



Retos y dilemas en los estudios del poder político

Ricardo García Duarte*

Resumen

Autonomía o heteronomía social de la política; determinación o contingencia; conflicto o libertad como elemento constitutivo; y, por otra parte, fuerza o consenso dentro del poder; o finalmente otro dilema: crítica social o perspectiva genealógica en el análisis del poder. He allí los dilemas en que se debate siempre el pensamiento político. Tales son los elementos de análisis del presente artículo.

Palabras clave: poder, política, Estado, mundo social, modernidad, liberalismo, sujeto, idealismo.

Summary

Autonomy or social heteronomy of politics. Contingency or social determination of political space. Conflict or consensus, as essential element of politic power. Finally, social critic or genealogical approach. There are the epistemological *dilemma* of political science that are of problematical issues of this article.

Key words: power, politics, state, social world, modernity, liberalism, subject, idealism.

* Politólogo con estudios de doctorado en el Instituto de Estudios Políticos de París (Sciences – Po). Magíster en Análisis de Problemas Políticos, Económicos e Internacionales Contemporáneos. Abogado de la Universidad Nacional de Colombia. Analista de Asuntos Políticos Internacionales. Ex - rector de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

El poder y la política, siendo categorías separables, aparecen siempre unidas, casi de un modo inextricable. Es algo apenas obvio, pues la política se presenta como un campo social, cuya determinación específica está dada por el ejercicio del poder. Y éste generalmente está asociado con el gobierno de una sociedad, un referente ineludible para pensar en la existencia de la política, según el sentido común; y según más de una teoría plausible, sobre todo, las de carácter individualista o histórico.

Hay desde luego distintos tipos de poder, lo cual también es evidente. El poder económico o el familiar o el religioso; según lo anotan diversos autores como Norberto Bobbio (1994). Ocurre, sin embargo, que ellos son considerados *poderes*, en cierto sentido porque se les asimila a las formas más notables del poder político; y porque además existen como posibilidad latente para convertirse en este último.

En ese orden de ideas, *poder* y *política* han mantenido una relación de implícita convivencia conceptual. Cuando se habla del primero, está sugerida la presencia invisible de la segunda. Y si se habla de política, por todas partes salta incontrolable la idea de poder.

De ahí que cuando se habla del poder en general suele pensarse que se trata, casi por antonomasia, del poder político.

En todo caso, siempre que el pensamiento reflexivo o la elaboración científica se han ocupado de este campo social, el de la política, —y lo han hecho mediante un trabajo teórico persistente y mediante obras portentosas— lo han abordado, teniendo indistintamente como objeto de análisis la propia política y el poder, además del buen gobierno como preocupación fundamental.

Lo cierto es que la filosofía, al igual que las ciencias, ha mirado como núcleos fuertes de estudio tanto a la política como al poder, confundiendo-

los o separándolos, pero solo para reintegrarlos. Y también naturalmente al Estado y al gobierno, pero solo como expresiones de la política y del poder.

Así que la construcción conceptual ha estado inicialmente dirigida a descifrar los problemas que plantean esos tópicos sociales: el de la política y el del poder o el del Estado, de un modo más o menos indiferenciado, si es que se habla en términos epistemológicos. Conceptualmente hablando, todos ellos implican los mismos retos intelectuales y prácticos.

Poder y política son asumibles como los referentes inevitables cuando se pretende mirar la manera como el pensamiento ha encapsulado teóricamente esa realidad que consiste en que unos ejerzan el mando y los otros lo acaten.

Este conocimiento sistemático sobre el mundo del poder y de la política ha conseguido notables creaciones paradigmáticas, que han tenido una influencia inocultable y duradera en las ciencias de la sociedad, en los esquemas de conducta práctica por parte de los gobernantes, en las ideologías prevaecientes, y en la formación del propio imaginario colectivo.

Sin embargo, tales creaciones paradigmáticas, expresadas en teorías, en líneas de pensamiento o en construcciones conceptuales —partes todas ellas de ese universo epistemológico constituido por la teoría y la ciencia de la política al igual que por la filosofía social— han envuelto siempre tensiones internas, casi insalvables; contradicciones de enfoque y diferencias de perspectiva, no resueltas por entero; y que en el fondo ponen de presente una dificultad estructural para aprehender no solo en forma brillante y elevada el mundo del poder sino además de una forma más completa, más científica y capaz de reducir dialécticamente el margen de falsabilidad en cada una de las proposiciones científicas o normativas que se disputan la explicación y la comprensión de ese fenómeno social que es el poder político.

En efecto, son tensiones internas de orden teórico y epistemológico que se enfrentan, en su empresa de abordar el análisis de la realidad social, con un universo complejo y fluido a la vez: el universo del poder. Complejo, porque reviste componentes distintos que por otra parte, se contradicen entre sí. Y fluido porque vive de luchas internas y, por tanto, esencialmente de cambios y de transformaciones, eternamente posibles; así se trate de la repetición interminable de un Sísifo, que obligado a cargar la roca por una cuesta, se ve condenado a subirla nuevamente, después de verla caer una y otra vez desde la cima; esto es, así se trate de seguir la sentencia del Gatopardo: cambiar para que todo siga igual; aunque no deje por ello de tener la cualidad de la fluidez.

La fluidez, justamente, de un poder que se autoconstituye como relación autónoma, con entidad propia, pero que se articula simultánea e inevitablemente con el mundo social —dependiente y funcional al mismo tiempo; y que finalmente resulta también ser la expresión de un proceso social provocado por actores en conflicto, apoyados todos ellos en determinadas relaciones de fuerza.

Un poder, en resumen, que, acéptese o no, se constituye como un centro externo, cuya posesión es disputada por diversos actores, aunque al mismo tiempo nazca y se reproduzca en el interior de la propia relación conflictual o en la ejecución estratégica que ellos mismos adelantan. Un poder que es pura y simple imposición, pero que al mismo tiempo se convierte en posibilidad permanente de ser aceptado. Que es simultáneamente gobierno y constitución simbólica de la síntesis social; administración y soberanía. Un poder, por tanto, que es susceptible de ser admitido, pero que ante todo tiene la ambición de colocarse primigeniamente por encima de todo límite.

En la complejidad y en la fluidez esenciales que caracterizan al poder y a la política, en sus estructurales contradicciones internas, radica el nacimiento de las tensiones dentro del pensa-

miento político, algunas de las cuales son susceptibles de resolverse mediante la derrota de una perspectiva teórica por otra, o por la conciliación entre ellas; mientras que en otros casos pareciera que fuera ineludible la búsqueda de metateorías, en condiciones ellas de integrar diversos enfoques necesarios para la superior comprensión del poder político. Se trata de los retos y de los dilemas a los que se enfrentan las ciencias del poder y de la política. Todo ello con el fin de dar cuenta de los problemas de siempre, pero también de los nuevos que imponen los desarrollos del presente. Por consiguiente, se trata de volver sobre esas tensiones internas, de explorarlas, y de entender las posibles rutas en que pueden encaminarse, en el sentido de que se haga más fluida la comprensión de los problemas que quedan planteados con las dificultades epistemológicas de la propia ciencia del poder.

¿Es autónomo el poder?

La primera de las tensiones internas dentro del pensamiento político es la que surge entre el carácter *autónomo* del poder, por un lado; y su estrecha inserción en el mundo social, por el otro. ¿Es un campo básicamente autónomo que obedece a sus propias leyes internas? O por el contrario ¿no es más que la construcción de una relación en el interior mismo de la estructura social, que se confunde con ésta, sin que consiga tener leyes específicas por fuera de esa misma estructura social?

Para empezar, no hay que olvidar que el concepto inicial, el mismo con el que surge la idea elaborada de política, el de su origen esencial, es el de una mezcla indisoluble con el universo de lo social. Este último tenía una naturaleza eminentemente política en la antigua Grecia; que es el momento y el lugar de los que se deben hablar cuando se piensa en el referente primordial, a la vez mítico e histórico, sobre el nacimiento de la *política*.

El surgimiento de esta expresión, o sea de la política, que es simultáneamente un *concepto*

—encapsulamiento exitoso de ideas, imágenes, giros lingüísticos y así mismo relaciones sociales que se entrecruzan— tiene un contenido fundamentalmente social; esto es, una especie de *heteronomía* del poder; aunque sólo lo es en la medida en que lo social es visto como una categoría eminentemente política. Lo *político* y lo *social* se confunden en la Grecia antigua, particularmente en la Atenas clásica del siglo V, la de Clístenes y Pericles, y también posteriormente en la de Platón y Aristóteles. El existir político es básicamente *social*; mientras que la existencia social sólo es validada de modo completo si es política. El imaginario ético prevaleciente impone que la vida social adquiriera valor sólo si es al mismo tiempo una vida política. Esta última no es concebida en forma separada del mundo social porque éste adquiere estatuto de existencia si de modo simultáneo alcanza el carácter de vida política (Sartori: 1992).

El hombre es definido, ya se sabe, como un *zoon politikon*, fórmula en la que *zoon* es el organismo biológico y *politikon*, su condición social; esto es, el hombre es un *animal social*. La dimensión política (*politikon*) le comunica un toque mágico de humanidad; pero tal dimensión política no es más que su condición de *ser* que vive en sociedad; por donde el *ser político* es básicamente el atributo de *ser social*. En consecuencia, el hombre es definido como un “animal social”. Un ser que vive en sociedad, la única manera en la que puede convertirse en ser humano (Op. Cit. 1992).

En la constitución del sujeto intervienen entonces dos procesos confundidos, el social y el político. El hombre se constituye como tal en cuanto participa en el proceso social, que es por encima de todo un proceso político.

El proceso social, histórica y materialmente considerado, incluía —como también es sabido— la economía y el mundo doméstico, por un lado; y, por el otro, el mundo de los asuntos de la *Ciudad*. Sólo que el primero, siendo indispensable en la razón de los hechos, no lo era tanto dentro de las representaciones mentales e ideológicas;

no lo era para decirlo de otro modo dentro de la razón filosófica; puesto que dentro de ésta lo que valía como vida social era aquella que estaba formada por las múltiples y ricas relaciones de carácter público; las cuales vinculaban entre sí a los ciudadanos libres, alrededor de los asuntos de la ciudad (Arendt: 1998).

En otras palabras, sólo una parte de la vida social; esto es la pública es considerada como tal vida social dentro de las representaciones culturales de aquel entonces. Pero eso que es visto como la vida social total, es a su turno asumido de un modo muy *político*. Tal vida social es el vivir en *política*. Por lo que, a la inversa, también podría decirse que vivir en *política*, era sobre todo existir en sociedad. Así, la constitución de lo político era posible gracias a la realización de la existencia social, siempre y cuando esta última existencia reuniera los requisitos del *carácter público* en las relaciones sociales, y de la *conformación comunitaria* dentro del colectivo humano (García: 2002).

La política aparecía entonces confundida en gran medida con la definición de lo social, al menos bajo la perspectiva de lo que las representaciones imaginarias asumían como lo social.

La existencia pública de lo social definía la constitución de lo político. Y en ese mundo, social y político al mismo tiempo, podía ser visualizada la multitud de relaciones creadoras de poder, surgidas en el debate y en el contacto entre los miembros de la Ciudad; no necesariamente limitadas al ejercicio del gobierno o a los mandatos de éste o a la imposición coercitiva de una voluntad, sino nacidas y creadas más bien como manifestaciones, digamos *extensivas* (y no concentradas) del poder. Por tanto, como expresiones de un mundo no separado y en todo caso poco autónomo frente a lo social.

Un poder y una política separadas de lo social

En oposición a ese paradigma de la heteronomía, que en unos casos —el de la Grecia clásica—,

confunde a lo político con lo social o que en otros, como el del Estado religioso, lo subsume dentro del mito o dentro de la organización cósmica de lo sagrado; contra esa perspectiva se ha alzado otra especie de paradigma —quizá más típicamente moderno—, que dota a lo político de una lógica específica, que lo ubica en un lugar social particularmente definido, y que además lo concentra como una reunión de recursos orgánicamente identificables.

Alrededor de las ideas de Estado y de soberanía —anunciadoras por cierto de la modernidad— se crea una noción de la dimensión política en un sentido específico y concentrado; crecientemente autónomo, que por cierto va a ser funcional a la formación del Estado-Nación, y a la organización del poder en el contexto de una segregación progresiva de esferas sociales, cada una de ellas con un inclinación por apropiarse de sus lógicas de funcionamiento.

Así, antes de que Jean Bodin, un pensador francés del período barroco, patentara el concepto de soberanía como una relación de mando absoluto y superior, Maquiavelo —el lúcido florentino— proporciona, a la vez, una lógica específica del poder político, y una fractura de autonomía frente a lo social. La lógica que le da soporte a la existencia del *príncipe* no es otra distinta que la conservación del propio poder; mientras éste deja al mismo tiempo de estar sujeto a las normas morales y religiosas dominantes, que son las que definen el orden social (Maquiavelo: 2006).

Después, tenía que venir esa formulación musculosa, de un alcance cuasi-bíblico, como fue la filosofía de Thomas Hobbes. Con ella, personificó la soberanía en el Estado; de modo que éste quedó como la autoridad última, superior y absoluta; y por tanto, separada de la sociedad. El poder político es el poder por excelencia; y los demás poderes (sociales y pre-políticos) se le someten. El poder queda vinculado con la política, y ésta con el Estado. El cual es autónomo frente al universo de lo social, universo éste que debe someterse, so pena de dar lugar en caso contrario

a un negativo estado pre-político. En adelante, si realmente hay política, ésta se fractura de lo social, condición verdadera de su existencia (Hobbes: 1994).

Lo político escapa de lo social y se *politiza* a sí mismo. Por tanto, queda asociado con la existencia de un aparato, el Leviatán, que se comporta como un sujeto con vida propia, independiente de la sociedad; a la cual no pareciera deberse; y a la cual además quisiera subordinar.

Poder y política, autónomos socialmente hablando. He ahí un paradigma moderno del pensamiento social. En frente: un paradigma más clásico, más aristotélico, en cuyo concepto de la política, ésta no aparece tan divorciada de lo social. Y en el que la formación del poder no plantea la fractura con la sociedad. Paradigmas, ambos, constitutivos de una de las tensiones primarias (y binarias) del concepto de lo político; no resueltas por entero jamás; y siempre de regreso, cuando quiera que se hable del poder y de esa dimensión de la sociedad que es la política.

Determinación económica o autonomía contingente

Una versión particular de esa tensión alrededor de la autonomía de la política, es la que gira en torno de la *dependencia* de ésta frente a los factores de la sociedad de naturaleza extrapolítica. Cuando ya se había establecido el paradigma predominante de una autonomía estatal de lo político, vino Marx en la segunda mitad del siglo XIX a desmitificar la ilusoria autonomía de un Espíritu absoluto que existiera y se desarrollara por sí mismo; por lo que reinscribió el mundo de las ideas en la determinación material de la existencia social.

En Marx, el mundo de las ideas no se nutría por sí misma. Estaba determinado por la existencia material de los hombres; de modo que el mundo de la política, que es el mundo del poder, quedaba sujeto al mundo de la existencia material; al

mundo del *ser social*, del existir en sociedad; y, en definitiva, al mundo de la producción y de la economía (Marx: 1971).

El poder político, el gobierno y el Estado estaban efectivamente separados de la sociedad, pero estaban al mismo tiempo estrecha y esencialmente determinados por esta última; especialmente por la economía, la cual definía la propia estructura social y la existencia de las clases que eran las que ejercían el poder. El poder político, al existir como tal, no se podía entender; sin embargo, sin la existencia primigenia del poder económico. La insistencia en este último parecía sobresaturar al poder político de una sustancia ajena, despojándolo de su propio contenido específicamente *político*. La lógica que lo hacía marchar se instalaba en su exterior; de modo que él mismo —el espacio social del poder político— perdía fuerza ontológica propia. Lo cual podría deducirse fácilmente de la sentencia, obviamente simplificadora, consignada en el Manifiesto Comunista de 1848, de acuerdo con la cual el Estado *no era más que el comité que dirigía los asuntos de los capitalistas*.

Después, cuando en 1859 Marx hizo la síntesis de su modelo histórico-materialista, inscribió el Estado y el Derecho; en otras palabras, la política y el poder, dentro de la superestructura social, la misma que iba a estar determinada por la base económica. Con todo, las transformaciones lentas y subterráneas que cobraban curso en esta última dimensión; es decir, en los cimientos mismos de la sociedad; creaban en forma inevitable las condiciones para que las clases, aparentemente convertidas en sujetos con vida propia, resolvieran en los terrenos de la superestructura los cambios en la sociedad.

Los resolvieron a través de la revolución. Y muy probablemente por medio de la violencia, partera recurrente de la historia, según el aserto suscrito por el propio Marx en otro lugar de su obra. Era la derivación práctico-histórica de un modelo teórico cargado de intenciones de orden pragmático. Así, la *praxis*; esto es, la revolución

social, se desplegaba básicamente en el supremo mundo de la política, al mismo tiempo que el modelo teórico conducía dentro de cierta lógica a una especie de pasividad, de *a-dynamia* propia, por parte de la política como esfera puramente *determinada*; sin impulso constituyente.

Ahora bien, este determinismo económico sobre la política, permitía si no una contradicción con otras perspectiva dentro del mismo pensamiento marxista, al menos un margen suficiente para otra concepción con la cual se podría visualizar el poder político como una entidad social con fuerza autónoma. En el mismo interior de la obra de Marx, allí donde se ocupaba del análisis político, existe la constatación de las dinámicas propias del poder, vistas a través de la evolución que experimentaba el Estado moderno. En el “Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, Marx, que retrata el juego de los actores sociales que se enfrentan asistidos por sus respectivos intereses de clase, hace el registro de un nuevo fenómeno de alcances históricos: el crecimiento y ramificación de un Estado, que a la manera de una membrana absorbente y poderosa cubre a la sociedad de la cual se separa (Marx: 1971).

De simple subordinado, instrumento tributario de los poderes sociales, se comenzaba a erigir él mismo en el centro de poder dominante, con arrestos para convertir a la sociedad en su agente tributario.

Si el Estado se convertía así en un centro de poder con existencia propia, el poder político era entonces una esfera de la sociedad que cargaba con sus propios impulsos y sus propias leyes. Por tanto, crecientemente autónoma. Pero así mismo *centro* subordinador de la sociedad; por encima de la cual tendería colocarse en adelante. Y en consecuencia, ente concentrador, provisto de un cierto sesgo *negativo*. Acreedor quizá del rechazo de la sociedad o de parte de ésta.

Determinismo extremo o autonomía relativa del proceso político: tal fue la dicotomía en la que se desarrolló el marxismo teórico. Con una

dificultad epistémica que constituyó siempre un reto para algunas versiones de esta corriente de pensamiento; las cuales intentaron resaltar con una fuerza especial las mediaciones entre la estructura material de la sociedad y el propio funcionamiento súper-estructural del Estado; de modo que se pudiese apreciar con entidad analítica la marcha autónoma del poder y del Estado, sin perder de vista sus ricas conexiones con las tensiones propias de la base económica; todo ello en el corto y en el largo plazo.

En ese esfuerzo por distanciarse del determinismo histórico y económico, algunas formulaciones críticas procedieron a afirmar progresivamente una perspectiva teórica que tomaba partido por la *contingencia* en los procesos sociales, en vez de por la *determinación*. Los procesos sociales no seguirían un curso ineluctable, determinado por ciertos factores que los precedían y que eran externos a ellos mismos. El desenlace de la concurrencia de una serie de causas y factores no sería necesariamente la misma siempre. Habría desenvolvimientos múltiples y diversos. Se abrirían ramificaciones múltiples, y no un camino fijo e inevitable, dadas ciertas condiciones. Las conductas de los sujetos podrían ser muy diferentes, en una igualdad de circunstancias, y enfrentados a similares factores. Por cierto, la correlación de fuerzas que se establezca entre los actores definiría en muy diversas posibilidades, la constitución de hechos o la formación de instituciones, sin que necesariamente se llegare a una particular formación política o social, bajo determinaciones ineludibles.

El estudio de los imaginarios y el de las representaciones culturales; el de la memoria colectiva y el de las mentalidades; categorías todas ellas tan a menudo distanciadas socialmente de las propias determinaciones infraestructurales; daría pie para que diversos historiadores (Le Goff: 1991) entre otros, entendieran que la sociedad puede seguir caminos sinuosos y ramificaciones imprevistas; no necesariamente sujetos a una racionalidad única y previsible.

A su turno, los estudios contemporáneos de *género* y la crítica feminista, interesados ambos en demoler las concepciones deterministas en la ineluctable constitución de cada *género*, el de la masculinidad y el de la femineidad; y en bucear en la comprensión del transgenerismo, han alimentado una cierta perspectiva sociológica que hace su apuesta en general por la *contingencia* social, en la formación de las subjetividades. En una manera tal, en que a la vez que el poder modela las subjetividades, éstas lo recomponen.

En dirección a justificar la recomposición de las relaciones de poder, se orienta críticamente la perspectiva de la contingencia. Si aquellas han nacido por la acción de fuerzas contingentes y no constituyen la única solución posible, es dable reformarlas en medio de la transformación de las propias subjetividades. Es dable, digamos, comunicarles otra orientación, más sana y menos opresiva. La formulación teórica de la contingencia permitiría entonces una crítica social dentro del mundo de la praxis, más propensa a las transformaciones múltiples y culturales; y no ya únicamente en el orden de las estructuras socioeconómicas.

No hay que olvidar, sin embargo, que el determinismo económico fue formulado teóricamente desde el marxismo con las explícitas connotaciones de una pragmática, que aspirara a criticar las relaciones de poder también en función del cambio social y de la liberación humana. Su análisis teórico se dirigía explícitamente a demoler las instituciones, las relaciones y los aparatos de poder; los que en adelante ya no podrían explicarse por sí mismos en cuanto formas presuntamente eternas e inalterables de existencia social; esto es, en tanto formas fetichizadas de la vida social; sino más bien como modalidades particulares de dominación, determinadas por fuerzas históricamente dadas.

En cierto sentido, el mismo materialismo histórico de Marx era una primera manera, dentro del pensamiento ilustrado contemporáneo, de

romperle las vertebras centrales al idealismo dominante que resolvía el desarrollo social, por fuera de la sociedad; esto es, en el desarrollo mismo de la idea absoluta. Y lo que hacía Marx, lo hacía invocando la terrible y desencantadora *sospecha* de que las instituciones sempiternas, de que los poderes establecidos y las formas sociales de dominación, tenían su explicación en las fuerzas que habitaban dentro de la sociedad, en el subsuelo de ésta. O sea en las propias estructuras de poder que se formaban en la base económica. De esta manera el marxismo incorporaba también una cierta perspectiva de implícita contingencia histórica en el nacimiento de las relaciones de poder; las que ya no se explicarían por sí mismas ni serían entes inalterables.

Entre la fuerza y la influencia

Tal vez el dilema más fuerte, el más contundente, en el conocimiento sobre la política, es el que concierne a la naturaleza coercitiva del poder. Constituye a la vez la más simple, la más binaria y la más ineludible de las contradicciones entre los elementos internos de las relaciones políticas. Y quizá, la que más concierna al rasgo específico del *hecho* propiamente *político*; a una propiedad esencial del poder.

¿Es el poder una relación de *dominación* en un sentido geoméricamente vertical? ¿Es la política el enfrentamiento hostil de fuerzas encontradas? Y, por último, la fuerza —el impulso coercitivo—, ¿es el núcleo fundamental que define la naturaleza del poder al tiempo en que eslabona las oposiciones propias de la política?

O, al contrario: ¿es la fuerza apenas un accidente que nada tiene que ver con la esencia del poder? Y la política: ¿es sólo un espacio de ordenamiento y orientación mayor en la sociedad, sin una razón bélica de por medio mientras que el poder es sobre todo la construcción de libertad ciudadana, antes que cualquiera sujeción que pudiera poner en riesgo esa libertad?

En resumen: ¿es el poder político, sometimiento o influencia? ¿Fuerza o legitimación? ¿Guerra social que se arregla por el sometimiento o sometimiento pre-político que se transforma en libertad?

Bertrand De Jouvenel, en su obra sobre el poder, sostiene sin lugar a equívocos que aquel nace siempre de un principio de fuerza; de una acción violenta. Para comprobarlo basta con hacer un repaso de la historia; la de los pueblos y naciones, la de los imperios y ciudades, aquí y allá; es decir, la historia concreta y real. No hay un solo imperio, un solo Estado; no hay una sola monarquía o principado, en cuyos orígenes no haya germinado esa flor de pantano, a la vez gloriosa y maloliente, como es la guerra; o que no haya estado precedido de una invasión o de una ocupación territorial, cuando no de golpes de mano o pronunciamientos militares o intrigas mortales de palacio. Siempre la guerra. Siempre la violencia; consumada o suspendida bajo la forma de una amenaza eficaz (De Jouvenel, 1972).

Por otra parte, el marxismo desarrolló una crítica del poder, que no solo orientada a develar su contenido material como dominación de clase sino a poner al descubierto el núcleo de violencia que residía en el fondo de cada poder establecido. Al menos, en su versión leninista, esta corriente de pensamiento —a la vez teoría e ideología— pretendía desgarrar las vestiduras de las formas de gobierno —particularmente las burguesas— aparentemente universales y pacíficas, para hacer ver que solo eran particularmente burguesas y universalmente coercitivas; pues por debajo de sus apariencias ilusorias bullía el particular interés de una clase y el casi a-histórico ejercicio de la fuerza que le daba contenido.

Carlos Marx, incluso, calificó a la violencia como la “partera de la historia”, con lo que señaló que las coyunturas que envuelven un punto de inflexión en el desarrollo de la sociedad eran inevitablemente agenciadas a través de enfrentamientos de fuerza; por lo que cada

nueva sociedad seguramente acunaba su nacimiento dentro de conflictos violentos. Como el capitalismo, por cierto; tan universalizante, tan transformador a impulsos de su vértigo de innovación tecnológica. Y, sin embargo, tan violento en el momento de su advenimiento, el cual tuvo lugar al decir de Marx “*chorreando sangre y lodo por todos sus poros*”. Y tal cosa, en la propia Inglaterra, país excepcional en la apropiación de su modernidad debido a su temprano aburguesamiento y a la formidable habilidad para conseguir un equilibrio entre sus clases, estamentos y centros de poder. En una forma tal que pudo sustraerse pronto a la experiencia de revoluciones profundamente traumáticas y a los regímenes autoritarios o puramente violentos. Experiencia histórica, sin embargo, en la que la *acumulación originaria de capital* se tradujo, en términos históricos y sociales, en el más inescrupuloso despojo de los campesinos, clase social ésta que muy rápidamente desaparecería.

A su turno, Karl Schmitt, desde el otro extremo político, opuesto al marxismo —desde el concepto de su teología política— introdujo dos ideas la una sobre la política (o la dimensión de lo político); y la otra sobre el poder soberano; con las que intentó, con algún éxito hay que reconocerlo, darle una mayor precisión al estatus epistemológico del poder político (aunque al mismo tiempo quisiera darle un fundamento doctrinario al autoritarismo fascista contra la democracia liberal).

La dimensión de lo político está definida por la relación con el *enemigo*. Este queda constituido por el sujeto colectivo o por el grupo humano al que “hay que rechazar”. Al que debe derrotarse para preservar la seguridad propia. Cuando se constituye un “enemigo”, con la eventualidad de un choque violento, nace la posibilidad de la política; por lo que cualquier conflicto de carácter social, cultural, religioso o económico, no siendo político en sus orígenes, llega a serlo en el momento en que se produce la *hostilidad* que media la relación del *amigo* con el *enemigo*. La violencia entonces radica en el centro mismo

de lo político; dimensión esta última que toma cuerpo, históricamente hablando, en la amenaza real de guerra; y, epistemológicamente, en la guerra potencial que caracteriza a la conflictividad social. Es decir, en un modelo de dialéctica de guerra en la sociedad, el cual al transformarse en teatro de la “guerra por otros medios” da lugar a *lo político*; precisamente, en donde nacen las relaciones de poder (Schmitt, 1999).

Poder (he aquí la segunda idea de Schmitt) que no se constituye únicamente en el nivel instrumental del mando y del dominio, ejercidos normalmente por el soberano, sino, sobre todo, en un nivel más profundo y esencial; esto es, en el del momento casi sobrenatural del estado de excepción. En el cual precisamente se suspenden las reglas normales del gobierno.

Sería en tal momento primigenio —atávico y brutalmente puro, el de la excepción y no el de la regla—, en el que realmente aparecería en toda su desnudez la anatomía del *Basileus*, el cuerpo del poder soberano (Schmitt: 2001).

Así, poder soberano y dimensión de lo político encontrarían su profunda naturaleza real, y su dimensión específica, en la posibilidad primordial de un acto humano de guerra, de una acción de fuerza y de dominación. Lo cual, por cierto, explicaría esencialmente el *hecho político*. Con todo lo que lo constituye material y simbólicamente; con sus ropajes constitucionales o con sus tradiciones teológicas o con el aliento popular que lo respalda. Esto es, con lo que Etienne de la Boetie llamara en el siglo XVI europeo la “servidumbre voluntaria”. En otras palabras, con esa *legitimación* que es el otro componente esencial, subrayado bajo distintas variantes a la luz de otras miradas conceptuales (De La Boetie, 2008).

La influencia y la legitimidad en el poder político

El hecho mismo de que *lo político* no fuera simplemente la guerra, materializada factualmente, sino una especie de sustituto sublimado, fue la

idea reconocible (incluso reconocida) en pensamientos tan radicalmente realistas y tan conceptualmente polemológicos como los de un Karl Schmitt. O el hecho de que el poder, por más que nazca de la fuerza, está casi siempre rodeado de formas que lo hacen aceptable para los gobernados; indicaría, considerados los dos casos, que la fuerza o la violencia no obrarían en estado puro en la constitución de la política y del poder. Y que, entonces, el hecho mismo de que la política y el poder funcionen bajo la producción de consensos y de transacciones, o bajo la aceptación del dominio por unos gobernados que a menudo ni siquiera lo perciben como dominio sino como protección; permitiría pensar que estas formas de aceptación y de consentimiento no son simplemente formas derivadas o accesorias sino que podrían hacer parte constituyente del proceso político y de la formación del poder.

La hegemonía en el marxismo

En la propia tradición del pensamiento marxista, tan fríamente revelador de la trama de intereses de clase que subyace al orden político, y tan agudamente descubridor del núcleo de violencia dentro del mismo entramado de poderes de clase, hay un filón de análisis que permite explotar una visión del poder más compleja —a la manera de una doble composición—; en la que ya no intervienen solo la violencia del poder, y tampoco el particularismo en el interés de clase.

En esta línea que es la desarrollada por Antonio Gramsci, el poder político se constituye y se despliega en una especie de doble plano. En el de la *sociedad política*, dentro del cual impera de modo clásico la fuerza; y en el de la *sociedad civil*, que es la dimensión en donde impera la *hegemonía*, expresión ésta, redefinida como la *dirección ideológica, cultural y espiritual* sobre la sociedad; todo ello desde una clase dominante, desde luego. Pero no en el sentido estrecho y particularista de identificar a esa clase social, sino en el de englobar e identificar al conjunto de la sociedad, incluidas las clases subalternas. Identidad integral que de conseguirse, constituiría un *bloque*

histórico, de acuerdo con la conceptualización del marxista italiano. Así, la *hegemonía*, forma integral de aceptación, de subordinación y de legitimación por parte del poder político, aparecía innovadoramente como una forma constitutiva del poder político; no como un agregado secundario (Portelli, 2003).

La crítica normativa de Hannah Arendt

Más radicalmente, pero ya por fuera del marxismo, la filósofa de origen alemán Hannah Arendt quiere invertir del todo la relación entre la violencia, de una parte, y el consenso y la legitimación, de la otra, en la constitución del *hecho político* y en la formación del poder. Lo hace bajo la variante del papel que juega la libertad en la constitución del poder político.

La Política, al menos su idea nuclear, no nació como una relación de imposición por la fuerza; tampoco como un acto de violencia o de guerra interna. Nació, por el contrario, como una especie de convivencia de hombres *libres*; los ciudadanos de la antigua Atenas, los mismos, que según Aristóteles, conformaban esa comunidad que era la *polis*.

En consecuencia, la idea fundante, si es que se admite esta expresión, era la de que el poder se construye con la *libertad*, la cual permite el razonamiento de los ciudadanos y sus posibilidades de asociación. La política era la posibilidad de construir el poder con la libertad; y, por consiguiente, la de construir una esfera de lo público mediante la deliberación; de modo que si, por el contrario, la violencia se utilizara para someter a los ciudadanos como sustitución del debate para convencer, sobrevendría en cambio la destrucción del poder político. El cual no puede existir sin libertad, piedra angular esta última de la política, ya no solo como circunstancia histórica sino como ente sustantivo a partir del cual se entendería el poder (Arendt, 1998).

Esta inversión analítica, en la que la violencia y la fuerza son reemplazadas (no ignoradas) por la

libertad en la construcción del poder político, forma un razonamiento muy próximo al inteligente y mordaz cuestionamiento ideológico que le hace la propia Hannah Arendt al totalitarismo nazi. El cual es visto como la sola violencia, como el mero sometimiento, convertido en poder. En realidad, convertido en ejercicio permanente de la destrucción del poder político (Arendt, 2006).

Ahora bien, es, así mismo, una inversión analítica que plantea con su crítica teórica —quizá algo sustraída de las realidades concretas— una perspectiva epistemológica diferente de los enfoques *modernos* del poder–fuerza. Y, en la cual la violencia real, en vez de ser un elemento constitutivo del poder político, no es más que un ropaje histórico que vendría a encubrir el núcleo esencial del poder político, el de la libertad de los individuos, el del razonamiento de éstos y el de la deliberación. Soporte del poder rodeado de un carácter marcadamente normativo e ideal.

Funcionalismo, sistemas y comunicación

Desde otros campos teóricos y desde lógicas del conocimiento lejanas frente a la perspectiva crítico–filosófica de Hannah Arendt, y quizá mucho más próximos a las ciencias sociales y al enfoque sistémico, se han avanzado ideas sobre el poder político, que, con todo, parecieran alimentar la perspectiva que ve la *fuerza* (el elemento coercitivo) más como un mero accidente histórico —más bien desdeñable moral y teóricamente hablando—, que como un elemento específico y diferenciador en la constitución de la política dentro de la sociedad.

Es el caso, en primer lugar, del funcionalismo; punto de vista desde el cual Talcott Parsons mira al poder como un simple *medio* de distribución, del mismo modo como el dinero lo es del cambio y de la circulación. El poder político es un efectivo mecanismo (eso sí, de nivel superior) de asignación y de reasignación de recursos y de bienes públicos dentro de un sistema

social, el cual demanda tales bienes y recursos de un modo incesante, dadas unas necesidades determinadas históricamente.

Tal modo de ver las cosas, abriría un horizonte nuevo para ver el despliegue del *hecho político*, esta vez en su dimensión funcional, dimensión importante pero que si solo fuera considerada unilateralmente acarrearía el insuceso de empobrecer el análisis de ese problema complejo y contradictorio, incluso mítico, como es el poder en la sociedad. Con todo, pareciera ir en la dirección de apoyar los enfoques que niegan el papel central de la violencia en la formación del poder y de la política.

Otra mirada, quizá más interesante, que iría en la misma dirección, es la de Niklas Luhmann, quien defiende un sistemismo a la vez más radicalizado y más abierto, y en el cual los sistemas aparecen como auto-constituidos. A este sistemismo abierto, el autor integra el enfoque comunicacional; por lo que entiende el poder como una relación social de comunicación, que es mediada por la *potencia del mensaje*. Por las capacidades recíprocas de *emisión* y de *recepción*; de las que se pueden derivar equivalencias o asimetrías en la relación. Dentro de ellas, fluiría el *poder* del *emisor* frente al *receptor* (o viceversa). Relación que, en todo caso, sería ajena sustantivamente a la *fuerza* como causa del sometimiento (Luhmann, 1995).

Tanto el enfoque que asocia indisolublemente el poder con la fuerza como el que lo asocia esencialmente con la libertad o con la legitimidad, reconocen sin embargo un centro de poder, una autoridad central en la sociedad como núcleo del poder político. En unos, se trata de criticarlo, aún de rechazarlo; en otros, de valorarlo positivamente; en algunos en fin de cambiarlo por otro poder que termine por disolverse paulatinamente dentro de la sociedad.

En cierta forma, la crítica teórica que gira alrededor del poder moderno (y también la que

está vinculada con una pragmática social) ha encontrado en este último una cierta fisonomía de *monstruo omnipotente y omnipresente*; además, empeñado funcionalmente en servir a determinados intereses o potencias (sea porque esto se valorara positivamente o no); y que cuando va a servir a objetivos positivos de la sociedad, de todos modos, como en el Contrato Social, debe proceder a cobrar el precio de la libertad parcial, la misma que reclama de cada uno de los individuos a fin de garantizarles el resto de sus derechos y libertades.

Un “autoritarismo”, a la vez comunitario y liberador, como el que podría ir de Hobbes a Marx, pasando por Rousseau, unidos todos ellos por un tenue aunque persistente hilo conductor, vería al Estado (centro del poder político en la modernidad) como un instrumento superior; mal necesario, que se coloca por encima de la sociedad. Imprescindible, de ese modo, mientras haya el riesgo de la guerra interna; sea la que tiene lugar por los egoísmos privados o la que enfrenta a las clases o la que opone a la libertad con el campo de la arbitrariedad.

Pero también los que estarían en una línea de pensamiento más *liberal* (quizá más radicalmente conservadora en algunos casos, desde el punto de vista político); esto es, la que iría desde un John Locke hasta un F.A. Hayek (aunque se exageren las semejanzas), pasando por un Thoreau. Línea que ve en el Estado el mismo instrumento soberano. Con una existencia superior, aunque valorada de un modo más negativo. Que si se le deja actuar, es solo para que con sus garantías no interfiera en la sociedad civil y el mercado.

Después de que el marxismo, como doctrina y como praxis estatal, comenzara a dejar ver las enormes fisuras de su, hasta entonces compacto, edificio ideológico, y cuando, al mismo tiempo, resurgían fuertes los ecos del liberalismo clásico (ahora reeditados bajo la prédica del neoliberalismo que postulaba en los años 60 y 70 el regreso de la teoría neoclásica en la economía y la doctrina conservadora en política), aparecen

nuevos enfoques de filosofía social, que surgen ante la crisis de ciertos paradigmas de la teoría social o ante la posible insostenibilidad de otros.

Los enfoques contemporáneos

Los nuevos enfoques han revitalizado el pensamiento filosófico; han conducido así mismo a replanteamientos en las formas clásicas de comprender lo político y el poder en la sociedad. Ellos hacen parte más de la filosofía social (aunque bajo ópticas diferentes) que de la ciencia política propiamente dicha. Pero tienen repercusiones directas en esa comprensión de la política en el mundo contemporáneo, en el que curiosamente la misma política pareciera eclipsarse o, si no, al menos ver alteradas las formas en que ha emergido modernamente, tales como el Estado-Nación y la democracia representativa.

Liberalismo social

El primer enfoque ha sido el de John Rawls y su *Teoría de la justicia*, obra con la cual cobró vigor renovado la línea clásica de la filosofía política, a la cual muchos daban por agotada después de la segunda guerra mundial (Rawls: 1993).

La perspectiva rawlsiana no pone en entredicho las pautas modernas sobre lo político, aunque sí encierra un desafío en la pragmática social para la construcción de un modelo de sociedad de tipo democrático pero mucho más justo que el que existe en la realidad. No entraña ciertamente un desafío epistémico pero sí un reto programático, en los términos de una construcción social; la misma que debe integrar liberalismo político y equidad.

El filósofo de Harvard se coloca deliberadamente en los marcos de referencia del pensamiento moderno-ilustrado. Sin querer en ningún momento escapar a dicho marco retoma sus categorías; solo para actualizarlas a fin de responder a las exigencias de justicia social que se le presentan al mundo de hoy.

El cuadro, a la vez social y teórico, más apropiado para trazar los fundamentos normativos de una sociedad justa, es el *contrato social*. El mismo viejo modelo conceptual de la modernidad, aplastado sin embargo durante mucho tiempo por la crítica demoledora del marxismo y de la sociología europea.

Con todo, el Contrato Social, según Rawls, se convierte en un modelo inmejorable si a él se llega desde una cierta situación de arrancada para todos los miembros de la sociedad, amparada en un imaginario “*velo de la ignorancia*”. Ignorancia ésta a partir de la cual cada individuo esté en condiciones no ya de conocer sino de *ignorar* las ventajas y los beneficios que puedan poseer los otros individuos, *jugadores* todos ellos en un entramado de intercambios, disputas y competencias, en el proceso de apropiación de recursos, de bienes y posiciones dentro de la sociedad. Solo bajo esa condición de ignorancia supuesta y aceptada, cada jugador aceptará el juego y las reglas que lo organicen.

Lo cual dará lugar al acuerdo general o al nuevo contrato social; fundado y orientado además por los tres principios de la sociedad justa; a saber, el de la *vigencia plena de algunos de los derechos más prioritarios y fundamentales*, conquistables por todos los individuos de la sociedad; el de la *igualdad de oportunidades*; y el de la *justicia propiamente re-distributiva*, consagrada con el postulado según el cual, en la libre competencia dentro del mundo económico y social es plenamente admitido que los fuertes ganen más, a condición (y solo a condición) de que también lo consigan simultáneamente los más débiles. Lo anterior garantizará que la sociedad, siendo competitiva, sea a la vez redistributiva y profundamente social-democrática.

Una sociedad, apoyada en la justicia, en la equidad; de manera que en forma correspondiente funcione también un esquema de liberalismo político; es decir, que con la justicia redistributiva haya al mismo tiempo un espacio de lo político

co claramente pluralista, profundamente democrático y razonablemente tolerante (Rawls, 1993).

La crítica social de la Escuela de Frankfurt

Una veintena de años antes, en la inmediata post-guerra mundial, hacia 1947, fue escrita por Horkheimer y Adorno *La Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 2005). Un texto en el que se ofrecía una crítica más estructural a la sociedad burguesa moderna. Situada en la tradición marxista, la “Dialéctica ...” dejaba sin embargo de lado la práctica revolucionaria concreta, cuya aplicación histórica ya había desnudado sus rasgos totalitarios; y se concentraba en la crítica; no ya en la de las armas, sino en el arma de la crítica. La que escudriñaba en la sociedad moderna. De hecho, el propio Horkheimer publicaría en el final de los años 60, una recopilación de ensayos, a los que les daría el emblemático título de “Teoría crítica”.

Crítica de una Modernidad que, constituyéndose como promesa de liberación del sujeto, terminaba por convertirse en circunstancia histórica que rebajaba (que degradaba más bien) la condición ontológica de aquel.

Afincada en la tradición teórica abierta por Marx, con su concepto de la alienación del trabajo en tanto núcleo de la explotación capitalista, la Escuela de Frankfurt (de la cual fueron exponentes los dos autores citados) señala por su parte la alienación del sujeto moderno; su inscripción fragmentada en una cadena sin fin de orden funcional y técnico; sumergido en racionalidades particularistas; y, sin embargo, enajenado por una racionalidad superior, invisible y omnímoda, que termina por esclavizarlo; por negarle la subjetividad libre, la única condición para que se convierta ésta en una subjetividad auténticamente integral.

Subjetividad e individuo se separan, en cuanto este último es enajenado por un mecanismo sistémico, superior y omnipresente; es decir, el

capital. La sociedad es separada por ese mecanismo superior del capitalismo, el cual finalmente la somete a su lógica; de modo que la modernidad, expectativa de subjetividad libre, termina por ceder el lugar a la “modernización”, lógica tecnocrática del capital.

La modernidad, o más exactamente la Ilustración, que era su estadio más avanzado, corría así el grave y casi inevitable peligro de claudicar, consumida por el mecanismo todopoderoso del capitalismo alienante; como una especie de Big Brother, con capacidad omnímoda de control sobre el individuo, y de desviación de una subjetividad que en esa forma se malogra.

Ante el riesgo, quedaba la *crítica*, aunque podría no ser suficiente. Y no estar, por otra parte, acompañada de un plan correspondiente en la recomposición de lo político. Pero, eso sí, con la provisión innegable de un arma de crítica sublevada contra cualquiera forma de alienación. Que ha de desplegarse desde la voluntad interna de la subjetividad individual, desde el movimiento social que no debe ceder a la tentación autoritaria; y desde los propios bordes de la sociedad.

El poder-saber o el desafío de Foucault

Una descarga mayor; con un impacto quizá más deliberadamente *de-constructivo*, es la lanzada en los últimos cuarenta años por Michel Foucault, contra la visión prevaleciente (a la vez clásica y moderna) sobre el poder político como poder-fuerza; es decir, como poder que se concentra en una instancia soberana; revestido además por la autoridad que le confiere alguna forma de ley positiva.

A Foucault, en realidad, no le interesa esta forma de concebir el poder. Es más, está convencido de que ella —esa lógica, podría decirse— está superada en líneas universales o históricas.

Admite que hay una forma del poder político de carácter central en la sociedad, provista ella

de una fuerza social, de un orden nuclear; y que está en condiciones de decidir sobre la vida y la muerte de los súbditos, de modo que de tal circunstancia deriva quien encarna el poder soberano, su *primordial* calidad de *Basileus*. Es decir, de soberano absoluto que dictamina por su propia voluntad la muerte de quien le está sometido. Solo que ese era un poder que correspondía a la Roma de la antigüedad clásica, en la que por ejemplo el “*pater familias*” gozaba de la potestad para decidir sobre la vida y la muerte de sus hijos.

Advierte Foucault, sin embargo, que este tipo de poder soberano y absoluto, aunque subsiste en la modernidad con toda su lógica central, es no obstante redefinido con los límites que le imponen la sociedad o la ley.

En el Estado moderno, el de Hobbes o, así mismo, el de Locke, el Estado es un soberano *absoluto*, que se coloca por encima de la sociedad, pero que tiene origen en esta última a través del contrato social; o que, en todo caso, tiene que estar limitado por lo que hoy se denomina un Estado de Derecho. Lo cual atenúa o encauza legalmente su poder superior sobre los súbditos o sobre los ciudadanos.

Esta condición, *soberana, absoluta, perpetua*, del poder político se modifica, sin embargo, de un modo sustantivo, con el desarrollo de la sociedad moderna.

Se va a modificar con los cambios que comienzan a operarse durante los siglos xvii y xviii —época que el pensador francés llamaba la edad clásica; y que tienen lugar en el tratamiento que se le da a las personas —a los individuos—, desde nuevas instituciones, y con su intervención en distintos campos de la vida; en su vida escolar por ejemplo; o en la salud; o en su sexualidad. Lo cual supondrá la aparición de nuevas *tecnologías del poder*, con posibilidad cada una de intervención en la propia *historicidad interna* de los individuos; incluso, en la formación (*¿o deformación?*) de su propia subjetividad.

El poder deja de ser así el simple centro del poder político en el que se concentra la soberanía y la capacidad de decisión sobre las cosas esenciales del individuo. Deja de ser el que actúa sobre la sociedad como una especie de fuerza externa, aunque incontestable.

Pasa a ser, por el contrario, una relación tecnolozada que habita en el interior mismo de la subjetividad. Ya no es la soberanía que define “*la muerte, sino que invade la vida entera*” tal como lo expresó Foucault en su célebre libro sobre la historia de la sexualidad; obra ésta en la que en 1976 estableció su concepción acerca de la “*Bio-política*”. Forma ésta, sustitutiva del poder clásico y moderno que se fundaba en la soberanía exclusiva y en la coerción (Foucault, 2005).

Tal forma nueva de poder —la Bio-política— “hace entrar la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida...” (Foucault, 2005).

En consecuencia, el poder no radica ya tanto en obligar al sujeto, mediante una exterioridad objetiva, sino sobre todo en una gestión interiorizada de la vida de los sujetos, mediante tecnologías institucionalizadas que se apoyan en el saber. Lo cual consigue (medio y fin, simultáneos) el *disciplinamiento de los cuerpos* y el *control de las poblaciones*. La política *invade la vida misma*; de modo que si para Aristóteles, hace más de dos milenios, la política —la vida en la polis— permitía el despliegue de la personalidad libre y de las energías humanas; para el hombre moderno, de acuerdo con Foucault, la cosa aparece invertida; en el sentido de que la política, metiéndose en la vida, la interviene desde adentro; aunque paradójicamente ya no la elimina sino que la defiende, controlándola.

Ya no es entonces el poder único, concentrado y soberano, sino el poder interiorizado y tecnológicamente subjetivado en todas las dimensiones de la vida humana. Un poder “*capilar*”, un poder difuso que se multiplica en mil formas tecnoló-

gicas e institucionales y en cien aspectos de la vida en el ser humano.

Intensificación de los dilemas bajo el pensamiento contemporáneo

Las tres líneas de pensamiento que han sido reseñadas representan planteamientos críticos y renovadores a propósito de la teoría social, que por lo demás tienen efectos directos o indirectos en las consideraciones sobre la política y el poder.

De ellos, el primero —el liberalismo social de Rawls— no se propone cuestionar las bases que para el análisis contemporáneo suponen las categorías de la racionalidad occidental. Al contrario: quiere retomarlas explícitamente para hallar una ruta que conduzca su investigación a una crítica práctica de la sociedad actual, y al hallazgo de un modelo de sociedad de justicia redistributiva y de *liberalismo político*.

Las otras dos líneas de pensamiento se proponen por el contrario una crítica radical de la *razón* propia de la modernidad. Ambas —las de la Escuela de Frankfurt y la de Foucault— construyen su propio horizonte con un carácter subversivo desde el punto de vista intelectual contra las estructuras de la razón moderna. Eso sí, de modo distinto y con propósitos diferentes: la una, animada por el programa de transformar tales estructuras de racionalidad; la otra, para demolerlas completamente. La una, inspirada en la teoría de Marx; la otra, con fuertes acentos propios de la voz enérgica de Nietzsche. Pero ambas, enfilando sus baterías contra el racionalismo kantiano, fundamento de las estructuras teóricas, de los modos de pensar y de los comportamientos éticos, prevalecientes en la modernidad *ilustrada*.

La crítica *genealógica* de Foucault contra la línea kantiana de la razón moderna no conduce, como esta última, a grandes estructuras universales de pensamiento. Al contrario: quiere demolerlas, pero no para erigir otras de las mismas

dimensiones. En realidad, entes universales como la razón o la libertad o, incluso, la verdad, que parecieran tener una validez general no son más que el resultado de los contingentes factores históricos que los producen en cada sociedad.

Para no ir muy lejos, la propia *verdad*, tan aparentemente universalizable, no es más que el producto de factores concretos, dotados de un carácter histórico contingente, tal como Foucault pretende demostrarlo en sus lúcidos ensayos sobre las formas jurídicas de la verdad. Factores particulares y concretos, que, desde luego, se traducen en correlaciones de fuerza dentro de un entramado general del poder. Poder que *produce* una *verdad*. De un modo tal que cada *sociedad produciría su verdad* (Foucault, 2003).

Foucault quiere dejar constancia de que las kantianas *estructuras formales de carácter universal*, en el pensamiento, ya no existen más (si es que alguna vez existieron), pues ellas mismas son el producto del contexto particular de factores y de fuerzas que las producen, siempre de un modo particularmente distinto (Foucault, 1999).

Por tanto, tampoco existe ya ese presupuesto moderno y racional del proceso social tal como era el individuo cartesiano, pensante y omnisciente; —esto es, el hombre o el *homo sapiens*— que toma decisiones desde su autonomía y desde su racionalidad. El está por el contrario inmerso dentro de una extensa e intrincada red de poderes que lo atraviesan.

Si Nietzsche, levantando su vigorosa trompeta de profeta finisecular en el siglo XIX, anunciaba el advenimiento del *súperhombre* (anverso ideal, negación deseada del pequeño burgués filisteo en la sociedad cristiana occidental), Foucault, setenta años después, en los albores de la crítica post-moderna sentenciaba, demoledor, el “*fin del hombre*”.

Pero no reemplazado ya por el “*superhombre*”, libre y autorealizado, como podía esperarlo el enfermo de Sils Maria, sino atravesado y superado

por una red intrincada de poderes múltiples que *disciplinaban* su cuerpo y establecían una sociedad de control.

Entre la genealogía crítica y la crítica contra la alienación

Por su parte, los miembros de la Escuela de Frankfurt, más inclinados hacia un socialismo marxista de carácter intelectual que Foucault, se proponen atacar, de la racionalidad kantiana moderna, la lógica capitalista que la devora desde su propio interior.

La modernidad contiene un *racionalismo mecánico*, que si no la destruye del todo, la aplaza por lo menos, la soslaya, la desvirtúa, desnaturalizando el programa idealmente esperado a partir de la organización de la sociedad moderna.

Es una contradicción, al parecer, casi insalvable en el modelo de esta sociedad. Una contradicción en la que se asfixia la posibilidad de una subjetividad libre; y en la que se hace realidad concreta e histórica un *sujeto*, no autónomo, sino *sujeto* en un sentido completamente opuesto; el de ser *sometido*; manipulado bajo la dominación de un aparato superior, que es la propia estructura social, pero tomada por la lógica del capital.

La teoría crítica, programa intelectual de la Escuela de Frankfurt, admite, ella sí, que además del contexto particular de las fuerzas concretas que son la causación histórica y contingente de una relación social (o de una institución, como las ya mencionadas libertad o verdad o también justicia y burocracia), existen estructuras sociales de contexto mayor y duradero. Dentro de las que por cierto se inscriben las circunstancias más contingentes y particulares.

Domina en la sociedad moderna un aparato capitalista superior. Y, si existen otros aparatos y lógicas superiores de sometimiento, es lógico que también quede abierta la posibilidad de otras *estructuras universales de orden alternativo*.

Idea, no tan explícitamente formulada por Horkheimer y Adorno, quienes se esperanzaban más en la crítica que en la factibilidad de una alternativa real, pero que va a constituir en cambio el punto de partida para el proyecto intelectual y teórico de Habermas. Hoy en sus ochenta años recién cumplidos, y continuador a su aire y a su manera de los maestros, de la *Dialéctica de la Ilustración*, más desdeñosos por cierto que protectores frente al joven asistente.

Lo que quería evitar Foucault era precisamente la posibilidad de *estructuras alternativas universales*, algo que a sus ojos no sería más que la reproducción bajo otra modalidad del mismo principio de poder.

De sus investigaciones genealógicas sobre las *tecnologías* puestas en uso en instituciones propias de la sociedad europea moderna (l'age classique de los siglos XVII y XVIII) instituciones tales como el asilo y la clínica o como las que tienen que ver con el castigo; y los estudios sobre la sexualidad— Michel Foucault deduce finalmente que el *poder* está constituido por *redes* que no parten de individuos sino que los atraviesan, los copan.

Pero además se trata de “*una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social*”. El poder está en todas partes. “*Produce realidad*”. Y al mismo tiempo produce sometimiento. Es una relación de producción social “*positiva*”, de alguna manera; y, al mismo tiempo, una relación tecnológica de imposición.

De otra parte, las propias relaciones sociales (por encima del propio sujeto, que ya no es el sujeto autónomo cartesiano) son básicamente relaciones de poder; relaciones ante todo estratégicas. Hechas todas ellas con cálculos de sometimiento; con tácticas de control.

El poder así se multiplica en las relaciones sociales, las cuales resultan ser ante todo estratégicas y contingentes. Transmigra en cada una de ellas. Éstas a su turno, en tanto acciones estratégicas,

son relaciones de poder. Este último se reintegra en la sociedad; y la relación social se vuelve relación de poder (por encima de su convencionalismo aceptado), a la que habría que de-construir genealógicamente.

¡Todo un programa crítico-deconstructivista contra la racionalidad moderna de la política, el poder y el Estado! ¡Todo un desafío epistémico contra las construcciones categoriales, hechas desde el universo de lo político, tales como el ciudadano, el Estado-Nación y la Democracia!

Desafío epistémico que pretende ir más allá de si el poder es fuerza o es legitimación; y que de acuerdo con la visión sobre las *tecnologías* y de la idea sociológica de modificar acciones mediante otras acciones, sería más bien *gobierno*; lo cual conduciría a que se regresara un poco a la idea de los griegos clásicos en el sentido de lo que sugiere la raíz lingüística *cyber*, de donde por cierto se desprende *gobierno*. Para significar sobre todo *conducción*; *guía* hacia la consecución de objetivos por medio de la actuación de otros.

Los dilemas en las críticas contemporáneas

En las tesis teóricas sobre la *sociedad de control*, sobre el *disciplinamiento del cuerpo*, y sobre *relaciones de poder* que circulan en cada relación, en cada producción social, contienen una carga de profundidad contra toda forma de exclusión y de sometimiento. Conducen a una suerte de “vigilancia epistemológica” en la vida real contra las formas sociales o las verdades del conocimiento o las elaboraciones discursivas, que encubren potencialmente el sojuzgamiento o la discriminación.

Esa carga de crítica social, hecha no ya desde los clásicos enfoques racionales de avanzada, sino desde algo parecido a su negación, se confirma con la idea de la *resistencia*; lo que hace del planteamiento algo no solo *destructor* en términos de la estructura del conocimiento sino anárquicamente seductor desde el punto de vista cultural y político.

De ese modo, la existencia de redes de poder-saber que atraviesan el cuerpo social, suponen también la posibilidad de la resistencia, social y epistemológica a la vez; que consiga oponerse—deconstruir— la lógica de relaciones estratégicas y tecnológicas que dan lugar a sojuzgamientos o a producciones coactivas.

La potencia deconstructora de esta *crítica genealógica* pareciera debilitarse, sin embargo, a causa del mismo contenido de la concepción sobre el poder, que aunque es visto en campos inéditos como el *saber*, el *discurso* y el *desarrollo institucional moderno*, va a universalizarse en su propia contingencia y a verse de un modo multi-ubicuo, dentro de toda relación social; de modo que cada una de éstas resulta siendo poder (red de poder), lo cual hace que la constitución de poder se confunda con lo social.

Así, la imaginativa teoría de las redes de poder impersonales que superan a un individuo moderno diluido dentro de las tecnologías del poder, corre el riesgo, si no de naufragar, al menos de patinar contradictoriamente en la trampa de encontrarse epistemológicamente con la sociología moderna que hace énfasis en las conductas estratégicas de los actores sociales, según lo anotan algunos analistas como Thomas Mc Carthy (Mc. Carthy, 1992).

La línea crítica de la tendencia post-marxista sí quiere, por su parte, conservar (y salvar) las grandes formas universales del pensamiento moderno. Solo que somete a crítica la lógica capitalista y alienadora que la modernidad encierra.

Al mismo tiempo, no renuncia —al menos no explícitamente— a visualizar los centros políticos del poder, los sujetos que lo controlan; renuncia que suscribe explícitamente Foucault con su crítica genealógica.

La presencia de esta inquietud acerca de quién tiene el poder y acerca de sus macroestructuras, le proporciona a la Escuela de Frankfurt una base —teórica y epistemológica— para su *crítica*

contra las formas instrumentales de la racionalidad y contra las formas opresivas del poder. Pero así mismo pareciera dejarla en un punto de desesperanza (la dialéctica negativa de Adorno) frente a la ineludible existencia del aparato alienante del capital.

La salida teórica de Habermas, en el sentido de oponer a la razón instrumental (o sea, la captura del *mundo de la vida* por los sistemas) la *razón comunicativa*, intenta abrir el horizonte de una crítica de la alienación instrumental. Ésta que, sin embargo, permite dejar a salvo la racionalidad del diálogo transparente y equitativo. Algo que por otra parte siempre le pareció irrealizable a Foucault, convencido de que el discurso (el diálogo) y la verdad se inscribían ineluctablemente en relaciones de fuerza y en estrategias coactivas.

En ambas perspectivas, la post-marxista y la foucaultina, se encuentran filones innovadores para una crítica social sobre el poder y la política en la sociedad.

Se mantienen, sin embargo, los dilemas acerca de si el punto de partida para el análisis social y político es la microfísica del poder, o la existencia de grandes estructuras de poder. O de si este último es una red impersonal en la que no existen sujetos-poder, o si es pertinente la idea de sujetos que lo encarnan. Y finalmente, de si el poder se confunde con la sociedad o de si éste encierra una especificidad dialéctica que le comunica su naturaleza política.

Bibliografía

- Arendt, H. (1998). "Sobre la violencia". En: *Crisis de la República*. Madrid: Taurus. Pp. 111-186.
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós. Pp. 37-73.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bobbio, N. (1994). *Estado, gobierno y sociedad*. México: FCE. Pp. 101-129.

- Bobbio, N. y Bovero, M. (1985). *Origen y fundamentos del poder político*. Buenos Aires: Editorial Grijalbo.
- De Jouvenel, B. (1972). *Du pouvoir*. Paris: Pluriel. Pp. 205 – 254.
- De La Boetie, E. (2008). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta.
- Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad*. Vol. I. México: Siglo XXI. Pp. 163-194.
- Foucault, M. (2003). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa. Pp. 65-22.
- Foucault, M. (1999). *¿Qué es la ilustración?* Barcelona: Paidós.
- García, R. (2002). “Lo público: del paradigma clásico a la crisis moderna”. En: *Anuario colombiano de estudios interdisciplinarios*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Pp. 10-34.
- Hobbes, T. (1994). *El leviatán*. Barcelona: Altaya. Tercera parte: Del Estado.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1994). *La dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta. Pp. 59-95.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Luhmann, N. (1995). *El poder*. Barcelona: An-thropos.
- Maquiavelo, N. (2006). *El príncipe*. La Plata, Argentina: Terramar Ediciones.
- Marx, C. (1971). “Contribución a la crítica de la economía política” (prólogo). En: *Obras escogidas de Marx y Engels*. Moscú: Editorial Progreso. Pp. 341-351.
- Marx, C. (1971). “El 18 brumario de Luis Bonaparte”. En: *Obras escogidas de Marx y Engels*. Moscú: Editorial Progreso. Pp. 230-309.
- Mc. Carthy, T. (1992). *Ideales e ilusiones*. Madrid: Tecnos. Pp. 51-85.
- Portelli, H. (2003). *Gramsci y el Bloque Histórico*. México: Siglo XXI editores.
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la Justicia*. México: FCE. Pp. 119-184.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. Pp. 15-22.
- Sartori, G. (1992). “¿Qué es la política?” En: *La Política*. México: FCE. Pp. 201-224.
- Schmitt, C. (1999). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial. Pp. 49-105.
- Schmitt, C. (2001). “El problema de la soberanía como problema de las formas jurídicas y de la decisión”. En: *Carl Schmitt: teólogo de la política*. México: FCE. Pp. 30-42.
- Weber, M. (1977). *Economía y sociedad*. Vol. I. México: FCE. Pp. 25-31.