

Filosofía y Poder (Los desafíos del Leviatán)



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

Francisco Piñón Gaytán*

Resumen

Preguntar por una filosofía del poder es volver a plantear los viejos problemas de la “condición humana”. No aquella que, con lenguaje especulativo, margina “el hierro y el acero”, “las cadenas de Epicteto” o el “aullido de los lobos”. Condición humana que es la lucha ideológica, en tensión continua, entra la *verità effettuale della cosa* y la aspiración a la práctica de lo Nacionalpopular (Maquiavelo), entre el *homo homini lupus* hobbesiano y el optimismo roussoniano, entre la razón de la mera tecnociencia y los ideales de los mejores humanismos. Fenómeno de poder que se expresa en todos los lenguajes.

Palabras clave: condición humana, globalización económica, tecnociencia, fuerza, dominio

Abstract

To pose the question about a philosophy of power means rethinking the old problem around the “human condition”. Not the one that, with speculative language, relegates the “iron and the steel”, “Epictetus’s chains” or the “wolves’ howl” to the margins. The human condition is the ideological struggle, continually in tension, between the *verità effettuale della cosa* and the aspiration to the practice of the National-Popular (Machiavelli), between the *Hobbesian homo homini lupus* and the Rousseauian optimism, between the reason of pure technoscience and the aspirations of the best humanisms. The phenomenon of power is expressed in all languages.

Key words: human condition, economic globalization, technoscience, power, domination

* Profesor titular de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y profesor de Filosofía Política en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, pgjf@xanum.uam.mx

1 Preguntarnos, en nuestra contemporaneidad, por una filosofía del poder es volver a plantear, una vez más, parte de los viejos y antiguos problemas de la *condición humana*. Y llamo “condición humana” no a la noción de-letérea, meramente especulativa, en que se quedan algunos filósofos, sino aquella real, la que de hecho “aúlla con los lobos”. La que en efecto se encuentra en eterna lucha en la “*civitas hominis*”. “Condición humana”, la histórica, la que se da en las *estructuras económicas* y que no se expresa en la “forma” de la ley, aquella que carga las cadenas de Epicteto y no únicamente la “filosofía” de Marco Aurelio o la que habla de *arma et litterae*, de guerra y espada, de racismos y fundamentalismos, de “consensos de Washington” y no sólo pronunciamientos formales de paz. Y es, precisamente, en ese “aullar con lobos”, ya detectado por Hegel, donde se desarrolla el drama de *una práctica del poder*, aquel que se da no sólo entre individuos cuyo apetito de dominación se termina con la muerte (Hobbes *dixit*), sino también, y sobre todo, en esa “pérdida de la eticidad” que el mismo Hegel señala en la *sociedad civil* o “sistema de atomicidad”, como reino del egoísmo, momento de la tragedia (cf. Hegel, 1963: 523) y que Marcuse designara “la luz de la negatividad” (Marcuse, 1970: 1). Es ahí donde, para Hegel, el fenómeno del poder se muestra en la fuerza de la guerra, el dinero y la riqueza, en donde se apoyan los Estados, esos “jeroglíficos de la razón”, y se produce el hecho nuevo de la historia, *i.e.*, el *capital*. “Condición humana”, por lo tanto, que es entramado de poderes fácticos, “conciencia desgarrada”, lugar de confrontación de esferas de dominio, *lucha ideológica* que, por definición, no permanece encerrada en especulaciones de metafísicas abstractas. Por lo mismo, el poder, en cuanto fenómeno histórico, se expresa en los reales supuestos “humanismos”, esos que expresan la *prosa* y no sólo la *poesía* de la convivencia humana. Es decir, el poder de *la comedia de la vida*, la del *devenir* de la maquiaveliana “*verità effettuale della cosa*” y no sólo la “*immaginazione di essa*”. Ése es el poder, en forma de *centauro*, que el escritor florentino veía cabalgando por la historia. “Condición humana”, aquella que no se describe en los solo juegos del

lenguaje o en los ditirambos de ciertas hermenéuticas, que se quedaron en un puro positivismo y que no han presentado el desgarramiento adorniano de la nostalgia de no poder “*volver a casa*” o no han conocido *la naturaleza del mal* de la que nos hablaba Hannah Arendt. Sobre todo y, por lo menos, si consideramos la naturaleza, el peso y la especificidad de los problemas y la crisis que afronta hoy la humanidad en algunos de sus rubros. Pero son problemas de poder *macros* y *micros*, revestidos de la *racionalidad instrumental* o de los diferentes fundamentalismos. Son los redivivos Moloch que ensayan repetidamente, pero ahora en planetaria practicidad, la historia de Caín y Abel. Pero ayudados, ahora, con una *cultura virtual*, sin telos, de puros medios, hecha para ser *vista, medida, comprada* y que, a su vez, mide, coopta, dosifica y manipula. Cambiarán los escenarios, pero en el fondo, como raza humana que somos, queda como núcleo esencial una buena parte de la problemática filosófica que, sobre el poder, ha discutido la clasicidad grecolatina. Problemas, los más urgentes hoy en día, aquellos que ponen en riesgo nuestra convivencia y permanencia en un mundo complejo y fracturado. La desesperanza, la zozobra, el sentido de decadencia y la conciencia de crisis espiritual que detectó la poesía arcaica griega del siglo VI a.C., hoy se vuelve más viva que nunca, pero ahora con rasgos planetarios. El *homo homini lupus* hobbesiano hoy se ha universalizado con el rostro que nos presenta el *marketing* de la economía real. Hoy el weberiano *desencanto del mundo* pareciera que lo ha invadido todo.

Es evidente que hoy el *Príncipe* no es el monarca de los tiempos viejos, ni se da el ideal de sociedad de modernidad, en donde hoy en día hay una relación de dominio entre hombre y naturaleza, cuando antes se dependía de la naturaleza y, posteriormente, se recreaban *bienes y servicios* que reducían la dependencia de esa misma naturaleza. Hoy el mismo progreso técnico ha comenzado a intervenir en los mismos procesos de reproducción de la vida y en los mecanismos hasta ahora considerados naturales. La naturaleza ha sido dominada. Cierto. Pero también el hombre se ha convertido en dominado. Se ha metido, como lo dijera Marx un día, su propio “*sacerdote interior*”, *i.e.*, el Leviatán, que antaño le era exterior, ahora lo ha *interiorizado* en forma de *ídolos* baconianos. Pareciera que el antiguo dios de la naturaleza ha dejado el lugar a nuevos dioses más terribles que los antiguos, porque han sido “*sublimados*” por una ideología pragmática, positivista, cientificista, que han presentado inclusive a un Leviatán amable y supuestamente benefactor. Y, en este sentido, todavía estos “*dioses*” no han huido del mundo. Lo cual hace la visión más compleja. Variada, pero compleja. Hoy, en las sociedades posmodernas, mucho se ha cambiado. Se ha fracturado la unidad política de la soberanía: hoy ya no es ella sinónimo de territorio, ni el ideal social o societario lo detecta la burocracia, cualquiera que ésta sea (civil o religiosa). El poder se ha

ramificado, pero para concentrarlo más en su centro. Incluso el imperio, como idea de dominio, se ha entrelazado con la idea de *mercado global*. Pero una *globalización económica* que es hoy la *forma mentis* del pragmatismo estadounidense, el exaltado por W. James, John Dewey o Reinhold Niebuhr. Es un Leviatán pretendidamente tecnócrata, que Hobbes no sospechó, porque al de Hobbes le chorreaban por lo menos sus *pasiones*. El moderno tiene como coraza la *scientific management* y su espada nada envidiaría a la “*racional-irracionalidad*” de la que hablaba Marcuse. Por eso, la palabra natural del moderno Leviatán es *movimiento de guerra, procesos de dominio*, concentración de poderes fácticos. Camuflados todos por el concepto de “modernización” y animados por una nada “*mano invisible*” que se llama “*corporaciones*” y “*mercado mundial*” (cf. Smith, 1991). El Leviatán moderno tiene en Davos su racionalidad tecnocrática, pero en Abu Ghraib su rostro real. La globalización de mercados es la “ideología” de un *marketing* que revive el viejo Plan Marshall, aquel que pretendió una *cultura mundializada* a una *sola dimensión* (cf. Fligstein, 1997). La antigua “*fisicalidad*” del *De corpore* y *De homine* de Hobbes se ha tornado globalidad de *realidades virtuales* (Baudrillard) y a la otrora concepción *psicologista-comunitarista*, aun como mero ideal, del concepto de Estado, nuestra posmodernidad la ha convertido en añicos, en simples repuestos de un todo ya fracturado. Es el redivivo dios Moloch que, pese a los republicanismos, siempre “*dejó pasar*” y “*dejó hacer*”. Un *Poder-Moloch* que “dividió” para supuestamente triunfar. Es obvio, pues, que las antiguas referencias valorativas han perdido su significado. No para todos, ni en todo lugar. Pero sí es cierto que asistimos a lo que algún día Max Weber llamó el “*politeísmo de los valores*” y que comporta una *descomposición de la sociedad* que implica una *ruptura* de la idea tradicional de comunidad. El poder que antaño, para Weber, transitaba del poder como *mero dato de facto* al poder que reposa en la autoridad para ser legítimo en la sociedad moderna, hoy se ha diversificado y ha perdido su hábito de racional ante todo en las burocracias. Por lo tanto, en cierto sentido las *referencias valorativas* se han multiplicado, pero a partir del individuo aislado, como entidad masificada. Pero, así, el hombre moderno o posmoderno está condenado a buscar sus propias y solitarias referencias o sus propios y pequeños *fetiches históricos*. Es la soledad del hombre de la cual ya había intuido G. Simmel en los inicios del 900. Pero soledad que empuja al hombre a buscar sus propios criterios de racionalidad que le producen un sinnúmero de relaciones, de deberes, de dudas y, por lo tanto, de posibilidades de elección. Y esa posibilidad de elección, que deviene en un *pluralismo de horizontes*, lo ha aprovechado la racionalidad del poder. El hombre, pues, *a merced de*, producto de, una “maquinación”, casi como un *quantum* moldeable o una simple materialidad visiva.

Pero así, el hombre moderno se encuentra más propicio, aun psicológicamente, ante las “influencias” o las “instituciones” del fenómeno del Poder. Más aún, la modernidad y posmodernidad le han hecho “racionalizar” la misma problemática del Poder. *El Poder es institución económica, cultural, política, religiosa*, donde el individuo se mueve, produce, crea, practica unas creencias, se debate en unas determinadas relaciones sociales. Vive en un *modus vivendi* que le ha sido impuesto, fomentado, recreado, con los instrumentos de la ciencia y de la cultura en general. Pero en medio de unas “ideologías” que *imponen* poder y que no se detectan como tales. Más todavía, camuflan, tergiversan, mediatizan, desinforman y, sobre todo, manipulan. Pero también *recrean, entretienen, ilustran*. Es la “racionalidad” del poder que hace factible esconder, y no siempre, su rostro irracional. Y un rostro que presenta la cara cautivamente de la *tecnociencia*, la “eficiencia” de la *organización* y del *marketing*, el lado amable de los *mass media*. O, inclusive, los resortes, no tan secretos, del lenguaje religioso. Es el Leviatán, ya no tan hobbesiano, que ha modernizado sus *pasiones* o ha escondido su otrora “fiscalidad” y la ha “racionalizado” con el rostro del progreso, o de la globalización, marginando, como dijera B. Croce, “el momento del acero” o escondiendo éste en una historia sólo de “buenas o malas intenciones”, en lenguaje “voluntarista” o mediatizado en una moralística especulativa y abstracta. Es el rostro que presenta un “choque de civilizaciones”, pero sin paradigmas de conflicto o antagonismos económicos, el que dice predecir “el fin de las ideologías”, acuñando otra peor, o el fin de “los grandes relatos” y, al mismo tiempo, se deja seducir por los pequeños geniecillos de la *razón técnica*, convertida ésta en una alienación planetaria. Es el matrimonio entre el *logos griego* y el *logos cristiano*, pero sin su sentido de universalidad o comunidad, es decir, sin su *eticidad*. Es la alianza entre *trono y altar, política y Biblia*, confundiendo teología política y política gobiernista, la de un John Cotton, John Winthrop, William Staughton, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, precursores éstos de los modernos profesores como John Dewey y Walter Lippman. Ellos, y sus adláteres latinoamericanos, que convirtieron la ciencia política en una metodología pragmatista, supuestamente sin centro, que celebraba la *unidad* y dejaba a un lado la división, el hierro y el acero, el momento del conflicto. Es el rostro cambiante de los diferentes “humanismos” que, con lenguajes efectivistas, albergan, sin embargo, contrapuestos modelos de humanidad.

Por esta razón, el fenómeno del Poder tiene que ser estudiado, descrito, valorado. No ha llegado al imprevisto, cual repentino *Deus ex machina*. Se ha fraguado en una *historia*, en un devenir de *instituciones*, en medio de conflicto y utopía, de exterminio de espada o manipulación ideológica. El Poder, pues, tiene una historia, una biografía y una arqueología. Formas mentales de dominación y estructuras

económicas y políticas que, inclusive, se esconden y encierran en conceptos como *civilización*, *progreso*, *nacionalismos*, *modernidad*. Pero está ahí, reproduciéndose y recreándose en las múltiples formas de nuestras evoluciones sociales. Detectar este viejo y nuevo Leviatán debe ser una de las principales tareas de la *filosofía política*.

2. El devenir de la “ciencia” de la gobernabilidad, ya desde los tiempos de Pericles, ha tenido como escenario natural la lucha por el poder y desde que Eurípides, en *Las suplicantes*, afirmaba que la *polis* no tenía peor enemigo que al déspota el problema de la convivencia humana ha sido, fundamentalmente, una problemática de poder. Así lo ha descrito la *literatura política* y lo ha discutido la *ciencia política*; no en vano, ya desde la clasicidad griega, discutir el “régimen mejor”, por ejemplo, de un Hipódamo, era, al mismo tiempo, como lo hiciera Aristóteles, enfrentarse a las *veleidades* y elegir como mejor opción el *realismo* de las crisis de las *Guerras Médicas*. Acordémonos que ya para el *Critón* de Platón vivir de acuerdo con las leyes no era sino un triste recuerdo. Por algo la Némesis aristotélica, o sea, el *horror al mal* y *a la injusticia*, era, precisamente, combatir un poder que no expresaba la “ciudad perfecta” (*aristi politia*) idealizada por quienes como filósofos, pretendían contrarrestar la decadencia de la *polis* griega. ¿No fue, acaso, la “eticidad” de Platón y Aristóteles un antídoto de “ciencia política” ante un fenómeno de poder que hizo posible la primera aparición del *homo homini lupus* en la *forma mentis* de la poesía arcaica de Teognis a Cirno? ¿No, también, en los tiempos de la *phronesis* griega, en donde la “comunidad política” era lo determinante de lo justo (*é dé díke tou dikaion kipsis*), ahí, el mismo Aristóteles excluía de los derechos de la *polis* a esclavos, metecos, mujeres, labradores? (cf. Aristóteles, 1951: 1278 a 1 y 1330 a 25). Por algo, creo, Trasímaco es un protagonista-personaje de la historia de Occidente, el que personifica la *fuerza* y el *dominio*. ¿Y no hemos leído en Hesíodo que Eros, el que *rompe las fuerzas*, era uno de los principales dioses griegos? (Hesíodo, 1943: 14) ¿No fue, acaso, atender a la justicia, y no a la violencia, el consejo de Zeus a los hombres y en especial la *lección principal* de Hesíodo a su hermano cuando le recordaba los orígenes divinos del derecho? ¿No fue Platón, en su *Protágoras*, el que nos ofreció la primera “sistematización” de una *filosofía natural* (léase “derecho natural”) para contrarrestar *guerra* y *violencia* en el escenario del “*bellum omnium contra omnes*” cuando el mismo Zeus intentaba salvar la especie humana? ¿No fue, en fin, el *telos* de la política de un Platón o un Aristóteles organizar una *virtud política* que contrarrestase al hombre “insociable” que Homero describía como el “sin tribu, sin ley, sin hogar” (Aristóteles, 1951: 4)? O sea, la nada idílica precariedad de una *societas naturalis* en donde reinaba la *ley del más fuerte* y que Hobbes,

al describirla, le oponía la hipótesis de la *unificación* de los *pactos*. No olvidemos que la gran ciencia política griega, aquella que legaría a Occidente lo mejor de su clasicidad en su concepto de *phronesis*, nos alertaba de los siempre connaturales “abusos del poder”, aquellos que fácilmente degeneran en el *despotismo*, cuando éste en lugar de tener “una guardia de ciudadanos” llega más bien a tener “una guardia contra los ciudadanos” (Aristóteles, 1951: 1285 a 28). Tengamos en cuenta el análisis platónico sobre los *tiranos*: que empiezan con promesas, se fingen “protectores”, liberan a oligarcas, praxis de hegemonía sobre el pueblo y, por supuesto, suscitan la guerra (Platón, 2008: 566e-567b). ¿Premonición de la futura fenomenología del poder?

El poder, pues, en su máxima expresión dentro de la problemática de la incipiente reflexión sobre la convivencia política. Tal vez sea la razón por la cual nuestro admirable Maquiavelo, a pesar de su admiración por las “*buone leggi*” no dejó sino la *lección* de que la política es, *esencialmente*, una *cuestión de fuerza*, no precisamente de *derecho*. Aunque debemos reconocer que, en este terreno, tarea de ciencia histórica es corregir esa página. Gramsci, por ejemplo, lo hará. Por lo demás, eran “*otros tiempos*” y “*otras circunstancias*”, para usar la misma fraseología del autor de *El Príncipe*. Otros autores modernos juzgarán, con razón, como juicio esquemáticamente simple, quiénes encierran el poder político casi exclusivamente en términos de *fuerza*. Por ejemplo, Alessandro Passerin D’Entrèves acierta, atinadamente, en su crítica a esa posición (cf. D’Entrèves, 1970: 43).

3. Pero conviene tener presente las diversas concepciones del fenómeno del poder. No siempre llega como relámpago en mediodía. O no siempre. No como un solitario *deus ex machina*, sin anuncios, sin preparación. Su caminar es ondulante, insinuoso, incisivo. Nos presenta muchos rostros y, por lo tanto, variadas definiciones o descripciones. Pero, en el fondo, *tout court*, una sola naturaleza esencial: *el dominio*. Puede ser el Poder como “conciencia colectiva”, en nombre de un Estado, como la llamaría E. Durkheim; o como “credo religioso”, como lo postuló el *Evangelio de conquistadores* de 1514 en nombre del rey de España; o aquel que la burguesía ha pretendido siempre representar como los tres frentes del poder de la organización política: las de Justiniano en su *Instituciones*, o sea, *Potesta*, *Ratio*, *Revelatio*.

En otras palabras, el poder se presenta equívoco, multiforme. “Poder” es la *fuerza*, la *vis*, la de aquellos que se oponían a la *Diosa Fortuna* y que así salían favorecidos, tal y como nos lo narraba Séneca. Pero, de igual modo, el poder puede ser descrito como *influencia*, *constricción física o moral*, como inducción o manipulación donde la auténtica racionalidad del hombre se elimina o se margina. Esto

último como trabajo de los *medios de legitimación* que, de hecho, usufructúan el poder, ahí donde no cuentan más los *principios normativos* en aras de una *pragmática efectividad* de conservar el poder y se termina de identificar *aquello que es con lo que debería ser*. Es lo que se puede llamar un *descriptivismo* que desemboca en un mero “formalismo metodológico” que deja fuera toda ética prescriptiva. Se estudia, entonces, sólo la *técnica* o el *hecho* del fenómeno del poder. No su *causalidad*, ni sus ramificaciones. Se encierra el estudio en parcelas, estamentos, localidades, para después construir un modelo o concepto de poder fuera de la realidad y de la historia, la “realmente existente”. Así descrito, el poder suele encerrarse en el análisis de identificar “*élites, leadership, distribución de poder entre los varios estratos sociales, las relaciones entre Leaders y entre leaders y seguidores*” (Dahl, 1967: 184). Un caso típico nos lo ofreció Harold D. Lasswell que, como precursor del formalismo metodológico de acentos psicologizantes, pierde de vista el fundamento estructural del Poder, y en esa línea se refugia en una atmósfera abstracta a-histórica casi impersonal del fenómeno del Poder (cf. Lasswell, 1950 y 1951). Lo mismo dígase de Herbert A. Simon quien, haciendo a un lado la génesis histórico-política, termina analizando un poder en cuanto “visión administrativa” (cf. Simon, 1958). Fueron los antecesores que, como estudiosos del poder, no han visto en él sino tan sólo sus relaciones, sus fuerzas, sus límites. El Poder son *grupos de poder, partidos, mafias*. Se describen, se contabilizan, se encuestan. Sus valoraciones son meramente técnicas, cuantitativistas, cuidando de alejar disquisiciones de contenido ético que puedan poner en peligro los *status quo*. Su “teoría” sería la “casuístico-empírica”, muy lejos ya de la histórico-política-cultural. La gran tradición grecolatina y la humanística de la filosofía europea de la modernidad les sería ajena. El poder, de esta manera, queda sacralizado, un tanto momificado, simple objeto de estudio, de observación o descripción, como un dato naturalístico, una especie de *deus ex machina* enclaustrado en categorías estratificacionistas, estructuralistas, con miradas psicológico-sociologizantes en sentido reduccionista. El estudio se vuelve puro “estudio” del poder, no crítica del mismo; marginando, así, una filosofía moral o ética normativa, que interpele y se pregunte por los antiguos conceptos de *justicia* y *equidad*. Estos pensadores analizan la estructura del poder, pero no se dan cuenta que esa “estructura” *camina*, está en *devenir* y, sobre todo, que puede *cambiar*. Realizan estudios de comunidad, de espacios locales, pero sólo permanecen en un estudio fenomenológico empirista del poder, en un “*Locus of Residence*” donde se les escapa el horizonte del *todo* o del *porqué* (cf. Ferraresi, 1971: 110). Ciertamente algunos de estos estudiosos, aunque se circunscriban al *small town* o a una *business class*, en cuanto tienen en cuenta el ángulo socioeconómico, el estudio del fenómeno del poder, aun siendo local,

nos puede ayudar a completar el cuadro completo del poder (cf. Hunter, 1970 y Miller, 1958). Pero lo importante es no perder la totalidad de un *devenir*. El Poder tiene su génesis, sus supervivencias, transmutaciones y laberintos. No depende sólo de “decisiones”, de “lecturas heroicas”, de actos de autoridad para hacer respetar el “orden” (¿cuál?) o el “derecho” (¿el de quién?). Ni podemos encerrar su estudio en un universo “estratificacionista-elitista”, de fondo pragmático-positivista, sin movilidad social y sin el estudio de unas estructuras que le ofrezcan un marco de universalidad o que vuelvan la mirada a las corrientes profundas de la historia. En este sentido, el poder tiene que ser visto a través de diferentes prismas. Lo que se me aparece, como Leviatán, tuvo su fenomenología, su explicación *causal*, no determinístico-mecanicista, dentro de unas “condiciones materiales de existencia” (Marx); *dentro y en* una configuración piramidal y elitista del poder (Mosca, Pareto, Michels); en un estadio microsociológico que se expresa en las burocracias y, desde luego, una *forma mentis*, como savia, de filones religioso-culturales, que a veces fundamentan, justifican y hacen caminar el Poder, mientras en otras ocasiones, por otras vertientes, lo critican y lo erosionan. Labor, pues, de historia, de sociología, de ciencia política y de filosofía de la historia, que haga posible analizar los diferentes rostros y ángulos del fenómeno del Poder. Si no es así, el estudio del Poder se cristaliza, se despersonaliza, despolitiza y se convierte en un estudio *a-histórico*, *técnico-administrativo*, localista, que no se pregunta los *porqués* y queda atrapado en una sociología empirista en donde el Leviatán no encuentra límites para su *cupiditas*. Se pierde, de esta manera, el continente, *ético-político* del poder y el fundamento estructural queda marginado en aras de lecturas reduccionistas que, de hecho, puedan justificar poderes fácticos concretos. Los casos de Herbert A. Simon, Edward C. Banfield y Talcott Parsons ilustran esta interpretación del Poder.

4. Por lo tanto, ¿cómo escapar de un análisis estrecho del poder? ¿Cómo abordarlo, en *intensidad* (contenido) y en *extensión* (universalidad, totalidad) que no permanezca en un estadio naturalístico, mecanicístico, y no histórico o dialéctico? ¿Cómo no perder esa categoría *estructural-objetivista* que nos ofrezca las *causalidades* y los eternos *porqués* y no, simplemente, la mirada romántica, heroica o de puro *marketing* de ciertos estudiosos que, ante el fenómeno del poder, sólo se les ocurre la palabra “interesante”, “efectivo”, “virtual”, “magnificante” o sólo lo encierran en una metodología formalística?

Creo que para responder a las preguntas anteriores tendríamos que echar mano de diferentes metodologías y modelos teóricos. En primer lugar, los clásicos del fenómeno del Poder. Recoger, por ejemplo, los análisis *histórico-culturales* de

quienes en la antigüedad ya habían aprehendido el poder como algo inherente a la gobernabilidad o sociabilidad y detectado la siempre presente *cupiditas dominandi*, al menos como *factum*, definir, v.gr., “*ser social*” era, al mismo tiempo, definir un *deber ser* y *describir*, de hecho, un *homo homini lupus*. Recordemos lo que Teognis recordaba a Cirno en los albores de la cultura griega y cuyos acentos anunciaban el pensamiento hobbesiano sobre el hombre. ¿Cómo no tener en cuenta que la filosofía moral platónico-aristotélica fue, precisamente, el *antídoto* que esos filósofos opusieron a la ya decadencia de la polis griega, por no tomar en consideración lo que ellos definirían como *phronesis*? ¿Cómo marginar la gran literatura histórica de la lucha de las “dos ciudades” agustinianas bajo el modelo de la incesante confrontación simbólica en la no idílica *Torre de Babel* o entre el *hombre nuevo vs. el hombre viejo* del lenguaje bíblico? ¿Cómo olvidar los diferentes “humanismos”, unos con “idealidades” que “nunca han sido, ni serán”, para usar el léxico pesimista de Maquiavelo; otros, como expresiones del “*bellum omnium contra omnes*” pero siempre opuestos a ese otro “humanismo” que conlleva la paz y solidaridad como fruto de la justicia? Pero una *paz y justicia* que se construye en organización comunitaria, en planificación económico-política a largo plazo, el tener en cuenta un pasado cultural y la plausible “guerra de los dioses”. Tal vez, por ello, la modernidad, la que realizó sus esponsales con la *tecnociencia* y aquella que se identificó con la “Revolución Industrial”, podía llevar en sus entrañas a los peores *leviatanes* o al “sacerdote interior” de los análisis marxistas. El fenómeno del poder, por lo tanto, ha cabalgado no solamente en diferentes escenarios, sino también ha ejercido su dominio en los repliegues de la conciencia, vía las “ideologías” y no sólo en la lucha entre *amo y esclavo*. O en aquello que se parapeta tras las expresiones de *sultanismo*, *patrimonialismo*, *poder aristocrático feudal*, *absolutismo* o *dictadura*. Los momentos de la espada, a veces, no suelen ser más terribles que aquellos de la supuesta “paz”, cuando ésta se cubre bajo la “formalidad” de la *ley* o el “Estado de derecho” y, en realidad, es la cobertura de un “Estado de jauría” donde el Leviatán se “racionaliza” con una “jurisprudencia” que no es la vieja sentencia de la “*dura lex, sed lex*” sino la simulación arbitraria de un poder que nunca supo lo que significan las palabras “pueblo”, “*voluntad general*”, “*bien común*”, pero sí la meticulosa racionalización de mensajes que dosan y mediatizan las luchas políticas y presentan a ese monstruoso Leviatán con el rostro de un amable y moderno “Estado benefactor”. En otras palabras, el fenómeno del Poder al estar situado “*in piazza*” o “*in palazzo*”, por recordar una sentencia renacentista, ha desembocado en un verdadero “politeísmo” de valoraciones que urge tener presente sobre todo en una modernidad o posmodernidad donde pareciera que han huido todos los dioses.

Por consiguiente, el estudio del Poder no puede descuidar, en esa pluralidad de acepciones, lo que la explicación “sociológico-político-histórico-cultural” ha echado a rodar. El poder, en la modernidad, no puede no caminar en ese horizonte ya señalado por los griegos y que consistía en delimitar y unificar las fronteras de la “subjetividad” y aquellas de la “colectividad”, como no puede permitirse dejar en la oscuridad de las lecturas formales o sublimadas a los innumerables *trasímacos*. Recordemos que Georg Simmel, en 1903, hacía hincapié en la problemática de la vida moderna: la tendencia del *individuo* por conservar su “individualidad” en contra de los poderes de la sociedad, el peso de la herencia histórica o el peso de la “técnica” de la vida. O el grito de defensa de la “libertad” de John Stuart Mill (*on Liberty*) que acabó en “*Liberty and prosperity*”, pero en una “prosperidad” *técnico-financiera* que nunca gozó de los ideales del mejor optimismo liberal (Mill, 1956: caps. III y IV). En realidad el canto de Mill a la “*individualidad del individuo*” acentuó más el poder que la *autoridad* y, al fin de cuentas, se tornó una “libertad” que *oprimía y no liberaba*, en frase celebre del predicador Lacordaire, que retrataba los inicios de un capitalismo que ya chorreaba sangre por doquier. Fue esa “*Liberty*” que se trastocó, posteriormente, en una *racionalidad instrumental*, muy propia de la *ciencia-técnica* de una modernidad que produjo los análisis marcusianos de *El hombre unidimensional*, fruto, también, de una *decadencia* del capitalismo y de la cultura de Occidente, que tanto Weber como Spengler diagnosticaran.

5. El Poder, en la modernidad, y en ésta, supuestamente, “globalizada”, ha superado los análisis de John Stuart Mill, Ernst Troeltsch y el mismo Weber. Ya no podemos contentarnos con la confrontación entre Émile Durkheim y Gabriel Tarde con relación al primado de lo *psicológico-individual* o aquel *social-colectivo*, sin atacar la *centralidad* de un poder que nunca ha sido ambiguo o integrador benéfico. O un poder sólo “fuerza”, sólo “Derecho”, sólo “convención cultural”. O solamente un Poder “descrito”; objeto, tan sólo, de los “juegos de lenguaje” la teoría liberal acentuaba, sobre todo, *lo que unía* y marginaba *lo que dividía*. Recalcaba los “derechos inalienables” del individuo y los postulaba, inclusive, como “naturales”, pero olvidaba los *sociales*, el “interés público”, la indisolubilidad con *lo colectivo*. Teoría, pues, verticalista, piramidal, cuya centralidad la detentaba la cúspide del poder. La ley, sí, “formalmente”, estaba escrita para proteger *a todos*, pero *de manera individual*, tal como John Locke y Montesquieu trataban de defender y ensanchar más la *esfera individual*. Con tal de respetar la “ley”. De esta forma, los individuos se situaban fragmentados, aislados, presa fácil del “divide y vencerás”. Sin embargo, faltaba la crítica directa, fundamentada en la evolución histórica, a las estructuras económicas de la sociedad. No a partir del “individuo solitario”, ni tan sólo

del ogro o Leviatán puramente político. No solamente la crítica al *Palacio Nacional*, sino, primera y fundamentalmente, a la *Banca de la Nación* (Marx). Es decir, a un *Estado* como institución de relaciones sociales. No es sólo un problema que se debe asumir o analizar como un “hecho individual” o una simple “confrontación de culturas” a lo Huntington. Mill tuvo razón en exaltar la diversidad de caracteres y de culturas y, en su tiempo, señalarlo como causa del progreso europeo, y ya advirtiendo los peligros de su desaparición; pero olvidó situarlo en la relación “individuo-sociedad”, y en un esquema no positivista o estructuralista, sino en dialéctica confluencia y reciprocidad. Creo que, en la contemporaneidad, la Escuela de Fráncfort empezó a caminar el rumbo correcto. La crítica a la sociedad de masas, a la modernidad en uno de sus “iluminismos”, y la propuesta, siempre latente, de la construcción de una *nueva sociedad*, aun bajo ciertas ópticas pesimistas (Adorno), traían detrás un bagaje histórico-cultural demasiado importante: lo mejor del clasicismo grecolatino, el universalismo judeocristiano y el pensamiento social de Marx que aglutinaría todo lo anterior, aun con sus diferencias, reacomodos y contradicciones. Gramsci será el pensador político que asumirá esta integridad doctrinaria: sus “hegemonías”, sus “bloques históricos”, sus “intelectuales orgánicos” incluirán una crítica a un poder que tiene que ser enjuiciado estructuralmente, en génesis continua y en factura histórica de los individuos concretos. La futura sociedad, por consiguiente, se construirá, según él, con “los ladrillos del pasado”, pero a condición de que los poderes fácticos sean criticados con la *forma mentis* de la revolución socialista de tinte humanístico-democrática: “Una *reforma intelectual y moral* de la sociedad, pero al mismo tiempo una *reforma económica*; una *reforma económica* de la sociedad, pero al mismo tiempo una *reforma intelectual y moral*”. Por este motivo, hoy, en nuestra realidad conflictiva, todavía Marx y “algunos” marxismos nos pueden iluminar el camino.

En primer lugar, de Marx hemos heredado una certera e ineludible posición crítica ante el “formalismo democrático”, o ante un Poder “sólo *institución pública*”, como si fuese un poder aislado, como un *deus ex machina* que llega sin anunciarse y sin tentáculos que lo precedan o fundamenten. El poder, según Marx, está unido, como la definición misma de Estado, con el conjunto de “relaciones sociales reales”, *i.e.*, con esas “condiciones materiales de existencia” en donde los individuos viven, producen y, en el régimen salarial, son despojados de su producto social. Evidentemente sin caer en economicismos o materialismos mecánicos crasos, como si de la “estructura económica” saltase de improviso la liebre de las “superestructuras”. Obviamente, se entiende, dentro de todo un proceso histórico cultural, ni rectilíneo, ni fracturado, sino en una *totalidad social e histórica* que algunos filósofos “estructural-positivistas” (Althusser) tergiversaron y mediatizaron, mientras

otros sociólogos no supieron entender (Joseph A. Schumpeter y el mismo C. Wright Mills). En otras palabras, Marx no es divisible en un Marx sociólogo, otro economista y uno más allá profeta o filósofo social. Su crítica tiene en cuenta una totalidad social en donde sí individúa lo fundamental y sus relaciones y justificaciones. Aunque hoy debemos reconocer que en esa totalidad ya está más ramificada y se presenta más compleja. De entrada, el así llamado “Estado moderno” no es neutral, toma partido y no se pone de parte del *Bien público*, ni del *bonum commune*, sino de una fracción minoritaria de la sociedad. Apunta, pues, al corazón del sistema: el problema de la propiedad de los medios de producción y la real división de quien, a veces, sólo tiene la “libertad” de morir de hambre, mientras otros dirigen el cerebro del gran Leviatán que, a su vez, “racionaliza” su poder mediante sus aparatos ideológicos.

Es evidente que el cuadro teórico de Marx ha sufrido cambios. Necesarios y relevantes, pues las “estructuras” caminan y el Leviatán cambia de piel y de rostros. Su doctrina, convertida en “sistema”, no es *oráculo*, ni *evangelio*. A. Labriola y A. Gramsci, para hablar de la *Escuela italiana*, lo sabían y lo comprobaron. Pero el esquema y diagnóstico central de Marx lo prosiguieron: ni las “ideas” que legitiman los poderes “caen del cielo” (Labriola), ni los poderes fácticos pueden ser vencidos sin los aportes de la crítica cultural (Gramsci). La modernidad nos ha ofrecido otras “estructuras”. El poder, como se ha dicho, también “ha emigrado” del campo del mundo de la *producción* y ha fincado su casa en aquel más móvil y más redituable de los *servicios*, por medio de una *administración* que se ha convertido casi exclusivamente en *ciencia política*, donde la clasicidad del pasado le es ajena. Por ese motivo, el poder es, también, *burocracia*, *tecnociencia*, *seriación industrial*, *organización* y *marketing*. Weber ayudaría a entender, obviamente sin el dinamismo de Marx, muchas de nuestras complejidades que se expresan en los antagonismos entre estructuras y superestructuras, entre individuos y organización, entre ética protestante y espíritu del capitalismo. Pero no todo se puede esperar de “la furia catilinaría de la acción” o de los hombres “carismáticos”. Sus *tipos ideales* pueden quedarse en el aire y no dar cuenta, de hecho, ni del “aullar entre lobos”, ni de cómo el mundo de “la negatividad” *puede* y *debe* ser cambiado. El “individualismo metodológico” weberiano no puede, definitivamente, ni definir bien –ni mucho menos controlar– *las pasiones del Leviatán* (cf. Ferrarotti, 1964). Su “método racionalístico” y su “politeísmo de los valores”, como si fuesen una “lucha de los dioses”, permanecen en una “*Weltanschauung*” donde “todas las vacas son pardas”. De ahí la weberiana mirada que, en nombre de cierta cientificidad, se puede tan sólo asombrar, sin “*ira e furore*”, de las acciones no tan luminosas del Leviatán (Paci, 1974: XXXV). Por eso los análisis de Weber tienen que ampliarse e

insertarse en otros horizontes donde al fenómeno del poder, teniendo en cuenta el formalismo y las rutinas formidables del poder burocrático, se le añada *el problema del conflicto*. Su concepto de “racionalización” no pudo dar cuenta, después de todo, de la “racionalidad instrumental” de la tecnociencia de la *tecnociencia*, ni explicar los procesos de burocratización y socialización de la sociedad moderna.

6. El Poder, por lo que fenomenológicamente nos llega, sigue cabalgando *dentro* (no *por*) de la *condición* humana. Su “irracionalidad estructural” (Marcuse) nos ha permitido ver, tal vez hasta hoy de una manera palmariamente luminosa, los rostros de la *explotación y dominación* (Foucault) que ya Marx había comenzado a desentrañar. La conquista de la naturaleza no ha sido idílica, ni nos es posible revivir los tiempos antiguos cuando el escritor romano Columela relacionaba *cultura y vida campesina*. Las alabanzas de Virgilio a la vida rústica quedaron atrás. Hoy, *la naturaleza se vuelve contra el hombre*, porque éste la ha dejado de ver como el *deus creatus*. Ahora es sólo objeto de *ingeniería industrial* (Ernst Kapp, Friedrich Dessauer) o *tecnología ingenieril* (K. Popper, John Dewey) (cf. Popper, 1962). Es, predominantemente, *pragma, operation, racionalidad tecnológica* y escenario en donde el antiguo “*ora et labora*”, que educó a la Revolución Industrial, se ha trocado en modernísimos *managers*, esos nuevos soldados que tienen rostro de guerra, y de guerra mundial, y que James Burnham afirmó que habían llegado para quedarse. Si antes, como decía Gilbert Simondon, “la máquina era un esclavo que servía para hacer otros esclavos” (Simondon, 1958: 127), ahora, en nuestras posmodernidades, la irracionalidad tecnocrática nos quita hasta la misma capacidad de rebeldía.

Con la *tecnociencia* hemos creado un nuevo *imperium*, un Leviatán transfigurado que con sus *figuras, números y movimientos* (Descartes), con la portada de una moderna “globalización”, ha barrido las antiguas totalidades y puesto en entredicho el *sentido del vivir*. Sobre todo, con su “cientificidad” como única norma de valoración, deja sin fundamentos éticos relevantes el derecho a la crítica, al *deber ser* (Kant) que lucha por un humanismo global y se refugia en una ética de compromiso, empresarial, multinacional, con índice de *organización y management, tecnológico-económica*. Actualmente, el *nuevo Leviatán* es la *informática* que, unida a la economía, ha trastocado las identidades y, de hecho, ha puesto en peligro, vía la guerra de mercados, la existencia humana global. Pero ese *Leviatán globalizado* se surte de las pequeñas parcelas del poder. Sus satélites periféricos también se arrodillan ante el Moloch centralizador. Y lo “adoran” con actos históricos concretos, aquellos que se esconden tras los nacionalismos modernizadores, reestructuraciones económicas, estrategias de mercados, *strategic management*, y todos ellos cubiertos con los *Estados de derecho*.

El *moderno Leviatán*, por consiguiente, no lleva la impronta de *ley histórica natural*. Es “hechizo”, maleable, como la *materia* del Estado ideado desde los tiempos de Hobbes. Ni siquiera su trayectoria es lineal, segura, tendencia ineludible del desarrollo histórico (cf. Gray, 2000). Podemos saber de donde partimos, pero no sabemos hasta dónde podemos llegar. A no ser que, si seguimos por los rumbos que Dante ya intuyera y el mismo Erasmo de Róterdam, lleguemos al reino de la catástrofe apocalíptica. Pero, para no caer en pesimismo absoluto, espero que nos quede una brizna salvadora de racionalidad: que el Leviatán, aun el que llevamos dentro, puede ser vencido con lo que el prisionero de los nazis, Robert Antelme, aducía como antídoto fundamental para todos los totalitarismos: *la conciencia de identidad de la especie humana* (cf. Antelme, 1947). Y podemos recordar la sentencia de Montesquieu: señalaba en el *miedo* el principio del despotismo. Perder el miedo a los déspotas era, como contrapartida, el principio de la liberación.

Bibliografía

- Amendola, Giorgio
 1969 “L'alibi del potere locale”, en *La critica sociologica*, núm. 11, agosto, pp. 105-130.
- Antelme, Robert
 1947 *L'Espèce Humaine*, Gallimar, París.
- Aristóteles
 1951 *Política*, Just. de estudios políticos, Madrid.
- Dahl, Robert A.
 1967 *Modern Political Analysis*, Prentice Hall, Nueva Jersey.
- D'Entrèves, Alessandro P.
 1970 *Obbedienza e Resistenza in una società democratica e altri saggi*, Edizione di Comunità (Diritto e Cultura Moderna), Milán.
- Ferraresi, Franco
 1971 *Studi sul potere locale*, Giuffrè, Milán.
- Ferrarotti, Franco
 1964 *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari.
- Fligstein, Neil
 1997 “Rhétorique et Réalités de la ‘Mondialisation’”, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 119, septiembre, pp. 36-48.
- Gray, John
 2000 *Falso amanecer (Los engaños del capitalismo global)*, Paidós, Barcelona.

- Hegel, Georg W. F.
1963 *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari.
- Hesíodo
1943 *Teogonía*, Shapire, Buenos Aires.
- Hunter, Floyd
1970 *Community Power Structure*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Lasswell, Harold D.
1951 *Politics: Who Gets What, When, How*, Free Press, Glencoe.
- Lasswell, Harold D. y Abraham Kaplan
1950 *Power and Society—A Framework for Political Inquiry*, Yale University Press, New Haven.
- Marcuse, Herbert
1970 *L'authorité e la famiglia*, Laterza, Bari.
- Mill, John Stuart
1956 *On Liberty*, The Liberal Arts Press, Nueva York.
- Miller, Delbert C.
1958 "Industry and Community Power Structures: A Comparative Study of an American and an English City", en *Sociological Review*, vol. 23, núm. 1, febrero, pp. 9-15.
- Paci, Enzo
1974 *La Città*, Bompiani, Milán.
- Platón
2008 *La República*, Gredos, Madrid.
- Popper, Karl
1962 *The Open Society and its Enemies*, Routledge and Kegan, Londres.
- Simon, Herbert A.
1958 *Administrative Behavior*, Free Press, Nueva York.
- Simondon, Gilbert
1958 *Du Mode d'existence des objets techniques*, Aubier, París.
- Smith, James A.
1991 *The Idea Brokers: Think Tanks and the Rise of the New Policy Elite*, Free Press, Nueva York.