

Más allá de la concepción coactiva del poder. Los aportes de Hannah Arendt y Norbert Elias a la teoría política

Beyond the coercive concept of power. The contributions of Hannah Arendt and Norbert Elias to political theory

Resumen

Este artículo trabaja los aportes que Hannah Arendt y Norbert Elias han realizado a la teoría política moderna con respecto al concepto de poder, desde la crítica a la coacción como rasgo definitorio de la política. Las capacidades de asociación colectiva y de autodeterminación de la identidad se entenderán como los rasgos centrales de la contra-argumentación política construida como alternativa epistemológica. El registro de la intersubjetividad y los procesos de subjetivación serán los momentos definitivos para la concreción del poder en tanto que capacidad de resistencia de las comunidades y los individuos frente a la exterioridad de la coerción estatal.

Palabras Clave: Poder, subjetivación, intersubjetividad, Asociativismo, Autoacción, Hannah Arendt, Norbert Elias

Abstract

This article examines the contributions that Hannah Arendt and Norbert Elias have made to modern political theory with respect to the concept of power, based on the critique of coercion as a defining trait of politics. The capacities of collective association and self-determination of identity are understood as the central traits of political counter-argumentation, constructed as an epistemological alternative. The appearance of inter-subjectivity and the processes of subjectivization constitute the definitive moments for the realization of power, in terms of communities' and individuals' capacity for resistance to the exteriority of state coercion.

Keywords: Power, subjectivization, inter-subjectivity, associativism, self-coactions, Hannah Arendt, Norbert Elias.



Recibido y aprobado: 12 de agosto de 2010 / 17 de septiembre de 2010

Diego Fernando Silva Prada se encuentra actualmente ejerciendo como investigador en el Centro de Estudios e Investigaciones Humanas y Sociales (CEIHS) de la Universidad Minuto de Dios, Bogotá. Este artículo hace parte del proyecto de investigación El concepto de poder político: de la coacción a las prácticas de libertad, realizado en el 2004 por Diego Fernando Silva Prada para sus estudios de la Maestría en Filosofía Política de la Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa (UAM-I), México D.F. ✉ silvaprada@yahoo.es

Más allá de la concepción coactiva del poder. Los aportes de Hannah Arendt y Norbert Elias a la teoría política

Una de las claves principales de interpretación de la dimensión política en la época moderna ha sido el papel jugado por la coacción como elemento esencial para el ordenamiento social y la fundación de sus instituciones. La fascinación que ejerce el estudio sobre el poder ha estado marcada por la formación histórica de los estados nacionales y los modos concretos en los que las acciones institucionales se han aplicado sobre la población. En este sentido, sigue siendo parte del sentido común asociar inmediatamente el poder del Estado con la violencia que sus fuerzas armadas, legales e ilegales, ejercen cotidianamente para preservar el orden social.

Este modelo imperativista, fundamentado en relaciones de mando y obediencia, ha respondido a una sociedad donde se ha hecho necesario dar cuenta de la aparición de la institución del Estado moderno. En dicha sociedad ha habido un proceso de centralización de las fuerzas sociales que políticamente dieron origen a la acción estatal coactiva del poder, en donde el rasgo definitorio ha estado caracterizado por una relación jerárquica vertical, asimétrica, que organiza el espacio social, de tal manera que las interacciones entre los individuos esté garantizada, realizando con esto el fin del orden y la estabilidad en la conservación de la vida humana. El poder político ha llegado a comprenderse, de esta manera, como la fuerza social por excelencia que crea un orden civil jurídicamente homogéneo, basándose en la exclusividad, la unilateralidad, la permanencia y en la legitimidad de su acción coactiva.

La propuesta consensual de Hannah Arendt a la cuestión del poder

Aunque hoy en día la teoría política siga ubicándose en el registro de la coacción y de la centralización estatal, han existido propuestas

conceptuales alternativas desde mediados del siglo XX que permiten una mayor capacidad explicativa de las sociedades contemporáneas a través de la caracterización del concepto de poder. Una de estas respuestas ha sido la propuesta de la filósofa judía Hannah Arendt. El pensamiento político de Hannah Arendt puede empezar a desplegarse a partir de la afirmación del dato básico de la condición humana que es la pluralidad. Podríamos decir que Arendt, como ningún otro pensador(a) de Occidente, a excepción tal vez de Emmanuel Levinas, nos sitúa directamente con el hecho fundamental e irreductible que conforma tanto al ser humano como a la política -o mejor, a lo político- como condición inevitable del mundo humano. Nos enfrentamos, por el sólo hecho de existir, con un mundo en el que los seres que nos rodean están caracterizados por el *ser diferentes*: por la pluralidad. En palabras de Arendt: “La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá.” (Arendt, 1993, p. 22). Este enfrentamiento irreductible con la condición de la diferencia nos posibilita un anclaje más profundo tanto del concepto de ser humano como del concepto de la política, pues Arendt señala que antes que cualquier idea de una identidad pura o esencialista del ser humano, aislada e idéntica a sí misma, en la que después de tal afirmación tendríamos que restituir los vínculos con el mundo, nuestra constitución ontológica se da en un plexo de relaciones *en el mundo*. Así, los seres humanos nos definiríamos a partir de los procesos de relaciones mundanas, las cuales nos irían constituyendo. A su vez, lo político se fundamenta en la necesidad de responder a este dato básico de la pluralidad: “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres.” (Arendt, 1997, p. 45). No tomamos como objeto al hombre en abstracto, carente de determinaciones singulares y ahistórico, como normalmente ha sido conceptualizado en el pensamiento filosófico esencialista y universalista, sino que encaramos siempre a los hombres, (en plural), a los individuos en concreto, en el enfrentamiento con la irreductible diversidad que conforma lo humano. Lo que tenemos a la mano, como diría

Heidegger, dado en el *factum* de la existencia, es el encuentro con una multiplicidad tanto de cosas como de seres a los que nos une un espacio, por medio del cual nos relacionamos y por el que también nos distanciamos.

Ahora bien, esta idea de la pluralidad vendría a ocupar el puesto de una primera premisa en el discurso arendtiano. Pero como bien se ha señalado en múltiples ocasiones¹, el anclaje en la pluralidad del mundo humano tiene una correlación innegable con la experiencia de su contrario, esto es, con la experiencia del totalitarismo, vivida en carne propia por Arendt; experiencia que no podemos eludir, so pena de desconocer el momento histórico y el mundo en el que vivimos. La pluralidad, por un lado, y el totalitarismo, por el otro, posibilitan la caracterización de cada uno de estos por oposición. Si pluralidad significa el hecho de la conexión con los individuos en tanto igualdad empírica del ser diferentes y, por lo tanto, contingentes, el totalitarismo, en tanto su contrario, vendrá a significar la ruptura del plexo de relaciones. La realización total de esta forma de gobierno, del totalitarismo, dada históricamente en la modernidad, representaría la entera desconexión, el aislamiento de unas personas con otras, lo cual constituye la posibilidad del hacer en el mundo, y con esto, la reducción de la pluralidad a la pura homogeneidad.

La política se define, con Arendt, como una condición desde la cual se posibilitan nuestras acciones en el mundo, acciones que, lógicamente, estarán inscritas en el entramado constitutivo de las relaciones con los otros, realizándose en medio de ellos. “La política nace en el entre-los-hombres”, nos dice Arendt (1997, p. 46) para recalcar que es éste el ámbito originario donde se encuentra efectivamente la política, antes que en cualquier otro espacio de la sociedad. Como fácilmente podemos corroborar, la nueva ecuación que nos está proponiendo Arendt se erige como una abierta alternativa a aquella idea de que la política se basaba en el ejercicio del poder entre gobernantes y gobernados, o, como lo dice de manera más explícita,

entre dominantes y dominados, (Arendt, 1997, p. 50) e incluso contra la concepción teleológica de ésta y la cual se fundamenta a partir del pensamiento de Hobbes. La política, contraria a la idea de ser un ejercicio raso de protección de la subsistencia, hoy toma sentido como ejercicio del actuar en el mundo que busca conseguir constantemente la libertad, en un proceso siempre inacabable, abierto y re-configurativo de nuestras identidades.

De esta manera, la política, por ser condición de todo ser particular y contingente, y a su vez, por ser un ejercicio contingente y frágil de libertad, se ubica y reside mucho más cerca de lo que el modelo coactivo estado-céntrico había pensado, pues tal como lo interpretamos en el pensamiento hobbesiano, la política nace en el momento en el que la fuerza de coacción se aleja del ámbito individual y se cede por contrato a una instancia superior reguladora y delimitadora del espacio social. El alejamiento consiste en el ceder la capacidad que cada individuo posee de dar muerte al otro, creándose así el Leviatán, el cual es el legítimo representante de las partes del contrato, a través del uso de la coacción y del miedo que infunde la espada de la soberanía absoluta. Desde el paradigma clásico, la política empieza cuando se genera una institución con poder soberano, o cuando ese poder concretiza su especificidad por su uso exclusivo, monopólico, o cuando se utiliza como un simple instrumento para preservar la manutención de los medios de producción.

Ante tal concepción debemos afirmar de manera tajante que esta perspectiva es insatisfactoria porque hay un inmenso espacio social, comunitario, antes de llegar a la institucionalización del poder político: es, precisamente, el espacio del *entre* que nos muestra Arendt, el espacio *entre los hombres*, el cual tiene la capacidad de dar un sentido a la acción y así organizar las vidas particulares, en una constante tensión entre la construcción de la identidad en el mismo espacio de la diferencia. En interpretación de Heuer (2003): “no es suficiente observar el ámbito político en el sentido restrictivo de los derechos civiles y las instituciones públicas. Aún es más importante tomar en cuenta las relaciones entre los seres humanos en todos los niveles

1. Al respecto, entre las múltiples interpretaciones que hacen hincapié en las experiencias que generaron esta clase de discursos, ver Serrano, E. (2002, pp. 73-90) y Cohen, J. & Arato, A. (2001, pp. 215-242).

de sus actividades” (p. 94). Hay, por lo tanto, toda una compleja trama de ámbitos no institucionales, empezando por la constitución ontológica, donde la política se configura, a la cual debemos poner como prioridad para llegar a una conceptualización más rica del poder y de la política.²

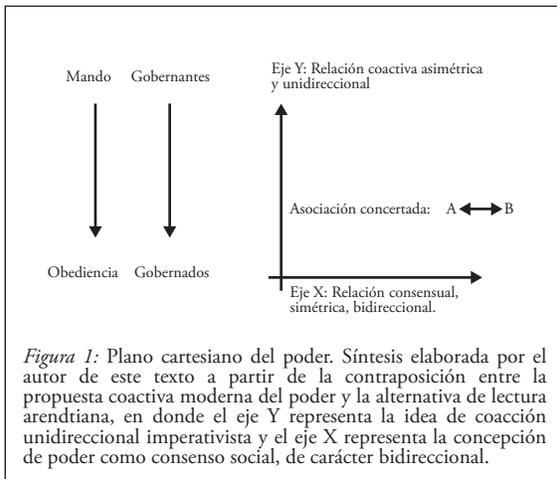
Con la obra de Arendt se erige un nuevo horizonte teórico, en el que ubicamos a las relaciones concretas entre los individuos de una sociedad como el lugar por excelencia para la política. Lugar que tendrá como característica principal el darse desde las interacciones de igualdad, o relaciones intersubjetivas tendientes a una mayor simetría. Pero este espacio que une y, al mismo tiempo, que separa, y el cual se articula como condición de posibilidad para la realización de las acciones de los hombres, vendrá a denominarse como la *esfera pública*. (Arendt, 1993, pp. 37-95). Lo público, como casi todos los conceptos elaborados por Arendt, no es algo ya dado de por sí, sino que es el producto de las relaciones humanas mediadas por la palabra, por el lenguaje. La experiencia griega de la polis permite ver la intrínseca conexión entre el lenguaje y la política. “La acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras” (Arendt, 1993, p. 39). Ahora podemos entender de qué manera se logra preservar el espacio del *entre*, que constituye la dimensión política de la pluralidad: es el lenguaje el que permite el encuentro con el otro, generándose la relación política, esto es, a partir de la pluralidad, desde la tolerancia que abre el oír a los otros y poder aceptar como convenientes otras verdades. Aquí encontramos una de las raíces heideggerianas más gruesas del pensamiento de Arendt: el lenguaje es especialmente un doble movimiento de oír al otro y ser oído por el otro. Lo público es tanto el ver y oír a los demás como el ver y ser oído por ellos. Muy bien lo dice Arendt: “La realidad de la esfera pública radica en

la simultánea presencia de innumerables perspectivas y aspectos en los que se presenta el mundo común.” (Arendt, 1993, p. 66). La política se hace por la confluencia de perspectivas, de visiones del mundo diversas que de esta manera, mantienen y construyen la pluralidad humana, formándose así una red horizontal de puntos diversos en los que se presenta el poder político.

Con la anterior caracterización podemos sintetizar la argumentación desarrollada mediante una metáfora o simbolismo gráfico, diciendo que con el modelo coactivo se desarrolla un primer eje del poder; eje que se nos presenta desde la verticalidad de la relación coactiva de mando y obediencia, encarnada por la figura del Estado moderno. Con el pensamiento arendtiano hemos podido descubrir que esa primera dimensión vertical del poder político es solamente una y que horizontalmente se extiende otra dimensión, igualmente amplia al eje vertical: es la dimensión consensual que está implicada en el poder como *condición humana de asociación*. Los dos ejes anteriores deben ser lógicamente comprendidos como extremos desde los que el poder se presenta siempre en movimiento y transformación, es decir, desde un despliegue gradual e implicativo tanto de la dimensión coactiva como de la consensual. Coacción y consenso son, por decirlo de alguna manera, las extremidades, los dos ejes desde los que se articulará el poder, y esto significa que tales extremos no pueden entenderse como fenómenos separados.

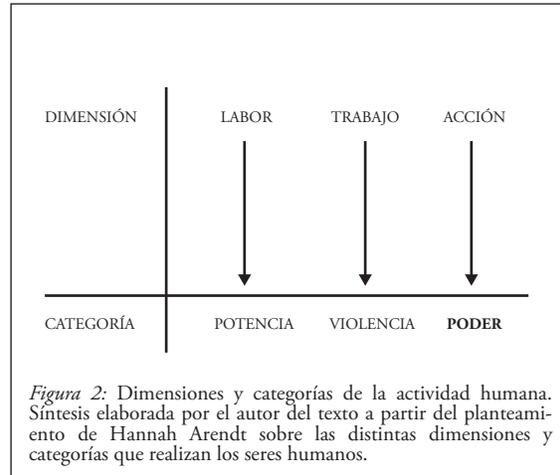
La interpretación de este texto radica en mostrar que necesitamos de una comprensión más amplia del poder en la que entren a hacer parte de la conceptualización tanto el carácter coactivo como el carácter consensual. Ahora, con Hannah Arendt, accedemos a todo el segundo eje del poder que se da en las relaciones simétricas del espacio público como lugar plural del encuentro de las diferencias. Podríamos entonces graficar las dos dimensiones del poder haciéndolas converger en un plano cartesiano, de la siguiente manera:

2 Quizá se deba hacer toda esta caracterización general de la manera en que Arendt entiende a la política para acceder a la definición del poder como lo contrario de la violencia. De no ser así, la postura arendtiana sobre el poder quedaría adscrita al capricho del querer dar una nueva definición basada en el simple afán de novedad. Por el contrario, si en algo radica la fuerza del concepto de poder que nos propone Arendt es que se inscribe dentro de toda una macrovisión lo suficientemente coherente como para dejarla a un lado.



Ahora bien, lo que hemos visto del pensamiento arendtiano corresponde sólo a una de las tres partes que constituyen las dimensiones desde las que los seres humanos nos hacemos en el mundo. Arendt diferencia muy bien las distintas facetas por los que los individuos logran llevar a cabo sus vidas, desde las “tres dimensiones de la actividad humana” (Serrano, 2002, pp. 91-95) que encontramos en su texto *La condición humana*. La primera dimensión se refiere a la esfera biológica, que incluye todas las actividades de los individuos necesarias para el mantenimiento o sostenimiento mismo de la vida, a la cual la designa con el nombre de *labor*. La segunda dimensión es la del *trabajo*, caracterizada básicamente por la producción de los instrumentos que permiten a los hombres aligerar el peso de las actividades necesarias para subsistir. En esta última se prolonga instrumentalmente su capacidad de mantener la vida. Y la tercera dimensión es la de la *acción*, en la que nos encontramos con los otros seres humanos, al interactuar como sujetos en el espacio público por medio de la práctica del lenguaje. A cada una de estas esferas o ámbitos le corresponde una categoría que la concretiza de manera efectiva. Así, la dimensión de la labor se muestra, se da, por medio de la categoría de la *potencia*, en tanto capacidad física para realizar una actividad. La esfera del trabajo se despliega por medio de la categoría de la *violencia*, que, como ya dijimos, representa la multiplicación instrumental de la fuerza, en la que se toma a lo que esté en frente, sea incluso un individuo, como una cosa que permite llegar a un fin, es decir, que

simplemente es un medio a través del cual se puede acceder a objetivos establecidos. Y por último, la dimensión de la acción se desarrolla por medio de la categoría del *poder*.



Con todo el anterior marco teórico, alcanzamos a comprender la ubicación, importancia y significación que el concepto de poder tiene en la obra de Arendt. Desde una primera mirada, lo que tenemos en esta tripartición de dimensiones de la vida es que el poder no puede ser identificado con la violencia porque poder y violencia pertenecen a dos ámbitos distintos de las actividades de los individuos, las cuales debemos delimitar, a pesar de que las tres esferas de la vida estén conectadas en la simultaneidad de la vida cotidiana. Y con esto estaríamos rompiendo totalmente con la ecuación del modelo coactivo en la que se llega a igualar conceptualmente al poder con la violencia, con un uso organizado, monopólico, prolongado, institucionalizado y legitimado. El *poder no es violencia*, nos dirá de manera tajante Arendt (1973): “El poder y la violencia son opuestos; donde uno domina absolutamente, falta el otro” (p. 158). La relación entre poder y violencia es, por lo tanto, de exclusión, y totalmente contraria a como hasta ahora había sido pensada por las teorías modernas de la política. Estamos con esta posición en el otro extremo del espectro conceptual del poder. Ahora nos encontramos en capacidad de entender la caracterización positiva arendtiana del poder, la cual se definiría como: “la capacidad humana,

no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece al grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido.” (Arendt, 1973, p. 146). Esta definición tiene la posibilidad de hacer ver un rasgo esencial: que el poder no puede ser descrito desde un ámbito individual; el poder se encuentra, por el contrario, en la acción grupal y es aquello que mantiene la unidad de un grupo, es uno de los factores cohesionadores entre los individuos. El poder es la acción concertada de un grupo, no el ejercicio particular de un individuo.

Al seguir el análisis crítico propuesto por Arendt se diferenciarán, a su vez, los conceptos de fuerza, autoridad, violencia y potencia, los cuales parecían estar íntimamente unidos en el modelo clásico coactivo. La potencia pertenece, o mejor, se despliega en la esfera netamente personal, individual, y, por lo tanto, es independiente de las relaciones con los otros individuos. Se desarrolla una potencia a la manera en que se muestra una propiedad intrínseca a las cualidades contenidas en el carácter del objeto o del sujeto que las despliega, sin tener que implicar a otros individuos. El uso del concepto de fuerza, por su parte, debería quedar circunscrito simplemente al mundo físico, al ámbito de la naturaleza por la que podríamos comprobar la energía de un movimiento. La autoridad hace parte del mundo de las relaciones intersubjetivas, pero debe ser descrita como el reconocimiento de aquellos a quienes se les pide, en ciertas circunstancias, obedecer. No hay en ésta elementos, según Arendt, ni coactivos ni persuasivos sino simplemente una valoración de respeto que acompaña a una acción determinada por otra persona. Y la violencia debe comprenderse como un instrumento por el que se aumenta la potencia natural para obtener un fin determinado. El problema principal al definir al poder es que se ha confundido la violencia con el poder, al ser usada aquella para preservar o mantener la estructura del poder, es decir, el actuar en concierto. Como apreciamos, todos estos conceptos representan niveles sociales que se superponen, pero no por ello es legítimo igualarlos o no buscar la especificidad de cada uno.

De esta manera, el poder queda caracterizado como el concepto que da el sentido último y más necesario a la política.

El poder es la relación política *par excellence* [...] lo político es la vida común dinámica de una sociedad, que si bien requiere la estabilidad de las instituciones, no obstante sólo se constituye en la plurívoca esfera pública de la discusión colectiva y la acción en concierto. El poder es el vínculo interno de lo político, la capacidad de actuar colectivamente de una comunidad *plural y sin centro* (Kersting, 2003, p. 81).

La importancia de la anterior definición radica en que permite la conservación del espacio donde aparecemos unos frente a otros y con esto se genera la cohesión social que, como sabemos bien, existe en un registro de fragilidad continuo, pues la violencia está siempre cerca del poder político, amenazando las relaciones intersubjetivas, intentando intervenir instrumentalmente para conseguir fines específicos. Además, como observamos en la cita anterior, la relación entre lo institucional y lo social no desaparece de la argumentación arendtiana, sino que cambia la prioridad de tal relación, con lo cual cambia igualmente la figura de una sociedad centrada en la institucionalidad. En el modelo coactivo, el Estado se constituía como institución definitoria de lo político; ahora es esa vida común, plural y sin centro la que señala la especificidad para la política, sin desconocer que pasa irremediamente por las instituciones.

De todo este discurso que emerge como una de las más fuertes réplicas a la concepción estadocéntrica e imperativista del poder, podemos sacar los siguientes elementos constitutivos:

- La *condición* desde la que partimos como seres humanos, como individuos históricos concretos y determinados, es la del enfrentamiento con la *pluralidad*. “Somos”, nos vamos haciendo, en un mundo de diferencias, a causa de las experiencias que transforman la identidad de los sujetos.
- La *política* tiene que desarrollarse a partir de esa *pluralidad* para tratar de conservarla dentro de un marco determinado.
- El espacio por el cual la pluralidad se preserva es la *esfera pública*. Que se definiría como el espacio

donde *aparecemos* unos frente a otros en nuestras mutuas diferencias, *en la multiplicidad* de perspectivas. Esfera descentrada y dinámica.

- El carácter de esta esfera o espacio está definido por la posibilidad de la palabra, del *lenguaje* como vehículo para una *praxis intersubjetiva no violenta*, no instrumental.
- El *poder* viene a sintetizar todos estos elementos para mostrarse como la *acción concertada de grupo*, que da sentido y configura las identidades de los participantes de tal acción grupal. El concepto de poder es el elemento articulador de la política. Ante todo, el poder no es violencia, no es relación instrumental, sino capacidad de acción basada en el acuerdo grupal.
- De lo anterior se sigue la definición alternativa en la que la *política* está dada por el *poder consensual* de un grupo, fundamentado en las acciones colectivas y plurales, siempre contingentes y frágiles, que abren el horizonte para que se presente la libertad de cada uno de los participantes en la acción.
- El poder adquiere de esta forma un carácter preeminentemente *bidireccional e inclusivo*, contrario a la coacción como poder en tanto que fuerza unidireccional, restrictiva y de uso exclusivamente institucional.
- La *participación* y no la representación o delegación del poder sería aquello en lo que se concreta la acción política.

Podríamos decir que la política se define desde la praxis lingüística del poder concertado, sin desconocer que este poder no se confunde con el poder económico ni con el poder despótico familiar, es decir, que Arendt retoma la distinción aristotélica clásica, pero va mucho más allá de su aspecto externo institucional en el que el poder político se percibiría simplemente como la relación entre gobernantes y gobernados, al circunscribirlo en la condición horizontal, simétrica y siempre singular de todos los individuos en su pluralidad activa. La política adquiere, desde el concepto arendtiano de poder, una mayor importancia y profundidad porque refleja la politicidad inherente a toda relación humana, desde y por las que nos hacemos humanos, plurales, singulares, en el ejercicio de la libertad: fin en sí mismo de la política.

Creemos que esta conceptualización es lo suficientemente valiosa por cuanto enfrentó, como se ve de manera precisa, a todo un movimiento histórico conceptual que concibió al poder en

términos exclusivamente negativos, al punto de reducir el poder político al uso organizado e institucionalizado de la violencia, y con lo cual hemos abierto todo un campo teórico para una argumentación menos reduccionista. Pero esto no quiere decir que estemos totalmente, acriticamente, de acuerdo con la postura arendtiana.

Si bien el poder político no es sólo coacción estatal legitimada, tampoco puede ser solamente consenso lingüístico de partes plurales o la conjunción de diferencias que producirían decisiones y acciones de dimensiones políticas. Debemos reiterar nuestra tesis general: el poder político se da en la imbricación o articulación misma entre consenso y coacción, porque, por un lado, como lo demostrará Norbert Elias (1994), la coacción no se queda en la simple coacción exterior sino que crea al interior de los individuos una auto-coacción que propicia consensos sociales; y por otro lado, que en un grupo haya consensos no es índice de que al interior de éste no exista toda una dinámica de coacciones que producirían tal consenso, ni que realmente cada una de las partes constitutivas del grupo se desenvuelva desde una acción participativa y con sentido particular, singular. Para retomar la metáfora del plano cartesiano, nuestra tarea es tratar de hacer confluir los dos ejes, el coactivo y el consensual, para internarnos en la lógica de la producción del poder, y ver que no es tan fácil como decir que por un lado está la violencia y por el otro el poder, o que el poder y la violencia se pueden tranquilamente igualar conceptualmente. En todo caso, al plano tiene que entenderse como una diagramación de movimientos siempre en cambio, un plano dinámico de temporalidad, donde a la coacción le corresponderá un índice, por pequeño que sea, de producción de consenso y viceversa.

Proceso civilizador como auto-coacción del sujeto histórico y sociogénesis del individuo

Una de las cuestiones más interesantes de la reflexión política ha sido el captar el problema que hay detrás de la afirmación clásica que la filosofía política ha hecho en reiteradas ocasiones: ¿Qué significa realmente “ejercer el poder”? Lo que primero hacemos ante la interrogación es buscar

el sujeto que se apropia de la acción y el sujeto o los sujetos que la reciben. Pero aquí está precisamente la trampa que conduce a las posturas reduccionistas e insuficientes, puesto que creen que respondiendo al *quién* se está agotando la “profundidad” de la pregunta. La cuestión del ejercicio del poder no se reduce ni a un señalamiento institucional o grupal de los actores principales que deciden sobre la organización del espacio social o responden a las demandas de necesidades de una población en un territorio delimitado, ni se circunscribe a una predicción estadística de posibilidades de acción de los sujetos ante determinadas circunstancias. La definición de lo que es el poder tampoco se agota en el resultado final de los procesos de las luchas sociales (la soberanía, el monopolio de la coacción o los aparatos represivos del Estado). Responder por una definición del poder consiste en ubicarnos *en el proceso* mismo de la lucha de fuerzas, que forma valores, intereses y permite abrir el campo para las elecciones.

Como se aprecia, el cambio de enfoque radica en redefinir el concepto de poder desde el punto de vista *interno de reproducción* de las estructuras sociales que sustentan a la coacción y permiten consensos. Con Arendt, y como veremos también con Elias, de alguna forma cambiamos el énfasis del preguntar por el *quién* y por el *qué* (la esencia última de la cosa) para hacer un mayor énfasis en el *cómo* y a través de *qué* medios se dan efectivamente los procesos y las relaciones de fuerza, que pueden ir desde la asimetría a la simetría y de lo coactivo a lo consensual.

Se entiende que la preeminencia que tiene el individuo moral que elige fines igualmente se desplaza, dejando el lugar a los procesos de constitución y estructuración de los límites sociales para tomar decisiones. Lo anterior no quiere decir que queda únicamente el entramado general de los valores culturales, sino que “los agentes operan *dentro* de límites estructuralmente determinados, [y] no por eso dejan de tener una cierta *autonomía relativa*.” (Kersting, 2003, p. 48). La autonomía es siempre relativa al contexto desde donde se elige, en el que se participa y en el que aparecen los conflictos que organizan y distribuyen las fuerzas sociales.

Claro que hay un sujeto que decide y que elige fines, pero tanto el sujeto como su racionalidad (siempre particular) están radicalmente situados en límites sociales, históricamente determinados por luchas y por el encuentro de fuerzas que racionalizan, esto es, que dan medida, significación y valor a ciertas conductas y comportamientos. Se da así como resultado la conformación de un ser con autonomía relativa, es decir, dependiente del campo de posibilidades históricas y de los límites sociales de acción.

Pero es Norbert Elias quien de una manera más amplia muestra la necesidad de este giro en la perspectiva para examinar el concepto de poder, y es uno de los pensadores que nos ayuda a entender la significación del planteamiento que Hannah Arendt nos ha propuesto. Por medio del estudio de los conceptos de civilización y de cultura, desde sus diferentes fuentes y transformaciones, Elias nos permite una lectura de lo que ha sido el poder político en Occidente, partiendo del mismo referente del que las teorías clásicas del poder han utilizado: la coacción estatal. La tesis general que se sostiene en su investigación más sistemática e influyente (Elias, 1994) es la de que el proceso civilizatorio se fundamenta en la transformación de la sensibilidad, del comportamiento y de los hábitos que se efectuó en el paso que se dio de la sociedad feudal-aristócrata a la sociedad burguesa moderna europea.

Desde el análisis de fenómenos que pueden parecer insignificantes para la política, y aún más para la filosofía, como lo son los modales adoptados en la mesa, la utilización del lenguaje o las formas del comportamiento en general, se alcanza a dimensionar el nacimiento o la génesis social de la civilización Occidental, y con ella todo lo que está implicado en tal proceso: el comportamiento de los individuos, formas de vida particulares, las formas de interacción entre individuos y el origen del Estado moderno. Como muestra de lo que ha sido tal proceso civilizatorio, Elias empieza describiendo a las sociedades feudales de la Edad Media que estaban sujetas a un régimen de relaciones entre las personas, en las que la circulación de los valores, la red de interdependencias y los modos de acción eran,

por decirlo en palabras simples, mucho más lentos, menos densos y menos significativos que el que puede verse en nuestras actuales sociedades. Esto quiere decir, a la vez, que se vivía en un mundo donde los diferentes grupos que componían la “sociedad” estaban más aislados y había mucho menos contacto entre las “clases” altas y las “clases” bajas,³ y, por lo tanto, menos coacción o presión de una forma de conducta hacia otra, de las distintas formas de vida que componían al mundo feudal.

Pero ante la pérdida de poder de los señores feudales (nobleza guerrera), el lento cambio de los modos de producción, donde empezó a tener un valor superior la acumulación de riqueza sobre la propiedad de la tierra, y ante el proceso de monopolización de la coacción en la tenencia y en el uso efectivo de las armas, se da un acercamiento de los grupos sociales hacia la esfera de la Corte, en donde está ahora la posibilidad de acceder a beneficios que el Rey, por gracia y por distinción, otorga.⁴ La expropiación del uso de las armas que sufre la nobleza terrateniente guerrera y su consiguiente monopolización por parte de los nacientes Estados es una clave importante para entender cómo la coacción es un elemento transformador de los comportamientos. La importancia que tiene este acercamiento de las personas a la Corte es mayúscula porque representa tanto un mayor contacto de los grupos de la sociedad, que antes estaban más separados, como una mayor competición entre las partes (Elias, 1994, p. 124). Se da de esta forma un acortamiento de la emergente burguesía y, a la vez, un aburguesamiento de la Corte (Elias, 1994, pp. 152-157). Lo que va a suceder realmente en tal proceso hibridatorio de los comportamientos es que la presión social va a ir en aumento, pues se necesita de la obtención de un criterio que defina la identidad del grupo, un criterio de distinción que avale la pertenencia a una determinada posición jerárquica y que, por

el otro lado, demarque la no pertenencia a ésta. Es decir, el acortamiento de la sociedad será un proceso de diferenciación de lugares o de sectores sociales.

De tal manera, el valor que las elites le darán a sus acciones empezará a contar como criterio de diferenciación social: *el comportamiento se convierte en el instrumento por excelencia para delimitar el campo de la identidad*, generada por la posición que se ocupa en torno a la figura del Rey, ante la ausencia del uso de las armas como medida de reconocimiento social. En tal dinámica, los actos más irrelevantes como el comportamiento a la hora de comer o la forma de vestirse tendrán repercusiones tan importantes como las del cambio general en la sensibilidad de los diferentes grupos sociales.

La aparición de la Corte, como un nuevo centro dinámico de diferenciación social, generó un cambio en el juego de dependencias grupales, desde el cual los individuos transforman mutuamente su identidad. La monopolización del uso de las armas por parte de los nacientes estados absolutistas ha alejado significativamente la violencia de la vida cotidiana y nuevos patrones de conducta han empezado a regir y a expandirse por el cuerpo de la sociedad moderna. Hay, de esta manera, un efectivo proceso de pacificación y de *moderación* de las conductas, por la presión social producida en la competencia y en el anhelo de distinción que se presenta entre los diferentes grupos. Así es como la pacificación en el nivel de las interacciones cotidianas de los individuos (nivel de exterioridad de las relaciones interpersonales) tiene repercusiones en el nivel formativo de la identidad (nivel de interioridad de los sujetos): se convierte la coacción física institucional en auto-coacción del comportamiento individual, o como lo dice Elias (1994): “lo que sucede es que el campo de batalla se traslada al interior” (p. 459).⁵

3 Hay que aclarar que el uso de los concepto de clase alta y de clases bajas es una alusión metafórica del concepto marxista de clase social, el cual no implica un anacronismo histórico, sino una figura retórica que representa para los siglos XVII y XVIII lo que para los siglos XIX y XX fueron las clases sociales.

4 C.f. Elias (1996, pp. 159-196).

5 Y la vergüenza y el desagrado vendrán a jugar un papel primordial en la función coactiva del poder pues actuarán como los resortes por los cuales el comportamiento deseado se realizará casi automáticamente ante los estímulos del medio social. En la automaticidad de los reflejos sensoriales del cuerpo se fundamenta la eficacia de la internalización de la coacción social.

Ubicados en este contexto histórico, la presión de los sujetos iba en aumento al verse en un espacio de acción y de distinción cerrado, producirá una progresiva diferenciación o individualización del comportamiento. En este momento el vínculo orgánico del grupo irá quedando atrás, para adquirir importancia el individuo en tanto medida de socialización y de diferenciación. Lo anterior conducirá, indefectiblemente, a la ecuación donde a mayor individualización de los comportamientos, se genera una mayor red de interdependencias, se multiplican los puntos de interacción social y con esto el grado de complejidad de la sociedad moderna se eleva significativamente. Elias fielmente muestra que toda esta transformación de las relaciones está basada, en gran medida, en los sentimientos de desagrado y de vergüenza (Elias, 1994, p. 168), que se experimentan ante los ojos de los otros que siempre están ahí para juzgar el comportamiento realizado, en mundo en competencia cerrado, al cual se quiere pertenecer, poseedor de nuevos valores de juicio, a través de los cuales se va formando un nuevo individuo guiado por la moderación o auto-coacción de sus actos.

Con este proceso de transición histórica lo que se ha querido mostrar es:

- El proceso civilizatorio es un amplio y lento movimiento en el que está en juego la transformación del comportamiento y la sensibilidad de los individuos, y tal movimiento tiene efectivamente una dirección determinada.
- La dirección realizada por el proceso no está dada por los individuos ni por los grupos, pero tal cosa no quiere decir que el movimiento sea caótico o incomprensible, sino que está regido por el orden de interdependencias dado históricamente, en la red de relaciones misma. La civilización no es, por lo tanto, ni racional ni irracional pues tales adjetivos pertenecen al ámbito de los sujetos, y no a los procesos. Es decir, el movimiento civilizatorio de transformación del comportamiento no es subjetivo, puesto que no se da por un cálculo racional de fines.
- Desde este horizonte teórico, el sujeto es el producto de esta trama de relaciones, fuerzas y valores. Los individuos se hacen por la participación, como muy acertadamente lo dijo Arendt, en este orden de interacciones. No es correcto pensar que primero tenemos una identidad, un lugar y un valor y luego sí entramos en el proceso histórico para con-

firmar estas determinaciones. Podríamos decir que somos única y exclusivamente por las relaciones en las que devenimos. El valor, el lugar y la identidad adquieren consistencia, se producen, en el mundo histórico, no en el mundo de los a priori trascendentales. Nos formamos y transformamos en redes de dependencias que tienen leyes objetivas propias, las cuales hacemos nuestras y a las cuales les damos un sentido por la apropiación de tales leyes.

- Así pues, la coacción y, más específicamente, el monopolio de la coacción, que se erige como clave de lectura para la comprensión de lo político para la modernidad, no significan simplemente una regulación externa de ciertos actos violentos (un impedimento), en la que quedaría intacta la identidad del sujeto. Como lo dice Elias (1994): “La coacción real es una coacción que ejerce el individuo sobre sí mismo” (p. 457). Pero como lo comprobamos en el desarrollo histórico de la civilización Occidental, este ejercicio sobre sí está implicando un inmenso trabajo productivo de modelación de la sensibilidad y de las formas de ver y de juzgar el mundo. “Un aparato social en el que las coacciones que los hombres ejercen unos sobre otros se transforman en autocoacciones.” (Elias, 1994, p. 460). Desde esta perspectiva, Elias complementa la importancia que tiene la coacción para entender al poder. La interiorización psíquica de un régimen monopólico coactivo representa el inmenso movimiento en el que el poder del Estado se actualiza y se le da la suficiente fuerza para que se haga empíricamente eficiente, por medio de la autorregulación del comportamiento.

- El proceso civilizatorio muestra y está permitiendo definir la radicalidad constitutiva que ha tenido el poder históricamente, radicalidad que anuncia el sociólogo Steven Lukes y que ya está en Elias: el poder ha producido hasta el momento, esto es, desde la experiencia de la civilización occidental, formas concretas de individualidad, que se presentan como formas de vida diferenciadas. Así mismo, *el poder*, en su dimensión coactiva, ha producido formas de interacción mediadas por la auto-coacción o autorregulación del comportamiento y de la sensibilidad de cada individuo. La clave del proceso civilizatorio dado en las sociedades occidentales es ese efecto que se presenta cuando un territorio es administrado desde la coacción monopólica de sus fuerzas, produciendo una auto-estructuración de los comportamientos individuales. La fuerza de la coacción reside acá y no en un registro de pura exterioridad como lo vieron Hobbes y Weber. El poder coactivo monopólico es poder de transformación del comportamiento y de la identidad de los individuos. Así, el poder político es poder de regulación general de los comportamientos en su heterogeneidad, esto es, en la pretensión de anular las posibilidades para que la contingencia y la conflictividad lleguen a regu-

lar las interacciones sociales o para que tengan cada vez menos incidencia en la configuración y reproducción de la sociedad. Las barreras y límites trazados por el Leviatán adquieren significación por que se revelan como límites y barreras que actualizamos desde nuestro comportamiento, desde las acciones cotidianas que marcan la construcción de la identidad personal y social.

De esta forma, la coacción adquiere importancia nuevamente, pero no la adquiere para formular una racionalidad institucional que se queda anclada en formas administrativas de los poderes públicos, sino que irrumpe significativamente, de manera radical, en medio de los movimientos de constitución de las sociedades y de los individuos: la coacción como auto-coacción emerge en medio de la sociedad, en la maleabilidad de los individuos y en sus espacios de vida cotidiana, allí donde creíamos que el poder estatal se retiraba para dar la posibilidad de un ejercicio autónomo de libertad a los individuos. El carácter específicamente político de tal poder reside en que está generando la regulación y la organización del espacio social desde adentro mismo de las personas, desde el deseo y la sensibilidad. Y cuando nos proponemos indagar en el cómo se regulan los comportamientos, entonces hemos abierto, ahora sí, el horizonte en el que al poder político se le podrá seguir en sus movimientos, en sus diferentes formas de aparición, tanto desde el extremo de la coacción como desde el límite del consenso. En esta medida, el concepto de poder puede ser representado a través del esquema que presenta la Figura 3.

Aquello que Elias ha permitido, en su interés culturalista, es comprobar el entrecruzamiento que hay entre la exterioridad de las relaciones (coactivas) y el ámbito de la interioridad personal (auto-coactiva o autorreguladora del comportamiento). El monopolio de la fuerza coactiva existe a causa de la dinámica continua de las luchas cotidianas, luchas por el reconocimiento de derechos, e igualmente por distinción y por dominación de unos grupos sobre otros. La imagen del monopolio de la coacción estatal como algo estático y en total equilibrio es falsa porque el monopolio se da en un campo de lucha de fuer-

zas: la identidad social siempre cambiante que, a la vez, se enraíza en la fragilidad de las relaciones sociales y en su carácter abierto e incierto o contingente. La anterior es una de las maneras en que podemos desarrollar una perspectiva para la conceptualización del poder que siga un punto de vista interno de reproducción de la sociedad, para no quedar en una definición cerrada, ahistórica y exclusivamente normativa.

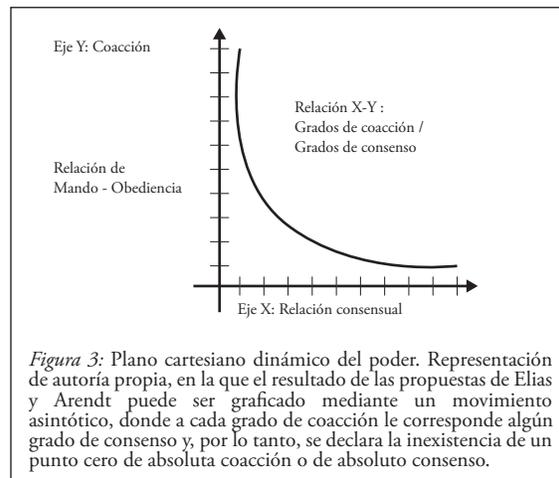


Figura 3: Plano cartesiano dinámico del poder. Representación de autoría propia, en la que el resultado de las propuestas de Elias y Arendt puede ser graficado mediante un movimiento asintótico, donde a cada grado de coacción le corresponde algún grado de consenso y, por lo tanto, se declara la inexistencia de un punto cero de absoluta coacción o de absoluto consenso.

Steven Lukes concluía su argumentación en una especie de reclamo, donde se apelaba a la necesidad que tenemos de la construcción de “un análisis más profundo de las relaciones de poder” (Lukes, 1985, p.78). Hemos demostrado cómo tal análisis es posible si nos trasladamos a un punto de focalización en el que el poder político pasa de ser un concepto universal, regulador externo o legislador de las acciones y encarnado en un centro único claramente diferenciable (el Estado), a un concepto relacional y dinámico, plural y transformador del comportamiento de los individuos, de sus pensamientos y de sus deseos, y, ante todo, estructurador del campo de posibilidades de elección; concepto que es más un ejercicio constante de distribución y redistribución de fuerzas, de creación de identidades y de articulación de valores culturales desde los que elegimos y nos relacionamos conflictiva o consensualmente, y no tanto una cosa poseída y transferible, ontológicamente cerrada al cambio histórico.

Con la anterior forma de análisis accedemos a las insuficiencias del modelo estadocentrista y coactivo. El enfoque radical sociogenético es un

llamado para desarrollar una investigación que se interne en esa segunda dimensión de la política que es la micro-política, al sumergirnos en la red histórica de interrelaciones misma. Ahora tenemos la capacidad de afirmar que una de las tantas formas de organizar, de mantener la vida y de regular un orden social (característica de la acción política) es por medio del gobierno de los hombres, esto es, a través del gobierno de su conducta, por medio de la modelación de su sensibilidad y de sus preferencias, estructurando el entramado de posibilidades sociales para que se elija y se ejerza la autonomía desde ahí. Tal gobierno de la conducta de los hombres se muestra en la meticulosidad de las acciones cotidianas, en el corrimiento constante del umbral de sensibilidad de los individuos, es decir, en la trama micro-política del ejercicio de pequeños poderes sociales. El “qué” es el poder y el “quién” posee el poder se pluralizan, se disgregan y un enfoque sociogenético emerge a la superficie, el cual se muestra mediante mecanismos históricos por los que, en cuanto participantes de la acción política, la vida es regulada y administrada por producción interna de la subjetividad.

Referencias Bibliográficas

- Arendt, H. (1973). *Crisis de la República*. Madrid: Taurus Editores.
- _____ (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- Cohen, J. & Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1994). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1996). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2000). *Conocimiento y poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- _____ (2002). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- Gleizer, M. (1997). *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. México: FLACSO.
- Heuer, W. (2003). Interhumanidad: el nuevo papel del sujeto en la teoría política de Hannah Arendt. En M. Estrada (ed.), *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt* (pp. 89-110). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Plaza y Valdés.
- Honneth, A. (1991). *The critique of power. Reflective stages in a Critical Theory*. Cambridge - London: MIT Press.
- Hyndess, B. (1997). *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*. Madrid: Talasa Eds.
- Kersting, W. (2003). Hannah Arendt y las teorías del poder. En M. Estrada (ed.), *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt* (pp. 39-64). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco- Plaza y Valdés.
- Leyva, G. (2003). Hannah Arendt: acción, identidad y narración. En G. Leyva (coord.). *Política, identidad y narración* (pp. 383-411). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-Miguel Ángel Porrúa.
- Leyva, G., Vera, H. & Zabludovsky, G. (coord.) (2002). *Norbert Elias: legado y perspectivas*. México: Universidad Iberoamericana-Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa -Universidad Nacional Autónoma de México.

Lukes, S. (1985). *El poder. Un enfoque radical*,
Madrid: Siglo XXI.

Serrano, E. (2001). *La filosofía del conflicto político*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa- Miguel Ángel Porrúa.

_____ (2002). *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.