

CAPÍTULO 6

Estado, comunidad, poder: comprendiendo el espacio de lo político

Luciano Milillo y Adelina Petón

Introducción

El término “política” aparece en numerosas conversaciones cotidianas, en los medios, las redes... Sin embargo, si hacemos el ejercicio de poner entre paréntesis todo ese universo discursivo que rodea al concepto, aparece inevitablemente la pregunta; ¿qué es lo “político”? ¿Por qué lo utilizamos en multiplicidad de contextos? ¿Podría este término tener un significado claro y unívoco?

Como ya estuvimos estudiando a lo largo de todos los capítulos anteriores, podemos intuir que la Filosofía tiene algo para decir en este terreno. Repasemos, por ejemplo, la discusión en torno a la estética. Allí, apareció una pregunta similar a la que estamos proponiendo aquí: ¿qué es el arte? O, la clásica pregunta metafísica ¿qué es la realidad? Podemos observar entonces que la Filosofía tiene algo que ver con las esencias, o, en términos más claros, con las definiciones, con poder determinar lo que algo es. De esta manera, nos adentramos en el universo filosófico para poder determinar un nuevo concepto. Es así que la Filosofía Política, en un primer momento, investigará precisamente la definición de lo político.

Si bien el universo de la Filosofía Política es muy amplio, debemos recortar temas, problemas, enfoques, para poder ingresar a esta disciplina y tener una primera aproximación a ella. Existen numerosas preguntas que podríamos hacernos. Por ejemplo, ¿cuál es la mejor organización política? ¿Cómo debería ser un país, una sociedad o un Estado para que sean justos? ¿Por qué debería la ciudadanía cumplir con las obligaciones impuestas por el Estado? De esta manera, la Filosofía Política puede estudiarse desde diferentes enfoques o puntos de vista. Cuando nos preguntamos por la justicia, es decir, por la definición de un orden político justo, ingresamos a la Filosofía Política normativa. Cuando Kant se preguntaba por la corrección de las acciones (como ya analizamos en el capítulo 4) estaba, precisamente, preguntándose por cómo deberíamos actuar, es decir, se paraba en un enfoque normativo de la acción. En esta tradición de pensamiento nos preguntamos por el *deber ser* de la política.

Por otra parte, podríamos escapar del mundo ideal de la política y preguntarnos por lo que pasa efectivamente en el mundo político. Ya no nos preocupa cómo debería ser este ámbito humano sino que nos preocupa cómo es efectivamente la política. El conflicto, la lucha por el

poder, la naturaleza de los seres humanos son temas de análisis para este segundo enfoque. Nombres que probablemente conozcan que se inscriben dentro de esta tradición serían Maquiavelo, Weber, y otros no tan conocidos como Tucídides o Schmitt.

Por último, un tercer enfoque que podríamos encontrar dentro de esta disciplina es una mirada *existencial*. Aquí, la pregunta fundamental es por el sentido de la política. ¿Es lo político lo esencial para el ser humano? Probablemente una de las autoras más representativas de esta tradición sea Hannah Arendt.

No nos detendremos en todas estas cuestiones que abarcan el universo de la Filosofía Política. Dado el espacio de este capítulo nos concentraremos en un recorte de problemas particulares, más precisamente, aquellos relacionados al poder. ¿Es el poder lo esencial a lo político? ¿Cómo se configura el poder en nuestras sociedades contemporáneas? ¿Por qué los Estados son como son? Todas estas preguntas remiten necesariamente a su historia. Por ello, es importante entender por qué la Modernidad fue la etapa que configuró la política tal como la conocemos hoy... y sus actuales problemas. Por ello, ingresaremos al mundo de la Filosofía Política comenzando por definir su ámbito específico, desde dos de las tradiciones que mencionamos anteriormente. Luego, repasaremos brevemente la configuración de la Teoría Política de la Modernidad, a partir de Thomas Hobbes, para luego introducirnos en un problema más específico del poder institucional: la escuela.

La definición de lo político

En este primer apartado veremos cuál es la definición de lo político para Hannah Arendt y para Carl Schmitt. Podríamos haber utilizado otros autores o autoras pero la posición de ambos nos sirve para comprender dos modelos, en cierta medida antagónicos, para entender este concepto que estamos intentando definir.

Comencemos por Arendt. Para hacer esto, la mejor estrategia radica en proceder por contraste, tal como ella realiza su argumentación en *La condición humana* (2009). Con esto queremos decir que lo que significa la acción política puede entenderse mejor si la analizamos por oposición a actos no políticos. De esta manera, Arendt intentará mostrar que la política está signada por la libertad, mientras que el Mundo Moderno está determinado a elevar el mundo de la necesidad (propio del *animal laborans*) y a confundir lo que significa la política en su sentido originario. La libertad, nota esencial de lo político, se reemplazará como un mecanismo de administración, en la Modernidad.

Lo político, para Arendt, es lo constitutivo del ser humano, aquello que está ligado a la acción y a la comunicación. La política se da entre iguales; esto es, aparece cuando la gente está entre sí, en comunidad, en diálogo *con otros* y no *contra* otros. En definitiva, es discurso en el espacio público, en la esfera pública. La política es una de las partes esenciales de la vida activa. Para comprender cabalmente la definición de acción política en esta autora es necesario contrastar

su visión con lo que la modernidad elevó como modelo ideal de vida. Arendt encontrará que la modernidad oculta lo verdaderamente humano: el diálogo y la acción.

La tradición filosófica configuró y transmitió a lo largo de su historia dos conceptos claves para entender la condición propiamente humana. Por un lado, la vida contemplativa, entendida como propia del filósofo (y que luego la Edad Media la ampliaría como modelo de buena vida), y por otro, la vida activa, es decir, las actividades que realizan los seres humanos. Hannah Arendt es fundamental para interpretar estas categorías en el Mundo Moderno. Éste es el resultado de toda una construcción filosófica que se inicia con Descartes pero que tiene sus consecuencias mundanas recién pasadas las dos guerras mundiales. Para Arendt, aquí comienza esa situación en la que hay un triunfo de lo que ya denominamos como *animal laborans* (Arendt, 2009).

La vida activa, eje sobre el cual Arendt escribe *La condición humana*, puede entenderse de tres maneras diferentes: la acción, el trabajo y la labor. Estas son tres formas de entender la vida humana que a lo largo de la modernidad fueron siendo valoradas de diferentes modos, con cierta desconfianza a la primera y siendo el trabajo y la labor las que competían por el primer puesto en la escala de valoración social. Si la vida contemplativa ya había sido desterrada de lo que podría considerarse como valioso para el humano, dentro de la misma vida activa será difícil explicar por qué también la acción política cae en desgracia. Sin embargo, toda esta obra está dirigida, por un lado, a explicar esa trasmutación valorativa en las concepciones de las acciones humanas y, por otro lado, a revalorizar la acción y el discurso como lo propiamente humano, aquello que la Modernidad destituyó pero que es necesario reinstaurar. Es necesario, entonces, realizar una breve recapitulación de lo que significan cada una de estas 'condiciones humanas' para poder captar correctamente la importancia de la vida activa política y, posteriormente, para contrastarla con la definición de lo político de Schmitt.

Comencemos por la labor. Arendt construye una distinción entre labor y trabajo. No es una afirmación sencilla de demostrar, puesto que ambas se asociaron en la Filosofía como aquello que se hace con las manos. Sin embargo, los análisis de esta filósofa en el terreno de la antigüedad clásica demuestran que existe una diferencia sustancial entre ambos conceptos y que por eso deben mantenerse como esferas separadas de análisis. La labor, y no así el trabajo, es la actividad ligada a la reproducción de la vida en el sentido más instintivo posible. Para los griegos, la labor era lo que se hacía al interior de la esfera privada, una actividad servil, propia de los esclavos; era la actividad al servicio de la vida.

El *animal laborans* es un modo de vida, una manera de relacionarse con el mundo y no una clase social. La labor se eleva cuando la historia occidental decide erigir la vida misma como valor primero, porque de aquella depende la reproducción de la vida. Es el lugar de la pura necesidad; allí, no puede existir la libertad porque las acciones están marcadas por las necesidades fisiológicas, no hay escape de eso, y por esa razón, para el mundo griego, la labor remite a lo no humano, dado que se asocia con el ámbito de la necesidad que compartimos con el resto de los animales. No hay producto del laborar, como sí lo habrá del trabajo, porque lo que se haga bajo aquella condición desaparece, se consume inmediatamente.

Las producciones del laborar, en cierto sentido “cosas”, se caracterizan precisamente porque no duran, a diferencia de las cosas producidas por el trabajo. Aquellas no tienen durabilidad ni estabilidad y se dan en un mundo que sí posee esta última característica gracias a las consecuencias del trabajo. Esta condición se distingue de la labor porque produce con efectos duraderos, es decir, el trabajo produce objetos, y estos objetos otorgan cierta estabilidad al mundo. Su producto, a diferencia de los bienes de consumo generados por la labor, son los productos de uso. La labor es un círculo interminable y esa es la característica que permite la distinción con el trabajo, así como con la acción política.

La razón por la que Arendt analiza al *homo laborans* es su triunfo en el mundo contemporáneo como modelo de vida. Si tenemos en cuenta que la actividad laborante es la reproducción de la vida, puede decirse que es, básicamente, el consumo. La sociedad actual consumista manifiesta cómo este tipo de sujeto se impuso en el mundo moderno:

Esta sociedad no ha surgido de la emancipación de las clases laborales, sino de la emancipación de la propia actividad laboral, que precedió en varios siglos en la emancipación política de los laborantes. La cuestión no es que por primera vez en la historia se admitiera y concediera a los laborantes iguales derechos en la esfera pública, sino que casi hemos logrado nivelar todas las actividades humanas bajo el común denominador de asegurar los artículos de primera necesidad y procurar que abunden. (Arendt, 2009, p. 136).

El problema que Arendt ve en esta situación es que si el objetivo de la humanidad es ahora sólo reproducir la vida no queda pensar en otro resultado que la aniquilación total del mundo, como consecuencia de la depredación necesaria para satisfacer las demandas de toda la población mundial. Sin embargo, lo más grave que se sigue de esta imagen del ser humano es que desaparece la libertad. Se impone la regla de la necesidad, y donde hay necesidad, no hay sujeto libre posible. Veremos más adelante que la política surgirá allí donde surja la libertad.

De la cita recién mencionada, creemos que queda claro que Arendt está polemizando contra la imagen que se construye y se impone en la modernidad, a partir de un sentido de Filosofía que ensalza la vida activa en sus facetas productivas. De esta manera, si bien Arendt está completamente en desacuerdo con Marx, no por eso hay que analizar esto como un desprecio elitista hacia el proletariado. Sino, más agudamente, el problema es ensalzar el modo de vida del esclavo, cuestión que Marx también ya había señalado (y que veremos más adelante). Claramente, la libertad para Arendt no puede entenderse en términos negativos, pero, de cualquier manera, ni siquiera en una sociedad de laborantes puede haber ese tipo de libertad, porque hay una necesidad constante de “ganarse la vida”. Así, se impone el yugo de la necesidad. Ese impulso de consumo y destrucción no puede eliminarse sólo liberándose del trabajo (con menor labor sólo se pasaría a consumir ocio), sino que debe constituirse una nueva imagen del ser humano, y allí, Arendt hará su esfuerzo en devolverle al ser humano su capacidad propia: el discurso y la acción política.

La construcción del sujeto moderno se hace posible sólo bajo la destrucción de lo que la antigüedad había considerado como aquello propiamente político. El significado del mundo que sólo se adquiriría en comunidad con otros, ahora sólo puede plantearse en términos de fabricación y consumo, de utilidad y uso.

Ahora bien, opuesta a esta imagen del *animal laborans*, Arendt quiere reconstruir otra, aquella que nos permitirá captar la definición de lo político. Cuando los griegos hablaban de la más elevada de las acciones humanas, se referían precisamente a la *acción política*. Analicemos esto en detalle.

La acción es poder iniciar, comenzar algo nuevo. Es lo que permite al ser humano insertarse en el mundo de los hombres signado por la libertad, porque allí puede darse lo inesperado. Es en ese espacio público donde se forjan las identidades, porque hay reconocimiento y diálogo con los otros, en tanto que otros. No rige el reino de las necesidades, del consumo, ni del comercio, ni de la instrumentalidad. En la acción radica la creación y el significado propiamente humano, no dado por la utilidad que algo tenga, sino por el sentido que las cosas adquieran en el diálogo de una comunidad de hablantes.

En la acción y en el discurso no hay productores o autores, hay protagonistas. Para Arendt, la narración es la manera en que los seres humanos se interpretan y dan sentido a sus vidas, y eso puede darse concretamente en este tipo de vida activa, en donde la comunidad se ve a sí misma como agente de la historia. La acción y el discurso sólo pueden darse en relación con otros, no pueden existir en soledad. Arendt ve en la *polis* griega el modelo por excelencia de la *política*. En ella, más allá de la reunión de los seres humanos para resolver los problemas ligados a la necesidad, se constituye la posibilidad de darle lugar al discurso y a la acción, para que aparezcan y para que perduren en el tiempo. Que exista la acción posibilita la aparición de la esfera pública, que es el lugar donde los seres humanos *aparecen* y, fundamentalmente, donde comprenden el significado del propio mundo. Mundo que enriquece su significado en la *pluralidad* que pueda darse en la interacción.

Analizando esta mirada podemos deducir que el poder, concepto nodal en toda Teoría Política, no se construye en base a la delimitación de enemigos, y mucho menos por la fuerza o la violencia. El poder es aquello que surge por la comunidad de diálogo y acción política y que aparece en la esfera pública. Arendt establece un círculo de relación, porque el poder aparece en el conjunto de la comunidad de acción, que sólo puede darse en la esfera pública. Pero, a su vez, esa esfera pública permite la aparición de la acción, y con ella, el poder. La importancia de esta esfera es que en ella aparece el significado, más allá del uso y de la necesidad. Es decir, la esfera pública es la que puede dotar de sentido a la vida, en la construcción de una narración colectiva.

A su vez, la importancia de la política entendida en estos términos de vida activa tiene su valor en tanto que permite mostrar la particularidad de cada sujeto interviniente. La esfera pública permite hacer aparecer la unicidad de cada ciudadano/a. Aquí, el ser humano puede mostrarse y construir su identidad. Siguiendo a Kateb (2006, p. 145), la identidad sólo puede formarse en ese espacio común de afirmación y negociación, en un mundo de iguales, que no puede darse

en la esfera privada. La completa formación de la identidad sólo puede darse en aquel lugar donde uno debe actuar y mostrarse.

Hemos dicho anteriormente que una forma instructiva de comprender el planteo de Arendt es contrastándolo con otros, por ejemplo, con el pensamiento de Carl Schmitt. Este autor plantea, a diferencia de Arendt, en su famosa obra *El concepto de lo político* (2009) que la esencia última de este fenómeno es la distinción entre amigo / enemigo. Hay una fuerte separación, entonces, entre la visión de la política como pluralidad y diálogo, y ésta como unidad por oposición. El realismo de Schmitt reside en intentar demostrar que esta dupla de opuestos es lo único que sirve como criterio para poder determinar cuándo un fenómeno es político. Pueden existir otros elementos que se asocien a esta cuestión, pero lo definitivo es que esté presente esta distinción.

¿Dónde puede comenzar a verse la radical diferencia entre estas posiciones teóricas? En el lugar que ocupan la violencia y la guerra en ambas posturas. Si para Arendt la violencia surgía allí cuando el poder había terminado, sucede todo lo contrario en Schmitt. A diferencia de lo que afirmaba von Clausewitz en su famosa frase: “la guerra es la política por otros medios”, sucede todo lo contrario para el autor a quien estamos siguiendo. Guerra y política se diferencian por una cuestión de intensidad. En la guerra está claramente definido quién es el enemigo y a quién hay que atacar. En la política, el presupuesto es el mismo, sin embargo, se renuncia momentáneamente a la lucha por la vida y la muerte.

Es este par de conceptos de amigo/a y enemigo/a, lo que marca en definitiva el grado de unión o separación, de asociación o disociación entre los individuos. Determina quién es miembro del “nosotros/as” frente al “ellos/as” y ahí radica la clave para comenzar a hablar de lo político. Sin diferenciación, no hay política, así como de la misma manera sería imposible la guerra. En esta visión, el otro es el extraño. Sin embargo, en la arena política se renuncia a la violencia física, pero se continúa distinguiendo a los/as propios/as de los ajenos.

La guerra es el presupuesto de la política porque de ser necesario puede llevarse a la práctica. La política puede requerir de la manifestación explícita de la violencia como otro de sus recursos. Sin embargo, para Schmitt, el/la enemigo/a no puede construirse como un enemigo/a en cuanto sujeto moral, sino simplemente como un rival. La consecuencia de considerar a otro como la encarnación del mal es la aniquilación, mientras que la guerra debe ser un conflicto reglado. No debe entenderse, de cualquier manera, a esta posición como belicista. La guerra siempre debe existir como posibilidad para poder definir al/la enemigo/a, es el extremo de la oposición, pero no es necesario que ocurra en la práctica.

Para Schmitt, esta relación está inscrita en la historia humana. Los intentos por disolverla o apaciguarla fueron llevados a cabo por el liberalismo, que intentó construir la figura del enemigo en el plano de lo económico (el competidor) y en el plano discursivo del debate (como el oponente). Sin embargo, esta oposición violenta termina emanando por alguna parte. Y, en definitiva, es lo que agrupa a los pueblos y les da una identidad frente a lo extraño.

Ahora, si bien Schmitt plantea esta definición en un plano descriptivo, podemos ver sus implicancias normativas en el modelo democrático que desarrolla en *Teoría de la Constitución* (1996). La oposición amigo/a / enemigo/a está operando en la constitución de una democracia

bien entendida. Cuando Schmitt define que la democracia es “una forma política que corresponde al principio de la identidad” (Schmitt, 1996, p. 221) está confirmando que un pueblo políticamente organizado surge allí cuando puede oponerse a otro. La identidad de un Pueblo, siendo éste el poder primero y soberano en una democracia, sólo puede construirse por oposición a un enemigo. Si para Arendt la pluralidad es lo que constituye una sociedad democrática, para Schmitt no puede haber multiplicidad de opiniones y modos de ser hacia el interior de una Nación. El pueblo constituye su identidad en la unicidad.

Pero ¿dónde está el quiebre fundamental entre las posiciones? Creemos que hay que buscarlo en la finalidad de cada una de estas posturas. Si bien esto nos aleja del objetivo de analizar la definición de lo político, nos permite, a su vez, entrever en última instancia la polémica en su globalidad. La libertad, para Arendt, es el principio de la política, específicamente de la democracia. Pero para Schmitt, pensar que la democracia tiene que ver con la libertad es un error. Como buen lector de Tocqueville, Schmitt considera que la democracia tiene que ver con la igualdad. Ese motor igualitario que se pone en marcha en las sociedades luego de la Revolución francesa (pero que la Iglesia Católica había dejado colar en la vida monástica medieval) ya no puede detenerse. La igualdad es lo que busca la democracia y la libertad es algo accesorio que tarde o temprano será desterrado del sentir democrático. La libertad es, para Schmitt, un principio liberal (no así para Arendt, que intenta recuperar el sentido primigenio de la libertad política griega).

Volvamos por último a unas reformulaciones de Arendt. Nuestra autora proyectaba escribir una Introducción a la Política que nunca vio la luz. Sin embargo, se editaron varias notas, apuntes y fragmentos en un volumen llamado *¿Qué es política?* (1997). Hay que leer esta obra bajo la clave de ser una respuesta a las posiciones realistas, que estaban ganando terreno dada la situación política internacional recién mencionada. La oposición amigo/a-enemigo/a, la violencia como supuesto, la constitución de las identidades nacionales frente a un otro/a resurgían más allá de la Segunda Guerra Mundial y los totalitarismos. Dada esta situación, Arendt intenta profundizar la posición que había desarrollado en *La Condición Humana* (2009), pero intentando presentar una alternativa a cómo debía entenderse a la política frente a la lectura schmitteana. No sólo debía sumar un trasfondo histórico a aquella visión política del ser humano planteado en relación con la vida activa, sino también proponer una lectura sobre la guerra.

En “Documentos para el proyecto <Introducción a la Política>” de esta nueva obra, se descubre la estrategia que Arendt intentará desplegar frente a esencialismos dentro de la Teoría Política: “el prejuicio fundamental: que siempre ha habido política. En contra, Aristóteles, en definitiva, el origen de la palabra” (Arendt, 1997, p. 144). Si bien es un fragmento aislado, una nota que la autora nunca llegó a desarrollar, veremos en breve cómo llega a estructurar esta posición. Cuando leemos que hay que buscar en el origen de la palabra, nos quiere decir que la *política* no es un concepto que contenga una esencia, sino por el contrario, es un invento de un pueblo específico, una manera de ser en el mundo, y de crear mundo. Es sólo a partir de los griegos que en la historia de la humanidad puede hablarse en esos términos.

La estrategia, entonces, es describir el origen del mundo político griego, para descifrar qué entendieron éstos por política. A diferencia de Schmitt, Arendt intenta demostrar que la política no es una cuestión de intensidad de la violencia, sino, al contrario, la política surgirá allí donde la guerra termine. La grandeza de las acciones militares se traslada a un plano donde ya no haya lugar para la violencia física, el campamento militar se convierte en permanente en la polis, pero las batallas son retóricas. Hay que sumar a esto que, para Arendt, los griegos pudieron, en el plano bélico, comprender las motivaciones de los contrincantes. De esta manera, podían ponerse en el lugar del otro, siendo esto uno de los puntapiés para el surgimiento de la política. La cuestión debe centrarse, entonces, en la siguiente afirmación: “La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos” (Arendt, 1997, p. 45) y demostrar por qué esta tesis es más certera frente a la propuesta por Schmitt. No es la oposición entre amigo/a y enemigo/a lo que define lo político, sino poder superar esa distinción.

Dado lo anterior, la política no es un concepto que pueda situarse en cualquier tiempo y lugar. Si la Filosofía ha entendido y divulgado lo contrario es porque interpretó erróneamente a Aristóteles, con su descripción del *zoon politikon*, esto es, la idea de que el ser humano es un “animal político”. Aristóteles no estaba definiendo al ser humano, sino que estaba caracterizando al modo de ser de la vida en la polis. En este sentido, ser político no es algo impreciso, o un concepto difícil de definir. La vida política es la vida de la libertad. Ambos conceptos son sinónimos. La vida en la polis era la vida del ser libre, ambos términos eran una y la misma cosa. Los bárbaros y los esclavos no eran políticos estrictamente hablando porque no eran libres.

¿Qué es esta libertad? La capacidad de dialogar. La libertad es posibilidad de formar parte del circuito lingüístico de la persuasión, de la discusión y de la argumentación. Para Arendt, el mundo político así entendido es el que surge cuando los seres humanos pueden dialogar entre sí de igual a igual. Existe un mutuo reconocimiento entre los/as miembros/as de una comunidad organizada políticamente. Teniendo esto presente veremos cómo se fue pervirtiendo el concepto de lo político en la modernidad primero porque pasa a entenderse como un mecanismo administrativo para que la vida pueda reproducirse, y luego, ligado a la dominación y a la violencia.

Podemos ver entonces, en esta explicación de la política como libertad, el distanciamiento con la idea schmitteana de la democracia como igualdad. La interpretación de Schmitt nada tiene que ver con el origen fundacional de la política democrática griega. Sí existe un vínculo, sin embargo, con la guerra. Pero en un sentido muy distinto al que plantea el realismo. Recordemos que para Arendt la actividad política es la acción, es decir, aquello que puede trascender y pervivir en el tiempo de la historia. Y el diálogo es aquello que permite a este tipo de acción aparecer en el seno de la polis. Ahora bien, para Arendt es cierto que el nacimiento de la acción proviene de la guerra, pero de ninguna manera constituye su esencia, pues es la superación. Ve que la esfera pública de la polis griega era la continuación, en algún sentido, del campamento de batalla, porque allí se daba la gesta de las grandes acciones.

El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los «héroes» —que en Homero no son

otros que los hombres libres— regresan a casa. Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva tanto a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones. (Arendt, 1997, p. 74).

Aquello único que se da en esta cultura y, a diferencia de otros asentamientos urbanos, es que se institucionaliza el diálogo, la “acción” ahora puede perdurar más allá de lo que durara una batalla. En definitiva, lo político es una herencia homérica en donde se traduce la acción heroica del soldado al diálogo del hombre libre en la esfera pública.

El ámbito de lo político es el de la acción concertada, conjunta. Pero eso, en la polis griega adquiere el formato del diálogo. La acción mancomunada ahora es el poder conversar y persuadir, como hace instantes habíamos señalado. Es así que el diálogo es lo fundamental en la aparición de lo político, y sólo puede darse entre pares. Lo que Arendt intenta señalar con estas cuestiones es que la política tiene como núcleo el poder construir un *mundo*. Es decir, para Arendt la política es aquello que posibilita que los reunidos puedan comprender y dar significado al mundo que los rodea. Los griegos fundaron a la política bajo esas condiciones. Y el diálogo sólo puede darse con una pluralidad de voces que permita el intercambio para poder darle objetividad a ese mundo que no puede aprehenderse de manera aislada.

Por último, ¿qué lugar quedaría para la violencia y la coacción? La política había comenzado allí donde la violencia tenía su fin. De esta manera, la violencia y la guerra eran para los griegos métodos de relacionarse, a veces, con otros pueblos, pero ello no significaba de ninguna manera estar en presencia de lo político. Se relacionaban con la violencia, pero de una manera completamente accidental. Sólo podía servir como medio de expansión del espacio político, como veremos específicamente en la interpretación que hace Arendt de la historia romana.

Queda una cuestión mayor todavía en el surgimiento de la política. Cuando Homero narra la guerra de Troya, lo hace como un espectador imparcial, que intenta narrar la cadena de acontecimientos desde todos los puntos de vista de los participantes. Muestra todos los ángulos de las cosas que suceden, de los eventos, de los protagonistas, etc. Como explica Arendt, la posibilidad de comprender los múltiples puntos de vista sobre un asunto es crucial para el surgimiento mismo de la política:

Lo decisivo no es que se pudiera dar la vuelta a los argumentos y volver las afirmaciones del revés, sino que se obtuviera realmente la facultad de ver los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno percibiera los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y mostrar, a pesar de su mismidad, los aspectos más variados. (Arendt, 1997, p. 111)

Así, deberíamos interpretar ese origen cultural de los griegos, cristalizado en las narraciones homéricas, como la posibilidad de un ponerse en el lugar del otro/a. Esta situación fue algo que

nunca se dio en ningún otro lado, la importancia del otro/a como alguien valioso/a, en tanto tiene algo que decir. Su mundo es algo con significado que debe ser escuchado. De esta manera, aquello que Homero puede articular en la guerra es llevado como origen de lo político. El diálogo que permite la apertura al otro, aquel que había comenzado en el campamento de batalla, es llevado como origen de la política, de la polis.

Sin embargo, si bien esta interpretación de la política demostraría que el origen del término era radicalmente opuesto al propuesto por Schmitt, en tanto que la violencia estaba fundamentalmente relacionada con ella pero no constituía su esencia, esta lectura no serviría como modelo para una explicación de la política internacional contemporánea. Para los griegos, la guerra, entonces, quedaba por fuera de lo político, de la polis, porque donde había ley, había política y no violencia. Pero entonces, a los griegos, según Arendt, no les interesó nunca hablar de una política internacional, porque sólo había política en la polis, donde regía la libertad.

De esta manera, Arendt, basándose en las fuentes e historia clásicas, cree encontrar un nuevo modelo que pueda superar la distinción de opuestos propuesta por Schmitt, pero que, además, pudiese explicar el fenómeno de la guerra. Es decir, su teoría necesita algún lugar para dar cuenta de la violencia. Asimismo, porque esta violencia es una posibilidad real de relación entre los Estados, como estaban demostrando los acontecimientos mundiales de la época.

Los romanos, para Arendt, son, en la tradición republicana, aquellos que pueden articular el concepto de política como pluralidad junto con la guerra. Roma era una República expansionista, que utilizaba la guerra como mecanismo de relación internacional. Sin embargo, y aquí Arendt interpreta de una manera osada a la historia romana, esa enemistad, que podría dar lugar a una justificación schmitteana del concepto de lo político, sólo era un primer momento de la cuestión. La enemistad era un paso previo a la amistad y a la ampliación del espacio político. Al hacer esto, los romanos incorporaban una nueva visión del mundo, dando lugar a la pluralidad. La guerra sólo era un momento necesario, como expresión máxima de la enemistad, para realizar pactos duraderos de convivencia y diálogo mutuo. Es decir, la guerra de aniquilación que tanto preocupaba a Arendt no tenía lugar para Roma, puesto que ninguna guerra era una cuestión moral. El enemigo no era la representación del mal, sino que permitía cierta identidad hacia el interior del pueblo romano pero luego una apertura hacia el otro:

En el caso de los romanos era esta misma lucha la que les permitía conocerse a sí mismos y al antagonista; una vez finalizada no se retraían otra vez sobre sí mismos y su gloria dentro de los muros de su ciudad sino que habían obtenido algo nuevo, un nuevo ámbito político, garantizado por el tratado, en el que los enemigos de ayer se convertían en los aliados del mañana. Dicho políticamente, el tratado que vincula a dos pueblos hace surgir entre ellos un nuevo mundo o, para ser más exactos, garantiza la pervivencia de un mundo nuevo, común ahora a ambos, que surgió cuando entraron en lucha y que crearon al hacer y padecer algo igual. (Arendt, 1997, p. 119).

Esta posición con los vencidos provenía de la creencia romana de saberse hijos de Eneas. Según Arendt, los romanos entendían que su origen había sido precisamente una derrota, la

pérdida de Troya. De ahí que entendieran el valor de someterse a la lucha para demostrar la grandeza, pero, a su vez, de entender que el derrotado tenía un valor intrínseco.

De esta manera, Arendt intenta abrir un camino alternativo, no desarrollado profundamente en sus obras, pero que sirve como sendero para escapar a los problemas planteados por el realismo. Si los griegos son el origen de lo político, los romanos son quienes pueden permitir pensar el lugar de la violencia en ese fenómeno, puesto que se consideraban como pueblos gemelos (Arendt, 1997, p. 107). Lo que queda de manifiesto, de cualquier manera, es que guerra y política requieren de un análisis que integre ambas aristas.

La configuración de lo político en la Modernidad: Thomas Hobbes

Habiendo ya definido el concepto de lo político, o, por lo menos, evidenciado las diferentes maneras en las que podemos encarar ese problema, pasemos a una cuestión histórica que nos permitirá adentrarnos en otros análisis de Teoría Política. Ya hemos mencionado varias veces a la Modernidad, pero intentaremos ahora descubrir qué quiere decir esto a partir de la figura de un filósofo que sentó las bases de cómo pensar los Estados que conocemos actualmente: Thomas Hobbes.

En este apartado describiremos específicamente el estado de naturaleza y la aparición del Leviatán para resolver esta situación de guerra total. Para ello utilizaremos dos obras fundamentales de la teoría hobbesiana: *De Cive* (Hobbes, 2000) y *Leviatán* (Hobbes, 2012).

En *De Cive*, Hobbes inicialmente se refiere a la naturaleza del ser humano partiendo desde el axioma de que la asociación siempre es producto de una decisión por la búsqueda de un beneficio. No existe una forma de sociabilidad natural:

Pues si por naturaleza un hombre amara a otro, quiero decir, en cuanto que ese otro es hombre, no podría haber razón que explicase por qué todo hombre no debería amar lo *mismo* a todo otro hombre, ya que todos son igualmente hombres; o por qué más bien prefiere frecuentar a aquellos cuya compañía le procura honor o beneficio. Por lo tanto, no buscamos asociarnos con otros por la asociación misma, sino porque de ella podemos recibir algún honor o beneficio. (Hobbes, 2000, p. 55).

Con esto Hobbes se despegaba de la tradición griega que consideraba a la sociabilidad como algo dado en la naturaleza del hombre. Este error radica en que aquellos autores nunca habían realizado una observación profunda del comportamiento humano, cosa que Hobbes afirma hacer. Ahora bien, si por naturaleza el ser humano no es social, ¿existe alguna característica esencial o definición de lo que el ser humano es? Hobbes construye una figura de éste como un ser de pasiones. Esto resulta central porque le permite construir toda su teoría política y

fundamentación del orden estatal. El Estado no precede a los individuos sino que el modo de ser de los seres humanos debe poder fundamentar un poder que ordene. Pero para ello es necesaria una concepción del ser humano que permita esa justificación.

Lo definitorio del ser humano no es ni su sociabilidad ni la racionalidad (por lo menos en principio) sino su capacidad de sentir. Esta característica no es inocente porque Hobbes necesita una cualidad que no requiere de otro individuo para desarrollarse. De ser así, no podría sostener nunca una situación asocial en el estado de naturaleza, porque ni siquiera podría existir el ser humano. En este marco, el *Leviatán* comienza con un capítulo sobre los sentidos. Por su parte, la racionalidad es algo secundario en esta concepción. La capacidad de sentir la comparten humanos/as y bestias y la razón sólo servirá para satisfacer los deseos infinitos del hombre. Es decir, es una facultad más al servicio de la satisfacción de deseos.

No sólo el ser humano no se relaciona espontáneamente con otros, sino que esa situación genera desconfianza de unos para con otros. Para Hobbes, el ser humano es vanidoso y considera ser superior a todos los demás. Las personas en esta situación hipotética de estado de naturaleza son iguales, ya sea por fuerza o por inteligencia cada una puede imponerse sobre las demás. Si nadie, en ese estado, es altruista ni se asocia naturalmente, la única salida que queda es la de la desconfianza mutua. La vanidad y la desconfianza sólo generan una realidad desagradable para todos porque frente a eso, cada encuentro termina en violencia.

La facultad de sentir encuentra su grado exponencial en el temor, pero no en cualquier temor, sino en el peor de los males: una muerte violenta. Para Hobbes, más que la vanidad, es el temor a la muerte violenta lo que caracteriza al ser humano y aquello que lo obliga a asociarse con los demás. Hay un interés por sobrevivir, pero principalmente por no morir porque el sentir aparece frente a esto último.

De esta manera queda de manifiesto que los seres humanos son todos iguales por naturaleza, no existen jerarquías. Siguiendo la interpretación de Petrucciani (2008), la conflictividad es el corazón de la descripción hobbesiana del ser humano. Esta surge por la desconfianza reinante en una situación de naturaleza en donde no existe ningún tipo de orden moral. Así, por ejemplo, ante el temor de que algún otro pueda matarme, lo racional es que yo me anticipe y destruya al otro. El conflicto surge así por el miedo, y este mal es universal en todos los seres humanos. Pero, además, Hobbes ve que siempre los humanos buscan la gloria, situación que provocaría más violencia y conflicto porque las situaciones de este tipo son las que permitirían mostrar en acción estas pasiones. En el estado de naturaleza rige el derecho a tener todo por parte de todos. No hay ley escrita que modere el comportamiento, de ahí que la violencia sea el único fin posible de esta situación. ¿Quién querría vivir en un mundo con estas características?

Así, no queda otra manera, para lograr la convivencia, que los individuos cedan algo para poder escapar al miedo de la muerte violenta. De esta manera, se celebra un pacto en donde todos le otorgan al soberano su previo derecho a todo. Aparece la figura del soberano, quien detenta este nuevo poder pero que garantiza la seguridad. Ha nacido el *Leviatán*. El fundamento primero, entonces, del Estado moderno es el individuo libre e igual que no persigue la buena vida (como sucedía en la política clásica) sino que escapa del peor de los males: la muerte.

Hasta aquí hemos definido el campo de la política y cómo se configuró el poder desde autores como Hobbes, que pensaron el Estado moderno, modelo que heredamos hasta nuestros días. Pasemos, a continuación, a pensar las críticas que siguieron a esta forma de entender al poder.

Marx: La crítica al sistema capitalista

Karl Marx (1818- 1883), filósofo alemán de origen judío, es un pensador central para examinar el capitalismo, su pensamiento es una de las teorías filosóficas más discutidas y ha inspirado variados movimientos sociales y políticos. Recorre diversas áreas de análisis: encontramos en su pensamiento una concepción del ser humano, de la historia del desarrollo económico de las sociedades y de cómo se despliegan la dominación y el poder en cada cultura. Entre sus influencias principales podemos mencionar a Wilhelm Friedrich Hegel, Adam Smith, Henri Saint-Simon y Charles Fourier.

Fue un crítico radical del capitalismo al punto de que el día de hoy sigue siendo influyente para pensar cuáles son los problemas de este sistema. Toda su vida mantuvo la actitud de fundir teoría y práctica política, uno de sus libros más importante *El manifiesto comunista* de 1843 escrito en coautoría con Friedrich Engels se pensó como un panfleto de militancia para distribuir en las fábricas, y hasta la actualidad se lo considera un texto político de suma importancia, el cierre del manifiesto se utiliza de forma frecuente como un llamado a la revolución,

Los comunistas no tienen por qué guardar encubiertas sus ideas e intenciones. Abiertamente declaran que sus objetivos sólo pueden alcanzarse derrocando por la violencia todo el orden social existente. Tiembren si quieren, las clases gobernantes, ante la perspectiva de una revolución comunista. Los proletarios, con ella no tienen nada que perder, cómo no sean sus cadenas. Tienen un mundo entero que ganar. ¡Proletarios de todos los países uníos! (Marx, 2006, p. 96).

El cierre muestra el sentido que le da Marx a toda su obra, en donde la importancia no es entender la historia o la actualidad, sino transformarla; el manifiesto busca invitar a la acción. Así, Marx ubica en el centro a los/as seres humanos/as y la historia es la relación de estos/as con la naturaleza. Por tanto, el análisis no está puesto en cada individuo, sino que los individuos deben ser pensados/as dentro de las relaciones sociales que los/as envuelven y atraviesan: "(...) la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (Marx, 1997: p. 229). Las personas son determinadas por sus condiciones de existencia y las reproducen o transforman haciendo que la historia sea el resultado de estas transformaciones sociales, el ser humano es parte de las relaciones sociales (Busdygan, Ginobili; 2017), la historia es hecha por los seres humanos, pero no determinan las condiciones de existencia con la que pueden hacer esa historia, en una muy famosa frase del *18 Brumario de Luis Bonaparte* Marx lo explica así: "Los hombres hacen su propia historia, pero no

la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 17, p. 2003).

Existe algo objetivo e independiente de las personas que son los medios de producción en cada época determinada. Entonces la historia es hecha por la humanidad, pero en relación con las condiciones materiales de cada época, condiciones que los/as seres humanos/as no eligen. No hay nada trascendente, lo propio del ser humano no es su conciencia, como creía Hegel, sino su actividad material, la relación del ser humano con la naturaleza en la cual él/ella va creando sus medios de vida y se va creando a sí mismo. El trabajo es lo que nos hizo seres humanos, tiene una función antropogénica, nos producimos a nosotros/as mismos/as mientras producimos la naturaleza, por tanto, para este autor el ser humano trabaja de una forma particular; lo que nos vuelve seres humanos fue trabajar de forma libre, consciente y creativa. Cuando los seres humanos trabajan:

(...) ponen en acción las fuerzas de la naturaleza que forman su corporeidad...
y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometándose al juego de sus fuerzas y su propia disciplina
(Marx, 2010, p. 130).

A diferencia de los animales que transforman la naturaleza por instinto, de forma mecánica y determinada por la naturaleza (ej. un panel construido por abejas puede ser una excelente estructura pero las abejas no pueden cambiar la forma en que producen un panel, ni elegir construir otras estructuras), el ser humano realiza sus ideas en la naturaleza, es *consciente* de qué transformación quiere realizar, la piensa y luego la lleva a la práctica, lo hace de forma *libre* a diferencia de los animales que trabajan para consumir lo que obtienen de la naturaleza, es decir, realizan los cambios en base a una necesidad inmediata. Por último, su acción en la naturaleza es *creativa* y *universal*, dado que cualquier animal realiza un cambio particular en la naturaleza en base a su instinto, mientras que el ser humano inventa los cambios que realiza y puede realizar el trabajo de cualquier animal.

Marx hizo una crítica radical a la economía clásica para que el capital se acumule es una condición necesaria la explotación de los/as trabajadores/as, para que el capitalismo funcione una condición imprescindible es que existan trabajadores/as libres y también que alguien que tenga capital, es decir, tenga la capacidad de comprar fuerza de trabajo. Los individuos deben poseer el trabajo como una mercancía para vender, lo que el capitalista compra no es al trabajador, ni al trabajo objetivado en el producto sino la capacidad del proletario/a de producir. Esta capacidad de trabajo es una materia prima más a consumir en el proceso de producción, al consumir el trabajo del proletariado, el capitalismo consume la vida y las energías de quienes venden su fuerza de trabajo.

Esa pérdida de vida en el trabajo para Marx es un hecho objetivo que puede observarse mirando la vida de los/as trabajadores/as. Así, en los *Manuscritos económicos filosóficos* Marx explica:

El obrero se vuelve tanto más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece en poder y volumen su producción. El obrero se convierte en una mercancía tanto más vil cuantas más mercancías produce. La depreciación del mundo de los hombres aumenta en razón directa al incremento del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías, se produce a sí mismo y al obrero como mercancía, y esto en la medida que produce mercancías en general (Marx, 2004, p. 106)

La pobreza de los/as trabajadores/as es un hecho innegable y no tiene que ver con cuánta capacidad de producción tengan, al proletariado el trabajo no le da ninguna satisfacción, el mundo de los/as trabajadores/as se empobrece y disminuye en relación directa al crecimiento de la producción. En este marco, Marx emprende la tarea de explicar en relación porque se da ese empobrecimiento y qué problemas conlleva que el trabajo se vuelva una mercancía más en el capitalismo. Podemos ejemplificar las condiciones de vida del proletariado en el siglo XIX con un pequeño fragmento de la novela *Tiempos difíciles* de Charles Dickens:

Las calles estaban abrasadas y polvorientas en aquel día de verano, y el sol era tan brillante que atravesaba el espeso vapor que caía sobre Coketown y no permitía fijar en él la vista. Los fogoneros surgían de profundas puertas subterráneas para salir a los patios de las fábricas, y tomaban asiento en gradas, postes y vallas, enjugándose los rostros ennegrecidos y mirando los carbones. La población entera daba la impresión de estar friéndose en aceite. Se percibía en todas partes un penetrante aroma de aceite caliente. Las máquinas de vapor aparecían brillantes de aceite; la ropa de los obreros tenía manchas de aceite; las fábricas, a través de todos sus pisos, destilaban y chorreaban aceite. En los palacios de hadas la atmósfera parecía el aliento del siroco, y sus moradores, desfallecientes de calor, trabajaban lánguidamente en el desierto. Pero no había temperatura capaz de devolver su juicio a los elefantes ni de enloquecerlos más de lo que estaban. Sus fastidiosas cabezas iban y venían al mismo compás con tiempo caluroso o con tiempo frío, con tiempo húmedo o con tiempo seco, con tiempo bueno o con mal tiempo. A falta del susurro de los bosques, Coketown sólo podía ofrecer el vaivén acompasado de las sombras de esos elefantes en los muros; en cambio, para sustituir el zumbido veraniego de los insectos, podía ofrecer durante todo el año, desde el amanecer del lunes hasta el anochecer del sábado, el zumbido de las transmisiones y poleas.

Zumbaban perezosamente durante todo aquel día de sol, adormilando aún más y dando más calor aún al caminante que pasaba junto a los muros susurrantes de las fábricas. Las persianas y los riegos refrescaban un poco las calles principales y los comercios: pero las fábricas, los patios y las callejuelas

ardían lo mismo que un horno. Río abajo, un río negro y espeso de residuos colorantes, algunos muchachos coketownenses que estaban de asueto - una escena rarísima en dicha población- bogaban en una lancha absurda que dejaba en las aguas una estela espumosa conforme avanzaba; y a cada inmersión de los remos se removían olores nauseabundos. Pero el sol mismo, aunque produzca en general efectos beneficiosos, era menos benigno con Coketown que el frío más rudo, y rara vez clavaba fijamente su mirada en los rincones más apretados de la ciudad sin que engendrara más muerte que vida. Así es como el ojo del mismo cielo se convierte en un ojo maldito cuando unas manos incapaces o sórdidas se interponen entre él y las cosas a las que él mira para llevarles su bendición. (Dickens, 2001; p. 230-232)

Este fragmento nos puede servir para retratar el contexto en el que escribe Marx y cuáles son las condiciones de los trabajadores en este momento; la fábrica se retrata como un elefante enloquecido que más allá de cualquier clima o situación sigue produciendo y los obreros no pueden hacer nada frente a eso. La vida de los obreros es retratada como tortuosa: no pueden descansar, todo lo que ven a su alrededor es feo y cualquier tiempo de descanso es escaso. Esto va a ser el punto de partida, la vida de los seres humanos que es un hecho objetivo que viven de forma miserable dentro del capitalismo.

Marx describe la situación del proletariado con el concepto “alienación” que toma de Hegel. Este término indica la separación de sí, dando como resultado un despojamiento. En efecto, en la etimología del concepto están incluidos los términos disociación, extrañamiento, y enajenación. Esta alteración del ser humano es escisión, desunión y se da en cuatro aspectos: a) entre el ser humano y el producto de su trabajo, b) entre el ser humano y su actividad, c) entre el ser humano y su esencia, y d) cada uno con los demás seres humanos.

En primera instancia, el/la obrero/a se siente *ajeno del producto de su trabajo*, el producto no le es propio, lo que produce se le enfrenta como algo ajeno:

La realización del trabajo revela ser una pérdida de realidad a tal punto, que el obrero pierde su realidad hasta morir de hambre. La objetivación revela ser la pérdida del objeto a tal punto, que el obrero es despojado no solo de los objetos más necesarios para la vida, sino también de los objetos de trabajo. Si hasta el trabajo se convierte en un objeto, del que sólo puede apoderarse mediante la realización del esfuerzo máximo y con las interrupciones más irregulares. La apropiación del objeto revela ser una alienación a tal punto, que el obrero cuantos más objetos produce menos puede poseer, y más cae bajo la dominación de su producto: (Marx, 2004, p. 106)

Lo producido por los/las trabajadores/as no es suyo, sino que por el trabajo que realizan reciben un salario que les sirve para comprar una parte mínima de lo producido, solo pueden comprar lo necesario para sobrevivir. Esto cambia la relación con lo producido, en el trabajo no-alienado, el ser humano tiene una relación directa con lo que produce que le permite no sólo consumir los objetos sino otras formas de apropiación como enorgullecerse de su trabajo, y en

ese orgullo sentirse un/a transformador/a de la naturaleza, por su capacidad de producir. Marx considera que al no ser para los/as trabajadores, los productos del trabajo se les vuelven en contra, crean infinidad de mercancías pero solo obtienen de ese esfuerzo lo necesario para sobrevivir entonces la vida de los/as obreros/as se va debilitando y se va fortaleciendo el mundo de las cosas creadas por ellos/as. Para Marx esto invierte la relación del ser humano con la naturaleza, lo creado por el ser humano lejos de ser su orgullo es solo un medio para sobrevivir.

La *alienación respecto a la actividad* que realiza lleva a que el trabajo para el proletariado sea trabajo *forzado*, esto es, una actividad externa a él en donde no puede decidir nada de cómo se realice, y por eso se vuelve una actividad arbitraria. Lejos de sentir que al hacerla está transformando la naturaleza, el proletario trabaja únicamente para sobrevivir, entonces el fin del trabajo es en última instancia poder terminar de realizar la actividad, para comenzar a descansar o consumir. Así, el/la trabajador/a se siente fuera de sí en el trabajo y únicamente se siente bien cuando termina de trabajar. Se puede ver en estas características que se niegan las condiciones específicas del trabajo humano, el trabajo no es libre sino forzado, no es creativo sino repetitivo y quien lo realiza no puede elegir cómo hacerlo, no es un fin en sí mismo sino sólo un medio para satisfacer necesidades:

El trabajo es externo al trabajador, es decir no pertenece a su esencia; consiste por ende en que el trabajador no se afirma en su trabajo sino que se niega, no se siente bien sino desdichado, no desarrolla ninguna energía física y espiritual libre, sino que maltrata su ser físico y arruina su espíritu. El trabajador solo se siente, por ello, que está junto a sí mismo fuera del trabajo, y que en el trabajo está fuera de sí (Marx, 2004, p. 109)

Transformar la actividad específica de las personas de esta manera tan radical trae consecuencias extremas. De acuerdo con Marx, *aliena al ser humano de su ser genérico*: somos una parte de la naturaleza porque la naturaleza es transformada por el ser humano y a la vez nos vamos transformando en esa relación, el trabajo alienado deja de tener esta función elemental de transformar la naturaleza y comienza a ser sólo un medio para satisfacer necesidades:

Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.

Como quiera que el trabajo enajenado (1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, (2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo

término convierte a la primera, en abstracta, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta. (Marx; 2004: p. 112)

La naturaleza misma se convierte en un medio para poder sobrevivir, comenzamos a tener una relación instrumental con todo lo que nos rodea, los/as trabajadores/as en el capitalismo no transforman la naturaleza, sino que tienen una relación con ella de consumo y la función principal del trabajo pasa a ser la acumulación capitalista. Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del ser humano respecto a las demás personas. Lo que es válido respecto de la relación de cada uno/a con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo/a, vale también para la relación del ser humano con otros/as y sus productos del trabajo: estamos a alienados de todas las demás personas.

Marx considera que no sólo estamos extrañados/as con el género humano sino también *respecto a las demás personas*, esta es la cuarta dimensión de la alienación. El trabajo alienado convierte al ser humano en extraño para otro/a ser humano/a, lo hace extrañarse de sí mismo, y también destruye las relaciones porque ya no pueden ser entre pares, la persona convertida en extraña para sí mismo tampoco puede identificarse con las demás. Esto tiene graves consecuencias políticas, dado que estar extrañados/as nos imposibilita organizarnos, reconocer en el mal del otro/a, el mal propio, ser sensibles ante los problemas y por tanto construir posibilidades colectivas de solución. La alienación divide, separa y le quita al ser humano su parte colectiva y comunitaria.

Marx es un crítico radical del capitalismo porque entiende que este sistema económico político lleva a la destrucción del ser humano, lo lleva a separarse de lo más esencial que tiene que es la posibilidad de transformar la naturaleza, esta capacidad que era colectiva de toda la especie se vuelve sólo un medio de vida individual, por tanto también debilita los vínculos humanos y la vida en comunidad.

Michel Foucault: Transformaciones del poder en el capitalismo

Otro de los temas analizados con profundidad en la filosofía política es el de la circulación del poder y las transformaciones que suscita sobre los individuos. Michel Foucault es un autor francés contemporáneo que nació el 15 de octubre de 1926 y murió el 25 de junio de 1984. Algunos aspectos de su vida pueden alumbrar sus preocupaciones filosóficas: homosexual declarado, militó en el partido comunista y se fue de allí cuando vio que dicha organización política se metía en su vida privada. Es conocido principalmente por sus estudios críticos de las instituciones sociales, en especial la psiquiatría, la medicina, las ciencias humanas, el sistema de prisiones, así como por su trabajo sobre la historia de la sexualidad humana. Sus trabajos tienen una enorme influencia en todas las ciencias humanas a tal punto que en el 2007 fue considerado el autor más citado del mundo.

En este apartado vamos a analizar cómo concibió este autor el poder, y las transformaciones que describió acerca de la dominación de los individuos/as. Dado que a Foucault se lo ha llamado el filósofo del poder y él mismo consideró que esta fue su principal preocupación (“El verdadero problema que me movía era uno que, por otra parte, es hoy el de todo el mundo, el del poder” Foucault, 2014, p. 69.), intentaremos mostrar cómo concibe este concepto. El poder es definido como algo inmanente, esto significa que lo entiende diseminado por todo el campo social, a nivel microfísico o capilar y que, por lo tanto, no se concentra en ninguna instancia superior concreta que podamos reconocer. Frente a una concepción que ha entendido que el mismo se descarga de arriba hacia abajo, Foucault opone la idea de que “el poder” circula:

En la sociedad hay millares y millares de relaciones de poder y, por consiguiente, de relaciones de fuerzas, y por tanto de pequeños enfrentamientos, microluchas por llamarlas de algún modo. Si bien es cierto que esas pequeñas relaciones de poder son muchas veces regidas, inducidas desde arriba por los grandes poderes del Estado o las grandes dominaciones de clase, hay que decir además que, en sentido inverso, una dominación de clase o una estructura de estado sólo pueden funcionar bien si en la base existen esas pequeñas relaciones de poder. (Foucault, 2014, p. 77.)

Esta concepción de Foucault, por tanto, es una concepción en la cual el poder está en todas partes, está en circulación, en movimiento. Es omnipresente, lo que ha llevado a muchos críticos a considerar que Foucault subestima la resistencia o incluso la posibilidad de luchar. En oposición a esta idea, Castro considera que

(...) sus investigaciones (de Foucault) acerca del poder son análisis específicos (...) que buscan establecer aquellos puntos de ruptura donde antiguas prácticas cumplen nuevas funciones o donde surgen y se articulan nuevas prácticas, y que son, al mismo tiempo, los lugares en que la acción política puede resultar, por ello, eficaz. (Castro, 2014, p. 23)

Foucault reivindica las resistencias al poder. En efecto, salvo en casos excepcionales de dominación absoluta, existen estas denominadas microluchas, y por ello, es necesario estudiar junto con la opresión, las resistencias a la opresión. Además, podemos observar que hay una circulación constante en múltiples sentidos, su estudio es el del movimiento constante de esta “substancia”. En palabras del autor: “lo que trato de poner de manifiesto es la lucha perpetua y multiforme, más que la dominación lúgubre de un aparato uniformador” (Foucault, 2014, p. 77). El poder no se tiene, se ejerce, y en donde se ejerce existe resistencia. Es esta resistencia la que genera otro tipo de circulación, es decir, genera algún tipo de redirección.

Podríamos afirmar que la resistencia nos devela el poder: “Con el propósito de entender de qué se tratan las relaciones de poder, tal vez deberíamos investigar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones” (Foucault, 1988, p. 6). El estudio del poder es el estudio de las resistencias que va sembrando a su paso. Un posible ejemplo son las

represiones: existe mucho más poder en una policía alrededor de una manifestación quieta, que una fuerza policial reprimiendo, cuando vemos el poder en acción es porque hay una resistencia que lo hizo poner en acción. Al interior del aula podemos pensar asimismo que el/la profesor/a que le grita a un/a alumno/a disemina su poder al mostrar que no alcanza con su tono de voz habitual, para que aquel estudiante realice su tarea. En esta misma línea, Foucault considera que la esclavitud no es una relación de poder, en la relación de poder se incluye la libertad, en este sentido poder y libertad no se excluyen mutuamente, sin la resistencia el poder sería igual a la imposición física (Foucault, 1988, p. 17)

En *Historia de la Sexualidad* Foucault explica una transformación que tiende a volver al poder no solo represivo, pesado, macizo sino productivo. En esto consiste la transformación del poder soberano al biopoder:

Podría decirse que el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por poder de hacer vivir o de arrojar a la muerte (...) Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza, la muerte es su límite, el momento que no puede apresar, se torna el punto más secreto de la existencia el más privado (Foucault, 2016, p.131)

El poder se transforma en biopoder, la vida es su objeto, su finalidad, por eso es fundamental mantener la vida, el máximo poder del soberano no es suprimir la vida, sino mantenerla. La muerte comienza a ser lo más propio del sujeto, el reducto que se mantiene como privado frente a ese poder que todo lo regula.

El poder soberano absoluto que poseía la vida de sus súbditos y por tanto podía decidir en cualquier momento quitarla se transformó, en el siglo XVIII, en poder sobre la vida: administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida (Foucault, 2016, p.132). Foucault pone como ejemplo la atención que se le comenzó a dar en el siglo XVIII al suicidio, ya no es una decisión quitarse la vida y no es una preocupación únicamente de la iglesia, se estudia, se investiga, es una total anomalía. Por primera vez en la historia, lo biológico se refleja en lo político, el hecho de vivir pasa a ser fuente de control a través del saber, es decir, se comienza a estudiar a la humanidad como una especie más en donde es una preocupación política conocer su vida y su muerte.

Existe una transformación desde la ley a la norma, la misma viene de la mano de la espada. Quienes la transgreden deben encontrarse al menos como último recurso con la posibilidad de la muerte; sin embargo, el nuevo poder intenta medir, cualificar, jerarquizar; en vez de amenazar. La ley sigue existiendo, pero toma cada vez más características normalizadoras. Esta transformación también se caracteriza como cambios en el poder pastoral en "Sujeto y Poder", porque lo específico ya no es la vida por fuera de la tierra, ya no se trata de la salvación en otro mundo, sino que "una serie de propósitos terrenales tomaron el lugar de los propósitos religiosos" (Foucault, 1988, p.10) la palabra salvación en este sentido puede entenderse como riqueza, nivel de vida. La vida se volvió la apuesta de las luchas políticas: el derecho a la vida.

Esta administración de la vida tiene dos aristas: poder disciplinar (educación, aumento de aptitudes, utilidad y docilidad) y biopolítica, es decir, gestión de la vida (proliferación, nacimientos y mortalidad, nivel de salud, longevidad):

Aquello que debe ser entendido como disciplinamiento de las sociedades europeas desde el siglo XVIII, no es por supuesto que los individuos que forman partes de ellas se hayan vuelto cada vez más obedientes, o que ellos comenzaran a juntarse en barracas, escuelas o prisiones, sino que un incontrolado proceso de ajuste crecientemente mejorado ha sido buscado - cada vez más racional y económico- entre las actividades productivas, los recursos de comunicación y el papel de las relaciones de poder. (Foucault, 1988, p.14)

Por tanto tenemos un poder que se erige cada vez más en normalizador, ya no busca sólo imponer, sino regular al pueblo en su conjunto y normalizar a cada sujeto individualmente, siendo el objeto de esa dominación cada cuerpo. Para esto existe primero una constitución de ese cuerpo entendido como máquina teniendo a Descartes como sustento teórico de esta concepción. Lo novedoso de esta coerción es que no sólo va dirigida al individuo (ese sujeto recién creado para estos fines según el propio Foucault) sino que, según la propia constitución mecánica, que se le atribuye al cuerpo, trabaja sobre sus partes, movimientos, gestos, actitudes, un poder que ya no vigila resultados sino también cada uno de los procesos en su interior. “La disciplina es una anatomía política del detalle” (Foucault, 2015, p.161).

Es interesante analizar en qué sentido esa disciplina del detalle ha sido parte importante del trabajo de lo escolar. La escuela puede ser interpretada como una gota que erosiona una piedra a través de miles de días y convierte en normales a los sujetos, el poder visualizar en los pedidos recurrentes de las maestras para que los/as niños/as se sienten y en la falta de adolescentes parados/as que hay en un aula. En algunas escuelas, los/as preceptores/as impiden que los/as alumnos/as se queden sentados/as en el aula en los recreos, esta acción de indicar en qué momento se puede estar en el aula, en qué momento salir, resulta ejemplificadora, pero son muchas las acciones que se pueden visibilizar como actos normalizadores: cuándo se habla, cuando se calla, el mobiliario del salón que invita a estar escuchando y a limitar las relaciones entre compañeros/as; así como también el famoso permiso para ir al baño.

Foucault intenta mostrar que el hecho de que el poder no sea absolutamente represivo genera que sea más difícil resistirse, discutirlo. En línea con el ejemplo planteado de lo escolar pensemos en una persona que jamás pisó una escuela y asista como alumno/a por primera vez a los 18, 20 años: ¿cuán violentas le resultarían las acciones anteriormente mencionadas? Foucault considera que la repetición, y la multiplicidad de instituciones sociales que aportan a la normalización de los/as sujetos/as genera que interioricen esa dominación. El cuerpo se vuelve el terreno de lucha, que resiste a las imposiciones externas, pero ya no puede resistir a las imposiciones interiorizadas:

El cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres, entre el niño y las instancias de control. La sublevación del cuerpo sexual es el contraefecto de esta avanzada. ¿Cómo responde el poder? Por medio de una explotación económica (y quizás ideológica) de la erotización, desde los productos de bronceado hasta las películas porno... En respuesta también a la sublevación del cuerpo, encontraréis una nueva inversión que no se presenta ya bajo la forma de control-represión, sino bajo la de control-estimulación: «¡Ponte desnudo... pero sé delgado, hermoso, bronceado!» A cada movimiento de uno de los adversarios responde el movimiento del otro. (Foucault, 1979, p.105)

En la regulación del cuerpo y principalmente en la sexualidad podemos observar cómo el poder se vuelve productivo, Foucault construye la tesis de que el sexo no se reprime, se potencia, en una estimulación constante que nos invita a vivir el sexo, pero de una manera particular, restringida y coercitiva. Poder economizado y efectivo que no impone y por esto resulta aún más efectivo.

En *Historia de la sexualidad*, Foucault va a mostrar que la clave para esta nueva dominación es el dispositivo de la sexualidad, aquí no nos encontramos con la intensificación del cuerpo:

La sexualidad está ligada a dispositivos de poder recientes, ha estado en expansión creciente desde el siglo XVII; la disposición o arreglo que desde entonces la sostuvo no se dirige a la reproducción; se ligó desde el origen a una intensificación del cuerpo, a su valoración como objeto de saber y como elemento en las relaciones de poder. (Foucault, 2016, p.103)

Tenemos una nueva manera de ejercer dominación, en donde el objeto es el cuerpo pero ya no se necesita producir sobre él una dominación física, sino que se trata de una regulación, medición y por tanto producción de los deseos de ese cuerpo. Por esto podemos hablar de un poder que produce, la sexualidad es el enclave de este nuevo formato, porque se da la particularidad, de que por un lado se realiza toda una exposición de la sexualidad y por otro lado se la juzga: “La pastoral cristiana ha inscripto como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra” (Foucault, 2016, p. 23), de allí considera Foucault que siempre nos sintamos algo rebeldes y liberados/as al hablar de sexo y sin embargo lo que tenemos, es que se necesita que enfoquemos *nuestra rebeldía* en la sexualidad.

Cobra gran interés analizar cuánto de esta dominación de los cuerpos es parte del trabajo cotidiano de la escuela. En el análisis de Foucault la escuela normaliza pero ¿puede ser también esta institución un apoyo para la liberación de los cuerpos? Un ejemplo que se puede analizar en esta claves es el *Programa Nacional de Educación Sexual Integral* (ESI), ley 26150 sancionada en el 2006, programa que ha planteado transversalizar los contenidos vinculados a la sexualidad como eje rector de la vida de los/as individuos durante toda la educación obligatoria. Muchas aristas tendrá la pregunta ¿la ESI es un factor que ayuda a des-normalizar la sexualidad

en la escuela?, pero se puede decir de forma rápida que tiene el interés de sacar a luz la sexualidad, de quitarle el factor oculto y represivo.

Las configuraciones del poder al interior de la escuela

Para cerrar este capítulo proponemos pensar cómo se entrecruzan y construyen las relaciones de poder en la escuela, nuestro objetivo es aplicar los conceptos que vimos a lo largo de estas páginas a un tema urgente para quienes habitamos el espacio escolar: ¿Es la escuela un agente de dominación? ¿La escuela ayuda a emancipar a los sujetos o aporta a alienarlos/as? Nos parece fructífero problematizar estos temas con quienes se encuentran a punto de terminar el sistema educativo obligatorio quienes seguramente tendrán profundas reflexiones acerca de lo que han hecho en la escuela así como también respecto a lo que ha hecho la escuela con ellos/as.

Como recurso para comenzar a pensar el problema proponemos mirar y escuchar: *Otro ladrillo en la pared* de Pink Floyd:

[Pink Floyd- Another Brick In The Wall //Sub Español//](#)

El estribillo de la canción enuncia “No necesitamos ‘la no educación’. No necesitamos ‘la falta de control mental’. No al sarcasmo oscuro en la clase, profesores dejad a los niños en paz”. Esta hermosa y potente canción nos acerca una mirada de la educación en el extremo opuesto a la emancipación, en donde los/as docentes humillan y maltratan a los/as estudiantes. Las imágenes son caricaturescas, pero la escuela es nombrada por Foucault como una de estas instituciones de poder total que tienen el objetivo principal de normalizar a los sujetos como antes mencionamos. Pierre Bourdieu, desde la sociología, considera que la escuela, lejos de ser un agente que ayuda a generar igualdad, reproduce las desigualdades existentes. Otro gran referente del área, Paulo Freire, considera que el problema no es la escuela sino los modos de educar. Nos interesa esta mirada para analizar las clases en el secundario.

Paulo Freire (1921-1997), pedagogo brasilero, critica la forma tradicional de enseñar en las instituciones educativas y la denominó “educación bancaria”, denunciando que el objetivo de este tipo de educación es llenar de contenidos a los/as educandos/as; no potenciar e intentar generar que las personas desplieguen todo su potencial:

El educador aparece como su agente indiscutible, cómo su sujeto real, cuya tarea indeclinable es “llenar” a los educandos con sus contenidos de narración. Contenidos que sólo son retazos de la realidad, desvinculados de la totalidad en que se engendran y en cuyo contexto adquieren sentido. En estas disertaciones, la palabra se vacía de la dimensión concreta que debería poseer y se transforma en una palabra hueca, en verbalismo alienado y alienante. De ahí que sea más sonido que significado y, como tal, sería mejor no decirla (Freire, 2002; p. 71)

La educación no es construcción sino depósito de contenidos, en el extremo máximo de esta idea está pensar una clase únicamente como una explicación, quien enseña considera que lo único valioso es lo que él/ella tiene para decir de los contenidos y que el rol de los/as alumnos/as es “entender”. Esta postura no piensa a la enseñanza como una construcción, no entiende que quien aprende modifica el contenido, una persona que enseña y piensa que el alumno tiene que entender lo que está enseñando, está pensando que esa persona no puede aportar nada a este contenido, por eso Freire escribe “llenar a los educandos” quien está aprendiendo es un recipiente vacío.

Hay una preocupación muy grande acerca de la pasividad del alumno/a, que no elige lo que aprende y desconoce para qué lo hace; además no tiene libertad para recrear esos contenidos, “el único margen de acción que se ofrece a los educandos es el recibir de los depósitos, guardarlos y archivarlos. Margen que sólo les permite ser coleccionista o fichadores de cosas que archivan” (Freire, 2002, p. 72) Sería coherente con esta teoría enunciar que los/as alumnos/as a quienes se les enseña así están alienados, viven la educación como una experiencia de trabajo forzado, se trata al alumno como un objeto a ser llenado y no como un sujeto que tiene algo para aportar, tiene libertad para elegir y puede crear algo propio con ese contenido. Para el educando aprender es una actividad sin objeto, en tanto no puede construir algo propio con esas ideas que se le trasmite, pasa horas y años aprendiendo sin tener claro cuál es la actividad que está realizando y para qué la realiza.

Freire opone a ese tipo de educación la enseñanza dialógica. El diálogo indica un tipo de comunicación para construir la verdad, que nadie posee de manera absoluta. En este sentido, instaura un principio de derecho a la igualdad cognitiva, al rechazar toda verdad prescriptiva o dicha para otros (en virtud de un poder desigual en las relaciones de fuerza). En la perspectiva freireana se considera que “todos sabemos algo, todos ignoramos algo por eso aprendemos siempre” El/la alumno/a objeto de la educación bancaria sabe, pero sus saberes son desconocidos/as por la escuela, esto es fundamentalmente una relación de poder y de opresión. Freire recupera una experiencia hermosa en *Pedagogía de la esperanza* que ilustra este punto. En un espacio de alfabetización popular (Freire llama a estos espacios “círculos de la cultura”) se acerca a dialogar con un grupo de campesinos, el diálogo comienza animado, pero en un momento de la conversación todos se callan y esperan “la clase”. Freire consulta qué sucede y uno de los campesinos responde «Disculpe, señor, que estuviéramos hablando. Usted es el que puede hablar porque es el que sabe. Nosotros no.», ante esto considera, los/as educandos/as deben vivir la experiencia de que saben, les propone jugar a hacer preguntas al otro y ver quién sabe más. Ejemplificamos con una pregunta de Freire y una de un campesino: ¿Qué significa epistemología? ¿Qué es el abono verde? El juego lo empatan 10 a 10 (Cfr. Freire, 2005, pp. 44 a 47). Ese círculo de la cultura puede suceder de otra forma, porque quienes están aprendiendo se sienten sujetos que pueden aprender, que pueden aportar y que tienen saberes.

La educación bancaria es opresora y alienante porque pone al educando en un lugar de carencia, de quien necesita recibir contenidos porque sin esos contenidos está vacío; la educación dialógica se plantea como liberadora porque piensa que lo más importante no es lo

que el educando sabe sino su seguridad, dar herramientas para que el educando busque aquello que le puede servir para su vida, pero Freire sabe, considera que tiene contenidos disciplinares, valorados socialmente que debe poner a disposición de los/as educandos/as, en el círculo de la cultura se puede valorar de la misma forma todos los saberes, pero al salir de este espacio lo valorado son los contenidos escolares y disciplinares, no brindarlos reproduce las relaciones de desigualdad. Paulo Freire construyó un método de alfabetización que se puede llevar a la enseñanza de cualquier contenido, porque lo importante no es aquello que se enseña sino cómo potencia a los/as educandos con estos conocimientos.

A partir de los planteos de Freire y lo analizado a lo largo del capítulo compartimos algunas preguntas para reflexionar de forma colectiva: ¿Han tenido clases que se puedan igualar con la educación bancaria? ¿Cómo se imaginan la educación dialógica? ¿Se puede enseñar en la escuela de forma dialógica? ¿Cuáles son los peligros políticos de la educación bancaria? ¿Qué vínculos se pueden establecer entre educación y opresión? ¿Han sentido valorados sus saberes en las clases? ¿Qué aspectos de lo político se pueden reconocer en la escuela? ¿Es posible construir una definición de lo político-escolar?

Reflexiones finales

A lo largo del capítulo definimos lo político desde Arendt y Schmitt mostrando dos dimensiones: la primera que intenta mostrar lo constitutivo que es para el ser humano este problema y ve a la política como fuente de encuentro y de diálogo; mientras que la segunda pone el foco en el conflicto y en cómo la relación entre las personas siempre se da en términos de consenso/conflicto. A partir de estas concepciones analizamos cómo se configura lo político en la modernidad de la mano de Thomas Hobbes, autor central para pensar la configuración de los estados modernos.

En el capítulo hemos intentado mostrar que si bien la filosofía política abarca temas de mucha generalidad como la conformación de los estados modernos y la crítica al sistema capitalista, el análisis del poder puede pensarse en aspectos concretos que modifican nuestro día a día, en este sentido hemos señalado que la concepción de Foucault del poder y el concepto de alienación en Marx pueden servirnos para reflexionar acerca del funcionamiento de lo escolar.

Referencias

- Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós.
- Busdygan D. y Ginnobili S. (2017) *Ideas y perspectivas filosóficas*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

- Castro, E. (2014) *Anestesia y parálisis: sobre la analítica foucaultiana del poder pp 15-24 en Foucault, M (2014) El poder una bestia magnífica. Sobre el poder la prisión y la vida.* Buenos Aires. Siglo XXI Editores
- Dickens, C. (2001) *Tiempos difíciles.* Buenos Aires Luarna Ediciones.
- Foucault, M. (2014) *El poder una bestia magnífica. Sobre el poder la prisión y la vida.* Buenos Aires. Siglo XXI Editores
- Foucault, M. (1988) El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. pp. 3-20.
- Foucault, M (2016) *Historia de la Sexualidad, 1. La voluntad de Saber.* Buenos Aires. Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (2005) *Pedagogía de la Esperanza.* Buenos Aires, S XXI Editores.
- Freire, P (2008) *Pedagogía del oprimido.* Buenos Aires, S XXI Editores.
- Hobbes, T. (2000). *De cive.* Madrid, Alianza.
- Hobbes, T. (2012). *Leviatán.* Madrid, Gredos.
- Kateb, G. (2006). "Political action" en Villa, D. (2006). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt.* Cambridge University Press.
- Marx, K. (2003) *18 de Brumario de Luis Bonaparte,* Buenos Aires. Agebe
- Marx, K. (2004) *Manuscritos económicos filosóficos,* Buenos Aires, Colihue
- Marx, K. y Engels, F. (2006). *El manifiesto comunista.* Buenos Aires, Centro Editor de Cultura.
- Martinez, F (2001) *El marxismo en La filosofía del siglo XIX,* Madrid, Enciclopedia Iberoamericana de filosofía.
- Petruciani, S. (2008). *Modelos de Filosofía Política.* Buenos Aires: Amorrortu.
- Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución.* Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político.* Madrid: Alianza.