



*¿Cómo explicar la
política a los jóvenes?*



Héctor Ghiretti
Universidad Nacional de Cuyo,
Argentina
hector.ghiretti@gmail.com

Usualmente no escribo ni hablo sobre mí (al menos no directamente: bien es sabido que todo lo que decimos y escribimos tiene carácter autobiográfico) pero en este caso entiendo que es necesario hacer alguna aclaración al respecto. Tuve la extraña fortuna de no ejercer la docencia en edad temprana, lo que me permitió prolongar mi fase de aprendizaje y desarrollar mejor sus hábitos propios, sin que tales habilidades tuvieran que competir con las demandas propias del ejercicio de la enseñanza, que supone disposiciones y aptitudes diversas.

Enseñar mientras uno todavía tiene básicamente que aprender puede neutralizar este último proceso, o al menos limitarlo. Para la mayoría de mis colegas es inevitable. Decía Nicolas Grimaldi, catedrático de metafísica de la Sorbona, que la edad ideal para iniciarse en la docencia es en torno a los 35 años: a mí se me concedieron unos pocos más.

Tuve una fortuna adicional, también poco usual: enseñé los temas que amo, los temas a los que me he dedicado a estudiar. La docencia, en mi caso, coincide temáticamente con la investigación. Esto es mucho menos común de lo que parece en el ámbito universitario. Hace varios años que soy profesor de Filosofía Política e Historia de las Ideas Políticas.

Estos dos aspectos resultan determinantes, según creo, en el modo en que he desarrollado mi práctica docente. Es una docencia dotada de un fondo crítico -autocrítico- en la que los procesos de aprendizaje y retroalimentación siguen activos; tanto por el lado práctico como por el teórico.

Esta particularidad me ha hecho pensar mucho en un nuevo desafío que estoy encarando. Usualmente me tocaba impartir cursos de licenciatura de universitarios avanzados o de posgrado. Hace unos pocos años tengo que vérmelas con universitarios de primer año: chicos de 18-19 años que acaban de abandonar el bachillerato, preparatoria o nivel secundario y que han elegido una carrera de Humanidades. Se puede decir, por tanto, que al menos en una proporción importante, poseen un interés más o menos estructurado en asuntos vinculados con la política. Entiendo que un joven de esta edad ya está en condiciones de abordar las nociones complejas y fuertemente abstractas propias del conocimiento político. No obstante, son numerosos los obstáculos que es preciso enfrentar para iniciar el proceso de aprendizaje.

La universidad como contexto institucional apropiado para la iniciación política

En las casi cuatro décadas que llevo estudiando estos temas no tengo conocimiento de ninguna cultura, civilización o sociedad que deliberadamente haya entendido que para el ejercicio del poder no es necesaria ninguna preparación previa. Todas han tomado sus recaudos, han organizado formas de educar a sus gobernantes.

Tampoco conozco teoría o concepción que sostenga que la mejor forma de iniciarse en la política es mediante una inmersión directa en ella, un ejercicio inmediato del poder, asumir sin más las responsabilidades propias del gobierno. En sus primeras manifestaciones, la filosofía política se ocupó esencialmente de las condiciones necesarias para gobernar y de la organización de un sistema para educar al soberano. Es público y notorio en Platón, en Jenofonte y también, de manera apenas velada, en Aristóteles.

Resulta oportuno reflexionar sobre este término, “preparación”. “Preparar” proviene de *præparo*, una voz latina que quiere decir precisamente eso. Lo curioso es que el verbo *paro* significa exactamente lo mismo: *preparar, acondicionar, aprestar, disponer*. El prefijo *præ* significa antelación, lo que está por delante. *Præparo* refuerza semánticamente la condición previa, anterior, del aprestamiento. En este sentido, Platón señala la necesidad de que los niños asistan al campo de batalla a presenciar el combate que disputan los mayores, pero a una distancia prudencial, de modo que no sufran riesgos, comandados por los mejores capitanes y disponiendo de los medios necesarios para escapar en caso de que sea necesario.¹

La preocupación dominante por la preparación para el gobierno se mantuvo al menos hasta el despertar del pensamiento moderno. Si los modernos se desentendieron progresivamente de ese asunto fue quizá porque daban esa preparación por descontada o porque, avanzado el tiempo, sus concepciones políticas precisamente se oponían al sistema en el que las clases dirigentes recibieron una formación para el gobierno. Pero nunca deja de ser una preocupación relevante, aun cuando aparezca subordinada a otros asuntos, aun cuando el ideal democrático del gobierno en manos del ciudadano común impere hoy de forma prácticamente incontestada, como explica John Dunn.²

En nuestros días la universidad es la institución académica que mejor se adapta a la iniciación de los jóvenes en la política, por la maduración psicológica de sus estudiantes y el carácter de la pedagogía que le es propia. Existe sobre ella un mandato de preparación para los asuntos públicos.³ Los saberes y habilidades que allí se aprenden *también* deben preparar para la vida ciudadana. ¿Cuál sería el principal instrumento para esta iniciación? No veo otra alternativa que el medio más elevado, formativo y exigente en términos intelectuales: el diálogo, las habilidades argumentativas, el desarrollo de las capacidades de persuasión. Al ejercitarse en ese ideal, que Thomas Babington Macaulay formuló acertadamente como el *gobierno por la palabra*, se aprende lo más noble de la política. Como veremos más adelante, no es posible iniciarse adecuadamente en la política como no

1. Platón, *La República*. Traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, 467, t. II), 145-147.

2. John Dunn, *La teoría política de Occidente ante el futuro* (México: FCE, 2019), 17.

3. Héctor Ghiretti, «La madurez del político. La relación entre juventud y responsabilidades de gobierno», en *Escribir en las almas. Escritos en honor a Rafael Alvira*, ed. por Montserrat Herrero, Alfredo Cruz Pardos, Raquel Lázaro y Alejandro Martínez Carrasco (Pamplona: EUNSA, 2014), 325-347.

sea a través de los ideales, de sus formas más puras y perfectas. Esto, como es evidente, no excluye la iniciación a la política a través de medios alternativos, como la participación en organizaciones juveniles y estudiantiles o la práctica del voluntariado.

El diálogo contemporáneo

Es probable, no obstante, que las circunstancias actuales para ese diálogo no sean las mejores, ni en la universidad ni fuera de ella. La universidad como institución se encuentra en una crisis de la que no se salvan aquellas a las cuales se les reconoce un liderazgo mundial, como es el caso de las anglosajonas.

Las universidades estadounidenses fueron las pioneras en organizar instancias de diálogo con el objeto de preparar a sus alumnos para la acción política. Algunas de ellas experimentan en la actualidad un notable deterioro de las condiciones en las que se desarrolla una de las instituciones que la ha caracterizado desde los años 60, con la emergencia del *free speech movement*: los debates de estudiantes se han convertido en batallas campales entre provocadores de derecha y la ortodoxia hegemónica de izquierda.

Con el objeto de revertir esa tendencia, muchas universidades ofrecen cursos en los que se enseña a debatir. La iniciativa, que parece bien intencionada, tiene un riesgo concomitante, y es que tal capacitación para el diálogo siga los criterios de la *corrección política*, que promueve un consenso basado en identidades débiles, escasamente contrastantes. El pensamiento único no se fractura, sólo cambia de signo. Nada previene mejor contra esta funesta tendencia que la confrontación de ideas y perspectivas opuestas.

En un texto que analiza la educación política en la escuela primaria, Harold Entwistle sostiene que estas formas deliberativas de iniciación a la política son simulaciones y como tales tienen el defecto de que ese ejercicio no se vincula con la puesta en práctica de las decisiones adoptadas. El autor se pronuncia por una participación activa en la que también se lleven a cabo experiencias en torno a la realización o implementación de las medidas resueltas.⁴

Más allá de las experiencias que puedan hacerse a ese nivel educativo resulta imprescindible, en los comienzos de la edad adulta, adentrarse en la discusión de los *finés* como primera fase de comprensión de la política, lo que después permitirá abordar el problema de los *medios*. Para ello es necesario apoyarse en el método principal de análisis y comprensión de la política: la dialéctica. Una deficiente comprensión sobre los fines indefectiblemente condicionará la adecuada identificación e intelección de los medios.

4. Harold Entwistle, *La educación política en una democracia* (Madrid: Narcea, 1980).

En mi país, la Argentina, el problema de la iniciación en la política se ha resuelto por una vía expeditiva. No existe, como en los EEUU y otros países, un primer contacto con la política en su vertiente más noble. Como es sabido, el claustro estudiantil ejerce el cogobierno de la universidad. La militancia universitaria sigue siendo el factor principal en el surgimiento y la formación de dirigentes políticos.

En las universidades públicas argentinas el proceso de inmersión es inmediato. Muy tempranamente los dirigentes estudiantiles “aprenden” a manejar dinero y otros recursos materiales, elegir autoridades, expedirse en concursos académicos y nombramientos de profesores, presionar rivales, compañeros y autoridades, negociar porciones de poder, definir políticas de hostilización, armar campañas de propaganda electoral. Toman trascendentes decisiones académicas e incluso disponen de formas exclusivas de poder y de presión, como la movilización estudiantil.

El ya citado Entwistle sostiene que las dos formas de adquirir una educación política son a través del sistema de educación formal y mediante la participación directa (notoriamente omite la politización por vía familiar).⁵ Pues bien: en la universidad argentina se da la combinación de las dos, lo cual está muy lejos de ser la solución al problema. A diferencia de las universidades norteamericanas, no se da al modo de una palestra en la que los atletas se preparan perseverantemente para la competencia, sino que es una lucha continua y directa, en la que la retórica y la persuasión no son los recursos exclusivos. Ni siquiera los principales.

Tropas bisoñas en medio de fuego real

La militancia política en las universidades públicas argentinas plantea un doble problema: como factor relevante en la dinámica del gobierno de las instituciones universitarias y como origen principal de la clase política argentina.

Algún día habrá que realizar un balance crítico sobre las ventajas e inconvenientes de integrar al gobierno de las universidades a un claustro inestable y cambiante que se define precisamente por un tipo de disposición y actividad específica, *aprender*, que es lo mismo que reconocer la propia ignorancia. Que toma decisiones sobre una institución que desconoce y que sólo podría entender si su período de aprendizaje sobre la universidad fuese bastante más extenso que el de su condición de alumno. Que actúa esencialmente según dos criterios, razonables en su dinámica propia: graduarse en el menor tiempo y con el menor esfuerzo posible (las agrupaciones estudiantiles manipulan estas demandas a su conveniencia). Que tiene dificultades para trascender la lógica corporativa para asentarse en una perspectiva institucional. Que también es víctima preferencial de maniobras y operaciones sucias.

5. Entwistle, *La educación...*, 19-20.

El dirigente estudiantil posee una particularidad adicional: usualmente adhiere a ideologías que promueven una transformación radical, revolucionaria. Los jóvenes se caracterizan por su idealismo, su entrega a ideales de redención de los individuos y los pueblos. Estas simpatías se fundan en perspectivas hipercríticas respecto de la realidad que les toca vivir y estudiar. Pero ¿cómo interactúan tan elevados ideales con una praxis del poder descarnada y realista? ¿Qué tipo de conciencia genera el choque brutal entre fines y medios? Esos ideales no se encuentran circunscritos un contexto de diálogo, como en las universidades norteamericanas, sino que están expuestos a un conjunto de prácticas, frecuentemente innobles -para las que hace falta una condición moral firme y probada- de la política.

Dicho contraste generará respuestas con las que se tratará de resolver la contradicción. La respuesta *idealista*, o del escrupuloso, suprime la praxis realista del poder en aras de los ideales y se condena a la inoperancia. La respuesta *cínica* elimina el idealismo y se queda con la conquista y el ejercicio del poder. Finalmente la del *hipócrita*, que públicamente sostiene intactos esos altos ideales, pero en privado no hace ascos a los acostumbrados métodos de la política.

Ese día parece lejano. La universidad pública argentina es todavía incapaz de revisar su mito refundacional, la mítica Reforma de 1918, que tuvo eco en todo el continente. Pero los efectos de esa iniciación cruda e intensiva de los jóvenes dirigentes en el oficio del poder exceden las instituciones universitarias. Quien quiera estudiar las condiciones, la evolución, la calidad de la clase política argentina debe empezar por los hábitos que ésta aprendió en las aulas universitarias. Ahí se encuentran, en buena proporción, *los huevos de la serpiente*.

El objetivo

Nuestro propósito es preguntarnos si es posible instrumentar, en el contexto de la educación formal superior, una auténtica *iniciación a la política*, que evite las simplificaciones ideológicas funcionales que conocemos como *educación cívica* o *educación para la ciudadanía*, las cuales apenas aspiran a generar lealtades al sistema político o identidades con él.⁶ ¿Es posible *explicar la política* a los jóvenes?

Para este propósito adoptaremos la perspectiva pedagógica que nos parece más acorde con la materia propuesta: el aprendizaje significativo de David Ausubel. Este autor sostiene que el aprendizaje es significativo cuando puede vincularse, de modo no arbitrario y sustancial, con lo que el alumno ya sabe. Se trata de establecer un *punteo cognitivo* entre la realidad que se desea enseñar y alguna noción y/o experiencia que ya posee el alumno. Este puente cognitivo, denominado *organizador previo*,

6. Entwistle, *La educación...*, 9.

consiste en un repertorio de ideas generales que se presentan antes de los materiales de aprendizaje propiamente dichos con el fin de facilitar su apropiación.

Entendemos que la naturaleza remota y en buena medida abstracta de la política que advierte Giorgio Fedel⁷ puede comprenderse mejor si se la vincula con la experiencia social cotidiana de los jóvenes, por un camino que lleve de la analogía entre realidad cotidiana y política al reconocimiento y comprensión de la especificidad de la política en sus instancias superiores.

En primer lugar, es preciso confrontar los prejuicios contra la política, que son tan antiguos como la reflexión sobre ella y que en un contexto de legitimidad democrática no hacen más que irritarse y volverse universales. En este sentido parece adecuado encarar el programa que Leo Strauss propusiera en su famoso ensayo *¿Qué es filosofía política?*: convertir la opinión en conocimiento.⁸ Eso supone adentrarse en la relación que existe *expectativa y experiencia* de la política, el binomio a partir del cual Reinhart Koselleck analizó las identidades políticas modernas.⁹ ¿Qué cabe esperar de la política, en qué medida esa expectativa condiciona la experiencia -por muy limitada que sea- de la política? Las expectativas de la política se construyen a partir de lo que *se sabe* de ella. Esas expectativas se hallan en tensión con la experiencia: la política tal como la vivimos, como incide en nosotros y nosotros en ella. Es casi inevitable que mientras más sepamos, tanto de actualidad política como de teoría política, nuestras expectativas serán más moduladas, más realistas.

Un mayor conocimiento político redundará en un menor riesgo o probabilidad de desengaño: una menor brecha entre experiencia y expectativa. Los prejuicios contra la política se derivan en buena medida de expectativas desproporcionadas sobre ella y en último término, de la ignorancia que el común de los ciudadanos tiene respecto de ella. Para eso es preciso explicar no solamente su complejidad sino también las dificultades que esta complejidad suponen para su comprensión. Entender la política es difícil, hacer política es más difícil todavía.

En el caso de los jóvenes, tanto la expectativa de la política como su experiencia están mediadas por sus padres, su familia (eventualmente, las instituciones educativas por las que han pasado) tanto si se dialoga sobre política en ese contexto como si no.¹⁰ Poseen una relación todavía muy indirecta. Excepto casos de politización temprana la política es para los jóvenes algo remoto, que no aparece como parte de la vida cotidiana. El desafío es precisamente ese: hacer visible la presencia de la política en sus vidas.

7. Giorgio Fedel, «Cultura e simboli politici», en *L'analisi della politica. Tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, ed. por Angelo Panebianco (Bologna: Il Mulino, 1989), 387.

8. Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (London: The University of Chicago Press, 1988), 11-12.

9. Reinhart Koselleck, «Time and Revolutionary Language», en *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, ed. por Reiner Schürmann (New York: State University of New York, 1989), 304-305.

10. Lo más frecuente es que esa imagen construida por el contexto familiar sea negativa. Entwistle, ob. cit., 19-20.

Una concepción difusa de la política

Para eso es preciso adoptar una concepción *difusa*, no reductiva, de la política: como vertebradora de la vida social. Es decir, una política no confinada al ámbito del Estado o del Gobierno, sino distribuida en diversos grados de densidad en todo el cuerpo social.

En este sentido se sigue la observación de Carl Schmitt, en torno a la necesidad de liberar la política del recinto del Estado, tal como sostiene la tradición liberal.¹¹

Esto no supone, no obstante, asumir la concepción schmittiana de *lo político*, al cual define como conflicto. La política, por el contrario, es la instancia constitutiva de la vida social, es decir, aquella que le provee sentido y establece una organización para los agrupamientos humanos: definimos entonces a la política *como el conjunto de cuestiones relacionadas con el orden y el gobierno de una comunidad*.

La concepción difusa de la política identifica instancias de gobierno y de organización en todos los grupos sociales: desde la familia (que posee una politicidad de densidad mínima) al Estado y el Gobierno (que poseen la politicidad de densidad máxima), pasando por las organizaciones intermedias, las empresas, los sindicatos, los partidos, las organizaciones religiosas, las ONGs y toda institución que forme parte arquitectónica social.

Me interesa volver sobre algo ya enunciado. El desafío que supone explicar la política a los jóvenes consiste en conciliar la condición de la política como algo *común* (en un contexto democrático, naturalmente) y que por tanto debería resultar *familiar*, con el hecho de que se trata del área de actividad humana *máximamente compleja*. Para conectar a los jóvenes con ese mundo que es difícil de comprender y en el que es actuar es aún más difícil es necesario apelar a su propia experiencia personal: la familia, la escuela, el deporte y otras formas de socialización juvenil.

Es a partir de esos contextos que debe explicarse cómo funcionan el orden y el gobierno: las normas de convivencia que los rigen, la diferenciación y especialización de los espacios y de los tiempos, lo que cabe esperar de determinadas conductas, las instancias de autoridad, consulta, decisión y satisfacción de necesidades, los procedimientos, las estructuras jerárquicas, las formas de participación. Es en estos ámbitos de la vida cotidiana donde se puede tomar mejor conciencia de la política, de su dificultad y complejidad propia y de los conflictos que se derivan de ella.

11. Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (México: Folios, 1985), 15-19.

Entendemos que este es el camino de acceso al conocimiento de la política, el método más eficaz para prevenir a los jóvenes de simplificaciones o esquematizaciones ideológicas en las que se incurre usualmente en las asignaturas de formación ética y ciudadana, como por ejemplo la identificación directa, acrítica, entre *democracia* y *política*. Usualmente la experiencia básica que los jóvenes tienen de la vida social y por extensión, de la política (familia, escuela, deporte) no es democrática, lo que les permite diferenciar una cosa de la otra, en términos de *género* (organización política) y *diferencia específica* (de índole democrática).

Respecto de este primer paso resulta necesario hacer una advertencia. Puede pensarse que esta concepción difusa de la política conduce a una concepción pan-politicista, una hiperpolitización de la vida de relación. Es frecuente la fórmula entre muchos académicos y estudiantes de que *todo es político*. Usualmente esta idea hiperpolitizada de la vida social viene asociada a las concepciones conflictivistas de la política, a las que ya hemos hecho referencia: *todo es político* en tanto que *todo es motivo de lucha*, de confrontación.

Lo cierto es que en tanto la concepción difusa de la política reconoce diversos grados de politicidad, dada por los fines específicos de cada ordenamiento social (familia, empresa, organizaciones intermedias) el conflicto queda subordinado y limitado a esos fines y a la organización definida por cada uno de ellos. Un caso que sirve para ilustrar el punto es la universidad: si bien forma parte de esas instituciones comprendidas por el concepto de politicidad difusa y lo hace en una proporción no menor, plantear en su seno conflictos o pujas que exceden los fines que le son propios responde a esta idea pan-politicista, en la que el conflicto prevalece sobre el orden. Según esta lógica, todo orden particular se subordinaría a la lucha general.

Para qué sirve la política

La aproximación pedagógica entre el concepto de la política y la vida cotidiana debería resolver algunos interrogantes principales en este proceso de aprendizaje. Sin embargo, puede ser necesario hacerlos explícitos, formularlos. Por ejemplo: ¿para qué sirve la política? El acercamiento a lo cotidiano debe dar paso a la visión de conjunto. Si lo propio de la política es el orden y el gobierno, es preciso identificar y analizar instancias de orden y gobierno superiores, en las que las formas menores se insertan.

La politicidad difusa permite señalar ámbitos de máxima densidad política. El Gobierno y el Estado. La particularidad de abordar la política desde lo cotidiano tiene una ventaja adicional: la presenta como un ámbito de lo operable, que depende de las propias acciones. La política aparece genuinamente como *praxis*, como acción humana. Desde esta base es posible asomarse a las grandes concepciones de la política, a la teoría política propiamente dicha tanto en su dimensión analítica como prescriptiva.

En este contexto, la pregunta principal es si en los planos superiores de la política existe algún criterio rector o concepto que guía (o puede guiar) las acciones de quienes asumen la responsabilidad de gobierno. ¿Cuál es su fin propio?

Ese fin tendrá razón de bien: algo deseable, por alguna razón. ¿Qué podemos considerar como el bien que persigue? No nos es suficiente, en este contexto específico, la respuesta canónica del *bien común*, de un bien compartido, porque es un planteamiento altamente abstracto, aunque hemos de regresar sobre él más adelante. Ni tampoco el *interés público*, que es la formulación que el bien común adquiere en un contexto de pensamiento que recela de las teleologías.

¿Y entonces? Hay que modular mejor el bien propiamente político, darle forma humana. La política es un tipo de actividad. Lo que le da sentido es el objeto al que se refiere. Este objeto es la *polis*, la ciudad, unidad política soberana del mundo de la Grecia clásica. Si la política es el conjunto de asuntos relativos a la ciudad, habrá que preguntar para qué sirve una ciudad. Para esto, Aristóteles tiene una respuesta que ha resultado insuperable: “*surge por causa de las necesidades de la vida, pero ahora existe para vivir bien*”.¹²

Hay en el origen de la ciudad una concurrencia dada por la satisfacción de necesidades básicas pero su finalidad cambia: se *perfecciona*. ¿En qué consiste este “vivir bien”? Si es más que esas necesidades básicas, también deben estar incluidas las superiores: esas que se refieren al plano de las relaciones con los demás, de la inteligencia, de los afectos, de la realización personal. Es una forma de aludir a ese ideal de vida propiamente griego que es la *virtud*, entendida como equilibrio y plenitud a la vez.

Si definimos al hombre como un animal político, la política como acción específica no puede prescindir de una cierta idea de la perfección humana. La política existe para que la vida sea propiamente humana. Por efecto acumulativo de la tradición del pensamiento político, el concepto se ha vuelto ajeno a la política, a pesar de que está expresamente mencionado en uno de los documentos fundamentales de la modernidad política, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América: ese equilibrio, esa plenitud no es otra cosa que la *felicidad*. Nada menos. No existe sustituto eficaz para ese ideal humano a partir del cual pueda organizarse la política. La dispersión de los proyectos de vida de los hombres ha vuelto a la felicidad como extraña a nuestra sensibilidad, pero no existe mejor respuesta al problema del objeto de la política.

12. Aristóteles. *Política*. Edición y traducción de Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989) 1252a, p. 3.

Hacerse felices

Se ha calificado a la ética aristotélica como *eudaimonística*, es decir, *felicitaria*. Si su concepción política es continuidad de su concepción moral, esta condición se traslada a la primera. Digámoslo de una vez: *la política (y cuando digo la política estoy pensando también en los políticos) debe ocuparse tanto de la felicidad de la ciudad como de la de los ciudadanos*. Estas dos felicidades no son coincidentes, y tampoco la primera resulta de la mera acumulación de las segundas: podemos dejar esta discusión para otro momento.

Naturalmente, esa respuesta no nos releva de ulteriores y más complejas precisiones, como bien señala Isaiah Berlin.¹³ Acerquémonos a esta idea de felicidad: ¿en qué consiste? En primer lugar aclaremos que la felicidad, igual que la política, no es un *estado*, sino una *actividad*. Es algo que *hacemos*, y en la medida que lo hacemos se convierte en algo que somos. Ser feliz supone hacer algo de determinada manera. Podemos agregar una nota más, como aproximación al concepto: *hacer algo que amamos*. Si esto es así, *ser feliz*, o para decirlo propiamente, *hacerse feliz*, solo puede ser un proyecto personal: nadie puede ser feliz por nosotros, no es posible obligar a nadie a ser feliz. Pero necesitamos que nos ayuden a ser felices y consecuentemente ayudar a los otros a serlo. Si el hombre es un ser social, su equilibrio y su plenitud sólo se consigue en sociedad. Es lo que dice el gran José Alfredo Jiménez en *Cuando yo tenía tu edad*:

*Fíjate bien lo que dices, no me desprecies por nada
Vamos a hacernos felices, dame los besos del alma*

Este carácter social -o para decirlo más propiamente, *comunitario*- de la felicidad se manifiesta de dos formas sucesivas y complementarias:

Primero: *ser feliz es vivir de acuerdo consigo mismo*, en armonía con los propios afectos, gustos, inclinaciones y convicciones, sin desdoblamientos ni conflictos desgarradores. Decía Ernst Jünger que la psicología se había impuesto a finales del s. XIX y principios del s. XX para aliviar el dolor derivado, entre otras cosas, de los conflictos de personalidad.¹⁴ Pero para vivir de acuerdo consigo mismo es preciso conocerse. El único método eficaz que tenemos para conocernos es el espejo de los otros. Sin ese reflejo, toda introspección es imposible.

Segundo: si la felicidad comporta necesariamente vínculos sociales, no solamente implica hacer lo que queremos, sino también lo que en virtud de esas relaciones se nos demanda. Es feliz por tanto

13. Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos* (México: FCE, 1983), 246.

14. Ernest Jünger, *Sobre el dolor* (Barcelona: Tusquets, 1995), 31.

quien *hace coincidir lo que ama con lo que debe hacer*. Pero eso tiene aún otro giro: si amamos a los demás, *la mayor felicidad a la que podemos aspirar es ayudarlos a ser felices*.

Las partes y la felicidad

Y entonces la política ¿qué pinta en todo esto? La política consiste en organizar la vida entre los hombres. Es el mayor servicio que puede hacerse a un grupo social: darle un fin o propósito y los medios para conseguirlo. Puede ser una ciudad -como hemos venido viendo- pero también puede ser un imperio, una confederación o un estado moderno.

En este punto cabe hacer una aclaración fundamental. La política también existe fuera del Estado, es *constitutiva* de lo social: no hay sociedad sin conducción, sin articulación entre los que mandan y los que obedecen.

El líder de un grupo de cazadores-recolectores neandertales debía ocuparse de mantenerlo unido, asegurar el alimento, detectar y seguir las presas, organizar la defensa ante grupos rivales y eventualmente resolver conflictos internos, siempre contando con la cooperación de los otros miembros. Su función era esencialmente *política*. Lo mismo un empresario, el director de un colegio, el presidente de una unión vecinal o un club deportivo, el directivo de una ONG, un padre o madre de familia. Lo que varía es la densidad cada instancia organizativa.

La única manera de organizar satisfactoriamente una sociedad es *no perder de vista la felicidad tanto del conjunto como de sus integrantes*. ¿Pero cómo contribuye la política a la felicidad? Rafael Alvira descompone la felicidad en dos elementos principales. Uno es la *seguridad*, el margen de previsión y de estabilidad que necesitan las personas para llevar una vida tranquila sin riesgos ni amenazas permanentes. Thomas Hobbes ha pintado con maestría la vida azarosa, precaria, llena de peligros de los hombres sin poder que los organice. Otro es la *alegría*, que es el estado derivado de la armonía con el entorno y en particular con los demás (volveremos sobre la alegría, que a pesar de las apariencias es una noción central).¹⁵

En lenguaje político podemos encontrar los correlatos a estos dos elementos en la *paz* y la *libertad*, respectivamente. La política debe contribuir a la felicidad en sus dos aspectos: dando bases mínimas de convivencia y permitiendo el despliegue personal de cada integrante de la sociedad. *No* puede reemplazar o suplir las acciones y las disposiciones de cada uno tendientes a la felicidad, *ni* en lo que hace a la seguridad, *ni* en lo que hace a su libertad. Ya dijimos que la felicidad es un proyecto

15. Rafael Alvira Domínguez, *El arte de gobernar* (Madrid: Conferencia leída en el Instituto de Alta Dirección el 6 de octubre de 2004), 2-3.

personal. En el acta de la Declaración de Independencia se habla del derecho *a la búsqueda de la felicidad* (*the pursuit of happiness*) no a la felicidad en sí misma.

Vamos a reformular lo que enunciamos: *la felicidad es la finalidad de la política, pero la política no puede hacer felices a los hombres*. Sólo puede echar unas bases muy elementales, muy precarias pero imprescindibles, para que cada uno busque la felicidad por su cuenta. Si pretende otra cosa diferente, con seguridad conseguirá el efecto contrario: *“ningún estado tiene la capacidad de asegurarse de que los hombres sean felices; pero todos los estados tienen la capacidad de asegurarse de que sean infelices”*.¹⁶

Bien común, bien menor

El concepto de *bien común* era desconocido para los antiguos. Se trata de una noción de origen medieval que ha hecho su camino y ha desbordado largamente los confines del pensamiento escolástico, sustituyendo por completo ese concepto de bien propiamente humano y horizonte de perfección que es la felicidad. En ocasiones es sustituido por la noción más moderna, de matriz liberal, de *interés público*. El bien propio de la política tiene una especificidad dada por su alcance, por quienes son los beneficiados. Es común, participan de él los miembros de una comunidad.

Pero ¿por qué habría que sustituir un ideal propiamente humano como la felicidad por otro abstracto como el bien común? Porque es muy difícil explicar que si bien la política debe regirse por un ideal de perfección humana (como es la felicidad) no está en condiciones de alcanzarlo ni de concedérselo a nadie.

El concepto de bien común se ajusta a los requerimientos formales de la política en un contexto de legitimidad ascendente, o soberanía popular: no es igual afirmar que el objeto de la política es la felicidad en un ámbito limitado a clases dirigentes que en un contexto de discusión pública ampliada, de legitimidad democrática. Resalta su jerarquía -es un bien compartido por una comunidad- y a la vez sus limitaciones: no es el bien supremo, sino el bien que es condición de posibilidad de los otros bienes.

Llevado a un contexto doméstico, el bien común está constituido por ese orden elemental, esos bienes materiales, intelectuales y espirituales a disposición, esas reglas básicas de conducta, la enseñanza de hábitos y conocimientos que nos permiten constituirnos como seres humanos.

16. Bernard Crick, *In defense of politics*. 4ed (Chicago: The University of Chicago Press, 1993), 151.

El bien común constituye apenas un modesto zócalo en la proyección o la dimensión de la felicidad social y personal. Contra lo que usualmente se piensa, *la política puede poco*. Mucho menos de lo que se supone.¹⁷ Y es pertinente que los políticos asuman esta limitación fundamental. Deben saber que está absolutamente fuera de su alcance hacer feliz a la sociedad que conducen. A lo que sí están obligados es a aportar unas condiciones muy elementales, muy básicas, para que cada uno sea feliz.

¿Quiere decir que esa contribución es despreciable o irrelevante? En absoluto. Es esencial, porque es el fundamento de todo proyecto felicitaro, personal o social. La política es la actividad que se ocupa del *bien menor*, como dice el ya citado Alvira, que es ese bien sobre el que se apoyan y desarrollan los otros bienes. Sería un error, no obstante, asumir que ese bien menor se refiere exclusivamente a las necesidades materiales. En este sentido es interesante el modo en que Jacques Maritain plantea las razones por las que el hombre es un ser social:

¿Por qué razón la persona exige por naturaleza vivir en sociedad? En primer lugar, en cuanto es persona, es decir en virtud de las perfecciones mismas que le son propias y en virtud de esa tendencia a la comunicación del conocimiento y el amor de que hemos hablado, y que exigen establecer relaciones con las demás personas. Considerada bajo el aspecto de su generosidad radical, la persona humana tiende a sobreabundar en las comunicaciones sociales, según la ley de la sobreabundancia que está escrita en lo más profundo del ser, de la vida, de la inteligencia y del amor.

En segundo lugar, la persona humana exige esa vida en sociedad en virtud de sus necesidades, es decir, en virtud de las exigencias que derivan de su individualidad material. Considerada bajo el aspecto de esas necesidades, tiende a incorporarse a un cuerpo de comunicaciones sociales, sin lo cual es imposible que llegue a la plenitud de su vida y al cumplimiento de aquellas. La sociedad aparece así como proporcionando a la persona las condiciones de existencia y de desenvolvimiento que necesita. No puede por sus solos recursos llegar a su plenitud; encuentra en la sociedad bienes que le son esenciales.

*No se trata aquí solamente de necesidades materiales: pan, vestido, etc., para cuya consecución tiene el hombre necesidad de la ayuda de sus semejantes, sino también y ante todo trátase de la ayuda que necesita para sus actos de razón y de virtud, cosas que entran en el carácter específico del ser humano; si ha de llegar a cierto grado de elevación en el conocimiento, y de perfección en la vida moral, tiene el hombre necesidad de una educación y de que sus semejantes le tiendan la mano. En ese orden de ideas hay que tomar en todo su rigor el sentido de las palabras de Aristóteles cuando dice que el hombre es un animal político; animal político, por ser animal racional, porque la razón exige desenvolverse, mediante la educación, la enseñanza y el concurso de otros hombres, y porque la sociedad es de ese modo necesaria para la realización e integridad de la dignidad humana.*¹⁸

17. Moisés Naím, *El fin del poder* (Buenos Aires: Debate, 2013), 32-41.

18. Jacques Maritain, *La personne et le bien commun* (Paris: Desclée de Brouwer, 1947), 41-43.

Maritain antepone la condición de *persona*, su tendencia a la comunicación y a su autoperfeccionamiento, a la satisfacción de las necesidades materiales. En el hombre no es posible ni desarticular una de otra (la “ciudad de los cerdos” de Platón es apenas una ficción teórica) ni tampoco priorizar las necesidades materiales por sobre las intelectuales o espirituales. En la “sobreabundancia” propia de estas últimas que menciona Maritain está la clave: es precisamente esa *sobreabundancia* en términos de comunicación -que se expresa en los procesos de apropiación conceptual y de hábitos- la que permite las estrategias de supervivencia, la racionalización de recursos que es propia del plano material, el cálculo económico. Sin habilidades comunicativas ni entorno afectivo no hay aprendizaje posible. Sin los aprendizajes básicos el ser humano sencillamente no es viable.

Del mismo modo que el bien menor no está sólo en el plano de la satisfacción de las necesidades materiales, la política no puede renunciar a la felicidad -conjunción entre los dos planos de necesidad planteados por el autor citado- como norte u orientación principal de su obrar. Usualmente, salvo casos excepcionales, el bien menor no consiste en satisfacer directamente las necesidades en uno u otro plano, sino proveer las condiciones mínimas para que la sociedad pueda hacerlo.

Volvamos a las partes de la felicidad. Podemos asumir que en un contexto de discusión de signo liberal, la *seguridad*, entendida como la custodia de las vidas, bienes y libertades de las personas no necesita mayor fundamentación. Más problemática resulta la *alegría*. ¿Cómo puede contribuir la política a esta parte fundamental de la felicidad de las personas y las sociedades? Ya hemos visto que el correlato político de la alegría es la libertad. Pero me interesa mantener el hilo argumental en la primera. Para eso voy a valerme, en el caso particular de la política, de Baruch Spinoza, que distinguía dos tipos de alegría (*laetitia*). Una más general e imperfecta (también llamada *gaudium*) que es la producida por un don inesperado, por el regalo. Está relacionada con la pasión y alterna con la tristeza. No depende de quien la experimenta, sino de otro.

Después hay otra, más profunda y duradera, más rara también. Spinoza la asocia al *conatus*, que es un afecto que contribuye a la potencia de actuar, a perseverar en el propio ser, ese esfuerzo por ser uno mismo. En esa relación estrecha entre *laetitia* y *conatus* existe el deseo, que es el *aumento* de la potencia de existir, junto con la conciencia misma de ese aumento. Esta alegría -expansión del espíritu- es el estado propio del crecimiento. La alegría del *conatus* es la alegría de la libertad.¹⁹ Esa debería ser la estrella polar de toda política. Si se aplica el concepto ya propuesto de la política como bien menor a este asunto de la alegría se encuentra la feliz expresión del filósofo argentino Santiago Kovadloff, quien sostuvo en una entrevista que “*la política es la parte más triste de la alegría de vivir*”.

19. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Estudio introductorio de Luciano Espinosa (Madrid: Gredos, 2015), 101-249.

El instrumento principal

Preguntarse por el fin es -por definición- preguntarse a la vez por los medios. El medio fundamental de la política es el *poder*. Es un instrumento complejo de operar, extremadamente delicado, que requiere condiciones excepcionales, una de las cuales es la conciencia permanentemente alerta e indeclinable de que es una herramienta, no un fin en sí mismo. El poder es básicamente la capacidad del hombre de obrar, de *traer al ser*, como lo define Rafael Alvira. Es una condición propia de todos los hombres, sólo que desparejamente distribuida.

Usualmente, los jóvenes poseen una idea o preconcepción del poder que se relaciona directamente con su posición subordinada en el núcleo familiar o en las instituciones escolares. Adolescente es aquel que adolece. Adolecer es sufrir cierto defecto, carencia o vicio. Los jóvenes experimentan el poder como imposición, como mandato imperativo del que son destinatarios, acompañado o no de razones. Es necesario mostrarles ante todo el poder que ellos mismos poseen y ejercen de forma habitual. El poder también es de ellos. Después hay que analizar con ellos qué hacen con ese poder del que disponen: ¿someten a los demás, los dominan, se aprovechan de ellos? ¿o lo ponen al servicio de los demás, buscan ayudar, los asisten?

Desde esta perspectiva no hay mayor servicio que pueda darse a una comunidad que orientarla, organizarla y conducirla a su fin específico.

De este modo, el poder pasa de ser entendido y experimentado como dominación a ser entendido y experimentado como servicio. Pero si el poder debe emplearse para ayudar a los demás ¿en qué queda la búsqueda de la felicidad propia a la que estamos llamados? Me parece que el punto es admirablemente explicado en *El Principito*, donde se narra su encuentro con el Zorro y se explica la necesidad de la domesticación (mutua) como condición de la felicidad: sólo a través de las relaciones con los demás podemos ser felices.²⁰ El poder es un atributo de las relaciones intersubjetivas.

De hecho, sólo es plenamente feliz quien se ocupa de la felicidad de los demás (esto tiene de suyo una dimensión propiamente política). Pero esas relaciones comportan necesariamente relaciones de poder. Y tiene más poder quien posee mayor capacidad de relación. Las relaciones de poder poseen una lógica agregativa bastante curiosa: la palabra es horrible, pero el concepto de *empoderamiento* supone compartir el poder para que la capacidad total de *traer al ser* sea mayor.

20. Antoine de Saint-Éxupéry, *El Principito*. 25ed. (Buenos Aires: Emecé, 2011), 77-86.

La virtud política

El ejercicio de considerar el *bien común político* desde el *bien común familiar* permite a la vez adoptar un punto de partida cercano y conocido para proyectarse a aquello que se nos presenta como remoto y desconocido. Sólo fijando un punto de inicio podemos medir la distancia que nos separa de la meta. Y lo que aplica para la estimación del fin también lo hace para la estimación de los medios. La comprensión más acabada de la política se adquiere -es preciso aclararlo en un contexto de legitimidad democrática- cuando se trasciende la perspectiva del ciudadano común y se puede emular la del gobernante, cuando se está en disposición de “ponerse en los zapatos” de quien tiene la responsabilidad política de tomar decisiones.²¹

No parece posible adquirir ese hábito propio del político que Aristóteles denomina la prudencia legislativa -o *arquitectónica*- si no se domina previamente la prudencia del hombre común, la prudencia *monástica* y/o *doméstica* de la que hablaba Leopoldo Eulogio Palacios.²² La prudencia como virtud se refiere a los medios. ¿Cuáles son los medios para formar y sostener una familia? En ese problema se halla el principio fundamental de comprensión de la política: un aprendizaje progresivo, fundado en el establecimiento de una relación y en la posterior evolución *desde la analogía a la especificidad*.

Una objeción que podría hacerse es que el aprendizaje propuesto parece no tener en cuenta los aspectos más oscuros de la política: las miserias, las bajas pasiones, la corrupción, el afán de dominio, la deslealtad, la violencia, la Razón de Estado. Parecería que la propuesta adolece de una dosis imprescindible de maquiavelismo. Aún si la inducción a la política fuese exitosa ¿quién podría sustraerse al brutal choque -ya mencionado- entre expectativa y experiencia, que se daría en términos ya no mediados, sino personales, directos?

La pregunta, en realidad, es si es posible pensar en una alternativa pedagógica que incluya desde el inicio todos estos aspectos o que invierta la secuencia del aprendizaje. Platón ofrece indicaciones inequívocas en este sentido. Explica que el juez gobierna las almas por medio del alma. Por esa razón previene sobre su contacto y la familiaridad con almas malas. “*Es preciso que se haya mantenido pura y alejada de todo ser vicioso durante su juventud, si se quiere que su propia honradez la capacite para juzgar con criterio sano acerca de lo que es justo.*”²³ El buen juez no debe ser joven sino anciano, debe haber conocido tardíamente lo que es la injusticia y a través del estudio entender de qué clase de mal se trata. La maldad no puede conocerse al mismo tiempo a sí misma y a la virtud.

21. La educación política de matriz democrática plantea la necesidad de formar y estimular hábitos de *participación* en instancias de deliberación o decisión, pero rechaza a la vez toda formulación en términos de *educación para el liderazgo*, como es el caso del ya citado Entwistle. Se advierten aquí las limitaciones ideológicas que impiden trasponer la creencia democrática para asumir una perspectiva propiamente política, es decir, centrada en el gobierno y la organización. Entwistle, ob. cit., p. 59.

22. Leopoldo Eulogio Palacios, *La prudencia política*. 4, ed. (Madrid: Gredos, 1978), 23-24.

23. Platón, ob. cit., t. II, 409a, p.44.

En cambio, la virtud llegará con los años y auxiliada por la educación, a adquirir un conocimiento simultáneo de sí misma y de la maldad.

Trasladado el criterio a un campo propio de la experiencia juvenil, no se puede aprender la práctica de un deporte en equipo empezando por las faltas o las violaciones al reglamento, que en algunos lances de la competencia son inevitables. Primero será necesario aprender la técnica básica y el reglamento, es decir, la práctica del juego limpio. Si el mal es la ausencia del bien debido, sólo será posible conocer al primero si se tiene antes la noción del bien. Respecto del aprendizaje de la maldad y la miseria políticas, la historiografía constituye un valioso acervo de recursos pedagógicos siempre disponibles para el aprendiz de político. Es esta -entre otras- la condición de *magistra vitae* que destacara Cicerón: permite mediar, en cuanto es posible, el inevitable contacto y la familiaridad con lo más oscuro de la política.

El resultado

El itinerario propuesto busca romper la costra ideológica que recubre la política. Esa costra está formada básicamente por la creencia democrática que sostiene la identidad entre gobernantes y gobernados. Para romperla hay conectar la política con la experiencia de lo cotidiano. Esto permite una resignificación del principio democrático. La *participación plena* en cualquier comunidad política, sea o no democrática, implica *saltar la valla* que divide al ciudadano del gobernante e instalarse del lado de éste último.

Participar plenamente es ejercer la labor propia del gobierno, hacerse cargo de la parte responsable por la totalidad. El ideal democrático afirma que *todos los hombres son gobernantes*. Las posibilidades reales del régimen democrático son sensiblemente más reducidas. Los matices son decisivos: *cualquier ciudadano puede proponerse ser gobernante y eventualmente conseguirlo*.

Sin esta inducción previa, toda comprensión de la política, todo compromiso político se hará sensiblemente más difícil, llevará más tiempo, más esfuerzo y más frustraciones. Más allá de los intentos por perfeccionar la institucionalidad democrática, de las teorías críticas que señalan los defectos y los puntos ciegos de la democracia realmente existente, no existe todavía propuesta que supere en precisión descriptiva a la teoría elitista de la democracia liberal, también conocida como modelo agregativo.

Desde esta perspectiva, la preparación de las elites sigue siendo un factor decisivo para el perfeccionamiento de la calidad democrática. El objetivo de nuestra propuesta es aportar elementos críticos y prácticos que permitan una relación equilibrada con la realidad política, de modo que se

evite tanto el defecto de la apatía y la indiferencia como el exceso de idealismo ingenuo y abra la posibilidad de nuevas vocaciones políticas, convenientemente preparadas.

En nuestros días, dos obstáculos se erigen contra el itinerario propuesto. El primero, tradicional, es el generalizado rechazo por parte de la mentalidad política moderna/contemporánea a asociar la realidad política con el ámbito de la vida familiar.

El segundo, relativamente novedoso, es que la declinación actual de la familia, al menos tal como la hemos conocido hasta ahora, vaya borrando progresivamente el legado y la memoria personal de esa experiencia vital imprescindible. Pero de eso quizá podamos hablar otro día.

Bibliografía

Alvira Domínguez, Rafael. *El arte de gobernar*. Madrid: Conferencia leída en el Instituto de Alta Dirección el 6 de octubre de 2004.

Aristóteles. *Política*. Edición y traducción de Julián Marías y María Araujo. Introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Berlin, Isaiah. *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. México: FCE, 1983.

Crick, Bernard. *In defense of politics*. 4ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

De Saint-Éxupéry, Antoine. *El Principito*. 25ed. Buenos Aires: Emecé, 2011.

Dunn, John. *La teoría política de Occidente ante el futuro*. México: FCE, 2019.

Entwistle, Harold. *La educación política en una democracia*. Madrid: Narcea, 1980.

Fedel, Giorgio. «Cultura e simboli politici». En *L'analisi della politica. Tradizioni di ricerca, modelli, teorie*, ed. por Angelo Panebianco. Bologna: Il Mulino, 1989.

Ghiretti, Héctor. «La madurez del político. La relación entre juventud y responsabilidades de gobierno». En *Escribir en las almas. Escritos en honor a Rafael Alvira*, ed. por Montserrat Herrero, Alfredo Cruz Pardos, Raquel Lázaro y Alejandro Martínez Carrasco. Pamplona: EUNSA, 2014.

Jünger, Ernest. *Sobre el dolor*. Barcelona: Tusquets, 1995.

Koselleck, Reinhart. «Time and Revolutionary Language». En *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, ed. por Reiner Schürmann. New York: State University of New York, 1989.

Maritain, Jacques. *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

Naím, Moisés. *El fin del poder*. Buenos Aires: Debate, 2013.

Palacios, Leopoldo Eulogio. *La prudencia política*. 4, ed. Madrid: Gredos, 1978.

Platón. *La República*. Traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid; Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, 467, t. II.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. México: Folios, 1985.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico. Estudio introductorio de Luciano Espinosa*. Madrid: Gredos, 2015.

Strauss, Leo. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. London: The University of Chicago Press, 1988.