

**LA RELACIÓN POLÍTICA Y VERDAD COMO GENERADORA DE VIOLENCIA
EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT**

ROBEIRO GONZÁLEZ GONZÁLEZ

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

MEDELLÍN

2013

**LA RELACIÓN POLÍTICA Y VERDAD COMO GENERADORA DE VIOLENCIA
EN LA OBRA DE HANNAH ARENDT**

ROBEIRO GONZÁLEZ GONZÁLEZ

Tesis de grado para optar el título de Magister en Estudios Políticos

Asesor:

RAÚL LÓPEZ UPEGUI

Doctor en Filosofía

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS**

MEDELLÍN

2013

Nota de aceptación

Firma

Firma

Medellín, junio de 2013

CONTENIDO

	Pag.
RESUMEN	
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1: LA POLÍTICA ENTRE LA DIFICULTAD Y LA PLURALIDAD	16
	16
1.1. LA POLÍTICA COMO CONSTRUCCIÓN	16
1.1.1. El <i>Protágoras</i> de Platón: la política como <i>téchne politiké</i>	19
1.1.2. La torre de Babel: El proyecto humano de la política	22
1.2. LA CONDICIÓN DE PLURALIDAD DE LA POLÍTICA	27
1.2.1. De lo singular a lo plural, de la unicidad a la multiplicidad	28
1.2.2. El reconocimiento de lo otro, la alteridad como principio de pluralidad	32
1.2.3. La política se basa en el hecho de la pluralidad	35
1.3. EL PODER EN LA CONSTRUCCIÓN DE LO POLÍTICO	39
1.3.1. La tradición weberiana	40
1.3.2. El poder que se legitima en la pluralidad	44
CAPÍTULO 2: LA VERDAD, ENTRE LA POSESIÓN Y EL CONSENSO	49

2.1. LA COMPRESIÓN DEL CONCEPTO DE VERDAD	50
2.1.1. Verdad y política	60
2.1.1.1. Las verdades de hecho y las verdades de razón	64
2.2. LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO: EL ACTO DE DECIR VERDAD EN POLÍTICA	70
2.3. LA <i>DOXA</i> COMO SUSTENTO DE LA ESFERA PÚBLICA	75
CAPÍTULO 3: LA VIOLENCIA, LA JUSTIFICACIÓN DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL	85
3.1. EL ESTADO DE NATURALEZA	88
3.2. EL CONTRATO SOCIAL: LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA DOMINACIÓN	91
3.3. LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL Y LA IMPOSICIÓN DEL DISCURSO	97
3.4. LA VIOLENCIA: LA VERDAD EN EL DISCURSO	108
CONCLUSIONES	119
BIBLIOGRAFÍA	125

RESUMEN

La política siempre ha ocupado un lugar preponderante en la conformación de la sociedad y su proceso de civilidad; en ella la presencia de pluralidad de actores constituye la manera en que se engendra el poder y lo colocan en la posibilidad en que todos hagan parte de él. En este sentido, la política se vislumbra como un proceso en construcción, que no está dado y por consiguiente no puede ser impuesto, ni direccionado a la dominación de quienes lo integran. Cuando esto ha sucedido, revela el sentido vertical que ha asumido el poder político en la esfera pública, quedando de manifiesto que su control constituye la manera en que puede ser eficaz dicha dominación. Esta comprensión asume una orientación del quehacer político que dicta la manera en que todas las cosas deben ser entendidas, manifestándose como la única posibilidad. Aquí cobra sentido la política, entendida como el modo en que se puede imponer un solo discurso, una verdad y por ende de establecerse como la única forma en que se puede entender lo político. Dicha interpretación de la política y la manera de comprender la verdad, las sitúa conflictivamente dando lugar a la violencia, la cual extermina por completo toda posibilidad de pluralidad y de vida política. Por consiguiente en la presente investigación se realiza el estudio de las categorías POLÍTICA, VERDAD, y VIOLENCIA teniendo como referente la obra de Hannah Arendt, quien facilita hilar esta discusión, permitiendo reconocer en la palabra y en el diálogo la manera en que se puede construir la acción política.

Palabras clave: Política, verdad, violencia, pluralidad, discurso, racionalidad instrumental, Hannah Arendt

INTRODUCCIÓN

¿Cuál es el adecuado sistema de gobierno? ¿Cuáles son los principios que deben regir a un Estado? ¿Cuáles son sus motivaciones? Son preguntas que salen inmediatamente a discusión cuando se trata de establecer los elementos que debe

tener un Estado o por los cuales se debe regir, si permitiendo la posibilidad de que sea *necesario que haya alguien y no nadie*¹, o, simplemente, se viva en ausencia de poder sea el común denominador, cuestión que es imposible que suceda puesto que dentro de la organización social siempre se ha establecido un orden que permite a través de la cultura la conformación de las ciudades y posteriormente de los Estados.

De esta manera, si hablamos de una conformación de una sociedad, de suyo, también, es pensar en su adecuado gobierno, que represente la forma de vida, las necesidades y principios que identifican el grupo social. Este gobierno tiene cualidades especiales independiente de cualquier naturaleza: si es parte de la divinidad, de un don especial, a partir de sus cualidades o simplemente otorgada por el pueblo, esto lo pondrá en una posición privilegiada para orientar al pueblo y a su vez el pueblo lo reconocerá como tal, legitimará su poder, pero ¿De qué manera se puede reconocer este poder? ¿En dónde radica este reconocimiento?

Aquí habría que tomar el asunto del poder y su reconocimiento más que en simple perspectiva esencialista, en donde se plantea como algo que se posee y hace parte fundamental del hombre y su entorno, siendo una justificación idealista del gobierno y del gobernante, quizá como lo habría planteado Platón, pero ésta sería insuficiente puesto que la realidad es otra y la contingencia hace de la política algo más crudo y escueto, de esta manera habría que tomar la definición weberiana empirista y en orden a lo relacional, describiendo los elementos tan concretos siendo una composición del Estado bastante ajustada a la dinámica real de los pueblos.

¹ Apunte frente al texto de H. Arendt *¿Qué es la política?* Parte introductoria que define la necesidad de que exista un gobierno y por ende un gobernante para poder hacer políticamente viable un Estado

La naturaleza de ese poder estará fundamentada, en el quehacer de lo político y su comprensión, determinando la manera cómo se orienta el poder, permitiendo que quienes gobiernan posean principios que los sostengan como tal y a su vez los gobernados estén sometidos a estos principios, cediendo parte de su voluntad a los gobernantes, así se construyen las relaciones de poder siendo así el ejercicio de lo político. Así el poder adquiere un elemento importante en las relaciones sociales que permiten comprender su devenir “La esencia del poder es la eficacia del mando” (Arendt 1999, p. 140)

De esta manera el cómo gobernar y el cómo dirigir al pueblo da paso al pensamiento político, permitiendo la comprensión de esta dinámica, esta relación entre gobernante y gobernados que se evidenciará en la materialización de sus relaciones, dando forma y constituyendo la manera de entenderse. Cuando se da esto no es más que la forma de representarlo y de actualizar el ejercicio del poder, y su construcción, es lo lejano traerlo al frente y traducirlo en un contexto determinado, permitiendo comprender cómo se desenvuelve el poder en un ambiente determinado. En el momento en que se representa la forma de gobernar se establecen los criterios por los cuales se rige el Estado, la forma cómo se debe comprender la dinámica de la sociedad, y es en esa comprensión en donde radica la manera de acercarse al asunto político, así el ser humano representa, construye pensamiento, da significado a los elementos que hacen parte de su cotidianidad y los valora estableciendo criterios, principios que llenarán de significado la realidad representada, es por eso que en cuestión de pensamiento político, el hombre trae para sí aquellos elementos que justificarán y harán de la vivencia del poder, de la justicia, de la libertad, representaciones que tendrán sentido y se establecerán como válidas dentro de la comprensión de las relaciones de poder que se dan en el interior de una sociedad representada en la figura del Estado, de esta manera el Estado es la representación del pueblo, siendo esta la comprensión de los principios que la identifican y el fruto de su ejercicio pleno.

Es en la representación donde el hombre se revela a sí mismo y pone de manifiesto las cosas, nombrándolas, adjudicándoles funciones y dándoles significado, lo cual se constituirá en la manera cómo el hombre se entiende y se da a entender. Es por eso que cuando se establece una forma de gobierno, siendo éste el ejercicio de lo político, pone en evidencia la representación del poder, el cómo se debe entender este ejercicio en un contexto determinado, estableciendo sus leyes y los principios que deben regir al Estado; esta dinámica se verá enfrentada a cuestiones bastante complejas, si el gobierno que se forma es el adecuado o el que representa los ideales de sus habitantes es el que debe estar ahí, o si los métodos que utiliza el gobernante son los apropiados.

Esta representación del poder se muestra como la manera de expresar el sentido de la política develada en el poder, es por eso que se establece como discurso; es la lectura por la cual los ciudadanos y el gobernante instauran - realizando acuerdos, estableciendo normas- leyes que hablan de la manera de cómo se organizan las personas frente al Estado, y si es necesario se imponen procedimientos coercitivos que hablan también del poder, siendo, también la fuerza otro elemento dentro de la comprensión de la política y el ejercicio del poder.

El discurso político habla de la manera cómo se entienden las relaciones de un Estado, entre su gobernante y sus gobernados; es el movimiento que se desarrolla entre lo cotidiano del hombre y la expresión del pensamiento que se hace acción, ya lo había expresado Aristóteles cuando hablaba de las actividades necesarias y presentes en las comunidades para poder construir el *bios politikos*, el cual está compuesto por la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*). Es la posibilidad de construir pensamiento, un pensamiento político, que se evidencia en la práctica cotidiana del actuar humano, pero que se comprende por la forma de pensar ese actuar político formando de esta manera la vida activa, las relaciones entre los hombres y su conexión con el poder. Es por eso que en la política el ejercicio

práctico y discursivo son elementos indisolubles y que se muestran fundamentales en la vida política.

El discurso político se pone en circulación en la *vida activa*, es la comprensión de esta dinámica, desde el dentro y el afuera, como se hace real y contingente, esta representación crea los elementos válidos que se van a asumir como parámetros de convivencia, el discurso se hace verdad, la manera cómo se asume la vida política es la manera de plantear como válido una Forma de Estado o un Sistema de Gobierno; la Vida Activa se hace verdad, se hace discurso, se hace práctica y se constituye como válida para quienes la habitan y se desenvuelven en ella.

Pero esta relación entre política y verdad siempre ha sido conflictiva, no se la ha llevado bien y, precisamente, la verdad no ha sido una de las virtudes políticas, se establece un discurso que se consolida como verdad para quienes la asumen, ya sea través del acuerdo o la coerción, pero a su vez este ejercicio se ve rodeado de la mentira, la utilización de discurso que es nublado o distorsionado por la mentira con la intención de la dominación y el interés de algunos por el poder.

Se quiere establecer la verdad por encima de cualquier principio, pero la verdad resulta siendo la más débil entre todas las virtudes, es la que puede llevar la peor parte, ningún hombre está dispuesto a sacrificar su propia existencia o supervivencia, de esta manera el poder político es el que va a estar por encima de la propia verdad, la dominación ataca la verdad racional y pone a flote la mentira puesto que falsifica los hechos y los adecúa a los intereses de quienes ejercen el poder, es por eso que la verdad de hecho (factual) se pone como elemento fundamental para comprender la dinámica de lo político.

Aun así los hechos son más frágiles que las construcciones formales y axiomáticas y son los que fundamentan la vida política, puesto que las verdades

políticas están fundamentadas en las verdades de hecho más que en las verdades de razón, nadie pone en duda que los elementos de corrupción del país, los falsos positivos, son verdades de hecho que ponen en evidencia la dinámica de la comprensión de lo político.

Con base a lo anterior, la presente investigación ha buscado dar respuesta al siguiente interrogante: ***¿De qué manera la relación entre Verdad y Política es generadora de Violencia?*** A través de estas categorías se encuentra la posibilidad de comprender la dinámica de la política en los campos en que se desenvuelve el hombre; cuando se encuentra con el otro y con los otros establece relaciones de poder evidenciadas en el discurso, las cuales se constituirán en la manera de entender las relaciones sociales de los seres humanos.

Aspecto que se justifica por cuanto es apremiante en nuestra realidad actual hacer una constante reflexión acerca de los conceptos que en la vida política se presentan: el ejercicio del poder, la diversidad, el discurso, los sistemas de gobierno, la violencia, la guerra; acontecimientos que nos llevan a la necesidad de comprender cuál es la posición que debe asumir la reflexión política en estos eventos. Es por eso que temas como el discurso, la verdad y la violencia, especialmente en esta investigación, ameritaron un espacio de discusión para su comprensión y análisis, porque evidentemente su interacción se moviliza en nuestro espacio cotidiano.

Nada más contundente que la violencia, el discurso, nada más público y político que su impacto en la conformación de nuestras sociedades y nada más meritorio que su análisis frente a la consolidación de las democracias que se han generalizado en nuestro planeta, evidenciados en la preocupación por los Derechos Humanos. Aquí es donde se encontró afincada la preocupación de este trabajo y la necesidad de abrir un diálogo constante con estos conceptos, los

cuales permitieron el reconocimiento de la comprensión del discurso más allá de una simple retórica o un ejercicio populista.

Es así, como para dar respuesta a este interrogante, se formuló como **Objetivo General:** Identificar la manera como la relación entre Política y Verdad se manifiesta como generadora de violencia; y como **objetivos Específicos**, los siguientes: 1. Identificar en la definición de Política la manera cómo el hombre a través de su naturaleza establece los criterios que le permiten interactuar en sociedad. 2. Establecer en la elaboración del discurso político la comprensión del criterio de verdad y 3. Reconocer la manera como la violencia es producto de la interacción de la política y la verdad

Los cuales fueron desarrollados en cada uno de los capítulos que se trabajaron en el marco teórico, para así dar cumplimiento a los mismos y dar respuesta al problema de investigación planteado.

Finalmente, para el desarrollo de los objetivos y dar cumplimiento a lo anteriormente expuesto, se propuso una investigación que se ubicó en la filosofía política a través de un análisis hermenéutico.

Así las cosas, la presente investigación tuvo una orientación teórico-analítica en la medida en que a lo largo de su desarrollo, se describieron y conceptualizaron cada una de las categorías utilizadas en el mismo, específicamente en lo que hace alusión, a la verdad, la política y la violencia, en la obra filosófica de Hannah Arendt, para a partir de allí relacionar los tres conceptos esenciales, a saber: **POLÍTICA, VERDAD Y VIOLENCIA**, con la finalidad de encontrar la relación específica entre cada uno de ellos y la forma en que desencadenan en violencia, con cuyo análisis se concluyó.

Se parte entonces de un trabajo de investigación teórico y analítico, a través de la recolección y descripción de los datos, pero además tiene un componente crítico que evidencia el ejercicio de la concepción actual de los Estudios Políticos.

De esta forma se desarrolló cada uno de los capítulos propuestos para el marco teórico, en donde se desplegaron cada uno de los objetivos planteados, para dar respuesta a la pregunta de investigación formulada.

Para ello, se acudió a diversas fuentes bibliográficas, las cuales se buscó en diversas bibliotecas de la ciudad de Medellín, para lo cual se efectuó la respectiva solicitud de autorización y permiso para el préstamo interbibliotecario pertinente.

Igualmente se realizó la búsqueda en las bases de datos con las que cuenta la Universidad Pontificia Bolivariana. El dato se obtuvo de diversas fuentes secundarias, así: diversos textos sobre verdad y política y en otros textos académicos de investigación nacional e internacional referidos al tema.

Es importante anotar, que el dato fue procesado creando una base de datos y se procedió a la construcción teórica con base en los referentes bibliográficos y a los resultados de las fichas utilizadas. De esta manera, en el procesamiento del dato se efectuó una confrontación permanente de los resultados y los objetivos, a la vez que se tuvo en cuenta el marco teórico, generando de esta manera el análisis requerido, para dar respuesta al problema planteado.

Acorde a lo anterior, esta investigación fue dividida en tres capítulos así: El primero que tiene por título **La política, entre la dificultad y la pluralidad**, que trata de establecer la definición del concepto de política a través de la tradición arendtiana basada en la pluralidad, fundamenta la necesidad de reconocer la diversidad y la diferencia orientadas al poder como elementos constitutivos de la

política, todos estos elementos sustentados a través de un ejercicio hermenéutico de la concepción occidental de la política.

El capítulo segundo que tiene por título: **La verdad, entre la posesión y el consenso**, en él se describe la relación que ha tenido la verdad con la política y de qué manera ésta la ha definido. Es por eso que en la comprensión de la verdad con respecto a la política, es necesaria asumirla como una construcción en la cual todos los ciudadanos tengan protagonismo en la consolidación de la esfera pública y por consiguiente de la política, así la edificación del discurso se muestra como la manera en que el hombre puede ser reconocido y que en la medida en que éste entre en escena con el otro, puede consolidar un espacio que le es común.

En el tercer y último capítulo titulado: **La violencia, la justificación de la razón instrumental**, pone de manifiesto la relación planteada en el problema de investigación, en que la política y la verdad se manifiestan directamente conflictivas, la cual conduce a la violencia. Esta relación evoca la imposición a través de la verdad como discurso, la cual está inducida al control de los medios para poder establecer dominación, de ahí la concepción de la violencia como un ejercicio de la razón de la razón instrumental, puesto que aquella tiene su esencia en la instrumentalidad.

CAPÍTULO 1

LA POLÍTICA, ENTRE LA DIFICULTAD Y LA PLURALIDAD

1.1. LA POLÍTICA COMO CONSTRUCCIÓN

Existen amplias y vastas definiciones que se han formulado sobre ¿Qué es Política? La preocupación por este tema se ha constituido en una pregunta fundamental para el hombre, puesto que desde su comprensión se puede evidenciar el entendimiento de las relaciones humanas y sociales. El hecho de la organización, se ha constituido en pregunta apremiante y en respuesta pronta para establecer un orden entre quienes comparten el interés por comprender y habitar el mundo. Es en esa posición donde se reconoce la importancia que tiene la política en el entendimiento de lo social, lo que está por encima de la individualidad y se ubica en la inquietud por las relaciones sociales y el interés común. Y precisamente cuando el hombre supera esa dimensión de lo netamente estático y monolítico en que se ocupa, es posible que él mismo permita interactuar por fuera de la singularidad y pueda recrearse en lo plural, cuestión a la que se siente evocado el hombre y genera posibilidad de abrir su horizonte de comprensión.

La tradición filosófica a través del contexto histórico ha sido notario y, en algunas ocasiones, juez en la construcción de lo que se ha entendido por política, y ha permitido que la vivencia de lo cotidiano vaya permeando y consolidando la comprensión de las relaciones sociales, y en ellas la posibilidad de establecer criterios que permitan la organización y el con-vivir de quienes participan de los intereses comunes. De esta manera, lo político ha surgido en el momento en que el hombre se ha preocupado por el otro y se da cuenta que la condición solitaria no hace parte de su naturaleza, su hallarse entre los semejantes le permite abrir sus fronteras y darse la posibilidad de lo otro.

En el afán de comprender estas dinámicas ha graficado alegóricamente la representación de la condición no natural de las relaciones humanas, es decir, que la condición de relacionarme con el otro no hace parte de la naturaleza humana, es una condición que se aprende, que forma parte de una construcción y por consiguiente de un producto no acabado, puesto que el establecimiento de lo político no es una condición innata, que haga parte de las actividades biológicas, ni mucho menos, es una elaboración que si bien parte sólo de lo humano no indica que la condición humana de suyo esté dotada de ella, es una construcción que es producto del encuentro constante y que responde a partir de las necesidades históricas y culturales del hombre y del contexto.

En esta discusión, es significativo referenciar el planteamiento que Arendt hace al respecto, cuando alude a la concepción de Aristóteles (2007) de la política, donde formula una crítica importante a la expresión: “el hombre es un animal político por naturaleza”, la cual aparece en el primer libro de la *Política*, orientando la reflexión de lo político a una condición natural del hombre: “la ciudad es una de las cosas más naturales, y que el hombre es, por naturaleza, un animal cívico” (p. 47), poniendo en claro el apunte categórico de que no poseemos esos elementos políticos como si fueran obvios y sin posibilidad de equivocación:

como si en el hombre hubiese algo político que pertenece a su esencia. Pero esto no es cierto; el hombre es a-político. La política surge entre los hombres, o sea, fuera del hombre. Por tanto no hay ninguna sustancia propiamente política. La política surge en el entre y se establece como relación (Arendt, 2006, p. 17).

Esta sentencia: “el hombre es a-político” (Arendt, 1997, p. 46), pone de manifiesto que el aparecer del hombre en el mundo no es una posibilidad política *per se*, se llega a ella precisamente a partir de un reconocimiento y el establecimiento de ir al encuentro con el otro a través de la palabra, donde se pueden constituir acuerdos y darse cuenta que la relación con los otros es una posibilidad en torno a que me reconozco como tal y reconozco al otro como otro.

En esta medida hay una superación a la posición o interpretación naturalista de la política, su surgimiento no obedece a una generación espontánea, ni *ex nihilo*, que quizá con ella, a través de la historia, habría propiciado una comprensión en orden a la subordinación natural y que la organización de las sociedades estuvieran sujetas a simples designios providenciales, como lo plantearon las teocracias y los regímenes iusnaturalistas.

De esta manera, en esta superación del naturalismo político, la necesidad de entender la política como posibilidad, como la construcción de elementos que son necesarios para establecer las dinámicas que nos permiten entendernos frente a los demás, no son producto del azar o la providencia, sino que responden al entendimiento de la relación con los otros; lo que genera ver lo político como una verdadera construcción.

Por consiguiente a través de la historia y en ella del ejercicio de comprender lo humano, la literatura ha permitido el surgimiento de relatos que han generado la posibilidad de comprendernos. Es así como la tradición griega en la cual Occidente está fundado, ha dado elementos que permiten desocultar ese gran problema en que se ha convertido la política; cuál es su origen y en qué elementos se sustenta para ser reconocida como tal. Es por eso que a continuación se analizarán dos relatos que apuntan a argumentar esa condición de construcción de lo político y que permiten dar soporte al entendimiento de su dificultad: en primera instancia el relato de Prometeo en el *Protágoras* de Platón, y en segunda instancia el relato veterotestamentario de la Torre de Babel.

1.1.1. El *Protágoras* de Platón: La política como *téchne politiké*.

La preocupación que en torno a lo social ha predominado en la historia de la humanidad, se constituye en el reconocimiento del otro, de qué manera se establecen relaciones que permitan la integración con las demás personas. Es una interacción que no se presenta fácil, por el contrario, es compleja, porque es poner en escena dos o más formas de entender el mundo; de ahí lo difícil de generar puntos de encuentro que permitan determinar consensos o acuerdos en término de lo social y lo político. En ese sentido, para poder generar un acercamiento a estos avances, es necesario poseer todo un arte, de técnicas que permitan visualizar la manera en que se pueda convivir, dando paso a edificar aquellos lazos que garanticen el establecimiento de un orden que esté orientado a la superación de la individualidad, de una existencia *del* hombre a *los* hombres, que en términos de Arendt (2006): “es una repetición mal lograda de lo mismo” (p. 17), puesto que lo particular no implica que se comporte de la misma manera en lo múltiple. Todo esto evidencia la necesidad de reconocer que la posibilidad de las relaciones sociales está inmersa en esta dinámica, y que en esa medida se visualizan todos aquellos elementos que comprende y determina el quehacer político como construcción y técnica.

Por consiguiente, en el convivir es necesario establecer unos elementos que garanticen este ejercicio y generen contribución a la formación de lo político, esto se puede evidenciar en la manera en que se configura a partir de unas leyes moralmente válidas para todos, *aidós*, en las cuales todos participan, pues es, lo que permitirá ordenar la ciudad unida al ejercicio de la justicia, *diké*.

En este arte de convivir no existe una preponderancia de los artificios tecnocráticos de la política, en términos de régimen político, de institucionalidad, sino en términos en que es posible comprender las relaciones sociales y políticas en la libre relación de los seres que comparten su posibilidad y que construyen lo político, así: “ayuda a ese perfeccionamiento del individuo al servicio de la sociedad” (Arendt, 2006, p. 56); por lo que el ejercicio de la política, está orientada

al favor de la ciudad, lo cual constituye la superación de la particularidad de la naturaleza humana enriquecida para dicho ejercicio de la política.

En la técnica política, “el arte de convivir” (Garcial-Gual, 1995, p. 55), propuesta en el relato del *Protágoras*, se pone por encima al hecho de gobernar, es por eso que: “la convivencia ciudadana y la educación democrática, así como su posición ante el dominio de la técnicas y de la *areté* política” (p. 58), se perfila como el quicio en que se mueve la vida política y halla su sustento, así la técnica política no se muestra como una posesión o pertenencia exclusiva, sino que hace parte de todos: “A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos” (Platón, 1997, p. 526).

Por consiguiente este arte de la convivencia representa la forma en que los hombres deben compartir esta virtud de la que el hombre no es poseedor y no depende de la virtuosidad de cada individuo la cual si es diferente:

Para que no creas sufrir engaño respecto de que, en realidad, todos los hombres creen que cualquiera participa de la justicia y de la virtud política en general, acepta este nuevo argumento. En las otras excelencias, como tú dices, por ejemplo: en caso de que uno afirme ser un buen flautista o destacar por algún otro de él o se irritan, y sus familiares van a ése y le reprenden como a un alocado.

En cambio, en la justicia y en la restante virtud política, si bien que alguno es injusto y éste, él por su propia cuenta, habla con sinceridad en contra de la mayoría, lo que en otro terreno se juzgaba sensatez, decir la verdad, ahora se considera locura, y afirma el que delira el que no aparenta la justicia. De modo que parece necesario que nadie deje de participar de ella en alguna medida, bajo pena de dejar de existir entre los humanos. (Platón, 1997, p. 528)

Así pues, el incorporarse en lo político presupone un abandono de la deficiencia humana representada en lo físico, puesto que Epimeteo había repartido a todos los animales todo tipo de cualidades, siendo el hombre desprovisto de todas esas, pero equipado de otras, obviamente gracias al descuido de Epimeteo, tampoco siendo suficiente ni el fuego de Hefestos, ni las

artes de Atenea, sino lo cedido por Zeus en el *aidós* y en la *diké*. De esta manera la comprensión que se tiene de la política sigue estribando en la necesidad de la identificación de lo que tiene que ver con su construcción e incluso hasta su posible enseñanza, cuestión que se discute profundamente en el diálogo, diciendo que la *techné politiké* es propio de lo humano en razón del *logos*, pero es necesario identificar que si no se da, también sea necesario podersele enseñar, puesto que la *areté* del mismo modo es sujeta a enseñarse y en esa posibilidad es la que encuentra sentido la instrucción a partir de las leyes: “pues creo que la justicia y la virtud nos benefician mutuamente, cualquiera a quienquiera que sea le habla y le enseña animosamente las cosas justas y legales” (Platón, 1997, p. 533).

La intención del relato es bastante clara en lo que Protágoras quiso expresar, la riqueza en la formación de las ciudades (*póleis*), se evidencia en la posibilidad de ser construida, evocar el riesgo de la diferencia, en la que la política entra en escena, se muestra como una dificultad, pero también como posibilidad de ser edificada. Así el valor agregado que se interpone frente al naturalismo político, queda representado en la tarea del consenso y en la posibilidad del diálogo como cualidad de los seres racionales, poseedores del *logos*, lo cual no es garantía de la virtud política, pero sí de equiparse de los elementos necesarios para poder alcanzar, a diferencia de los irracionales (*ta áloga*), la manera en que se pueda establecer una organización y una vida política.

En este contexto, la condición de los irracionales se representa con la fuerza o con cualidades que no están relacionadas con el conocimiento: “reservada *-la fuerza-*, en su lenguaje terminológico a las ‘fuerzas de la naturaleza’ o a la ‘fuerza de las circunstancias’, esto es, para indicar la energía liberada por movimientos físicos o sociales” (Arendt, 1999, p. 147) y no precisamente a un ejercicio político que justifique la construcción de ciudades.

1.1.2. La Torre de Babel²: el proyecto humano de la política.

La tradición bíblica veterotestamentaria también trata de justificar la dificultad de lo político, al igual que el relato del *Protágoras*, este mito da razón de ser de la civilización y la cultura, dotando al hombre de un protagonismo que en primera instancia se da en la culpa y el castigo: “La torre de Babel, sin terminar, ha llegado a ser un ícono cultural, simbolizando un orgullo absurdo de sus constructores y del castigo divino por tales actos de arrogancia” (Hiebert, 2007, p. 29), interpretación en la que siempre se ha estado inmersos, pero más que esto, se presenta como una opción en la que es posible hablar de cultura y de civilización, en vez de la justificación de una interpretación en orden al orgullo humano, en la intención de alcanzar el cielo a través de la construcción de una torre:

El mito de la torre de Babel, está dotado de un significado especial. Siempre en la historia de la interpretación y de los efectos históricos del breve relato del Génesis 11, 1-9, se ha expresado la sensación de que ese mito de la construcción de la torre refería algo acerca de la *conditio humana* en la era de los imperios y las culturas superiores. Ese texto es como una réplica, en el nivel político de la expulsión del Paraíso. La catástrofe de Babel relata la escena originaria de la pérdida del consenso entre los hombres, el principio de la perversa pluralidad. (Sloterdijk, 2006, p. 15).

Por consiguiente la comprensión del relato abarca unos elementos que en el discurso político tiene alcances superiores, aún de mayor importancia que el

² ¹Todo el mundo hablaba una misma lengua y empleaba las mismas palabras. ² Y cuando los hombres emigraron desde Oriente, encontraron una llanura en la región de Senaar y se establecieron allí. ³Entonces se dijeron unos a otros: «¡Vamos! Fabriquemos ladrillos y pongámoslos a cocer al fuego». Y usaron ladrillos en lugar de piedra, y el asfalto les sirvió de mezcla. ⁴ Después dijeron: «Edifiquemos una ciudad, y también una torre cuya cúspide llegue hasta el cielo, para perpetuar nuestro nombre y no dispersarnos por toda la tierra». ⁵ Pero el Señor bajó a ver la ciudad y la torre que los hombres estaban construyendo, ⁶ y dijo: «Si esta es la primera obra que realizan, nada de lo que se propongan hacer les resultará imposible, mientras formen un solo pueblo y todos hablen la misma lengua. ⁷ Bajemos entonces, y una vez allí, confundamos su lengua, para que ya no se entiendan unos a otros». ⁸ Así el Señor los dispersó de aquel lugar, diseminándolos por toda la tierra, y ellos dejaron de construir la ciudad. ⁹ Por eso se llamó Babel allí, en efecto, el Señor confundió la lengua de los hombres y los dispersó por toda la tierra.

simple hecho de moralizar o establecer unos elementos de culpa en la cual la condición humana ha incurrido; de tal manera que no corresponde con la intención propia del relato, que pretende manifestarse más bien en términos de justificación de las relaciones humanas, que no están sujetas en la particularidad sino en la multiplicidad. De ahí el hecho de la complejidad de establecer vínculos políticos y el surgimiento de la pluralidad como la verdadera maldición: "La historia de la terminología, hace énfasis, y estructura repetitivamente todos los focos de tensión entre singularidad y multiplicidad con el propósito de explicar el origen y variedad de las culturas del mundo" (Hiebert, 2007, p. 31).

Aquí es donde estriba la discusión en este texto, puesto que es un pueblo que ya ha pasado el Diluvio y necesita organizarse, consolidarse como tal, es por eso que construir una ciudad y poderse acentar en ella, es la tarea que deben de cumplir, así que el gran proyecto es construir una ciudad, que no les permita disgregarse ni perderse. Por consiguiente la edificación de la torre no era lo importante, el proyecto humano está centrado en la ciudad.

Siguiendo esta interpretación entonces, es posible hablar de una nueva expresión: la de "La Ciudad de Babel"³ en vez de la Torre de Babel, lo que: "No expresa ninguna vanidad o desafío, sino más bien el impulso hacia la homogeneidad cultural en el corazón del proyecto humano". (Hiebert, 2007, p. 40).

El relato del *Génesis*, busca entonces establecer los criterios en los cuales se forma el pueblo que corresponde a un proyecto humano, éste posee algunas características que lo identifican, en las cuales el hombre siempre busca la manera de realizarlas; por eso, como dice el relato del *Génesis* es necesario

³ Esta expresión la cita (Hiebert, 2007, p. 37) de Fretheim, "Genesis," 410. See also Donald E. Gowan, *When Man Becomes God: Humanism and Hybris in the Old Testament* (PTMS 6; Pittsburgh: Pickwick, 1 75). Sustentando que la preocupación del relato está encaminada a la justificación de la ciudad como punto central de la narración y en la cual debe prestarse mayor atención.

buscar un nombre, el cual determine la identidad del pueblo, actitud importante para dar cimiento a la ciudad como espacio fundacional de lo político.

Ahora cabe preguntar con respecto a esa fundación de la ciudad: ¿Qué resulta complejo en esta carrera hacia la organización social? Resulta precisamente la posibilidad de comprender que al igual que en el *Protágoras*, la virtud de la política no está otorgada como posesión a la humanidad, a la condición humana, sino que es una construcción en la cual el hombre se consolida como protagonista directo de ella y se pone en evidencia: “la historia espléndida y dolorosa de la humanidad, que parece oscilar entre el orden político y el desorden de la revuelta” (Suárez, 2011, p. 25).

Por consiguiente, esta manera de entender el surgimiento de la política y de alguna forma su lejanía con el hombre, es posible que pueda ser realidad, es reconocer la condición humana que está equipada de esas cualidades para poder ejercer la actividad política como construcción. Si bien en el *Protágoras*, Zeus manda el *aidos* y la *diké*, en el *Génesis* Dios otorga a la condición humana de la multiplicidad y de la posibilidad que el hombre pueda establecer su proyecto, y que no sea reconocido solo de manera parcial, con una sola lengua, sino que también exista la posibilidad de la comprensión, de la dispersión no como condena y castigo, sino que sus implicaciones rebosan la uniformidad y se dispone precisamente a hacer parte de la multiplicidad del proyecto humano, en cuanto se institucionaliza en la conformación de las ciudades y en las cuales precisamente se consolida lo político:

La relación estrecha o cercana entre las ubicaciones diferentes y lenguas diferentes es un concepto importante actualmente en la historia de la lingüística, en donde el desarrollo de las nuevas lenguas está directamente ligado a un espacio-tiempo continuo, conforme avanza el tiempo, las comunidades viven en diferentes regiones geográficas desarrollando a su vez diferentes lenguas. (Hiebert, 2007, p. 31).

El homogeneizar una sola lengua está orientado a un asunto de dominación, el sólo hecho que exista “un discurso”, “un solo labio”, “una sola boca”, eran expresiones que rechazaban someterse, según el lenguaje de la época, a un rey. Por eso el rey triunfa sobre la oposición, vence a sus enemigos y los obliga a “tener el mismo labio”, es decir a “tener un solo discurso” impuesto por él, de acuerdo al contexto mesopotámico del texto bíblico en que en la medida que haya armonía es porque todos estaban de acuerdo con el rey.

De esta manera, el tener una sola lengua era la intención de crear un imperio universal y éste sería el nacimiento del “imperialismo universal”, el cual pretendía eliminar la diversidad de las lenguas, de las culturas y de las gentes. Este era su objetivo, pero Dios lo impidió; construyeron una torre muy alta, mas, para ver esta torre, Dios debió descender de los cielos. En absoluto ellos no alcanzaron ni a Dios ni al cielo. Eran tan enanos que Dios debió bajar para encontrar esta torre sobre la tierra.

Por consiguiente, Dios impide a los hombres destruir una parte esencial de la humanidad: *la diversidad*. La diversidad no es un fenómeno secundario, es un fenómeno esencial y no se puede perjudicar, no se puede tocar. Si los seres humanos intentan eliminar la diversidad cultural de las naciones, van hacia el caos, pues afectan un elemento del todo esencial, el cual, de acuerdo con el lenguaje bíblico, es “sagrado”. Cuando se toca un elemento sagrado, Dios interviene.

La dominación y la imposición , no es precisamente el plan de Dios, es por eso que la diversidad, la pluralidad es la que determina la naturaleza social del hombre que se construye a través de la palabra. Aquí queda evidenciada la postura arendtiana al afirmarse que el hecho político se enmarca en la pluralidad que no es muda sino que está sustentada en la palabra:

La acción y la palabra están estrechamente ligados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe siempre contener, al mismo tiempo, la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado "¿Quién eres tú?" La manifestación de "quién es alguien" se halla implícita en el hecho de que, en cierto modo, la acción muda no existe, o si existe es irrelevante; sin palabra, la acción pierde el actor, y el agente de los actos sólo es posible en la medida en que es, al mismo tiempo, quien dice las palabras quien se identifica como el actor y anuncia lo que está haciendo lo que ha hecho, o lo que trata de hacer. (Arendt, 1995, p. 104).

La disposición entonces de lo político se enmarca en la manera cómo el hombre va entendiendo su lugar en el mundo y de qué forma puede modificar su entorno, este es el verdadero mérito que posee el hombre y que a su vez le permite apropiarse del *consensus* (Sloterdijk, 2006), del cual ha sido desprovisto, por tanto hay que poseerlo, pero una posesión en términos del crear y del actuar, allí es donde radica el valor de la política y sus consecuencias culturales y civilizadoras.

1.2. LA CONDICIÓN DE PLURALIDAD DE LA POLÍTICA

A partir de lo expuesto anteriormente, la definición de lo político en lo humano está suscrito en términos de la multiplicidad, la necesidad de que exista lo diverso permite adentrarse en la construcción de lo político y la posibilidad de establecer los consensos que garanticen la consolidación de la esfera pública como razón de ser de la política.

De esta manera el hecho que los hombres hagan parte de la condición humana, ya implica una interacción que denota un abandono de la singularidad, es por eso que las relaciones humanas siempre estarán en el ejercicio del actuar humano, el cual es diverso. La interacción entre hombres es lo que identifica las relaciones sociales, y en ellas se evidencian muchos matices que van identificando lo propio de la condición humana, es hallarse en un espacio común

de relación en donde el vivir no es una actividad aislada sino que se torna en un con-vivir: “la política de estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (Arendt, 1997, p. 45). Estos hombres se organizan, establecen lazos que permiten construir representaciones de lo plural, es por eso que serán cuerpos políticos, los cuales se evidencian en instituciones como la familia, los grupos sociales e inclusive el Estado, los parentescos y las afinidades es lo que constituye el cruce y la posibilidad de interacción de los individuos, teniendo claro que para Arendt la única manera de actuar políticamente es en la esfera pública.

1.2.1. De lo singular a lo plural, de la unidad a la multiplicidad

El hecho de la pluralidad nos conduce inevitablemente a pensar al hombre desde el reconocimiento de su condición que lo identifica como tal, pero que a su vez se siente inmerso en la problemática de lo múltiple, aun reconociendo que lo singular, el individuo, es la condición inicial o el referente en que se puede comprender lo plural; esto último es lo que le da sentido a lo político y al individuo mismo, ya lo había afirmado Aristóteles cuando dijo que: “la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros”. (Aristóteles, 2007, p. 48).

Esta connotación de diversidad, es la que brinda la manera de entender la individualidad, puesto que no se queda relegado a esta condición, sino que se extiende y cobra significado en la medida que se comprende a través de los otros, de lo múltiple, aspecto éste fundamental en lo político. Pero ¿cómo se identifica esta situación de singularidad y pluralidad? Esta pregunta está orientada a entender que los elementos propios de los seres están dirigidos a una condición de comparación y de asociación, lo que ofrece reconocerse como tal y a su vez reconocer lo otro, lo que permite establecer diferencias y relaciones con las cosas del mundo, incorporándose en el ámbito de lo múltiple y lo plural.

En esta dinámica, la comprensión de estos criterios resulta muy importante, para entender cuáles son las características que determinan la distinción entre lo singular y lo plural, en tanto solamente en este reconocimiento es donde se pueden formar relaciones y distinciones que inducen al entendimiento de lo político

En esta materia, Heidegger (1983) reconoce en *El Principio de Identidad* la necesidad de aclarar la distinción entre estos conceptos, lo cual permite visualizar un horizonte en que lo múltiple, lo plural se fundamenta en las relaciones lógicas de igualdad. De esta manera el autor realiza una descripción del problema lógico de la Identidad, el cual aborda en términos de naturaleza del ser, éste se siente evocado en la posibilidad de reconocerse en lo igual de la unidad, lo que implicaría lo múltiple. Esto último, lo múltiple, es lo que el autor refiere cuando explica la proposición lógica $A = A$, para que esta relación de igualdad tenga sentido, es necesario concebir que A se relaciona con otra cosa, un igual, es por eso que la comprensión de lo igual denota multiplicidad, diferenciándose así de la Identidad: "Ciertamente cada uno de ellos es otro que los otros dos, pero él mismo lo mismo para sí mismo" (p 74).

Si bien la preocupación ontológica circunda en la Unidad y la Identidad, la posibilidad de lo diferente y lo diverso entra en este análisis, puesto que si bien el hombre parte de su unidad y su reconocimiento como tal, siempre se remite a sus iguales, en los cuales puede hallar comparación y en los que se siente diverso e igual, sólo puede haber igual en la medida en que se puede comparar uno con otro, puesto que no es lo mismo. Heidegger hacía esta claridad cuando decía: "La fórmula $A = A$ habla de igualdad. No menciona a A como lo mismo. La fórmula para el principio de identidad encubre por tanto precisamente aquello que en el principio quería decir: A es A, en otros términos, todo A es él mismo lo mismo" (Heidegger, 1983, p. 74).

De lo anterior se puede afirmar, que la igualdad no corresponde directamente a la unidad, la igualdad corresponde a lo múltiple, puesto que en él se evidencia la posibilidad en que todos hagan parte del todo en tanto la unidad no reconoce lo múltiple.

Siguiendo esta afirmación, debe indicarse que donde se ponen en movimiento todos estos elementos son en las relaciones sociales, debido a que todos hacemos parte de un todo, compuesto de partes que participan de la igualdad como elemento que les relaciona y proporciona, es la manera de crear lazos y estar dirigidos a un bien común. Es por eso que estas relaciones sociales parten de lo diverso y que en términos de Arendt (2005) tiene la condición propia de la desigualdad en la igualdad:

Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse (p. 205).

Es una relación que se evidencia en la tensión de lo privado y lo público, y que en términos de Heidegger (2003) en *Ser y tiempo* sería:

Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. “los otros” –así llamados para ocultar la propia esencial pertenecía a ellos- son los que inmediata y regularmente “existen” en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos ni la suma de todos. El “quién” es impersonal, el “ser” o el “uno” (p 146).

El reconocimiento de la pluralidad, lanza la posibilidad de pensar lo político como construcción, en la medida en que se constituye en la conformación de un todo por las partes y las cuales serán el motor de comprensión de lo político. Cuando sólo hay unidad en términos políticos, fácilmente se puede caer en la tiranía, puesto que no hay un reconocimiento válido de las partes como un elemento vertebral en la conformación de esa unidad.

La unidad en este sentido político, tiene una connotación vertical, que no permite la injerencia de las partes, ni construir el entramado político que en su naturaleza política es plural. Aristóteles al respecto evidenció este peligro, haciendo una crítica a la teoría de la Unidad en Platón, en la cual manifiesta, que entender lo político desde la Unidad no accede la conformación de la democracia:

Es evidente al avanzar en tal sentido y unificarse progresivamente, la ciudad dejará de serlo. Porque por su naturaleza, la ciudad es una cierta pluralidad, y al unificarse más y más, quedará la familia en lugar de la ciudad, y el hombre en lugar de la familia. Podemos afirmar que la familia es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la familia. De modo que, aunque uno pudiera activar tal proceso, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad (Aristóteles, 2007, p. 74).

Es manifiesto que la preocupación de sólo escuchar una voz en la ciudad, conduciría a la tiranía, forma de gobierno repudiada dentro de los atenienses: “La ciudad no es por naturaleza tan unitaria como afirman algunos, y que lo que postulan como el mayor bien de las ciudades las destruye. Mientras que, por el contrario, el bien de cada cosa la mantiene a salvo” (Aristóteles, 2007, p. 76). Por eso, es necesario mostrar que la pluralidad dentro de los asuntos políticos va a dar su aporte fundamental para permitir el establecimiento de la política como el espacio en que todos los iguales participan y hacen parte a través de la pluralidad de los asuntos comunes que a todos les importa y que su condición de diversos les permite.

1.2.2. El reconocimiento de lo otro, la alteridad como principio de pluralidad.

En la pluralidad, la posibilidad y la multiplicidad de las partes, es fundamental, en lo que respecta a lo humano y a sus relaciones sociales; lo otro cobra lugar importante, el reconocerse a sí mismo y a los otros lo pone en un lugar de privilegio, ya que lo orienta a la construcción de mundo, lo cual está destinado sólo para el hombre.

Cuando el hombre diferencia lo que es igual y lo que es diferente, lo direcciona al encuentro con lo otro y establece nexos que contribuyen a su construcción.

En este sentido, el hombre se halla inmerso en un movimiento constante, en un ir y venir, en el adentro y en el afuera, en una preocupación por mostrarse y ser mostrado; lo que indica un camino que nos induce en la inquietud de relacionarnos con todos aquellos elementos que constituyen la existencia humana. Pero al fin y al cabo todos estos elementos irán encaminados a la construcción de la subjetividad, una apropiación del yo en cuanto pluralidad y ser político.

Es por eso que inicialmente, el primer contacto que tiene el hombre con sí mismo, es a partir de lo corporal, se vuelve para él la manera de aparecer en el mundo, de mostrarse ante él, siendo la realidad personal que permite afirmar el ser-en-el-mundo:

El mundo en que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados. (Arendt, 2010, p. 43).

El hombre, de esta manera, se encuentra con el mundo y se permite entablar comunicación con él, en la medida que se manifiesta y se aparece a los demás, es la expresión trascendente de sí mismo: "identidad de naturaleza [...] o sea, la superficie de reflexión en la que el individuo puede reconocerse, saber que

es” (Foucault M. 2002, p. 79). Es allí en que se halla frente a la primera escaramuza con la subjetividad, se revela como tal, establece relaciones con los semejantes y construye comprensiones de lo social y lo político.

De esta manera, para el hombre la edificación de su Yo se convierte en lo trascendido, esa realidad material que se enuncia como realidad, como ser político, y que desempeña un papel esencialmente fenomenológico, pues por medio de él, se está facultado para actuar, se permite el ser con los otros, pues Yo soy esa actuación: “porque en el caso de los demás seres se supone alguien que o algo que ya es; actúa, pero aquí se trata de que precisamente para ser hay que actuar, que no se es sino esa actuación” (Ortega y Gasset, 1983, p. 341), allí cobra vital importancia el manifestarse del Yo para los otros, y es por la misma razón por la que se debe ser pensado en tanto sujeto que se subjetiviza con los otros.

Dado que a través del nacimiento hemos entrado en el Ser, compartimos con las otras entidades la cualidad de la alteridad, un aspecto importante de la pluralidad que hace que sólo nos podamos definir por la distinción, esto es, no somos capaces de decir qué es algo sin distinguirlo de alguna otra cosa. (Arendt, 1995, p. 103).

Así pues, las cosas son para el hombre, en cuanto éste puede valerse de ellas y en cuanto por éstas se le posibilita ser; es decir: los objetos son, cuando participan de la existencia del hombre, cobrando de este modo valor en el acto de ser dispuestos para. Siendo allí, en esa empleabilidad, donde se encuentra la relación de los objetos con el sujeto y por consiguiente, al hombre también le pertenece este modo de ser, pues se vuelve para el hombre la prolongación de lo existente. Yo puedo actuar, ser, en la medida en que este “mundo circundante” me permite construir ese Yo: “... al ‘yo’ lo hace el otro en todas las modulaciones que podamos dar a esta alteridad. Este otro podrá ser Dios, la familia, la tribu, el grupo

de amigos y, por supuesto, como ya dije, esos ‘otros’ pululan en mí” (Maffesoli, 2007, p. 233).

Lo expuesto, no es otra cosa que la misma alusión que hace Ulises en la *Odisea* cuando está en la cueva, al fin y al cabo *nadie* es el que se relaciona con los otros, dándoles el nombre de persona, ya que hay un reconocimiento de lo otro como posibilidad, pues hay un aparecer que es reconocido y que a su vez reconoce, dinámica característica de las relaciones sociales y de la vida política:

Aparecer siempre implica parecerle algo a otros, y este parecer cambia según el punto de vista y la perspectiva de los espectadores. En otras palabras, todo objeto que aparece adquiere, en virtud de su propia condición para parecer, una suerte de disfraz que puede, pero no tiene por qué, ocultarlo o desfigurarlo. El “parecer” se corresponde con el hecho de que cada apariencia, a pesar de su identidad, es percibida por una pluralidad de espectadores. (Arendt, 2010, p. 45-46).

En ese aparecer el hombre cobra sentido, y adquiere un espacio en la escena de lo público porque ha dejado su singularidad para poder estar en medio, **entre** los otros, se representa así mismo y es representado porque ha descubierto que dentro de esa realidad el hombre se ha dispuesto para el otro, para la reciprocidad, y la alteridad.

Esa relación de alteridad proporciona la construcción del yo político, que se evidencia en la esfera pública, en los asuntos públicos que se constituyen en la naturaleza humana, la cual se dispone para comprender su ser-en-el-mundo que aparece y la injerencia que tiene el todo con sus partes en el entendimiento de lo político.

1.2.3. La política se basa en el hecho de la pluralidad.

La diversidad se constituye en el elemento que rige el ambiente político, pero a su vez esta diversidad propone un esfuerzo que exige una organización en que todos participen y que hayan unos mínimos en los cuales todos hagan parte, hay que garantizar los mismos derechos para los diversos y que esa condición de iguales sea preservada.

Cuando se da paso a estos elementos, lo singular pasa a un segundo plano, **el** hombre es superado por **los** hombres o aún más por el **entre** los hombres. Esta condición dispone otras características en las que el hombre se siente parte y a su vez exigido, cuando se integra a un todo se le permite ser escuchado y escuchar; premisa fundamental del planteamiento político arendtiano, en que la palabra se constituye en el referente para designar al hombre como ser político, porque es en **entre** los hombres donde surge la política, direccionándose como una construcción puesto que es el reconocimiento de la relación intersubjetiva que permite entablar relaciones de iguales y por consiguiente políticas.

Esta acción entonces, no se da por antonomasia y no hace parte de ese naturalismo político al cual se ha sometido la interpretación de la política y que a su vez se consolida como un proyecto humano. Solamente el hombre se puede hacer en lo diverso y lo diferente, porque aunque pertenezca a una realidad totalmente uniforme como condición humana: *el* hombre⁴, la evidencia de la condición de número, **los** hombres muestran lo real de lo humano, su pluralidad:

La creación del hombre por obra de Dios está contenida en la diferencia absoluta de todos los hombres entre sí, la cual es mayor que la diferencia relativa de los pueblos, naciones o razas, está contenida en la pluralidad. Pero

4 A la pregunta ¿Dónde surge la política? Arendt menciona dos motivos que la justifican, el primero es la concepción aristotélica del *Zoon Politikon* y el segundo la representación monoteísta de Dios, a la imagen y semejanza en que se ha creado al hombre siendo la base del criterio hobbesiano de la política. Es la guerra de uno contra todos los otros, que son odiados porque existen sin sentido, sin sentido para el hombre credo a imagen y semejanza de Dios (Arendt, 1997, p. 46)

la política no tiene nada que ver precisamente con esto. La política organiza de antemano a los absolutamente diferentes de cara a una igualdad relativa y a diferencia de los relativamente diferentes (Arendt, 2006, p.18).

Todos estos elementos sólo se pueden dar en la pluralidad y de allí es donde radica la propuesta de política que Arendt (1997) establece en su libro *¿Qué es la política?*, afirmando que: “la política se basa en el hecho de la pluralidad” (p. 45). Esta afirmación es una comprensión que exige unas características muy especiales que solamente pueden lograrse a partir de la política como construcción, como plan humano, y se evidencia en la manera cómo el hombre actúa y se manifiesta a los demás. Es por eso que la política como lo expresa Arendt: “trata de estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*” (p. 45); lo que genera elementos que sustentan la vida social y especialmente una vida política que se evidencia en la esfera pública:

La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. Lo que hace tan difícil de soportar a la sociedad de masas no es el número de personas, o al menos no de manera fundamental, sino el hecho de que entre ellas el mundo ha perdido su poder para agruparlas, relacionarlas y separarlas. (Arendt, 2005, p. 73).

El hecho de la pluralidad convierte al hombre en un ser que se reconoce en la posibilidad de la alteridad; cuando el hombre se muestra al mundo, es posible hablar de él, porque crea mundo, encontrándose en el lugar de las actividades humanas⁵, espacio en que se integran quienes hacen parte de la esfera pública, lo que asiente reconocer la presencia del otro en la construcción de su propia historia, en el ejercicio de la libertad.

De esta manera, encontrarse en el ejercicio de la libertad, es la posibilidad en la cual el hombre elige salir de su casa (*oikos*) para organizarse libremente

⁵ Cuando Arendt realiza esta distinción muestra que las características de la esfera pública y privada permiten al hombre darse cuenta de su condición de necesidad a partir de la Labor y su insistencia en la creación que proporciona el concepto de durabilidad, el Trabajo, de ahí la tendencia de reconocer un espacio común en donde se pueda presentar todas estas características y que estén dirigidas a un habitar *entre* hombres y que se evidencie la posibilidad de la manifestación de la Acción como fundamento de la vida política.

entre los demás hombres, y no pensando en sus necesidades biológicas, sino en el interés público. La vida pública brinda al hombre la posibilidad de ser recordado por lo que hizo, mientras la Labor y el Trabajo no, porque sólo están dispuestos para lo inmediato.

El sólo hecho biológico del hombre, el cual es singular, no lo dispone a la acción política puesto que sus preocupaciones y prioridades no están orientadas al bien común, por eso Arendt hace una distinción muy generosa al respecto diferenciando los conceptos que hacen parte de la *Vita Activa*: Labor, Trabajo y Acción, los cuales prepararán el camino a lo político como pluralidad.

En ese sentido, es necesario hacer referencia a estas tres nociones tan importantes en Arendt para poder entender la intención de la autora, las cuales van a llevar a la comprensión de lo político:

La primera de ellas es la Labor, que corresponde a todos los procesos y ciclos naturales del hombre, se reduce a lo biológico, a las necesidades que el hombre debe satisfacer. Esta actitud de por sí es totalmente egoísta y sólo se preocupa por lo singular, una condición regida por la necesidad representada por la esclavitud y la dominación: “laborar significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana” (Arendt, 2005, p 109); lo que indica el direccionamiento de lo humano a lo biológico, relacionando la labor como propia del cuerpo y el trabajo propio de las manos. Así es como se logra hacer un distanciamiento de aquellas cosas que no permiten que la actividad política se de en su esplendor, porque precisamente son cosas que tienen “breve duración” y no son “duraderas”, ahí radica el carácter de necesidad y de precariedad de lo biológico y que todavía son apolíticas.

La segunda noción es el Trabajo, que se define como el conjunto de procesos no-naturales que rodean al hombre, es decir, todo lo que él realiza en

función para suplir sus necesidades, orientándose al adecuar su entorno hacia la durabilidad: Noción que está enfocada en la condición fabril humana y que no tiene una preocupación por lo político:

El mundo de las cosas fabricado por el hombre se convierte en un hogar para los hombres mortales, cuya estabilidad perdurará y sobrevivirá al siempre cambiante movimiento de sus vidas y gestas sólo en la medida en que trasciende la simple funcionalidad de los bienes de consumo y la utilidad de los objetos de uso. (Arendt, 1995, p. 103).

La tercera noción descrita por Arendt, la que evidencia lo político es la Acción, que expresa la pluralidad misma del hombre, es el hecho de que los hombres vivan juntos, en sociedad, la libertad del otro que hace al hombre un ser político necesariamente. Así la Acción se convierte en un elemento generador de posibilidades, es decir, el hombre puede encontrar en la Acción la manera de ejercer su voluntad y de hacer práctica su libertad. Característica que es imposible encontrar en la Labor o en el Trabajo, ya que la primera es propia de cualquier animal debido a su carácter netamente biológico, y la segunda simplemente consiste en procesos automáticos.

El hombre que siempre ha vivido para sí y sólo en sí, en la necesidad, no puede alcanzar su realización, porque no ha sido libre, no se ha preocupado por los asuntos comunes, políticos, puesto que se ha privado de las principales características de su condición: La palabra (*lexis*), la cual solo podrá ser utilizada entre los hombres y para los hombres; y la Acción (*praxis*), que encontrará como el único camino para hallar esa identidad que lo ubicará con el otro en la esfera pública.

Es por eso que el hombre vive *públicamente* cuando encuentra al otro. Encuentra ese punto de referencia a partir del cual puede decir quién es diferente y afirmar que está actuando en el transcurso de su vida. A pesar de que en la vida pública es donde el hombre puede diferenciarse de los demás, debe saberse que

ella es el único espacio en donde los hombres son iguales, entendiendo esta igualdad como la misma posibilidad para cualquier individuo de desarrollarse políticamente.

1.3. EL PODER EN LA CONSTRUCCIÓN DE LO POLÍTICO

Las relaciones que se dan **entre** los hombres, que se construyen y que están direccionadas en la comprensión de la política, es necesario que se institucionalicen y que identifiquen la mejor manera de establecer acuerdos, con la finalidad de que garanticen una organización estable dentro de la sociedad. El hecho de que todos participen y que todos tengan preocupación por los asuntos públicos, es la actitud propia de quienes ven en esta acción la disposición para construir el entramado político, el cual no deja de ser complejo en la medida en que se está hablando del principio de igualdad sustentado en la diversidad.

Cuando se habla en estos términos, se hace referencia a la manera de cómo gobernar o qué régimen político es el adecuado para el pueblo, y la respuesta que surge es, el que supla las necesidades propias de ellos y pueda contribuir en la consolidación de un pueblo; quien a través de su historia, tradiciones, religión, cultura, idioma, entre otros, ha establecido criterios que han creado relaciones identitarias que contribuyan a su consolidación. Así, cuando se habla de poder es remitirse a la necesidad de que existan unas líneas de mando que estén dirigidas a la relación **entre** hombres, elemento importante que reconoce en esta noción la connotación de dirigir, mandar, someter; características que se han presentado en la historia de la humanidad.

1.3.1. La tradición weberiana

No se puede desconocer que el componente de la política está atravesado por la noción de poder, que para la mayoría de teóricos de la política es el elemento vertebral y al cual está dirigido este discurso. Esta noción siempre ha tenido la connotación en términos de dominio y mando, que pone en evidencia su comprensión de una manera vertical y que atiende a la necesidad de gobernar y constituir al Estado: “Por política entenderemos solamente la dirección o la influencia sobre la dirección de una asociación *política*, es decir, en nuestro tiempo, de un *Estado*...significará la aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder dentro de un mismo Estado”. (Weber, 1995, p. 82-84).

Esta acepción no entra en contravía con la postura arendtiana de la política, puesto que ella reconoce la importancia de ésta en ese sentido; pero sí establece una diferencia importante en la que identifica su postura desde lo consensuado y a partir del ejercicio del discurso como fundamento de lo político: “Poder: Corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente” (Arendt 1999, p. 146). Inclusive Arendt al finalizar el ensayo *Verdad y Política* (Arendt, 1996), manifiesta que la postura del poder en términos de dominio, de conflicto e intereses ha caracterizado lo político, reconociendo también que en su manera de plantear, en ese contexto, su comprensión de la noción, ha recurrido, en su aplicación a la dominación, lo cual no indica que sea una postura que no defina también lo político.

Hablé como si el de la política no fuera sino un campo de batalla de intereses parciales y conflictivos, donde sólo cuentan el placer y el provecho, el partidismo y el ansia de dominio. En resumen traté la política como si yo también creyera que todos los asuntos públicos están gobernados por el interés y el poder, que no existiría un campo político si no estuviéramos obligados a entender la necesidad de la vida. (p. 276).

Esta postura en torno al poder ha encontrado su mayor sustento en Max Weber en la época contemporánea, quien recoge la noción de poder como imposición y dominación. Interpretación que se ha formulado desde la antigüedad

porque ha existido la preocupación al respecto, por ejemplo en el caso de Trasímaco en *La República* de Platón:

El que gobierna considerado como tal , no puede equivocarse: aquello es lo más provechoso para sí, y aquello es lo que debe hacer todo el que a él está sujeto. Así es cierto, como al principio dije que la justicia consistía en hacer aquello que es más provechoso para el más fuerte. (Platón, 2007, p 14).

Por consiguiente, la naturaleza de lo político, obedeciendo a los criterios contemporáneos, está enmarcada en la necesidad de comprender que el ejercicio del poder está dirigido a permitir que la estructura del Estado esté encaminada en el reconocimiento de un poder que se hace respetar y que le es permitido incluso utilizar la fuerza y la violencia, porque: “El Estado es la única fuente del “derecho” a la violencia” (Weber, 1995, p. 84). En este sentido la connotación que asume el poder está dirigida en la capacidad que tiene tanto el Estado como el gobernante para establecer un orden político y que a través de estos elementos pueda haber una viabilidad política dentro de la sociedad, de tal manera que el consenso sea institucionalizado y legitimado: “El poder no necesita justificación, necesita legitimidad” (Arendt, 1999, p. 154).

Así pues, la preocupación por establecer un orden que esté entre el consenso y la legitimidad, funda la naturaleza del poder, el cual está institucionalizado en el Estado y el Gobierno, surgiendo de allí mando y obediencia.

Este legado weberiano que se funda a partir de la unificación alemana del siglo XIX, y con ella “la fiebre del nacionalismo” de la época, es lo que constituye la conformación del Estado y la institucionalización de la burocracia como forma en que se puede permitir la funcionalidad del Estado. Lo que posibilita identificar que el quehacer político del siglo XX y por consiguiente la manera en cómo se

entiende el poder, está sustentado en la utilización de la fuerza y la violencia de la cual tanto Maquiavelo como Hobbes ya habían hablado entre los siglos XVI y XVII.

Por consiguiente, esta visión del poder que está en términos de dominación, conflicto y fuerza, es la que ha determinado todos los procesos políticos a través de la historia de la humanidad, incluso desde Platón y Aristóteles como se ha determinado anteriormente, esta comprensión de lo político ha dejado en el olvido de alguna manera, los principios del Contrato Social, el cual presupone una superación del Estado de Naturaleza, a la construcción del Estado Político.

Al respecto, el Estado de naturaleza hobbesiano⁶ debe ser asumido por la razón y no por la fuerza y la violencia, la cual entiende y es capaz de comprender el devenir de las sociedades que necesitan de nuevos presupuestos que garanticen su ordenación; el reconocimiento del otro como interlocutor válido, es lo que permite que genere espacios de consolidación y surgimiento de los Estados, quienes van a ser construidos hasta el punto de su validación máxima sobre los principios de la Ilustración, y con ella el deseo de convivencia y ciudadanía. La Ilustración ha dejado en el imaginario de occidente la posibilidad de abordar y comprender los conflictos por fuera de la violencia, los argumentos enmarcados en la razón se van a consolidar como sustento y bitácora para las relaciones políticas y sociales. De esta manera se ratifica que la modernidad sustentada en la razón se va a constituir en garantía de la paz y la no violencia:

Así, la ilustración, el liberalismo e inclusive el marxismo nos prometen un mundo sin violencia, pero, por otro lado, nos hacen despertarnos bruscamente

⁶ En el estado natural, que es un estado de guerra permanente, el individuo depende para su seguridad de su propia fuerza e ingenio, no habiendo más límite para su acción que los que éstas le impongan, ni pudiendo esperar la colaboración de otros para conseguir sus propios objetivos. Tal concepción del estado natural es una consecuencia de la consideración previa negativa sobre la naturaleza del ser humano y de sus pasiones; es probable que Hobbes hubiera llegado a su formulación analizando la sociedad de su tiempo pero prescindiendo de aquellas características "sociales" que parecen imponer límites a nuestras acciones (las leyes morales y sociales). "Así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera la gloria" (Hobbes, 2010, p. 102)

de este sueño y tomar conciencia con extrañeza de la obstinación de supuestas barbaridades. El belicismo, el darwinismo social, el realismo de la política del poder y la mitología de la violencia orientan nuestra mirada hacia la omnipresencia de la violencia pero nos privan también de toda esperanza en un mundo estable y pacífico. (Joas, 2005, p 51).

De lo expuesto, puede decirse que el sustento de los Estados aunque parezca a veces trágico ha estado constituido por la fuerza, es por eso que el poder se muestra como esa capacidad que se tiene de someter al otro y que su voluntad quede sumida frente al otro en términos weberianos. Así, la fuerza y la violencia se evidencian como triunfadoras en la discusión moderna del poder, ese sueño que había dejado la modernidad, una “modernidad sin violencia”, representada en el Contrato Social en relación a la construcción de los Estados, muestra con mayor ahínco, la necesidad de comprender que en vez de suplir la fuerza, la violencia por la razón, se ha valido de ella para sustentarse. Por ende, se habla que la fuerza tiene sus razones y legitima su actuar, adjudicando al Estado la posibilidad de permitirse razones que le justifique su proceder en términos de dominación y fuerza frente a los demás, manifestándose como: “la revelación de la solución buscada” (Joas, 2005, p. 74).

1.3.2. El poder que se legitima en la pluralidad.

Arendt aun sabiendo que la comprensión del poder ha estado enmarcada en la dominación y la fuerza, aspectos en los que hace claridad, indica que aquél no obedece en su naturaleza a estos criterios, más bien el hecho de la diversidad apunta a que el poder no puede ser una posesión sino una construcción, que se legitima en la Pluralidad. Cuando el poder se enruta en la posesión de “una sola voz”, fácilmente se puede caer en el despotismo como Arendt lo describe con el ejemplo de la familia griega y romana, donde al no permitir el escuchar “otras voces” surge la figura del déspota, condición totalmente apolítica:

...del gobierno doméstico y la vida familiar de Grecia, donde el jefe de familia hacía las veces de “déspota” con un dominio indiscutido sobre los miembros de su familia y los esclavos de la casa. El déspota, a diferencia del rey, *el basileus*, que había sido el principal de los jefes de la familia y, como tal, *primus inter pares*, por definición tenía el poder de reprimir. (Arendt, , 1996, p. 115-116).

De esta manera es importante reconocer que, si bien el Poder está sustentado en reconocimiento de su legitimidad, éste no debe estar sostenido en la fuerza, sino en la identificación de la Pluralidad, como quicio en que se mueve la vida política. Pluralidad obviamente respaldada por el Contrato Social, el cual constituye la conformación del Estado Político, que se evidencia como esfera pública y que invita al hombre a actuar y manifestarse como ser que a través de la palabra crea *consensus* y vida política.

Así, el ejercicio del poder se centra en Arendt, en el actuar político, es decir cuando el hombre se dispone para la esfera pública, se hace discurso y entra en la posibilidad de interactuar con los demás: “El poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (Arendt, 2005, p. 227). Esta acción política es la que permite al hombre establecer relaciones y posibilidades con los otros, con lo diverso y permite llegar a acuerdos, en donde el ejercicio del: “Poder: Corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente” (Arendt 1999, p. 146) .

Por lo tanto, el participar de la vida pública y de bienes comunes identifica a la sociedad de iguales que no se queda en el simple hecho de mandar y obedecer, cuestión que es inherente dentro del poder, sino en la manera en que a partir de la diversidad se puede construir; así los antiguos lo comprendieron cuando hablaron de la *isonomía* (igualdad ante la ley), *isomoiría* (igualdad en la obtención de la propiedad) y especialmente con la *isegoria*, en que la igualdad en el ejercicio de la palabra es lo que verdaderamente hace iguales a los hombres, porque la

fuerza nos hace diferentes como lo indica Arendt (1988) en su texto *Sobre la revolución*:

A diferencia de la fuerza, que es atributo y propiedad de cada hombre en su aislamiento frente a todos los demás hombres, el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersen o se separen. Por lo tanto, los vínculos y las promesas, la reunión y el pacto son los medios por los cuales el poder que brotó de su seno durante el curso de una acción o empresa determinada, puede decirse que se encuentran en pleno proceso de fundación, de constitución de una estructura secular estable que dará albergue, por así decirlo, a su poder colectivo de acción, a la práctica de la libertad de los derechos humanos. (p.74).

Todos estos elementos permiten construir lo político a través de lo diverso, lo que implica el entendimiento del poder desde el consenso. De esta manera los griegos: “pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia” (Arendt 1999, p. 143), y atribuían en la adhesión a la ley la supresión del dominio del hombre por el hombre, el cual era considerado un “gobierno adecuado para esclavos” (Ibid, p. 143). Condición vital para superar la individualidad de los intereses políticos, que llevaría indefectiblemente a la fuerza y al conflicto.

En definitiva, el poder⁷, se patentiza como una acción, ya sea como dominación o como concertación, y precisamente en términos de Arendt no debe

⁷ De este modo, como hemos dicho entenderemos Poder en el sentido de *Poder político* (Die *Macht*), es decir, tener ejercicio del Poder en virtud de contar con una posición política, social, pública y la función de autoridad que se le asocia, además de contar con la capacidad y libertad para decidir. Es manifiesta ésta última apreciación en el campo de la cotidianidad, expresiones tales como: “Puedo decir” “Puedo despedirte” “puedo votar” “puedo comer”... etc. Son ejemplo claro que “Poder” comúnmente entendido denota una disponibilidad para actuar, en otras palabras, existe una posibilidad dejada a la voluntad del sujeto sin una necesaria intromisión de otras voluntades. Y muy importante es tal aclaración puesto que no es lo mismo que, bajo un permiso o un consentimiento, esté yo autorizado para realizar una acción (Dürfen); a ser verdaderamente el punto de decisión, y en esa medida, ser capaz por propia voluntad (Der Wille) de realizar una acción (Können) de forma autónoma. El poder entonces comienza a mostrarse como una especie de suficiencia para optar, de ser autónomo en los actos, dicho de otro modo, tener pleno dominio de las acciones puntuales del querer para decidir conscientemente, a favor o en contra de algo, con un firme propósito.

ser ejercido a través de la coerción, sino a través de la capacidad del diálogo en la que está revestido el hombre, así como en la capacidad que tiene el hombre para poder adherirse a las leyes y los gobernantes, por eso la necesidad de que haya alguien y no nadie:

La palabra misma, su equivalente griego *dynamis*, como el latín *potencia* con sus diversos derivados modernos o el alemán *Macht* (que procede del *mögen* y *möglich*, no de *machen*) indica su carácter "potencial". Cabría decir que el poder es siempre potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que esta es la cualidad natural de un individuo visto desde el aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. (Arendt, 2005, p. 226).

En última instancia, cabe decir que el ejercicio del poder, como acto político, tiene la capacidad de concretarse y hacer parte del imaginario propio de los individuos, no como simple especulación y vivencia de lo político, sino que posee la capacidad de ser evidenciado en la sociedad para su ejercicio cotidiano, es capaz de institucionalizarse: "El poder es una fuerza calificada e institucionalizada" (Arendt 1999, p. 140). Aquí queda de manifiesto que la comprensión del poder y el ejercicio de la política, que se materializa en un sistema de gobierno, obedece a la pluralidad, pero que también manifiesta la necesidad de institucionalizarse para establecer un orden político: "Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder" (Arendt 1999, p 143).

Lo que deja ver, que la construcción de la política está enmarcada por el ejercicio pleno de la pluralidad, que está reconocida en el poder institucionalizado; pero a su vez éste no puede ser concebido como una totalidad inamovible porque caería en despotismo. De esta manera si bien el poder se consolida como elemento regidor y organizador, no se puede convertir en un absoluto, puesto que caería en un autoritarismo, que desfiguraría el principio de pluralidad de la política: "...el poder, dado el supuesto de la pluralidad humana, nunca puede aspirar a la

omnipotencia, ya que las leyes que dependen del poder humano nunca pueden ser absolutas". (Arendt, 2008, p. 40).

De lo expuesto, puede afirmarse que el ejercicio del poder siempre estará sustentado en la capacidad que tiene el hombre de actuar en consenso y reconocer a los otros como válidos; también es la posibilidad de legitimarlo e identificar la necesidad de materializarlo en una sociedad que necesita de acciones concretas a través de sus gobernantes y que busca estar orientado hacia acciones que propendan por el bien común.

Esta es la sociedad en la que la política resulta siendo el espacio en que los iguales participan de las mismas condiciones, y que a través de su acción política permitan establecer una sociedad que esté direccionada al orden social, una sociedad que reconoce sus gobernantes, que cede su voluntad en la medida en que también es reconocido como interlocutor válido y que le está permitido asumir posiciones concretas en la esfera pública. Por lo que puede concebirse a la política como construcción, lo cual garantiza que la esfera pública y los asuntos públicos estén por encima de la necesidad, de la particularidad; y esto sólo es posible en la medida en que los hombres reconozcan ese estar entre los hombres, entre sus iguales.

CAPÍTULO 2

LA VERDAD, ENTRE LA POSESIÓN Y EL CONSENSO

La preocupación del pensamiento de Occidente ha estado anclada en la definición y en la conceptualización, actividad que se ha encaminado a asignar significado y sentido a la realidad. Esta acción ha conducido a la representación del mundo y al esclarecimiento de la validez de dichas representaciones: “Pues después de todo las cosas me son dadas siempre como representaciones, y por tanto estoy midiendo representaciones con representaciones”. (Heidegger, 2004, p. 61).

Esta actitud ha dirigido en el hombre esa vocación de comprender el mundo y permitir identificar lo que se ha reconocido como plausible, que a su vez ha logrado la aceptación de quienes participan de esa realidad. En esa medida el hombre establece los criterios y las características que identifican las propiedades de las cosas y por consiguiente su reconocimiento y aceptación.

Cuando el hombre ha identificado algo como verdad, es porque ha asignado ciertas cualidades que lo han reconocido como tal, lo que le permite asumir una conducta referencial que, en su comprensión, se constituye en algo normativo; porque ha establecido parámetros, los cuales se convierten en la manera de entender las cosas.

Así, la comprensión del mundo ha estado enmarcada por la construcción y asignación de significados que han determinado la forma de entender los fenómenos, y que a su vez se han considerado como válidos, lo que implica una aceptación y un reconocimiento porque han alcanzado generalidad:

“La época moderna, que cree que la verdad no está dada ni revelada sino que es producida por la mente humana, desde Leibniz asignó verdades matemáticas, científicas y filosóficas a las especies comunes de verdad de razón distinta a la verdad de hecho o factual” (Arendt, 1996, p. 243).

En esta medida, la comprensión de la realidad se ha edificado en la representación, en su construcción; tratando de evidenciar modelos que se constituyan en el referente y en la manera cómo las demás cosas están dirigidas y sean validadas a través de los criterios que emanan de ella. En este sentido, se demuestra como una construcción de la realidad, que es alimentada constantemente por las representaciones y la validez que en ellas se presenta, de esta manera el mundo cobra sentido y es reconocido como válido.

Siguiendo este criterio, en este capítulo se desarrollará el significado que tiene el concepto de verdad en la política, el cual no estará anclado en una perspectiva esencialista, ni metafísica, sino que hace referencia a un ejercicio que habla de una construcción, y que por ende no estará orientado a una posesión. En este caso se hará referencia a tres elementos que permitirán comprender el concepto de verdad: **a)** La comprensión del concepto de verdad; **b)** La construcción del discurso: El acto de decir verdad en política; **c)** la *doxa* como sustento de la esfera pública.

2.1. LA COMPRENSIÓN DEL CONCEPTO DE VERDAD

Cuando el hombre se ha dispuesto a conocer el mundo y sus fenómenos, ha emprendido un largo viaje hacia el conocimiento, y en él ha procurado establecer comunicación con todo lo que acontece, por eso desde los presocráticos especialmente con Parménides, en su poema, se ha hecho el esfuerzo de establecer los criterios que son necesarios para comprender y entender la realidad. Es este sentido el camino a la verdad es una búsqueda constante, que implica estar dispuesto a todo lo que disponga el camino, tanto certezas como incertidumbres, por consiguiente como dice Cabanchik (1989):

Desde que Parménides iniciara su viaje por la vía de la verdad, ése ha sido también el camino que muchos filósofos se han propuesto transitar, uno tras otro, con variada suerte. En aquel viejo y venerable poema, no es el filósofo sino una diosa quien traza la dirección de la búsqueda. Supongamos por un momento que Parménides pudiera sospechar de la autenticidad de la diosa o de sus palabras: ¿no sería "incertidumbre" el nombre apropiado para describir el estado en el que repentinamente se vería sumido? Nuestro filósofo puede ahora pretender relevar por sí mismo a la diosa de su tarea constituyéndose en único garante de la verdad, dando lugar así a una declaración de certeza, o bien desafiara todo caminante empeñado en lograr el acceso a la verdad a que muestre la legitimidad de sus credenciales para ello, asumiendo por su parte que para él ya no hay posibilidad de ninguna garantía: he ahí el desafío escéptico. (p. 68).

En esta búsqueda, que es infinita, se ha tratado de establecer certezas, modelos, guías, criterios que puedan servir de referente para ordenar el mundo con sus fenómenos, y conforme a esto hallar sentido a una realidad que se muestra oculta y desarticulada. En esta medida, el hombre es protagonista de esta búsqueda, pues en él recae toda esa acción racional, y le concede la posibilidad de fijar comprensiones, de esta manera el hombre las hace patentes. Cuando el hombre logra esto, es que ha podido hablar de verdad porque ha evidenciado el significado que tiene la naturaleza y le ha dado sentido, ha desocultado la naturaleza.

Cuando el hombre desoculta la naturaleza, revela ésta a los hombres y la constituye como referente, la muestra como fija y única, por eso: "se suponía por definición, la verdad no estaba sometida al cambio; la verdad era la verdad, de manera definitiva" (Heller, 1999, p. 158). Todo esto gracias a la definición que el mismo Parménides había hecho de la naturaleza y a través de ella del ser, quien le otorgará sentido unívoco a la realidad.

Esta certeza, a la que ha llegado el hombre, posee unos criterios que la validan como tal. En el caso de Parménides, los sentidos no proporcionan una información correcta, todo lo contrario, engañan y alejan de la verdad, es por eso

que es necesario reconocer universales racionales que sustenten todo cuanto existe, puesto que todo debe estar sometido a esta comprensión. De esta manera, en el ejercicio de desocultar la naturaleza, se visualizan los criterios necesarios para validar y reconocer la verdad.

Conforme a lo expuesto anteriormente, la verdad cobra su mayor valor en la medida que se identifica con la realidad y la pueda expresar, hallando una correspondencia con todo lo que hay a su alrededor, desde sus manifestaciones sensibles hasta sus comprensiones racionales. En estos términos, la verdad cobra sentido en sus dos connotaciones más clásicas: *adaecuatio* (correspondencia) y *certitudo* (certeza), evidenciadas en la expresión latina *adaecuatio intellectus ad rem*.

Teniendo en cuenta estos criterios, Heidegger (2007) reafirma este planteamiento, en donde la concepción de verdad, aún en la desocultación, siempre va a estar sujeta a ese principio de correspondencia, es necesario que la naturaleza quede evidenciada en el hecho de ser representada correctamente: “*Veritas est adaecuatio rei te intellectus sive enuntiationis*, la verdad es la adecuación del pensamiento o del enunciado a la cosa, es decir la coincidencia con ella, o también *commensuratio*, conmensurar, un medirse con arreglo a algo” (p. 17).

Esta correspondencia debe hablar perfectamente de cuanto existe, es la evidencia de las cosas en tanto cosas, es el referente por el cual se entiende todo, por consiguiente este *adaecuatio* se presenta de una sola manera, porque indica que su acercamiento se da en la medida en que todo se ajuste a esas características que la definen, pues demarcan el camino a seguir.

La ratificación de lo anterior se pone de manifiesto en la *República*. Platón reconoce que la validez de las cosas están sujetas a esa correspondencia con las

Ideas, y a su vez las cosas tienen que dirigirse a ellas, puesto que son perfectas, sólo puede haber objetividad en la medida en que hay un *adaecuatio* entre la idea y la cosa :

Primero, con Platón, la verdad de las cosas es puesta en las ideas, es decir, en aquellas esencias trascendentes que hacen de modelo inmutable de las varias realidades y que garantizan la posibilidad misma de hablar de sensatez. Luego, con el cristianismo, la verdad de las cosas es puesta en el más allá, que conoceremos sólo al ver a Dios en la otra vida. Kant en cambio, hace residir la verdad en la mente, en las estructuras estables con las que la razón organiza un mundo de fenómenos del cual, sin embargo, no sabe cómo es “en sí mismo”. El positivismo científico de Comte, en los finales de este proceso, llama verdad tan sólo al hecho positivamente verificado por el método experimental; pero este hecho es, como tal “hecho”, producto del sujeto humano que manipula y modifica las cosas de un modo indefinido (Vattimo, 2010, p. 24).

Por otro lado, el criterio de la *certiduto*, de certeza ha indicado la otra medida de la verdad, que al igual que la *adaecuatio*, sustentan su validez, porque se preocupan por evidenciar la correspondencia que se tiene con la realidad. Esta actitud es la que ha asumido la ciencia identificando las cualidades que deben tener todos los conocimientos. La certeza indica la posibilidad del conocimiento, su manera correcta y validación. Esta es la forma en que el conocimiento científico ha alcanzado su estatus, gracias al legado del racionalismo de Descartes (1997) en *El discurso del método*, que sustentó el quehacer científico a partir del método analítico:

Lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta; pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era, pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición: «yo pienso, luego soy», no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas; pero que sólo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente (p. 35).

En esta medida en que el conocimiento, especialmente el científico, puede aportar demostraciones a partir de un método, conducirá a la interiorización de la

verdad como certeza, buscando siempre estar referida a la verificación que aporta a la comprensión de los fenómenos; así, la certeza se convierte en un agente normativo, puesto que se constituye como unificadora de criterios y orienta su comprensión en términos de objetivación.

En este sentido, las implicaciones de la comprensión del mundo en términos de certeza, evidencian una realidad que está sometida a un referenciamiento único, la cual se convierte en la única vía, puesto que sólo debe haber una correspondencia. Esta certeza no es más que la asignación de un sólo significado a la realidad y por consiguiente válido para todas las cosas que en ella se implique, incluso para que haya una correspondencia, es necesario que exista una validación, que como se indicó anteriormente, debe estar sustentada en la verificación, ratifica los hechos y establece la medida para poder hablar de verdad:

Si la verdad (*veritas*) supone la verificabilidad –en una u otra forma-, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza. Por eso el auténtico *ethos* de la ciencia moderna es, desde que Descartes formulara la regla clásica de certeza, que ella sólo admite como satisfaciendo las condiciones de la verdad lo que satisface el ideal de certeza. Esta concepción de la ciencia moderna influye en todos los ámbitos de nuestra vida. El idea de verificación, la limitación del saber a lo com-probable culmina en el reproducir iterativo. Así, ha surgido de la legalidad progresiva de la ciencia moderna, el universo íntegro de la planificación y de la técnica. (Gadamer, 2010a, p. 54).

Atendiendo a lo anterior, la herencia que ha asumido la verdad ha estado enmarcada en los criterios que la ciencia ha determinado, incluso su primera preocupación fue ésta como lo sostuvo Gadamer (2010a): “Fue un afán de saber, de conocimiento, de explotación de lo ignoto, raro y extraño y un singular escepticismo hacia lo que se narra y se da por verdadero lo que los impulsó a crear la ciencia” (p. 51).

De esta manera, la ciencia ha contribuido sustancialmente a lo que se ha entendido por verdad, porque ha encontrado en la verificabilidad, y en ella a través

del método, la forma adecuada de hallar certezas y por consiguiente disponerse a la verdad.

Por estas razones el *adaecuatio* y *certiduto* han encontrado un espacio que efectivamente ha ratificado la ciencia y que las ha legitimado. Tanto eco ha tenido esto, que encontró su máxima expresión en el positivismo del siglo XIX, en el cual refrendó estas posiciones y las puso en su máxima expresión, hasta el punto de colocarlas en un puesto de privilegio frente a los demás conocimientos:

El hecho de que la ciencia sea propuesta por los positivistas como único fundamento sólido de la vida de los individuos y de la vida en común; el que se le considere como garantía absoluta del destino de progreso de la humanidad; el que el positivismo se pronuncie a favor de la divinidad del hecho: todo esto indujo a algunos especialistas a interpretar el positivismo como parte integrante de la mentalidad romántica. En el caso del positivismo, sin embargo, sería la ciencia la que resultaría elevada a la categoría de infinito". (Reale, 2010, p. 273)

En esta búsqueda, no solamente el positivismo se manifiesta como la única posibilidad, inclusive mesianica, en el desentrañamiento de la naturaleza; existen otros fenómenos que se escapan a la cuantificación y a la evidencia y de igual manera necesitan ser comprendidos. Como consecuencia, surge la reflexión a través de las ciencias del espíritu del siglo XIX, y con ellas el giro hermenéutico que contribuirán al acercamiento de la realidad. Esta nueva posibilidad permitirá tener otro contacto con los fenómenos y no sólo la explicación procedente de las ciencias puras, en términos de cuantificación y verificación, sino de la comprensión e interpretación como otra posibilidad en el acercamiento a esa realidad, por consiguiente:

Los métodos de la ciencia natural, no captan todo lo que vale la pena saber, ni siquiera lo que más vale la pena: los últimos fines, que deben orientar todo dominio de los recursos de la naturaleza, y del hombre. Son conocimiento de otro género y otro rango los que cabe esperar de las ciencias del espíritu y de la filosofía que subyace en ellas. (Gadamer, 2010b, p. 43)

Por ejemplo, en el caso de K. Popper, que en su inicio como militante del neopositivismo profesó adhesión a la verificación y a la certeza científica, planteó la necesidad de reconsiderar esta postura, puesto que la ciencia en su comprensión histórica había entrado en crisis y con ella la certeza, debido a que el estatus en el que se había envuelto la ciencia era ficticio puesto que su condición inerrante había sido cuestionada:

Mediante la ciencia buscamos la verdad. Esta no se predica de los hechos, sino de las teorías. Y una teoría tanto para Tarski, como para Popper, es verdadera cuando se corresponde con los hechos. Ahora bien, esta es una definición de verdad, pero no tenemos un criterio de verdad: aunque hallásemos una teoría verdadera, nunca podríamos llegar a saberlo, porque las consecuencias de una teoría son infinitas y no podemos controlarlas todas. En tales circunstancias, según Popper la verdad es un ideal regulador. Nos acercamos a la verdad eliminando los errores de las teorías precedentes y sustituyéndolas por teorías más verosímiles. En esto consiste para Popper el progreso de la ciencia. (Reale, 2010, pp. 896-897).

Por consiguiente la preocupación por la verdad no se siente agotada en esta visión reduccionista de la ciencia en la que la posibilidad del conocer queda sumida en el *adaecuatio* y *certiduto*, orientados a la objetivación de la realidad, sino que se abre a otras posibilidades, que en sí mismas, permiten abordar los fenómenos de otra manera.

Al respecto, y siguiendo esta línea de pensamiento, es importante considerar, que esa postura radical sobre el conocimiento comienza a cambiar, poniendo de manifiesto que la verdad no debe estar direccionada exclusivamente a la verificabilidad ni a la certeza; y quizá sea en la no-verdad en donde se haya la posibilidad de la verdad, como lo plantea Nietzsche (2006) en *Más allá del bien y el mal*: “Suponiendo que nosotros queramos la verdad: ¿por qué no, más bien, la no-verdad? ¿y la incertidumbre? ¿y aun la ignorancia? (pp. 22-23). Por consiguiente, queda de manifiesto que, el contacto con la verdad corresponde a un acercamiento de la realidad, el cual no necesariamente está inmerso en la radicalidad del *adaecuatio* y *certiduto*, sino que está direccionada a un ejercicio de

construcción y no simplemente de verificación, el cual recogerá el fruto de la comprensión de la realidad.

Siguiendo con la tradición nietzscheana y para fundamentar la anterior afirmación, Váttimo (2010), en su texto *Adiós a la verdad*, reafirma la posibilidad de identificar el problema de la verdad y a la cultura occidental bajo el signo del nihilismo en orden a lo interpretativo, y la visualiza refiriéndose a ésta como un relato, una fábula, orientando dicha comprensión: “Puede verse un resumen esquemático de dicho balance en la famosa página del *Crepúsculo de los ídolos* que lleva el título de «Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en un fábula»” (p. 23). Por consiguiente, la condición de verdad no está sumida en la verticalidad de la imposición que profesa la correspondencia con la cosa, sino que está orientada en la comprensión de la verdad como la manera en que ésta se puede construir a través del lenguaje y del discurso.

Al respecto Gadamer (2010a) a través de una propuesta de la verdad a través de lenguaje, indica que ésta sólo puede estar determinada en la manera de discurso, puesto que sólo allí a través del lenguaje el mundo cobra sentido y puede representarse a través del lenguaje:

Esta definición da como algo obvio que el discurso, es decir, el *intellectus* que se expresa en el discurso tiene la posibilidad de medirse a sí mismo de forma que lo que alguien dice exprese sólo aquello que hay. A eso llamamos en filosofía la verdad enunciativa, teniendo en cuenta que también hay otras posibilidades de verdad en el discurso. El lugar de la verdad es el juicio (p. 54).

En este sentido, la verdad toma distancia de los presupuestos que la ciencia ha planteado, en tanto, si bien la lógica cobra importancia dentro de la estructura de los enunciados y los juicios, no queda anclada a esta concepción, por consiguiente: “La verdad se toma en primer lugar como el carácter de enunciados, de enunciados sobre lo existente. Es decir, la verdad es una

constitución de las proposiciones merced a la cual éstas enuncian algo tal como es” (Heidegger, 2004, p. 17). Aun así, esta expresión no es totalizante en el entendimiento de la verdad, el hecho de que la verdad enuncie la realidad correctamente, no significa que se agote ahí, es más debe garantizar en su misma estructura la validez de sus proposiciones, ya que tanto la falacia y el error hacen parte de su comprensión. En este orden de ideas, la verdad no se limita a esta comprensión del problema, se incorpora en la discusión del lenguaje y en él encuentra sus fundamentos:

No disponen de ningún medio para distinguir lo verdadero de lo falso fuera de su propio instrumental: *logoi*, discursos. Y sin embargo, en este recurso puede encontrarse el máximo de verdad que el hombre puede alcanzar. Lo que constituye su problematicidad es en realidad su verdadera característica: *logoi*, discursos, «sólo» discursos. (Gadamer, 2010b, p. 49).

Conforme a lo establecido, la verdad no está referida exclusivamente a las categorías que la ciencia ha propuesto, la cual ha permitido orientar la racionalidad procurando la explicación de los fenómenos, sino que se encuentra abierta hacia el lenguaje estableciendo otras fronteras, quedando dispuesta a la posibilidad del lenguaje, que se manifiesta a través del discurso.

La verdad en ese sentido, se hace discurso, está dirigida a una comprensión histórica y circunstancial de los hechos y de la realidad, lo cual exige un horizonte situacional que dirija su comprensión. La verdad como consecuencia, no es una condición de exactitud y de única respuesta, que posee un método preciso que lleve a un resultado exacto, la verdad está encaminada por la comprensión del discurso y la palabra, que siendo lenguaje tiene la disposición de poder hablar de algo y esclarecerlo a través del *logos*.

Por eso el hecho de concebir la realidad que es comprendida a través del lenguaje da la posibilidad de entenderla, como aquella capacidad de construirla:

La realidad se ha abierto. ¿Cómo se podría soportar el sobresalto de la realidad sin ese hacerse palabra? En ese momento en que la realidad se abre y surge la palabra, a fin de captarla y hacerla soportable para el hombre, surge la verdad. (Arendt, 2006, p. 47).

De esta manera, se visualiza una verdad que está orientada al desocultamiento de la naturaleza a través del discurso, y sólo en esta posibilidad el hombre puede estar abierto a ella, porque establece una comunicación que le proporciona comprensión de los fenómenos y de los acontecimientos. Por consiguiente, esta relación no está mediada exclusivamente por una verificación o comparación de los hechos en que correspondan o no correspondan, sino que están dirigidos a la construcción de la realidad a través del discurso. En este sentido no habría retorno a la concepción clásica del *adaecuatio*, condición que ha reducido la comprensión de la realidad y en la cual no habría pluralidad, es por eso que: “mientras se piense la realidad como *adaecuatio*, como correspondencia a un dato objetivo presente, el riesgo del platonismo político siempre subsiste” (Vattimo, 2010, p. 23).

2.1.1 Verdad y política

El componente de la pregunta por la relación verdad y política, estriba en la iniciativa que posee el hombre de generar la comprensión de la realidad en el discurso, lo que permite poner en evidencia los asuntos públicos del cual todos los hombres hacen parte. Es por eso que la tarea del hombre a través del discurso es como lo plantearon los griegos desocultar, *aletheia*, pues las cosas tienden a ocultarse como dijo Heráclito, pero que a través de la palabra, quedará expuesta en la esfera pública. Sólo queda estar referenciados en ese acto discursivo ya que: “La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje” (Gadamer, 2010a, p. 53).

En este ejercicio discursivo se encuentra la política, orientada precisamente a comprender las dificultades de las relaciones humanas y el ejercicio del poder, por eso la importancia de reconocer en el discurso el sustento de lo político, puesto que es la manera de su aparición. Por esta razón en el *logos*⁸, se ve representado la posibilidad de manifestar cuanto existe, es traerlo al presente y darle significado, como expresión de la verdad que se ve en el desocultamiento de la naturaleza:

Pero al mismo tiempo, y de modo igualmente primario, el *λόγος* se entiende también como hablar *de* algo, hablar *sobre* algo. Ello implica que en el habla se vio que su logro fundamental consiste en hacer visible aquello *de lo cual* se habla, aquello *acerca de lo cual* se habla en ella, en hacerlo manifiesto. En este hacer manifiesto se muestra lo mentado; se hace perceptible, y lo percibido se *determina* en el hablar sobre ello. Este determinar lo experimentado y lo percibido haciéndolo manifiesto no es otra cosa que lo que comúnmente llamamos pensar y reflexionar. (Heidegger, 2004, p. 15)

En este aparecer, lo político cobra vigencia en la medida en que las cosas hablen de ellas, es decir ponen en presente lo que ha estado en la eternidad o lo que ha estado oculto, esto concede la posibilidad de vigencia del acontecer en lo social y lo político, puesto que corresponde a las cosas que suceden. Por consiguiente: “la verdad del discurso se define, pues, como adecuación del discurso a la cosa, es decir, adecuación del “dejar estar” el discurso a la cosa presente”. (Gadamer, 2010a, p. 54). En este sentido, no se asume esa correspondencia reduccionista que se ha planteado anteriormente, más bien se

⁸ Comúnmente se ha traducido *logos* por razón, porque indica la posibilidad de comprensión de cuanto existe, tiene el criterio de inteligibilidad ya que se presupone el ejercicio racional del ser humano, un componente importante para la definición de los conceptos de verdad y de ciencia, pero la extensión y comprensión del término apunta al discurso como fundamento racional del hombre, de esta manera: “Es la razón misma de las cosas la que se representa y comunica en un modo específico de discurso” (Gadamer, 2010, p. 53). Heidegger en el planetamiento del *logos* hace la salvedad que usualmente se ha considerado este términos desde el enunciado en que se puede hablar de cuanto existe: “La reflexión filosófica en sus inicios tomó el *λόγος*, el hablar, en primer lugar en la forma de discurso expresado, y dentro de éste, a su vez, en la forma aparentemente más sencilla del enunciado, y este “habla” o discurso se configura lingüísticamente en la preposición como proposición del enunciado, por ejemplo “el cielo es azul” (Heidegger, 2004, p. 19)

considera como el hacer presente de las cosas, como ejercicio discursivo que se posibilita en la palabra.

En este ejercicio, de hacer presente lo oculto, se plantea la dificultad de una verdad política, la cual ha estado siempre determinada por la verticalidad de su discurso, representada en el gobernante que posee la verdad. Es por eso que asumir una sola postura de verdad en política, sería como se estableció antes, una condición de dominación e imposición; aspecto que ha sido debastador para el hombre y la sociedad. Por lo que: “Nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron bien, y nadie, por lo que yo sé, nunca puso la veracidad entre las virtudes políticas” (Arendt, 1996, p. 239).

Por consiguiente, teniendo presente que la verdad se manifiesta en el discurso y se establece en el ejercicio de la palabra, por cuanto: “con la palabra y el acto nos incorporamos en el mundo humano” (Arendt, 2005, p. 206), la comprensión del mundo estará enmarcada en estos criterios, porque cuando el hombre se relaciona con su entorno comienza a establecer significados a través del él: “El hombre inserto en el mundo y el conocimiento que hace el mundo adecuado, ajustado para el hombre, son la mejor prueba de que el hombre y el mundo se pertenecen recíprocamente” (Arendt, 2006, p. 43).

Por esta razón, el hombre se dispone al encuentro con la realidad, para ello, establece una relación discursiva, enmarcada en el lenguaje. Es precisamente esta situación la que da la posibilidad de hablar de verdad; por cuanto, cuando el hombre sale de su esfera privada y pasa a la esfera pública genera la manera en que puede ordenar lo que le llega de su alrededor y permite crear conexiones con su entorno, en tanto entra en una relación recíproca que le otorga lo necesario para hablar con los otros y así construir esa esfera pública donde se encuentra con los demás. Es así como configura los criterios para poder hablar de lo social y lo político; y empieza el camino de construcción de la esfera

pública y de la verdad; porque como lo afirma Arendt (2005): “todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros igual que nosotros- constituye la realidad” (p. 71).

En el caso de la política este aparecer no se manifiesta de forma unívoca, todo lo contrario, su aparecer se muestra múltiple, puesto que como ya se indicó en el capítulo 1 de este escrito, la pluralidad es diversa y es el fundamento de la política. Esta condición permite que la pluralidad, evidenciada en el discurso, se encuentre en la esfera pública con otros discursos, situación que se manifestaría caótica, pero no es así; porque precisamente en el ejercicio de la pluralidad, a través del discurso, puede darse el consenso, consumación misma de la esfera pública.

Conforme a lo expuesto y efectuando una conexión de la política con la verdad, ésta se mostraría como lejana e imposible en los intereses públicos y en el bien común, porque poner de acuerdo a lo plural sería bastante complejo. Por consiguiente, para conciliar esta dificultad sólo se puede acceder a la puesta en común y al diálogo, como los caminos hacia la verdad, puesto que estar en el discurso y en el diálogo ya es estar sobre la verdad, que es construcción.

Por esta razón, la verdad no se puede visualizar como posesión, porque siendo así desaparecería el espacio público y con ella la palabra, porque no atendería a la posibilidad de reconocimiento y validación del otro y se daría paso a la imposición, aspecto funesto para la esfera pública.

Esta comprensión es lo que ha llevado al totalitarismo, puesto que estar en los terrenos de lo unívoco ha conducido a la dominación; y allí la verdad es totalmente sorda, porque el hecho de no escuchar el disenso pone de manifiesto el no tener en cuenta “otras voces, otras bocas” para construir lo político, de donde

resulta necesario mostrar en la verdad esa posibilidad dialógica en la cual está sustentado lo político.

En esta relación tan estrecha entre la verdad y la política unida a través del discurso, se mantiene la posibilidad de establecer una comunicación recíproca con el mundo y con los otros. Por consiguiente el hombre siempre ejercerá esta cualidad en la medida en que pueda referirse a las cosas a través del discurso, en tanto el hombre *habla de cuanto existe*⁹, especialmente en lo que se refiere a los asuntos públicos, porque está dispuesto a comprender las cosas de la esfera pública, sus problemas, sus dinámicas, generando posturas frente a cómo se deben entender los fenómenos sociales, los fenómenos políticos y con ellos el ejercicio del gobernar, determinando a su vez otros componentes como el quién debe gobernar, cuál debe ser el sistema político, preguntas vertebrales para el quehacer y la práctica de la política.

2.1.1.1. Las verdades de hecho y las verdades de razón

En esta construcción de la verdad, es importante anotar que la representación que se haga de todo cuanto sucede es fundamental, en esta tarea, el ejercicio contemplativo frente a la esencia de fenómenos determina el sustento racional de

⁹ La expresión griega *λέγειν τὰ ἔόντα*, permite acercarse a la comprensión del concepto de verdad, puesto que la verdad se evidencia en el Discurso, en la Palabra, ya Heidegger en su texto *¿Qué es la filosofía?* Hace referencia a una de ellas especialmente el *λέγειν* queriéndonos decir que la manera cómo aparecen las cosas es en la palabra: “Cuando escuchamos una palabra griega en griego, seguimos su *λέγειν*, su modo directo e inmediato de mostrarse. La palabra muestra lo que está delante de nosotros” (Heidegger, 2006, p. 42) “Este discutir unos y otros, un discutir que una y otra vez despierta el interés de los filósofos muestran por lo Mismo, es el hablar, el *λέγειν* en el sentido de *διαλέγεσθαι*, el hablar en forma de diálogo” (Heidegger, 2006, p. 52). Arendt reafirma esta expresión: *λέγειν τὰ ἔόντα*: el decir lo que existe, como sustento de la comprensión de la verdad como un discurso: “Ninguna permanencia, ninguna perseverancia en el existir, puede concebirse siquiera sin hombres deseosos de dar testimonio de lo que existe y se les muestra por qué existe” (Arendt, 1996, p. 241). Por otra parte Heidegger señala con respecto al *λέγειν*: “La verdad no es el *λέγειν*, el hablar y tratar de algo, sino el *λεγόμενον*, lo dicho como tal, lo que, siendo siempre lo mismo, cada vez es decible y es puesto, el *λεκτόν*”. (Heidegger, 2004, p. 52). Esta postura establece un componente, un criterio en torno al enunciado lo que le otorga al *λέγειν*, no solo la cualidad de que se pueda hablar de cuanto existe, sino que el enunciarse considera la posibilidad en que las cosas puedan ser correctas.

toda la realidad, puesto que parte del asombro y le permite entender el mundo, estas son las verdades de razón. Por otro lado, los hechos que pasan a diario emiten una información que es imposible evadir, es el insumo que dispone al hombre de forma inmediata al encuentro con la realidad, el cual no hace parte del mundo racional o de entidades abstractas. Esto último es lo que importa a la esfera pública y corresponden a las verdades de hecho.

Por consiguiente, lo que suceda en la esfera pública es lo que interesa en la vida política, por esta razón, los acontecimientos dicen y hablan de lo que atañe a todos, evidencia lo realmente político. Estos hechos son los que configuran la posibilidad de que las ciudades reconozcan sus prioridades y puedan edificarse en razón de ellas, procurando lo que mejor convenga para quienes la integran.

Esta incidencia de los hechos en la vida de los hombres es lo que va a constituir las verdades de hecho, porque cobran un significado muy alto y permiten evidenciar lo cotidiano de las relaciones sociales, estas verdades de hecho hacen posible que exista un interés por lo común, puesto que son acontecimientos que implican a todos, los cuales hay que configurar dentro de la colectividad, por esta razón:

...la verdad de hecho siempre está relacionada con otras personas: se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados, se establece por testimonio directo y depende de las declaraciones; sólo existe cuando se habla de ella, aunque se produzca en el espacio privado” (Arendt, 1996, p. 250).

A diferencia de las verdades de hecho, se encuentran las verdades de razón, que contrario a las anteriores hacen parte de la individualidad, hacen parte de la verdad filosófica que es referenciada por ejercicio contemplativo. Así lo establece Arendt (1996) cuando indica que: “La verdad filosófica se refiere al hombre en su singularidad y por tanto es apolítica por naturaleza” (p. 258).

Lo anterior denota que la relación filosofía y política siempre han estado en divorcio, los asuntos políticos no son la preocupación del filósofo porque éste se aleja de la *polis* y se dedica a la contemplación: “mientras que el cuerpo habita la ciudad de los hombres, eso divino que la filosofía percibe es visto por algo en sí mismo divino –el alma- que de algún modo está separado de los asuntos humanos” (Arendt, 2008, p. 65).

En esta tensión, entre la *vita contemplativa* y la *vita activa*, surge la preocupación por los asuntos públicos, que corresponde a la *vita activa*. Esta condición permite centrar el interés por las verdades de hecho, puesto que son las que nutren la vida política. Las verdades de razón cada vez más, engrosarán su estatus gracias a su condición teórica, pero las verdades de hecho cada vez más serán susceptibles porque son expuestas a ser modificadas de múltiples maneras. Así lo entendió Arendt (1996) cuando decía:

El dominio (para usar la misma palabra de Hobbes), al atacar la verdad racional, excede su campo, por así decirlo, en tanto que da batalla en su propio terreno cuando falsifica los hechos o esparce la calumnia. Las posibilidades de que la verdad factual sobreviva a la embestida feroz del poder son muy escasas; siempre corre el peligro de que la arrojen del mundo no sólo por un período sino potencialmente para siempre. Los hechos y los acontecimientos son cosas mucho más frágiles que los axiomas, descubrimientos y teorías -aun las de mayor arrojó especulativo- producidas por la mente humana; se producen en el campo de los asuntos siempre cambiantes de los hombres, en cuyo flujo no hay nada más permanente que la presuntamente relativa permanencia de la estructura de la mente humana. (p. 243).

Por lo que, las verdades de hecho constituyen la naturaleza de la esfera pública y permiten establecer una comunicación con la política, porque todos los hombres participan de los mismos asuntos. Es importante anotar aquí que si bien los hechos son contundentes, no significa que sean asumidos literalmente, los hechos no dicen nada en sí mismos, necesitan de la comprensión para que adquieran la importancia en la política y en general en cualquier espacio; para que no necesariamente se esté hablando nuevamente del *adaequetio* como

entendimiento de la verdad, en donde exista una correspondencia indefectible. Por el contrario la prioridad de discurso estará siempre en frente orientando la comprensión en el mundo.

Se percibe de esta forma que, las verdades de hecho, como lo afirma Arendt (2008), tienen un sustento impositivo, ejemplo de ello lo constituye la guerra; en tanto nadie puede negar lo devastador de la misma (como verdad de hecho), pero aun así el significado que ésta tenga, puede variar dependiendo de los actores que han participado en ella y con ello no significa que se ponga en tela de juicio la guerra como verdad de hecho:

El problema es que la verdad de hecho, como cualquier otra verdad, exige un reconocimiento perentorio y evita el debate, y el debate es la esencia misma de la vida política. Los modos de pensamiento y de comunicación que tratan de la verdad, si se miran desde la perspectiva política son avasalladores de necesidad: no toman en cuenta las opiniones de otras personas, cuando el tomarlas en cuenta es la característica de todo pensamiento estrictamente político. (p. 253).

En orden a lo anterior, las verdades de hecho son las que generan la posibilidad de hablar de lo acontecido, nadie es ajeno a estos sucesos, y por consiguiente son contundentes, pero aun así, estas verdades de hecho son frágiles porque el hombre tiene acceso a ellas, es más, su predicabilidad puede cambiar y de hecho cambia porque es frágil a la intervención de los hombres y porque también puede ser accedida a través del engaño y la mentira.

Estos hechos, aunque parezcan rígidos, pueden ser alterados porque pueden sufrir modificación a través de la imposición de un discurso político y puede ser acomodada acorde a los intereses. Es más, el poder político puede alterar estas verdades de hecho, puede manipular los acontecimientos, y de hecho ha sucedido, utilizando el discurso para sus intereses reduciendo los hechos a la manipulación del discurso.

Pero aún así, donde “existe el peligro existe lo salvador”, evocando el poeta Hölderlin, el discurso puede hacer nuevo el acontecimiento, porque en la palabra y en la acción se da la posibilidad de reconstruir las cosas: “Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de nacer”. (Arendt, 2005, p. 207).

Así, el ejercicio del discurso cobra importancia en la forma que hace parte de los otros, tanto de las verdades de razón como las de hecho, entra en el ejercicio de la pluralidad porque solo así es validado el discurso, porque ha existido el reconocimiento de las verdades de hecho que han permitido al hombre identificarse en la pluralidad y que también a través de las verdades de razón ha permitido establecer los criterios necesarios para actuar en la esfera pública.

El único espacio es que se puede presentar y patentizar esta interacción es el espacio político, allí el actuar del hombre se ve referenciado por el acontecer y por consiguiente por su aparecer en estos acontecimientos. El hombre político tiene en cuenta todos estos elementos y los pone en la vida pública procurando hallar el consenso. Por tanto, la información que dan los hechos son muy importantes, pero mucho más importante el hecho de poder hablar de ellos, lo cual está referenciado en la manera en que vive el hombre su esfera pública y en la que el hombre se pone de acuerdo.

Cuando el hombre actúa sin tener estos criterios, es porque aún habita en la necesidad, defendiendo sus intereses y satisfaciendo sus necesidades, no hace parte de la esfera pública, se encuentra aún en la esfera privada. Por esta razón quien ha obrado así, ha cometido las mayores atrocidades en la política, porque ha asumido sus intereses particulares y los ha convertido en poder político en

términos de dominación, en él se ilustra la manera en que lo particular puede orientar el significado de lo político.

En este obrar, también se ha podido visualizar lo fácil que es modificar las verdades de hecho, los intereses conducen a la mentira y al engaño, presentando una realidad que no habla de ella misma y que sólo puede estar orientada al poder, entendido en este caso, hacia la dominación.

Pero ¿por qué ocultar la verdad? ¿por qué la necesidad de la mentira y el engaño? Por esa misma razón, porque hace parte de la necesidad, de la precariedad, en la cual se define la esfera privada, el hecho de sostener la dominación legitima cualquier procedimiento que garantice este proceder y el engaño se muestra como la mejor manera de sostenerlo.

La verdad en este caso, cuando se recurre a la mentira, va en contra de lo particular y directamente de los intereses de los gobernantes, no corresponde de la forma en que las cosas funcionen para ellos, porque de alguna manera son temerosos de la misma fuerza con que ellos operan; y es de que por medio de la verdad, pasen de ser dominadores a ser dominados. Por eso la verdad debe hacer parte de la esfera pública, no de la privada y debe afincarse en la capacidad de ser consensada:

Vista con la perspectiva de la política, la verdad tiene un carácter despótico. Por consiguiente, los tiranos la odian, porque con razón temen la competencia de una fuerza coactiva que no pueden monopolizar, y no le otorgan demasiada estima los gobiernos que se basan en el consenso y rechazan la coacción. (Arendt, 1996, p. 253).

Para concluir este acápite, la verdad debe estar orientada a los intereses comunes, los cuales son identificados en la pluralidad. El hablar de lo político debe estar entonces constituido a través del ser reconocidos y ofrecidos los discursos a la discusión, lo cual han de estar direccionados al consenso.

2.2. LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO: EL ACTO DE DECIR VERDAD EN POLÍTICA

Teniendo presente que la verdad en la política está enraizada en el discurso, en la palabra y su ejercicio se consolida en la esfera pública, el hombre cobra validez al igual que la política, edificando los principios que definen el poder político.

Así el hombre elabora el pensamiento político, porque se constituye a través de quienes nutren la esfera política, de sus discursos, es la forma en que lo público se materializa y alcanza a ser un referente para quienes participan del mismo espacio, validándose a sí mismo y en relación con los otros; constituyéndose de esta manera, en pensamiento político: “El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento” (Arendt, 1996, p. 154).

En el espacio común, es de vital importancia la validez que cobra cada uno de los discursos, porque más que un hablar, es la manifestación del ser uno mismo, cuando existe un reconocimiento es porque existe una legitimación del discurso y por consiguiente va originando aceptación, va cumpliendo con los requisitos que debe tener un discurso verdadero, porque habla de todo cuanto es y va generando en sus interlocutores la posibilidad de ser escuchados. Cuando el discurso es más veraz, es más escuchado, porque de alguna manera también ha escuchado a los otros, lo cual legitima más aún el discurso.

En este sentido, los griegos comprendieron muy bien este ejercicio, el reconocimiento pleno del discurso, que se pone en escena, se habla, y habla

verdad. Ellos lo centraron en la comprensión del concepto *parresía* donde se ubica el actuar humano y el quehacer político: “la palabra *parresía* hace referencia, por tanto, a una forma de relación entre el hablante y lo que se dice, pues en la *parresía*, el hablante hace manifiestamente claro y obvio que lo que dice es su propia opinión” (Foucault, 2004, p. 37). El decir verdad pone de manifiesto las cualidades del hombre, sus facultades y es eso lo que le permite tener credibilidad, es por eso que el que habla con verdad posee algunas condiciones morales que le permiten ser legitimado por los otros.

En el terreno de la política, la *parresía* tiene una importancia fundamental en la medida en que ella se convierte en la posibilidad de establecer relaciones sociales y a su vez entender el ejercicio democrático:

La democracia ateniense estaba definida muy explícitamente como una constitución (*politeia*) en la que la gente gozaba de la *demokratía*, *isegoría* (el igual derecho de hablar), *isonomía* (la igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder) y *parresía*. La *parresía*, que es el requisito para el habla pública, tiene lugar entre los ciudadanos en su condición de individuos, y también entre ciudadanos constituidos en asamblea. Es más el ágora es el lugar donde aparece la *parresía* (Foucault, 2004, p. 49).

Cuando el hombre se muestra al mundo, sale a la esfera pública, se convierte en acción, en acto político, se muestra a los demás, y así lo expresaba Foucault, cuando indicaba “el sujeto, al decir la verdad, *se manifiesta*, y con esto quiero decir: se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad” (Foucault, 2010, p. 19). Así el hombre se constituye como palabra que actúa y entra a la discusión con los otros, es allí donde cobra verdadera importancia el ejercicio de la política: “Aquél que usa la *parresía*, el *parresiastés*, es el que dice todo cuanto tiene en mente: no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso” (Foucault, 2004, p. 36).

De este modo, cuando el hombre se relaciona con los otros y establece lazos, comienza su puesta en escena, entra en acción, y puede hablar tanto de él como de las cosas, igualmente de la posibilidad de ser hablado. Esta dinámica presupone que la actividad de la esfera pública no está supeditada al caos en donde “haya confusión de lenguas”, sino que a través de la misma palabra se llegue al consenso, eje fundamental de la democracia, en donde el discurso no está sustentado en la validez en cuanto *adaecuatío*, sino en cuanto consenso: “Su validez depende del acuerdo y consenso libre” (Arendt, 1996:260).

Cuando se comienza a ejercer la vida pública, el poder referirse a las cosas, posee la exigencia de la *parresía*, en el espacio público, en el ágora. Allí, es donde aparece y se pone de manifiesto todo cuanto existe, es la posibilidad de reconocer el soberano y distinguir su hablar con verdad, no con mentira; lo que induce a sus funcionarios y a su pueblo a obrar de la misma manera. Por eso no es el discurso por el discurso o simplemente hablar, es la revelación de cuanto se es, en tanto ese hablar ha de tener la cualidad de la franqueza, diciendo todo cuanto existe.

Por consiguiente en la política, la construcción de un discurso de verdad se evidencia como un elemento vertebral, y sobre él se puede llegar a la consolidación de la esfera pública, es en el decir verdad que se constituye lo político. Cuando se ejerce esa facultad, el hombre está siendo estimado como válido, y su palabra entra en la posibilidad de ser escuchada y considerada, esto sucede en la medida en que existen otros, los cuales legitiman su aparecer en la esfera pública:

Para que la práctica del decir veraz sobre uno mismo se apoye en la presencia del otro que escucha, el otro que exhorta a hablar y habla. El decir veraz sobre uno mismo, y esto en la cultura antigua (por lo tanto mucho antes del cristianismo), fue una actividad realizada entre varios, una actividad con los otros, y más precisamente aun una actividad con otro, una práctica de a dos. (Foucault M. , 2010, p. 22).

En esta relación, el hombre se ve dirigido a su puesta en común, ya al parecer sus intereses personales pasaron a un segundo lugar, la preocupación por los intereses comunes, los cuales son de la esfera pública son los que direccionarán su aparecer en el mundo. Esto pone de manifiesto que este aparecer debe tener una intencionalidad y una repercusión en la esfera pública, lo cual va a estar dirigido a la consolidación de lo político representado en el poder político.

Frente a la realidad y a los hechos, el hombre se encuentra en la posibilidad de poder hablar de ellos, de establecer una comunicación tal, que permita identificar los acontecimientos con la representación que se haga, eso coloca al hombre en la posición discursiva que debe estar enfocada en el hablar veraz y que identifica lo político frente a los otros. Entonces ¿cómo identificar ese hablar veraz o decir verdad frente a la posibilidad de la mentira? Aquí queda evidente que lo político en cuanto discurso tiene una doble vía, tanto accede a la verdad como a la mentira, ya Gadamer lo había manifestado evidenciando la doble vía del discurso: “Porque el lenguaje humano no expresa sólo la verdad, sino la ficción, la mentira y el engaño. Hay, pues, una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje” (Gadamer, 2010a, p. 53).

En este sentido, la mentira y el engaño desdibujan los acontecimientos que van identificando el acontecer político teniendo como referencia las verdades de hecho, inclusive éstas siendo modificadas. El hecho de que se pueda hablar con mentira pone al discurso en la escena del debate y en la consideración de las posturas que se evidencian; y solamente en el ejercicio político, en la práctica, en la confrontación, es como se puede diferenciar entre el discurso de verdad o de mentira.

Todas estas cualidades permiten robustecer la esfera pública, originan la manera en que los discursos se manifiestan y buscan su protagonismo en la esfera pública a través de los hechos que siempre generan de qué hablar, por eso como lo diría Arendt (1996): “los hechos dan origen a las opiniones” (p. 250).

Aquí hay que diferenciar precisamente, que las opiniones no son condición de mentira como se ha pretendido hacer ver, colocando la opinión en un lugar bastante abajo; por el contrario las opiniones van a evidenciar la condición de pluralidad de la política, en este caso la opinión no genera violencia, la mentira sí:

Las mentiras resultan a veces mucho más plausibles, mucho más atractivas a la razón, que la realidad, dado que el que miente tiene la gran ventaja de conocer de antemano lo que su audiencia desea o espera oír. Ha preparado su relato para el consumo público con el cuidado de hacerlo verosímil mientras que la realidad tiene la desconcertante costumbre de enfrentarnos con lo inesperado, con aquello para lo que no estamos preparados. (Arendt, 1999, p. 14).

Precisamente este hecho de hablar verdad, no ha sido una de las virtudes por excelencia en la política, incluso a través de la historia del pensamiento político se ha estimado justificable la mentira, como es el caso de Maquiavelo, quien pone de manifiesto la separación entre moral y política, indicando que los valores morales no son la fuente fundamental del accionar político; aun así el ejercicio de una política plural demanda una postura moral que está orientada en los principios del bien común, lo cual no es más que una postura ético-política.

2.3. LA DOXA COMO SUSTENTO DE LA ESFERA PÚBLICA.

Hasta este punto, se ha reconocido la verdad como una construcción que se hace a través del discurso, una verdad que no tiene connotación de imposición sino de concertación y se ha indicado que precisamente, la posibilidad de que todos participen de ella, es lo que define y enriquece lo político. La superación de una verdad monolítica y absolutista ha sido reemplazada por el ágora del discurso. Este enfoque sustenta la visión de una política en que las personas puedan participar en la esfera pública y a su vez asuman posturas y compromisos frente a la sociedad.

En este sentido la política cobra otras dimensiones y generalmente permite la apertura al disenso y a la confrontación, no como un referente en donde existan perdedores y ganadores, como acto violento, sino como la oportunidad en que los hombres se puedan encontrar y participar de lo común, que es la esfera pública.

Todos estos elementos van a configurar y permitir que la escena política tenga sentido y pueda materializarse en el poder político, el cual es manifestación del mismo contrato social. No obstante, el hecho de la pluralidad que se sustenta en la diversidad de la esfera pública y el ejercicio de la palabra, se pone de manifiesto frente a los otros, cuando el hombre se revela a sus iguales, el espacio se hace común y permite compartir las cualidades que los identifican.

Los griegos entendieron esta dinámica desde la *isegoría* en la palabra, indicando que es en el discurso donde los hombres son iguales, como elemento que logra que todos sean tenidos en cuenta. La fuerza y la violencia por el contrario evidencian la desigualdad en los hombres, por eso existe la palabra que permite establecer igualdad en la diferencia.

De ahí, que el hecho de que todos los hombres se encuentren en el espacio público, esto permite la confrontación, determinada por la construcción y no por la violencia. Así los griegos lo entendieron, pues todas las relaciones humanas

están enmarcadas por la lucha, entendida ésta como la posibilidad en que todos pueden poner en común su discurso. Este espíritu agonial que los configuró, generó que el espacio político surgiera y se evidenciará como la posibilidad de construcción, pero aún esa misma dinámica entendida en términos de superioridad e imposición provocó la rivalidad entre las *polis* y por consiguiente el fracaso de una unidad nacional: “La envidia era el vicio nacional de la antigua Grecia”. (Arendt, 2008, p. 54).

Este espíritu agonial dispuso el espacio perfecto para la palabra, porque a través de ella es que el hombre se puede manifestar, es la posibilidad que todos aparezcan en un espacio común, participen y ejerzan la cualidad que los hace humanos y racionales; es el ejercicio de la palabra que los coloca en igualdad de posibilidad y genera disputa en razón de los asuntos públicos. De esta manera surge la *doxa* y no una simple opinión, entendida como esa elaboración subjetiva que le resta importancia a la palabra y a la misma *doxa*: “La *doxa* no es ni ilusión subjetiva ni distorsión arbitraria sino, por el contrario, aquello a lo que está adherida invariablemente la verdad”. (Arendt, 2008, p. 57).

Por consiguiente, la *doxa* se convierte en la forma en que el hombre habita en la verdad, porque le permite la oportunidad de evidenciar y desocultar el acontecimiento político, allí es donde cobra sentido el discurso y le otorga la forma en que se pueda materializar en la vida política.

La concepción de la *doxa*, como construcción de la verdad, es la que permite que se dé la esfera pública y abandone la concepción simple de un parecer de las cosas y se centra en la manera en que el hombre construye la política. Bien lo señaló Arendt (2008) al decir que: “la *doxa* era la formulación en el discurso de lo *dokei moi*, esto es, de “lo que me parece a mi”. (pp. 51-52).

La comprensión de la *doxa* rebosa esa condición de parecer, de expresión de los pareceres que le restan importancia a la manifestación del hombre en la esfera pública. Más bien corresponde al ejercicio pleno de la palabra a través del discurso, porque es el mismo hombre que se pone de manifiesto, es un aparecer que define la esencia misma del hombre: “La palabra *doxa* no significa meramente opinión, sino también esplendor y fama. Como tal, está en relación con el espacio político, que es la esfera pública en la que cada cual puede aparecer y mostrar quien es” (Arendt, 2008, p. 52).

Esta connotación devela la manera en que el hombre participa de lo que es común, su forma de entenderlo va a estar ligada a su aparición en el mundo, porque indicará su puesta en escena y su protagonismo en los asuntos públicos. Sólo en el espacio común puede surgir la palabra y con ella la *doxa*, porque la vida privada no permite el acercamiento al otro, ni validar al otro, condición que es fundamental para poder evidenciar la política como posibilidad de la pluralidad: “Aunque el mundo se muestre diferente y la representación a partir del sujeto sea de igual manera a través de la opiniones, se evidencia que lo común es que «tanto tú como yo somos humanos»” (Arendt, 2008, p. 52).

Como diría Arendt (2005) insistentemente en *La Condición Humana*, la familia como representación de la esfera privada no tiene posibilidad de participación ni de *doxa*, porque no existe un reconocimiento y validación de la diferencia, es más, es la manifestación de la diferencia y la desigualdad, por consiguiente donde hay desigualdad la palabra no tiene espacio:

La *polis* se diferenciaba de la familia en que ella sólo conocía “iguales”, mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad. Ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado. Así pues, dentro de la esfera doméstica, la libertad no existía, ya que el cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales (p. 58).

En lo privado no hay vida pública y no hay pluralidad, es la representación del solipsismo político y de la imposición; cuando existe “sólo una voz”, es porque sólo un discurso se ha considerado como verdadero y queda sumido en la soledad, porque no ha entrado en el terreno de lo otro, en comunicación con otros discursos. Cuando se asume ese decir verdad en un estatus de unicidad entra en condición de soledad y por consiguiente de verticalidad, de esta manera es necesario acudir a la pluralidad en la que se puede manifestar la *doxa*, la cual otorga la posibilidad de confirmar que los asuntos políticos parten del reconocimiento de lo otro y por consiguiente de legitimar el consenso como elemento fundacional de la política:

La soledad desgaja el pensamiento de la multiplicidad de las relaciones en la convivencia conjunta, donde según Platón sólo puede haber *doxai*. De ahí que el sentido de la tradición sólo pueda haber verdad en la soledad, donde un sujeto piensa confrontado con su respectivo contenido, estando allí despojado de relaciones, arrancado de las relaciones. (Arendt, 2006, p. 288).

Por consiguiente en la esfera pública, como lo sostiene Arendt (2008), es donde el hombre se muestra tal y como es, al encontrarse con los iguales le permite establecer conexiones que estarán dirigidas a la construcción del bien común, es la manera en que lo político puede edificarse porque está constituido por la diversidad del discurso y de la palabra: “En la vida privada se permanece oculto y no se puede aparecer ni brillar, y, consecuentemente, allí no es posible ninguna *doxa*”. (p. 52). En esta medida el hombre se ve evocado plenamente a estar referenciado a su esfera pública, y le permite estar en ella: “Todo hombre en su propia *doxa*, posee su apertura al mundo”. (pp. 52-53).

En relación a lo anterior, se ve de alguna manera, un desprecio a la *doxa*, pero ¿dónde radica tal desprecio?, el argumento de ser plenamente subjetiva es suficiente para que este principio político quedara en el estigma, todo se remonta precisamente a ese divorcio histórico entre filosofía y política y básicamente en la

escena del juicio de Sócrates, en el que la persuasión murió con el partero del alma.

El hecho de haber sido condenado Sócrates prueba que la persuasión y la *doxa* quedan relegadas y dan paso al discurso y a la verdad como entidades absolutas y universales. De esta situación se dio cuenta Platón y consideró que tenía que hacer algo, había que trabajar en función de una verdad liberada de este riesgo, de ahí: “La oposición entre verdad y opinión ciertamente fue la conclusión más anti socrática que extrajo Platón del juicio de Sócrates” (Arendt, 2008, p. 46). Esta dicotomía irreconciliable, pone de manifiesto que la condición propia de la política está enmarcada en la fragilidad del aparecer, al cual se le retiró toda la importancia en la esfera pública:

Tras la muerte de Sócrates, Platón empezó a considerar que la persuasión era insuficiente para guiar a los hombres y para buscar algo que los comprometiera sin necesidad de usar medios exteriores de violencia. En su búsqueda, pronto habrá descubierto que la verdad, es decir, las verdades que llamamos evidentes, constriñen la mente y que esa coacción, aunque no necesita violencia para hacerse efectiva, es más fuerte que la persuasión y las razones (Arendt, 1996, p. 118).

De esta manera, surge la teoría de las ideas de Platón, que busca responder a la fragilidad y a la mutabilidad de la opinión, puesto que la verdad de lo ideal no está en medio de los hombres, sino por encima de ellos:

El espectáculo de Sócrates sometiendo su propia *doxa* a las opiniones irresponsables de los atenienses, y siendo sobrepasado por una mayoría, provocó que Platón despreciara las opiniones y anhelara criterios absolutos. (Arendt, 2008, p. 45).

Situación que evidenció lo infructuoso del combate de los argumentos, dando sentencia categórica y funesta a la *doxa* en la escena socrática, por eso había que fijar verdades, modelos universales que garanticen la permanencia en el mundo, porque la *doxa* no ha podido cumplir su cometido y había sido callada.

En este sentido Arendt (2008) manifiesta: “La búsqueda de la verdad en la *doxa* parece conducir al resultado catastrófico de que la *doxa* es destruida por completo, o de que lo que aparecía se presenta como una ilusión. (p. 62).

Por consiguiente, es evidente, que el discurso hecho *doxa* queda menguado en los espacios de la verdad, porque esta verdad no escucha, es sorda, no permite tener en cuenta otras voces y es aniquiladora; por eso existe la tendencia a que la verdad se imponga y se tiranice, así el espacio de discusión y de confrontación desaparece por completo. De esta forma, la verdad como lo afirma Arendt (2008): “pueda destruir la *doxa*, pueda destruir la verdad específicamente política de los ciudadanos”. (p. 62).

De todo lo anterior se puede decir, que la *doxa* ha llevado la peor parte en la esfera pública, llegando incluso hasta a su desaparición, la reducción a estado de banalidad ha conducido a que el interés por la vida política sucumba y solamente se esté direccionando a una obediencia al poder político.

La imposición de verdades y discursos absolutos han coartado la manera en que el hombre sea un animal político preocupándose por los asuntos que atañen a lo plural, olvidándose de aquél sentido de aparecer del cual es natural el hombre.

De esta manera, la esfera pública, se manifiesta como la forma en que la vida plural tiene sentido, porque se abre a la posibilidad de construcción de lo político. Así pues, el reconocimiento de la diversidad y la recuperación del espacio público por medio de la *doxa* debe mantener viva la política. Por esta razón el hombre habla, actúa y reconoce que en ese ejercicio logra la construcción de lo político, porque identifica a los iguales:

Para los mortales lo que importa es hacer verídica la *doxa*, ver una verdad en cada *doxa* y hablar de tal modo que la verdad de la propia opinión se le revele a uno mismo y a los demás. A este nivel, el socrático “sólo sé que no sé nada” no significa más que: sé que no tengo la verdad para todos; no puedo conocer la verdad del otro sino preguntándole y, así, familiarizarme con su *doxa*, que se le revela de un modo distinto al de todos los demás. (Arendt, 2008, p. 56).

La *doxa*, como se explicó anteriormente, no tiene esa connotación superficial de la simple opinión, ésta corresponde al pleno aparecer del hombre en los asuntos públicos, y así es como debe tener su aparición en la política.

Esta reivindicación no debe estar reducida a la posibilidad del voto, la manifestación más simple del contrato social, sino a la constante y observante participación en los asuntos públicos y así legitimar el poder, puesto que a partir de la acción política puede recuperar el espacio en que todos los hombres se legitimen y tengan autonomía en la esfera pública y por consiguiente puedan tomar protagonismo; aspecto al cual corresponde el sentido de la *doxa*, en que es considerada como la manera en que todo hombre se manifiesta a los demás.

El hecho de la muerte de Sócrates y con él la *doxa*, manifiesta el triunfo de la violencia sobre los argumentos y la esfera pública, esta violencia legitimada en la protección de la institucionalidad de la *polis*, refleja la necesidad de prevalecer los principios en los que está fundada, la *politeia*, como la manera en que los asuntos públicos son tratados. De ahí que la justicia no se constituya en la manifestación del *areté*, sino en el cumplimiento de una legalidad, puesto que al reconocer la inocencia de Sócrates, era asumir la supremacía de la *doxa* y de la política con respecto a la institucionalidad de las leyes de los atenienses:

En todo caso, podemos acordar, también, que “el pueblo de Atenas no estaba sólo en su derecho, sino que incluso el deber de reaccionar contra él, con arreglo a las leyes, tenía que ver, necesariamente, en este principio un crimen”. Hegel añade en esta dirección: «Hay que reconocer a los atenienses el honor de haber comprendido lo que se ventilaba, de haberse dado cuenta de que el triunfo del principio socrático llevaba consigo, incluso, la

desaparición de la misma vida ateniense, en lo que hasta entonces era»” (Luri Medrago, 1998, pp. 132-133).

De esta manera, los elementos que sustentan la vida pública están enmarcados en el reconocimiento de un poder político institucionalizado, el cual se basta así mismo, sin la necesidad de recurrir a sus miembros en los cuales está su sustento, lo que evidencia nuevamente la tiranía del consenso que indica el proceder político por encima de sus miembros.

En este sentido, la participación de quienes conforman la esfera pública quedan deslegitimados, no importa su actuar, ni su aparecer en los asuntos públicos, el poder y la verticalidad de la ley se impone frente al reconocimiento de la pluralidad, la cual ha legitimado el poder. El aparecer del discurso que está cimentado la política desaparece por completo; es por eso que la muerte de Sócrates era necesaria, en la manera en que la opción por el debate queda relegada a simples opiniones o pareceres emotivos, sin contar que verdaderamente: “En la “opinión pública” la opinión pierde su carácter de opinión” (Arendt, 2006, p. 532).

Cuando esto sucede, la *doxa* asume su verdadero sentido convirtiéndose en más que opiniones y pasa a tomar el sentido de discurso y por consiguiente de verdad, puesto que se instauran en la esfera pública en la cual siempre ha pertenecido y de la que nunca ha debido salir.

En la identificación plena de la *doxa* se muestra la manera en que la política *fundamenta su naturaleza, puesto que recoge la pluralidad como fundamento de su quehacer*: “Si la verdad entra en el mercado, se convierte en opinión. Si tiene que prevalecer, tiene que: a) persuadir, lo que es contrario a la verdad; o b)

*obtener poder, para poder excluir todas las demás opiniones*¹⁰ (Arendt, 2006, p. 612).

En esta comprensión de lo político, el ejercicio de la *doxa* es de vital importancia, y las dimensiones que adquiere son muy grandes. Por esta razón la *doxa* debe volver a adquirir la importancia en la *vita activa* y así propiciar la construcción del poder a través de la acción política. Lo primero que se debe hacer es recuperar el estatus que ha perdido en la esfera pública y por consiguiente recuperar el protagonismo en ella.

Por consiguiente, en el reconocimiento de la concepción original de la *doxa* es como podemos rescatar el valor de la esfera pública y por ende de la política, puesto que en ella radica la posibilidad de recuperar el estatus del actuar político, en donde es más que la suma aritmética de voluntades, formando una masa informe y apolítica, para poder pasar a la naturaleza de la pluralidad.

¹⁰ Cursivas de la traducción del inglés al español que hace el texto.

CAPÍTULO 3

LA VIOLENCIA, LA JUSTIFICACIÓN DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL

Como se enunció en el primer capítulo, la convivencia y en ella la política, siempre han estado enmarcadas por el conflicto, porque la virtud política no ha sido dada a los hombres. Esta condición coloca al hombre en total desavenencia, la cual ha enmarcado su naturaleza, y por consiguiente ha determinado la manera en que se entienden las relaciones humanas, incluso llegando a ser legitimada. Cuando el hombre identifica estos elementos es porque pone de manifiesto su subsistencia en el mundo, procurando suplir sus necesidades individuales y por consiguiente interponerlas frente a los demás, esta condición que interpone la fuerza por cualquier otra actitud es la que va a conducir al hombre a anteponer los intereses comunes a los particulares.

Esta fuerza surge en el marco de la necesidad, cuando el hombre está dirigido exclusivamente a satisfacerla, le es posible imponerla frente a cualquier circunstancia, con tal de acceder a su cumplimiento, puesto que pondrá su satisfacción por encima de cualquier cosa. En esta medida el hombre no tiene la posibilidad de reconocer otra cosa sino su propia condición y hará todo lo posible para preservarla, y aquí, cuando el hombre se direcciona sólo a satisfacer sus necesidades, que están en orden a lo biológico, pondrá al hombre en condición de lo prepolítico, que en términos de Arendt (1995) es característica fundamental de la labor como actividad más básica del hombre: “la labor permaneció, claro está, debajo de todo” (p. 91).

Este actuar, en la necesidad, no hace parte de la vida política porque está conducida a lo más elemental del ser humano: “la labor es una actividad que corresponde a los procesos biológicos del cuerpo, esto es, como dijo el joven Marx, el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, o el modo humano de que este metabolismo que compartimos con todos los organismos vivos” (p. 93).

De esta manera el hombre accede a lo que necesita para poder moverse en el mundo básicamente, esa condición está sujeta al ciclo vital del ser humano desde el nacimiento hasta muerte, siguiendo un condicionamiento sin posibilidad de transformación. Es una secuencia repetitiva de acontecimientos que no están conducidos a ningún fin, ni a un propósito que no sea el particular. Por consiguiente la labor sólo produce elementos de consumo porque satisface necesidades: “la labor, a diferencia de todas las actividades humanas, se halla bajo el signo de la necesidad, de la “necesidad de subsistir” como solía decir Locke, de la “eterna necesidad impuesta por la naturaleza” (Arendt, 1995, p. 94).

En esta condición de necesidad y precariedad, el hombre no puede pensar en otras cosas sino en sí mismo, lo que constituye la manera propia de la vida privada, que está encaminada a los intereses propios, es estar esclavo de la necesidad, la cual constituye y define al hombre en su primera instancia. Es por esta razón que el hombre es un *animal laborans*, porque no identifica la posibilidad del otro y por consiguiente está dirigido sólo a él mismo: “Laborar significaba estar esclavizado por la necesidad, y esta servidumbre era inherente a las condiciones de la vida humana”. (Arendt, 2005, p. 109).

Por consiguiente, frente a la necesidad el hombre está conducido a satisfacerla inclusive a través de la fuerza; para lograrlo es capaz de direccionar su energía vital a este objetivo, puesto que esta situación es plenamente apremiante, se reduce el hombre a lo inmediato, sin tener en cuenta la posibilidad

de durabilidad de las cosas, es la instantaneidad, a lo apremiante hay que darle pronta solución:

La *labor* está signada por la transitoriedad, por el carácter perecible de los bienes que en ella se producen y por la pronta degradación de los insumos que son empleados en la elaboración de dichos bienes. Por eso, y a pesar de los esfuerzos que en ella se realizan, el hombre no logra emanciparse de las necesidades más inmediatas que lo acosan y, por lo tanto, sigue aherrojado a los ritmos y limitaciones que le impone la naturaleza. (Oro Tapia, 2008, p. 237)

Por lo tanto, estar inmerso en la necesidad dispone al hombre direccionar todas sus fuerzas, sin tener presente más que su satisfacción, así la fuerza es legitimada, esta fuerza está referida a “las «fuerzas de la naturaleza» o a las «fuerzas de las circunstancias», esto es, para indicar la energía liberada por motivos físicos o sociales” (Arendt, 1999, p. 147). De esta manera, también Arendt establece el paralelo entre fuerza y violencia, indicando con ella, que la violencia a diferencia de la fuerza está mediada por los instrumentos.

En consecuencia, cuando el hombre está referido exclusivamente en términos de necesidad, no puede tener otra disposición sino a satisfacerla. Este actuar limitará la posibilidad de crear relaciones con los otros seres humanos y la construcción de fines que edifiquen lo social y lo político, objetivos cada vez más distantes. De este modo, cuando el hombre entre a la esfera pública, actuará de la misma manera que lo hace en la esfera privada, anteponiendo sus intereses a los demás a través de cualquier medio, inclusive haciendo uso de la violencia.

Para exponer esta problemática, este capítulo desarrollará cuatro tópicos, los cuales evidenciarán los criterios que determinan el actuar violento, a través de la comprensión de la política y la verdad como relación coercitiva. Los tópicos son: a) El estado de naturaleza, b) El contrato social, la institucionalización de la dominación, c) La racionalidad instrumental y la imposición del discurso, d) La violencia: la verdad en el discurso.

3.1. EL ESTADO DE NATURALEZA

La condición natural humana pareciera estar en lo biológico, de hecho lo está, pero no es la situación que justifique totalmente al hombre en el mundo. El estado de naturaleza separa al hombre de los demás, de la sociedad y se centra en sus intereses; lo que permite que su proceder esté por encima de los demás, porque sólo pretende satisfacer sus necesidades. Y precisamente es el estado de naturaleza el que va a ubicar al hombre fuera de la sociedad civil, donde el bien particular va a ser lo más importante.

En esta dinámica, se devela la preocupación constante e individual, la cual entra en conflicto con las necesidades de los otros, generando una lucha por preservar los intereses de cada quien. Por ello, como diría Hobbes (2010) en el *Leviatán*, el hombre se encuentra en constante conflicto y es necesario suprimir esta tensión; la forma adecuada es la existencia de un poder político que establezca una sociedad civil en donde se suplan las necesidades de todos:

En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu. Si lo fueran, podrían darse en un hombre que estuviera solo en el mundo, lo mismo que se dan sus sensaciones y pasiones. Son, aquéllas, cualidades que se refieren al hombre en sociedad, no en estado solitario. Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que pueda tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón. (p. 104).

Esta lucha de las particularidades, como se dijo anteriormente, revela la naturaleza del hombre, la tensión constante en la satisfacción de sus necesidades y la reducción de su condición a los intereses particulares; aspectos que colocan

al hombre en soledad y en desarraigo propio de la esfera privada, sin poder participar del espacio público, situación que conduce al hombre al constante conflicto, bien descrito por Hobbes:

El estado de naturaleza descrito por Hobbes es un estado de guerra de todos contra todos. En este escenario, la violencia es, a la vez, el recurso prioritario y el máximo peligro para la supervivencia. Con la extensión total de la violencia, la esfera pre-política queda inhabilitada para cumplir su función originaria. La síntesis que hace Hobbes de la condición humana en este estado como una forma de vida "solitaria, pobre, tosca, brutal y breve" (Fuentes, 2009, p. 249).

Por lo expuesto, este acercamiento a la realidad no puede ser político porque no se preocupa por los intereses comunes, es totalmente prepolítico, argumentando nuevamente la esfera privada, como realidad que solo puede conducir al conflicto y a la violencia, porque es la subordinación de los unos y los otros ante las particularidades. Es tarea, pues, en el reconocimiento de los otros y por consiguiente en la construcción de la esfera pública, el zafarse de esta realidad reduccionista.

El estado de naturaleza, presenta una sociedad disuelta y fragmentada, si es que se puede hablar de sociedad, la cual nunca puede llegar al espacio político, en tanto los intereses particulares primarán ante todo, sin dar oportunidad a la esfera pública.

De esta manera esa condición de plena búsqueda particular, dispondrá la escases de los mismos bienes generando una progresión infinita de necesidades. Esta rivalidad y lucha constante pondrá aún más de manifiesto las desavenencias, las rivalidades que proyectan al hombre al conflicto. Mientras otros construyen otros destruyen lo que se ha construido, como lo señaló Hobbes (2010)

De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre; si alguien planta, siembra, construye o posee un lugar conveniente,

cabe probablemente esperar que vengan otros, con sus fuerzas unidas, para desposeerle y privarle, no sólo del fruto de su trabajo, sino también de su vida o de su libertad. Y el invasor, a su vez, se encuentra en el mismo peligro con respecto a otros (p. 101).

Hobbes ve en este estado de naturaleza, la necesidad de superarlo; aquí coincide con la propuesta de Arendt, en la medida que este estado de naturaleza es prepolítico, porque hay una subordinación a la necesidad, por eso debe surgir un poder político que contribuya en abolir esta lucha, en la cual está sumida el hombre y por consiguiente debe existir la esfera pública que garantice la vivencia de quienes hacen parte de ella, superando de esta manera, la visión de una condición humana en la necesidad y en el conflicto:

La condición del hombre, es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. (Hobbes, 2010, p. 106).

Frente a esta circunstancia, el hombre se halla en la búsqueda de abolir este estado de naturaleza, establecer elementos que generen la preservación de la paz, adhiriéndose a un pacto entre iguales en donde la agresión y el imperio de la necesidad reinen. Por esta razón es pertinente que surja un acuerdo que hable de los intereses comunes y una relación de voluntades, en donde el: “Yo doy, yo otorgo , yo he dado, yo he otorgado, yo quiero que esto sea tuyo” (Hobbes, 2010, p. 110), determinen un espacio común en que se muestren las necesidades particulares y puedan ser de interés de todos, en donde exista una preocupación en construir una esfera común en la cual todos estén beneficiados; por eso es necesario que el hombre pacte con sus similares los criterios necesarios para construir este espacio común, en tanto surge el contrato social que velará por estos ideales.

Este contrato social, está dirigido a reemplazar el estado de naturaleza de aquel que habla Hobbes, debe ser asumido por la razón y no por la violencia, la

cual entiende el devenir de las sociedades que necesitan de nuevos presupuestos que garanticen su orden. De esta manera es necesario el consenso el que permite la existencia de la esfera pública, la del bien común, la del Estado. Por esta razón surge el Contrato Social.

3.2. EL CONTRATO SOCIAL: LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA DOMINACIÓN.

Con el surgimiento del contrato social, se pretende conducir lo político a la supresión de la lucha del hombre por el hombre, en donde la palabra y el consenso cobren sentido.

La idea de contrato social fue defendida en la época moderna por Hobbes, Locke y Rousseau. Para Hobbes la sociedad surge producto de un contrato entre individuos y de allí parte el Estado, en tanto el individuo se preocupa por sí mismo y busca cualquier medio para conseguir sus metas, de ahí que desconfíe de todos, porque a cada uno le interesa el poder y por tanto corresponde al monarca buscar principalmente la seguridad:

La sociedad surge de una relación mutua entre personas que las hace socios, colaboradores –al menos– para mantenerse con vida. Más ¿se trata de una relación natural y pacífica o de una relación obligada por un poder y unas circunstancias de perpetua belicidad que solo constituye un mal menor? Con Hobbes se asiste a la invención de lo que llamamos Estado Nacional (por ahora absolutista), signo de la modernidad política que luego se abrirá a otras formas de gobierno. La forma de gobierno terminará ciertamente fraguándose como republicana con Montesquieu; pero el origen del poder político, en la Modernidad, es pensado lo más seriamente posible, ante todo, por Hobbes. (Daros, 2005, p. 17).

Por su parte, Locke considera que a pesar de que la sociedad surge fruto de un contrato, son las libertades individuales las que le dan razón de ser al mismo, en tanto para él, el objetivo primordial es la defensa de tales libertades

individuales frente al Estado, sin intervención alguna en la parte económica. Razón por la cual más que el interés colectivo, importa la propiedad privada, en el que como el Estado no interviene, se convertirá en bienestar colectivo. De donde se desprende que el Estado si bien surge fruto de un consenso, su poder está justificado en los individuos los cuales han adquirido derechos.

Por el contrario, Rousseau considera que es la sociedad la que transforma a los hombres en seres no tan buenos, egoístas e interesados. Propone un sistema para conciliar la voluntad general, un sistema en el que se pacten las libertades individuales. Aquí el contrato busca el bien común y el bien individual, aspectos que no riñen, porque lo que se pretende es una mejor calidad de vida.

Conforme a lo expuesto, es claro que para los contractualistas el Estado surge fruto de un pacto o contrato entre los individuos, pero unos se inspiran en el iusnaturalismo, en la ley natural que los obliga a crear un Estado; mientras que el último se basa más en la razón que en la ley natural. De allí por qué el Estado no surge producto de la ley natural, sino de una decisión racional. Para el primero, interesaba la paz; para el segundo, la propiedad reconocida por el Estado y, para el tercero, la libertad. Motivo por el cual para Hobbes las personas a fin de obtener la paz renunciaban a sus derechos individuales; por el contrario para Locke, estos derechos eran inalienables, irrenunciables, los cuales se evidenciaban en el Estado a través de las leyes y Rousseau, en cambio, buscaba salvaguardar los derechos individuales.

Si añadimos, además, como un nuevo requisito que el consenso debe ser libremente expresado, solamente el orden político democrático sería legítimo. Ello nos permite diferenciar entre sistemas políticos legítimos, en el sentido reducido que aquí he dado al concepto de legitimidad y sistemas políticos ilegítimos, como también en sistemas políticos más o menos legítimos según cuenten con un grado mayor o menor de consenso libre. (Fernández, 1987, p. 138).

No obstante, el contrato social que sirve para anular la lucha del hombre por el hombre, este mismo lo dispondrá para la violencia, la cual de ahora en adelante se institucionalizará a través del poder político. El pacto se manifiesta no como la manera en que las personas luchan por él, sino en la manera en que el Estado se imponga a los demás, es decir en que se legitime la violencia y pueda ser ejercida. Precisamente a este punto es al que llega Arendt en su planteamiento sobre la violencia, en donde la Violencia se relaciona con el poder:

No obstante la fuerza prepolítica con la que el cabeza de familia regía a parientes y esclavos, considerada necesaria porque el hombre es un “animal social” antes que “animal político”, nada tiene que ver con el caótico “estado de naturaleza”, de cuya violencia, según el pensamiento político del siglo XVII, sólo podía escapar el hombre mediante el establecimiento de un gobierno que, con el monopolio del poder y la violencia, aboliera “la guerra de todos contra todos”, “manteniéndolos aterrorizados”. Por el contrario, el concepto de gobernar y ser gobernado, de gobierno y poder en el sentido en que lo entendemos, así como el regulado orden que lo acompaña se tenía por prepolítico y propio de la esfera privada más que de la pública. (Arendt, 2005, p. 57).

De esta manera pareciera que el contrato social ofrece la alternativa frente al estado de naturaleza, situación en la que el hombre había estado inmerso desde siempre; por cuanto ya existe con quien pactar, ya se tiene la consideración del otro para poder ejercer un poder político, el cual se entiende como la suma de las voluntades y de alguna manera en la renuncia de ella para adoptar una fuerza superior ordenadora.

Esta condición no es otra cosa que una actitud de subsistencia, porque son iguales en derechos pero también todos son iguales en el temor a la extinción y a la muerte, porque todos son iguales en el morir y en el matar. Por eso existe la necesidad de pactar en la medida en que resulta necesario legitimar a un tercero que garantice la regulación en la sociedad, debe existir un dominador natural que a través de la ley pueda proteger a sus miembros, prevaleciendo la institucionalidad. Es esta la verdadera intención del poder político y no

precisamente velar por la pluralidad: “el papel de las leyes no es cuidar de la verdad de las opiniones, sino de la seguridad del estado y de los bienes de cada persona en particular”. (Locke, 2007, p. 102).

Por consiguiente, quienes se sometan no se les tendrá en cuenta sus opiniones, porque no existe esfera pública, lo cual no interesa, lo que vale es la obediencia y el acato de la ley sintiéndose protegidos y no dominados.

Podría afirmarse así, que esta forma de contrato social no es más que un regreso a la necesidad de lo biológico que caracteriza lo prepolítico, así lo político no estaría en términos de pluralidad, en donde la participación queda sumida en la comprensión de una realidad política que está en medio de la dominación; y el pacto social sólo termina en un convencionalismo para poder legitimar el poder. Sin lugar a dudas esta es la intención de Hobbes, puesto que proporciona todo para la consolidación de la monarquía absoluta:

Es pertinente anotar que si las sociedades sólo se constituyeran por las necesidades, se estaría entonces coartando un sentido más amplio y preciso de lo que debe ser la sociedad, ya que las instituciones sociales se pueden agrupar en un número de necesidades que terminarían por afirmar que el hombre puede encontrar su bienestar atado a lo que su condición biológica pide, por ello, teniendo en cuenta que la única razón válida y justa del Estado es el reconocimiento y protección de los derechos fundamentales de los individuos, en su defecto, no existen razones de Estado por encima de las razones de los ciudadanos. (González, 2012, pp. 185-186).

Siguiendo estas ideas, el contrato social como espacio de la esfera pública no se podría dar, porque estaría inmerso en la necesidad nuevamente, como se hizo referencia anteriormente, sería la progresión infinita de la necesidad. Esta condición describe cómo el contrato social se manifiesta como elemento de control y de dominación, la suma de voluntades no es más que la posibilidad de implementar un régimen que esté por encima de todos y en esta dinámica sólo se garantiza una estabilidad en orden a la seguridad.

Con el contrato social se establece la manera en que se institucionaliza la dominación, con la justificación plena de que es el reflejo de la voluntad del pueblo, esta voluntad no puede convertirse en la representación clara de su condena, puesto que no se ha constituido en una asignación desentendida de sus responsabilidades políticas, sino que ha sido muestra de una construcción a través del *actuar juntos* de los hombres:

El poder no es un correlato de la voluntad; pero el prejuicio de que el poder es indivisible se debe, por un lado, al error de considerarlo como un correlato natural de la voluntad y, por otro lado, a la idea acertada de que la voluntad es indivisible. La divisibilidad del poder en la división de los poderes es la mejor prueba de esto, y también es la mejor prueba de que el poder no es algo engendrado por un sujeto que quiere o por una voluntad subjetiva, sino aquello que surge entre los hombres cuando actúan juntos (Arendt, 2006, p. 233).

De esta manera, el llamado al consenso y a un contrato social, no debe estar sustentado en la unificación absoluta y unilateral del discurso de una “sola voz” en la esfera pública, sino en la posibilidad que pueda reconocerse en la diferencia y el disenso, puesto que nada más peligroso para la vida política, que no aceptar “otras voces” que permitan comprender la diversidad de la totalidad de la esfera pública. Es por eso que la autora recalca que en la consolidación del contrato social es necesario liberarse de cualquier motivación de dominación: “El hecho de la constitución, el establecimiento de la ley suprema, que ha de estar asegurada contra todas las pretensiones de dominio, la de los particulares, la de los pocos y la de la mayoría” (Arendt, 2006, p. 126)

En este sentido, adoptar de esta forma el consenso, es poner de manifiesto la muerte de la pluralidad, y con ella la posibilidad de identificar la esfera pública como lugar de encuentro en donde la diversidad y el disenso hallen la manera de construir lo político:

Olvidamos que el consenso generalmente refleja la inevitable uniformidad que nosotros mismos predeterminamos al valernos de nuestros patrones para determinar que sea racional. Hasta ahora la humanidad ha pagado un precio muy alto por la canonización del consenso y por la consecuente compulsión al pensamiento homogéneo. El consenso, sea local o global, es en general inalcanzable” (Gutiérrez, 2008, p. 32).

El reconocimiento de esta condición, aventura al hombre a entrar en contacto dialéctico en la esfera pública, a direccionar todos sus esfuerzos para identificar todos esos elementos que constituyen la pluralidad, legitimando la diversidad y con ella la manera en que el hombre puede hacer política. Esta condición manifiesta el convivir con el desacuerdo y con las consecuencias que ella produzca, soportando el hecho de que a veces los hombres no nos entendamos y que en esa relación se dé la necesidad de establecer responsabilidades a partir de sus consecuencias:

El acuerdo consensual como tal no es algo a lo que moralmente estemos obligados los seres humanos. A lo que si estamos llamados, sin duda alguna, es a respetar a los demás, a reconocerlos como agentes autónomos con pleno derecho a seguir su propio camino independientemente de nuestro acuerdo o desacuerdo, con pleno derecho a sus puntos de vista –incluyendo desde luego el disentir de los nuestros- (Gutiérrez, 2008, p. 32).

Esta dinámica, da la apertura a la manera en que el hombre se permite patentizar lo que es importante en su devenir político, el no asumir modelos y conductas fijas que puedan unificar su proceder con los demás, así cobra sentido el proceder del hombre y sus implicaciones con su entorno, referidos a la diversidad y pluralidad. Esta condición refleja a un hombre que se preocupa por la construcción de un espacio en que no existan directrices ordenadas sino construidas

El espacio de aparición cobra existencia siempre que los hombres se agrupan por el discurso y la acción, y por lo tanto precede a toda formal constitución de la esfera pública y de las varias formas de gobierno, o sea, las varias maneras en las que puede organizarse la esfera pública (...) El poder sólo es realidad (...) donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para

descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades. (...) El poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan (Arendt, 2005, pp. 225-226)

3.3. LA RACIONALIDAD INSTRUMENTAL Y LA IMPOSICIÓN DEL DISCURSO

A través del contrato social se ha configurado el Estado Moderno, y con él la manera en que se entiende lo político. Los presupuestos de unos individuos racionales y libres, configuraron la política y la democracia, dando origen a la concepción de una modernidad racional y con él un Estado Moderno:

el pensamiento racional del Estado se piensa originariamente como arquetipo histórico-universal de toda 'civilizada' formación política en general - de toda posible Sociedad Civil- , en el contexto de la revolución epistemológica que inaugura la Historia Moderna de Occidente (Moya, 1979).

Con el advenimiento de la modernidad, parece que se da paso a las solución de los problemas de la humanidad, los avances de la ciencia, la revolución científica del siglo XVII, los descubrimientos y las nuevas posturas en las artes y las ciencias muestran una apertura a nuevas maneras de comprender el mundo y su devenir, manifestando la adhesión a una racionalidad sustentada en la certeza, la evidencia y el método.

En este marco de acontecimientos, la política no va a ser la excepción, con el surgimiento de la separación entre moral y política propuesta desde el siglo XVI y XVII por Maquiavelo y Hobbes, se evidencia una postura totalmente diferente, todo esto sumado a la crisis de la Iglesia a través de la Reforma Protestante, lo que provocó cambios estructurales en el pensamiento de Occidente: “estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir con exactitud las cuestiones del

gobierno civil de las cuestiones de la religión, fijar las debidas fronteras que existen entre la Iglesia y el Estado” (Locke, carta, p 66).

Esta separación de poderes fortalece la consolidación del Estado moderno, con la Guerra de los Treinta años, se pone de manifiesto que los planteamientos no racionales, evidenciados en una teocracia, no pueden seguir determinando la comprensión de lo político; es más esta pugna es el resultado de las diferencias religiosas irracionales que sólo han traído guerra y destrucción. De ahí, que sea a través del contrato y de la adhesión a un poder político que la humanidad se va a librar de esta violencia en que ha vivido el hombre,

Por eso, Locke (2007) en su *Ensayo sobre la Tolerancia*, expresa, que las relaciones entre las partes van a ser caracterizadas por el no tratamiento adecuado de los conflictos, por lo cual debe reconocerse el poder de Estado el cual disuade el conflicto: “La fuerza es un procedimiento equivocado para hacer que los disidentes abandonen sus convicciones; es atrayéndolos a que compartan las nuestras como se les vincula al Estado” (p. 53).

Por consiguiente, esta comprensión de las relaciones civiles y sus intervenciones, son un elemento fundamental, de tal manera que la adherencia al *contrato* y a la evidencia de la racionalidad serán la justificación perfecta para establecer un nuevo planteamiento que garantice un orden en el mundo y establezca principios en los intereses de los múltiples reinados que entran en disputa en el siglo XVII:

Sin pacto social, nada es injusto y todo está sometido a la fuerza. Donde no hay poder común, no hay ley ni noción de bien y de mal, de justicia o injusticia. Lo mío o lo tuyo, la justicia o injusticia son cualidades relativas a los hombres en sociedad, no en soledad. La sociedad debe ser construida mediante un pacto: este proceder es racional. La razón de los hombres encuentra naturalmente (como ley natural) no hacer aquello que es destructivo para su vida y busca la paz, renunciando mediante un pacto a la condición de guerra de todos contra todos. (Daros, 2005, p. 21).

En esta dirección hacia la racionalidad, la solución de los conflictos verá en la consolidación del poder político, a través del Estado, la salida más adecuada. Por eso la Paz de Westfalia en 1648 recogió todos estos principios, estableciendo nuevos criterios en la interacción entre los reinados, permitiendo así el entendimiento de las relaciones entre los reinos y los intereses que manifiestan; el acuerdo y la negociación evidencian la manera de solucionar los aspectos que son característicos para quienes entran en conflicto y necesitan dirimir sus diferencias.

Por consiguiente, con la separación de los poderes de la Iglesia y el Estado, se plantea la solución a los conflictos que caracterizaron estos siglos (XVI y XVII); la necesidad de generar un nuevo orden y buscar soluciones, pone en evidencia el surgimiento de otros criterios diferenciados a la violencia para poder abordar los conflictos y las cuestiones que atañen a las relaciones entre los estados.

Con esto, la modernidad propone la concepción del mundo en donde la violencia no es más que la manifestación de la irracionalidad; ser violento obedece a los criterios que no permiten establecer una consolidación adecuada de los Estados. De ahí que, orientar todos los esfuerzos en torno a la razón permitiría su construcción, siendo ésta la salida racional a los conflictos.

Por eso en Hobbes nada puede haber por fuera de la racionalidad, la cual está dirigida hacia el Estado: “Hobbes piensa el argumento del Estado desde la ‘evidencia racional’ que constituye el argumento epistemológico de su propia iluminación fundante”. (Moya, 1979, p. 28)

Los siglos siguientes, no serán la excepción en considerar la Razón como el elemento fundamental para entender la dinámica del mundo, el siglo XVIII evidenciado en la Ilustración, convertirá a la Razón en la única manera de tomar posición frente a los acontecimientos, el *sapere aude* kantiano, decretará el

abandono del estado de naturaleza representado en los intereses particulares, invocando una racionalidad que busca universalizarse ¹¹ y adherirse a los conocimientos científicos sustentados en las certezas, esta es la guía y brújula para comprender la humanidad y la acción política.

Esta postura, reconoce en el contrato social la forma de materialización de la acción política, que está representada en las leyes en que se debe profesar total adhesión, puesto que es la manifestación de la racionalidad humana, que ha reconocido en el poder político la suprema racionalidad, por tanto sigue siendo la suma de las voluntades y la vinculación de los intereses personales a los intereses comunes, los que defiende el Estado. Este *sapere aude* no es más que la confirmación del abandono del estado de naturaleza identificado por la irracionalidad, para pasar al reconocimiento de una racionalidad que es universal, como muy bien lo había expresado Kant. Este aspecto lo puso de manifiesto Arendt (2009), cuando en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, indicaba que las categorías apriorísticas de una racionalidad deben sustentar el poder político:

Puede ser que los hombres, aunque poseen una noción, una idea, de verdad para regular sus procesos mentales, no sean capaces, en tanto que seres finitos, de *la* verdad. (La fórmula socrática: "Ningún hombre es sabio") Mientras tanto, pueden emprender investigaciones sobre las facultades humanas que les han sido dadas, no sabemos ni por quién ni cómo, pero debemos vivir con ellas. (p. 67).

¹¹ En este sentido los elementos que garantizan la objetividad en el conocimiento es la universalización, una razón que supera las particularidades, esto evidencia la necesidad de adherir los elementos propios de la racionalidad para comprender el poder político; "Especie humana = humanidad parte de la naturaleza = sometido a la "historia", a la astucia de la naturaleza = a considerar según la idea de "fin", de juicio teleológico: segunda parte de *la Crítica del Juicio*. Hombre = ser racional, sometido a las leyes de la razón práctica que él se otorga así mismo, autónomo, fin en sí, perteneciente a un *Geisterreich*, reino de los seres inteligentes = Crítica de la razón práctica y Crítica de la razón pura. Hombres = criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades, dotadas de un sentido común, *sensus communis*, en sentido comunitario; no son autónomos, se necesitan unos a otros incluso para pensar" (Arendt, 2009, p. 56).

La idea de un absoluto racional recaería en el poder político (rey o monarca absoluto), puesto que es la evidencia de la universalidad de la razón, por eso los derechos tienen que ser absolutos, fundamentados en el imperativo categórico, enfocando lo político en un referenciamiento a los principios que son generales, los cuales se constituyen en ley moral. Estas implicaciones son vertebrales en la edificación de la racionalidad ilustrada y en el positivismo del siglo XIX, el cual va a configurar el discurso jurídico y al que la historia de Occidente va a profesar total devoción.

De esta manera, la Ilustración ha dejado en el imaginario de Occidente la posibilidad de abordar y comprender los conflictos por fuera de la violencia, los argumentos enmarcados en la razón se van a consolidar como sustento y bitácora en las relaciones políticas y sociales, ratificando que la modernidad está sustentada en la razón y la cual se va a constituir en garantía de la paz y de no violencia:

Así, la ilustración, el liberalismo e inclusive el marxismo nos prometen un mundo sin violencia, pero, por otro lado, nos hacen despertarnos bruscamente de este sueño y tomar conciencia con extrañeza de la obstinación de supuestas barbaridades. El belicismo, el darwinismo social, el realismo de la política del poder y la mitología de la violencia orientan nuestra mirada hacia la omnipresencia de la violencia pero nos privan también de toda esperanza en un mundo estable y pacífico. (Joas, 2005, p. 51).

La racionalidad se había mostrado como la conductora del quehacer político, sus principios habían colocado en entre dicho que la lucha del hombre por el hombre no era necesaria y que a través del Contrato Social el hombre podía alcanzar la paz. Esta acción implicaría la subordinación de lo particular a los intereses comunes representados en el Estado, pues éste velaría por los elementos propios de una democracia. De esta manera los hombres cedieron su voluntad para ser dominados, su manera de aparecer en el mundo a través de la esfera pública queda coartada, por eso Arendt (2009) manifiesta que “hemos

renunciado al *dokei moi*, al “me parece”, y al deseo de aparecer ante los otros; hemos renunciado a la *doxa*, que es a la vez opinión y fama” (p. 106).

En este sentido el discurso se centraliza y se vuelve único, por tanto le es permitido todo, incluso hasta la violencia o utilizar cualquier mecanismo que sea pertinente para poder imponer ese discurso con tal de hacer preservar el orden y la soberanía del Estado. Y este discurso precisamente no es *logos*, aquél que sustenta la esfera pública y el que pone a los ciudadanos en igualdad de condición, no es un discurso plural, todo lo contrario, es absoluto, el cual puede acceder a cualquier medio para poder establecer el orden. Y es esta una característica de las sociedades modernas en donde la confluencia de la razón y el método científico sustentarán la racionalidad que será instrumental, puesto que estará conducida al control de cualquier medio para lograr cualquier fin, lo cual desemboca en dominación, por consiguiente como diría Lessnoff (2001) en la *Filosofía política del siglo XX*: “la única racionalidad genuina sería la adaptación eficiente de los medios a un fin” (p. 72).

Esta condición no revela otra cosa que el señoreamiento que tiene la razón instrumental sobre la naturaleza y en ella las relaciones sociales y políticas. La política, representada en el poder político no tendrá otro objetivo que hacer cumplir el orden sin importar los medios que se utilicen, así es como se legitima la fuerza y la violencia puesto que el poder político contiene la voluntad de sus asociados. Por supuesto que hay diversidad, participación, libertades, pero estas están medidas por una sola racionalidad, la cual impone y determina los criterios que se deben de seguir. Es una racionalidad que se justifica a sí misma y no le importa escuchar otras voces, es la unicidad de una sola voz, al estilo de la Torre de Babel, y en que la pluralidad queda sumida a un contrato social que simplemente ratifica la dominación.

Por consiguiente, el poder político que ha instaurado la modernidad, no es más que la legitimación de la dominación, el cual está constituido por la fuerza, en tanto que el poder se muestra como esa capacidad que se tiene de someter al otro: “la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social aún contra de toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 1964, p. 43).

Así la fuerza y la violencia se presentan como triunfadoras en la discusión moderna del poder, ese sueño que nos había dejado la modernidad, una “modernidad sin violencia” en relación a la construcción de los estados, muestra con mayor ahínco la necesidad de comprender que en vez de suplir la fuerza, la violencia por la razón, se ha valido de ella para sustentarse. Por eso se habla que la fuerza tiene sus razones y se legitima en su actuar, adjudicando al Estado la posibilidad de permitirse razones que le justifique su proceder en términos de fuerza y violencia frente a los demás, de esta manera la guerra se manifiesta como: “la *última ratio*, la vieja continuación de la política por medio de la violencia”. (Arendt, 1999, p. 114)

De este modo, el Estado se constituye y se fundamenta en sus convicciones, en su naturaleza, que está sustentada a través de la racionalidad de sus principios, ejerciendo su soberanía a través de su gobernante y sus leyes, constituyéndose como Estado; siendo ésta: “una firme dominación sobre los pueblos”, de esta manera se sustenta y genera la importancia que tiene el consolidarse como tal, creando el ambiente adecuado para hacer de su actuar una posibilidad política, abriendo el espacio perfecto para cumplir con las disposiciones y los intereses que propone su racionalidad.

Esta legitimación del accionar político de los Estados, está sustentada en la imposición del discurso, de su racionalidad instrumental, que busca defender sus intereses y así poder justificar su actuar frente a los demás, y por ende tendrá sus

razones, puesto que tiene que defender la institucionalidad ya que es representante de los intereses de sus asociados.

Esta racionalidad identifica las necesidades de sus miembros, visualiza los criterios que contribuyen a justificar la naturaleza del Estado, su actuación al interior con sus nacionales, la delimitación de su territorio y las leyes que permiten erigir las columnas del gobierno y sus implicaciones jurídicas y judiciales, todo esto dirigido a la necesidad de consolidar y definir la naturaleza del Estado e incluso sus implicaciones internacionales.

Esta racionalidad, legitimará las razones que los Estados tienen en su obrar utilizando cualquier medio para preservar la institucionalidad incluso la violencia, de esta forma Foucault (2004) en su texto *Seguridad, territorio y población*, define así la razón de Estado, que no es más que la materialización de la lucha medios-fines de la racionalidad instrumental : “la razón de Estado es la esencia misma del Estado y también el conocimiento que en cierto modo permite seguir su trama y obedecerla” (p. 297).

Es actuar acorde a los principios de gobernabilidad, en donde gobernar se presenta como el ejercicio constante de crear preocupación por las cosas públicas (*res pública*), generando *necesidad* de establecer criterios que puedan servir de soporte para ser constituida como tal y entrar en relación con sus vecinos que no es más que una relación de poder.

Cuando se habla de necesidad, indefectiblemente conducirá a la razón de Estado, permitiendo así construir leyes, derogarlas, establecer acciones que permitan acrecentar sus principios y contribuyan a conservar intacta su integridad¹². Si es posible, si es necesario en términos de razón de Estado se

¹² Foucault al analizar la razón de Estado como un poder del gobierno del Estado, actualiza la terminología a punto tal de confundir la razón de Estado con la justificación del mismo, al plantear

pueden acallar las leyes, puede tornarse también como la posibilidad de irrumpir dentro del orden establecido, haciendo una diferenciación contundente y peligrosa entre la necesidad y la legalidad; así que actuar bajo necesidad ocasiona el actuar sin proporcionar los alcances que pueda tener esta incursión y quede justificada por simple razón de Estado, adentrándose en los terrenos de la legalidad y la legitimidad de su actuar:

La razón de Estado constituye el nervio de la construcción y consolidación de las estructuras políticas modernas, el elemento definidor de las estrategias que configuran las relaciones entre Estado y sociedad, que pueden modularse mediante las normas jurídicas, las relaciones entre los Estados que ya no admiten, salvo en aspectos marginales la regulación jurídica. Aquí el derecho cede ante la fuerza, considerada como núcleo básico el poder político (Harto de Vera, 2005, p. 61).

Cuando un Estado obra en estos términos, el concepto de dominación se revela totalmente y el sometimiento cobra un valor significativo, la violencia se personifica en la posibilidad de ser legitimada y confirmada como posibilidad racional; entonces la fuerza, la violencia y la guerra no pueden asumirse como una cuestión que no pertenece a un proceso de civilización, la violencia supera cualquier definición de un simple recurso en la dominación para convertirse en la legitimidad y legalidad propia de quienes la utilizan; de tal manera que la razón de Estado es violenta: "Y al ser violenta está obligada a sacrificar, amputar, engañar, le es imperiosa ser injusta y letal" (Foucault M. , 2004a, p. 305). Así no existe una antinomia entre razón y violencia, es más, se fundamentan y se permiten coexistir creando una atmósfera que está representada en una anarquía o en una doble moralidad que tanto hará mención Chomsky (2007) en su crítica contundente a la política internacional de los Estados Unidos:

"la razón de estado no es el imperativo en nombre del cual se puede o se debe atropellar otras reglas, sino que es una nueva matriz de racionalidad". Las conclusiones de Foucault son válidas, en tanto no pretendan ser una teoría de la justificación del estado, basándose unilateralmente en una especie de racionalidad metafísica. (Foucault M. , 2004a, p 297)

El mundo no ha renunciado a la guerra. Todo lo contrario. A estas alturas, la potencia mundial hegemónica se arroga el derecho de librar la guerra a su voluntad, bajo una doctrina de “legítima defensa anticipatoria” sin límites declarados. El derecho internacional, los tratados y las reglas de orden mundial se imponen a los demás con severidad y grandes aspavientos de superioridad moral. (p. 9).

La razón de Estado es la que impera en el panorama mundial, una muestra de ella y sin ir muy lejos, es lo acaecido últimamente con la guerra frente al terrorismo, en donde no queda más que manifestada la reafirmación de la fuerza, la violencia y la guerra como fundamento de la definición de poder. Es el actuar frente a los demás lo que pone de manifiesto la *necesidad*, como elemento que justifica y origina la racionalidad del poder. Todo esto muestra las posturas que enmarcan y legitiman las acciones de los países y las potencias, generando dominación frente a los demás.

Esta visión, como lo indica Harto de Vera (2007) está enmarcada por la concepción en que la política está relacionada con el Estado, es una relación vertical que indica un presupuesto totalmente avasallador, suprimiendo cualquier postura que esté encaminada a reconocer una dirección horizontal que permita otra dinámica en lo político, negando cualquier posibilidad de pluralidad:

Así la observación de la política centrada en una dimensión fundamentalmente vertical, donde el Estado constituía la cúspide y en la que mediante la Constitución se creaban las instituciones de gobierno, deja paso a nuevas perspectivas en las cuales predomina una visión más horizontal y procedimental, centrada en los diversos tipos de actores políticos (fuesen o no institucionales) y en los resultados del proceso político (Harto de Vera, 2005, p. 63).

De esta manera, es importante identificar que el ejercicio de la política debe estar más allá de la comprensión como simple verticalidad dominante, debe vincular elementos que promuevan otro tipo de movimientos que estén en orden a la movilidad horizontal y que a su vez puedan estar direccionados a la pluralidad, en los cuales, como lo señala el autor, entren otros actores

que puedan participar del mismo escenario y se reconozcan que en su actuar.

Por consiguiente, esta será la forma en que se pueda hablar de pluralidad, puesto que será otra dinámica que oriente la construcción de la política y que sea producto de la integración de diversos elementos que garanticen la vida política.

3.4. LA VIOLENCIA: LA VERDAD EN EL DISCURSO

La implementación de una racionalidad, ha permitido que ésta a su vez se imponga, la unificación de la razón a través de un solo discurso, es la manifestación racional de la violencia, esto sucede porque todo se centraliza en una única forma de comprender lo político y todas las voces quedan sumidas en una sola, la pluralidad desaparece del plano político.

La imposición de una sola racionalidad conlleva a que todos deben estar sujetos a la comprensión que ésta dé y todos profesen devoción irrestricta a ella, es por eso que también desaparece el ágora, el espacio público en donde todos participan, y en lugar de él, surge el estado en donde se adoctrina a través del discurso impuesto.

No existe la manera en que haya una interlocución, no hay validación de los otros como posibilidad política, el poder no sería el reconocimiento de la pluralidad en la que está edificada la esfera pública, sino que se presenta la dominación en la que hay quienes manden y quienes obedezcan.

Esta imposición del discurso, implementa la manera en que todo se debe direccionar, es el reconocimiento de una sola verdad, la cual no estará en términos

del consentimiento y del debate, es todo lo contrario, es la verticalidad del discurso que no tiene en cuenta la pluralidad, ni mucho menos a los ciudadanos que hacen parte de ella. Cuando sólo se identifica una sola verdad, no hay posibilidad de nada más, y en esa supuesta lucha entre racionalidades, la adopción de una sola genera la manera de implementar cualquier medida para su imposición: “Quien en la lucha de opiniones dice que tiene la verdad, anuncia una pretensión de dominio. Así proceden los ideólogos: utilizan la verdad como medio para un fin” (Arendt, 2006, p. 601).

De esta manera, si bien hay un discurso que es violento, esto puede exceder más que en simple palabras, el hecho violento habla por sí mismo, aunque sigue siendo discurso. En el caso del fundamentalismo religioso, por citar el ejemplo del 11 de septiembre de 2001, ese hecho es evidente y marca un hecho contundente, pero no es más que una representación de un discurso que se ha tejido en lo más profundo de la cultura y la tradición fundamentalista islámica, porque de esta manera se ha comprendido cómo puede mostrarse al mundo teniendo características que le permiten evidenciarse en la esfera pública, es un acto violento que se identifica con los que comparten ese discurso: “Un solo hombre sin el apoyo de otros jamás tiene suficiente poder como para emplear la violencia con éxito”. (Arendt, 1999, pp 152-153).

De la misma manera cuando un discurso se implanta como ideología, se representa como verdad, cumple las funciones propias de la conformación del poder, pero el problema ahora radica en ¿de qué manera ese ejercicio del poder se construye a través de la violencia, del acto violento?, quizá: “La fuerza y la violencia son probablemente técnicas eficaces de control social y de persuasión cuando disfrutan de un completo apoyo popular” (Arendt, 1999, p. 127). Pero en la mayoría de los casos esto no sucede así, el discurso violento excede las condiciones de los que son gobernados, y el rechazo de la violencia se consolida como la agresión a la pluralidad y con ella a la democracia.

Es por eso que en ese camino de la consolidación de lo político la violencia debe ser el último recurso, es más no debe existir: “Toda la política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia” (Arendt 1999: 138), citando a C. Wright Mills, haciéndose eco de la definición del Estado de Max Weber: “el dominio de los hombres sobre los hombres basado en los medios de la violencia legitimada, es decir supuestamente legitimada” (Arendt 1999: 138). En este sentido, Arendt como se comentó en el capítulo 1, no hace una defensa de la violencia como un elemento fundamental de la política, todo lo contrario, su reconocimiento pone de manifiesto la dificultad en su comprensión y el alejamiento al sentido propio de la política que está sustentada en la posibilidad de reconocer la diferencia y construir la esfera pública a partir de la palabra y el diálogo.

De esta manera, en el ejercicio de lo plenamente político, el aparecer del hombre es lo que le da sentido, porque es la forma en la que se expresa y puede representar lo que tiene para los demás, originando la manera cómo se puede institucionalizar a través del poder. En esta dinámica el discurso se moviliza, se representa y se muestra como verdad, legitimando y fortaleciendo el poder político y con él la democracia:

El poder surge allí donde los hombres se reúnen, y la forma extrema de poder es todos contra uno, mientras que la forma extrema de violencia es uno contra todos. Otra diferencia entre violencia y poder reside en que la primera requiere de justificación debido a su carácter instrumental, es decir, en la medida en que la violencia es un medio, necesita ser justificada en relación con el fin que ella prosigue (Di Pego, 2006, p. 107).

Así mismo, siguiendo a Arendt (1999), la violencia como discurso en cualquiera de sus manifestaciones nunca podrá establecer el poder porque no estaría legitimada: “El poder no necesita justificación, necesita legitimidad” (p. 154), y es por eso que el discurso violento nunca puede llegar a ser reconocido

como la posibilidad en lo político, porque no cumpliría con los elementos propios que –constituyen la pluralidad. De esta manera: “la violencia puede ser justificable, pero nunca será legítima”(p. 154). En este orden de ideas la consolidación de lo político caería en la absoluta imposibilidad: “La violencia puede destruir siempre al poder; del cañon de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de allí es el poder”(p. 155).

Por consiguiente, la verdad no puede ser única, ni mucho menos representada en un solo discurso político, porque: “la verdad es común para todos. Pues no es mía ni tuya, ni de éste ni de aquél; es común a todos” (Agustín, 1966. 75, 17). Así mismo, el acercamiento a lo político dispone a la apertura de lo plural, pero la imposición de una sola verdad extinguiría esta naturaleza de lo político, en tanto no estaría direccionado a lograr un fin que está determinado a la construcción de la esfera pública y por consiguiente del reconocimiento de la pluralidad:

De manera que para que el poder no desaparezca, la *acción política concertada* debe estar dirigida a motivar *la voluntad* de la mayoría de los ciudadanos a participar en la esfera pública; lo cual exige siempre la preservación de la condición de *pluralidad* de opiniones de los individuos que cooperan en dicho ámbito. (Kohn, 2009, p. 68).

Pero cuando la política está determinada por un poder que no está constituido en la pluralidad, éste se verá evocado a la dominación, porque solamente pretenderá generar un control en la sociedad, es por eso que se justifica la acción violenta, si bien se pretende garantizar una convivencia una estabilidad, es necesario acudir a cualquier mecanismo que permita conseguirlo, porque hay que legitimar ese poder que se ha edificado en la racionalidad, que es instrumental. Es por eso que como diría Arendt (1999):

La verdadera sustancia de la acción violenta es regida por la categoría medios-fin cuya principal característica, aplicada a los asuntos humanos, ha sido la de que el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica y que son necesarios para alcanzarlo. (p.112).

En relación a lo anterior, sólo puede haber violencia en donde se quiera imponer la verdad, de tal forma el poder tendría esta connotación de dominación, cuando el poder se aleja de la pluralidad surge la adhesión a la dominación y con ella la violencia porque buscará no más que el control de las fuerzas para poder gobernar:

El poder corresponde a la esencia de todos los Gobiernos, pero no así la violencia. La violencia por naturaleza es instrumental; como todos los medios siempre precisa de una guía y una justificación por algo, no puede ser la esencia de nada (Arendt, 1999, p. 153).

Todos estos instrumentos no harán otra cosa que generar violencia en lo político, todos estos mecanismos dejan destrucción, la transformación a través de los medios originan siempre cambios, los cuales van a estar definidos por la naturaleza de su movimiento. Por consiguiente el uso de la mentira y el engaño se consolidan como mecanismos instrumentales para la imposición de un discurso, modifican la realidad, cambiando su sentido, esto no tiene la connotación que el hecho de la mentira y el engaño conduzcan a un fin en sí mismo, sino que se ha alejado del mismo fin, la transformación a través de los medios no implica un direccionamiento al fin, pues el camino a éste ha sido desviado.

Por eso la reducción del actuar político no debe estar sustentado en la intencionalidad que tengan los medios y en los logros que se alcancen con ellos, sino en la unificación tanto de los medios como de los fines, puesto que, tanto los medios y los fines son lo mismo.

Si no se asume de esta manera esta relación, la distinción de medios y fines darán por ganador a los medios, los cuales continuarán reduciendo lo político

en una interacción de dominación, como consecuencia generando una acción violenta, con la intención de callar la posibilidad de una esfera pública donde lo plural es el sustento de la acción política: “Todas estas mentiras, lo supieran o no los autores, contienen un elemento de violencia, la mentira organizada siempre tiende a destruir” (Arendt, 1996, p. 265).

Cuando se habla de política inevitablemente hay que hacer referencia a esa actitud que identifica al ejercicio del poder, como esa capacidad de sometimiento y disuasión que pueda ejercer alguien sobre alguien, que permita la posibilidad de ejercer dominio sobre otro. Es importante notar que en política esta disuasión pareciera estar en manos de los argumentos o de las ideas que puedan ser adoptadas por un grupo de personas o por el pueblo; esto no ha sido precisamente lo característico en las relaciones sociales y en lo político. Es el ejercicio de la fuerza y la violencia la que permite, en la mayoría de las instancias, la disuasión en el terreno de lo político, violencia que se convierte en coerción, la cual se ve representada en el sometimiento.

En estas palabras todos coinciden en que es necesario reconocer un poder que esté direccionado a la construcción de la esfera pública, pero este no debe estar en términos de la dominación; el poder debe estar legitimado y apoyado por el pueblo, éste no es simplemente aquél que cede sus voluntades y se desentiende de ellas, el pueblo determina el ejercicio del poder evidenciado en las leyes y a su vez tiene incidencia en las acciones de quienes gobiernan: “Todas las instituciones políticas son manifestaciones de poder; se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas”. (Arendt, 1999, p. 143). De esta manera es como se recobra la importancia del actuar político del pueblo, puesto que en él radica el poder y en el cual debe sustentarse toda acción política. En este sentido Arendt (1999) manifiesta que

Incluso el tirano, el que manda contra todos, necesita colaboradores en el asunto de la violencia aunque su número pueda ser más bien reducido. Sin embargo, la fuerza de la opinión, esto es, el poder del Gobierno, depende del número; se halla «en proporción con el número de los que con él están asociados» y la tiranía, como descubrió Montesquieu es por eso la más violenta y menos poderosa de las formas de Gobierno. Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos. Un dominio mayoritario legamente irrestringido, es decir, una democracia sin constitución, puede resultar muy formidable en la supresión de los derechos de las minorías y muy efectiva en el ahogo del disenso sin empleo alguno de la violencia. Pero esto no significa que la violencia y el poder sean iguales (p. 144).

La política en este sentido, es la manifestación constante por el poder, pero este poder no es entendido por esa condición primaria e instrumental de dominación, es precisamente la apertura a la construcción de la esfera pública en donde todos tengan su espacio para actuar y la violencia no tendrá protagonismo alguno, sólo aparecerá en escena en la medida en que quiera imponerse algo, de lo contrario es la manifestación de la pluralidad: “Toda la política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia” (Arendt 1999: 138).

La violencia nunca puede ser legitimada, el único que puede ser legitimado es el poder porque está sustentado en el pueblo, ahí radica la naturaleza de la política. La violencia puede ser justificada en la medida que se haga alusión a la dominación y a la utilización de cualquier mecanismo de imposición o represión pero nunca puede hablar de lo político, es la oposición tajante a la esfera pública.

Sólo en la medida que exista un reconocimiento pleno y legítimo de la acción política en el poder, la violencia puede estar ausente de la esfera pública, cuando exista la superación del poder como dominación e imposición de un sólo discurso es cuando se puede hablar de política: “La violencia puede destruir siempre al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de allí es el poder” (Arendt, 1999, p. 155).

Conforme a lo expuesto en los tres capítulos, se presenta claramente la relación que existe entre política y verdad, la cual está enmarcada en la violencia. Si bien Arendt había manifestado la dificultad entre política y verdad, pues ninguna han sido virtudes políticas, no había dejado claro que la violencia es la manifestación clara de esta dificultad.

Específicamente en este trabajo, partiendo desde la comprensión arendtiana de la política fundamentada en la pluralidad, se manifiesta a través de la posibilidad de ser construida y por consiguiente en el no asumir concepciones impuestas a través de un discurso determinado; es la manera en que lo político ingresa en la esfera pública.

En este sentido, cuando el hombre hace parte de lo político representa su vivencia a partir de la palabra y de la acción, va construyendo el espacio en que todos hacen parte, lo que constituye precisamente dicha naturaleza de lo político. De esta forma, cuando se impone verticalmente una manera de ver lo político, entendida como una verdad política, se destruye la esfera pública, incluyendo a sus miembros; esto ocasiona la muerte de la política y por consiguiente la posibilidad de que el hombre pueda reconocerse como un ser político.

Hasta este punto, pareciera que la política se quedara con la peor parte y su dificultad se convirtiera en una imposibilidad. Al respecto, muy bien se expuso en el primer capítulo, que la virtud de la política nunca fue considerada como algo que fuera de una apropiación tan expedita entre los hombres; todo lo contrario, ha estado tan ausente de la realidad humana que solamente se puede tener acceso a ella en la medida en que el mismo hombre puede construirla. Esta condición permite al hombre enfrentarse en la tarea ingente de organizar lo común a todos y por consiguiente establecer los elementos necesarios para la convivencia.

En este sentido la política sí ha fracasado y sucumbido, en la manera en que se ha tratado de imponer como una sola forma de verla, llevando el hecho de la convivencia a la homogenización. En esta dinámica, la violencia surge como el mecanismo que garantiza esta consolidación, puesto que a través de sus medios se hará todo lo posible para que la imposición del discurso sea eficaz y por consiguiente logre su cometido.

Si se mira la política de esta manera, en términos de dominación como referente, hay que tener la plena seguridad que la violencia será el medio en que alcanzará su eficacia: “La política termina, pero no comienza, donde “habla” la violencia” (Arendt, 2006, p. 385).

De esta manera, la política debe estar alejada de esta concepción, que tanto ha repercutido en los hombres y en las sociedades, debe estar sustentada plenamente en el reconocimiento de la pluralidad y con ella de la diferencia, reconociendo la posibilidad del otro, sin olvidar la propia, y de esta manera entrar en la esfera del diálogo y del actuar político:

Hay no solo que conocer y comprender las posiciones y argumentos de los otros sino también tener un punto de vista propio para estar en condiciones reales de reconocer en todo su alcance el punto de vista ajeno. Si en aras del entendimiento renunciamos al punto de vista propio no habrá entonces nada que comprender, ni diferencia alguna de qué tratar en el diálogo con los demás; habremos tan solo capitulado ante la compulsión hacia lo promedio con la que la sociedad actual se enfrenta a los juicios claros y tajantes (Gutiérrez, 2008, p. 33).

Esta concepción, no reconoce una política sin conflicto, cuestión que sería imposible, todo lo contrario, el conflicto es inherente al hombre, lo dispone para poder entablar los elementos comunes que identifican lo necesario para la convivencia. Frente a tanta diversidad, serán tantos o mayores los conflictos que surgen, y en esta dinámica la política ejerce protagonismo legitimando la pluralidad:

Aprendamos entonces que los conflictos lejos de ser indeseables perturbaciones ocasionales son inherentes a las relaciones sociales y constituyen por tanto parte sustancial de nuestra cotidianidad; aprendamos entonces a vivir con ellos” (Gutiérrez, 2008, p. 33).

En consecuencia, en esta diversidad, es posible reconocer que el diálogo y el disenso encuentran su funcionalidad en los asuntos públicos, y permite ejercer el actuar político, el cual está dirigido a la búsqueda de intereses comunes.

Por ello, la naturaleza del conflicto se sustenta, de esta manera, en la misma pluralidad, surge porque hay actores, los cuales representan la posibilidad de identificar el diálogo y las maneras en que puedan ser solucionados los conflictos; totalmente diferente con lo que sucede con la violencia, porque cuando ésta entra en escena se pone de manifiesto: “la lógica del desconocimiento mutuo y de la guerra” (Gutiérrez, 2008, p. 33).

De hecho, la violencia cobra mayor sentido en la medida en que no se le da la importancia respectiva al conflicto y con él al diálogo, es estar condicionados por la verticalidad del discurso y su acción violenta, quedando enmarcados en las manos inexorables de su actuar. Cuando la violencia entra en el decidir sobre el conflicto a través de la institución del poder, no proporciona otra cosa que la muerte de la política.

En este orden de ideas, la política halla su sustento en la medida que puede construirse a partir de la palabra y del diálogo, esos elementos la disponen a afrontar las dificultades que implica reconocer la pluralidad y la diversidad, y es precisamente allí donde se edifica lo político.

CONCLUSIONES

- El hecho de que la política se haya encontrado y practicado siempre en términos de dificultad no indica que los hombres no puedan acceder a ella. Nada más complejo que las relaciones entre personas, pero solamente en este presupuesto es como se puede evidenciar la condición del mismo hombre y de la política, esto manifiesta claramente que en esta relación el ser humano encuentra la posibilidad de comprender su complejidad con respecto a los demás y al entorno que lo rodea.
- La preocupación por la política ha estado implícita en la humanidad, es por eso que a través de sus tradiciones han procurado fundar lo que se ha entendido por ella, dando paso al surgimiento de la civilidad; esta manera de evidenciar la pregunta por lo político manifiesta el interés del hombre por organizarse y establecer los criterios necesarios para la convivencia entre iguales.
- La política al haber estado siempre vinculada con la dominación, la coloca en una posición desfavorable en la esfera pública, referenciándose siempre a la conducta en que lo importante es someter al otro y sacar provecho de esta condición. Contrarrestar esta concepción solamente puede darse a través del reconocimiento del otro, el ejercicio de la palabra y del diálogo.
- La lectura que se ha hecho de la idea de política a través de la historia y la tradición, ha contribuido determinadamente en su comprensión, esto se ha

concretado en la manera en que los Estados han legitimado su poder y han fundamentado el modo en que se establece su relación con sus miembros. Dicha comprensión siempre ha estado relacionada con el vínculo que se ha establecido entre poder como dominio e imposición.

- El reconocimiento de la diferencia y la diversidad son vertebrales en la definición de la pluralidad, en ellas encuentra la manera de ser entendida, es la forma en que se puede alejar o desechar el concepto de homogeneidad en la política y por consiguiente en poder entenderla como el espacio en que todos pueden participar y así formar lazos necesarios para consolidarse en torno al bien común y a los intereses de todos, dando origen, así, a la auténtica civilidad.
- El poder como hecho ineludible en la política, no debe estar orientado exclusivamente a la relación mando y obediencia, en el cual se pueda evidenciar como una relación de verticalidad; este componente debe estar direccionado al reconocimiento de la pluralidad, en el cual todos participan y se reconocen.
- Abrirse al mundo es entrar en reconocimiento del otro, esto dispone una actitud que está enmarcada por un actuar político que lo legitima y lo reconoce como válido, esta condición permite identificar lo necesario para poder entablar relaciones con el otro y, en esta medida, propender por la construcción de los principios necesarios para poder hablar de convivencia. En relación a la existencia de un otro, se da la posibilidad de hallar un nosotros y así construir la política.

- El no concebir la política desde la perspectiva esencialista, admite reconocerla como un acto en construcción, esto está cimentado en el acontecimiento de la pluralidad.
- La verdad en la política está configurada a través del discurso, en ella los hombres encuentran un lugar en común y la manera de construirla; cuando esto no se logra y, en vez de considerarla como construcción, es asumida como única y es impuesta, da paso al surgimiento de la violencia, puesto que en el hecho de asegurar la superioridad sobre el otro a través de una subordinación aparentemente natural, será el motivo por el cual se legitima la violencia como una interpretación de la fuerza como dinámica de lo político, utilizando medios para un fin, ahí es donde radica la naturaleza de la violencia en la naturaleza de la razón instrumental.
- La verdad a través de la historia ha asumido varias connotaciones: *adaecuatio* (correspondencia), *certiduto* (certeza). En su comprensión siempre ha conducido a asumir una postura única la cual ha sido impuesta, de esta manera es necesario reconocer que la verdad más que asumir estas posiciones, es preciso visualizarla como una construcción en la que todos hacen parte de ella.
- La verdad entendida como construcción se manifiesta en el discurso, la cual está enmarcada en una comprensión histórica y circunstancial de los hechos y de la realidad; lo que implica no asumirla desde el criterio de la exactitud y de única posibilidad, sino desde la comprensión del discurso como construcción, que está encaminado en las características propias de la sociedad sus dinámicas y la manera de entender lo político.

- La relación entre verdad y la política siempre ha sido conflictiva, como lo ha manifestado Arendt, pero esto no la coloca en la imposibilidad frente a las relaciones sociales, todo lo contrario, exige una comprensión diferente de estas categorías, reorientándolas en que tanto la verdad como la política obedecen a una construcción que están determinadas por la palabra y el diálogo lo que permiten identificar
- Dentro de la política y especialmente en la democracia, el consenso se ha expresado como el centro en donde gravita toda manifestación política, puesto que es el reflejo de ella. En este sentido, el consenso no hace otra cosa que reflejar la postura de la política que se torna igual de impositiva, es la manifestación de la dominación a través del discurso, aun mostrándose como producto de la política.
- El ejercicio de la política desde la pluralidad no indica la desaparición del conflicto, es más lo supone dentro de su condición, puesto que al considerar la diversidad como su principal componente lo estima como consecuencia. No es el caso de la violencia que tiene la cualidad de arrasar con todo lo establecido en la política desde sus integrantes hasta el mismo consenso.
- La relación medios y fines en la política siempre ha estado enmarcada por la superioridad de los medios, esto ha generado que su dominio sea efectivo y genere control frente a la sociedad, esto indefectiblemente ha llevado a la violencia como principal elemento constitutivo de la política.
- La racionalidad instrumental en la política se ha materializado en la violencia, esta acción que no es más que el control de los medios para

ejercer el poder, es la representación clara de la verticalidad de la racionalidad hecha discurso y por consiguiente la manera consecuente de implementar la violencia.

- La relación inadecuada entre política y verdad ha terminado en violencia, puesto que las dos han estado comprendidas desde la imposición, esto ha conducido a que las sociedades hayan sido construidas entorno a la necesidad de establecer el poder que garantice y preserve la estabilidad del Estado a través de cualquier medio o manera.
- La política tiene la necesidad de institucionalizarse, de generar presupuestos que avalen la acción política y que sean manifestación de la pluralidad; esta institucionalización no puede constituirse en una simple instrumentalidad del poder, sino en la muestra concreta de que existe la necesidad de legitimar las acciones políticas a través los intereses comunes en los cuales todos participan.
- La relación política y verdad debe estar fundada en el ejercicio de la palabra y del diálogo, esto genera la posibilidad de tener los elementos necesarios para construir la esfera pública basada en la pluralidad, lo cual estará reflejada en la consolidación del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín, S. (1958). Obras. *La Ciudad de Dios*. Madrid: BAC.

_____ (1966). *Enarraciones a los Salmos 2º* (Vol. XX). Madrid: BAC.

Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

_____ (1995). Labor, trabajo y Acción. En *De la historia de la acción*. Barcelona: paidós.

_____ (1996). *Entre el Pasado y el futuro*. Barcelona: Ediciones Península.

_____ (1997). *¿Qué es la Política?* Madrid: Paidós.

_____ (1999). *Crisis de la república*. Madrid: Taurus.

_____ (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

_____ (2006). *Diario filosófico 1950 -1973*. Barcelona: Herder.

_____ (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.

_____ (1988). *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza.

_____ (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós Studio.

_____ (2010). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós Básica.

Aristóteles. (1977). *Ética Nicomaquea*. Medellín: Bedout.

_____ (2007). *Política*. Madrid: Alianza Editorial.

Bilbeny, N. (1998) *Política sin Estado*. Barcelona: Ariel.

Bobbio, N. (1993) *Liberalismo y Democracia*. Santa Fe de Bogotá: FCE.

_____ (1996) *El filósofo y la política (Antología)*. México: FCE.

Bobbio, N. Y Bovero, M. (1985) *Origen y fundamento del poder político*. México: E. Grijalbo, S.A.

Cabanchik, S. M. (1989). Certeza, duda escética y saber. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía* , 21 (62), 67-91.

Cassirer, E. (1985) *El Mito del Estado*. México: FCE.

Chomsky, N. (2007). *Estados fallidos: El abuso del poder y el ataque a la democracia*. Barcelona: Ediciones B.

Daros, W. (2005). Tras las huellas del pacto social. *Enfoques* , XVII (001), 5-54.

Descartes, R. (1997). *Discurso del método*. Santafé de Bogotá: Panamericana.

Di Pego, A. (2006). *Poder, violencia y revolución en los escritos de Hannah Arendt. Algunas notas para repensar la política* . *Argumentos* , 19 (052), 101-122 .

Duso, G. (2005) *Para una historia de la filosofía política moderna*. Coordinador. México: Siglo XXI Editores.

Fernández, E. (1987). *La obediencia al derecho*. Madrid: Editorial Civitas.

Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2004a). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.

_____ (2004b). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

_____ (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: FCE.

Funtes, C. (Julio de 2009). *La política en la hora del lobo del hombre: propuesta para una lectura arendtiana de la teoría del contrato social de Hobbes*. *Alpha: Revista de artes, letras y filosofía*, 245-256.

Gadamer, H.-G. (2010a). ¿Qué es la verdad? (1957). En H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (Vol. II, págs. 51-62). Madrid: Sígueme.

_____ (2010b). La verdad en las ciencias del espíritu. En H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (Vol. II, págs. 43-49). Salamanca: Sígueme.

García-Gual, C. (1995). *Prometeo: mito y tragedia*. Madrid: Ediciones Hiperión.

González García, J. M. (1998) *Metáforas del poder*. Madrid: Alianza Ed.

González, R. (2012). Perspectiva constructualista del concepto de Estado Social de Derecho y su incidencia en el Estado colombiano. *Analecta Política* , 181-200.

Gutiérrez, C. B. (Octubre de 2008). Pluralismo y hermenéutica. *Estudios de filosofía* , 27-35.

Hegel, G. W. F. (1993) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: *Libertarias / Prodhufi*.

Heidegger, M. (2004). *Lógica. pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2007). *De la esencia de la verdad*. Barcelona: Herder.

_____ (1983 Septiembre). El principio de identidad. *Universitas Philosophica* , 73-87.

_____ (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Harto de Vera, F. (2005) *Ciencia Política y Teoría Política contemporáneas: Una relación problemática*. Madrid: Trotta

Heller, A. (1999). La pregunta por la verdad. In *Una filosofía de la historia en fragmentos* (pp. 158-185). Barcelona: Gedisa.

Hiebert, T. (2007). The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures. *Journal of Biblical Literature* , 126, 29-58.

Hobbes, T. (2010). *Leviatán*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

Joas, H. (2005). *Guerra y Modernidad*. Barcelona: Paidós.

Kant, I. (1998) *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Los Clásicos de Alfaguara.

Kohn, W. (2009). La dicotomía violencia-poder: una defensa de la propuesta arendtiana. *En claves del pensamiento* , III (6), 61-74.

Lessnoff, M. (2001). *La filosofía política del siglo XX*. Madrid: Akal.

Locke, J. (1985) *Ensayo sobre el gobierno civil*. Barcelona: Orbis.

_____ (2007). *Ensayo y Carta sobre la tolerancia* . Madrid: Alianza Editorial.

Luri Medrago, G. (1998). *El proceso de Sócrates*. Valladolid: Trotta.

Macpherson, C. B. (1970) *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanova.

Maffesoli, M. (2007). *En el crisol de las apariencias: Para una ética de la estética*. México: Siglo XXI.

Moya, V. C. (1979). "Leviatán" como pretexto: Hobbes y la invención moderna de la razón. *Centro de investigaciones sociológicas. REIS* (5), 7-36.

Nietzsche, F. (2006). *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza Editorial.

Oro Tapia, L. (2008). La idea de la política en Hannah Arendt. *Enfoques*, VI (009), 235-246.

Ortega y Gasset, J. (1983). *Ensimismamiento y alteridad* (Vol. V). Madrid: Alianza Editorial.

Platón. (1997). *Diálogos* (Vol. 1). (S. P. 81, Ed.) Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

_____(2007). *La República*. México: Porrúa.

Reale, G. -A. (2010). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Vol. III). Barcelona: Herder.

Rousseau, J. J. (1998) *El Contrato Social*. Madrid: Espasa Calpe.

_____ (1992) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. México: Porrúa.

Sloterdijk, P. (2006). *En el mismo barco*. Madrid: Ediciones Siruela.

Suárez, J. O. (2011). La torre de babel de la teoría política y los problemas de la enseñabilidad propios de tal situación. *Analecta política*, 1 (1), 23-32.

Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.

Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1995). *El político y el científico*. Barcelona: Atalaya.