

*norberto bobbio, nicola matteucci  
y gianfranco pasquino*

**ABCCHDDDD  
DICCIONARIO  
DEFGHIJKMN  
OPPOLITICAQ  
RSTUVWXYZ**

*lmnopqrstuvwxyz*



siglo veintiuno editores

*Erise-Wandlung-Wirkung*, Berlin, Akademie Verlag, 1974, 4 vols.

[ROBERTO BONINI]

## política

I. EL SIGNIFICADO CLÁSICO Y MODERNO DE POLÍTICA. Derivado del adjetivo de polis (*politikós*) que significa todo lo que se refiere a la ciudad, y en consecuencia ciudadano, civil, público, y también sociable y social, el término p. ha sido transmitido por influjo de la gran obra de Aristóteles intitulada *Política*, que debe ser considerada como el primer tratado sobre la naturaleza, las funciones y las divisiones del estado y sobre las varias formas de gobierno, predominantemente en el significado de arte o ciencia del gobierno, es decir de reflexión, sin importar si con intenciones meramente descriptivas o incluso prescriptivas (pero los dos aspectos son de difícil distinción) sobre las cosas de la ciudad. De esa forma se ha producido desde el comienzo una trasposición de significado desde el conjunto de las cosas calificadas en cierto modo (justamente con un adjetivo calificativo como "político") a la forma de saber más o menos organizado sobre este mismo conjunto de cosas: una trasposición no diferente de aquella que ha originado términos como física, estética, economía, ética, y últimamente cibernética. Por siglos se ha empleado el término p. predominantemente para indicar obras dedicadas al estudio de aquella esfera de actividad humana que de alguna manera hace referencia a las cosas del estado: *Politica methodice digesta*, lo mencionamos para dar un famoso ejemplo, es el título de la obra con la cual Johannes Althusius (1603) expuso una teoría de la *consociatio publica* (el estado en el sentido moderno de la palabra) que comprendía en su interior varias formas de *consociationes* menores.

En la edad moderna el término perdió su significado original, poco a poco sustituido por otras expresiones como "ciencia del estado", "doctrina del estado", "ciencia política", "filosofía política", etc., y se emplea comúnmente para indicar la actividad o el conjunto de actividades que de alguna manera tie-

nen como término de referencia la polis, es decir el estado. De esta actividad la polis a veces es el sujeto, por lo cual pertenecen a la esfera de la p. actos como el ordenar (o prohibir) algo con efectos vinculantes para todos los miembros de un determinado grupo social, el ejercicio de un dominio exclusivo sobre un determinado territorio, el legislar con normas válidas *erga omnes*, la extracción y la distribución de recursos de un sector al otro de la sociedad, etc.; a veces es objeto, por lo cual pertenecen a la esfera de la p. acciones como conquistar, mantener, defender, ampliar, reforzar, abatir, trastornar el poder estatal, etc. Es una prueba el hecho de que obras que continúan la tradición del tratado aristotélico en el siglo XIX se llaman *Filosofía del derecho* (Hegel, 1821), *Sistema de la ciencia del estado* (Lorenz von Stein, 1852-1856), *Elementos de ciencia política* (Mosca, 1896), *Doctrina general del estado* (George Jellinek, 1900). Conserva parcialmente el significado tradicional la obra de Croce, *Elementos de política* (1925), en la cual "p." conserva el significado de reflexión sobre la actividad política y por lo tanto está en lugar de "elementos de filosofía política". Una prueba ulterior es la que se puede deducir del uso en todas las lenguas de mayor difusión de llamar historia de las doctrinas o historia de las ideas políticas o aun más en general del pensamiento político la historia que, si hubiera permanecido inmutable el significado transmitido por los clásicos, habría debido llamarse historia de la p., por analogía con otras expresiones como historia de la física, o de la estética o de la ética: uso que todavía recoge Croce y que en la pequeña obra citada llama "Para la historia de la filosofía de la política" el capítulo dedicado a un breve *excursus* histórico de las políticas modernas.

II. LA TIPOLOGÍA CLÁSICA DE LAS FORMAS DE PODER. El concepto de p. entendida como forma de actividad o de praxis humana está estrechamente vinculado con el del poder. El poder ha sido definido tradicionalmente como "consistente en los medios para obtener alguna ventaja" (Hobbes) o análogamente como el "conjunto de los medios que permiten conseguir los efectos deseados" (Russell). Siendo uno de estos medios el dominio sobre otros hombres (además del dominio sobre la naturaleza), el

poder se define a veces como una relación entre dos sujetos de los cuales uno impone al otro su voluntad y le determina a su pesar el comportamiento, pero como el dominio sobre los hombres generalmente no tiene un fin en sí mismo sino que es un medio para obtener "alguna ventaja" o más exactamente los "efectos deseados", al igual que el dominio sobre la naturaleza, la definición del poder como tipo de relación entre sujetos debe integrarse con la definición del poder como la posesión de los medios (de los cuales los dos principales son el dominio sobre los otros hombres y el dominio sobre la naturaleza) que permiten conseguir, justamente, "alguna ventaja" o "los efectos deseados". El poder político pertenece a la categoría del poder de un hombre sobre otro hombre (no del poder del hombre sobre la naturaleza). Esta relación de poder se expresa en muchas formas, en las que se reconocen fórmulas típicas del lenguaje político: como relación entre gobernantes y gobernados, entre soberano y súbditos, entre el estado y los ciudadanos, entre orden y obediencia, etcétera.

Hay varias formas del poder del hombre sobre el hombre: el poder político es sólo una de éstas. En la tradición clásica, que se remonta específicamente a Aristóteles, se consideraban sobre todo tres formas de poder: el poder paterno, el poder despótico y el poder político. Los criterios de distinción han sido diferentes en los distintos tiempos. En Aristóteles se bosqueja una distinción basada en el interés de aquel en favor del cual es ejercido el poder: el paterno se ejerce en favor del hijo, el despótico en el interés del patrón, el político en el interés de quien gobierna y de quien es gobernado (solamente en las formas correctas de gobierno, desde el momento que las formas corruptas se distinguen justamente por el ejercicio del poder en el interés del gobernante). Pero el criterio que terminó por prevalecer en los tratados de los iusnaturalistas fue el del fundamento o del principio de legitimación (que se formula claramente en el cap. xv del *Segundo tratado sobre el gobierno* de Locke): el fundamento del poder paterno es la naturaleza, el del poder despótico el castigo por un delito cometido (la única hipótesis en este caso es la del prisionero de guerra, que ha perdido una guerra injusta), el del poder civil el consenso. A

estos tres motivos de justificación del poder corresponden las tres fórmulas clásicas del fundamento de la obligación: *ex natura*, *ex delicto* y *ex contractu*. Ninguno de los dos criterios, por otra parte, permite distinguir el carácter específico del poder político. Efectivamente, el hecho de que el poder político se caracterice respecto del paterno y del despótico por estar basado en el consenso o por estar dirigido en el interés de los gobernados es un carácter distintivo no de cualquier gobierno sino sólo del buen gobierno: no es una connotación del poder político en cuanto tal sino más bien de la relación política correspondiente al gobierno tal como debería ser. En la realidad los escritores políticos han reconocido siempre tanto los gobiernos paternalistas como los gobiernos despóticos, vale decir gobiernos en los cuales la relación entre soberano y súbditos se asimila a la relación entre padres e hijos o a la relación entre patrón y esclavos, los que de hecho no son menos gobierno que aquellos que actúan por el bien público basados en el consenso.

### III. LA TIPOLOGÍA MODERNA DE LAS FORMAS DE PODER

Con el objeto de encontrar el elemento específico del poder político parece ser más conveniente el criterio de clasificación de las varias formas de poder que se basa en los medios de los cuales se sirve el sujeto activo de la relación para condicionar el comportamiento del sujeto pasivo. Basándose en este criterio pueden distinguirse tres grandes clases en el ámbito del concepto muy lato de poder. Estas clases son: el poder económico, el poder ideológico y el poder político. El primero es el que utiliza la posesión de ciertos bienes, necesarios o supuestos tales, en una situación de escasez, para inducir a aquellos que no los poseen a tener una cierta conducta, que consiste principalmente en la ejecución de un cierto tipo de trabajo. En la posesión de los medios de producción reside una enorme fuente de poder por parte de aquellos que los poseen: el poder del dueño de una empresa deriva de la posibilidad que la posesión o la disponibilidad de los medios de producción le da de obtener la venta de la fuerza de trabajo a cambio de un salario. En general, todo poseedor de bienes abundantes es capaz de condicionar el comportamiento de quien se encuentra en condiciones de debili-

... y de penurias a través de la promesa y la atribución de compensaciones. El poder ideológico se basa en la influencia que las ideas formuladas de cierta manera, emitidas en ciertas circunstancias, por una persona investida con una cierta autoridad, difundidas con ciertos procedimientos, tienen sobre la conducta de los asociados: de este tipo de condicionamiento nace la importancia social de todo grupo organizado de aquellos que gobiernan, de los concededores, sean los sacerdotes de las sociedades arcaicas o los intelectuales o los científicos de las sociedades evolucionadas, porque a través de éstos, y de los valores que ellos difunden y los conocimientos que imparten, se cumple el proceso de socialización necesario para la cohesión y la integración del grupo. En fin, el poder político se basa en la posesión de los instrumentos a través de los cuales se ejerce la fuerza física (las armas de todo tipo y grado): es el poder coactivo en el sentido más estricto de la palabra. Las tres formas de poder instituyen y mantienen una sociedad de desiguales, es decir dividida entre ricos y pobres según el primero, entre conocedores e ignorantes según el segundo, entre fuertes y débiles según el tercero, y genéricamente, entre superiores e inferiores.

En cuanto poder cuyo medio específico es la fuerza —se entiende, como se demostrará a continuación, el uso exclusivo de la fuerza, que es el medio más eficaz para condicionar los comportamientos—, el poder político es en toda sociedad de desiguales el poder supremo, es decir el poder al cual todos los demás están de alguna manera subordinados; el poder coactivo es en efecto aquel al que recurre todo grupo social (la clase dominante de todo grupo social), en última instancia, o como *extrema ratio*, para defenderse de los ataques externos o para impedir con la disgregación del grupo la propia eliminación. En las relaciones entre los miembros de un mismo grupo social, a pesar del estado de subordinación que la expropiación de los medios de producción crea en los expropiados hacia los expropiadores, a pesar de la adhesión pasiva a los valores de grupo por parte del mayor número de los destinatarios de los mensajes ideológicos emitidos por la clase dominante, sólo el empleo de la fuerza física sirve, si bien sólo en los casos extremos, para

impedir la insubordinación y la desobediencia de los subordinados, como lo prueba abundantemente la experiencia histórica. En las relaciones entre grupos sociales diferentes, a pesar de la importancia que pueden tener la amenaza o la ejecución de sanciones económicas para inducir al grupo adversario a desistir de un cierto comportamiento (en las relaciones intergrupales tiene menos importancia el condicionamiento de naturaleza ideológica), el instrumento decisivo para imponer la propia voluntad es el uso de la fuerza, la guerra.

Esta distinción entre tres tipos principales de poder social se encuentra, aunque expresada de diferentes maneras, en la mayor parte de las teorías sociales contemporáneas, en las cuales el sistema social en su conjunto aparece directa o indirectamente articulado en tres subsistemas principales, que son la organización de las fuerzas productivas, la organización del consenso y la organización de la coacción. Incluso la teoría marxiana puede interpretarse de esta manera: la base real o estructura comprende el sistema económico; la superestructura, separándose en dos momentos diferentes, comprende el sistema ideológico y el más propiamente jurídico-político. Gramsci distingue claramente en la esfera superestructural el momento del consenso (que llama sociedad civil) y el momento del dominio (que llama sociedad p. o estado). Durante siglos los escritores políticos han distinguido el poder espiritual (lo que hoy llamaríamos ideológico) del poder temporal, e interpretaron siempre el poder temporal como constituido por la unión del *dominium* (que hoy llamaríamos el poder económico) y del *imperium* (que hoy llamaríamos el poder propiamente político). Tanto en la dicotomía tradicional (poder espiritual y poder temporal) como en la marxiana (estructura y superestructura) se encuentran las tres formas de poder, siempre que se interprete correctamente el segundo término en uno u otro caso como compuesto de dos momentos. La diferencia está en el hecho de que en la teoría tradicional el momento principal es el ideológico en el sentido de que el poder económico-político se concibe como directa o indirectamente dependiente del espiritual, mientras que en la teoría marxiana el momento principal es el económico en el sentido de que tan-



to el poder ideológico como el político reflejan más o menos inmediatamente la estructura de las relaciones de producción.

IV. EL PODER POLÍTICO. El hecho de que la posibilidad de recurrir a la fuerza sea el elemento distintivo del poder político respecto de las otras formas de poder no quiere decir que el poder político se resuelva en el uso de la fuerza: el uso de la fuerza es una condición necesaria pero no suficiente para la existencia del poder político. No cualquier grupo social capaz de usar, incluso con una cierta continuidad, la fuerza (una asociación para delinquir, una tripulación pirata, un grupo subversivo, etc.) ejerce un poder político. Lo que caracteriza al poder político es la exclusividad del uso de la fuerza respecto de todos los grupos que actúan en un determinado contexto social, exclusividad que es el resultado de un proceso que se desarrolló en toda sociedad organizada hacia la monopolización de la posesión y del uso de los medios con los cuales es posible ejercer la coacción física. Este proceso de monopolización es paralelo al proceso de criminalización y de penalización de los actos de violencia que no se realizan por personas autorizadas por los detentadores y beneficiarios de este monopolio.

En la hipótesis hobbesiana, que está en la base de la teoría moderna del estado, el paso del estado de naturaleza al estado civil, es decir de la anarquía a laarquía, del estado apolítico al estado político, se produce cuando los individuos renuncian al derecho de usar cada uno su propia fuerza que los iguala en el estado de naturaleza para colocarlo en manos de una sola persona o de un solo cuerpo que de ahí en adelante será el único autorizado a usar la fuerza respecto de los mismos. Esta hipótesis abstracta adquiere profundidad histórica en la teoría del estado de Marx y de Engels, según la cual las instituciones políticas en una sociedad dividida en clases antagonicas tienen la función principal de permitir a la clase dominante mantener su dominio, fin que no puede ser alcanzado, dado el antagonismo de clases, sino mediante la organización sistemática y eficaz de la fuerza monopolizada (y ésta es la razón por la cual todo el estado es, y no puede no ser, una dictadura). En esta dirección es ya clásica la definición de Max Weber: "Por esta-

do debe entenderse una empresa institucional de carácter político en la cual —y en esta medida en que— el aparato administrativo tiene con éxito una pretensión de monopolio de la coerción física legítima, en vista de la actuación de los ordenamientos" (1. 53). Esta definición se ha convertido en un lugar común de la ciencia p. contemporánea. G. A. Almond y G. B. Powell escriben en uno de los manuales de ciencia p. más autorizados: "Estamos de acuerdo con Max Weber en el hecho de que la fuerza física legítima es el hilo conductor de la acción del sistema político, lo que le confiere su particular calidad e importancia y es coherencia como sistema. Las autoridades políticas, y sólo ellas, tienen el derecho predominantemente aceptado de usar la coerción y de ordenar obediencia en base a la misma [...] Cuando hablamos de sistema político incluimos todas las interacciones que afectan el uso o la amenaza del uso de la coerción física legítima" (p. 55). La supremacía de la fuerza física como instrumento de poder sobre todas las otras formas de poder (de las cuales, además de la fuerza física, las dos principales son el dominio sobre los bienes que da lugar al poder económico y el dominio sobre las ideas que da lugar al poder ideológico) se puede demostrar por la consideración de que, aunque en la mayor parte de los estados históricos el monopolio del poder coactivo haya tratado y logrado el apoyo en la imposición de las ideas ("las ideas dominantes —según una famosa frase de Marx— son las ideas de la clase dominante"), de los dioses padre a la religión civil, del estado confesional a la religión del estado, y en la concentración y dirección de las actividades económicas principales, hay siempre sin embargo grupos políticos organizados que han permitido la desmonopolización del poder ideológico y del poder económico (es un ejemplo el estado liberal-democrático caracterizado por la libertad del disenso, si bien dentro de ciertos límites, y por la pluralidad de los centros de poder económico). No hay ningún grupo social organizado que haya hasta ahora podido permitir la desmonopolización del poder coactivo, acontecimiento que significaría ya más ni menos que el fin del estado y que en cuanto tal constituiría un verdadero salto cualitativo fuera de la historia en el reino sin tiempo de la utopía.

Consecuencia directa de la monopolización de la fuerza en el ámbito de un determinado territorio y con referencia a un determinado grupo social, son algunas características que habitualmente se atribuyen al poder político que lo diferencian de toda otra forma de poder: la exclusividad, la universalidad y la inderogabilidad. Por exclusividad se entiende la tendencia, que los detentadores del poder político manifiestan, a no permitir en su ámbito de dominio la formación de grupos armados independientes y a subyugar y destruir aquellos en formación, además de tener bajo control la infiltración, la injerencia o las agresiones de grupos políticos externos. Este carácter distingue un grupo político organizado respecto de la *societas de latrones* (el *latrocinium* del que hablaba san Agustín). Por universalidad se entiende la capacidad que tienen los detentadores del poder político, y sólo ellos, de tomar decisiones legítimas y efectivamente operantes para toda la colectividad respecto de la distribución y del destino de los recursos (no sólo económicos). Por inderogabilidad se entiende la posibilidad de intervenir imperativamente en toda esfera de posible actividad de los miembros del grupo dirigiéndoles hacia un fin deseado o distraiéndolos hacia un fin no deseado a través del instrumento del ordenamiento jurídico, es decir de un conjunto de normas primarias dirigidas a los miembros del grupo y de normas secundarias dirigidas a funcionarios especializados, autorizados a intervenir en el caso de violación de las primeras. Esto no quiere decir que todo poder político no se coloque límites. Pero hay límites que varían de una formación p. a otra: un estado teocrático extiende su poder a la esfera religiosa, mientras que un estado laico se detiene frente a la misma; así, un estado colectivista extiende su poder a la esfera económica mientras que el estado liberal clásico se retrae frente a la misma. El estado omniinclusivo, es decir el estado en el cual ninguna esfera de actividad humana es ajena, es el estado totalitario y es, en su naturaleza de caso límite, la sublimación de la p., la politización integral de las relaciones sociales.

V. EL FIN DE LA POLITICA. Una vez que se ha separado el elemento específico de la p. en el medio que utiliza, caen las tradicionales defi-

niciones teleológicas, que tratan de definir la p. mediante el fin o fines que persigue. Respecto de la p. y sus fines, la única cosa que puede decirse es que, si el poder político es, debido al monopolio de la fuerza, el poder supremo en un determinado grupo social, los fines que se persiguen a través de la obra de los políticos son los fines que un determinado grupo social (o la clase dominante de ese grupo social) considera de vez en vez preeminentes. Para dar algunos ejemplos: en épocas de luchas sociales y civiles, la unidad del estado, la concordia, la paz, el orden público, etc.; en tiempos de paz interior y exterior: el bienestar, la prosperidad e inclusive la potencia; en tiempos de opresión por parte de un gobierno despótico: la conquista de los derechos civiles y políticos; en tiempos de dependencia de una potencia extranjera: la independencia nacional. Esto quiere decir que no son fines de la p. establecidos para siempre, y mucho menos un fin que incluye a todos y que pueda ser considerado el fin de la p.: los fines de la p. son tantos como tantas son las metas que un grupo organizado se propone, según los tiempos y las circunstancias. Esta insistencia en el medio más que en los fines, corresponde por otra parte a la *communis opinio* de los teóricos del estado, los cuales excluyen el fin de los llamados elementos constitutivos del estado. Citando a Max Weber: "No es posible definir un grupo político —y tampoco el estado— indicando el objetivo de su actuación de grupo. No hay ningún objetivo que grupos políticos no se hayan propuesto alguna vez [. . .] Por lo tanto puede definirse el carácter político de un grupo social sólo a través del medio [. . .] que no es exclusivamente de él, pero es en todo caso específico, e indispensable para su esencia: el uso de la fuerza" (I, 54).

Esta remoción del juicio teleológico no quita, por otra parte, que pueda hablarse correctamente al menos de un fin mínimo de la p.: el orden público en las relaciones internas y la defensa de la integridad nacional en las relaciones de un estado con los otros estados. Este fin es mínimo porque es la condición *sine qua non* para el logro de todos los demás fines y es por lo tanto compatible con los mismos. Aun el partido que quiere el desorden lo quiere no como objetivo final sino como momento obligado para cambiar el orden existente

y crear un nuevo orden. Sobre todo es lícito hablar del orden como fin mínimo de la p., porque éste es, o debería ser, el resultado directo de la organización del poder coactivo, porque, en otras palabras, este fin (el orden) se unifica con el medio (el monopolio de la fuerza): en una sociedad compleja, basada en la división del trabajo, en la estratificación de clases, en algunos casos incluso en la superposición de gentes y razas diferentes, sólo el recurso en última instancia a la fuerza impide la disgregación del grupo, el retorno, como habrían dicho los antiguos, al estado de naturaleza. Esto es tan cierto que el día en el que fuese posible un orden espontáneo, como imaginaron varias escuelas económicas y políticas, desde los fisiócratas a los anarquistas, incluso los mismos Marx y Engels durante la fase del comunismo plenamente realizado, no habría más política.

Quien considere las tradicionales definiciones teológicas de p. no tardará en darse cuenta de que algunas de éstas son definiciones no descriptivas sino prescriptivas, en el sentido de que no definen lo que concreta y normalmente es la p. sino que indican cómo debería ser la p. para ser una buena p.; otras difieren sólo en las palabras (las palabras del lenguaje filosófico son con frecuencia voluntariamente oscuras) de la que aquí se ha dado. Toda la historia de la filosofía p. desborda de definiciones prescriptivas, comenzando por la aristotélica; como es sabido Aristóteles afirma que el fin de la p. no es el vivir sino el vivir bien (*Política*, 1278b). Pero ¿en qué consiste la vida buena? ¿En que se distingue de la mala? Y si una clase p. tiraniza a sus súbditos obligándolos a una vida triste e infeliz, ¿no hace p., y el poder que ejerce no es a su vez un poder político? El mismo Aristóteles distingue las formas puras de gobierno de las formas corruptas (y antes que él Platón y después de él muchos otros escritores políticos por casi veinte siglos); si bien lo que distingue a las formas corruptas de las puras es que en las primeras la vida no es buena, ni Aristóteles ni ninguno de los escritores que han seguido le han negado a éstas el carácter de constituciones políticas. No hay que dejarse engañar por otras teorías tradicionales que atribuyen a la p. fines distintos al del orden, como el bien común (el mismo Aristóteles y sobre su huella el aristotelismo medieval) o

la justicia (Platón): un concepto como el bien común, cuando se intenta liberarlo de una extremada generalidad, por lo cual puede significar todo y nada, para asignarle un significado plausible, no puede designar más que aquel bien que todos los miembros de un grupo tienen en común, bien que no es otro que la convivencia ordenada, es decir el orden. Lo que se refiere a la justicia en sentido platónico, si una vez disipados todos los humanismos retóricos se la entiende como el principio según el cual es bien que cada uno haga lo que le corresponde en el ámbito de la sociedad como un todo (*República*, 433a), justicia y orden son la misma cosa. Otras nociones de fin, como felicidad, libertad, igualdad, son demasiado controvertidas, y también interpretables de los más disparatados modos como para que se puedan extraer indicaciones útiles para destacar el fin específico de la política.

Otra manera de evitar las dificultades de una definición teleológica de p. es la de definir la p. como aquella forma de poder que no tiene otro fin más que el poder mismo (por lo cual el poder es al mismo tiempo medio y fin, o, como se dice, fin en sí mismo). "El carácter político de la acción humana —escrito Mario Albertini— surge cuando el poder se convierte en un fin, es buscado en un cierto sentido por sí mismo y constituye el objeto de una actividad específica" (p. 9), a diferencia de lo que sucede para el médico que ejerce su poder sobre el enfermo para curarlo o del niño que impone su juego a los compañeros por el placer de jugar y no de ejercer su poder. A esta manera de definir la p. puede objetársele que no define tanto una forma específica de poder sino un modo específico de ejercerlo, y en consecuencia se aplica igualmente bien a cualquier forma de poder (sea poder económico, ideológico, etc.). El poder por el poder es la forma degenerada del ejercicio de cualquier forma de poder, que puede tener por sujeto tanto al que ejerce ese poder en grande, que es el poder político, como a quien ejerce un pequeño poder, como puede ser el poder del padre de familia, o de un jefe de sección que vigila una docena de obreros. La razón por la cual puede parecer que el poder como fin en sí mismo es característico de la p. (pero sería más exacto decir de un cierto hombre político, del hombre polí-



tico maquiavélico) reside en el hecho de que no existe un fin específico de la p. al igual que existe un fin específico del poder que el médico ejerce sobre el enfermo, o del niño que impone su juego a sus compañeros. Si el fin de la p. (y no del hombre político maquiavélico) fuese de veras el poder, la p. no serviría para nada. Probablemente la definición de la p. como poder por el poder deriva de la confusión entre el concepto de poder y el de potencia: no hay dudas de que entre los fines de la p. esté también el de la potencia del estado (cuando se considera la relación del propio estado con los otros estados). Pero una cosa es una p. de potencia, otra es el poder por el poder. Además la potencia no es más que uno de los fines posibles de la p., un fin que sólo algunos estados pueden razonablemente perseguir.

LA POLÍTICA COMO RELACIÓN AMIGO-ENEMIGO. Entre las más conocidas y discutidas definiciones de la p. debe considerarse la de Carl Schmitt (retomada y desarrollada por Julien Freund), según la cual la esfera de la p. coincide con la esfera de la relación amigo-enemigo. De acuerdo con esta definición el campo de origen y de aplicación de la p. sería el antagonismo y su función consistiría en la actividad de asociar y defender a los amigos y de dividir y combatir a los enemigos. Para fortalecer su definición basada en una contraposición fundamental (amigo-enemigo), Schmitt la parangona a las definiciones de moral, de arte, etc., también basadas en contraposiciones fundamentales como bueno-malo, bello-feo, etc. "La específica distinción p. a la cual es posible reconducir las acciones y los motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo* [ . . . ] En la medida en que no se puede hacer derivar de otros criterios, ésta corresponde, para la p., a los criterios relativamente autónomos de las demás contraposiciones: bueno y malo para la moral, bello y feo para la estética, y así por el estilo" (p. 105). Freund se expresa drásticamente en estos términos: "Mientras haya p., ésta dividirá a la colectividad en amigos y enemigos" (p. 448). Y comenta: "Cuanto más se desarrolla una oposición en la dirección de la distinción amigo-enemigo, tanto más ésta se convierte en p. La característica del estado es la de suprimir en el interior de su ámbito de

competencia la división de sus miembros o grupos interiores en amigos y enemigos, con el fin de no tolerar más que las simples rivalidades agonistas y las luchas de los partidos, y de reservar al gobierno el derecho de designar el enemigo exterior [ . . . ] Es claro por lo tanto que la oposición amigo-enemigo políticamente es fundamental" (p. 445).

A pesar de la pretensión de valer como definición global del fenómeno político, la definición de Schmitt considera la p. según una perspectiva unilateral, si bien importante, que es aquella del particular tipo de conflicto que distingue la esfera de las acciones políticas. En otras palabras, Schmitt y Freund parecen estar de acuerdo en estos puntos: la p. tiene que ver con la conflictividad humana; hay varios tipos de conflictos, sobre todo hay conflictos agonistas y conflictos antagónicos: la p. cubre el campo en el que se desarrollan conflictos antagónicos. No resulta dudoso que sea ésta la perspectiva en la que se colocan los autores citados. Dice Schmitt: "La contraposición p. es la más intensa y extrema de todas y cualquier otra contraposición concreta es tanto más p. cuanto más se acerca al punto extremo: el del reagrupamiento basado en los conceptos amigo-enemigo" (p. 112). Freund dice: "Toda divergencia de intereses [ . . . ] puede a cada momento transformarse en rivalidad o en conflicto, y este conflicto, desde el momento que asume el aspecto de una prueba de fuerza entre los grupos que representan estos intereses, vale decir desde el momento en que se afirma como lucha de potencia, se convierte en político." Como se nota por los pasajes citados, lo que tienen en mente estos autores cuando definen la p. de acuerdo a la dicotomía amigo-enemigo es que hay conflictos entre los hombres y entre los grupos sociales, y que entre estos conflictos hay algunos que son diferentes de todos los otros por su particular intensidad; a estos últimos ellos les dan el nombre de conflictos políticos. Pero apenas se intenta entender en qué consiste esta particular intensidad, y por lo tanto en qué cosa la relación amigo-enemigo se distingue de las demás relaciones conflictivas que no tienen la misma intensidad, se llega a la conclusión de que el elemento distintivo está en el hecho de que hay conflictos que no pueden resolverse, en última instancia, más que



con la fuerza, o por lo menos que justifican por parte de los contendientes la utilización de la fuerza para dar fin a la contienda. El conflicto por excelencia del cual tanto Schmitt como Freund extrapolaron sus definiciones de p. es la guerra, cuyo concepto comprende tanto la guerra exterior como la interior, y si una cosa es cierta es el hecho de que la guerra es esa especie de conflicto que se caracteriza de manera preminente por el uso de la fuerza. Pero si esto es cierto, la definición de p. en términos de amigo-enemigo no es de ninguna manera incompatible con la que se ha dado precedentemente y que hace referencia al monopolio de la fuerza. No sólo no es incompatible sino que es una especificación y por lo tanto, en último análisis, una confirmación. En cuanto el poder político se distingue por el instrumento que utiliza para alcanzar los propios fines, y este instrumento es la fuerza física, éste es el poder al cual se recurre para resolver los conflictos que si no se resolvieran provocarían la disgregación del estado y del orden internacional, y son justamente los conflictos en los cuales, ubicándose los contendientes uno frente al otro como enemigos, la *vita mea* es la *mors tua*.

VII. LO POLÍTICO Y LO SOCIAL. Contrariamente a la traducción clásica según la cual la esfera de la p., entendida como esfera de todo lo que afecta a la vida de la *polis*, incluye todo tipo de relaciones sociales, de tal modo que lo "político" coincide con lo "social", la forma como se ha analizado la categoría de la p. es sin duda reductiva: resolver, como se ha dicho, la categoría de la p. en la actividad que directa o indirectamente tiene una relación con la organización del poder coactivo significa restringir el ámbito de lo "político" respecto del "social", rechazar la coincidencia total del primero con el segundo. Esta reducción tiene una razón histórica muy precisa. De un lado, el cristianismo ha sustraído a la esfera de la p. el dominio sobre la vida religiosa, dando origen a la contraposición del poder espiritual con el poder temporal que desconocía el mundo antiguo. Del otro lado, el nacimiento de la economía mercantil burguesa quitó a la esfera de la p. el dominio sobre las relaciones económicas, originando la contraposición (para utilizar la terminología hegeliana, heredada por Marx y que se ha

convertido de uso común en la actualidad entre sociedad civil y sociedad política, entre esfera privada o del burgués y esfera pública o del ciudadano, que también era desconocida para el mundo antiguo. Si por una parte la filosofía política clásica se basa en el estudio de la estructura de la *polis* y de sus varias formas históricas o ideales, la filosofía política posclásica está caracterizada por la continua búsqueda de una delimitación de lo que es político (el reino de César) respecto de lo que no es político (sea esto el reino de Dios o el de Mammón), por una reflexión continua sobre lo que distingue la esfera de la p. de la esfera de la no-p., el estado del no-estado, donde por esfera del no-estado o de la no-p. se entiende siempre tanto la sociedad religiosa (la *ecclesia* contrapuesta a la *civitas*) como la sociedad natural (el mercado como lugar en el que los individuos se encuentran independientemente de toda imposición, contrapuesto al ordenamiento coactivo del estado). El tema fundamental de la filosofía política moderna es el tema de los confines, ya sean más atrasados o más adelantados según los distintos autores y las varias escuelas, del estado como organización de la esfera política tanto respecto de la sociedad religiosa como respecto de la sociedad civil (en el sentido de sociedad burguesa o de los particulares).

Es ejemplar también bajo este aspecto la teoría política de Hobbes, que está articulada alrededor de tres conceptos fundamentales y que constituyen las tres partes en las que está dividida la materia del *De cive*. Estas tres partes se denominan: *libertas*, *potestas*, *religio*. El problema fundamental del estado y de la p. es, para Hobbes, el problema de las relaciones entre la *potestas* simbolizada por el gran Leviatán, de una parte y la *libertas* y la *religio*, de la otra: la *libertas* indica el espacio de las relaciones naturales, donde se desarrolla la actividad económica de los individuos, estimulada por la incensante carrera por la posesión de bienes materiales, el estado de naturaleza (recientemente interpretado como la prefiguración de la sociedad de mercado); la *religio* indica el espacio reservado a la formación y a la expansión de la vida espiritual, cuya concreción histórica se produce en la institución de la iglesia, es decir de una sociedad que por su naturaleza es dife-

ente de la sociedad política y que no se puede confundir con la misma. Respecto de esta doble delimitación de límites del territorio de la p. surgen en la filosofía política moderna dos tipos ideales de estado: el estado absoluto y el estado liberal; el primero tendiente a extender, el segundo tendiente a restringir su propia injerencia respecto de la sociedad económica y de la sociedad religiosa. En la filosofía política del siglo pasado el proceso de emancipación de la sociedad respecto del estado se adelanta tanto que por primera vez distintos sectores se plantean hipótesis incluso de la desaparición del estado en un futuro más o menos lejano y en consecuencia la absorción de lo político en lo social, o el fin de la p. En conformidad con lo que se ha dicho hasta el momento sobre el significado restrictivo de p. (restrictivo respecto del concepto más amplio de "social"), fin de la p. significa exactamente fin de una sociedad para cuya cohesión son necesarias relaciones de poder político, es decir relaciones de dominio basadas en última instancia en el uso de la fuerza. Fin de la p. no significa, como es claro, fin de una forma de organización social cualquiera. Significa pura y simplemente el fin de esa forma de organización social que se sostiene en el uso exclusivo del poder coactivo.

**EL POLÍTICA Y MORAL.** Al problema de la relación entre p. y no-p. se vincula uno de los problemas fundamentales de la filosofía política; el problema de la relación entre p. y moral. La p. y la moral tienen en común el dominio sobre el cual se extienden, que es el dominio de la acción y de la praxis humana. Se sostiene que se distinguen entre sí por el distinto principio o criterio de valoración y de justificación de sus respectivas acciones; con la consecuencia de que lo que es obligatorio en moral no quiere decir que es obligatorio en p., y aquello que es lícito en p. no está dicho que sea lícito en moral; o que puede haber acciones morales que son impolíticas (o apolíticas) y acciones políticas que son inmorales (o amorales). El descubrimiento de la distinción que se atribuye, con razón o no, a Maquiavelo, por lo cual se da el nombre de maquiavelismo a toda teoría de la p. que sostiene y defiende la separación de la p. y de la moral, habitualmente es tratado como problema de la autonomía de la p. El problema se

plantea paralelamente con la formación del estado moderno y con su gradual emancipación respecto de la iglesia, que llega en los casos extremos a la subordinación de la iglesia al estado y en consecuencia a la absoluta supremacía de la p. En realidad lo que se ha dado en llamar la autonomía de la p. no es más que el reconocimiento de que el criterio de acuerdo con el cual se considera buena o mala una acción política (no hay que olvidarse que por acción política se entiende, según lo afirmado hasta el momento, una acción que tenga por objeto o por sujeto a la *polis*) es distinto del criterio de acuerdo con el cual se considera buena o mala una acción moral. Si por una parte el criterio para juzgar una acción como moralmente buena o mala es el respeto de una norma cuyo ordenamiento es considerado categórico, independientemente del resultado de la acción ("haz lo que debes y que suceda lo que pueda"), el criterio con el cual se juzga una acción como políticamente buena o mala es el resultado, pura y simplemente ("haz lo que debes para que suceda lo que quieres"). Los dos criterios son inconmensurables. Esta inconmensurabilidad se expresa mediante la afirmación de que en p. vale el dicho "el fin justifica los medios"; norma que ha encontrado en Maquiavelo una de sus máximas expresiones: "[...] y en las acciones de todos los hombres, y normas de príncipes, donde no hay indicio al cual reclamar, se observan los fines. Consiga entonces un príncipe vencer y mantener el estado: los medios serán siempre considerados honorables y por cada uno alabados" (*El príncipe*, xviii). Por el contrario, en moral la máxima maquiavélica no vale, porque una acción para ser juzgada moralmente buena debe ser cumplida con ningún otro fin que no sea el de cumplir el propio deber.

Una de las más convincentes interpretaciones de esta contraposición es la distinción weberiana entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad: "[...] hay una incolmable diferencia entre el obrar según la norma de la ética de la convicción, que en términos religiosos dice: 'el cristiano actúa como justo y pone el resultado en las manos de Dios', y el obrar según la norma de la ética de la responsabilidad, según la cual es necesario responder de las consecuencias (previsibles) de las propias acciones" (*La política*

como profesión, en Max Weber, *Escritos políticos* II). El universo de la moral y el de la p. se mueven dentro del ámbito de dos sistemas éticos diferentes, más aún, contrapuestos. Antes que de inmoralidad de la p. o de la impoliticidad de la moral se debería más correctamente hablar de dos universos éticos que se mueven según principios distintos de acuerdo con las distintas situaciones en las cuales los hombres actúan. De estos dos universos éticos son representados dos diferentes personajes que actúan en el mundo sobre caminos destinados casi siempre a no encontrarse: por un lado, el hombre de fe, el profeta, el pedagogo, el sabio que observa la ciudad celestial; por el otro el hombre de estado, el conductor de hombres, el creador de la ciudad terrena. Lo que cuenta para el primero es la pureza de las intenciones y la coherencia de la acción con la intención, para el segundo la certeza y la fecundidad del resultado. La llamada inmoralidad de la p. se resuelve en una moral diferente de aquella del deber por el deber: es la moral por la cual se debe hacer todo aquello que está en nuestro poder para realizar el objetivo que nos habíamos propuesto, porque desde el comienzo sabemos que seremos juzgados por el éxito. Les corresponden dos conceptos de virtud: la clásica, para la cual "virtud" significa disposición al bien moral (contrapuesto a útil), y la maquiavélica, para la cual la virtud es la capacidad del príncipe fuerte y sagaz que, usando conjuntamente al "zorro" y al "león", consigue mantener y reforzar su dominio.

IX. LA POLITICA COMO ÉTICA DEL GRUPO. Quien no quiere detenerse en la verificación de la incommensurabilidad de estas dos éticas y trata de entender la razón por la cual lo que está justificado en un cierto contexto no tiene justificación en otro, debe preguntarse todavía dónde reside la diferencia de estos dos contextos. La respuesta es la siguiente: el criterio de la ética de la convicción se emplea habitualmente para juzgar acciones individuales, mientras que el criterio de la ética de la responsabilidad se emplea generalmente para justificar acciones de grupo, o cumplidas por un hombre en nombre y por cuenta del grupo, ya sea éste el pueblo, la nación, la iglesia, la clase, el partido, etc. En otros términos, puede decirse que a la diferencia entre moral

y p., o entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad, le corresponde también la diferencia entre ética individual y ética de grupo. La proposición inicial, según la cual lo que es obligatorio en moral no lo es obligatoriamente en p., puede traducirse en esta otra fórmula: lo que es obligatorio para el individuo no significa que es obligatorio para el grupo del cual el individuo forma parte. Piénsese en la profunda diferencia en el juicio de filósofos, teólogos y moralistas acerca de la violencia, dependiendo si este acto de violencia lo cual ejecuta un individuo solo o el grupo social del que ese mismo individuo forma parte, es decir, con otras palabras, si se trata de violencia personal, generalmente, salvo casos excepcionales, condenada, o de violencia de las instituciones, generalmente, salvo casos excepcionales, justificada. Esta diferencia encuentra su explicación en la consideración de que en el caso de violencia individual casi nunca puede recurrirse al criterio de justificación de la violencia como *extrema ratio* (salvo en el caso de legítima defensa), mientras que en las relaciones entre grupos el recurso a la violencia justificada como *extrema ratio* es habitual. Ahora bien, la razón por la cual la violencia individual no está justificada reside justamente en el hecho de que está, por decirlo así, protegida por la violencia colectiva, tanto que es cada vez más raro, casi imposible, el caso en el que un individuo se encuentra en la situación de tener que recurrir a la violencia como *extrema ratio*. Si esto es cierto, tiene una importante consecuencia: la injustificación de la violencia individual reposa en última instancia en el hecho de que es aceptada, porque es justificada, la violencia colectiva. En otras palabras, no hay necesidad de la violencia individual porque es suficiente la violencia colectiva: la moral puede de esa forma permitirse ser severa con la violencia individual porque se basa en la aceptación de una convivencia sostenida sobre la práctica continua de la violencia colectiva.

El contraste entre moral y p. entendido de esta manera, como contraste entre ética individual y ética de grupo, sirve también para dar una ilustración y una explicación de la secular disputa acerca de la razón de estado (v.).

Por "razón de estado" se entiende ese conjunto de principios y de normas de acuerdo a



las cuales acciones que no serían justificadas si las cumpliera un único individuo, son no sólo justificadas sino inclusive en algunos casos exaltadas y glorificadas si las realiza el príncipe o cualquiera que ejerce el poder en nombre del estado. El hecho de que el estado tenga sus razones que el individuo no tiene o no puede hacer valer es otro modo de evidenciar la diferencia entre p. y moral, siempre que esta diferencia se refiera al distinto criterio de acuerdo al cual se juzgan como buenas o malas las acciones en los dos diferentes ámbitos. La afirmación de que la p. es la razón de estado encuentra una perfecta correspondencia en la afirmación de que la moral es la razón del individuo. Son dos razones pero no se encuentran casi nunca: más aún, del contraste entre ellas se alimenta la secular historia del conflicto entre moral y p. en todo caso lo que se tendría que agregar es que la razón de estado no es más que un aspecto de la ética del grupo, si bien el más clamoroso, aunque más no sea porque el estado es la colectividad en su más alto grado de expresión y de potencia. Pero cada vez que un grupo social actúa en defensa propia contra otro grupo se remite a una ética diferente de aquella que en general es válida para el individuo, es decir a una ética que responde a la misma lógica de la razón de estado. De ese modo, junto a la razón de estado la historia nos señala, según los tiempos y los lugares, una razón de partido o una razón de clase o de nación, que representan bajo otro nombre pero con la misma fuerza y con las mismas consecuencias el principio de la autonomía de la p. entendida como autonomía de los príncipes y de las reglas de acción que valen para el grupo como totalidad respecto de aquellas que valen para el individuo en el grupo.

BIBLIOGRAFIA: M. Albertini, *La politica, en La politica ed altri saggi*, Milán, Giuffrè, 1963; G.A. Almond y G.B. Powell, *Política comparada* (1966), Buenos Aires, Paidós, 1970; B. Crick, *En defensa de la política*, (1962), Madrid, Taurus; R. Dahl, *Análisis político actual*, Buenos Aires, Eudeba, 1983; M. Duverger, *Introducción a la política* (1964), Barcelona, Ariel, 1968; J. Freund, *L'essence du politique*, París, Sirey, 1965; C.J. Friedrich, *Introduzione alla filosofia politica* (1970), Milán, Isedi, 1971; H.R.G. Greaves, *The foundation of political theory*, Londres, Bell, 1958; H.D. Lass-

well y A. Kaplan, *Potere e società* (1950), Milán, Etas Libri, 1969; N. Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* (1968), México, Siglo XXI, 1971; G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere* (1948), Bolonia, Il Mulino, 1958; *El problema ético del poder*, Madrid, Revista de Occidente, 1972; B. Russell, *El poder en los hombres y en los pueblos*, (1938), Buenos Aires, Losada; G. Sartori, *La scienza politica*, en *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, Turín, UTET, 1972, vol. vi: "Il secolo ventesimo"; C. Schmitt, *Le categorie del politico* (1927), Bolonia, Il Mulino, 1972; M. Stoppino, *Potere politico e stato*, Milán, Giuffrè, 1968; M. Weber, *Economía y sociedad* (1922, 1964), México, Fondo de Cultura Económica, 1964, 2 vols.

[NORBERTO BOBBIO]

## política comparada

I. DEFINICIÓN. La expresión "p. comparada" designa en general, en la perspectiva de la ciencia política (v.) contemporánea, la utilización por parte de los estudiosos de un particular método de control —la comparación— en el procedimiento de verificación (y/o de falsificación) empírica de las hipótesis, de las generalizaciones y de las teorías que concierne a los fenómenos políticos.

Junto a esta acepción es frecuente en la literatura por lo menos otro modo de entender la p. comparada: en este segundo caso, más que cómo comparar, interesa qué cosa comparar; entendiendo, con esto, el conjunto de las observaciones realizadas por los politólogos con referencia a una multiplicidad de países, o a toda un área geográfica. Si en el primer caso, por lo tanto, la p. comparada es un método, en el segundo caso se la ve sobre todo como un campo, un sector de estudio comprendido en el área más amplia de la ciencia política. Claro está que las dos acepciones se atraen recíprocamente. En efecto, si el "qué cosa" comparar determina, y delimita, el ámbito de interés (el campo) de los estudiosos, es siempre "cómo" comparar (el método) lo que condiciona el trabajo práctico de éstos y la misma credibilidad de sus resultados. Por lo tanto, si la distinción tiene una legitimidad, más allá de los límites de una