de esta ausencia se explicaba, según ella, porque la filosofía occidental hasta entonces había hablado de “el” hombre sin tratar “el hecho de la pluralidad (*die Tatsache der Pluralität*)” (Arendt, *op. cit.*, 1993, 203).

¹⁶ Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 8.

¹⁷ Es en este sentido que Arendt recuerda que “vivir”, “vida” significa para los hombres —como en el latín, acaso la lengua más política entre todas, de acuerdo con ella— “encontrarse, morar entre los hombres, *inter homines esse*” y “morir” no otra cosa sino “cesar de encontrarse entre los hombres, *desinere inter homines esse*”. Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 8.

Sólo la acción es la prerrogativa exclusiva del hombre; ni un animal ni un dios son capaces de ella y solamente la acción depende de la constante presencia de los otros.¹⁸

Este vínculo indisoluble que mantienen la acción y el ser en común con otros (*being together*) se puede localizar, de acuerdo con Arendt, en una tradición que se remonta a Aristóteles, se prolonga en una vertiente latina en autores como Séneca y aparece incluso en pensadores como Santo Tomás quien también caracteriza al ser humano como un ζῷον πολιτικόν. No obstante, Arendt subraya a la vez que esta caracterización básica no se refiere tanto a aquéllo que en el pensamiento latino se expresara como *societas* entendida como una asociación entre diversos seres humanos para poder alcanzar un fin determinado —por ejemplo, para gobernar (*rule*) a otros o bien para cometer un crimen—. En este sentido Arendt recuerda que tanto para Platón como para Aristóteles la vida en sociedad aparece determinada por la naturaleza y por la propia constitución biológica de la especie y es por ello algo característico tanto de los hombres como de los animales, no pudiendo en razón de ello considerarse como algo “fundamentalmente humano”.¹⁹ En ella se expresa más bien el dictado que la necesidad de la naturaleza impone a los seres humanos en particular y a los animales en general en razón de su condición biológica. Por ello Arendt advertirá una y otra vez en contra de la tendencia a identificar *politicus* con *socialis*, a igualar el ámbito de lo *político* con la esfera de lo *social* cuya emergencia marcaría precisamente uno de los rasgos distintivos de la época moderna. En este punto, Arendt se vinculará más bien al modo en que esta determinación política del ser humano se comprendía en el interior no tanto de la tradición latina como de la griega clásica, a saber: la capacidad humana para la organización política (*human capacity for political organisation*) que no solamente se distingue, sino que incluso se opone diametralmente a la “asocia-

¹⁸ *Ibid.*, pp. 22-23.

¹⁹ Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 24.

ción natural (*natural association*)” que tiene su núcleo en la casa (*οἰκία*) y la familia. El surgimiento del ámbito propiamente *político*, de la *polis*, tuvo entonces como su presuposición que todo ser humano llevara, fuera de su vida privada, una suerte de segunda vida, su *βίος πολιτιός*. De este modo, todo ciudadano (*citizen*) desarrollaría su vida en dos órdenes de la existencia (*orders of existence*): por un lado, en el orden de lo que le es propio solamente a él (*ὄδιον*) y, por el otro, aquél que le es común (*κοινόν*) con otros seres humanos.²⁰ Este proceso encuentra su expresión teórica en las conocidas distinciones planteadas por Aristóteles. La comprensión de la política desarrollada por este filósofo presupone así una experiencia histórica caracterizada por el surgimiento de la *polis* y la disolución de otras formas de asociación precedentes como la *phratría* o la *phylá* basadas en vínculos establecidos por la naturaleza —es decir, los de la familia y el parentesco—. Es este sentido que señala Arendt lo siguiente:

De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas solamente dos de ellas eran consideradas como políticas y como constitutivas de lo que Aristóteles llamaba el *bios politikos*, a saber: acción (*πρᾶξις*) y discurso (*speech, λέξις*)” a partir de las cuales se erigía el ámbito de los asuntos humanos (*τα τιν ἀντηροπλν πραγματα*, como Platón solía decir) del cual todo lo meramente necesario útil está estrictamente excluido.²¹

Se puede comprender, según Arendt, por qué la consideración de los hechos vivientes y de la palabra hablada, los más grandes logros de los que los seres humanos son capaces, fue conceptualizada por Aristóteles con la noción de actualidad (*ἐνέργεια*) que él utilizaba para referirse a todas aquellas actividades que no perseguían un fin, que eran *ἀ-τελεις* y no se materializaban en una obra (*ἔργον*), sino que agotaban su significado por completo en la realización, en la

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, pp. 24-25.

ejecución misma de la actividad.²² De acuerdo con esto, el fin de la acción y el discurso no reside en el propósito perseguido por estas actividades sino en la actividad misma. Por ello en su filosofía política Aristóteles era consciente de que en la política no se jugaba sino la obra del hombre en tanto que hombre (*ἔργον του ἀνθρώπου*),²³ entendida ella como “el vivir bien (*to live well*, *εὖ ζῆν*)” y comprendiendo esta obra, a su vez, no en la forma de un objeto acabado, resultado de una actividad de fabricación sino, mejor, como una actividad en una suerte de actualidad permanente que no puede ser comprendida en el marco de una relación medios/fines ya que “la ‘obra del hombre’ no es un fin, porque los medios para realizarla —las virtudes o *ἀρεταί*— no son cualidades que puedan o no ser actualizadas, sino que ellas mismas son ‘actualidades’. En otras palabras, los medios para realizar el fin serían ya el fin; y, a la inversa, este ‘fin’ no puede ser considerado un medio en algún otro sentido porque no hay nada más alto a ser alcanzado que esta actualidad misma”.²⁴

En este sentido deviene claro el modo en que Arendt enlaza la acción con la capacidad de iniciar procesos nuevos, de establecer inicios sin precedente, de comenzar procesos cuyos resultados no pueden sino ser inciertos e impredecibles.²⁵ De acuerdo con Arendt, la razón por la que no podremos jamás predecir los resultados de la acción es simplemente porque, como se ha señalado antes, la acción no tiene fin y por ello “[e]l proceso de un acontecimiento singular puede literalmente durar a través del tiempo hasta que la humanidad misma haya llegado a su fin”.²⁶ Los resultados de las

²² Arendt piensa aquí específicamente en el concepto de *energeia* propuesta en Aristóteles, (EN) *Nicomachean Ethics*, edición inglesa de Harris Rackham, London/New York, W. Heinemann/G. P. Putnam's Sons, 1926, 1094a1-5; (Phys) *The Physics*, edición inglesa de P. H. Wicksteed y F. M. Cornford, London-Cambridge, Harvard University Press, 201b31; (DA) *De Anima*, edición inglesa de David Ross, Oxford University Press, 417a16, 431a6. Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 206.

²³ Cf., Aristóteles, *op. cit.*, 1926, 1097b22 y Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 206.

²⁴ Arendt, 1958a, p. 207.

²⁵ Véase a este respecto lo ya señalado en la nota 12.

²⁶ Arendt, 1958a, p. 233.

acciones tienen así una enorme capacidad de duración más que cualquier otro producto o resultado de cualquier otra forma de actividad humana. Y los seres humanos han sabido siempre que quien actúa no sabe jamás por completo lo que está haciendo, ignora las consecuencias que tendrá su acción en el futuro, de modo que “el proceso que él comienza no se consumará jamás en un hecho o evento singular y [...] su mismo significado no se deberá jamás al actor, sino solamente a la mirada retrospectiva del historiador el cual no ha sido quien actuó”.²⁷ Por ello aparece en forma paradójica “la capacidad humana para la libertad (*the human capacity for freedom*)” que produce la red de relaciones humanas, pues coloca al agente en un marco tal que éste parece ser más bien una víctima que un actor de lo que hace: “En ningún lado, ni en el trabajo (*labor*), sujeto a la necesidad de la vida, ni en la fabricación (*fabrication*), dependiente del material dado, parece el hombre ser menos libre que en aquellas capacidades cuya misma esencia es la libertad (*freedom*) y en aquel ámbito que debe su existencia a nada ni nadie más sino al hombre”.²⁸

Es así que en el *Denktagebuch 1950 bis 1973*²⁹ Arendt insiste en distinguir muy claramente entre acción (*Handeln*), por un lado, y

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 234.

²⁹ Me refiero al Diario intelectual de Arendt: Hannah Arendt: *Denktagebuch 1950 bis 1973*, 2 Bde. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, München/Zürich, Dresden/Piper, 2002. Se cita mediante la clave Arendt, 2002, indicando a continuación con caracteres romanos el número de Cuaderno (*Heft*) y, posteriormente, la(s) página(s) correspondiente(s). Este Diario ha sido recientemente editado en lengua alemana y en él se reúnen apuntes, notas y reflexiones realizados por Arendt desde junio de 1950 hasta junio de 1973 ordenados a lo largo de 28 Cuadernos (*Hefte*) y un Cuaderno adicional dedicado a Kant (*Kant-Heft*) numerados con caracteres romanos y organizados a partir de entradas mensuales. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann, editoras de este *Diario* han llamado la atención sobre el hecho de que la redacción de éste inició sobre el trasfondo de dos acontecimientos importantes para Arendt: en primer lugar, el trabajo de esta pensadora en el que sería su primer libro escrito en inglés y una de sus obras más importantes, *The Origins of Totalitarianism* (1951); en segundo lugar, el regreso, en marzo de 1950, de su primer viaje a Europa y de su encuentro con Karl Jaspers y Martin Heidegger (cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, p. 828). Más

obrar (*Tun*) o fabricar (*Fabrizieren*), por el otro, previniendo del peligro inherente a las tentativas por reducir e identificar a la primera con los segundos. “Obrar (*Tun*) y fabricar (*Fabrizieren*)”, señala Arendt, “tienen un objeto (*Objekt*) cuya fabricación (*Herstellung*) depende sólo de mí y de los medios aplicados. Lo que resulta de ello es el éxito (*Gelingen*) o el fracaso (*Misslingen*). Los otros no son ni partícipes ni nada depende de ellos. Incluso el elemento de fortuna (*Glück*) que se encuentra en todo éxito así como el de la desgracia (*Pech*) que es inherente a todo fracaso aparecen como si dependieran solamente de mis manos. Sólo yo soy responsable por ‘*success*’ y ‘*failure*’. Victoria (*Sieg*) y derrota (*Niederlage*) hay solamente para el actuante cuyo “obrar (*Tun*)” tiene lugar con otros y es “dependiente” de ellos. Ellas están determinadas no por mi obrar, sino por “poderes”, desde luego que no por poderes divinos sino, en forma completamente precisa, por el poder (*Macht*) y los poderes (*Mächte*) que se crean en el Intermedio (*Zwischen*) donde los hombres actúan. Estoy sometido a estos poderes como actuante, los “padezco (*erleide*) — $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ en oposición a *poieîn*—”. “Padecer (*Erleiden*)” en el sentido de $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ es solamente el otro lado de la acción en el sentido de $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$. Lo opuesto al $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\nu$ es el $\pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$. Victoria y derrota me son dadas; ellas no son jamás el producto definitivo de mí mismo. Esto vale tanto en lo personal como en lo público”.³⁰ La acción así entendida es entonces, anota Arendt, lo más fugitivo y perecedero; nunca llega a un término (*Ende*) y como tal es lo “histórico (*Geschichtliche*)” que requiere del recuerdo del género humano para ser conservada. Por ello la “verdadera historia es siempre historia ‘política’, historia de los hom-

que reflexiones acabadas y conclusiones cerradas Arendt ofrece aquí una suerte de práctica constante en un laboratorio de reflexión filosófica caracterizado por el diálogo y la crítica de la tradición filosófica y política y por la tentativa de continuar pensando problemas centrales de la filosofía política. En este diálogo crítico con la tradición ocupan un lugar especial los problemas relacionados con el poder y la violencia a los que Arendt remite en sus apuntes y reflexiones sobre Platón y Aristóteles, Maquiavelo y Hobbes lo mismo que sobre Montesquieu y Marx.

³⁰ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft XII, pp. 282-283.

bres que actúan y padecen [...] éste] es el nexo entre historia y política”.³¹

Es también en razón de lo anteriormente señalado que Arendt insiste en que la *libertad* (*freedom*) debe ser distinguida en forma clara de la *soberanía* (*sovereignty*), comprendida esta última como expresión del ideal de autosuficiencia (*self-sufficiency*) y dominio (*mastership*) sobre sí mismo y sus acciones que contradice a la condición misma de pluralidad que caracteriza a la acción humana.³² “Ningún hombre”, anota Arendt, “puede ser soberano (*sovereign*) porque la tierra es habitada no sólo por un hombre, sino por hombres —y no, como la tradición desde Platón sostiene, porque la fortaleza (*strength*) limitada del hombre haga a éste dependiente de la ayuda de los otros”.³³ La sociedad, se señala en este mismo sentido en el *Denktagebuch*, no es así sino “la pluralidad organizada y ordenada de distinta manera en cada caso ([*die Gesellschaft ist natürlich nichts anders als die jeweilig anders geordnete und organisierte Pluralität*])”.³⁴ Y es esta pluralidad, su reconocimiento radical, lo que comporta a la vez una limitación a las pretensiones de la soberanía (*Souveranität*):

Soberano es el hombre solamente como fabricante (*Herstellender*), es decir, como un trabajador (*Arbeiter*). Si se aplican las categorías del trabajo fabricante (*herstellende Arbeit*) a la política, entonces: (1), se ve la pluralidad esencialmente como una sumatoria de los individuos aislados (*eine Summierung der Vereinzelten*), a saber, de los fabricantes (*herstellenden*) aislados en la escisión sujeto/objeto. O, (2), lo plural se pervierte en un individuo-monstruo (*Monster-Individuum*) que se denomina humanidad. Esto surge cuando se toma en forma consciente o inconsciente como modelo al proceso de trabajo que organiza a los fabricantes a través de la división del trabajo en un sujeto-masa (*Massen-Subjekt*). —Se bosqueja, (3), una forma de sociedad y de Estado que se cree poder fabricar (*herstellen*) en el sentido de un producto

³¹ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VIII, p. 284.

³² Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 234.

³³ *Ibid.*

³⁴ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft IV, p. 79.

del trabajo en el que, en lugar de la materia de la naturaleza son ahora los hombres mismos los que aparecen ahora como el material (*Material*). Mediante ello surge, (4), una idea de la acción (*Handeln*) que es tan semejante al modo de proceder de la fabricación (*Herstellen*) que la pregunta moral: ¿Qué está permitido? tiene que ser respondida con la respuesta aparentemente in-moral (*un-moralisch*), en verdad a-moral (*a-moralisch*): Está permitido todo lo que sirva a un fin. Ya que, (5), la fabricación y su aislamiento (*Isolierung*) primario y auténtico continúa siendo el modelo desde el que todo se lee y desde el cual la pluralidad no puede ser en absoluto comprendida, ello conduce en cualquier caso a la tiranía (*Tyrannie*): el estadista (*Staatsmann*) fabrica (*herstellen*) la sociedad ideal en la que usa a y abusa de los otros solamente como asistentes (*Helfer*). En este sentido el marxismo puede terminar sólo en una clase de despotismo ilustrado (*aufgeklärte Despotie*) en el que el déspota, con la clase de los trabajadores como instrumento, fabrica (*herstellt*) el gigantesco individuo-masa denominado humanidad.³⁵

Una excepción significativa en el pensamiento moderno en este modo de comprender las relaciones entre fabricación y soberanía, por un lado, y acción y libertad, por el otro, estaría expresada para Arendt por Kant. En efecto, según ella, Kant comprendió que, a diferencia de lo que acontece en el ámbito de la fabricación (*Herstellen*), el ser humano es ciertamente libre (*frei*), pero no soberano (*souverän*) en el ámbito de la acción (*Handeln*):

Aquéllo en lo que se convertirá mi acción es algo que por principio no puedo abarcar con la mirada ni decidir considerando todos los aspectos, ya que no he violado en forma definitiva a los otros hombres en su totalidad [...] la libertad de la acción está enlazada y recortada de modo absoluto y primario por la acción de cada uno de los otros hombres. Por ello toda identificación de la acción y la fabricación conduce a la extinción de la libertad. La segunda, y quizás aún más decisiva consecuencia catastrófica de esta identificación, es que se proyecta lo

³⁵ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft IV, p. 80.

previsible y calculable del proceso de trabajo al ámbito de la acción y se reconoce solamente semejante “acción” que afirma por lo menos poder calcular todo. Este lado de la cuestión conduce del despotismo al totalitarismo [...] Aquí también Kant tuvo una intuición correcta cuando insistía en que no podemos estar seguros jamás del resultado de nuestras acciones. Ello no porque no conozcamos nuestros motivos (que no conocemos jamás de modo pleno) y actuemos siempre en el interior de un mundo de la conformidad a leyes de la naturaleza que es por principio extraño a nuestra espontaneidad subjetiva. [Más bien] el fundamento de la imposibilidad de abarcar las acciones es la co-existencia de otros actuantes que no sólo transforman lo que yo he actuado (apartan de lo pretendido), sino que sin ellos yo no podría actuar en general.³⁶

Así Arendt destaca la existencia de dos facultades superiores con las que se trata de remediar la irreversibilidad y la impredecibilidad del proceso iniciado por la acción humana. La posibilidad de remediar los dilemas planteados por la irreversibilidad de la acción, por la incapacidad de anular (*undo*) lo que ha sido hecho, aunque no se supiera o no se pudiera saber lo que se estaba haciendo, es la facultad de perdonar; el remedio para la impredecibilidad de la acción, para la incertidumbre del futuro está dado, a su vez, por la capacidad de realizar, mantener y cumplir promesas. “Ambas facultades se copertenecen recíprocamente en la medida en que una de ellas, la de perdonar, sirve para anular los hechos del pasado cuyos ‘pecados’ penden, como la espada de Damocles, sobre cada nueva generación; y la otra, comprometerse a sí mismo mediante promesas, sirve para establecer en ese océano de incertidumbre que es por definición el futuro islas de seguridad sin las cuales ni siquiera la continuidad sería posible en las relaciones humanas, por no hablar de alguna clase de durabilidad”.³⁷ Sin la posibilidad de ser perdonados, exonerados de las consecuencias de nuestros ac-

³⁶ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft IV, p. 82.

³⁷ Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 237.

tos, nuestra propia capacidad para actuar se confinaría a un solo hecho cuyas consecuencias nos perseguirían hasta el fin de nuestros días y terminaríamos convertidos en víctimas de ellas;³⁸ sin estar vinculados por la realización y cumplimiento de las promesas, no seríamos capaces de mantener nuestras identidades y estaríamos, por así decirlo, condenados a errar sin ayuda de ninguna clase en la oscuridad del corazón humano, de sus ambivalencias y contradicciones, una oscuridad que sólo puede ser disipada por la luz que la presencia de los otros arroja en el ámbito público que de ese modo pueden confirmar la identidad entre quien realiza la promesa y quien la cumple.³⁹ Una y otra facultades dependen así, pues, en último análisis, de la pluralidad, de la presencia y acción de los otros.⁴⁰

* * *

Fue solamente en la experiencia de la *polis* y, en forma aún más decisiva, apunta Arendt, en la filosofía política que como reflexión sobre la *polis* surgió en su interior, que la acción y el discurso (*speech*) comenzaron a separarse gradualmente y a delimitarse como actividades independientes. El énfasis se desplaza gradualmente de la acción hacia el discurso y, más específicamente, al discurso como medio de persuasión en un movimiento que lleva a la política a enlazarse en forma indisoluble con la retórica. Importante aquí es en todo caso destacar cómo ser político (*to be political*), vivir en la

³⁸ El perdón lo comprende Arendt como el principio propiamente político del amor cristiano, pues él no puede ser localizado jamás en el alma de un individuo singular, sino que requiere siempre de otro. “En este sentido el cristianismo ha tomado en serio realmente la pluralidad de los hombres” (Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft XVI, p. 376).

³⁹ En el *Denktagebuch* Arendt se refiere a este sentido de la promesa en la siguiente manera: “Podemos soportar la impredecibilidad de los otros —es decir, su libertad— si al menos podemos confiarlos a nosotros mismos. Esto se realiza en la promesa y en el mantener-promesas. Sin la confiabilidad que sólo el hombre que se ha vuelto uno puede experimentar en el trato con el otro, el mundo de los hombres sería un caos sin más” (cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft III, p. 74).

⁴⁰ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 237.

polis, significa en el marco anteriormente expuesto no otra cosa sino que “todo es decidido a través de las palabras y de la persuasión y no a través de la fuerza (*force*) y la violencia (*violence*). En la autocomprensión griega forzar (*to force*) a la gente por la violencia (*violence*), ordenar (*to command*) más que persuadir (*to persuade*) eran formas prepolíticas (*prepolitical forms*) de tratar con gente como era característico fuera del ámbito de la *polis*, es decir en la casa y en la vida familiar donde la cabeza de la familia gobernaba con poderes (*powers*) despóticos e incontestados, o bien en la vida en los imperios bárbaros de Asia donde el despotismo se ligaba con frecuencia a la organización doméstica familiar”.⁴¹ Es precisamente en este sentido que, según Arendt, debe ser comprendida la determinación que proponía Aristóteles del ser humano como un ser político en el marco de la experiencia ofrecida por la existencia de la *polis* como una forma de convivencia entre los hombres que se localizaba fuera de —y se definía en oposición a— la convivencia determinada por la naturaleza. Es por ello que esta primera determinación puede ser entendida, a su vez, solamente desde una segunda que caracteriza al ser humano como ζῷον λόγον ἔχον, es decir, como un ser vivo en posesión del logos —y es en este sentido que aquéllos que no eran considerados ciudadanos de la *polis*, a saber: los esclavos y los bárbaros, se consideraban como seres sin logos, ἄνευ λόγου, no en el sentido de que no fueran capaces de hablar como, más bien, en el sentido de que su vida transcurría fuera del logos común a los ciudadanos de la *polis* considerada ésta como una forma de vida determinada por la preeminencia del discurso (*speech*) y donde la ocupación central de los ciudadanos no era otra sino la de hablar los unos con los otros.⁴² Es aquí que Arendt coloca uno de los pilares de su diagnóstico negativo del mundo moderno al atribuir a la tradición latina no solamente una incompreensión sino, aún más, una deformación del legado griego al traducir y comprender lo “político” desde el horizonte de lo “social”, confundiendo así la

⁴¹ Arendt, *op. cit.*, 1958a, pp. 26-27.

⁴² Cf., *Ibid.*

forma de organización de la economía doméstica con la forma de organización de la *polis* e introduciendo los principios y formas de la primera en la segunda.⁴³

Es aquí que se inscribe la distinción, central para Arendt, entre la esfera *privada* y la *pública* correspondientes a los ámbitos de la *economía doméstica* (*household*) y al *político*, respectivamente.⁴⁴ La capacidad humana para la acción y la organización políticas en el horizonte de un mundo compartido en común tiene que ser distinguida en forma clara de la vida natural en cuyo centro se encuentran la casa y la familia. Hay, pues, una estricta separación entre el ámbito de lo *privado* —determinado por el hogar (*oikia*) y la familia y en donde tienen lugar las actividades que sirven al mantenimiento de la vida— y el espacio de lo *público* —que es donde se instituye propiamente la *polis* como algo que surge y se mantiene por la acción o, mejor dicho, por las acciones orientadas al despliegue y reproducción del mundo compartido en común—. Arendt sostiene a este respecto que estas dos esferas, estos dos ámbitos, mantuvieron una existencia independiente la una de la otra desde el inicio de las antiguas ciudades-Estado y que el fenómeno específicamente nuevo que caracteriza al advenimiento de la época moderna estaría dado precisamente por surgimiento de una esfera distinta de ellas, a saber, la de lo *social* que encontró su forma política de articulación en el Estado-nación (*nation state*) moderno. Con ello se transformó radicalmente el modo de comprender y localizar tanto a la esfera *privada* como a la *política* y a la *social*. En efecto, la separación estricta y la diferencia irreductible entre la esfera pública y la privada, entre el ámbito de la *polis* y el de la economía doméstica, entre las actividades que sirven al mantenimiento de la vida, por un lado, y aquellas otras que se dirigen al despliegue y mantenimiento de un mundo compartido en común, por el otro, constituía, de acuerdo con Arendt, un principio evidente por sí mismo y axiomático no sólo para la comprensión práctica de los ciudadanos, sino también para

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Cf., *Ibid.*, p. 28.

la reflexión teórica y el pensamiento político de la antigüedad.⁴⁵ La esfera de la economía doméstica se caracterizaba justamente por el hecho de que la convivencia entre los hombres en el interior de ella se encuentra determinada por las necesidades y requerimientos (*wants and needs*) humanos dictados por naturaleza, de modo que la fuerza (*force*) que en esta esfera mantiene unidos a los hombres era la vida misma (*life itself*), tanto la vida del individuo como la de la especie.⁴⁶ Esta comunidad natural tenía su origen así en la necesidad y era ésta la que gobernaba todas las actividades realizadas en ella. A diferencia de ella, la esfera de la *polis* se delienaba como el ámbito de la libertad que podía, en efecto, tener como su condición de emergencia el dominio de las necesidades de la vida en el ámbito de la economía doméstica pero que, a la vez, no podía surgir en modo alguno a partir de ésta. Por ello en ningún caso la política podía ser considerada como un medio necesario para la protección y el bienestar de la sociedad, como sería efectivamente el caso en una sociedad de creyentes como la de la Edad Media, o en una sociedad de propietarios como aquélla de la que hablaba Locke y que caracterizaba a la sociedad moderna o bien en una sociedad de productos como aquélla en la que pensaba Marx para el futuro. En todos estos casos la libertad parece localizarse no tanto en el ámbito *político*, sino más bien en el *social* y es esta libertad en la sociedad la que se convierte en el criterio para justificar la limitación y contención de la autoridad política (*political authority*). De este modo, señala Arendt en forma conclusiva, la “[l]ibertad se localiza en el ámbito de lo social y la fuerza (*force*) y la violencia (*violence*) se convierten en el monopolio del gobierno (*government*)”.⁴⁷ En oposición a ello, ya los pensadores griegos parecen compartir una presuposición común, a saber: que la libertad se encuentra localizada exclusivamente en el ámbito político y que el dominio de la necesidad era más bien un “fenómeno prepolítico, característico de la organización de la

⁴⁵ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 28.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

economía doméstica privada, y que la fuerza (*force*) y la violencia (*violence*) están justificadas en esta esfera porque son los únicos medios para dominar la necesidad —por ejemplo, a través del dominio sobre los esclavos— y para devenir libre. Ya que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, están autorizados a ejercer la violencia hacia otros (*entitled to violence toward others*); la violencia es el acto prepolítico de liberarse a sí mismo de la necesidad de la vida para la libertad del mundo (*prepolitical act of liberating oneself from the necessity of life for the freedom of world*). Y esta libertad es la condición esencial de lo que los griegos llamaban felicidad, *ἑδαιμονα*.⁴⁸

* * *

Las reflexiones desarrolladas posteriormente en *On Violence* retomarán las distinciones conceptuales planteadas previamente, especialmente las referidas a la diferencia entre *labor*, *work* y *action* y al modo en que el poder (*power*) y la violencia (*violence*) se localizan en el interior de esas tres formas fundamentales de la actividad humana, de la *vita activa*. Podría decirse, además, que *On Violence* se escribe desde el desasosiego general producido por el desfase existente entre el progreso científico-técnico alcanzado por la humanidad en el siglo XX, por un lado, y las tentativas de descomposición y tendencial disolución de la política, por el otro.⁴⁹ Si se quisiera expresar este desasosiego en el marco de las categorías de la actividad humana desarrolladas en *The Human Condition* podría decirse que el presente le aparece a Arendt caracterizado por un desarrollo creciente —e incontrolado— de las actividades de *work* y *labor* y, a la vez, por una suerte de tendencial eliminación de la *action* a la que se busca reducir a *work*, a *fabrication*, convirtiendo así a la vez a la *política* en mera administración y actividad instrumental. Las reflexio-

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf., Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München, Piper, 1970, p. 30.

nes que Arendt presenta aquí se inscriben también en el marco de debates y luchas sociales y políticas desarrolladas durante la década de 1960, particularmente en Europa y Estados Unidos de América. Muchas de esas luchas —Arendt piensa en este punto en un amplio espectro que abarca lo mismo a las grandes revoluciones que tuvieron lugar a lo largo del siglo XX que a los movimientos en contra de la segregación racial en Estados Unidos de América en las décadas de 1950 y 1960 al igual que a las rebeliones estudiantiles de la década de 1960 en Europa y en Estado Unidos y a las insurrecciones anticolonialistas y antiimperialistas en Asia, África y Latinoamérica—⁵⁰ han estado caracterizadas por un común denominador: el recurso a la violencia cuyo desarrollo técnico parece haberla convertido en un componente indispensable para la consecución de cualquier objetivo político. A diferencia del poder (*power*), la fuerza (*force*) o la fortaleza (*strength*), apunta Arendt, la violencia (*violence*) requiere siempre de herramientas (*implements*) y la “sustancia (*substance*)” de la “acción violenta (*violent action*)” está dada por la categoría de medios/fines. De esta manera la violencia —o, si se quiere, la “acción violenta (*violent action*)”— pasa a ser comprendida en el marco de una relación medios/fines y, de esta manera, vinculada no tanto a la *acción* —cuyo término (*end*), como hemos dicho, jamás puede ser determinado por previsión alguna— sino a la *fabricación* (*fabrication*) en el marco de una relación medios/fines según se ha señalado ya anteriormente. Quizá podría decirse en forma resumida que el sentido de la reflexión de Arendt en torno a la *violencia* es mostrar que con ella se busca aplicar modos de funcionamiento y parámetros de una forma de actividad humana —a saber, la *fabricación*, la *poiesis*— a otra —a saber, la *acción*, la *praxis*— sometiendo a ésta última a una relación medios/fines que convierta a la acción en previsible y calculable y elimine así uno de los componentes centrales de la acción humana según se ha señalado antes, a saber: su imprevisibilidad, su contingencia.⁵¹ Como lo veremos

⁵⁰ Cf., *ibid.*, 18 y ss.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 4 y ss. y 30.

más adelante, a la *violencia* así entendida habrá de oponerse el *poder* que surge no del *trabajo* ni de la *fabricación* sino siempre de la *acción* en plural de los hombres.

Es justamente en el marco de los problemas teóricos y políticos anteriormente mencionados que Arendt plantea las preguntas relativas a la violencia y al poder, preguntas cuyas respuestas, provenientes de la izquierda o de la derecha, expresan para ella semejanzas de fondo.⁵² Así, la definición del Estado ofrecida por Max Weber —a quien en este contexto Arendt se refiere recordando su referencia al señalamiento realizado por Trotsky en Brest-Litovsk en el sentido de que “todo Estado se basa sobre la violencia (*Jeder Staat wird auf Gewalt gegründet*)”—⁵³ como dominio de unos seres humanos sobre otros por medio de la violencia legítima, los señalamientos provenientes del liberalismo de izquierda de C. Wright Mills en el sentido de que toda política es una lucha por el poder, etcétera, coinciden en identificar a la violencia con el poder sin aclarar en realidad en qué consisten una y otro y dejando así en la penumbra un análisis de la violencia como ya lo había señalado Georges Sorel en sus *Reflections on Violence*.⁵⁴ Para realizar esta distinción en forma más clara, Arendt ofrece una suerte de breve genealogía de los conceptos de poder y violencia. De acuerdo con ella el origen de estos conceptos debe ser buscado en la vieja noción del poder absoluto que acompañó al surgimiento de los Estados-nación europeos dotados de una soberanía propia. Este proceso encontró una expresión teórica en las reflexiones de Jean Bodin en la Francia del siglo XVI al igual que en Thomas Hobbes en la Inglaterra del siglo XVII. En ellos se recoge la herencia de la tradición judeo-

⁵² *Ibid.*, pp. 35 y ss.

⁵³ M. Weber, *op. cit.*, 1922, p. 822.

⁵⁴ Una excepción en esta ausencia de una reflexión sobre el poder y la violencia que distinga a ambos y proceda a analizarlos en forma adecuada la encuentra Arendt tanto en *Du pouvoir* de Bertrand de Jouvenel como en *La dottrina dello Stato* de Alessandro Passerin d'Entrèves (cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, pp. 36-37; y *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, Le Cheval ailé, 1945 [Nueva edición: Paris, Librairie Hachette, 1972] y Alessandro Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello Stato*, Torino, Giappichelli, 1962).

cristiana que subraya, en una suerte de visión secularizada de los mandamientos divinos, el carácter imperativo de la ley, buscando determinar la esencia de ésta en la relación entre mandato y obediencia.⁵⁵ Es en este marco que se comprenden las reflexiones que Arendt había desarrollado ya desde el inicio de la década de 1950 en torno a la legislación y la soberanía en el *Denktagebuch*:

[...] la pregunta central de una política futura será siempre el problema de la legislación. La respuesta del Estado-nación era que da leyes quien es soberano —el monarca, el Estado, el pueblo, “la *volonté générale*”, la nación— es decir, quien tiene el poder para querer (*wer die Macht hat zu wollen*). Está implícito que el hombre —y no Dios ni la naturaleza— es soberano sobre la tierra; la pregunta es sólo quién representa al soberano. Está implícito que las leyes dependen de la voluntad y que determinadas corporaciones u hombres tienen que estar investidos con el poder de querer, de querer por otros (*mit der Macht zu wollen, für andere zu wollen*). La voluntad de poder (*Wille zur Macht*) de Nietzsche es sólo la inversión de este poder para querer (*Macht zu wollen*) como se expresó en todos los Estados soberanos de su época. Ésta era una idea típica del siglo XIX, a saber: para tener el poder para querer tiene que haber en primer lugar una voluntad que quiera el poder de querer (*einen Willen [...], der die Macht zu wollen will*); o para poder querer tengo que querer querer (*muss ich wollen wollen*). De ahí el señalamiento de Heidegger: voluntad de querer es voluntad de poder (*Wille zum Willen ist Wille zur Macht*). Que tenga que tener poder para poder querer convierte al problema del poder en el *factum* político central de toda política que se fundamenta sobre la soberanía —es decir, con excepción de la americana.⁵⁶

Arendt establecía así un vínculo indisoluble entre la concepción del poder desde la perspectiva de la soberanía y la comprensión del poder a partir de la voluntad —y ambos momentos parece locali-

⁵⁵ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, pp. 38-39.

⁵⁶ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VI, p. 141.

zarlos en el marco de una filosofía de la subjetividad que aparece expresada paradigmáticamente en pensadores como Hobbes.⁵⁷

Existe, sin embargo, de acuerdo con Arendt, al lado de ésta, otra tradición filosófico-política que ha desarrollado otro vocabulario y otra forma de comprensión del poder y de las relaciones de éste con la violencia. Esta tradición se remonta a la época de la ciudad-Estado ateniense que caracterizaba a su constitución con el término de *isonomía* y continuó en aquella vertiente romana que comprendía a la *civitas* como su forma de gobierno y concebía los conceptos de poder y ley no en términos de una relación mandato-obediencia, resistiéndose a la vez a establecer una identificación entre poder y regla (*rule*) o entre ley (*law*) y mandato (*command*). Esta tradición ha acompañado la historia del occidente moderno y ha sido a ella, según Arendt, a la que se dirigieron las experiencias revolucionarias del siglo XVIII tanto en Francia como, sobre todo, la Revolución de Independencia de Estados Unidos de América en sus empeños por establecer una forma de gobierno bajo la figura de una *república* en la que “el imperio de la ley (*the rule of law*)” basado sobre el “poder del pueblo (*power of the people*)” pusiera un fin al “imperio del hombre sobre el hombre (*the rule of man over man*)”.⁵⁸ Aunque la formulación del ideario de esta otra tradición no fue en ocasiones lo feliz que se deseara y en ella aparecieran así términos tomados del vocabulario de la tradición que va de Bodin a Hobbes, en ella sí se subrayaba, según Arendt, el apoyo a las leyes a las que los ciudadanos habían dado su consentimiento, en ella, pues, “es el apoyo del pueblo (*people*) el que otorga el poder (*power*) a las instituciones de un país y este apoyo a su vez no es sino la

⁵⁷ Cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VIII, p. 184. Es en este sentido que anota: “La confusión en la discusión del concepto de poder surge no solamente de la subjetivización de la filosofía moderna y de la voluntad de poder como voluntad de querer —Heidegger es el único que ha visto lo centralmente esencial— sino también de la identificación de poder y autoridad. A diferencia del poder, la autoridad está siempre unida a la persona [...] Poder junto con autoridad es solamente de modo secundario poder (*sekundär Macht*). Sólo cuando no hay ninguna autoridad es que se plantea el problema del poder” (Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VIII, p. 185).

⁵⁸ Cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VIII, pp. 40 y ss.

continuación de aquel consenso que ha dado vida a las leyes”.⁵⁹ Así comprendidas, concluye Arendt, “todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder (*manifestations and materializations of power*); se petrifican y decaen tan pronto como el poder viviente del pueblo (*the living power of the people*) cesa de mantenerlas”.⁶⁰

Es precisamente para clarificar estos términos y para comprender mejor el modo en que puede revitalizarse esta otra tradición en el presente que Arendt propone realizar una distinción terminológica y conceptual entre *poder* (*power*), *fortaleza* (*strenght*), *fuerza* (*force*), *autoridad* (*authority*) y *violencia* (*violence*).⁶¹ Es importante destacar por principio que esta distinción no tiene que ver con cuestiones estrictamente

⁵⁹ Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 41.

⁶⁰ *Ibid.* Ya en *On Revolution* (London, Faber and Faber, 1963. Se cita aquí de acuerdo con la edición alemana: *Über die Revolution*, München, Piper, 1974 [1965]), Arendt se había propuesto mostrar cómo se enlaza la libertad de la acción política con la necesidad de instituciones, cómo la acción humana que se realiza desde el horizonte de la libertad cristaliza en ordenamientos políticos que aseguran la realización de la propia libertad. El paradigma está representado ahí por la Constitución de Estados Unidos de América tal y como fue proyectada por los padres fundadores. No era tanto la *polis* griega como la Roma republicana la que Arendt veía resurgir en la Constitución de Filadelfia. En ella se enlazan la espontaneidad y libertad de la acción con la necesidad de un anclaje institucional en el que la propia libertad no se petrifica sino que se conserva —y en ello Arendt se sirve de las fórmulas ciceronianas de fundar (*condere*) y conservar (*conservare*). En esta obra se advierte, a la vez, uno de los temas centrales en la reflexión de Arendt, a saber: el modo en que la reflexión sobre la experiencia de la revolución —para Arendt los tres ejemplos paradigmáticos eran el de la Revolución francesa, el de la Revolución de Independencia de Estados Unidos de América y el de la Revolución rusa— pone en el centro de la discusión el carácter y el sentido de la acción, la necesidad de pensar la política desde el horizonte de la acción. Ello era especialmente urgente en un momento en el que, como se advertía a partir de la experiencia de los regímenes totalitarios, las categorías para pensar la política y las escalas de enjuiciamiento moral habían sido profundamente sacudidas (cf., Arendt, “Understanding and politics”, en *Partisan Review*, vol. 20, núm. 4, 1953, p. 379). En efecto, la experiencia del Totalitarismo había cuestionado en forma radical las categorías filosóficas, morales y políticas con las que hasta entonces se había intentado pensar la política. La pregunta que se planteaba ahora era entonces la pregunta por la acción humana en general y por la acción política en particular después de la experiencia de su tendencial destrucción en los regímenes totalitarios.

⁶¹ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 43.

gramaticales sino, más bien, con una perspectiva histórica y con una comprensión filosófico-política determinada. Más específicamente, la clarificación analítica y conceptual de cada uno de estos términos y de la relación que mantienen entre sí está animada por el propósito de hacer justicia a una concepción del poder en particular y de la política en general en la que uno y otra comprendan la especificidad del ámbito de los asuntos humanos, de los asuntos públicos, en el marco de la acción humana y su irreducibilidad a la lógica de la fabricación y del dominio de las cosas.⁶²

Es de este modo que el *poder* (*power*) se comprende como la “habilidad humana (*human ability*) no de actuar en general sino de actuar en forma concertada (*act in concert*) con otros”.⁶³ Con ello Arendt retoma y elabora reflexiones que había iniciado ya desde la década de 1950. Así, ya en un apunte realizado en su *Denktagebuch 1950 bis 1973* en 1950 sobre una lectura de *El Político* de Platón, aparece una primera referencia al concepto de poder (*Macht*). Se trata del pasaje de *El Político* 346 donde aparece la voz en plural *archai* que Arendt traduce no como “poder (*Macht*)” en general sino, más específicamente, como “poder para comenzar algo, para fundar un nuevo comienzo (*Macht, etwas anzufangen [...] einen neuen Anfang stiften*)”.⁶⁴ Este poder, señala Arendt, no es un mero “reaccionar (*re-agieren*)”, sino más bien un “actuar (*handeln*)” que tiene siempre como su condición de posibilidad la existencia de otros con quienes iniciar ese nuevo comienzo. Es en este sentido que Arendt señalaba que solamente los hombres —siempre en plural— tienen el poder-hombre como individuo aislado es siempre, dirá ella, “impotente (*machtlos*)”.⁶⁵ El poder siempre surge, pues, solamente entre hombres y podrá ser solamente limitado por ellos, jamás por la naturaleza.⁶⁶ Esta misma idea reaparece en el § 28 de *The Human Condition* que lleva por título *Power and the Space of*

⁶² *Ibid.*, p. 44.

⁶³ Estas distinciones centrales son introducidas en Arendt, *op. cit.*, 1970, pp. 44 y ss.

⁶⁴ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft I, p. 28.

⁶⁵ *Ibid.*, Heft III, p. 64.

⁶⁶ *Ibid.*

Appearance. En él se vincula el poder (*power*) con ese espacio de aparición (*space of appearance*) que emerge dondequiera que los hombres están juntos en el modo del discurso y la acción, espacio que, apunta Arendt ahí mismo, precede a toda constitución formal del ámbito público al igual que a las diversas formas de gobierno (*government*), es decir, a las distintas maneras que ese espacio público puede ser articulado y organizado.⁶⁷ Este espacio no es, por supuesto, un espacio en sentido estricto material; su existencia no sobrevive a la actualidad del movimiento que le ha dado lugar, sino que desaparece, como Arendt lo apunta, con la desaparición la acción en común de los hombres. “[El espacio público] está potencialmente ahí dondequiera que los hombres se reúnen, pero sólo potencial, no necesariamente y tampoco para siempre”.⁶⁸ Es en este sentido que, señala Arendt, ahí donde el poder (*power*) no se actualiza, desaparece, y la historia se encuentra llena de ejemplos en que esto ha sucedido y del fracaso de las tentativas para compensar esta desaparición: “El poder (*power*) está actualizado solamente donde la palabra y el hecho (*word and deed*) no se encuentran separados, donde las palabras no son vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no son usadas para enmascarar intenciones, sino para develar realidades (*disclose realities*) y los hechos no son usados para violar y destruir, sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades”.⁶⁹ Así entendido, el poder tiene una función constitutiva en el mantenimiento del espacio público: el poder es lo que mantiene la existencia del espacio público, el espacio potencial de aparición entre los hombres que hablan y actúan. “El poder preserva el ámbito público y el espacio de aparición”, señala Arendt, “y como tal es la parte vital del artificio humano, el cual, sin ser la escena de acción y discurso, del tejido de asuntos y relaciones humanas y de las historias engendradas por ello, carecería de una razón última de ser”.⁷⁰ Y así, sin una acción capaz de plantear un nuevo inicio en el

⁶⁷ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 199.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 200.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 204.

mundo, no habría nada nuevo en él; sin el discurso para materializar y memorizar las cosas nuevas que aparecen en el mundo, no habría recuerdo ni memoria y, sin poder, no podría haber ni la una ni el otro y el espacio de aparición común de los hombres desaparecería tan rápido como los hechos y las palabras vivientes. Es en este sentido que Arendt enlaza el poder (*power*) etimológicamente con la voz griega *δύναμις*, con la expresión latina *potentia* y, por supuesto, con el término alemán *Macht* —que deriva, recuerda Arendt, no de *machen* (hacer), sino de *mögen* y *möglich* (posible)— para destacar precisamente su carácter “potencial”, imposible por ello de ser reducido a una entidad inalterable y mensurable como la fuerza (*force*) o la fortaleza (*strength*).⁷¹

El poder es, pues, una potencia que surge de la capacidad humana no solamente de actuar o de hacer algo, sino de unirse con otros y de actuar en acuerdo con ellos.⁷² El fenómeno del poder no se considera por tanto remitido a la imposición y eventual instrumentalización de una voluntad por otra, sino más bien a la formación de una voluntad común que se instituye y reproduce a través de la acción común. La capacidad de acción y, más específicamente, la capacidad de acción en común es así la fuente de todo poder. En este sentido Arendt remite su comprensión del poder a la *potestas* romana, a la *dynamis* griega, a la *potentia* latina lo mismo que a las voces alemanas *mögen* (poder) y *möglich* (posible), buscando diferenciarlas de las connotaciones de *machen*, *facere* (hacer) y *poiesis* (fabricación).⁷³ Se trata de una potencialidad que no puede ser encapsulada en un ámbito específico sino que se actualiza en diversas configuraciones y prácticas sociales. El poder no aparece condensado entonces en el aparato de Estado, ni se entiende en el marco de aquéllas que han sido consideradas las tareas características del Estado moderno como el mantenimiento de la seguridad o el bienestar. El poder se instituye y despliega más bien a

⁷¹ *Ibid.*, p. 200.

⁷² Cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 45.

⁷³ Arendt, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer Jüdin aus der Romantik*, München, Piper, 1958b, p. 194 [1959].

partir de y en el horizonte de la acción común que es posible solamente en un espacio compartido también en común con otros hombres que se entiende a su vez al modo de un *Mit-Welt* en el que éstos aparecen, se encuentran, piensan, hablan y actúan. Él surge y se despliega a partir de la acción común que se realiza en el espacio público y que no sirve a otra cosa más que al mantenimiento de la propia acción que lo ha producido. Este poder, no obstante, señala Arendt, se condensa como poder político en instituciones que aseguran y mantienen formas de vida que se desarrollan desde y en el marco de la acción común. En efecto, el ámbito de la acción humana aparece en razón de su potencial innovativo como altamente inestable y requerido de protección. Y es aquí que se localiza justamente la función de las instituciones políticas: ellas se alimentan de la acción común de los hombres, del poder y, al mismo tiempo, tienen que proteger las condiciones y estructuras de la acción común en contra de su degeneración: “Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y decaen tan pronto el poder viviente del pueblo no se encuentra detrás de ellas y las sostiene”.⁷⁴ En este sentido se entienden las investigaciones histórico-filosóficas desarrolladas por Arendt: por un lado, *Origins of Totalitarianism* (1951), donde se analiza la destrucción de la libertad política y de las estructuras de la acción común bajo la dominación totalitaria que lleva al desplazamiento del poder por la violencia (*Gewalt*); por el otro, *On Revolution* (1963), donde se focaliza el modo en que se instituyen la libertad política y un nuevo horizonte de acción común, de poder, en el marco de una confrontación entre, por un lado, el poder que se genera desde el horizonte de la acción común y, por el otro, los medios físicos de coerción de un aparato de Estado que resiste desde la violencia una vez que se ha retirado la obediencia a las instituciones existentes.

El poder se concibe entonces al modo de una potencialidad (*potentiality*) que no puede ser jamás comprendida a la manera de un objeto susceptible de ser poseído o aplicado por un individuo —como

⁷⁴ Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 42.

en el caso de la *fortaleza* (*strengh*), según lo veremos más adelante—. ⁷⁵ El poder pertenece, pues, siempre a hombres que actúan en *plural* y puede ser mantenido solamente entre hombres. En él se expresa, como ya se ha dicho, aquella *potestas* que la tradición republicana romana vinculaba en forma indisoluble al *populo* (*postestas in populo*), que existe y se mantiene solamente entre los hombres considerados en plural y que desaparece por ello tan pronto esta pluralidad se disuelve o se pierde. ⁷⁶ Es en este sentido que Montesquieu, por ejemplo, deviene un pensador relevante para Arendt, pues fue él quien alcanzó a ver que la tiranía era no solamente una forma de gobierno entre otras sino que contradecía “la condición humana esencial de la pluralidad, el actuar y hablar juntos, que es la condición de toda forma de organización política. La tiranía impide el desarrollo del poder no sólo en un segmento particular del espacio público, sino en el todo de éste; en otras palabras, ella genera la impotencia (*impotence*) tan naturalmente como otros cuerpos políticos generan poder (*power*)”. ⁷⁷ La tiranía puede ser comprendida por ello, en último análisis, como la tentativa de sustituir al poder por la violencia. ⁷⁸ En las condiciones dadas para la vida humana la única alternativa al poder es, por ello, asegura Arendt, no la *fortaleza* (*strengh*), sino aquella fuerza (*force*) que puede ser puesta en marcha por un solo hombre en contra de sus congéneres, que alguno o algunos pueden poseer como un monopolio al haber adquirido los medios de la violencia (*violence*). ⁷⁹

A diferencia del poder, la *fortaleza* (*strengh*) designa para Arendt una cualidad de una entidad *individual* y aparece siempre, por así decirlo, en *singular*. Se trata de una propiedad inherente a un objeto o a una persona, que pertenece a su carácter y que existe independientemente de la relación que esta entidad individual mantenga con otras. Distinta de ella es, a su vez, la *fuerza* (*force*) que se refiere a

⁷⁵ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 201.

⁷⁶ Cf., *Ibid.*, p. 200 y Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 44.

⁷⁷ Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 202.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 203.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 202.

la energía liberada, sea por movimientos físicos o sociales, mientras que, finalmente, la *autoridad* (*authority*) puede localizarse en personas —así, se puede hablar de una autoridad personal como la que existe entre padres e hijos, maestros y alumnos, etcétera— o instituciones —como en la expresión romana *auctoritas in senatu*—. El rasgo distintivo de la autoridad así entendida sería el reconocimiento incuestionado por aquéllos que deben expresar su obediencia a ella y esta obediencia —y ello es lo importante— no requiere ni de coerción (*coercion*) ni de persuasión (*persuasion*).⁸⁰ El mantenimiento de la autoridad se basa más bien en el respeto (*respect*) que se tiene ante la persona o institución revestida de ella y por ello su peor enemigo es el desprecio (*contempt*), así como el modo más seguro de socavarla está dado por la risa (*laughter*). Finalmente, la violencia (*violence*) se distingue ante todo, de acuerdo con Arendt, por su carácter instrumental (*instrumental character*). Aunque vista fenomenológicamente ella se encuentra ciertamente cercana a la fortaleza en el sentido indicado anteriormente en la medida en que los implementos de la violencia —como en general todas las herramientas (*tools*)— están diseñadas y se emplean para la multiplicación de la fortaleza natural (*natural strenght*) hasta un punto tal en que puedan sustituir a esta última. La violencia es por naturaleza de carácter instrumental (*instrumental by nature*) y puede ser considerada como “racional (*rational*)” justamente sólo en la medida en que ella es “efectiva (*effective*)” para alcanzar el fin que tiene que justificarla.⁸¹

Arendt insiste en señalar que las distinciones anteriormente trazadas no pueden ser encontradas en forma tan clara en la realidad. En ella especialmente el poder, la autoridad y la violencia se encuentran en ocasiones íntimamente entrelazados. Sin embargo, ello no debe ser considerado un problema para establecer una diferenciación clara entre ellos. A Arendt parece preocuparle especialmen-

⁸⁰ La propia Arendt remite en este punto a su ensayo “What is authority?”, en *Between Past and Future* lo mismo que al libro de Kart-Heinz Lübbe *Auctoritas bei Augustin* (Stuttgart, 1968).

⁸¹ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 79.

te la tentación de pensar el poder en términos de orden y obediencia (*command and obedience*) y, de ese modo, proceder a una identificación entre poder y violencia.⁸² Es así que se expresa sobre este punto en forma inequívoca: “El poder es en efecto la esencia de todo gobierno (*the essence of all government*), la violencia no. La violencia es por naturaleza instrumental”.⁸³ En este sentido deviene claro el señalamiento de Arendt de que el poder no necesita justificación (*justification*), pues es inherente a la existencia misma de toda comunidad política. El único factor material indispensable para la generación del poder se encuentra, pues, en el vivir en común del pueblo (*living together of people*), pues es solamente cuando los hombres conviven en común que las potencialidades de la acción, advierte Arendt, pueden actualizarse y es precisamente por ello que la fundación de las ciudades —cuyo modelo arquetípico, que pervive a lo largo de la historia política del occidente, se expresa en las antiguas ciudades-Estado griegas— es el “prerequisito material más importante para el poder”.⁸⁴ El poder requiere solamente de legitimación (*legitimacy*); en efecto, él surge ahí donde los sujetos actúan en forma concertada y deriva su legitimidad del agrupamiento inicial entre diversos individuos y por eso ella remite siempre al origen mismo del poder en el pasado —a diferencia de la justificación de un medio con respecto a un fin que es algo que se proyecta siempre hacia el futuro y en este sentido, apunta Arendt, la violencia puede ser justificada, pero jamás legitimada—. ⁸⁵ Poder y violencia se encuentran, pues, en una relación de oposición; donde el uno —o la una— impera en forma absoluta, la otra —o el otro— se encuentra ausente. Entre uno y otra no hay tránsitos cuantitativos ni cualitativos: la violencia puede destruir al poder y es incapaz, a su vez, de generarlo nuevamente. No es posible, pues, derivar la violencia

⁸² *Ibid.*, p. 47.

⁸³ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁴ Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 201.

⁸⁵ Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 52.

del poder ni tampoco, a la inversa, deducir el poder de la violencia o comprender a éste como la expresión más extrema del poder.⁸⁶

En este sentido la propuesta de Arendt para la comprensión de los fenómenos tanto del poder como de la violencia se coloca en un plano por entero distinto al de aquellas reflexiones que buscan entenderlos en el marco de una suerte de historia natural de la humanidad y sobre la base de un análisis cuidadoso de fenómenos de carácter más bien fisiológico y biológico.⁸⁷ Arendt colocará en particular a la violencia en el marco de las condiciones generales que enmarcan al ser del hombre en el mundo, que caracterizan, pues, para decirlo en una palabra, a la *conditio humana* y al anclaje que ésta tiene en la naturaleza. Así, como ya lo había señalado en *The Human Condition*, en el marco de la naturaleza, la vida y la muerte, la creación y la aniquilación no son sino diversos estadios de uno y el mismo proceso que se realiza en la forma de una lucha por la vida en cuyo marco aparece la violencia como “un prerrequisito para la vida colectiva de la humanidad (*a prerequisite for the collective life of mankind*)”⁸⁸ en forma similar a la lucha por la existencia y la muerte violenta en el reino animal. No obstante, ni la violencia ni el poder son un “fenómeno natural”, esto es, manifestación del proceso de la vida. “[Ellos] pertenecen al ámbito político de los asuntos humanos cuya cualidad esencialmente humana está garantizada por la facultad humana de acción, por la habilidad para comenzar algo nuevo”.⁸⁹

En el marco de lo antes expuesto Arendt ha ofrecido, como ya lo hemos visto, un análisis del actuar y del hablar como actualidades puras que constituían ya, según ella, una piedra angular en la comprensión de la política en la Grecia antigua cuyo influjo y presencia parecen haberse diluido gradualmente con el advenimiento del mundo moderno. Arendt señala en este sentido cómo ya desde

⁸⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 59 y ss. Arendt piensa aquí especialmente en la obra de Konrad Lorenz *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (1963).

⁸⁸ Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 75.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 82.

Demócrito y Platón comienza a delinearse una idea de la política que considerará a ésta como una *τέχνη πολιτική* perteneciente no a las artes productivas, sino a las ejecutivas —como las artes curativas o la de la navegación donde el producto es idéntico con el acto mismo que lo realiza—. Es en este contexto que en el *Denktagebuch* se refiere específicamente a la reflexión de Platón en torno a la política. En él es la idea que se aprehende en la *ποίησις* la que se convierte en parámetro en la experiencia política de las *δόξαι* y su relatividad necesaria: “En ese momento la acción (*Handeln*) se convierte en fabricación (*Herstellen*). La idea de la *ποίησις* es la imagen rectora del *homo faber* de la que él tiene experiencia en aislamiento de los otros, de la pertenencia al mundo como el lugar de la morada común y de la patria humana fabricada en común (“*human artifice*”). Si se convierte la idea en escala (*Massstab*) y se arranca de su carácter de fabricación, ella se convierte en la idea tiránica que un individuo en su aislamiento quiere imponer a todos los otros (como escala). Originalmente la idea no es nunca parámetro y originalmente nunca se mide en la acción. Este es el origen griego (no romano) de la *autoridad* (*Autorität*). Autoridad es lo que se revela a todo individuo en su aislamiento, con lo que se mide y lo que según ello, bajo la presuposición del manejo adecuado de la escala, tiene que producir siempre *iguales* resultados. La autoridad de la “*escala domina (herrscht)*” sobre todos y excluye el ‘caos’ y la relatividad de las opiniones. Esta dominación misma es primariamente la dominación en el alma del individuo singular como un individuo aislado”.⁹⁰ Pero justamente, anota Arendt, “lo propiamente político (*das eigentlich Politische*)” se muestra al hombre no en su aislamiento, sino solamente en unión con otros “(*nicht in seiner Isoliertheit, sondern nur im Zusammen*)”. Aquí no se opone la verdad única al caos de las opiniones: “En lo político puede reinar solamente la opinión; ¡en ella hay solamente lo perspectivista (*Perspektivisches*)! Justamente eso es su ‘verdad’. Quien va a la Asamblea popular deja precisamente

⁹⁰ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft XVI, p. 375.

sus ‘ideas’ en casa”.⁹¹ Platón colocó así la pregunta por la política en el marco de la pregunta por el modo en que el estadista puede desplegar acción y, con ella, poder. Es en ese marco que surgieron las instituciones de las *nómoi* que no son, en último análisis, sino diversas tentativas por renunciar a la acción en general mediante la edificación de una institución que asegurara de modo absoluto e inmutable la vida de los individuos singulares.⁹² Es ahí que se localiza la identificación entre acción (*Handeln*) y fabricación (*Herstellen*) aunque sin asumir las consecuencias catastróficas que esta identificación asumiría posteriormente en el mundo moderno, porque aún no se consideraba en ese momento al ser humano en forma primaria como fabricante (*Herstellender*), como trabajador (*Arbeiter*), fenómeno que tendría lugar sólo con el advenimiento del Cristianismo y su comprensión del hombre como un “*fabricator mundi?*” que correspondía al “*creator universi?*”.⁹³ Es desde entonces que se delinea una degradación de la acción y del lenguaje que, en opinión de Arendt, habría de alcanzar una expresión culminante en pensadores como Adam Smith quien clasificaría todas las actividades que se basan solamente en su ejecución como el trabajo más bajo y más improductivo.⁹⁴

Es a partir de lo anteriormente expuesto que se puede entender con más precisión cómo la comprensión moderna de la política se ha desarrollado, de acuerdo con Arendt, en el marco de una instrumentalización creciente de la acción, de una tentativa por reducirla a una mera *techné* que ha acabado por degradar a la propia política convirtiéndola en un mero medio.⁹⁵ Sin embargo, a pesar de este proceso de degradación, la acción o, quizá mejor dicho, la posibilidad de la acción como una experiencia humana decisiva no ha sido destruida en su totalidad. Esta habilidad humana para actuar, para iniciar procesos nuevos, de carácter inédito cuyos resulta-

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft IV, p. 81.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Cf., Arendt, *op. cit.*, 1958a, p. 207.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 230.

dos están caracterizados por principio por la incertidumbre y la impredecibilidad, persiste en el presente y se expresa en experiencias, procesos y movimientos sociales de diversa índole cuya presencia, sentido y relevancia Arendt se esforzó en todo momento por detectar, exponer y analizar.

CONSIDERACIONES FINALES

En primer lugar, es preciso destacar que una piedra angular para la comprensión que Arendt ofrece de la política está dada, como hemos intentado mostrarlo a lo largo de este artículo, por su distinción entre las tres grandes formas de la actividad humana, a saber: *trabajo* (*labor, laborare, Arbeit*), *fabricación* (*work, fabrication, fabricare, Herstellen*) y *acción* (*action, agere, Handeln*). Ya una lectura atenta de su *Denktagebuch* muestra que por lo menos desde el inicio de la década de 1950 Arendt se afanaba por elaborar en forma clara la distinción entre estas tres actividades que caracterizan a la *conditio humana*. Así, por ejemplo, en el *Heft XII* escrito en 1952, encontramos ya una distinción fundamental entre el obrar (*Tun*) y el actuar (*Handeln*). El primero, anota ahí Arendt, es o bien *ποίησις* y, por ello, “creativo (*κreativ*), fabricación de algo nuevo (*Herstellen von etwas Neuem*)”; o bien *τέχνη*, un obrar “técnico en el sentido de la mera repetición de la *ποίησις* original y del mero uso de fuerzas dadas y de reglas ya encontradas. El comienzo originariamente creativo de toda *τέχνη* es la *ποίησις*, toda *ποίησις* se convierte luego de modo esencial en técnica”.⁹⁶ Podría decirse así que ya desde entonces Arendt intenta repensar de nuevo el espesor, sentido, relevancia y carácter de la acción, su irreductibilidad a toda forma de obrar (*Tun*), sea éste *ποίησις* o bien *τέχνη*,⁹⁷ para, desde ahí, poder pensar el poder en particular y a la política en general.

⁹⁶ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft XII, p. 283.

⁹⁷ Es en este sentido que devienen comprensibles sus críticas a Marx quien, de acuerdo con ella, comprendió la praxis no como acción, sino como obrar (*Tun*), como trabajo (*Arbeit*). Es así que señala en el *Denktagebuch* lo siguiente: “Lo que Marx

En segundo lugar, como ya lo hemos analizado a lo largo de este artículo, la política aparece en ella caracterizada no tanto por la disputa en torno al poder político, ni tampoco centrada en el aparato de Estado o en el poder que en éste se expresa, ni se reduce, en fin, a aquéllas que han sido consideradas las tareas características del Estado moderno como la seguridad, la libertad o el bienestar ni está tampoco orientada por una idea normativa como la de la justicia. En Arendt la política se despliega a partir de y en el horizonte de la acción que es posible solamente en un espacio compartido en común con otros hombres que se entiende al modo de un *Mit-Welt* en el que éstos aparecen, se encuentran, piensan, hablan y actúan siempre en plural. Lo político para Arendt no se identifica entonces con, ni se reduce a la actividad del Estado ni se localiza topológicamente dentro de éste ni se identifica sin más con él. Él remite más bien al ámbito del “Intermedio del mundo humano (*den Bereich des Zwischen der menschlichen Welt*) que produce a la vez distancia y enlace (*Abstand und Verbindung*) [Se trata del ...] espacio en el que nos movemos con otros y nos comportamos recíprocamente (*uns miteinander bewegen und gegeneinander verhalten*)”.⁹⁸ Es aquí que se localiza, de acuerdo con Arendt, el papel de las leyes como dispositivos justamente para regular este ámbito del “Intermedio (*Zwischen*)” del *inter-esse*, del estar-entre, del ser-entre, que caracteriza a la acción humana.⁹⁹ Y, anota Arendt en forma inequívoca, la razón de que la política surja “en el ámbito del Intermedio (*im Bereich des Zwischen*)” reside justamente en que el poder (*Macht*) se genera siempre que los hombres emprenden algo en común, en “el fenómeno arquetípico de la pluralidad (*das Urphänomen der Pluralität*)”.¹⁰⁰ Y, más adelante, en forma más precisa: “[E]l Poder surge siempre en el Intermedio

quería se encontraba ya de facto en marcha de modo pleno. Se ha ‘transformado’ de hecho el mundo mediante el *obrar* (*Tun*), a saber, mediante la técnica y la ciencia” (Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft XII, p. 285).

⁹⁸ Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VII, p. 150.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 160. Otras dos formas de permanecer en ese “Intermedio (*Zwischen*)” y de producirlo están dadas por el amor y por la amistad respectivamente (cf., Arendt, *op. cit.*, 2002, Heft VIII, p. 279 y Heft XVI, pp. 372 y s.).

¹⁰⁰ *Ibid.*, Heft VII, p. 160.

de la pluralidad (*Macht entspringt im Zwischen der Pluralität*)”.¹⁰¹ Por ello dos tipos de individuos solitarios serán especialmente dañinos al poder así entendido: por un lado, el tirano, una suerte de parásito del Intermedio (*Zwischen*) que busca retirarse del entrelazamiento que la pluralidad ha tejido entre los hombres, aislar a éstos como condición para reducirlos a la impotencia y convertir al poder en un objeto susceptible de ser poseído en soledad. Una tentativa de esta clase apunta a la destrucción del ámbito de lo Intermedio y, de ese modo, a la destrucción del propio poder. Por otro lado, el filósofo que quiere levantarse por encima del caos de la diversidad de opiniones propia del ámbito de lo Intermedio (*Zwischen*) y busca erigir así el territorio de un pensar puro que lleva a acabar con el propio pensar.¹⁰² Al tirano, Arendt opondrá el ciudadano, y al filósofo, el pensador que no busca huir del *inter-esse* con los hombres, de la pluralidad, sino permanecer en ella y desde ahí desarrollar su reflexión sin pretender suprimir el “ser-otro (*Anderssein*)” del mundo para apropiarse de él por medio de la reflexión.¹⁰³ A este pensar que se coloca en la pluralidad sin pretender suprimir la alteridad, la diferencia que a ésta es propia y que se comprende por ello como vinculado al “querer político (*politisches Wollen*)” lo denomina Arendt “Juzgar (*Urteilen*)”: “Comprender es el pensar de la soledad.—Juzgar es el pensar del ser-con... (*Verstehen ist das Denken der Einsamkeit. —Urteilen ist das Denken des Zusammenseins...*)”.¹⁰⁴ Así comprendido, el Juzgar se opone al pensar que guía al obrar (*Tun*) que para Arendt no es otro que la *ἐπιστήμη*, la ciencia (*Wissenschaft*), orientada a encontrar y determinar las ideas según las cuales debe organizarse y tener lugar el obrar. Al inicio de toda *ποίησις*, señala Arendt, se encuentra siempre una “idea”, mientras que en la *τέχνη* la idea se pierde —y es ello lo que convierte a ésta última en un procedimiento de repetición mecánica, técnico en el sentido estricto de la pala-

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰² *Ibid.*, p. 164.

¹⁰³ *Ibid.*, Heft VIII, pp. 279-280.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Heft XII, p. 287.

bra.¹⁰⁵ La filosofía, por su parte, el “pensar libre (*das freie Denken*)” mantiene así con respecto a la acción (*Handeln*) una relación similar a la que la ciencia (*Wissenschaft*) guarda con respecto al obrar (*Tun*). “Ya que como Ser-dialógicamente-consigo-mismo (*Dialogisch-mit-sich-selbst-Sein*) está referido por principio a otros, el [libre pensar] tiene que ser comunicativo (*kommunikativ*) —lo que la ciencia no requiere. Ni el pensamiento ni la acción son “objetivos (*gegenständlich*)”; no conocen ni fines ni medios. Tampoco conocen ningún término (*Ende*) porque se mueven en un ámbito que es infinito, no limitado por la muerte del individuo que en él habita, en él entra y de él otra vez se separa [...] El Pensar y el actuar libre no persiguen ningún fin, no “tienen” ningún objeto (*Gegenstand*) y no producen ningún resultado, sino que crean sentido (*kreieren Sinn*). Acción es pensar “práctico (*praktisch*)”, pensar es actuar “percipiente” (razón), a saber, acción “que percibe el sentido”, acción con sentido (*Denken ist “vernehmendes” (Vernunft), nämlich “Sinn vernehmendes” oder sinnendes Handeln*) [...] Mediante la acción entro en el mundo infinito de los hombres y participo en la inmortalidad del género humano”.¹⁰⁶ Así, solamente la acción es directamente política, pues sólo ella puede desplegarse en el interior de un mundo común —a diferencia de ella, la fabricación (*Herstellen*), dirá Arendt, es siempre “mediatamente política (*vermittelt politisch*)”, pues mediante ella se añade al mundo común algo y, a través de ello, el propio individuo se integra a ese mundo común.¹⁰⁷

En tercer lugar, es preciso subrayar que las reflexiones de Arendt expuestas aquí se desarrollan para responder al desafío planteado por la burocratización en la política y la tentación del recurso a la violencia no sólo como vía de resistencia ante la burocratización sino, en último análisis, como negación de la política misma.¹⁰⁸ La

¹⁰⁵ *Ibid.*, Heft VIII, p. 283.

¹⁰⁶ *Ibid.*, Heft VIII, pp. 283-284.

¹⁰⁷ *Ibid.*, Heft XVI, p. 374.

¹⁰⁸ En este sentido Arendt interpreta, por ejemplo, los movimientos estudiantiles de la década de 1960 (cf., Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 81).

burocracia, apunta Arendt, es aquella forma de gobierno en la que “cada uno es privado de libertad política, del poder de actuar (*of political freedom, of the power to act*) [...] y cuando todos se encuentran por igual carentes de poder (*powerless*), tenemos una tiranía sin tirano”.¹⁰⁹ Podríamos decir que en la base de todo proceso de burocratización se encuentra operando una tentativa por reducir la acción a fabricación y a convertir así a la política en mera administración. Así comprendida la burocracia apunta tendencialmente a la destrucción del espacio público, a la reducción de la política a mera administración, a la obstaculización de la acción humana en el sentido que Arendt ha dado a esta categoría y, de ese modo, a la cancelación de una capacidad que define al ser humano en tanto que ser humano y, de ese modo, podríamos decir, a una suerte de pérdida de su identidad.¹¹⁰ Arendt intenta pensar así las posibilidades de mantenimiento y despliegue de la capacidad de acción y, en razón de ello, de continuar siendo un ser humano en el mundo de hoy: “Lo que hace al hombre un ser político es su facultad de acción [...] Hablando filosóficamente, actuar es la respuesta humana a la condición de natalidad. Ya que venimos al mundo en virtud del nacimiento, como recién llegados y como nuevos comienzos, somos capaces de comenzar algo nuevo; sin el hecho del nacimiento no sabríamos incluso lo que es novedad y toda la ‘acción’ sería o mera conducta (*behavior*) o preservación. Ninguna otra facultad excepto el lenguaje (*language*), ni la razón ni la conciencia, nos distinguen tan radicalmente de todas las especies animales”.¹¹¹ Esta capacidad de acción permite, pues, pensar la posibilidad de un nuevo inicio, de una “creatividad (*creativity*)” que posibilite, a su vez, una alternativa al dominio de la burocracia y a la reducción de la política a mera administración. Por ello Arendt señala en forma lacónica: lo que hoy en día amenaza más seriamente al poder y lo lleva al fracaso es no tanto la violencia como el despliegue de aparatos

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 81-82.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 82.

anónimos de administración. Justamente por ello detectó en determinadas experiencias que tenían en aquel momento lugar en algunos países del Este, como la de la Primavera de Praga, tentativas por definir al “ciudadano libre (*free citizen*)” como un “ciudadano co-gobernante (*Citizen Co-ruler*)” y por revitalizar a la democracia bajo la forma de una “democracia participativa (*participatory democracy*)” que debía oponerse a la “democracia representativa” dominante en Europa y Estados Unidos de América.¹¹² En particular, le preocupaba a Arendt proponer una alternativa democrática a los regímenes basados en gigantescos aparatos de partidos tanto en el Este como en el Oeste, tanto a las dictaduras de un único partido en la Europa oriental de aquel entonces, como a los sistemas bipartidistas en Inglaterra y Estados Unidos de América lo mismo que al sistema multipartidista de países como Francia, Alemania e Italia. Las palabras de Arendt, a este respecto, resuenan con una singular actualidad:

El proceso de desintegración que se ha vuelto tan manifiesto en años recientes: el decaimiento de los servicios públicos: escuelas, policía, correo, recolección de basura, transporte, etc. [...] los problemas de tráfico en las ciudades, la contaminación del aire y el agua, son los resultados automáticos de las necesidades de las sociedades de masas que se han vuelto inmanejables (*unmanageable*). Ellos se acompañan y se aceleran con frecuencia por el declive simultáneo de los sistemas de varios partidos, todos de origen más o menos reciente y diseñados para servir a las necesidades políticas de las poblaciones de masas —en el Oeste para hacer posible el gobierno representativo cuando la democracia directa no era más posible porque ‘el espacio no abarca a todos’ (John Selden).¹¹³

La “democracia participativa (*participatory democracy*)” constituye así para ella el “común denominador más significativo” de las re-

¹¹² *Ibid.*, p. 83.

¹¹³ *Ibid.*, p. 84.

beliones tanto en el oeste como en el este.¹¹⁴ Se trata de una propuesta, pues, que proviene de lo mejor de la tradición revolucionaria —y aquí ella piensa expresamente en experiencias como la de Revolución de Independencia de Estados Unidos de América o la de los consejos obreros en donde ella cree encontrar “la única extensión auténtica de toda revolución desde el siglo XVIII (*the only authentic outgrowth of every revolution since the eighteen century*)”.¹¹⁵ Esta democracia participativa se perfila en forma clara tanto en contra de las tendencias que anidan en el interior de la “democracia representativa (*representative democracy*)” a someter a la democracia a los aparatos de los grandes partidos políticos y, dentro de ellos, no a todos sus miembros sino solamente a los funcionarios más altos —minando así en forma lenta pero sistemática justamente la función representativa de la propia democracia— como también en contra de las burocracias unipartidistas que imperaban en aquel momento en los llamados países del Este que funcionaban precisamente sobre la base de la exclusión de toda participación.¹¹⁶

En cuarto lugar, en razón de lo anterior, la propuesta de Arendt puede ser comprendida como una reflexión crítica sobre las tendencias a la centralización de las funciones políticas y administrativas —generalmente en el espacio de una ciudad capital— que han acompañado al surgimiento de los Estados-nación modernos y garantizado su unidad frente a la diversidad étnica y cultural. Así entendido, este proyecto político, señala Arendt, ha fracasado en el marco de las sociedades de masas contemporáneas —y ello se advierte especialmente en los problemas políticos, sociales, administrativos y urbanos de las grandes ciudades modernas— en términos

¹¹⁴ Cf., *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.* En este punto pueden ser detectadas algunas confluencias con propuestas provenientes de la Teoría Crítica e imbuídas por desarrollos realizados en el ámbito francés por pensadores como Cornelius Castoriadis, Claude Lefort y Marcel Gauchet. Se trata de una tentativa de articulación de un concepto de espacio público (*Öffentlichkeit*) que contrarreste el procedimentalismo de Habermas con el republicanismo de Hannah Arendt (cf., Dubiel, Rödel y Frankenberg, *op. cit.*, 1989).

tanto económicos como políticos. Ante esta situación se trata más bien, de acuerdo con Arendt, de desarrollar y fortalecer el principio federal y la división de poderes basada en una pluralidad de centros de poder, para lo cual las propuestas de los padres fundadores de la Revolución de Independencia de Estados Unidos de América ofrecen un ejemplo destacado.¹¹⁷ El balance de Arendt, a este respecto, es inequívoco: sean cuales fueren las ventajas o desventajas económicas y administrativas de un aparato de Estado centralizado, las consecuencias políticas son siempre las mismas: “la monopolización del poder causa el agotamiento o la pérdida de todas las fuentes auténticas de poder en el país”.¹¹⁸ El ejemplo de ello cree encontrarlo en Estados Unidos de América en donde un Estado basado originalmente en una pluralidad de centros de poder y “*checks and balances*” recíprocos, se ve en la actualidad confrontado ante fenómenos no sólo de desintegración de estructuras de poder sino, aún más, ante una nueva situación en la que el poder —a pesar de mantenerse intacto y poder manifestarse libremente, se ha vuelto sin embargo “inefectivo (*ineffective*)” y no puede resolver adecuadamente las tareas que hoy en día se le plantean, dando así lugar a un fenómeno paradójico: el de “la impotencia del poder (*the impotence of power*)”,¹¹⁹ en el que, por un lado, se dispone de un alto grado —tanto en términos cualitativos como cuantitativos— de recursos tecnológicos y científicos para realizar las empresas más ambiciosas pero, al mismo tiempo, por otro lado, no se está en posibilidad de atender a las necesidades y requerimientos cotidianos de los ciudadanos.¹²⁰

Finalmente, en quinto y último lugar, es preciso señalar que, como ya lo han subrayado algunos lectores agudos de Arendt como Jürgen

¹¹⁷ Y es en este sentido que Arendt observaba críticamente la evolución política de Estados Unidos de América y, particularmente, la creciente centralización de las decisiones y funciones administrativas y políticas en Washington (Arendt, *op. cit.*, 1970, p. 85).

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*, p. 86.

Habermas, la comprensión de la política y sus relaciones con el Estado ofrecida por Arendt subraya ante todo la formación política de la opinión y la voluntad de los ciudadanos como el medio en el que se constituye la sociedad como una totalidad constituida políticamente —y es en este sentido que la sociedad es por principio y ante todo una sociedad *política*. En este mismo sentido la democracia se concibe como una suerte de equivalente de la auto-organización política de la sociedad en su totalidad y es por eso que ella asigna a la revitalización del espacio público un papel central para revertir el privatismo ciudadano de una población despolitizada y contrarrestar así la tendencia a la creación de legitimidad por la vía de partidos estatizados y/o burocratizados de modo que una ciudadanía regenerada pueda ser capaz de reapropiarse del poder del Estado autonomizado de forma burocrática mediante una autogestión descentralizada.¹²¹ Como lo hemos visto a lo largo de este trabajo, la política se define de este modo para Arendt al margen de la esfera de lo social y de su forma política de articulación en el Estado-nación (*nation state*) moderno. Una comprensión de esta clase, sin embargo, no puede desentenderse de una serie de problemas que han sido planteados especialmente desde la vertiente liberal. Desde esta perspectiva no se trataría tanto de proponer una suerte de disolución de la separación entre el aparato de Estado y la sociedad buscando localizar a la política en el proceso de surgimiento, despliegue y mantenimiento del espacio público sino que, sobre la base de esta separación, se trataría más bien de asignar por ejemplo al proceso democrático la función de establecer un puente entre unos y otra. En lugar de ciudadanos que se identifican sobre la base de una tradición cultural y política compartida en común, se destaca así a la vez la presencia de individuos con intereses determinados cuyas agregaciones, diferencias y conflictos deben ser canalizados en el marco del Estado de Derecho. La formación democrática de la voluntad entre ciudadanos que persi-

¹²¹ Es en esta línea que avanzan de acuerdo con Habermas los escritos políticos de Hannah Arendt (cf., Habermas, *op. cit.*, 1992, p. 360).

guen sus propios intereses constituiría así sólo un elemento en el interior de una arquitectura que acota el poder del Estado a través de un marco normativo ofrecido por los derechos fundamentales, división de poderes, Estado de Derecho, etcétera. Con ello se plantea la tarea de una determinación más compleja de la política y del poder que la que Arendt ha ofrecido, pues si bien es cierto que ni una ni otro pueden ser identificados con, reducidos a/o localizados sin más en el ámbito del Estado, también lo es que ni la una ni el otro pueden ser comprendidos sin más sin el recurso a él o, peor aún, completamente al margen de él.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Bibliografía Primaria:

- Arendt, Hannah, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, 2 Bde. Herausgegeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, Dresden, München/Zürich, Piper, 2002.
- , *Hannah Arendt-Martin Heidegger. Briefe 1925-1975*, Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ursula Ludz, Frankfurt, Klostermann, 1998.
- , *Hannah Arendt-Heinrich Blücher. Briefe 1936-1968*, Herausgegeben von Lotte Köhler, München, Piper, 1996.
- , *Hannah Arendt-Kurt Blumenfeld... "in keinem Besitz verwurzelt". Die Korrespondenz*, Herausgegeben von Ingeborg Nordmann und Iris Pilling, Hamburg, Rotbuch-Verl, 1995.
- , *Hannah Arendt-Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*, Herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner, München, Piper, 1993.
- , *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Herausgegeben von Ursula Ludz, München, Piper, 1989.
- , *Vom Leben des Geistes*, Bd. 2: *Das Wollen*, traducción del original inglés: *The Life of Mind, I: Willing*, New York, Harcourt Brace

- Jovanovich, 1978. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana: München, Piper, 1979.)
- , *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: *Das Denken*. Traducción del original inglés: *The Life of Mind, I: Thinking*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1977. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana: München, Piper, 1979.)
- , *On Violence*, New York, Harcourt, Brace & World, 1970. (Se cita de acuerdo con la edición inglesa cotejada con la alemana: *Macht und Gewalt*, Piper, München, 1970.)
- , *Isak Dinesen (1885-1962)* en Hannah Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, traducción del original inglés: *Men in Dark Times*, New York, Harcourt, Brace & World, 1968a. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana: Zürich/München, Piper, 1989.)
- , *Walter Benjamin 1892-1940*, en Hannah Arendt, *Menschen...*, *op. cit.*, 1968b.
- , *Über die Revolution*, traducción del original inglés: *On Revolution*, London, Faber and Faber, 1963. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana: München, Piper 1974, 1965¹.)
- , *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958a. (Se cita de acuerdo a la edición inglesa cotejada con la octava edición alemana de 1994 basada en la nueva edición a este idioma de 1981: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München, Piper.)
- , *Rabel Varnhagen. Lebensgeschichte einer Jüdin aus der Romantik*, München, 1958b [1959], traducción del original inglés: *Rabel Varnhagen. The Life of a Jewess*, London, Institute by the East and West Library, 1958. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana.)
- , “Understanding and politics”, en *Partisan Review*, vol. 20, núm. 4, 1953, pp. 377-392.
- , *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Frankfurt am Main, 1951 [1955], traducción del original inglés: *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace, 1951. (Se cita aquí de acuerdo a la edición alemana.)
- , *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlín, Julius Springer, 1929.

Por lo que se refiere a la *Obra Póstuma*, es preciso señalar que la mayor parte de ella se encuentra constituida por los *Hannah Arendt Papers* que se encuentran en la sección de manuscritos de la Library of Congress en Washington D. C. Copias de este material completo se encuentran en el *Hannah-Arendt-Zentrum* de la Universität Oldenbourg al igual que en el *Hannah Arendt Center* en la New School for Social Research en New York. La correspondencia con Martin Heidegger y los Diarios —con excepción del Primer Cuaderno que se encuentra en la Library of Congress— se localizan en el *Deutsches Literaturarchiv* en Marbach.

Bibliografía Secundaria:

- Abensour, Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique*, Paris, Sens & Tonka, 2006.
- Aristóteles, *Poe. Poética*. Se sigue la edición inglesa de Stephen Halliwell, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1995.
- , *Phys: The Physics*, edición inglesa de P. H. Wicksteed and F. M. Cornford, London-Cambridge, Harvard University Press, 1960.
- , *DA: De Anima*, edición inglesa de David Ross, Oxford University Press, 1956.
- , *De gen. an.: De la Generación de los animales*. Se sigue la edición inglesa de A. L. Peck, London/Cambridge, Loeb, 1953.
- , *De caelo: Del Cielo*. Se sigue la edición inglesa de W. K. C. Guthrie, London/Cambridge, Loeb, 1939.
- , *Part. An.: De las partes de los Animales*. Se sigue la edición inglesa de A. L. Peck, con un prólogo de F. H. A. Marshall, Cambridge-Massachusetts/London, Harvard University Press/W. Heinemann, 1937.
- , *EE: Eudemian Ethics*, edición inglesa de Harris Rackham, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1935.
- , *Met: Metaphysics*, edición inglesa de Hugh Tredennick, London/New York, W. Heinemann, ltd/G. P. Putnam's sons, 1933-1935.

- _____, *Pol. Política*. Se sigue la edición inglesa de Harris Rackham, London/New York, W. Heinemann, ltd./G. P. Putnam's sons, 1932.
- _____, *EN: Nicomachean Ethics*, edición inglesa de Harris Rackham, London/New York, W. Heinemann/G. P. Putnam's Sons, 1926.
- Barley, D., *Hannah Arendt*, Freiburg/München, Alber, 1990.
- Beiner, Ronald, *Political Judgment*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1996.
- _____, "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 2, 1993, pp. 21-35.
- Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Breier, K.-H., *Hannah Arendt*, Hamburg, Junius, 1992.
- Brunkhorst, Hauke, *Hannah Arendt*, München, Beck, 1999.
- Brunner, Otto, Werner Conze y Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 4. Bde., Stuttgart, Klett-Cotta. Bd. 3, 1982.
- Calhoun, Craig y John McGowan (eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Canovan, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, New York, Cambridge University Press, 1992.
- _____, *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- Cruz, Manuel y Fina Birulés (comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Dubiel, Helmut, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- _____, Ulrich Rödel y Günther Frankenberg, *Die demokratische Frage*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.
- Estrada Saavedra, Marco (ed.), *Pensando y actuando en el mundo: Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Plaza y Valdés, 2003.
- Etudes phénoménologiques*, núm. 2, Número dedicado a Hannah Arendt, 1985.
- Flores d'Arcais, Paolo, *Hannah Arendt: esistenza e libertà, autenticità e politica*, Roma, Fazi, 2006.

- Frankenberg, Günter, *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- García González, Dora Elvira, *Del poder político al amor al mundo*, México, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey/Porrúa, 2005.
- Gleitsch, Ingeborg, *Hannah Arendt*, München, DTV, 2000.
- Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.
- , *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.
- , “Hannah Arendts Begriff der Macht”, en Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.
- , *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels ‘Jenenser Philosophie des Geistes’*, en Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967, pp. 9-47.
- , *Hannah Arendt. Mut zum Politischen!*, en *Die Zeitschrift der Kultur*, 10/200, Zürich.
- Hansen, Phillip, *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- Hill, Melvyn (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin Press, 1979.
- Hinchman, Lewis P. y S. K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- Höffe, Otfried, “Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt”, en Peter Kemper (1993), (1995!), pp. 13-33.
- Hubeny, A., *L’action dans l’œuvre de Hannah Arendt*, Paris, Larousse, 1993.
- Jonas, Hans, “Acting, knowing, thinking: Gleanings from Hannah Arendt’s philosophical work”, en *Social Research*, vol. 44, 1997, pp. 25-43.
- , “Hannah Arendt 1906-1975”, en *Social Research*, vol. 43, 1976, pp. 3-5.
- Jouvenel, Bertrand de, *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Genève, Le Cheval ailé, 1945. (Nueva edición: París, Librairie Hachette, 1972.)
- Käsler, Dirk, *Max Weber: eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Frankfurt am Main, Campus, 1998.

- Kemper, Peter (Hrsg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt am Main, Fischer, 2e. durchgesehene Auflage, 1993 (1995¹).
- Lafer, Celso, *Hannah Arendt-Pensamento, persuasão e poder*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979 [2003].
- Les Cahiers de philosophie*, núm. 4. Número especial dedicado a Hannah Arendt, 1987.
- Leyva, Gustavo, “Hannah Arendt: Acción, identidad y Narración”, en Gustavo Leyva (ed.), *Política, identidad y narración*, México, Miguel Ángel Porrúa/CONACYT/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2003, pp. 383-411.
- Lorenz, Konrad, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien, 1963.
- Parekh, Bikhu, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, Humanities Press, 1981.
- Passerin D’Entrèves, Alessandro, *La dottrina dello Stato*, Torino, Giappichelli, 1962.
- Passerin D’Entrèves, Maurizio, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London, Routledge, 1994.
- Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Reif, Adelbert (Hrsg.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien, Europa Verlag, 1979.
- Revue Esprit*, núm. 6, 1980. Número dedicado a Hannah Arendt.
- Ricoeur, Paul, “Action, story and history-on rereading *The Human Condition*”, en *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York, Peter Lang, 1990, pp. 60-72.
- Sahuí, Alejandro, *Razón y espacio público: Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán, 2002.
- Sánchez Muñoz, Cristina, *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- Serrano, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, México, Interlínea, 1996.

- Söllner, Alfons, *Deutsche Politikwissenschaftler in der Emigration. Ihre Akkulturation und Wirkungsgeschichte*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996.
- Sternberger, Dolf, “Hannah Arendt-Denkerin der *Polis*”, en Eckhard Nordhofen (Hrsg.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts in Portraits*, Frankfurt am Main, Syndikat, 1980.
- , “The sunken city: Hannah Arendts idea of politics”, en *Social Research*, vol. 44, 1977, pp. 132-146.
- Taminiaux, Jaques y Michael Gendre, *The Thracian Maid and the Professional Thinker. Arendt and Heidegger*, New York, State University of New York Press, 1997.
- Tassin, Etienne, *Hannah Arendt l'humaine condition politique*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- , *Le trésor perdu*, Paris, Payot, 1999.
- Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Vollrath, Ernst, “Hannah Arendt und Martin Heidegger”, en *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, pp. 357-372.
- , *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1987.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922. (Traducción en español: *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1964.)
- Wellmer, Albrecht, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982.

CAPÍTULO

IV



EL PODER: ENFOQUES EN CONTRASTE

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA*

INTRODUCCIÓN

Una evaluación plausible de las teorizaciones contemporáneas del fenómeno del poder tendría que insistir más en los contextos teóricos en que tal fenómeno ha sido considerado que en las posibles definiciones generales que de él podrían ofrecerse, es decir, seguir la ruta de una reconstrucción intelectual de los referentes de las teorías del poder antes que una mera contraposición de definiciones en un espacio teórico supuestamente neutro.

Aunque, en efecto, la enunciación de definiciones previas al desarrollo teórico permite un despeje relativamente preciso del campo conceptual y, por ende, la articulación de un orden discursivo coherente, lo cierto es que estas definiciones previas frecuentemente tienden a dar por resuelto lo que en rigor es el verdadero problema a resolver. Dicho de otro modo: parece que gran parte de la comprensión del fenómeno del poder depende de la posesión de una “buena” definición previa a los análisis empíricos, lo que su-

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, SNI 2, rozj@xanum.uam.mx

brepticiamente introduce una demarcación precisa entre lo propio del poder y lo ajeno a él, haciendo de la definición una especie de conclusión y no una mera categoría heurística.

No obstante, el hecho es que el orden discursivo de la mayoría de los teóricos del poder exige la enunciación de una definición como requisito previo para la comprensión de los fenómenos del poder. Tal definición cumple, por supuesto, un papel demarcador entre los fenómenos que son susceptibles de investigación científica y los que no lo son. Este privilegio discursivo de la definición no es sino un resultado de la historia particular del trabajo académico sobre la cuestión del poder. Significativamente, ha sido la sociología la disciplina que ha abordado de manera sistemática el estudio de los fenómenos del poder. De Max Weber a los sociólogos contemporáneos, se han repetido los intentos de sistematizar y comprender científicamente esta franja esencial de fenómenos sociales. Sin embargo, la prevalencia de los modelos sociológicos en los enfoques del poder ha limitado en cierta medida las posibilidades de desarrollo de una teoría filosófica sobre el poder en el sentido de una comprensión más abstracta e incluso normativa de su naturaleza. Aunque algunos autores han tratado de rastrear el origen de la reflexión moderna sobre el poder en la tradición filosófica,¹ lo evidente es que los paradigmas dominantes de investigación y discusión científica acerca del poder sólo aparecieron hasta nuestro siglo y ciertamente en un campo relativamente lejano a la filosofía.

Esto no significa que en la tradición de la filosofía política el problema del poder haya estado siempre ausente, sino sólo que su tema de interés constante ha sido el del poder público, es decir, la acotación precisa de los fenómenos de dominación en el marco

¹ Véase como ejemplo Barry Barnes, *The Nature of Power*, Cambridge, Polity Press, 1988.

Aquí, Barnes remite la concepción moderna del poder hasta Hobbes, destacando la idea de que el problema del fundamento del poder sólo puede ser resuelto una vez que se posee una solución para el problema crucial del fundamento del orden y la estabilidad de la sociedad (pp. 21 y ss.). Por su parte, Stuart R. Clegg en la primera parte de su obra *Frameworks of Power* (Londres, Sage Publications, 1993) remite hasta Maquiavelo el origen de la reflexión moderna sobre el poder, pero en el resto la identifica con la tradición sociológica.

del espacio público a partir de los conceptos de justicia, Estado, ciudadanía, representación, legitimidad, etcétera. Este espacio constituye, de por sí, un amplio ámbito problemático, pero tomado como punto de partida tiende a ocultar o disfrazar el traslape o interpenetración entre lo público y lo privado que la perspectiva sociológica sobre el poder ha logrado evidenciar con mejor fortuna. Esta situación explica el hecho de que un trabajo pionero en los análisis sobre el poder, *Power* (1938) de Bertrand Russell, exhiba una argumentación de tipo sociológico pese al conocido talante filosófico de su autor, y que incluso un teórico como Michel Foucault, difícil de clasificar en términos disciplinarios pero leído y discutido fundamentalmente en el ámbito filosófico, llegara a negar que sus reflexiones sobre el poder constituyeran alguna suerte de “filosofía política”, situándolas más bien en un intersticio (en supuesta formación) dentro del conocimiento contemporáneo al que denominó “arqueología de las ciencias humanas”.

No obstante, la denuncia de un vacío filosófico en la reflexión sobre el poder apenas tiene sentido en nuestros días, a menos que se continúe pretendiendo que la filosofía deba desarrollar líneas de investigación independientes (y supuestamente superiores respecto) de las ciencias particulares, es decir, que se siga autoconferiendo el título de “ciencia primera”. De no ser éste el caso, como aquí se asume, una reflexión filosófica sobre el poder debería consistir, más bien, en una evaluación de los avances del saber sociológico respecto de la cuestión, un enjuiciamiento sobre sus recursos metodológicos y una eventual conducción y discusión de sus resultados a un nivel más abstracto e incluso normativo.

DEFINICIONES Y SUPUESTOS SOCIALES

Nada nos impide, si se trata de establecer un punto de partida, iniciar con una definición sociológica de poder, *e.g.*, la propuesta por Robert A. Dahl que enuncia que “A tiene poder sobre B en la medida en que logra que B haga algo que de otro modo no ha-

ría”,² la cual, pese a parecer aporética dada su postulación en términos de generalidad y aplicabilidad universal (o justamente por eso), nos pone ya en situación de evaluar los *supuestos* teóricos, los conceptos y las categorías de una tradición específica acerca de los análisis del poder en particular, y de la sociedad en general.³ Así, el primer argumento que podemos avanzar postula que todo intento de definición del poder remite, por un lado, a la tradición intelectual y al dispositivo conceptual de que dispone el teórico, y por otro, al modelo de orden social que el discurso teórico asume de manera implícita o explícita. En el caso de nuestro ejemplo, que a la vez hemos tomado como punto de partida, la enunciación misma de los sujetos A y B como elementos constituidos con anterioridad a la relación de poder misma, no sólo exhibe los supuestos de la tradición funcionalista que en su afán formalizador toma como datos fijos las identidades de los sujetos individuales o sociales, sino que abstrae de la historia todo fenómeno de poder adecuándolo a un supuesto marco social sin fisuras mayores, dinamismo ni pliegues. Aun más, y adelante se argumentará más prolijamente al respecto, la reducción de la noción de poder a un espacio *behaviorista*, es decir, al comportamiento y decisiones a nivel individual, termina por soslayar la posibilidad de un enfoque agregado en el cual pudiera destacarse el carácter *social* de las relaciones de poder.

El análisis de las definiciones del poder, en este sentido, pasa por la necesidad de distinguir los distintos espacios discursivos desde los cuales se ensaya una u otra perspectiva sobre ese objeto específico. Si intuitivamente podemos sostener que todo poder es una relación asimétrica de dominación entre sujetos,⁴ acaso lo más con-

² Robert A. Dahl, “The concept of power”, en *Behavioral Science*, vol. 2, núm. 3, julio, 1957, pp. 202-203.

³ Como lo ha indicado con claridad Steven Lukes: “Rasgo común a estos [...] enfoques del poder es su carácter evaluativo: todos ellos surgen de una perspectiva moral y política particular y operan dentro de ella. Yo diría, ciertamente, que el poder es uno de esos conceptos que dependen inevitablemente de los valores”. Cf. *El poder: un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 28.

⁴ Aunque la noción misma de dominio como variable determinante de la relación de poder está también sujeta a cierta dosis de discusión. En un caso extremo, y por

veniente no sea ahondar o precisar más en tal intuición, sino situarla en un contexto teórico que pueda dar mejor cuenta de la historicidad y especificidad social de los actores de las relaciones de poder. Al modo en que sucede en otro tipo de relaciones sociales (la economía, el arte, etcétera), parece que lo más fructífero no resulta ser la mera afirmación de los rasgos universales y asiduamente repetidos de la relación, sino la problematización de sus contornos específicos, sus pliegues, sus diferencias y la construcción de sus sujetos.

El debate sociológico acerca de la cuestión del poder ha sido liderado por las distintas escuelas anglosajonas, aunque es de justicia considerar que su antecedente conceptual más claro está en las reflexiones de Max Weber. Para este autor “Poder es la probabilidad de que un actor en una relación social esté en condiciones de imponer su voluntad a pesar de la resistencia, e independientemente del fundamento sobre el que se base esta probabilidad”.⁵ El perfil *decisionista* de la definición weberiana permanecerá como rasgo constante en prácticamente toda la sociología anglosajona del poder. Esta influencia es clara en la perspectiva de Bertrand Russell, para quien “el Poder puede ser definido como la producción de efectos deseados [...] un concepto cuantitativo: entre dos hombres con deseos similares, uno tiene más poder que el otro si puede satisfacer la

ello más significativo, Hannah Arendt se ha negado a incluir toda idea de dominación bajo el rubro del poder. Para ella, el poder equivale a comunicación, cohesión y fortaleza sociales, nunca a asimetrías ni dominio; cf. Hannah Arendt, *On Violence*, Harcourt, Nueva York, Brace & World, 1970, *passim*. En todo caso, prácticamente ningún autor significativo rechaza la relación estrecha entre poder y dominio, lo que nos permite sostener la orientación intuitiva ya descrita. Una definición que conceptualiza la intuición mencionada es la siguiente: “El poder es, por un lado, una capacidad generalizada de alcanzar fines, desigualmente distribuida entre los miembros de una sociedad como un resultado de la estructura de sus instituciones fundamentales, y por otro, una relación social asimétrica entre personas que se manifiesta directamente en la interacción social o indirectamente a través de reacciones anticipadas”. Dennis H. Wrong, *Power: Its Forms, Bases and Uses*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988, p. X.

⁵ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organisation*, Chicago, Free Press, 1947. De Weber debe consultarse, también, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

misma cantidad de deseos que el otro y aún más”.⁶ En este caso, el poder deriva directamente de los deseos individuales y de la capacidad, también individual, de satisfacerlos. Es altamente significativo que esta visión calificada por el propio Russell de “cuantitativa” sitúe las acciones individuales en paralelo y no en conflicto, pues la determinación de la cantidad de poder poseída por una persona sólo puede establecerse a la vista de los logros alcanzados por los demás, sin que esto signifique que algún deseo o acción de los demás pueda limitar o potenciar intrínsecamente los resultados de la acción de dicha persona. Destacan ya en esta definición los dos rasgos característicos de la herencia weberiana, a saber, el carácter individual del ejercicio del poder y su reducción al ámbito de los deseos subjetivos, aunque Russell, a diferencia de Weber, pone el acento en los deseos y no en los actos.

Similar influencia puede hallarse en C. Wright Mills, quien en su famosa obra *La élite del poder* (1956)⁷ pone en circulación su idea del poder como una relación de suma cero constante en la que pueden ser precisados, sin demasiadas dificultades, los intereses y las intenciones de las élites que ejercen el dominio efectivo en una sociedad determinada, y establece como supuesto que toda relación de poder es una forma de realización específica de la voluntad de sujetos privilegiados. Por su parte, Talcott Parsons, quien criticó la visión de Mills de un poder productor de ganancias y pérdidas netas, trató de situar esta entidad en el marco de un sistema social autorregulado, asociándolo con la autoridad, las metas colectivas y el consenso. Según Parsons, puede concebirse “el poder como un mecanismo *específico* que opera para producir cambios en la acción

⁶ Bertrand Russell, *Power*, Londres/Nueva York, Routledge, 1995, p. 25.

⁷ C. Wright Mills, *La élite del poder*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993. Mills, llevado por la intención crítica de desvelar los mecanismos efectivos de los procesos de toma de decisiones en Estados Unidos de América, trata de ligar de manera sistemática intencionalidad y ejercicio del poder: “Entendemos por poderosos, naturalmente, los que pueden realizar su voluntad, aunque otros les hagan resistencia. En consecuencia, nadie puede ser verdaderamente poderoso si no tiene acceso al mando de las grandes instituciones, porque sobre esos medios institucionales de poder es como los verdaderamente poderosos son, desde luego, poderosos” (p. 17).

de otras unidades, individuales o colectivas, en los procesos de interacción social”.⁸ De este modo, Parsons se orientó hacia una interpretación del poder como derecho, es decir, como forma legitimada de adopción de decisiones por parte de un sujeto A sobre un sujeto B, el cual, en caso de actitudes recalcitrantes, podría estar sujeto a sanciones negativas. Parsons no destacó el rasgo decisonal de las relaciones de poder que ya había sido señalado por Weber, pero, a diferencia de Mills, las desvinculó de los conflictos colectivos, la coerción y la fuerza. En suma, la “despersonalización” de las relaciones de poder, vale decir su transformación en funciones o “roles” que aseguran la continuidad orgánica del sistema social, no sólo no eliminó la consideración decisonal del poder, sino que la adhirió a una interpretación de la sociedad que privilegia la estabilidad sobre el cambio y la funcionalidad sobre el conflicto.

Lo que debe destacarse en esta línea de continuidad es la concepción de los sujetos de las relaciones de poder como voluntades o racionalidades individuales con conciencia relativamente precisa de sus objetivos y de los medios o instrumentos adecuados para alcanzarlos. No obstante, esta continuidad dada por el supuesto decisionista no termina por igualar los horizontes valorativos de estos sociólogos. Mientras que las críticas de Russell a los abusos y manipulaciones del poder son bien conocidas y la obra de Mills es un punto de referencia para las evaluaciones críticas radicales del orden social de los países desarrollados y en particular del de los Estados Unidos de América, las de Parsons, Dahl y los colegas “pluralistas” de este último como Polsby y Wolfinger, se sitúan más bien en una valoración positiva del denominado *pluralismo democrático*.⁹

⁸ Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, The Free Press, 1967, citado por Steven Lukes, *op. cit.*, 1985, pp. 30-31.

⁹ La noción de pluralismo democrático puede remontarse hasta la obra de Joseph A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia* (Madrid, Aguilar, 1976), para quien un modelo realista de democracia debe construirse a partir de la idea de una competencia entre elites políticas. Sin embargo, es el propio Robert A. Dahl quien ha llevado a sus consecuencias esta posición. Véase al respecto *Polyarchy. Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1970 y *Los dilemas del pluralismo democrático*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

Efectivamente, la continuidad decisionista y su correlato atomista no determinan necesariamente la asunción de un punto de vista social conservador, pero con frecuencia pueden predisponer a ello. La corriente pluralista, por ejemplo, hace corresponder la descripción de la pluralidad de fuentes y mecanismos precisos de ejercicio del poder con la imagen global de una sociedad estable, al interior de la cual las instituciones políticas cumplen un papel funcional y estabilizador. En un terreno diferente, los puntos de vista que han buscado explicaciones del poder de corte más “estructural” o por lo menos divergentes del pluralismo, se han hecho cargo no sólo de un deslinde preciso respecto de la conceptualización pluralista, sino también de una propuesta y defensa de mecanismos de compensación en la distribución del poder que impliquen un fortalecimiento de políticas participativas.¹⁰ Ciertamente, cabría interpretar también como estructural el punto de vista de Parsons, sobre todo por su insistencia en analizar las instituciones sociales como elementos funcionales del sistema social; con lo que se reafirma la no correspondencia mecánica entre visiones decisionistas-atomistas e interpretaciones conservadoras del conflicto y cambio sociales. No obstante, la mayor divergencia de Parsons con los críticos del pluralismo, y en consecuencia su afinidad ideológica con los pluralistas, reside en su constante elusión de los conflictos de orden centrífugo que tienden a poner en crisis la estabilidad del sistema social.

LA CLASIFICACIÓN DE LUKES

El marco conceptual weberiano, con su insistencia en los comportamientos individuales, las decisiones y la racionalidad de los sujetos

¹⁰ Francisco Colom, en su ensayo “Los contornos del poder” (F. Colom *et al.*, *Filosofía política: razón e historia*, Barcelona, Anthropos, 1991, Col. Suplementos, p. 80) ejemplifica esta relación entre participacionismo político y crítica del pluralismo aludiendo a las obras de Peter Barach, *Crítica de la teoría elitista de la democracia* (Buenos Aires, Amorrotu, 1993) y Carol Pateman, *Participation and Democratic Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1970).

de las relaciones de poder fue afinado y sistematizado por la mencionada corriente pluralista encabezada por Robert A. Dahl. En aras de alcanzar una comprensión sistemática de esta corriente y de juzgar las alternativas que han surgido frente a ella, seguiremos con cierto detenimiento la ya clásica taxonomía de las perspectivas del poder propuesta por Steven Lukes en su obra *El poder: un enfoque radical* (1974). Según Lukes, es posible establecer un mapa conceptual que responda a las principales vertientes teóricas desarrolladas a propósito de la cuestión del poder. Cada una de estas vertientes responde a supuestos teóricos, metodológicos, valorativos y políticos distintos, aunque todas coinciden en una misma percepción general del poder como una relación en la cual “A ejerce poder sobre B cuando A afecta a B en sentido contrario a los intereses de B”.¹¹ Esta percepción, suficientemente abstracta como para albergar las diferencias cruciales mencionadas, posee la ventaja teórica de contemplar el poder como una relación asimétrica en la que ciertos intereses naufragar o fracasan en favor de otros. Los enfoques que Lukes analiza son los siguientes: el unidimensional, representado por la corriente pluralista y, en particular, por la obra de Dahl y Polsby;¹² el bidimensional, surgido como crítica al primer enfoque y planteado fundamentalmente por Bachrach y Baratz; y finalmente el tridimensional, sostenido por el propio Lukes y presentado como una superación crítica de los dos enfoques previos.

Según Lukes, el enfoque unidimensional del poder “entraña una insistencia en el *comportamiento* a la hora de adoptar *decisiones* sobre *problemas* en torno a los cuales hay un *conflicto* observable de *intereses* (subjetivos), entendidos como preferencias expresas por una determinada política y revelados a través de una participación política”.¹³ Como hemos dicho antes, la perspectiva del pluralismo es

¹¹ S. Lukes, *op. cit.*, 1985, p. 29.

¹² De Nelson Polsby se puede consultar *Community Power and Political Theory*, New Haven, Yale University Press, 1963. Aquí destaca la idea de que todo grupo, por minoritario que sea, tiene la posibilidad de encontrar representación para sus intereses en el espacio público (pp. 118-119).

¹³ S. Lukes, *op. cit.*, 1985, p. 10.

deudora de los principios racionalistas, individualistas y *behavioristas* presentes en la sociología del poder desde la época de Weber; no debe extrañar, por ello, que este enfoque sólo atienda al comportamiento concreto de individuos a los que se adjudica una racionalidad precisa que les permite determinar con claridad sus intereses y preferencias. Así, el enfoque unidimensional descansa sobre los supuestos de que las relaciones de poder son, fundamentalmente, relaciones entre individuos cuyos intereses y preferencias, claramente establecidos por la razón, se encuentran en conflicto, y de que los conflictos efectivos deben ser necesariamente observables y empíricamente registrables. Como dice el propio Lukes en otro trabajo: “En lo que he denominado la visión unidimensional del poder, los intereses son vistos como equivalentes de preferencias reveladas —reveladas por el comportamiento político en la toma de decisiones; [por ello] ejercer poder es predominar sobre las preferencias contrarias de otros en los ‘asuntos clave’”.¹⁴

En este punto coinciden el empirismo y el funcionalismo propios de esta corriente: como el análisis sociológico sólo atiende a las manifestaciones efectivas de las preferencias cuando éstas evidencian un conflicto, y como debe considerarse insustancial la presunción de existencia de algún tipo de conflicto cuya dimensión trascienda los intereses y preferencias de los individuos expresados políticamente, los conflictos de poder, aún cuando estos se suscitan en torno a *asuntos clave*, deben ser considerados como fenómenos locales y discretos cuya persistencia o resolución no pone en riesgo la estabilidad y continuidad del orden social.

En el enfoque unidimensional el orden y funcionalidad de la sociedad como un todo se dan por supuestos, por lo que las relaciones de poder son vistas como roles o funciones específicos que, en conjunto, cumplen un necesario papel equilibrador. A esta visión global de orden global corresponde la preeminencia política del individuo, entendido éste como una entidad autónoma con capacidad racional plena para allegarse la información necesaria y tomar

¹⁴ Steven Lukes, *Power, Readings in Social and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 9.

decisiones en la prosecución de sus propios intereses. Para este enfoque, ciertamente, las preferencias y los conflictos de poder sólo tienen sentido si pueden ser expresados políticamente, es decir, si logran aflorar en el espacio público de la deliberación, la negociación y la toma de decisiones gubernamentales, por lo que los conflictos incapaces de alcanzar dimensión política son prácticamente inexistentes. Teniendo como base un esquema elaborado por Stuart R. Clegg,¹⁵ podemos hacer la siguiente clasificación del enfoque unidimensional: sus objetos de análisis son el comportamiento, las decisiones concretas y los temas de la agenda política; su indicador fundamental sería el conflicto abierto; y su campo privilegiado de análisis serían las preferencias políticas explícitas reveladas en la participación política. Sin la presencia de estos elementos las relaciones de poder serían inefables.

El enfoque bidimensional surge como una crítica a los supuestos y método de la tradición pluralista y está representado fundamentalmente por la obra de Peter Bachrach y Morton S. Baratz.¹⁶ Según Lukes:

[...] el enfoque bidimensional del poder comporta una *crítica cualificada* [...] del *carácter behaviorista* del primer enfoque y deja un margen para considerar las formas en que se puede impedir que se adopten *decisiones* acerca de *problemas potenciales* en torno a los cuales existe un *conflicto* observable de *intereses* (subjetivos) considerados como encarnados en preferencias políticas expresas y agravios infrapolíticos.¹⁷

La visión de Bachrach y Baratz toma como punto de partida la imagen de un poder con dos caras, una visible y otra oculta, en la que la primera correspondería a las decisiones concretas y visibles

¹⁵ Cf. Stuart R. Clegg, *op. cit.*, 1993, p. 90.

¹⁶ Cf. Peter Bachrach y Morton S. Baratz, "The two faces of power", en *American Political Science Review*, vol. 56, núm. 4, 1962, pp. 947-952; y "Decisions and nondecisions: an analytical framework", en *American Political Science Review*, vol. 57, núm. 3, 1963, pp. 641-651.

¹⁷ S. Lukes, *op. cit.*, 1985, p. 18.

que son adoptadas en el terreno político, siendo el equivalente del terreno decisionista del pluralismo, mientras que la segunda tendría que ver con el juego de decisiones que constriñe la emergencia de problemas o diferendos sociales, limitando o coartando la posibilidad de su formulación o aparición explícitas en el terreno político. Es una crítica del pluralismo en la medida en que se niega a considerar que el campo problemático del poder sea equivalente al conflicto de decisiones y comportamientos empíricamente registrables en la deliberación política, proponiendo que el poder también se ejerce como fijación o reforzamiento de obstáculos a la aparición en el espacio público de conflictos indeseados. Dicho de otro modo, este enfoque no reduce el ejercicio del poder a los principios pluralistas de proponer, decidir y vetar, sino que trata de mostrar que éste se ejerce también al orientar su ejercicio a la solución de problemas “relativamente inocuos”. El poder consiste, pues, en un conjunto de decisiones que limitan seriamente el campo de las decisiones a adoptar en la esfera pública. Estas primeras decisiones son denominadas “no decisiones”, es decir, omisiones, elusiones, olvidos voluntarios, planteamientos incompletos, evaluaciones sesgadas, etcétera, que tienden a sofocar las posibilidades de aparición de las demandas previamente a su formulación política: “Una decisión es una elección entre varios modos de acción alternativos; una no decisión es una decisión que conduce a la supresión o frustración de un reto latente o manifiesto a los valores o intereses de quien adopta la decisión”.¹⁸ La cara oculta del poder equivaldría, entonces, al dominio de cierto sector social no sólo respecto de los mecanismos de solución de los conflictos y diferendos, sino también a su capacidad para promover o vetar temas en la “agenda política”. Por ende, las así llamadas *no decisiones* encarnarían la cara oculta del poder en cuanto decisiones coartantes o limitantes de la extensión y calidad de los conflictos propiamente políticos. La importancia de este enfoque destaca aún más si consideramos que abre la posibilidad de pensar las relaciones de poder no sólo como

¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

dominación empíricamente registrable, sino también como movilización de inclinaciones orientada a evitar la actualización de conflictos potenciales.

Al enfoque bidimensional subyace una distinción crucial entre lo social y lo político, según la cual los conflictos que son bloqueados por las decisiones “primarias” denominadas *no decisiones* existen en el orden social bajo la figura de “agravios encubiertos”; tales agravios podrían hacerse “abiertos” sólo si pudieran plantearse en el terreno de la deliberación política. La función más distintiva del poder sería, en este sentido, evitar el cambio de nivel de los agravios, es decir, su conversión de sociales a políticos por la vía de su inclusión en el proceso político. En este sentido, para Bachrach y Baratz sólo puede hablarse de relaciones de poder allí donde existe conflicto, siendo la noción de *agravio* el indicador principal de tal existencia. Un *agravio* sólo puede ser considerado como tal si quienes lo padecen consideran que afecta sus intereses. Allí donde no hay constatación empírica de agravios (abiertos o encubiertos) el estudioso del poder está condenado al silencio. Bajo la ya citada clasificación de Stuart R. Clegg, la segunda dimensión de análisis del poder tendría las siguientes características: sus objetos de análisis serían la interpretación de la acción intencional, las no decisiones, y los conflictos potenciales; su principal indicador sería el conflicto abierto; y su campo de análisis estaría constituido por preferencias políticas expresas incorporadas en agravios subpolíticos o prepolíticos.¹⁹

Según Lukes, los enfoques unidimensional y bidimensional, pese a sus notorias diferencias, tienen en común una visión *behaviorista* (aunque el segundo amplíe el rango de los comportamientos hasta abarcar las *no decisiones*) y una evaluación subjetiva de la noción de interés (vista en relación con preferencias políticas expresas y agravios percibidos conscientemente). En este sentido, la superación de la perspectiva pluralista por parte del enfoque bidimensional es relativa, ya que aunque éste prolonga considerablemente el horizonte

¹⁹ Cf. S. R. Clegg, *op. cit.*, 1993, p. 90.

de análisis del poder y detecta relaciones de dominación allí donde éstas parecían no existir, sigue no obstante operando con los supuestos teóricos de la primera.

El enfoque tridimensional, defendido por Lukes, se presenta por ello como una superación del individualismo, decisionismo y *behaviorismo* de los dos primeros enfoques, pues:

[...] comporta una *minuciosa crítica* del *carácter behaviorista* de los dos primeros enfoques, considerados demasiado individualistas, y deja un margen para la consideración de las muchas formas de mantener fuera de la política *problemas potenciales*, bien mediante la actuación de fuerzas sociales y prácticas institucionales, bien mediante las decisiones tomadas por individuos.²⁰

El planteamiento de este enfoque se hace de manera polémica frente a los dos primeros. A estos reprocha tanto el supuesto individualista subyacente a sus análisis empíricos como su excesivo apego a la noción de conflicto como indicador fundamental de las relaciones de poder.

En el primer caso, Lukes argumenta contra la idea de que el poder puede ser ejercido únicamente por individuos, los que además parecen movidos por una percepción clara de sus intereses. Esta idea de la acción individual vinculada directamente a una racionalidad precisa sobre intereses, medios y fines es lo que impide, según Lukes, que el poder sea visto en su modalidad de ejercicio colectivo e institucional que, aunque ejercido concretamente por individuos, encuentra sus motivaciones y objetivos en la dimensión social y no meramente en la individual. Este cambio de perspectiva lleva a ampliar la idea de poder en su relación con la noción de interés, toda vez que si se abandona la matriz individualista-decisionista de la tradición académica del poder, se puede aceptar que existen intereses “no conscientes” o por lo menos no claros que pueden ser afectados constantemente, aun no siendo percibidos

²⁰ S. Lukes, *op. cit.*, 1985, p. 25.

subjetivamente como agravios. En otras palabras, el abandono del paradigma individualista podría significar la aceptación de la existencia de “intereses reales” mas allá de las percepciones personales de los sujetos: “El poder, bajo este enfoque, bien puede alentar y sostener actitudes y expectativas que trabajan contra los intereses de bienestar de la gente, o subvertir y frustrar su persecución de objetivos focales ulteriores; o bien ambas cosas”.²¹ Por otro lado, la crítica tridimensional rechaza el privilegio concedido a la idea de conflicto como indicador central de las relaciones de poder, porque su aceptación conduciría a aceptar que sólo existe poder allí donde el conflicto es visible y empíricamente registrable (así sea a través del rastreo de no decisiones que, en última instancia, no son sino la “puesta en negativo” de decisiones efectivas). En este sentido, Lukes desarrolla la intuición presente en la obra de Bachrach y Baratz a propósito de la capacidad del poder para ocultar y restringir conflictos, pero no la reduce a la definición e integración de la agenda política e institucional, sino que la pone en relación con la efectividad del poder para orientar decisiones, configurar gustos y preferencias, modelar percepciones y cogniciones y, en suma, ejercerse bajo las formas del convencimiento, la inducción ideológica y la formación de consensos.²²

Tal efectividad del poder es ajena a una genuina relación consensual en la medida en que a través de ella un sujeto A sigue afectando a un sujeto B en sentido contrario a los intereses (en este caso objetivos) de éste.

Destaca en este punto de vista la defensa por parte de Lukes de la noción de *intereses reales*, entendida como el tipo de intereses que en una situación ideal de equidad y plena información serían defendidos por la gente como propios, justamente porque a nivel social

²¹ S. Lukes, *op. cit.*, 1974, p. 10.

²² Esta función del poder es conceptualizada por un seguidor teórico de Lukes como “aquietencia” (*quiescence*), tratando de explicar relaciones de poder agudamente asimétricas en las que, sin embargo, existe un prolongado *statu quo*. Cf. John Gaventa, *Power and Powerlessness*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

le pertenecen o corresponden. La determinación precisa de estos intereses no sólo exige una aclaración académica, sino una transformación política efectiva en sentido radical, pues ésta sería la única manera de hacer coincidir los intereses reales de la gente con su percepción subjetiva. En efecto, Lukes contempla una suerte de paralelismo entre los enfoques teóricos sobre el poder y determinadas posturas políticas. En trazos muy gruesos, hace corresponder la postura pluralista con una posición liberal, el enfoque bidimensional con una posición reformista y el enfoque tridimensional con la mencionada postura radical. El pluralismo, en este sentido, asume y reproduce los rasgos de la sociedad que analiza; el enfoque bidimensional señala el camino para analizar las “ausencias significativas” en el terreno de las decisiones políticas, pero su perspectiva individualista y decisionista es tan estrecha que no logra asumir un genuino enfoque sociológico; finalmente, el enfoque tridimensional opta por abandonar el privilegio de las nociones de individuo y decisiones conscientes, y con ello abre la vía para comprender las relaciones de poder en un nivel social, en ocasiones consensual y muchas veces inconsciente, permitiendo explorar el carácter político de los enfoques académicos. Utilizando de nuevo el esquema de S. R. Clegg, puede decirse que el enfoque tridimensional, al incorporar y pretendidamente superar los dos enfoques anteriores, toma como objetos de análisis la teorización evaluativa de intereses en acción, la agenda política, los conflictos y los conflictos potenciales; establece como indicador básico la noción de conflicto latente, y define su campo de análisis como la relación entre preferencias políticas expresas e intereses reales.

Ciertamente Lukes no pretende establecer una teoría filosófica sobre el poder, sino más bien un esquema teórico (mitad evaluación de trabajos ya realizados —como el libro de Matthew Crenson, *The Un-Politics of Air Pollution: A Study of Non-Decisionmaking in the Cities*— y mitad propuesta programática y avance de paradigma académico). Por ello, bajo un enfoque de filosofía política, tengo para mí que lo pertinente sería una evaluación crítica de sus supuestos teóricos cen-

trales y de sus probables inconsistencias, en la perspectiva de ofrecer más adelante un contraste con otro enfoque posible del poder.

El concepto de “intereses reales” es, sin duda alguna, la piedra de toque de la argumentación de Lukes. A partir de él pretende superar las supuestas limitaciones *behavioristas* e individualistas características de los enfoques unidimensional y bidimensional. Este concepto le permite, además, superar el empirismo como recurso metodológico central de los análisis del poder, pues extiende su interpretación del terreno de las decisiones y los conflictos abiertos al de los intereses inconscientes y los conflictos potenciales. Sin embargo, lo que en primera instancia aparece como el mayor mérito de la propuesta de Lukes es, probablemente, su principal fuente de debilidad. En efecto, la noción de “intereses reales” difícilmente puede ser postulada sin introducir, abierta o subrepticamente, supuestos especulativos.

Es cierto que Lukes no intenta, como sí lo hizo la tradición marxista ortodoxa, defender una noción de intereses objetivos vinculados a un sujeto único y garantizados finalmente por el “sentido de la Historia”, sino que los contextualiza históricamente a partir de la noción de bienestar: “Los intereses, así definidos, caen en dos categorías: las metas últimas y aspiraciones de una persona, y su interés en los medios necesarios para alcanzar estas metas, cualesquiera que éstas sean o puedan llegar a ser”.²³ Estos segundos, los denominados *intereses de bienestar*, son los que a Lukes interesa fundamentar. No obstante, Lukes comparte con el marxismo la creencia de que es posible establecer un modelo de intereses para los grupos dominados que, al margen de la percepción que los sujetos puedan tener de ellos, pueden funcionar como referente decisivo para las transformaciones políticas correctas. Los intereses reales (que arriba se han definido como medios para alcanzar metas) no parecen implicar algún supuesto teleológico, toda vez que no se pronuncian sobre proyectos concretos o metas definidas; sin embargo, su situación como objeto privilegiado del análisis del poder

²³ S. Lukes, *op. cit.*, 1974, p. 6.

muestra que poseen más contenidos que su mero carácter instrumental. En otras palabras, en términos del proyecto político de equilibrar poderes en una sociedad determinada la búsqueda del bienestar se asocia con el replanteamiento del esquema de distribución de la riqueza, los mandos y los privilegios, por lo que los intereses sirven fundamentalmente al objetivo de alcanzar un modelo deseable de justicia social. En este sentido, el elemento especulativo se introduce al identificar la idea de bienestar con la de intereses, pues la primera es un objetivo político y un enunciado propio de una teoría de la justicia o una concepción del desarrollo, mientras que el segundo deja de ser un medio para convertirse en un fin más —y como tal, sujeto a evaluaciones, refutaciones y rechazos subjetivos—.²⁴ Así, los intereses reales de Lukes, al sustanciarse bajo la figura del bienestar, aparecen aglutinados más como principio normativo que como recurso heurístico del análisis sociológico.

El uso de un sentido “fuerte” de la noción de interés compromete a Lukes con lo que podemos denominar la “metafísica ilustrada del marxismo”, es decir, con la pretensión de: a) ofrecer en un mismo esquema explicativo una superación total de las teorías circulantes en el paradigma académico; b) establecer principios y categorías sociales (como la de intereses reales) que podrían ser reconocidas por los individuos si y sólo si éstos compartieran la perspectiva e información del intelectual que los postula; y c) ofrecer una garantía teórica para las políticas correctas de reforma y cambio social, reeditando la oposición ideología-ciencia en su vertiente práctico-política. Se trata de una concepción especulativa o metafísica porque es un discurso teórico que, en su pretensión de superar el empirismo, introduce supuestos especulativos que ni la teoría ni la práctica política pueden confirmar en modo alguno; y

²⁴ La noción de bienestar como dimensión objetiva de la vida social se halla, en efecto, en una concepción de la justicia como la rawlsiana o en una concepción del desarrollo como la de A. Sen. Véanse, respectivamente, John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Oxford University Press, 1972 y Amartya Sen, *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor Books, 1999.

es ilustrada en el sentido del ideal dieciochesco de vincular ciencia, historia y política en un solo orden discursivo.

Una dificultad adicional en la teorización de Lukes radica en la ausencia de un principio de discriminación entre lo aprovechable y lo desechable en los enfoques unidimensional y bidimensional. Si, por ejemplo, el pluralismo se corresponde con una política liberal y la postura bidimensional lo hace con el reformismo ¿acaso lo propio del enfoque radical tendrá que ser una superación de corte hegeliano o marxista, en todo caso dialéctico, que conserva en sí misma los elementos a los que supera? En todo caso, el punto de vista tridimensional tiende a establecer un orden lógico que hace de los dos primeros enfoques meros peldaños para transitar de una concepción inferior a una concepción superior del poder. El resultado es que se ofrece una imagen absolutamente estática de los enfoques criticados, desatendiendo los cambios de orientación al interior de estas corrientes.²⁵ En este sentido, Lukes ha convertido una mera imagen clasificatoria —la de los tres enfoques— en un principio de jerarquización teórica y política.

La herencia marxista presente en la obra de Lukes no se queda en el terreno de la metafísica ilustrada a la que nos hemos referido antes, sino que influye también en su concepción misma del poder. En efecto, si para Lukes el poder es una relación en la que A afecta a B en sentido contrario a sus intereses, la visión subyacente sigue siendo, pese a todo, la de un poder “negativo” que constriñe y limita la acción de los sujetos dominados. La crítica de Lukes a la excesiva importancia concedida por los dos primeros enfoques a la idea de conflicto le lleva a concebir un papel “positivo” y “creativo” del poder sólo en la medida en que éste genera apoyos, disposiciones y aceptación generalizada para ejercer mejor el consreñimiento de los intereses reales del grupo dominado. Dicho de otro modo: no hay función positiva en un sentido histórico y estructural del poder por sí misma, pues toda acción constructiva

²⁵ Una revisión sería dentro de la perspectiva pluralista es ofrecida por Gregor McLennan en “The evolution of pluralist theory”, en Michael Hill (ed.), *The Policy Process*, Nueva York, Harvester-Wheatsheaf, 1993, pp. 113-143.

está finalmente al servicio de la represión de los intereses reales. En la parte final de este trabajo trataré de argumentar sobre una alternativa a esta concepción.

Más allá de las debilidades de la argumentación de Lukes, destaca su rechazo metodológico a las visiones individualistas y estructurales del poder, lo que le permite introducir, aunque sin desarrollarla, la problemática de la responsabilidad del ejercicio del poder en el marco de relaciones intersubjetivas. La propuesta de Lukes es la de un punto de equilibrio entre decisionismo y estructuralismo que permitiera, en un mismo nivel explicativo, rescatar las decisiones subjetivas en el marco de relaciones globales de asimetría y dominación.

EL PODER COMO FENÓMENO SOCIAL: EL APORTE DE FOUCAULT

Aunque los análisis prevalecientes sobre los fenómenos del poder parecen no dejar dudas sobre el carácter social de esta entidad, lo cierto es que, como hemos visto, determinadas perspectivas parecen conducir a plantear el tema del poder en términos individualistas o atomistas, y otras a reducirlo a una función estructural prácticamente al margen de decisiones, elecciones y proyectos. La metodología asumida se convierte, así, en precondition del tipo de conclusiones a obtener. En el primer polo, tanto el caso del mencionado ensayo de Dahl²⁶ como el de la ya clásica obra de Lasswell y Kaplan, *Power and Society*,²⁷ son ejemplares de un punto de vista

²⁶ De Robert A. Dahl vale la pena consultar, adicionalmente, las siguientes obras: *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1961 y *Modern Political Analysis*, New Jersey, Prentice Hall/Englewood Cliffs, 1984.

²⁷ Harold Lasswell y Kaplan Abraham, *Power and Society*, New Haven, Yale University Press, 1950. La definición de poder en este texto es ilustrativa: "Power is participation in the making of decisions: G has power over H with respect to the values K if G participates in the making of decisions affecting the K-policies of H". [Poder es la participación en la toma de decisiones: G tiene poder sobre H respecto de los valores K si G participa en la toma de decisiones que afectan las políticas K de H]

que tiende a desvincular las relaciones de poder estudiadas del contexto global de relaciones de dominación, asumiendo una suerte de independencia o autonomía funcional de las primeras y, consecuentemente, un juicio positivo o al menos implícitamente aprobatorio sobre el orden social prevaleciente.

Si una relación de poder es vista *sólo* como un ejercicio de dominio o influencia de un agente particular sobre otro, se tiende un velo de oscuridad en la trama social de juegos de poder que hacen posible cada relación específica de poder. Dicho de otro modo, si la perspectiva del análisis del poder nos conduce recurrentemente a la atomización de los agentes, será imposible dilucidar el origen y función de sus motivaciones e intereses, toda vez que estos últimos sólo podrían transparentarse ante una perspectiva intersubjetiva. Por otra parte, una concepción estructural del poder, tal como la que Poutlanzas sostuvo en la década de 1970 a la luz de los análisis de Althusser,²⁸ tiende a extrapolar la cuestión al eliminar absolutamente el espacio decisional y toda referencia a la percepción subjetiva de los intereses. Para Poutlanzas se trataba de ofrecer una interpretación según la cual los individuos son sólo portadores de relaciones estructurales de poder que los trascienden y determinan, desechando toda discusión acerca de las decisiones, estrategias, motivaciones subjetivas o alianzas coyunturales. Se ganaba con ello, en efecto, una “superación” del decisionismo y el empirismo propios de la sociología convencional del poder; sin embargo, se perdía del todo la posibilidad de plantear los problemas normativos y de responsabilidad política que acompañan al ejercicio del poder en toda situación de asimetría social. En este sentido, la recuperación de Lukes del problema de la responsabilidad política y los dilemas de la libertad en el marco de los juegos institucionales y sociales del poder

(p. 75). Los rasgos decisionista e individual, como puede notarse con facilidad, son del todo decisivos para constituir esta visión del poder. Véase también Harold Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, How*, Nueva York, Meridian Books, 1958.

²⁸ Véanse Nicos Poutlanzas, *Poder político y clases sociales*, México, Siglo XXI, 1978; Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1976 y *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1977.

abre una vía para escapar al fatalismo estructural presente en esta otra vertiente de la tradición marxista.

Ciertamente el poder es una relación social, es decir, un vínculo entre sujetos o actores que, en espacios y momentos determinados, configuran tipos específicos de ejercicios prácticos de dominación. En este sentido, la *relación-poder* afecta y traspasa prácticamente todas las demás relaciones sociales; sin embargo, puede ser enfrentada como un haz específico de relaciones irreductible a otras dimensiones de la experiencia social. No es un exceso sostener por ello que una nueva reflexión sobre los fenómenos del poder tendría que correr en un sentido inverso al que tradicionalmente se ha practicado, es decir, tendría que partir de (y en ese sentido, ir abandonando) la aparente universalidad de la función-poder e irla desagregando históricamente para fijar el contorno de las prácticas específicas, de las rupturas y discontinuidades que, en su conjunto, hacen del fenómeno del poder algo más que una función sociológica. Se trataría, en suma, de disolver una interpretación abstracta —y por ello ahistórica— del poder y ofrecer en su lugar, tal y como lo ha propuesto Foucault, una arqueología de las formas de dominación y asimetrías sociales.²⁹ Un trabajo como éste sólo puede ofrecer indicaciones generales y juicios toscos y poco desarrollados acerca de la visión del poder de Foucault; lo importante, sin embargo, es poner en el tapete de la discusión algunos rasgos de la problemática del poder, desarrollar en una vía libre algunas de sus sugerencias y atender a algunas de sus perplejidades, tratando de obtener conclusiones provisionales para el terreno de la filosofía política.

²⁹ De Michel Foucault se debe ver, por lo menos, *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1992; *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1985; *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1988; *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992a; *Las redes del poder*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1992b; “On power”, en *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984*, Nueva York, Routledge, 1990; e *Historia de la sexualidad*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1991.

Si aceptamos la sugerencia de Lukes acerca de que no sólo debe considerarse como una relación de poder el que un sujeto A actúe sobre un sujeto B consiguiendo que éste haga algo que no quiere hacer, sino que también es poder el que A influya en las necesidades genuinas de B, determinándolas y encauzándolas,³⁰ tendremos que considerar como parte de las relaciones de poder no sólo el ejercicio de cierto tipo de dominación entre sujetos, sino también la conformación de los mismos sujetos como *sujetos de poder*. De este modo podríamos desarrollar una auténtica visión tridimensional del poder, es decir, una perspectiva que atienda no sólo a las decisiones, no decisiones, intereses, etcétera, sino también al modo en que social e históricamente se constituyen estos términos del poder paralelamente con la formación de sus soportes sociales.

Probablemente la propuesta más original de Foucault a propósito de la cuestión del poder sea la de la necesidad de

[...] cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: "excluye", "reprime", "rechaza", "censura", "abstrae", "disimula", "oculta". De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción.³¹

El poder, en este sentido, no sólo es represión y coacción, es también y fundamentalmente, una fuerza con efectos materiales, con capacidad para establecer órdenes inéditos en el tejido social y para dotar de identidad a los sujetos. El poder no es una relación que se establezca sobre sujetos ya constituidos; es una relación que forma a los sujetos y los dota de capacidad discursiva y de acción. Lo que Foucault ataca es una concepción primitiva del poder, una concepción jurídica y formal, según la cual "El poder es esencial-

³⁰ "De hecho, ¿no estriba el supremo ejercicio del poder en lograr que otro u otros tengan los deseos que uno quiere que tengan, es decir en asegurarse su obediencia mediante el control sobre sus pensamientos y deseos?" S. Lukes, *op. cit.*, 1985, p. 23.

³¹ M. Foucault, *op. cit.*, 1992, p. 198.

mente aquello que dice ‘tú no debes’³². En su lugar ofrece un modelo explicativo del poder anclado en los mecanismos de generación de efectos positivos.

La de Foucault es, pues, una concepción materialista del poder, en el sentido de su positividad y el carácter material de sus productos. No da por establecida la existencia de la individualidad, su racionalidad, su intencionalidad y su voluntad de verdad; más bien, muestra como éstas son el resultado de mecanismos específicos de poder, ejercidos en el tejido social mismo e irreductibles al modelo político que supone al poder como entidad centralizada y ejercida primordialmente en la esfera pública. Lejos de la sociología convencional del poder, Foucault borra la frontera entre lo público y lo privado, entre la Política y la disciplina, entre el ejercicio del poder sobre las conciencias y su capacidad de domesticar y moldear los cuerpos, entre la verdad y la dominación. Tal es el sentido de la “microfísica del poder”, con la cual se busca

[...] intentar mostrar cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos [...] relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del Soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento.³³

Foucault pone en crisis el supuesto privilegio de la verdad sobre el poder. Para él, los efectos de verdad son efectos de poder; no hay verdad sin poder y todo poder requiere desplegar sus rituales de verdad y una voluntad específica sobre lo verdadero. Por ello, abre la reflexión a espacios de ejercicio del poder tradicionalmente soslayados: la práctica médica, la sexualidad, el trabajo industrial, la educación, la formación de la subjetividad moderna, etcétera. En

³² M. Foucault, *op. cit.*, 1992b, p. 8.

³³ M. Foucault, *op. cit.*, 1985, p. 157.

este sentido, despolitiza la reflexión sobre el poder —en el sentido de rechazar el privilegio del campo político—, pero simultáneamente politiza la vida cotidiana —pues muestra cómo el poder se ejerce local y puntillosamente a través de innumerables sujetos.

Es cierto que los horizontes teóricos de la sociología del poder y la microfísica del poder son muy distintos. Sin embargo, en esta segunda se satisface una exigencia que el propio Lukes hacía a la tradición dentro de la cual él mismo había argumentado: la de ofrecer un enfoque del poder no limitado por un prejuicio subjetivista, pero capaz de ofrecer argumentos a propósito del ejercicio específico y localizado del poder. Foucault compartiría con los pluralistas la intuición de un poder descentrado o excéntrico y diseminado socialmente; no asumiría, sin embargo, su limitación al estudio de los grupos organizados de opinión y presión, pues su intención es llevar el análisis del poder hasta los terrenos mínimos, intersticiales, de la vida cotidiana. Con el enfoque bidimensional coincidiría en la existencia de una segunda cara del poder, pero la encontraría más en el ejercicio de la disciplina, la clasificación, la tecnología de los cuerpos y la formación de los sujetos que en el juego combinado de decisiones y no decisiones. Finalmente, con Lukes compartiría la exigencia de comprender las funciones persuasivas y formadoras de la voluntad que cumple el poder, pero rechazando una supuesta función negativa última, a saber, la represión de los intereses reales, pues la función última es la creación de la realidad misma. Ofrecería a cambio una reflexión que elude la mera condena moral del poder como tal y perfilaría su imagen como parte del tejido íntimo de la vida colectiva.

La concepción del poder que puede desprenderse de estos contrastes es remarcable: las relaciones de poder, irreductibles a su dimensión individual aunque alimentadas y ejercidas por una infinidad de sujetos, pueden verse no sólo como una asimetría que coarta las expectativas e intereses de ciertos individuos o grupos en favor de los de otros, sino también como una producción persistente de saber, sentido, identidad, habilidades y capacidad de acción de los

sujetos, es decir, de producción y reproducción de los sujetos mismos y de las relaciones de poder en las que entran.

Esta conclusión supone una crítica de la tradición sociológica de estudios sobre el poder. No los descarta como falsos o precientíficos, sino que los alinea en el terreno de las concepciones negativas del poder, donde comparten posiciones con el marxismo y con las doctrinas liberales convencionales. Por ende, el del ejercicio positivo de éste es un campo abierto, casi inexplorado. La disputa ya no es, entonces, entre definiciones sino entre paradigmas. Una reforma profunda de la sociología del poder no podría, si desea ser fructífera, desatender este desafío de la microfísica del poder.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 1977.
- , *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1976.
- Arendt, Hannah, *On Violence*, New York, Brace & World, 1970.
- Bachrach, Peter, *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
- Bachrach, Peter y Morton S. Baratz, “Decisions and nondecisions: an analytical frame-work”, en *American Political Science Review*, núm. 57, 1963, pp. 641-651.
- , “The two faces of power”, en *American Political Science Review*, vol. 56, núm. 4, 1962, pp. 947-952.
- Barnes, Barry, *The Nature of Power*, Cambridge, Polity Press, 1988.
- Clegg, Stuart R., *Frameworks of Power*, Londres, Sage Publications, 1993.
- Colom, Francisco, “Los contornos del poder”, en Francisco Colom *et al.*, *Filosofía política: razón e historia*, Barcelona, Anthropos, Col. Suplementos, 1991, pp. 80-89.
- Dahl, Robert A., *Los dilemas del pluralismo democrático*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- , *Modern Political Analysis*, New Jersey, Prentice Hall/Englewood Cliffs, 1984.

- _____, *Poliarchy. Participation and Opposition*, New Haven, Yale University Press, 1970.
- _____, *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1961.
- _____, "The concept of power", en *Behavioral Science*, vol. 2, núm. 3, julio, 1957, pp. 201-215.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1992.
- _____, *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992a.
- _____, *Las redes del poder*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1992b.
- _____, *Historia de la sexualidad*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1991.
- _____, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, New York, Routledge, 1990.
- _____, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- _____, *Saber y verdad*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1985.
- Gaventa, John, *Power and Powerlessness*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- Lasswell, Harold, *Politics: Who Gets What, When, How*, Nueva York, Meridian Books, 1958.
- Lasswell, Harold y Abraham Kaplan, *Power and Society*, New Haven, Yale University Press, 1950.
- Lukes, Steven, *El poder: un enfoque radical*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- _____, *Power, Readings in Social and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1974.
- McLennan, Gregor, "The evolution of pluralist theory", en Michael Hill (ed.), *The Policy Process*, Nueva York, Harvester-Wheatsheaf, 1993, pp. 113-143.
- Mills, C. Wright, *La élite del poder*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Parsons, Talcott, *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, The Free Press, 1967.
- Pateman, Carol, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Polsby, Nelson, *Community Power and Political Theory*, New Haven, Yale University Press, 1963.
- Poutlanzas, Nicos, *Poder político y clases sociales*, México, Siglo XXI, 1978.

EL PODER: ENFOQUES EN CONTRASTE

- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Oxford University Press, 1972.
- Russell, Bertrand, *Power*, Londres/Nueva York, Routledge, 1995.
- Schumpeter, Joseph A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar, 1976.
- Sen, Amartya, *Development as Freedom*, Nueva York, Anchor Books, 1999.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- , *The Theory of Social and Economic Organization*, Chicago, Free Press, 1947.
- Wrong, Dennis H., *Power. Its Forms, Bases, and Uses*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

CAPÍTULO

V



LA LOCURA Y EL PODER: UN FRAGMENTO DEL TRAYECTO DE MICHEL FOUCAULT

SERGIO PÉREZ CORTÉS*

Michel Foucault ocupa un sitio problemático en la filosofía política de nuestros días. Ello se explica porque su interés se concentró siempre en el análisis del funcionamiento de algunas instituciones de reclusión como el asilo psiquiátrico o la prisión y, por lo tanto, sus obras no contienen ni el menor signo de un discurso normativo acerca del orden que la razón puede prescribir para las sociedades modernas. El suyo es un trabajo de historia crítica, es decir, un relato de la agitación que se encuentra en el origen de ciertas instituciones políticamente sensibles de nuestros días. No cabe pues en la configuración actual de la filosofía política, aunque ciertamente se trata de una filosofía politizada. Pero justo por esto último permite examinar una categoría como la de *poder* que, por el contrario, normalmente está ausente de otras reflexiones filosóficas.

Con el fin de presentar la categoría de poder nosotros habremos de ocuparnos de su obra, intentando adoptar un ángulo propio. Para ello, proponemos al lector hacer una “arqueología del

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

arqueólogo”, rastreando la categoría de poder en los escritos anteriores a la publicación de *Vigilar y castigar*, especialmente aquellos referidos a la locura, con el propósito de evaluar aquello en lo que el mundo psiquiátrico contribuyó en la formación de la categoría. Nuestra hipótesis es que la categoría de poder en Foucault se creó en un terreno específico, respecto a temas singulares, de modo que sólo de manera muy imperfecta puede ser considerado equivalente a “poder político”. Para ello habremos de apoyarnos en la *Historia de la locura en la época clásica* y especialmente en los cursos ofrecidos en el *Collège de France* los años 1973-1974 y 1974-1975, publicados de manera póstuma bajo los títulos de *Le pouvoir psychiatrique* y *Les anormaux*.¹

Como él mismo señaló, la obra propiamente foucaultiana (es decir aquella en la que puede reconocerse a sí mismo por algo más que su nombre en la portada) se inicia con la *Historia de la locura en la época clásica* publicada en 1961.² Foucault mismo señaló igualmente las razones que lo condujeron a interesarse en el problema de la locura, entre ellas su interés juvenil por la psiquiatría y una estancia de tres años en el hospital de Sainte-Anne en París.³ Aun entonces Foucault no es el mismo que sería más tarde y el texto está todavía impregnado de preocupaciones que remiten a Husserl, Heidegger y en general a la fenomenología. Sin embargo, también contiene una perspectiva que será duradera, nos referimos al trabajo epistemológico inspirado en Georges Canguilhem. Por ello, el escrito no es propiamente historia sino filosofía. La *Historia de la locura* se propo-

¹ Lamentablemente, los cursos ofrecidos entre los años 1970 y 1973 no han sido publicados; intentaremos reemplazarlos en la medida de lo posible con los resúmenes disponibles y con la serie de escritos y conferencias de la época, los que permiten hacer una conjetura razonable acerca de la dirección de su pensamiento en esos años.

² Citaremos de acuerdo con la edición de la *Historia de la locura en la época clásica*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1967.

³ Lo indica, por ejemplo, en “M. Foucault. Conversations sans complexes avec le philosophe qui analyse les ‘structures du pouvoir’” (entrevista con J. Bauer, 1978), en Daniel Defert y François Ewald (eds.), *Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988*, París, Gallimard, 2001a, p. 671. En adelante las referencias a los artículos, conferencias y entrevistas se remiten a la edición citada.

ne un tema de filosofía crítica: “examinar las condiciones de posibilidad de la psiquiatría”.⁴ ¿Cuál es el basamento de tales condiciones? Es el diálogo que habrá de instaurar a la locura como objeto de conocimiento en la modernidad: un diálogo que alrededor del siglo XVII se establece entre la razón y la sinrazón. El propósito de Foucault es colocarse en el momento en que se implanta una separación entre la razón y la locura (las cuales por entonces aún dialogaban) donde cada una quede separada de la otra como de su Otra y se reconoce a sí misma como diferente de aquella, es decir, como idéntica a sí: “(me propongo) describir, desde los orígenes del desvío esa otra ‘forma’ que, con un ademán, separa dos cosas desde entonces exteriores e incapaces de comunicarse entre sí, como muertas la una para la otra: la razón y la locura”.⁵

Toda sociedad humana, para subsistir, debe trazar de alguna manera los bordes entre lo permitido y lo prohibido, entre lo legítimo y lo ilegítimo, entre la norma y la desviación, frontera sin la cual, aparentemente, no hay funcionamiento social posible: “Se podría hacer una historia de los límites —de esos gestos oscuros, necesariamente olvidados en el momento en que se los ha realizado— por los cuales una cultura rechaza algo que será para ella lo exterior”.⁶ Desde luego, la manera material o simbólica en que cada sociedad traza esos bordes varía enormemente, pero siempre implica consecuencias para los que resultan señalados. En el caso de la locura en la edad clásica este hecho tuvo un significado particular porque condujo obligatoriamente a una forma de sometimiento, de dominación, de poder. La *Historia de la locura* muestra que el verdadero intercambio se inició en el momento en que una, la locura, debió pasar al confinamiento, mediante un proceso llamado “el gran encerramiento”. Lo que el análisis histórico permite a Foucault es reencontrar la clave de los enfrentamientos de esa época, luchas más o menos intensas que el orden funcional posterior, bajo la

⁴ Un análisis de estas influencias se encuentra en Frédéric Gros, *Foucault et la folie*, París, Presses Universitaires de France, 1997.

⁵ M. Foucault, *op. cit.*, 1967, p. 7.

forma de un saber psiquiátrico, tiene por objetivo ocultar. La historia crítica sirve aquí para revivir esos conflictos que han quedado ocultos y enmascarados en la vida de las instituciones, en los procesos de normalización, en el saber de las ciencias humanas y que, gracias a la arqueología, resurgen con su voz, una voz ahora acallada. El diálogo entre la razón y la sinrazón condujo pues al sometimiento, aunque para nuestros ojos modernos esa sumisión, esa lucha ya sujeta a aparezca con el rango de evidencia indiscutible.

El tema del poder aparece pues desde el inicio. De manera aún insatisfactoria, porque Foucault parece haber pensado que en la *Historia de la locura* había hecho un énfasis excesivo en su forma represora y excluyente.⁷ Con todo, para la comprensión del poder negativo resulta importante señalar que esa desigualdad que sometió a la locura no provenía de ninguna voluntad de dominio consciente, sino de la simple necesidad de establecer la línea divisoria entre la normalidad y la desviación mental. Con ello se empieza a percibir el papel que tendrá la categoría de *norma*: son las normas las que provocan esa asimetría que es el poder y fundan la existencia y la legalidad de esa separación. La línea de demarcación que separa la razón de la locura no estaba constituida de antemano y no está dictada por ningún principio externo: habrá de elaborarse justo en el mismo momento en que separa dos mundos y su eficacia no será otra que esa separación. El borde que divide la razón de la sinrazón es pues enteramente immanente al proceso que lo produce. El poder surge entonces como resultado del efecto estructurante de la norma, como consecuencia de implantar un dispositivo y, por tanto, no puede ser sustancialmente identificado a un individuo que lo poseería por naturaleza: “ese poder se convierte en una maquinaria de la que nadie es titular”.⁸ Lo que de ningún modo

⁶ *Ibid.*, p. 164.

⁷ He aquí su opinión, algunos años más tarde: “Es esta sustitución de una rejilla jurídica y negativa (*Historia de la locura*) por una rejilla técnica y estratégica, la que intenté poner en funcionamiento en *Vigilar y castigar*”. Cf. M. Foucault, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, 1977a, p. 228.

⁸ “L’œil du pouvoir”, 1977, p. 199.

impide que, en su ejercicio, el poder recaiga en manos de algunos individuos con exclusión de otros. En este dispositivo nadie posee un lugar predeterminado, pero algunos lugares son preponderantes y al ocuparlos permiten producir efectos de supremacía. El poder es pues una relación y por ende no puede pertenecer sustancialmente a ningún individuo: “de manera que algunos pueden asegurar una dominación, en la misma medida en que ellos disocian el poder de su potencia individual”.⁹

El efecto estructural del poder no nace de manera súbita, armado con todas sus piezas: él resulta de un proceso gradual, a medida que sus instituciones se precisan y sus categorías se establecen en una trama congruente. Del mismo modo, el diálogo entre la razón y la sinrazón no se definió de un golpe definitivo sino que condujo paulatinamente a una asimetría determinada. El poder tiene pues una historia porque sólo existe efectivamente en los dispositivos que lo realizan y en las categorías que lo legitiman, y ambas dependen de un gradual esclarecimiento. Pero, ¿qué es lo que muestra esta historia? Veamos en primer lugar el dispositivo institucional.

En la época clásica, el diálogo con la razón no se inició con la locura ya confinada. Por el contrario, durante la edad media la locura era viajera, vagabunda. Entonces, el loco se desplazaba sin encontrar restricciones. Ciertamente, ya ocupaba una posición liminar, pero su localización en el margen se expresaba por el tránsito permanente, por diferentes medios, entre los cuales el más llamativo eran las “naves de locos”. Aunque la existencia de estos barcos ha sido puesta en duda (salvo como ficciones literarias), Foucault siempre sostuvo su realidad histórica: “de todos los navíos novelescos o satíricos, el *narrenschiff* es el único que ha tenido una existencia real, ya que sí existieron esos barcos que transportaban sus carga-

⁹ Más tarde, Foucault sostendrá: “Yo no empleo prácticamente la palabra “poder” y si lo hago algunas veces es siempre como una forma abreviada en relación a la expresión que utilizo siempre: las relaciones de poder”. Cf. M. Foucault “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” (entrevista con H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 1984b), p. 1538.

mentos insensatos”.¹⁰ Desde luego, la falta de cadenas visibles no es, entre los hombres, indicativa de libertad, o al menos en el caso del loco significaba que su lugar consistía justamente en carecer de lugar; su marginalidad era precisamente no poder salir de los márgenes.¹¹ El loco medieval estaba en cierto modo encerrado en el exterior, en el umbral:

[...] el agua y la navegación tienen por cierto ese papel. Encerrado en el navío de donde no puede escapar, el loco es entregado al mar de mil caminos [...] está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas: está sólidamente encadenado a la encrucijada infinita. Él es el pasajero por excelencia o sea el prisionero del viaje.¹²

¿Qué sucedió con esa independencia? Que en el curso de unos pocos decenios se perdió y se encontró a la locura confinada, tarea que corrió a cargo de la época clásica. Esta reclusión tiene, sin embargo, rasgos característicos, el primero de los cuales es que el confinamiento no estuvo inicialmente ligado a ninguna idea médica, o a algún problema de salud pública, sino a un asunto por completo diferente, a una cuestión de orden y de estabilidad política. Un hecho está claro: el *Hôpital Général* no es un establecimiento médico, es más bien una estructura semijurídica, una especie de entidad administrativa que al lado de los poderes de antemano constituidos y fuera del ámbito de los tribunales decide, juzga y ejecuta.¹³

El encerramiento de la locura fue inicialmente un asunto de policía (en el sentido que este término tenía entonces), es decir, participa del conjunto de medidas que hacían del trabajo algo a la vez posible y necesario para aquellos que no podrían vivir sin él. La razón es que la reclusión del loco formó parte de la turbulencia

¹⁰ M. Foucault, *op. cit.*, 1967, p. 16.

¹¹ Esta posición simbólica no ha dejado de ser la suya, pero se ha trasladado a nuestra conciencia, o mejor, en el alejamiento emocional que la locura sufre en nuestra vida cotidiana.

¹² M. Foucault, *op. cit.*, 1967, p. 19.

¹³ *Ibid.*, p. 49.

provocada por la irrupción en las ciudades de esa gran masa de campesinos expropiados, los ancestros de la moderna clase trabajadora. Por supuesto, la categoría de los “sin trabajo” era mucho más extensa que la de los insensatos y por ello en un primer momento incluía, en una masa confusa y heterogénea, a vagabundos, delincuentes, campesinos empobrecidos o prostitutas. La inclusión de todos ellos en un establecimiento único, el hospital general, hace de éste una institución ambigua que descansa en parte en la caridad social, en parte en la detención preventiva, en parte en el imperativo moral del trabajo. En todo caso, su objetivo primero respecto a su población flotante era “impedir la mendicidad y la ociosidad como fuentes de todos los desórdenes”.¹⁴ Tal heterogeneidad, que más tarde sería considerada un escándalo, se explica porque la línea divisoria que permitía desterrar a un cierto número de individuos se localizaba en la capacidad de integrarse al grupo social o en la incapacidad de trabajar. Por eso, para un entendimiento actual que descubre en esa masa de hombres y mujeres diversas causas, tal grupo parece heterogéneo, mientras que probablemente para el hombre de la edad clásica estaba unificado en una percepción claramente articulada en torno a un único problema: “ahí donde nuestra filantropía quisiera reconocer señales de benevolencia hacia la enfermedad, ahí encontramos solamente la condena a la ociosidad”.¹⁵

Los grandes lugares de internamiento como los hospitales generales y los hospicios fueron obra del régimen monárquico y burgués, y no resultado de la curiosidad médica. La locura, lo mismo que la delincuencia y el vagabundeo, se encontraron ahí recluidos debido al mismo impulso que daba origen a las sociedades basadas en el capital: esto es lo que explica la rápida difusión de tales instituciones bajo un lema común: “el de ser un castigo a los vagabundos y un alivio a los pobres”.¹⁶ Tenían pues en su origen un aspecto moral y de salud pública. Dichos establecimientos tenían

¹⁴ *Ibid.*, p. 55.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 52.

además un rasgo adicional pero menos confesable: eran proveedores de fuerza de trabajo barata en las épocas de crisis. No solamente actuaban como lugares de prevención encerrando a los que carecían de trabajo, sino que extraían trabajo de los reclusos con el fin de hacerlos participar en la prosperidad general: “La alternativa era clara: mano de obra barata cuando hay trabajo y salarios altos y, en periodo de desempleo, reabsorción de los ociosos y protección social contra la agitación y los motines”.¹⁷ Un doble estatuto definía a esos establecimientos, el de un lugar de trabajo forzado, pero también una institución moral encargada de vigilar un problema social: “por vez primera se instauran establecimientos de moralidad donde se logra una síntesis asombrosa de obligación moral y ley civil. El orden de los estado[s] no tolera ya el desorden de los corazones”.¹⁸

El confinamiento facilitaba reconocer a los insensatos, diferenciarlos respecto a otras formas de la desviación, identificarlos en subcategorías. Al perderse la libertad imaginaria de que gozaban aún a inicios del renacimiento, lo más importante no fue la imposibilidad de desplazarse, sino el hecho de que sobre ellos se creó una soberanía absoluta, una jurisdicción sin apelación. La reclusión se convirtió en la primera “superficie de emergencia”¹⁹ de la locura como objeto de interrogación y racionalización. No puede hablarse aún de “dominio científico” sino simplemente de “territorio arqueológico”, es decir de “condiciones de un saber posible”. Si el hospital general provenía del orden político del momento, en su interior reinaban ordenanzas independientes que eran redactadas por sus propios directores, normas inapelables que no provenían, ni de la policía ni de justicia y que en cierta medida tienen el aspecto

¹⁷ *Ibid.*, p. 59.

¹⁸ *Ibid.*, p. 67.

¹⁹ “Una superficie de emergencia es el lugar donde pueden surgir, para después ser analizadas, las diferencias individuales que, según los grados de racionalización [...] recibirán el estatuto de enfermedad mental, de enajenación, de demencia o de neurosis”. Cf. M. Foucault, *La arqueología del saber*, traducción de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI Editores, 1970, pp. 66-67.

de situarse en los límites de la ley: “para este propósito, los directores tendrán estacas y argollas de suplicio, prisiones y mazmorras en el dicho hospital y lugares que de él dependen, como ellos lo juzguen conveniente”.²⁰ Se ha perfilado un dominio nuevo, un horizonte de problematización,²¹ y pronto aparecerá una disciplina que le corresponde: la psiquiatría. El gran encerramiento es el primer paso hacia la implantación de un “poder psiquiátrico”, el tipo de asimetría que habrá de imponerse a los internos. Es entre esos muros donde la psiquiatría encontrará a los insensatos para elaborar su ciencia: “es ahí donde los dejarán, no sin antes gloriarse de haberlos liberado. Desde la mitad del siglo XVII, la locura ha estado ligada a la tierra de los internados y al ademán que indicaba que aquel era su sitio natural”.²²

En tanto que “condición de posibilidad”, el confinamiento establece al menos dos premisas que habrán de manifestarse en ejercicio del poder: la primera es que el poder ejercido en el asilo debe estar ligado a un saber y, por consiguiente, a la verdad. Al saber, porque el sujetamiento del interno sería injustificable si no estuviese acompañado de una serie de proposiciones, categorías y doctrinas que lo determinan como objeto, que lo identifican y lo localizan dentro de cierta experiencia médica. Primero fue el poder y luego el saber, pero este último es algo más que un añadido: es una forma de racionalizar, de dar forma inteligible a la asimetría. El poder está ligado a la verdad igualmente, pero debe quedar claro que por *verdad* no debe entenderse la correspondencia entre una representación y un objeto externo sino, como lo muestra el confinamiento psiquiátrico, es la red de relaciones (médicas sobre todo, pero también jurídicas o familiares) una trama que permite que ciertas afirmaciones que pueden ser hechas a propósito de la locura sean

²⁰ M. Foucault, *op. cit.*, 1967, p. 49.

²¹ “Problematización es el conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hacen entrar algo en el juego de lo verdadero y lo falso y lo constituyen como objeto para el pensamiento”. Cf. M. Foucault, “Le souci de la vérité” (entrevista con F. Ewald, 1984a), p. 1489.

²² M. Foucault, *op. cit.*, 1967, p. 47.

consideradas verdaderas o falsas. Un “juego de verdad” (término más adecuado según Foucault) es aquello que posibilita que un conjunto de tesis, proposiciones y doctrinas sean aplicables al objeto de esa experiencia y puedan ser evaluadas en términos de “verdadero” o “falso”.²³ Es porque el insensato ha sido colocado bajo cierta forma de experiencia (es decir internado, medicalizado, sin voluntad propia) que las afirmaciones del saber psiquiátrico son evaluadas en relación con la verdad.

La segunda premisa proveniente del encerramiento de la sinrazón es que ese nuevo poder se hace extensivo a todos los ámbitos de la vida del interno. El poder psiquiátrico no se superpone a la vida del individuo, sino que se confunde con ella, impregna todos sus comportamientos, se involucra en todas sus intimidades. El que su subordinación sea completa se explica por su estado de alienación: él ha cruzado un umbral y al ingresar al asilo ha perdido el control sobre sus condiciones de existencia. Si se considera en su aspecto de poder, se trata de la absorción completa del individuo en una trama ominabarcante. Entre todas las formas socialmente posibles de referirse a la locura, se ha instaurado una rejilla de delimitación específica: el saber médico.²⁴ Para el loco, esto significa que, una vez marginado, toda una estrategia diseñada para él, y para él solo, será puesta en juego con el afán de recuperarlo para la sociedad de seres humanos a la que, temporalmente al menos, no pertenece.

La *Historia de la locura* es un texto que corresponde al periodo “arqueológico”²⁵ de M. Foucault. Nos hemos detenido especí-

²³ “Por producción de la verdad no entiendo la producción de enunciados verdaderos, sino la instalación de dominios en los que la práctica de lo verdadero y lo falso puede ser a la vez reglada y pertinente”. Cf. M. Foucault, “Table ronde du 20 mai 1978”, 1980, p. 846.

²⁴ Una instancia de delimitación es uno entre los dominios que permiten precisar el objeto “locura”. A su lado existen otros registros como la instancia jurídica, la autoridad religiosa y hasta la crítica literaria o artística. Véase M. Foucault, *op. cit.*, 1970, p. 68.

²⁵ Como se sabe, “arqueología” es un término creado por Foucault para indicar una clase particular de historia: aquella que desea mostrar las reglas que, en el orden del

ficamente en las cuestiones que se refieren al poder pero, con todo, el escrito está dominado por la cuestión central que el arqueólogo debe responder: “buscar las razones por las cuales la ciencia ha existido o por las cuales una ciencia determinada comenzó, en un momento dado, a existir y a asumir un cierto número de funciones en nuestra sociedad”.²⁶ Es este aspecto “epistemológico” el que determina la orientación de obras como *El nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. Sin duda, en todos estos trabajos está presente la conjunción poder-saber pero es este último el que predomina. Un caso especial lo constituye *El Orden del discurso*, su lección inaugural en el *Collège de France* pronunciado a finales de 1970, en donde se perfila ya una “genealogía”²⁷ centrada en el tema del poder, cuya diferencia “no es tanto de objeto o de dominio, como de perspectiva y de delimitación”.²⁸ Aún en este momento, la “genealogía” anunciada queda contenida en la arqueología y en su concepto clave: el discurso.

Las cosas parecen cambiar casi inmediatamente, desde los primeros cursos ofrecidos en el *Collège de France*. El primero de ellos, con el título de *La volonté du savoir*, parece anticipar desde su nombre lo que será mucho más tarde el volumen primero de la *Historia de la sexualidad*. Los cursos de 1971-1972 y 1972-1973, con los títulos de *Théories et institutions pénales*²⁹ y *La société punitive*,³⁰ parecen por el contrario contener ya los temas centrales de *Vigilar y Castigar* de 1975. De acuerdo con las publicaciones disponibles, los años 1970-1973 fueron dedicados a investigar la relación entre poder y saber

discurso, posibilitan la irrupción de un objeto de conocimiento y de los conceptos que a éste se refieren.

²⁶ Cf. “Entretien avec M. Foucault”, 1971a, en Daniel Defert y François Ewald (eds.), *Foucault. Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Gallimard, 2001, p. 1026. En adelante las referencias a los artículos, conferencias y entrevistas se remiten a la edición citada.

²⁷ M. Foucault, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, p. 62.

²⁸ *Ibid.*, p. 69.

²⁹ Cf. M. Foucault, “Théories et institutions pénales” (resumen del curso ofrecido en 1971-1972, 1972), pp. 1257-1261.

³⁰ Cf. M. Foucault, “La société punitive” (resumen del curso ofrecido en 1972-1973, 1973), pp. 1324-1338.

desde una perspectiva particular: Foucault había intentado examinar la manera en que el poder se ejerce a través de un sistema de pesquisa e investigación, registro, acumulación y difusión de la información. El curso del año 1970 se había concentrado en la “medida”, el año siguiente se concentró en el modelo judicial de la pesquisa y el año 1972 se consagró al modelo del examen. Es razonable pensar que tales temas se encuentran contenidos en la serie de conferencias pronunciadas en 1974, publicadas bajo el título *La verdad y las formas jurídicas*.³¹

Los cursos 1973-1974 y 1974-1975, publicados con los títulos de *Le pouvoir psychiatrique* y *Les anormaux*, vienen en cierto modo a presentarse como un paréntesis y una vuelta atrás que conecta nuevamente con la *Historia de la locura*, con la gran diferencia que la psiquiatría es examinada bajo la forma de un “dispositivo de poder”.³² Los personajes vuelven a ser el insensato, el médico, el asilo de alienados. Todo ello muestra que, de hecho, para Foucault hay dos grandes ámbitos de la desviación: el criminal y el loco. El primero será tema de *Vigilar y castigar*, el segundo es la alienación mental que ahora reencuentra su camino. Los cursos antes mencionados resultan de interés porque colocan el tema del poder en el dominio psiquiátrico y no en el ámbito jurídico penal. Existen sin duda coincidencias entre ambos, pero en tanto que ejercicios de dominación poseen distintos procedimientos y recurren a diferentes estrategias. Nuestra hipótesis es que el poder psiquiátrico se concentra en tres grandes capítulos: la normalización (y su correlato, la anomalía), la subjetivación y la extensión del poder psiquiátrico a toda la sociedad. Veamos uno por uno.

Recordemos que la psiquiatría del siglo XIX encontró a los alienados en la reclusión que desde la época clásica, específicamente el siglo XVII, se había instituido. Es en el asilo como confinamiento sujeto a determinadas reglas, a un orden espacial y temporal y a una serie de prescripciones estrictas sobre los gestos y los comportamientos, donde se encuentran la mirada clínica y el insensato. Sin el

³¹ Cf. M. Foucault, “La vérité et les formes juridiques” (1974), pp. 1406-1514.

asilo, no habría siquiera la posibilidad de una mirada objetiva del médico sobre el paciente. Pero, de acuerdo con Foucault, entre ambos no se instaura una relación de conocimiento (por ejemplo el encuentro entre la curiosidad científica y el objeto inerte), sino algo distinto: una relación de enfrentamiento, una batalla, un combate. Es porque la relación médico-paciente forma parte de una serie piramidal de jerarquías, funciones y apoyos recíprocos entre diversos agentes, destinada a enmarcar y someter ese fenómeno escandaloso a la razón que es la locura:

[...] la operación terapéutica misma, esa transformación a partir de la cual alguien que es considerado enfermo deja de estar enfermo, esto no puede hacerse sino al interior de una distribución regulada del poder. La condición pues de la relación del objeto a la objetividad del conocimiento médico y la condición de la acción terapéutica, son los mismos: es el orden psiquiátrico.³³

Antes de funcionar como un saber, la institución médica funciona como un poder sobre cuya base se efectúan ciertas operaciones cognoscitivas. Es decir, que la interrogación acerca de la verdad de la enfermedad y de su cura debe ser planteada, en primer lugar, como un problema de victoria. ¿Quién debe resultar sometido?: el insensato. De acuerdo con Foucault, la psiquiatría del siglo XIX se colocó ante todo en la batalla contra las distintas formas de furia de la locura, como forma terapéutica esencial: “La terapéutica de la locura es el arte de subyugar y de domar, por decirlo así, al alienado, colocándolo bajo la dependencia de un hombre que, por sus cualidades físicas y morales sea capaz de ejercer sobre aquel un imperio irresistible y a cambiar la viciosa cadena de sus ideas”.³⁴

Resulta pues decisivo que se implante una relación asimétrica en la que el insensato ocupe el puesto sometido. Existen diversas situaciones a todo lo largo del ritual del asilo y sus instancias jerárquicas

³² M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, París, Gallimard, 2003, p. 14.

³³ *Ibid.*, p. 5.

³⁴ Ph. Pinel, citado por M. Foucault, *op. cit.*, 2003, p. 10.

en las que tal asimetría se produce; pero un momento especialmente significativo es el primer interrogatorio, el contacto inicial entre el médico y su paciente del que deberá surgir una desigualdad tal que la voluntad del médico resulte superior y, en consecuencia, inaccesible a toda relación de intercambio, reciprocidad o igualdad: “En lugar de negar a un alienado la calidad de rey que pretende ostentar, pruébele que carece de poder, que usted, el médico que no es más que eso puede imponerle cualquier cosa; quizá aquél reflexionará que, en efecto, es posible que él se encuentre equivocado”.³⁵ Aún no comienza a desplegarse un conjunto doctrinario y ningún régimen terapéutico, pero desde ahora debe establecerse la sumisión de la voluntad del enfermo bajo la voluntad del médico; sólo entonces un cierto saber puede iniciar. La voluntad del médico, recuérdese, es apenas una de las estrategias puestas en marcha en la institución.

Las características del poder que se impone en el asilo se hacen más evidentes si se las compara con el poder político, tal como era ejercido entonces por los monarcas europeos. La comparación permite además una suerte de premonición del tipo de poder que habría de imponerse, hacia mediados del siglo XIX, en toda la sociedad moderna. Para mostrarlo, Foucault se refiere a un hecho histórico: la locura del rey Jorge III de Inglaterra (1738-1820), una situación emblemática en la que un detentor del poder político cayó bajo el poder médico-psiquiátrico.³⁶ En diferentes momentos, el rey sufrió una suerte de manía que permitió que el poder psiquiátrico se sobrepusiese a todo el aparato de la monarquía, a sus rituales deslumbrantes y sus irrupciones simbólicas los cuales quedaron sustituidas por las medidas preventivas de la alienación mental. Resulta significativo que la soberanía, tal como funcionaba en un gobierno posfeudal pero todavía preindustrial, encontrara frente a sí un tipo de sometimiento enteramente distinto; ¿dónde reside la diferencia?

³⁵ E. J. Georget, citado por M. Foucault, *op. cit.*, 2003, p. 148.

³⁶ *Ibid.*, pp 22-24. El monarca presentó diversos lapsos de enfermedad mental en 1785, 1788-1789, 1801 y 1810, hasta su desaparición en 1820.

Mientras que el poder soberano durante la época clásica se manifiesta esencialmente en los símbolos de la fuerza política que un monarca detenta, tanto en sus decisiones de justicia como en sus decisiones de guerra, el poder psiquiátrico se hace perceptible únicamente en la docilidad y la sumisión de aquellos sobre los cuales, en silencio, se ejerce.³⁷ Los fastos del poder soberano son sustituidos por paredes acolchadas; la voluntad indomable del monarca se convierte en la docilidad obligada del paciente y ya no se encuentra el estrépito de los rituales políticos, sino la monotonía de los actos curativos. En síntesis, mediante un esfuerzo continuo se trata de sujetar, de domesticar la conducta, modificándola, imponiendo una disciplina contra los asaltos intempestivos de la locura: “en lugar de ese poder decapitado y descoronado se instala un poder anónimo, múltiple, sin color, blanquecino, que está en el fondo, poder que yo llamaré disciplina”.³⁸

El término disciplina, y el proceso social de *disciplinización*, que se convertirán más tarde en el tema central de *Vigilar y castigar*, aparecen aquí en el contexto de la terapéutica psiquiátrica para indicar que la locura debe ser sojuzgada y que su cura descansa ante todo en una estrategia y una táctica, es decir, en una serie definida de actos cuyo fin es imponer una determinada regularidad, hacer de lo incontrolable lo predecible, por la vía de formar ciertos hábitos. Es importante subrayar que este poder disciplinario no es de inmediato equivalente a un poder político, sobre todo porque obedece a una lógica de la “normalización”, de la conversión del insensato a un sistema de creencias dado. ¿Cuáles son sus rasgos más prominentes? En primer lugar, la disciplina establece un contacto particular con el cuerpo, un cierto tipo específico de relación con los datos somáticos, con los gestos y los comportamientos, en cierto modo, con el peldaño último de la normalización, incoloro pero persistente. En segundo lugar, el poder disciplinario tiene una historia independiente y se formó siguiendo una trayectoria diagonal

³⁷ *Ibid.*, p. 24.

³⁸ *Ibid.*, p. 23.

a lo largo de la historia occidental. Para localizarlo en la edad media habría que desplazarse a las órdenes religiosas, lo que de hecho implica desprenderse del problema del Estado, de los aparatos estatales o jurídicos y de la noción política de “autoridad”.³⁹ Este tipo de poder disciplinario que llegará a ser predominante en las sociedades modernas se gestó pues en los intersticios del poder político, persiguiendo fines espirituales específicos, teniendo al cuerpo como su punto de aplicación.

En tercer lugar, y esto para Foucault es muy importante, el poder impuesto por la psiquiatría al insensato se distingue del poder político de la época porque tiene un objetivo determinado que le es propio: la individuación. Mediante la cura se trata de reconstruir esa entidad que es única, irrepetible y sin embargo genérica que es el individuo normalizado. De acuerdo con Foucault, el poder político en la época clásica se aplicaba, o bien a entidades mayores que el individuo como la familia o el pueblo, o bien a realidades menores que él, como tal o cual aspecto de su vida, tal o cual parcela de su tiempo. El poder disciplinario que es individualizante, por el contrario, se hace uno, se identifica con la vida en toda su extensión:

El poder disciplinario puede caracterizarse en principio por el hecho de que no implica una sustracción sobre el producto o sobre una parte del tiempo [...] sino que es una captura total o tiende a ser una captura exhaustiva del cuerpo y de los gestos [...] una captura del tiempo en su totalidad.⁴⁰

Ahora bien, ¿qué tipo de individuación persigue el poder psiquiátrico? Para responder es necesario acercarse a los dispositivos y a los procedimientos, a la estrategia y la táctica que despliega. Como se ha dicho, para la psiquiatría de inicios del siglo XIX, la cura no resulta únicamente de la relación médico-enfermo y en los hechos incluye diversos elementos, algunos ligados a la vida en confinamiento dentro de la institución, otros propiamente médicos. Entre

³⁹ *Ibid.*, p. 42.

estos elementos se encuentran: el aislamiento mismo; la voluntad de separar al loco del ambiente familiar en que se desarrolló la enfermedad; un cierto número de medicaciones que a inicios del siglo XIX incluían el opio, el laudanum y otros; una serie de restricciones propias al internamiento; la disciplina; la obediencia a un reglamento, una alimentación definida, ciertos horarios de sueño y de trabajo; y, finalmente, medicación psicofísica a la vez punitiva y terapéutica. Todos estos elementos confluyen en un objetivo único: imponer a la locura un excedente de realidad en nombre de la verdad detentada de una vez por todas por ese poder que lleva el nombre de ciencia médica, de psiquiatría. Por *excedente de realidad* debe entenderse que el asilo reproduce las condiciones de la vida cotidiana, pero lo hace acentuando sus rasgos, intensificando sus principios hasta hacerlos inflexibles e inviolables. La estrategia reposa pues en la idea de que la locura, específicamente en su forma delirante, es un mundo propio creado por entero por el insensato, mundo del cual hay que retirarlo pero que él se niega abandonar. Todos los elementos tienen por función esencialmente imponer la realidad, intensificarla, agregarle ese suplemento de poder que va a permitirle morder sobre la locura y reducirla.⁴¹ De manera que *individuación* quiere decir en primera instancia la reabsorción del insensato en ese excedente de realidad.

Pero cabe preguntar: ¿qué es esta realidad que se opone a la locura? Obviamente, ella está compuesta de diversas piezas; en primer lugar, la realidad es ese principio de subordinación al que ya nos hemos referido de la voluntad del insensato a la voluntad del médico: “toda la realidad está concentrada en una voluntad extranjera que es la voluntad todopoderosa del médico”.⁴² Desde luego, esta sumisión es más notable cuando el delirio del insensato se concentra en ideas de grandeza personal, pero de hecho afecta a toda locura porque ésta no admite discutirse, ignora cualquier argumento, no desea confrontar ningún principio externo. Una segunda vía

⁴⁰ *Ibid.*, p. 48.

⁴¹ *Ibid.*, p. 132.

⁴² *Ibid.*, p. 146.

en que esta voluntad reacia del loco es sometida a la realidad des-cansa en el aprendizaje a seguir órdenes. La estrategia general consiste en expulsar al loco de su mundo, un mundo que posee reglas propias e imponerle obediencia, es decir, seguir instrucciones de otra voluntad. Quiere decir, mediante el juego de la obediencia, poner al insensato en contacto con el lenguaje, en tanto que portador de imperativos, un lenguaje que deja transparentar la realidad de un orden ajeno. Aquí, la realidad no es otra cosa que la vida objetiva que el médico designa y para el loco significa prestar atención a lo que el médico estima relevante.

El segundo principio de realidad impuesto por el lenguaje al enfermo consiste en obligarle a reconocer y hacer uso de los nombres de aquellos que pertenecen al asilo y asisten a su cura, nombres que con frecuencia el discurso alienado modifica mediante un lenguaje polimorfo e impreciso. Nombrar y reconocer a su médico, a sus asistentes y enfermeros, nombrarlos de acuerdo con su orden jerárquico en la institución, saludarles con respeto, prestar atención a sus palabras, significa admitir la existencia de una estructura piramidal de una serie de individuos colocados en cierto orden gradual que supone asimetrías diversas, formas específicas de respeto, del insensato a ellos y de ellos entre sí. La distribución de los nombres y la manera en que esos individuos se distribuyen en el espacio disciplinario constituye, qué duda cabe, un principio de realidad.

Ahora bien, ¿cómo reaprende el insensato este lenguaje que conlleva orden? A través de la repetición, imponiendo una y otra vez su sentido contra la irrupción del lenguaje delirante. De hecho, el término *aprendizaje* no es exacto porque se trata más bien de lograr que ese lenguaje se convierta nuevamente en hábito y se vuelva costumbre. El principio de realidad no se implanta en el loco como un acto único, sino por la repetición: “lo que cuenta no es la ceremonia o el ritual sino el ejercicio, el ejercicio progresivo y gradual, el ejercicio que va a detallar a lo largo de una amplia escala temporal el crecimiento y el perfeccionamiento de la disciplina”.⁴³

⁴³ *Ibid.*, p. 49.

Naturalmente, el ejercicio progresivo tropieza con obstáculos, con la reaparición obstinada del delirio o de la manía. La cura psiquiátrica a inicios del siglo XIX es una lucha gradual que conoce progresos y retrocesos porque si las ideas del insensato están lejos de ser verdaderas, en cambio se han afirmado en él como verdaderas ideas. Es por eso que se hace necesaria una cierta estrategia correctiva. Estos correctivos se aplican con frecuencia bajo la forma de coerción física, pero en todos los casos son graduales y permanentes: las duchas, las purgas, las drogas, todos ellos son correctivos relativamente suaves pero que tienen como propósito sancionar a la desviación, reducir la rebeldía que deja adivinar detrás el delirio. Por ello, los castigos deben ser más o menos suaves pero siempre asociados a la gravedad de la indisciplina, atentos a detectar cualquier distracción o cualquier vuelta atrás; su valor descansa sobre todo en que sean predecibles y seguros en su persistencia al premiar o rechazar para inducir a un cierto itinerario espiritual. De manera que el poder psiquiátrico muestra dos rasgos relevantes: es repetitivo, del orden del ejercicio y no de la ceremonia, de la insistencia y no de la excepcionalidad; luego, supone un correctivo menor quizá pero constante, aplicado con una atención permanente prestada a los actos minúsculos, a las pequeñas desviaciones. El poder psiquiátrico debe atender a las minucias para obtener la fortaleza del hábito.

Un tercer aspecto de esta sobrecarga de realidad que constituye el poder disciplinario frente a la locura lo constituye la estrategia de imponer al loco una regularidad inviolable en el uso del tiempo. Su propósito es evitar que el loco se abandone a sí mismo, que siga sus desordenados impulsos o su voluntad salvaje y que, por el contrario, realice un esfuerzo permanente sobre sí mismo. La terapia psiquiátrica prestó una gran atención a este dispositivo basado en la regularidad predeterminada: “el asilo era terapéutico porque obligaba a las gentes a plegarse a un reglamento, a un empleo del tiempo, les forzaba a obedecer órdenes, a colocarse en formación, a someterse a la regularidad de un cierto número de gestos y de

hábitos, a plegarse a un trabajo”.⁴⁴ El poder disciplinario se extiende entonces a todos y cada uno de los momentos de la vida del insensato, se hace coextensivo con la existencia. Lo logra colocando a cada uno y a la serie de momentos bajo una regulación que puede ser controlada, observada y sancionada por un tercero: “El poder disciplinario implica un procedimiento de control continuo; en el sistema disciplinario no se está a la eventual disposición de alguien, se está permanentemente bajo la mirada de alguien o en todo caso, en situación de ser observado”.⁴⁵ La regularidad bajo la observación permanente se opone al desorden, lo mismo que la disciplina se opone a las turbulencias del delirio; este es el sentido de “normalización”: “para el loco, el orden es la realidad bajo la forma de la disciplina”.⁴⁶

La regularidad así impuesta no sería eficaz si no se inscribiera profundamente en las convicciones del insensato, o mejor, sino se convirtiera en deseo. Por ello, la estrategia se prosigue hasta alcanzar sus necesidades elementales, incluyendo su alimentación, su vestido, su actividad productiva. El propósito es desde luego modelar sus necesidades, asignándoles un umbral. En el fondo de esta regulación subyace un principio notable: es preciso mantener al loco por debajo de una línea media de existencia, vale decir, un estado de penuria apenas por encima de la miseria. Su alimentación, su vestido, su alojamiento son con frecuencia miserables. En este punto aparece el importante papel que juega el trabajo del alienado que no es un trabajo gratuito sino remunerado. Y todo ello va a provocar el deseo. Porque el excedente de realidad impuesto por el asilo depende de esa retribución: el insensato recibe un pago que le permite aliviar en cierta medida el estado de penuria en el que vive; de este modo el loco aprende que fuera de su universo miserable existe un mundo de la abundancia donde la carencia no reina, mundo del que con frecuencia había gozado hasta el momento de desertar. El precio que paga por su locura consiste justamente en la imposi-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 152.

bilidad de regresar a la abundancia original, lo que puede desencadenar un deseo violento de la norma y, a la inversa, puede hacer aborrecer el estado miserable en que se encuentra. El loco aprende igualmente que su internamiento tiene un costo y que su trabajo permite aliviar en alguna medida el lastre económico que causa a la sociedad de la que se ha vuelto por completo dependiente. Aquí, el excedente de realidad consiste en la conciencia de la frontera que separa el interior del asilo del exterior del mundo, el límite que debe superarse para volver a la situación que se desea por el solo hecho de evadir la penuria extrema y la degradación: “El poder disciplinario tiene esa doble propiedad de ser ‘atomizante’ es decir poner el margen a un cierto número de individuos, de hacer aparecer lo anómalo y lo irreductible, pero también ser normalizante, de inventar nuevos sistemas de recuperación, de establecer siempre la regla. Es un trabajo perpetuo de la norma sobre la irregularidad lo que caracteriza a los sistemas disciplinarios”.⁴⁷

Finalmente, el último principio de realidad impuesto por la disciplina: es preciso que, como punto culminante de la cura psiquiátrica, el loco enuncie la verdad. No la verdad entendida como representación adecuada del mundo exterior, sino la verdad acerca de sí mismo, una cierta verdad de identidad que concierne a episodios de su vida (que por otra parte son conocidos por su médico), por ejemplo su nombre, su fecha y lugar de nacimiento. Para alcanzar esa verdad el insensato no requiere de interrogarse en profundidad sino simplemente recorrer esa serie de signos que ligan a un individuo a un lugar, a un tiempo, a una situación familiar o a una ocupación productiva. El punto culminante y decisivo es que este relato verdadero sobre sí mismo sea estable, se afirme en el sujeto ahora y más adelante. El éxito del poder disciplinario se mide justamente por su proyección en el tiempo, por establecerse en una regularidad previsible y durable: “el poder disciplinario mira hacia el futuro, hacia el momento en que eso caminará solo y en que la vigilancia podría no ser más que virtual, en que la disciplina se habrá

⁴⁷ *Ibid.*, p. 56.

convertido en hábito”.⁴⁸ El poder disciplinario es eficaz cuando se convierte en la identidad del sujeto, cuando la norma se hace idéntica con su resultado.

Si nos hemos detenido largamente en el exceso de realidad que el poder psiquiátrico opone a la locura es para señalar con más intensidad la tautología que subyace al ejercicio de ese poder: el excedente de realidad es la estrategia opuesta a la locura, pero es ella misma, su adopción, el criterio que permite decidir la cura. Al imponer al enfermo la asimetría del poder, el uso imperativo del lenguaje, la penuria como umbral de sus necesidades y la imposición de una identidad estatutaria, el poder disciplinario afirma que su objetivo es exactamente la realidad que utiliza: “El asilo es la realidad en su poder desnudo, es la realidad médicamente intensificada, es la acción médica, el poder-saber médico que no tiene otra función que la de ser agente de la realidad misma”.⁴⁹ El canon de la cura y el instrumento utilizado son el mismo: la realidad misma. Dejar de estar loco es someterse a ese poder que no es otro que la realidad misma: la norma es inmanente al proceso. Lo que hace que una norma sea norma es su acción y su acción es inmanente, es decir, es una relación con lo que ella produce y con el proceso en virtud del cual ella lo produce.⁵⁰ ¿De qué está compuesto ese suplemento de realidad? Del poder del otro, de la identidad tutelar a sí mismo, de la inserción del individuo en el sistema de trabajos y de intercambios, que no es más que nuestra realidad misma: “la disciplina del asilo es a la vez la forma y la fuerza de la realidad”.⁵¹

Con el tema del individuo aparece lo que a nuestro juicio es la razón de ser de esta concepción del poder. La categoría de poder asociada al proceso de individuación está mínimamente ligada al

⁴⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁰ Un análisis sumamente importante se encuentra en Pierre Macherey, “Sobre una historia natural de las normas”, en E. Balibar *et al*, *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 181.

⁵¹ M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, París, Seuil/Gallimard, 2003, p. 165.

poder político. Esta concepción de individuo tiene un origen enteramente distinto a la categoría de individuo político, con raíces jurídicas o filosóficas cuyo resultado es la noción de individuo abstracto, soporte de derechos, tutor de su autonomía moral y de su libertad, fundamento de su elección racional. La categoría de individuo asociada al poder disciplinario es básicamente diferente: aquí, el individuo es resultado de un juego de fuerzas sociales y económicas, tecnologías disciplinarias, atrapado en un sistema de vigilancia y procesos de normalización. *Individuo* es entonces el efecto producido cuando esa trama de fuerzas se aplica a una cierta singularidad somática: el individuo no es, me parece, sino el efecto de poder en tanto que el poder es un procedimiento de individuación. Y es sobre el fondo de esa red de poder funcionando en sus diferencias de potencial, en sus desvíos, que algo como el individuo, el grupo, la colectividad, aparecen.⁵²

Este individuo no posee los atributos de universalidad y de abstracción del primero; por el contrario, él aparece firmemente anclado en la realidad histórica; él no pudo existir bajo todas y cualesquiera relaciones de poder: “él mismo es el resultado de algo que le es anterior y que proviene de todos los procedimientos que atenazan al poder político sobre el cuerpo”.⁵³

Hasta ahora, el poder psiquiátrico permanece confinado al asilo y es aplicado a cada uno de los sujetos en particular. ¿Cómo tal poder psiquiátrico ha podido extenderse al tejido social en su conjunto? ¿Qué relación guarda con el poder político? Es ahora que conviene desplazarse al curso del año 1974-1975 que lleva el título de *Los anormales*.⁵⁴ Desde el título se percibe que el interés está puesto en la normalización a través de su opuesto: las formas extremas

⁵² *Ibid.*, p. 17.

⁵³ *Ibid.*, p. 58. En una tesis que no habremos de discutir aquí, de acuerdo con Foucault las ciencias humanas tienen como propósito unificar ambas concepciones del individuo presentes en la reflexión de nuestros días.

⁵⁴ Haremos uso de la siguiente traducción: M. Foucault, *Los anormales, Curso ofrecido en el Collège de France 1974-1975*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

de la desviación. El curso ofrece lo que Foucault considera su principal aportación a la concepción del poder: en efecto, el poder psiquiátrico se ha mostrado en gran medida (pero no del todo) excluyente, negativo, represor, rasgos que el confinamiento manifiesta a cielo abierto. Su extensión a escala social requiere comprender el otro aspecto del poder, como un ejercicio de inclusión, observación, producción de ciertos efectos. Foucault expresa esta transformación mediante una analogía: la sustitución en occidente del modelo de la lepra (con lo que éste implica de exclusión) por el modelo de la peste. De hecho, piensa Foucault, las ciudades pestíferas se han visto obligadas a introducir en el desorden de la epidemia, un orden, una vigilancia constante y extensa sobre la progresión de la enfermedad, una contabilidad de los sobrevivientes y una distribución rigurosa de los cuerpos, encuestas, estadísticas, frecuencias:

La reacción a la peste es una reacción positiva; una reacción de inclusión, observación, formación del saber, multiplicación de efectos de poder [...] pasamos de una tecnología del poder que expulsa, prohíbe, margina y reprime a un poder que es por fin positivo, que fabrica, que sabe y se multiplica a partir de sus propios efectos.⁵⁵

En breve, el modelo de la peste se vio obligado a realizar, a escala de la ciudad, lo que el médico realizaba sobre un puñado de alienados.

La expansión del poder psiquiátrico fuera de los confines del asilo tiene como telón de fondo la coincidencia con un proceso de disciplinarización que afectaba al conjunto de las instituciones modernas. Pero para lograrse requirió de ciertas condiciones específicas que conviene examinar. La primera de ellas se refiere a la asociación de la psiquiatría con la criminalidad. El criminal, que hasta entonces se había confundido enteramente con su delito, se convierte ahora en objeto de interrogación, en un ser natural que exige un saber, una suerte de explicación natural de ese acto patológico.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 55.

gico: “El ejercicio del poder de castigar dice: sólo puedo castigar si comprendo por qué ha cometido su acto, cómo lo ha hecho; vale decir, si puedo conectarme con la inteligibilidad analizable del acto en cuestión”.⁵⁶ A la psiquiatría va a encomendársele tal saber naturalista, la explicación material de un acto reprensible y muchas veces abominable, y si el interés de los médicos se orientó rápidamente a esos casos extraordinarios de la locura que mata fue porque éstos les permitían colocarse en la primera fila en los rangos de la prevención social. El diálogo entre el poder penal y el saber psiquiátrico establecía una cuadrícula en la que un acto no racional (o de una razón trastornada) debe encontrar justificaciones, hacerse inteligible, permitiendo entonces o rehusando el derecho a castigar:

[...] dame una demostración de demencia y no aplicaré mi poder punitivo [...] dame con qué ejercer mi poder punitivo o con qué no aplicar mi derecho a castigar —decía el poder penal—, a lo que la psiquiatría respondía: “¿adviertes cuán indispensable es mi ciencia, ya que soy capaz de husmear el peligro ahí donde ninguna razón puede ponerlo de manifiesto?”.⁵⁷

No fue únicamente a través de su asociación con la criminalidad como la psiquiatría extendió su poder al conjunto de la trama social. De hecho, siguió tres vertientes que se revelaron más significativas:

A) Mediante la sexualidad infantil (y en particular el niño que se masturba). La hipótesis de Foucault es que la medicalización de la sexualidad infantil, que en principio sugería una vigilancia obsesiva ante los peligros que tal práctica encerraba para el menor, tenía como verdadero objetivo la consolidación del núcleo familiar básico, porque en sí mismo el problema de evitar la masturbación infantil es una cuestión sin solución: “La sexualidad infantil fue el señuelo a través del cual se construyó una familia sólida, afectiva, sustancial y celular, al abrigo de la cual se le sacó el niño. La sexua-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 118-119.

lidad de los niños fue la trampa en la que cayeron los padres”.⁵⁸ Con ello, la psiquiatría obtuvo un nuevo campo de intervención: las relaciones intrafamiliares en lo que tienen de más cotidiano.

B) Mediante la sexualidad infantil, la medicalización se orientó hacia los comportamientos desviados, lo que significó una expansión considerable del poder disciplinario; ya no era sólo el asilo, sino toda una serie de instancias que, como la familia o el vecindario, eran susceptibles de convertirse en dominios de intervención: “desde el momento en que uno es un malvado, cae virtualmente dentro de la competencia de la medicalización”.⁵⁹

C) Una instancia adicional en la psiquiatría del siglo XIX lo constituyó la demanda surgida del poder político consistente en detectar, desde los rasgos fisiológicos, aquellos signos que indicaban una excepcionalidad latente y peligrosa. El ejemplo más patente de esta demanda fue la frenología cuyo propósito era señalar, desde la constitución facial o craneal, en rasgos visibles, la presencia de la anormalidad.⁶⁰ En conjunto, esta extensión del poder médico permitió al psiquiatra erigirse en el agente de los peligros que acechan a la vida cotidiana.

Pero quizás aún más relevante fue que esta extensión tuvo como consecuencia el abandono por parte de la psiquiatría de la enfermedad mental como objeto privilegiado, con el fin de ocuparse del campo mucho más extenso de la conducta, sin por ello perder las características del poder disciplinario que la había constituido. Naturalmente esta expansión del poder psiquiátrico era posibilitada por su coincidencia con la disciplinarización general, pero ello permitió que todo el campo de la conducta se convirtiera en motivo de examen: “para funcionar, la psiquiatría ya no necesita de la locura, ya no necesita del delirio o de la alienación. Puede psiquiatrizar cualquier conducta [...] la psiquiatría se desalieniza, ahora cubre todo el ámbito de las conductas posibles”.⁶¹ Un dominio nuevo: la con-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 243.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 145.

⁶¹ *Ibid.*, p. 153.

ducta, la trama ordinaria de la vida. Hasta entonces la conducta era sólo objeto de evaluación moral (particularmente debido a la iglesia cristiana), pero se ha convertido en objeto de observación clínica, médica y política. Un dominio nuevo para una nueva mirada y con ello nuevas observaciones y estrategias nuevas. Lo significativo es el ámbito que éstas cubren y las figuras que caen bajo su jurisdicción: en adelante puede psiquiatrizarse todo lo que es desorden, indisciplina, agitación, indocilidad, carácter reacio, falta de afecto y otros. Un cambio de escala igualmente, porque si el primer objeto de la psiquiatrización fueron los grandes criminales, esos monstruos de violencia, se debió pasar al análisis de las anomalías menores, a la muchedumbre de pulgarcitos del crimen que de ese modo ingresaron a la historia.

Es justamente este contacto con el nuevo ejercicio del poder lo que permitirá iluminar por un instante a personas que hasta ese momento habían pasado sin dejar huella alguna de su existencia. Es la vida de los hombres y mujeres infames, es decir de aquellos personajes carentes de fama, de ese brillo especial o ese suplemento de crueldad que permitió a otros alcanzar la celebridad de sus actos monstruosos: “para que algo de esas vidas llegue hasta nosotros, ha sido necesario que un haz de luz venga a esclarecerlos, al menos un instante. Luz que viene de otro sitio [...] es el encuentro con el poder: sin este choque, sin duda ninguna palabra se encontraría ahí para recordar su trayecto fugitivo”.⁶²

Mediante la vigilancia de la conducta, la psiquiatría del siglo XIX venía a aportar su contribución a ese fenómeno singular que era la toma del poder sobre lo ordinario de la vida; lo hasta ahora inesencial se tornó importante, ciertos gestos que pasaban por insignificantes se hacen premonitorios y llegan a adquirir sentido más tarde, cuando pasan a ser actos desviados.

La introducción de la conducta como objeto específico de un saber hizo revalorar a un viejo conocido del asilo psiquiátrico: la norma, el proceso de normalización. Sólo que esta vez no se aplica

⁶² M. Foucault, “La vie des hommes infâmes”, 1977b, p. 240.

únicamente a alienados sino a los desobedientes, los indóciles, los extravagantes. En breve, esta perspectiva del poder descansa por completo en la efectividad de la normalización. La norma, entendida como regla de conducta, como ley informal, como principio de conformidad, no se opone esta vez a la desviación mental, a la manía o al delirio sino a la irregularidad, al desorden, a la turbulencia. Este es su primer sentido. Pero debido al anclaje de la psiquiatría en la medicina orgánica por intermedio de la neurología, existe un segundo sentido en que lo normal no se opone al desorden sino a lo patológico, lo mórbido, el disfuncionamiento: “dos realidades pues de la norma: la norma como regla de conducta y como regularidad funcional; la norma que se opone a la irregularidad y la extravagancia, y la norma que se opone a lo patológico”.⁶³ En el primer sentido, el ejercicio del poder psiquiátrico se asocia a la forma del poder político de la vida cotidiana; en el segundo sentido, el poder psiquiátrico está vinculado a un saber y por ello su relación con el poder político es más indirecta.

Es posible entonces retirar dos conclusiones generales en torno al ejercicio del poder psiquiátrico que afectan a la noción foucaultiana de poder: primero, la expansión de la psiquiatría en el contexto del tejido social no podía realizarse sin provocar a su vez alteraciones profundas al interior del saber mismo. La razón es que al orientarse a nuevos dominios de intervención, la psiquiatría estaba obligada a elaborar no únicamente un nuevo discurso sobre esos objetos inéditos sino también nuevos métodos de aprehensión, categorías nuevas y doctrinas originales. El problema general que se presentaba a la psiquiatría del siglo XIX era el de vincular dos territorios: el de los grandes criminales, el de la ferocidad excepcional que había sido su incursión primera en el ámbito de la criminalidad, con el mundo de las desviaciones ordinarias, de las conductas irregulares o sospechosas. De acuerdo con Foucault, se crearon dos categorías con ese propósito: la de “instinto” por una parte y la

⁶³ M. Foucault, *op. cit.*, 2000, p. 155.

de “degeneración” por la otra.⁶⁴ Ambas existen con un objetivo único: mostrar que existe continuidad entre la criminalidad extrema y la desviación menor: en un caso bajo la sorda permanencia del instinto, de un impulso primigenio, en el otro, por la decadencia de las facultades mentales, como resultado de un proceso individual o familiar. Debido a ello, la psiquiatrización de la infancia adquirió una relevancia singular: es en ella donde puede encontrarse en estado larvario lo que más tarde habría de revelarse como desorden o como delito. En todo caso, a la psiquiatría de los estados de excepción se agregaba la psiquiatría de los estados permanentes: en el caso de los antiguos criminales “se construía un proceso patológico por debajo y a partir del crimen mismo que se se quería erigir en síntoma”;⁶⁵ en el caso de las desviaciones menores se establecía una psiquiatría inversa: la constituida por estigmas permanentes y estables. En lugar de las grandes discontinuidades, de la erupción inesperada del instante criminal, se constituye una reflexión de “un estado permanente al que se hace responsable de un estatus definitivamente aberrante”.⁶⁶

En segundo lugar aparece lo que, en nuestra opinión es la categoría clave para comprender la idea de poder disciplinario: la anomalía. Lo que constituye la característica básica de este ejercicio de poder es que descansa en una tecnología de lo anómalo, es decir, de una transgresión de la norma. La anomalía es la consecuencia lógica de que la psiquiatría se convirtiera en discurso y vigilancia sobre la conducta. Es la vigilancia de la anomalía lo que mejor permite comprender ese tipo de ejercicio del poder: éste tiene poder diagnóstico, es decir que su tarea es prevenir la transgresión, detectándola desde sus primeras manifestaciones como forma in-

⁶⁴ En el caso del instinto se trata de un exceso “ligado a un engeguimiento que hacía que el enfermo ni siquiera pudiera concebir las consecuencias de su acto”. *Ibid.*, p. 276. Con la degeneración se alcanza una determinación más compleja de la conducta criminal, por lo que tal concepto es “la gran pieza teórica de la medicalización del anormal”. *Ibid.*, p. 293.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 276.

⁶⁶ *Ibid.*

dicativa de otro mal mayor. Luego, ese poder debe mantener una observación permanente, precisamente porque la anomalía, su objetivo primordial, es pequeña, minúscula y a veces insignificante y sin ese tipo de vigilancia, su presencia puede pasar inadvertida. En tercer lugar, se trata de un ejercicio positivo del poder porque ante cada tipo de anomalía debe establecer una táctica específica de castigo y eventualmente de recuperación. Finalmente, es un poder que se infiltra en todos los aspectos de la vida, porque su saber debe desplegarse a las innumerables artimañas propias de la irregularidad. El poder disciplinario es pues una estrategia general de vigilancia sobre la anomalía. Se comprende entonces la importancia que para esta concepción del poder tienen los anormales;⁶⁷ son éstos los que muestran con mayor claridad que este ejercicio del poder disciplinario es doble: primero, de marginación, de colocar al culpable en posición marginal, y luego, de integración de esa singularidad, de devolución de esa extravagancia a los bordes de la norma. Los cursos de los años 1973-1975 son pues una invitación a examinar el surgimiento de ese concepto del poder de normalización, de la manera en que se formó y se implantó, no como resultado de una sola institución sino gracias al juego que logró establecer entre diversas instituciones: hasta establecer su soberanía sobre nuestra sociedad.⁶⁸

En resumen, lo que hemos querido mostrar es la manera en que la categoría de poder se formó en torno a una forma específica de marginación y de subjetivación. Esto es lo que hace tan atractiva la concepción de poder en Foucault pero que también le señala sus límites. M. Foucault no fue siempre consecuente con ello y por momentos cayó en la tentación de extender su concepción a la idea de poder político en su conjunto. Sin embargo, creemos que finalmente tuvo razón cuando al final de su vida afirmó: “mi trabajo no

⁶⁷ “Hubiese sido imposible constituer una ciencia de lo vivo sin tomar en cuenta, como esencial a su objeto, la posibilidad de la enfermedad, de la muerte, de la monstruosidad, de la anomalía y del error”. Cf. M. Foucault, “La vie: l’expérience et la science”, 1985, p. 1591.

⁶⁸ M. Foucault, *op. cit.*, 2000, p. 38.

ha sido analizar los fenómenos del poder, ni lanzar las bases de tal análisis. Yo busqué más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura”.⁶⁹

BIBLIOGRAFÍA

- Foucault, Michel, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*, París, Seuil/Gallimard, 2003.
- , *Los anormales. Curso ofrecido en el Collège de France 1974-1975*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- , “La vie, l’expérience et la science”, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001a, pp. 1582-1595.
- (1984), “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984.
- (1984a), “Le souci de la vérité”, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001a, pp. 1487-1497.
- (1984b), “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001a, pp. 1527-1548.
- (1984c), “L’intellectuel et les pouvoirs”, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001a, pp. 1566-1571.
- (1980), “Table ronde du 20 mai 1978”, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001a, pp. 839-853.
- (1978), “M. Foucault. Conversations sans complexes avec le philosophe qui analyse les structures du pouvoir”, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001a, pp. 669-678.
- (1977), “L’œil du pouvoir”, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001a, pp. 190-206.
- (1977a), “Les rapports du pouvoir passent à l’intérieure des corps”, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001a, pp. 228-236.

⁶⁹ M. Foucault, “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, traducción de Fabienne Durand-Bogaert, París, Gallimard, 1984, p. 297.

- _____ (1977b), “La vie des hommes infâmes”, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001a, pp. 237-253.
- _____ (1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores.
- _____ (1974), “La vérité et les formes juridiques”, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001, pp. 1406-1514.
- _____ (1973), “La société punitive”, résumé du cours au Collège de France 1972-1973, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001, pp. 1324-1338.
- _____ (1972), “Théories et institutions pénales”, résumé du cours au Collège de France 1971-1972, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001, pp. 1257-1261.
- _____, *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971.
- _____ (1971a), “Entretien avec Michel Foucault (Sur *L'Archéologie du savoir*)”, en Defert y Ewald (eds.) *op. cit.*, 2001, pp. 1025-1042.
- _____, *La arqueología del saber*, México, Siglo XIX Editores, 1970.
- _____, *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Defert, Daniel y François Ewald (eds.) (2001), *Foucault. Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, París.
- Defert, Daniel y François Ewald (eds.) (2001a), *Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, París.

Obras útiles para esta discusión

- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984.
- Gros, Frédéric, *Foucault et la folie*, París, Presses Universitaires de France, 1997.
- Macherey, Pierre, “Sobre una historia natural de las normas”, en Étienne Balibar et al., *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1900.

COLECCIÓN

BIBLIOTECA DE SIGNOS

Carmen Trueba Atienza (comp.)
*Racionalidad: lenguaje, argumentación
y acción*

Teresa Santiago (comp.)
*Alcances y límites de la racionalidad
en el conocimiento y la sociedad*

Helmut Dubiel
La teoría crítica: ayer y hoy

José Marcos de Teresa
Pruebas cartesianas

Luis Felipe Segura
La prehistoria del logicismo

Reinhard Brandt
*Immanuel Kant, política, derecho
y antropología*

Wolfgang Kersting
*Filosofía política del contractualismo
moderno*

Brian F. Connaughton
*Dimensiones de la identidad
patriótica*

Carlos Illades y Ariel Rodríguez Kuri
*Ciencia, filosofía y sociedad en cinco
intelectuales del México liberal*

Clara E. Lida y Sonia Pérez Toledo
(comps.)
Trabajo, ocio y coacción

Enrique Serrano Gómez
Filosofía del conflicto político

Teresa Santiago
Justificar la guerra

Emmanuel Kant
Crítica de la razón práctica

Sandra Lorenzano
Escrituras de sobrevivencia

Carlos Illades
*Estudios sobre el artesanado urbano
del siglo XIX*

Alfons Söllner
Crítica de la política

Ana Rosa Domenella
*(Re)escribir la historia desde la novela
de fin de siglo*

Hans Joas
Creatividad, acción y valores

Riccardo Forte,
*Fuerzas armadas, cultura política
y seguridad interna*

Gustavo Leyva
Intersubjetividad y gusto

Manfred Riedel
Nililismo europeo y pensamiento budista

COLECCIÓN

BIBLIOTECA DE SIGNOS

Max Fernández de Castro
Quine y la ontología abstracta

Brian F. Connaughton (coord.)
*Poder y legitimidad en México
en el siglo XIX*

William B. Taylor
*Entre el proceso global
y el conocimiento local*

Mario Casanueva y José Alberto Benítez
(coords.)
Representación y ciencia

Gustavo Leyva (coord.)
Política, identidad y narración

Silvia M. Arrom y Servando Ortoll
(coords.)
Revolución en las ciudades

Mario Casanueva
Mendeliana

María del Socorro Herrera
*Inmigrantes hispanocubanos en México
durante el Porfiriato*

Micaela Morales López
Raíces de la ceiba

Sonia Pérez Toledo/Herbert Klein
*Población y estructura social
de la Ciudad de México, 1790-1842*

Alfredo Pavón
Al final reCuento

Manuel Miño/Sonia Pérez Toledo
*La población de la Ciudad de México en
1790*

Manuel Andrade
Las tres poéticas de La sangre devota

Luis Salazar Carrión
Para pensar la política

J. Alberto Coffa
De la tradición semántica de Kant a Carnap

José E. Marquina
La tradición de investigación newtoniana

Norma Angélica Cuevas Velasco
*El espacio poético en la narrativa. De los
aportes de Maurice Blanchot a la teoría lite-
raria y algunas afinidades con la escritura de
Salvador Elizondo*

María Cecilia Zuleta
*De cultivos y contribuciones. Agricultura y
hacienda estatal en México en la "Época de
la Prosperidad"*

Héctor Muñoz Cruz (coord.)
*Lengua y educación
en fenómenos multiculturales*

Efrén Ortiz Domínguez
Las paradojas del Romanticismo

COLECCIÓN

BIBLIOTECA DE SIGNOS

Riccardo Forte y Natalia Silva (coords.)
Cultura política en América

José Carlos Castañeda Reyes,
Federico Lazarín Miranda
y Martha Ortega Soto (coords.)
Guía general del Archivo Histórico
Manuel Sandoval Vallarta

Jorge Rendón (coord.)
Filosofía política. Sus clásicos
y sus problemas actuales

Teresa Santiago y Carmen Trueba
De acciones, deseos y razón práctica

Evodio Escalante y Adrián Gimete-Welsh
Varia poética mexicana

Silvio Mota Pinto (coord.)
Bertrand Russell y el análisis político
a partir de On denoting

Brian Connaughton (coord.)
Prácticas populares, cultura política
y poder en México, siglo XIX

Adrián Gimete-Welsh (coord.)
Matáfora en acción

Irene Fonte y Leticia Villaseñor (coords.)
La construcción discursiva del significado

La categoría del poder en la Filosofía Política de nuestros días coordinado por Sergio Pérez Cortés, se terminó de imprimir en la Ciudad de México el 7 de septiembre de 2009, en los talleres Ediciones del Lirio S.A. de C.V., Azucenas núm. 10, Col. San Juan Xalpa, tel.: 56 13 42 57. La edición en papel de 75 gramos consta de mil ejemplares, más sobrantes para reposición, y estuvo al cuidado de la Coordinación de Publicaciones del Departamento de Filosofía.