

Araujo, Cícero. *Civilización y ciudadanía*. En publicación: Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía. Atilio A. Borón. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-9231-87-8. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/araujo.pdf>

Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

*Civilización y ciudadanía**

Cícero Araujo**

I

Este texto pretende mostrar cómo determinado concepto de civilización puede vincularse positivamente a un tipo de ejercicio de ciudadanía que, según el diagnóstico que se presentará, tiende a ganar importancia creciente en la política contemporánea¹.

El sentido que daré aquí al término ‘civilización’ es una apropiación parcial de aquel que aparece en los conocidos abordajes sobre el asunto de Norbert Elias. En esa perspectiva, la civilización es un ‘proceso’, que no tiene nada que ver con un plan o designio pero que aún así sugiere la idea de una acumulación o crecimiento. Esa acumulación se explicita en dos direcciones fundamentales: la de la especialización de funciones y la de la individualización de la vida social. Esos dos desarrollos están relacionados al control de la violencia en su sentido más elemental, la violencia física. El primero se manifiesta bajo la forma de un control externo, resultante de la monopolización de la violencia por parte de la autoridad política; el segundo, bajo la forma de un autocontrol de la conducta. Permítanme una larga cita:

“Las sociedades sin un monopolio estable de la fuerza son siempre aquellas en las que la división de funciones es relativamente pequeña, y las cadenas de acciones que ligan a los individuos entre sí son relativamente cortas. Recíprocamente, las sociedades con monopolios de la fuerza más estables, que siempre comienzan encarnadas en una gran corte de príncipes o reyes, son aquellas en

* Traducción: Celina Lagrutta y Gonzalo Berrón.

** Profesor del Departamento de Ciencia Política, Universidad de São Paulo (USP), Brasil. Coordinador del Área de Programación del Doctorado de ciencia Política de la mencionada institución.

las que la división de funciones está más o menos avanzada, en las cuales las cadenas de acciones que ligan a los individuos son más largas y mayor es la dependencia funcional entre las personas. En ellas el individuo es protegido principalmente contra ataques súbitos, contra la irrupción de la violencia física en su vida. Pero, al mismo tiempo, es forzado a reprimir en sí mismo todo impulso emocional para atacar físicamente a otra persona. Las demás formas de compulsión que, en ese momento, prevalecen en los espacios sociales pacificados modelan en el mismo sentido la conducta y los impulsos afectivos del individuo. Cuanto más apretada se vuelve la tela de interdependencia en la que el individuo está enmarañado, con un aumento de la división de funciones, mayores son los espacios sociales por donde se extiende esa red, integrándose en unidades funcionales o institucionales –más amenazada se vuelve la existencia social del individuo que expresa impulsos y emociones espontáneas, y mayor es la ventaja social de aquellos capaces de moderar sus pasiones; más fuertemente es controlado cada individuo, desde la tierna edad, para tener en cuenta los efectos de sus propias acciones o de otras personas sobre una serie entera de eslabones en la cadena social” (Elias 1993:198, nuestra traducción).

La especialización y la individualización son nociones interdependientes: no hay control externo sin autocontrol, y viceversa, de modo que las mismas se determinan y se refuerzan mutuamente. Pero ¿qué tiene que ver el autocontrol con la individualización? El autocontrol lleva a una aguda percepción de un ‘yo’ interior, que aparece cada vez más distinguido y enfrentado con el ‘mundo exterior’, y eso es lo que el término quiere indicar.

El monopolio, en cambio, es un subproducto del fenómeno más general de la división de funciones, que gradualmente induce a una separación de la actividad económica y otras actividades sociales de la actividad política, visualizada ahora como una ‘función coordinadora’ de esta creciente variedad de acciones compartimentadas pero sin embargo interdependientes. Esta función coordinadora va a constituir un aparato diferenciado, técnico, administrativo y militar en torno a la autoridad política.

¿Cuáles son las posibles relaciones de este proceso con los ideales de ciudadanía?

Si la especialización es una de las dimensiones centrales de la civilización, y si ella a su vez tiene que ver con el control externo de la violencia, me parece evidente que hay una potencial desavenencia entre ese vector y un antiguo ideal de la vida civil, asociado a la tradición republicana clásica, según el cual es decisivo el concepto de comunidad política.

La comunidad política refiere a un conjunto de prácticas que no concuerdan con la visión que considera a la política una actividad especializada, una actividad de ‘peritos’ (la política no sería comparable, por ejemplo, a la actividad del médico, del arquitecto o del constructor de navíos).

Sabemos que este contraste es recurrente en una de las grandes polémicas de la filosofía griega clásica, y sirvió de punto de apoyo para el ataque de Platón a la democracia ateniense. Pero ello no implica que la comunidad política tenga que ser concebida como una comunidad democrática, de igual acceso a todos los que son gobernados por ella. Una versión aristocrática de la comunidad política la entiende como una asociación restringida o jerarquizada, dominada por 'hombres prudentes'. Tengase en cuenta que, el hombre prudente, no es el perito en el sentido en que lo sería el arquitecto o el constructor de navíos, sino aquel que detenta 'conocimiento práctico' –un conocimiento eminentemente moral, y no técnico. Para justificar la restricción o jerarquización, tal conocimiento es reivindicado por un grupo especial de status, los 'nobles' o 'patricios', heredero de una supuesta larga y sofisticada experiencia en los negocios públicos.

Sin embargo, tanto en la versión aristocrática como en la anti-aristocrática (o plebeya, sobre la cual hablaré más adelante) de la comunidad política, ésta es concebida, por diferentes razones, como la asociación por excelencia, el más importante y deseable de todos los tipos de vida comunitaria, y por eso mismo debe ocupar el centro de toda actividad social. Hablar de comunidad política, por lo tanto, equivale a decir que la sociedad posee un centro moral, una especie de instancia 'consciente' hacia la cual convergen las cuestiones más importantes de la vida colectiva. Para usar una imagen clásica: la comunidad política es a la sociedad lo que la conciencia, la razón y la deliberación moral son a la persona individual.

Está claro que la idea de la especialización de la vida social tampoco se corresponde con la noción de que la sociedad posee un centro consciente y moral. En verdad, equivale más ajustadamente a la mejor a la visión de que la sociedad es fundamentalmente descentrada. El control externo de la violencia, en este caso, se manifiesta no como la forma coercitiva de aquel centro moral, sino como un resultado de segundo orden de la propia división social y técnica del trabajo, la cual incide en el campo de la actividad político-militar. El monopolio de la violencia por parte de la autoridad política significa simplemente que su empleo de la coerción pasó a ser una función de exclusiva competencia de ciertos agentes y no de otros. En esta perspectiva, la autoridad política es menos la expresión de una comunidad que de una organización, una 'máquina' institucional. A los efectos de su legitimación, esta organización puede incluso apropiarse de ideales normativos que son adecuados a una comunidad política; pero la entidad misma no es, ni puede ser, una comunidad².

II

Ahora bien, ¿qué decir de la otra dimensión del proceso civilizador destacada al principio? En Elias, el autocontrol es un condicionante psíquico y al mismo tiempo una adaptación del y al control externo de la violencia. Sin despreciar la importancia de una teoría psicológica de la civilización –Elias nítidamente se inspira en Freud en

este punto– quiero tratar directamente la concepción de que el autocontrol constituye un control moral de la personalidad, dejando de lado la discusión sobre los mecanismos inconscientes que lo hacen posible, y pensarlo como el resultado de un crecimiento de la sensibilidad respecto al argumento y a la deliberación racional y moral. Utilizo el término ‘sensibilidad’ para indicar la fuerza emocional de esa racionalidad en una personalidad sometida al proceso civilizador. En ella, la racionalidad moral se vuelve un motivo para actuar, menos intenso tal vez que otras fuerzas emocionales, pero más continuo y estable.

Para usar un término de Hume: la razón moral es una ‘pasión calma’ (2000: 372-3). Por cierto, es impotente cuando se la confronta con las ‘pasiones violentas’ como la ira y el miedo. Sin embargo, en tanto que reflexiva y deliberativa, es más apropiada para orientar la personalidad en la dirección de sus intereses permanentes. En Hume la sensibilidad moral es innata, pero puede crecer o retraerse dependiendo del contexto. En un contexto de permanente amenaza de agresión física o de aguda carencia material, van a prevalecer las pasiones violentas. Es sólo cuando se vislumbran el orden pacífico y el progreso material que la sensibilidad moral puede pasar por un proceso de refinamiento o pulido, que tiene un efecto retroalimentador en la propia pacificación y en el progreso material.

Pienso que esa visión de Hume sugiere un interesante diálogo con el proceso civilizador de Elías, en especial en el modo de interacción entre el crecimiento de la especialización política, en detrimento de la clásica y republicana comunidad política, y el crecimiento del autocontrol del individuo vía la conducta moral. Ella ilustra muy bien, por ejemplo, el ideal de ciudadanía cultivado por aquella nobleza cortesana que constituye uno de los personajes centrales del estudio de Elías.

En varios de sus ensayos, Hume indica que el avance del comercio y de la opulencia en la Europa moderna, al mismo tiempo que suaviza la personalidad, también transforma a la comunidad política en una maquinaria institucional. Esto no quiere decir que la idea de comunidad desaparezca por completo sino que se despolitiza a fin de ceder espacio a la organización. Así, en lugar de insistir en una comunidad política, Hume hablará de una comunidad de ‘buenas maneras’ - *manners*- (1985: 127-137). Las buenas maneras, a pesar de tener una propensión a difundirse hacia todas las camadas sociales, deben concentrarse en su más alto grado de sofisticación en una comunidad en especial, una aristocracia de las buenas maneras.

El miembro de esta comunidad no es más el hombre prudente y pleno de virtudes políticas que mencioné más arriba, sino aquel *enlightened gentleman* idealizado en los círculos intelectuales europeos del siglo XVIII, que cultiva el ‘comercio y las artes’, y referencia la conducta social adecuada. Este grupo aparece como aquel que detenta la responsabilidad de controlar la calidad moral del conjunto de la sociedad y servir de mediador entre la plebe y la autoridad política (el Estado). Según esta cosmología social, sin la mediación de estos *gentlemen* esclarecidos la maquinaria política del Estado y la plebe se reforzarían mutuamente, revelando sombrías probabili-

des de un gobierno despótico. Es así como Hume y sus colegas del *Scottish Enlightenment* defenderán, en sus teorías políticas, el ideal de la monarquía constitucional de Montesquieu.

III

Sabemos que este específico *gentleman* ideal de ciudadanía no sobrevivió a los dos siglos siguientes de democratización de la vida social, incluso de la política. En términos normativos, dicha democratización significó un renacer -con innovaciones importantes- de la idea republicana de comunidad política. Me refiero a un retorno en gran escala de la versión anti-aristocrática, plebeya, de la comunidad republicana, que al final nunca pudo ser plenamente practicada en la Antigüedad.

Esta comunidad política contrasta con la versión aristocrática en dos aspectos fundamentales: la crítica al ideal de bien común positivamente determinado, y la crítica a la noción de una jerarquía natural de status social, que justificaría el dominio de la comunidad política por parte de los hombres prudentes, los *gentlemen* politizados. Veamos cómo.

El contraste entre las versiones aristocrática y plebeya deriva de una controversia en el campo de la llamada 'constitución mixta'. El argumento de la constitución mixta apunta a mostrar las complicaciones tanto del gobierno aristocrático como del gobierno popular, y pretende argumentar, de esta forma, a favor de la excelencia de una combinación de ambos. El problema del gobierno aristocrático es que, pese a ser favorable a la conservación de la homogeneidad de la ciudadanía, lo que facilita la percepción y búsqueda del bien común, trae acarreado el riesgo del despotismo de los aristócratas sobre el resto de la ciudad, lo que también constituye una subversión del bien común. Así, la aristocracia necesita ser contenida para no volverse oligárquica. Una de las formas de contención es la apertura de la comunidad política a grupos no aristocráticos.

Pero he aquí un punto crucial de dicha fusión: la apertura no debe significar el fin de las distinciones de status social. Por eso, el reconocimiento de la ciudadanía a la plebe no implica la dilución de todos los ciudadanos en un único grupo de status, sino tan sólo la "unión" de plebeyos y patricios, preservando sus respectivas identidades. Este era el ideal de la *Concordia ordinum* (la concordia entre los órdenes) de Cicerón³, que explicitaba el límite a la ampliación de las experiencias democráticas y que signó buena parte del pensamiento republicano de la Antigüedad y del Renacimiento.

De acuerdo con este argumento, el gran problema de las democracias tales como la ateniense es que la extensión de la ciudadanía se hacía sin las debidas precauciones para conservar la jerarquía de status. Primero, todos los ciudadanos, aunque seguían siendo sensibles a las distinciones sociales de status, una marca indeleble de la política antigua, eran reunidos igualmente en una misma *ecclesia*. No existía ningún espa-

cio político distinguido para fijar y preservar un patrón más refinado, aristocrático en el sentido propio del término, de ejercicio de la ciudadanía: un espacio más apropiado para la 'inteligencia' y menos para los 'apetitos' -éstos deberían tener otro espacio-. Más sabio, según esta visión, era el ordenamiento institucional romano, que poseía sus asambleas populares (la principal de ellas constituida sólo por plebeyos), pero también el Senado, un ámbito de mucho más difícil acceso -aunque no inaccesible a gente oriunda de familias plebeyas-, muy disputado y selectivo, reservado a la alta política. Las exigencias morales e intelectuales sobre sus miembros eran también mucho más estrictas.

En segundo lugar, la democratización de la ciudadanía pone en cuestión la fuerte homogeneidad del selecto grupo de 'buenos ciudadanos' que caracteriza a la república aristocrática. Ahora se enfrentan en la arena política personas con patrones de vida muy desiguales, con niveles de riqueza, educación, formación cultural profundamente diferentes.

La posibilidad de desacuerdo respecto a lo que les es común aumenta enormemente, y entonces se multiplican las chances de la política de 'facciones', esa palabra tan execrada en la política antigua pero también en la política moderna hasta no hace mucho tiempo.

Esto también podría suceder en las constituciones mixtas, que son ordenamientos parcialmente democratizados. Pero la puja entre facciones propia de la política democrática pura plantea dos peligros mortales. Primero, una vez que diferentes camadas sociales, independientemente de su status, obtienen igual derecho de influencia (por ejemplo, igual poder de voto), esos nuevos ciudadanos, más vulnerables y menos independientes materialmente, pueden ser más fácilmente seducidos por la idea de hacer de la política democrática un modo para obtener recompensas económicas para sí, lo que les impediría dar la debida prioridad en sus deliberaciones a lo que sería beneficioso para la ciudad como un todo. Segundo, ésta posibilidad termina instigando la ambición y el enfrentamiento entre los miembros de la propia aristocracia. No faltarán los líderes de origen aristocrático que intenten sumar adeptos entre los nuevos y desposeídos ciudadanos. Este camino puede ser especialmente seductor cuanto más incidencia en la toma de decisiones tenga el número y menos relevancia posea la identidad de status.

Mientras que la variante aristocrática de la constitución mixta enfatiza los problemas derivados de la extensión de la ciudadanía, la variante plebeya da más importancia a los problemas derivados de su restricción. Los argumentos de esta última van básicamente en dos direcciones. Por un lado, el desprecio por las pretensiones de excelencia de la aristocracia, que son interpretadas como una excusa para disfrutar de privilegios políticos -cuando no materiales- exclusivos. Aquí hay una propensión a traducir los valores asociados a la condición de status por 'intereses', y así pensar las distinciones de status como diferencia de clase. No por casualidad autores de esta vertiente como Maquiavelo hablan de la lucha entre patricios y plebeyos simultáneamente co-

mo una lucha entre ricos y pobres y tienden por lo tanto a menospreciar la supuesta dignidad de una jerarquía natural de los 'órdenes', de una jerarquía fija de status social. Por otro lado, la advertencia de que la ambición de la aristocracia es más peligrosa para la 'libertad' de la República que las carencias materiales de la plebe. Al final, recordando aquella famosa afirmación de Maquiavelo, los ricos quieren dominar, mientras que los pobres simplemente no quieren ser dominados, y eso los vuelve menos propensos a querer sacrificar la libertad de la República en pro de sus intereses.

¿Quiere decir esto que la variante plebeya desprecia completamente los problemas políticos derivados de la emergencia de la clientela? De ningún modo. Las dos variantes del argumento de la constitución mixta se preocupan por los prerequisites de la buena ciudadanía, y luego por los problemas que la carencia material puede traer a su ejercicio.

Pero mientras que la variante aristocrática se preocupa por las carencias que llevan a la erosión de un cierto estilo de vida, la otra centra su reflexión sobre las carencias que llevan a la desposesión. Para esta última, la posesión hace referencia a los prerequisites para el ejercicio de una ciudadanía plebeya con independencia política y autonomía personal. En otras palabras, para ejercerla sin servilismo hacia ciudadanos más poderosos. La posesión es el prerequisite para los bienes políticos primarios de la auto-estima y el auto-respeto, sin los cuales no hay forma de contener el servilismo, la transformación del plebeyo independiente en cliente. El plebeyo desposeído es el plebeyo políticamente inactivo ya que carece del respeto propio que lo motivaría a participar en la toma de decisiones. Presa fácil, por lo tanto, no sólo de la aristocracia, de los ricos en tanto grupo de interés, sino también de los 'aduladores de la multitud', de los liderazgos puramente personales, tan peligrosos para la República como la aristocracia sin frenos.

¿Pero qué define la 'posesión' del plebeyo? En la literatura clásica de sesgo plebeyo vamos a encontrar dos grandes insistencias: la posesión de las armas, y la posesión (modesta) de la tierra. Esta última, en particular, permite la distinción básica entre una situación social de carencia, marcada por la pobreza, que es la condición de la mayoría de los plebeyos pero no necesariamente causante de la vulnerabilidad política y la situación de completa destitución o desposesión. De ahí el ideal plebeyo del ciudadano que es simultáneamente soldado y pequeño propietario rural. Las armas y la tierra son tomadas como recursos políticos, recursos de potenciación política. Pero mientras que la posesión de las armas es pensada como una posesión colectiva –los plebeyos, como colectividad, son concebidos como una asociación de hombres en armas–, la posesión de la tierra es una posesión personal, un prerequisite no sólo de la independencia política sino también de la integridad de la personalidad moral (la autonomía), sin la cual ni siquiera la posesión de las armas puede ser ejercida adecuadamente. No es casual que la lucha por la posesión de la tierra, y por su división más equitativa, esté en el centro de la reflexión republicana clásica de tenor plebeyo⁴.

Llamo la atención hacia el vínculo específico entre política y moral que esta noción de ciudadanía implica. Pese a que pueda presentarse bajo la forma de 'derechos', la ciudadanía plebeya no es simplemente cuestión de tener derechos, sino de sumar poder político - poder para ejercer una influencia real en la toma de decisiones-. ¿Y cómo concentrar este poder si no se tiene privilegios, ni mucho menos riquezas? Sin tales recursos, tal sumatoria de poder sólo es posible a través de la construcción de una disposición interna, eminentemente moral, construida desde 'adentro hacia afuera'. En contrapartida, la alternativa, desde 'afuera hacia adentro' sería flagrantemente contradictoria con el ideal de independencia política, pues quien da recursos es quien ya tiene el poder. Quien da o presta a otro recursos, es decir, el 'patrono', tiende a ser el mayor beneficiario de la relación entre el donante y el que recibe la donación. Quien recibe crea un vínculo especial con el donante: la deuda, el primer paso para, en el plano político, establecer el compromiso de la clientela. Tal es el esfuerzo crítico de la ciudadanía plebeya: generar poder político sin cargar con el peso de la dependencia.

IV

Es imposible conciliar una percepción de lucha de clases, como ocurre en la versión plebeya de la constitución mixta, con un ideal de concordia entre los órdenes, que en Cicerón, por ejemplo, fundamentaba un bien común positivamente determinado. En la Antigüedad, la gran autoridad de que disfrutaba la jerarquía de los órdenes y la casi 'naturalidad' de la esclavitud ponían trabas a una percepción de lucha de clases. ¿Pero cómo hacer viable la constitución mixta en un contexto moderno en el cual esas trabas dejan de existir?

La moderna comunidad política plebeya, la comunidad nacional, es tomada como una unión conflictiva de dos comunidades de clase, los ricos y los pobres: los grandes propietarios de la tierra y los pequeños, los capitalistas y los trabajadores, y así sucesivamente. Para que de allí surja la percepción de una comunidad, el modo de concebir el bien común tiene que ser modificado: éste es determinado no positiva sino negativamente. Y ello sólo es posible a través de la 'externalización' del conflicto entre las clases. Dicho de otro modo, dentro de la noción compartida de patria o comunidad nacional, la heterogeneidad del pueblo se vuelve prácticamente despreciable cuando se está inmerso en un ambiente repleto de otras comunidades políticas cuyos destinos son contrarios entre sí. La comparación con este espacio más amplio y hostil propio de un contraste entre el interior y el exterior, permite restablecer la homogeneidad, si no por el postulado de la 'atracción mutua' natural entre los miembros, por la proyección de la figura del 'enemigo de la patria', la encarnación del bien común negativamente determinado⁵.

Siendo una figura colectiva e impersonal, el enemigo de la patria no es aquel a quien se odia, sino simplemente el extraño, el miembro de otra comunidad nacional. Es un enemigo 'público', para rescatar el concepto schmittiano:

“Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que combate, al menos virtualmente, o sea sobre una posibilidad real, y se contrapone a otro agrupamiento humano del mismo género. Enemigo es sólo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro deviene público” (Schmitt, 1984: 25).

La figura del enemigo de la patria alcanza su perfección práctica en la época en que las comunidades nacionales preparan la 'guerra total'. La guerra total demanda el involucramiento de toda la nación contra el enemigo, y la reunión de todos los recursos humanos y materiales disponibles para destruirlo. Al exigir esto, ésta estimula la máxima externalización posible del conflicto de clases y al mismo tiempo el más alto grado de democratización –en el sentido de la universalización de la ciudadanía– de la comunidad política. Genera una amplia aunque tensa colaboración de clases, y una transformación en la infraestructura jurídica de la ciudadanía. Para hacer posible la guerra total, las camadas sociales privilegiadas son conducidas al compromiso de ceder el más amplio espectro de derechos a las camadas plebeyas –incluso el derecho de ejercer influencia en las decisiones fundamentales de la comunidad– a cambio de la máxima disposición de estas últimas para derramar 'sangre, sudor y lágrimas' en defensa de la patria.

Aquí cabe una aclaración. Pese a que la comunidad política con sesgo plebeyo no es homogénea, sino una mezcla de subcomunidades de clase, la misma no es una organización propiamente dicha en el sentido que he atribuido a este término al hablar de proceso civilizador. Ella todavía puede ser concebida como una comunidad política, es decir, una entidad con un centro deliberativo, con un espacio común en el cual las clases en tensión establecen los términos de su convivencia. Esta tensión hace que sus arreglos institucionales sean mucho más complejos que los de una comunidad homogénea o de carácter aristocrático, pero también torna difícil concebir a la política como una actividad de peritos, ya que el conflicto entre las clases y el imperativo de moderarlo introducen un elemento no especializado y no técnico en las decisiones colectivas.

En este cuadro, la lealtad del ciudadano es ambigua, pues está al mismo tiempo ligado a un Estado que encarna los términos de la convivencia entre las clases y le presta una identidad nacional, y a la subcomunidad que le presta su identidad de clase. En el fondo, dicha situación hace difícil que la comunidad política se autodefina como una asociación de individuos, ya que la relación con estos últimos es profundamente mediada por las subcomunidades. El resultado es, por lo tanto, no sólo un obstáculo a la especialización/mecanización de la política, sino también a su plena individualización.

Rigurosamente hablando, no tenemos un Estado tal como los pensadores contractualistas clásicos pensaron este concepto: una entidad soberana cuyos súbditos son personas individuales y no grupos. Por otro lado, en la medida en que la supervivencia de esa especie de 'constitución mixta' depende del enemigo de la patria, hay una relación de interdependencia entre el potencial estado de guerra entre las naciones, la identidad nacional y la identidad de clase.

El opacamiento de cualquiera de estos términos tiende a provocar un opacamiento de los demás: enfriar el potencial de guerra significa enfriar la identidad nacional, y luego la identidad de clase. Alguien podría objetar que el último eslabón enunciado no se sigue de los dos anteriores. Podría afirmarse, contrariamente a lo que sostengo en este punto, que el conflicto de clases condiciona a la guerra entre las naciones, pero no es condicionado por ésta. ¿No sería plausible que el fin de la identidad nacional tuviera como efecto no sólo la implosión de la colaboración social interna sino también llevar a una guerra de clases? Era exactamente eso lo que esperaban varios exponentes del socialismo a lo largo de la Primera Gran Guerra.

Es un hecho histórico que el desenlace desfavorable de una guerra total llevó, en los países derrotados, al colapso de la colaboración interna y a la apertura de un conflicto de clases sin moderaciones cuando no a la revolución social, que es la guerra total transportada a la lucha de clases. Pero eso no impidió, incluso después de un interregno de gran autofagia, el restablecimiento de la lógica nacional de los conflictos. Pues es también un hecho histórico que los conflictos políticos más relevantes de los últimos dos siglos sólo obtuvieron estructura, un formato estable –estabilidad que sólo es posible cuando hay espacio para el control de la violencia entre las partes en conflicto– gracias a la arena de interacción común que la idea y la experiencia de comunidad nacional propiciaron. Este fue el suelo del que brotó un moderno y productivo conflicto de clases. Es verdad que también lo limitó. Sin embargo, es ése un tipo de límite que posibilita y alimenta al propio conflicto, de manera similar a como la fuerza y el impulso de la piedra en la honda provienen de los límites dados por los elásticos y la funda de ésta.

¿Pero cuál es la relación entre este cuadro de plebeyización de la ciudadanía y el concepto de civilización que inspira al presente trabajo? Se trata de una relación ambigua. Por un lado, la constitución de una sociedad de naciones es contemporánea a la pacificación intranacional. En la medida en que legitima y consolida Estados, ella es favorable al control de la violencia. Por otro, sin embargo, tiene como contrapartida la potenciación de la violencia entre las naciones, cuyo horizonte es la guerra total. Y esta última tendencia va en sentido contrario al proceso civilizador. La resultante de esas dos tendencias contrarias, el saldo de su interacción, depende de la amplitud de los efectos destructivos que la guerra produce en comparación con la de los efectos constructivos de la pacificación interna.

Pienso que las experiencias de las dos guerras mundiales del siglo pasado, y el consecuente advenimiento de armas de destrucción total, trajeron un saldo muy desfavorable para el control de la violencia. Fueron experiencias de guerra total que solaparon el delicado equilibrio entre guerra, nación y clase, y eso trajo consecuencias en la evaluación normativa que contemporáneamente se hace de la relación entre dichos términos. No me parece accidental que en la última mitad del siglo hacer la guerra haya dejado de ser un derecho ilimitado e internacionalmente reconocido de cada país. Al mismo tiempo asistimos, en el campo del discurso jurídico y diplomático internacional, a una pérdida de la fuerza moral de la idea de enemigo de la patria (entendido, nunca está de más repetirlo, como 'enemigo público'), desde que la guerra entre las naciones más poderosas –que detentan recursos humanos y materiales de destrucción total– pasó a ser cada vez menos factible. Si el surgimiento de la guerra fría fue una señal importante en esta dirección, su agotamiento constituyó un paso crucial⁶.

V

Estoy sugiriendo que la conciencia de que la guerra total puede llevar a la destrucción mutua de los beligerantes genera una presión normativa para transformar un cierto patrón de ciudadanía. La guerra, al dejar de ser una práctica tolerable y ejecutable, deja también de ser un factor de alimentación de los lazos internos de las comunidades nacionales. Si las relaciones de interdependencia aquí trazadas son correctas, este acontecimiento debe acarrear un enfriamiento de la ciudadanía plebeya practicada en el formato 'nación'⁷.

Podríamos decir, extendiendo la línea de este razonamiento, que la percepción de que la guerra total es intolerable constituye sólo la punta de una percepción aún más amplia: la del peligro crecientemente mortal del 'estado de naturaleza' entre las naciones. Para Hobbes el término era sinónimo de un estado de guerra permanente, y lo empleaba tanto para los individuos como para las naciones. Ambas eran situaciones anárquicas, pero sólo la primera realmente hacía inviable toda convivencia social. Hobbes consideraba a la segunda perfectamente tolerable:

“Aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro (...). Pero como a la vez defienden también la industria de sus súbditos, *no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares*” (Hobbes 1998:104, cursivas en el original).

Es esta evaluación la que sufre un cambio radical cuando se toma conciencia de que las naciones pueden infligirse daños insoportables unas a otras, por agresiones bélicas directas o indirectas, como desastres ecológicos provocados por las manos del hombre. Cuanto más aguda es esa percepción, mayor es la disconformidad con el patrón de ciudadanía practicado en los formatos nacionales. La disconformidad no genera automáticamente nuevos arreglos institucionales, pero ciertamente pone a la orden del día la noción de una divergencia crucial entre lo deseable, el ideal normativo, y los arreglos institucionales efectivamente practicados. He aquí la precisa descripción de Elias:

“La dificultad está en que esa tradición de relaciones internacionales, que con ligeras modificaciones sobrevive desde la época del Estado principesco, trae consigo, en el actual estado del desarrollo armamentista, peligros que no existían en la época del mosquete. A pesar de todas sus certezas, es improbable que los generales del alto mando estén en condiciones de prever las consecuencias del uso de armas nucleares. Las experiencias de catástrofe de Chernobyl sugieren que el uso de armas nucleares se revelará destructivo no sólo para los enemigos, sino también para los amigos y hasta para la población del propio país. Aún planeamos y actuamos dentro del contexto tradicional, como si las armas actuales se limitaran a destruir el territorio enemigo. Eso por cierto ya no sucede (...) hablar de la humanidad como la unidad global de supervivencia es perfectamente realista en nuestros días” (Elias, 1994:188-9, traducción nuestra).

Pese a reconocer que el ‘*habitus* social’ de las personas, por su propensión a identificarse con ‘subgrupos de la humanidad, en especial los Estados aislados’, ‘está más allá de esa realidad’, Elias percibe señales de que comienzan a surgir identificaciones que superan las fronteras nacionales. La importancia creciente del concepto de derechos humanos, en oposición a los derechos de soberanía y de ciudadanía de los Estados, es la señal más clara en este sentido. No obstante, desde la perspectiva del proceso civilizador, esta tendencia contiene algo aún más significativo, al acentuar el vector de la individualización de la vida social:

“Ya vimos que la evolución del clan y de la tribu hacia el Estado, como unidad más importante de supervivencia, llevó al individuo a emerger de sus anteriores asociaciones pre-estatales vitalicias (...) Como podemos ver, el ascenso de la humanidad hasta transformarse en la unidad predominante de supervivencia también marca un avance de la individualización. Como ser humano, el individuo tiene derechos que ni el Estado puede negarle” (Elias, 1994:189, traducción nuestra).

Dado que no hay nada que fuerce el proceso civilizador en la dirección de su expansión, hay que reconocer que el debilitamiento de la identidad nacional también trae consigo dos posibilidades contrarias al avance civilizatorio. La primera es la regresión a tipos de identidad como la del clan o la tribu, con sus diversos modos de transformar al enemigo público en un enemigo privado a la Carl Schmitt. La otra es el paso del conflicto moderado de clases hacia el

conflicto sin límite, hacia la guerra total de clases. A pesar de tener motivaciones distintas, su efecto sería hoy poco diferente de la guerra total entre las naciones, y por lo tanto tendría caracteres similarmente autodestructivos⁸.

El proceso civilizador sólo puede avanzar en sentido positivo, normativamente hablando, si trae acarreado un crecimiento del control de la violencia, si lo posibilita y estimula. Para ello –y admitiendo que el conflicto es inherente a las interacciones humanas– es necesario que las partes en conflicto, cualesquiera sean, renuncien al empleo unilateral de la fuerza y acepten el arbitraje imparcial del elemento político. Eso es lo que el Estado nacional alcanzó con relativo éxito, pero al precio de la externalización de la violencia en forma de guerra contra el enemigo de la patria. Como hemos visto, un precio que ahora se hace impagable. Sin embargo, la salida tribal y la guerra de clases son alternativas regresivas. ¿Qué salida queda entonces?

La alternativa que me parece más satisfactoria, aunque impone ciertos sacrificios al ideal republicano clásico de comunidad política, nos lleva de vuelta al punto de partida de esta reflexión: el control externo de la violencia combinado con el autocontrol personal. Por caminos tortuosos, reencontramos el sentido profundo del proceso civilizador señalado por Elias. El control externo de la violencia significa realzar, en el elemento político, su ‘función coordinadora’ especializada, y el autocontrol personal realza el pulimento, *a la* Hume, de la ‘sensibilidad moral’ del individuo. Si en el primer sentido el proceso vincula la política a una máquina institucional, destacándose la administración técnica de los conflictos, especialmente en los campos jurídico y económico, en el segundo vincula la política con la moral. Más que nunca, los dos sentidos no pueden ser independientes, y sí complementarios. ¿Y por qué deberían serlo?

La respuesta es simple, casi banal. Porque la expansión del proceso civilizador, a la vez que hace que los conflictos sociales sean más intrincados –reflejo de interacciones humanas cada vez más complejas–, tiene que transferir mayor responsabilidad a los individuos. Si la maquinaria especializada es un modo insoslayable de dar cuenta de esta complejidad, también lo es la autonomía personal. Gracias al crecimiento de la civilización, esta última se convierte no sólo en un imperativo moral, sino de la más elemental sociabilidad: pocas cosas que dependen de acciones concertadas podrían realmente funcionar hoy en día sin presuponer la autonomía personal. La experiencia cotidiana del tránsito frenético de automóviles ilustra bien esta afirmación:

“Automóviles corren en todas direcciones, y peatones y ciclistas intentan encontrar su camino entre los vehículos; en los principales cruces, guardas intentan dirigir el tránsito, con un grado de éxito variable. Este control externo, sin embargo, se sustenta en la suposición de que todos los individuos están regulando su comportamiento con la mayor exactitud, de acuerdo a las necesidades de esta red. El principal peligro que una persona representa para otra en esta agitada situación es el de perder el autocontrol. Una regulación constante y altamente diferenciada del propio comportamiento es necesaria para que el individuo pueda seguir su camino a través del tránsito” (Elias, 1993: 196-7).

Por otro lado, si es verdad que la civilización trae progreso material y técnico, esto termina volviendo a las personas más poderosas, para bien o para mal: basta con observar los estragos que el poseedor de una moderna arma de fuego –virtualmente cualquiera de nosotros– es capaz de causar. Ya conocemos bien el poder físico que una cantidad portátil de explosivos de última generación, pero pasible de ser fabricado en casa, detenta hoy para amenazar la seguridad de centenas o millares de personas. Pero no necesitamos ir tan lejos: prestemos atención a la fuerza indirecta que concentra un simple conductor de automóvil, ya sea para propiciarle mayor comodidad o para herirse a sí mismo y a otras personas.

A fin de que la civilización signifique de hecho un ambiente favorable a la convivencia social, la transferencia del poder que ella posibilita necesita tener, como contrapartida, el correspondiente perfeccionamiento de la responsabilidad individual y de su disponibilidad para consentir la presión sutil de los compromisos morales. Caso contrario, un mayor progreso material y técnico y una mayor complejidad social pueden tener como resultado no más civilización y sí más barbarie. Esta conclusión parece inevitable: a partir de una determinada etapa de su crecimiento, el proceso civilizador refina moralmente a los individuos o se subvierte a sí mismo. La alternativa sería transferir al control externo aquello que debiera estar bajo la órbita del autocontrol. Es decir, llevar al paroxismo (y a la paranoia) las funciones de control de la maquinaria institucional, sin que haya ninguna fuerza social capaz de contenerla. Pero esto no sería más que una versión *high-tech* de aquel tan temido despotismo descrito por Montesquieu y sus seguidores.

El argumento que desarrollé puede sonar un tanto irreal, especialmente para quien piensa que el buen funcionamiento de las instituciones no debe depender de la disposición moral de los sujetos que interactúan con ellas. Es éste un razonamiento muy poderoso, y de larga respetabilidad en la teoría política: un supuesto que informa, en parte, el moderno argumento en favor de la constitución mixta. Busqué mostrar, no obstante, que los ideales de ciudadanía y de comunidad política que la sustentan, y las fuerzas sociales necesarias para poner tales ideales en movimiento, están cada vez menos disponibles y se vuelven más indeseables que deseables con las derivaciones autofágicas de la guerra total. Incluso el esfuerzo de transportar por analogía el argumento de la constitución mixta hacia el terreno de la especialización y de la maquinaria institucional a través de la teoría de los *checks and balances* – ‘funciones’ constitucionales que compiten con otras ‘funciones’ constitucionales, limitándose mutuamente– tan sólo pone paños calientes sobre la cuestión crucial. Se trata de otra forma, más suave por cierto, de hipertrofiar el control externo en detrimento del autocontrol. En las condiciones actuales, su mecánica puede incluso ayudar a retardar el despotismo, pero no a evitarlo. De ahí que el proceso civilizador no sólo produce la individualización, sino que pasa a necesitar la máxima realización de ésta para continuar. Definitivamente, nunca lo macro dependió tanto de lo micro.

Bibliografía

- Araujo, Cícero 2000 “República e Democracia”, en *Lua Nova* (São Paulo) N° 51, 5-30.
- Araujo, Cícero 2002 “Estado y Democracia”, en Boron, Atilio A. y Álvaro de Vita (Compiladores) *Teoría y Filosofía Política: La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano* (Buenos Aires: CLACSO).
- Cohn, Gabriel (S/D) “A Sociologia e o Novo Padrão Civilizatório”. Mimeo.
- Elias, Norbert 1993 *O Processo Civilizador, Volume 2: Formação do Estado e Civilização* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Elias, Norbert 1994 *A Sociedade dos Indivíduos* (Rio de Janeiro: Zahar).
- Hobbes, Thomas 1998 (1651) *Leviatán* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Hume, David 1985 (1754) “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, en Hume, David *Essays, Moral, Political and Literary* (Indianapolis: Liberty Fund).
- Hume, David 2000 (1739-40) *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Oxford University Press).
- Mayer, Arno 2000 *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions* (Princeton: Princeton University Press).
- Schmitt, Carl 1984 (1939) *El Concepto de lo Político* (Buenos Aires: Folios).
- Wood, N. 1988 *Cicero's Social and Political Thought* (Berkeley: University of California Press).

Notas

1 Esta exposición contiene argumentos de carácter aún exploratorios y fue producto, en buena medida, de las discusiones realizadas por un grupo de profesores y estudiantes de postgrado del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de São Paulo (USP) durante el primer semestre de 2002. En este sentido, el término ‘civilización’ fue uno de los temas largamente trabajado gracias a un texto inédito del profesor Gabriel Cohn (S/D), que fuera generosamente ofrecido por su autor para incentivar el debate. Hubo, como no podía dejar de ser, controversias sobre su significado, e incluso sobre la conveniencia de emplearlo. De cualquier modo, el propio debate que provocó sugiere ricas posibilidades de reflexión en torno al tema.

2 Para más argumentos en esta dirección ver Araujo, 2002.

3 Ver al respecto Wood, 1988.

4 En la modernidad, el paradigma de la posesión de la tierra de la literatura republicana clásica fue gradualmente substituido por el paradigma de la posesión del trabajo.

5 Para una sucinta interpretación de las consideraciones de Maquiavelo sobre la constitución romana, que son una referencia básica de este razonamiento, ver Araujo, 2000: 14-17.

6 Nótese, sin embargo, que la imposibilidad de ejecutar la guerra total entre las naciones más poderosas no es sinónimo del fin de la guerra para todas las naciones, ya que otras formas de violencia colectiva son posibles.

7 También contribuye dramáticamente este debilitamiento la crisis general de la posesión colectiva de trabajo, en la forma de las asociaciones de defensa material y civil de los trabajadores, que trae de vuelta el problema de la clientela, un hecho de debilitamiento interno de la constitución mixta plebeya.

8 Para los vínculos entre guerra total y terror revolucionario y contrarrevolucionario, ver Mayer, 2000.