

INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO.
15018 PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

EL AGONISMO ENTRE LAS RELACIONES DE PODER Y LA INTRANSITIVIDAD DE LA LIBERTAD **Fundamentos y contenidos de una pedagogía del poder en las relaciones interpersonales**

TESIS PROFESIONAL QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

PRESENTA:

RAFAEL GONZÁLEZ FRANCO DE LA PEZA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. HÉCTOR GARZA SALDÍVAR, SJ.

TLAQUEPAQUE, JALISCO, ABRIL DE 2014

A Isabel, Raquel y Marcos

Con mi sentido agradecimiento a:

Héctor Garza S.J., por su dirección y acompañamiento en esta larga, intensa y emocionante travesía. Sus orientaciones y cuestionamientos fueron fundamentales, como también su apoyo y estímulo.

Fernanda Paz, Alfonso Ibáñez e Isabel Alva, por la lectura del borrador de la tesis y sus enriquecedores comentarios.

Todos mis maestros del doctorado, cada uno me permitió el aprendizaje de la investigación y la reflexión filosófica y hacer del doctorado una aventura fascinante.

Mis compañeros del doctorado, por todo lo que aprendí de ellos, por su camaradería, complicidad y apoyo a lo largo de un proceso que no fue fácil para ninguno.

Todos mis amigos que me alentaron y aconsejaron a lo largo de la elaboración de este trabajo.

Clementina Gutiérrez, por la revisión de estilo y su orientación para la edición del texto.

Pablo Muradás, por todo el apoyo en la talacha.

Introducción.....	1
--------------------------	----------

Capítulo 1

El carácter equívoco del vocablo poder. Sus diversas acepciones y las dificultades del concepto.....	17
---	-----------

1.1. Los diversos significados de la palabra poder.....	19
1.2. Acerca del poder como atributo personal.....	21
1.3. El poder como sustantivo.....	23
1.4. Las dimensiones del poder político.....	25
1.5. La crítica a la tendencia de subsumir todo poder al poder político.....	27
1.6. Consecuencias de la polisemia.....	31
1.7. Conclusiones del capítulo.....	32

Capítulo 2

Diversas formas de conceptualizar al poder.....	34
--	-----------

2.1. Diversas formas de abordar la cuestión del poder.....	36
2.2. Definiciones del poder.....	49
2.3. Tipologías del poder.....	62
2.4. El poder como relación y la acción colectiva en Adams y Crozier.....	67
2.5. El poder político y el estado en Hobbes.....	75
2.6. La cuestión de la dominación y la autoridad en Max Weber.....	77
2.7. El poder y la autoridad en Buckley.....	81
2.8. Poder, dominación y violencia simbólica en Pierre Bourdieu.....	90
2.9. Recapitulación de las conceptualizaciones del poder revisadas.....	103
2.10. Conclusiones del capítulo.....	108

Capítulo 3

Las proposiciones de Michel Foucault sobre el poder.....	112
---	------------

3.1. El poder en la obra de Foucault.....	112
3.2. Lo multifacético del poder y su forma capilar.....	116
3.3. ¿Por qué una microfísica del poder?.....	120
3.4. Más allá de la negatividad del poder.....	124
3.5. Nuevas aproximaciones al poder.....	125
3.6. Recapitulación y análisis del concepto de poder en Foucault.....	132
3.7. Conclusiones del capítulo.....	141

Capítulo 4

La antropología filosófica de Xavier Zubiri.....	145
---	------------

4.1. Inteligencia sentiente.....	145
4.2. La versión a los demás.....	159
4.3. La acción humana. La actualización de los otros en las acciones.....	169
4.4. Convivencia.....	183
4.5. Lo social y la sociedad.....	190
4.6. Dimensión histórica del ser humano.....	201
4.7. El poder como tal.....	209
4.8. La libertad.....	223
4.9. Conclusiones del capítulo.....	225

Capítulo 5

Poder y relaciones de poder en la dimensión interpersonal, una reflexión filosófica..227

<i>5.1. Las respuestas encontradas a las preguntas sobre el poder.....</i>	<i>229</i>
<i>5.2. Una distinción básica entre distintos poderes y la dominación.....</i>	<i>236</i>
<i>5.3. Relaciones de poder y relaciones de dominación en el ámbito interpersonal.....</i>	<i>239</i>
<i>5.4. El peso de la asimetría.....</i>	<i>252</i>
<i>5.5. La libertad, la coerción y la coacción.....</i>	<i>255</i>
<i>5.6. Liderazgo y autoridad.....</i>	<i>261</i>
<i>5.7. El poder político y la dominación.....</i>	<i>267</i>
<i>5.8. Relaciones de dominación y el comportamiento animal.....</i>	<i>272</i>
<i>5.9. Conclusiones del capítulo.....</i>	<i>277</i>

Conclusiones.....281

Bibliografía.....292

En el corazón mismo de las relaciones de poder y constantemente provocándolas, están la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. En vez de hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un "agonismo", de una relación que es al mismo tiempo recíproca incitación y lucha, es una provocación permanente [...]

Decir que no puede existir una sociedad sin relaciones de poder, no es decir que aquellas que están establecidas son necesarias o en todo caso, que el poder constituye una fatalidad en el corazón de las sociedades, tal que este no pueda ser minado. En cambio, yo diría que el análisis, elaboración y puesta en cuestión de las relaciones de poder y *el agonismo entre las relaciones de poder y la intransitividad de la libertad* es una tarea política permanente inherente a toda existencia social.

Michel Foucault¹

¹Foucault, Michel. (s/f) El sujeto y el poder. En: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf>. P. 17 y 18. Versión del 28 de agosto de 2013. Las cursivas son mías.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo busca dar cuenta de una reflexión sobre el poder en las relaciones interpersonales, del poder ahí donde los seres humanos interactuamos cotidianamente en los espacios en los que transcurre nuestra vida o a los que somos convocados por asuntos que conciernen a la vida de nuestras comunidades. Se trata de una pesquisa sobre lo que es el poder en los vínculos entre las personas: cómo opera, cómo se manifiesta, cómo nos determina; con un interés especial, entre todas las preguntas que suscitan esta reflexión, en qué tan cierto es que los seres humanos estamos impelidos fatalmente a dominarnos los unos a los otros.

La siempre inevitable y contundente presencia del poder en nuestras vidas, contrasta con la pobre comprensión que tenemos del mismo y, en la mayoría de los casos, con la incapacidad para hacernos cargo de él, salvo entre quienes, en palabras del habla común, gozan teniéndolo o aspiran a tener poder sobre otros.

Para toda práctica profesional centrada en el trabajo con personas que interactúan entre sí, la cuestión del poder no es un asunto menor; de hecho, es determinante. Tanto en los vínculos interpersonales, en el seno de la familia, la escuela o comunidades de distintos tipos y en los procesos grupales dentro de las organizaciones, como en las plataformas de participación ciudadana¹, el poder es un factor que determina el tipo de relaciones entre sus integrantes y su bienestar; así como la consecución de los propósitos, el logro de los objetivos y la realización de los fines que congregan a sus miembros. Por ello, cobra relevancia reflexionar y arrojar luz sobre el poder que se encuentra ahí donde las personas conviven o interactúan, de alguna manera, cara a cara.

¹Por plataformas de participación se entiende todos aquellos espacios de interacción en los que se dirimen asuntos de interés común y suponen encuentros cara a cara, como puede ser una asamblea de condóminos o un comité vecinal o de barrio, una asamblea ejidal o de bienes comunales, el consejo asesor de un área natural protegida, el comité técnico de un fideicomiso de interés ciudadano o incluso los comités de planeación para el desarrollo municipal. En todas esas plataformas se ha desarrollado mi práctica profesional.

Mientras que en lo que se refiere al poder en el ámbito de lo público –en la acción humana reconocida como “la política”– existe una vasta literatura alrededor del concepto en su acepción de poder político o poder de quien gobierna o aspira a gobernar, es difícil encontrar reflexiones sobre el poder en el ámbito de lo que, de manera un poco a la ligera, podríamos llamar privado –familiar, organizacional o comunitario–, salvo en el caso de la violencia intrafamiliar, en donde la literatura es amplia y podemos encontrar algunos aportes relevantes². Este trabajo pretende contribuir a ir llenando ese vacío. No tratará del poder en su dimensión política, sino del poder en las relaciones personales; de manera más precisa, de las relaciones de poder en la dimensión de los vínculos interpersonales, del poder en la interacción directa entre las personas.

¿Qué es el poder? ¿Se trata de un solo poder o de múltiples poderes? Y si es así, ¿cuántos tipos de poder hay y cuáles son? ¿Por qué y cómo el poder opera con tanta persistencia y eficacia entre las personas y en los grupos humanos? Son preguntas que raramente se formulan en los espacios de interacción, sean comunidades, organizaciones o plataformas de participación; escasa reflexión existe en relación con estos cuestionamientos y sin embargo, tanto los implicados en las relaciones como quienes, desde determinada práctica profesional, intervienen en sus vidas, se ven permanentemente confrontados por la contundencia con la que el poder está determinando su realidad.

El vocablo mismo, el concepto o idea del poder, se nos aparece problemático por sus muchos significados y por el hecho de ser una palabra que suele usarse con bastante ligereza en muchas teorías sociales, sin que –en la mayoría de los casos– se precise qué se está entendiendo por ello, es decir, se da por supuesto que está claro de qué se está hablando y todos coincidimos en ello.

²Como los de Marie-France Hirigoyen: Hirigoyen, Marie-France. (2006). *Mujeres maltratadas*. Paidós, Barcelona.

El escaso cuestionamiento sobre el poder en los ámbitos de convivencia cotidiana no significa que no se le conceda importancia, sino que pocas veces es reconocido o es difícil de comprender y, por lo tanto, de problematizar. Es común encontrar alusiones al poder como un factor inherente a la interacción humana, como un hecho dado que opera de manera inexorable sin que sea fácil hacerse cargo de él; es decir, es aceptado con cierto fatalismo y resignación, algo que se impone de manera implacable sin que haya mucho que hacer al respecto, con lo que hay que lidiar como se lidia con los diversos factores de la vida sobre los que no se tiene control. Pero también se da el caso de que su presencia es negada deliberadamente, como si al obviarlo dejara de influir en las personas.

No obstante esto, también es frecuente que se le atribuya al poder ser la causa de los conflictos o al menos, de la falta de una convivencia armónica y de cooperación, o del fracaso en el alcance de objetivos compartidos. Se considera al poder factor de división y enfrentamiento entre los miembros de los grupos, especialmente entre quienes ejercen o se disputan el liderazgo. También se le equipara, sin más, a ciertas formas de ejercicio de autoridad, particularmente en sus modalidades autoritarias. El poder es visto, entonces, como un agente activo y eficaz en contra de los intereses, cohesión y propósitos de los grupos humanos; en principio, se le da una connotación negativa que impide identificar el hecho como parte inherente al entramado de relaciones entre quienes interactúan y reconocer que pueda tener algunas facetas o dimensiones que no necesariamente equivalgan a imposición o a dominación. Asimismo, cuando se cuestiona sobre las maneras de ejercer la autoridad, la toma de decisiones, la existencia de distintas inequidades –entre ellas la de género–, las formas para dirimir diferencias y resolver conflictos o los mecanismos de inclusión y exclusión, no es común que se relacionen estos temas con las formas que adopta el poder en el seno de las agrupaciones humanas.

En algunos casos se niega la existencia de relaciones de poder, como si para ello hubiese bastado decretarlo, sobre todo, en aquellos espacios en los que se pretende

que las relaciones son igualitarias; por ejemplo, organizaciones que se auto declaran democráticas, libres de jerarquías y con procesos de decisión “horizontales”, o en plataformas de participación que se supone son incluyentes y todos sus integrantes tienen los mismos derechos. Negación que, en casi todos los casos, no hace más que encubrir y legitimar las relaciones de poder que efectivamente se dan y que determinan la vida de esos grupos, con lo que se oculta el poder que, quiérase o no, se vive efectivamente en ellos. Como lo consigna un escrito de los años ochenta del siglo pasado que critica el pretendido *horizontalismo* de ciertas organizaciones de la sociedad civil:

La idea se convierte en una cortina de humo que favorece el que los fuertes y los afortunados establezcan hegemonías incuestionables [...] la falta de estructura se convierte en un tipo de poder encubierto [...] Mientras la estructura del grupo sea informal, las reglas en base a las cuáles son tomadas las decisiones solamente son conocidas por unas pocas personas, y la toma de poder es llevada a cabo por quienes conocen esas reglas.³

En muchas de las llamadas organizaciones no gubernamentales se vive, entonces, la contradicción que existe entre la pretensión de cambiar el mundo de las relaciones sociales en un afuera o ámbito público, y la negativa a atender el universo de las relaciones interpersonales dentro de sí mismas, en su ámbito privado. Espacios en los que se maneja un discurso de inclusión y participación igualitaria, de corresponsabilidad horizontal con modelos de autoridad calificada como democrática; pero en los que fácilmente se pueden dar dinámicas de imposición, exclusión, maltrato, acoso –laboral o sexual–, abuso y, en ciertos casos, discriminación y violencia psicológica; además de la ausencia de mecanismos claros para la toma de decisiones y la resolución adecuada de las diferencias y de los conflictos, así como resistencia al cambio y atentados permanentes contra la cooperación, los procesos efectivamente participativos y el desenvolvimiento pleno y creativo de las personas; como un microcosmos que reproduce en su interior el tipo de relaciones que estas

³ Freeman, Jo. (s/f). *La tiranía de la falta de estructura*. Documento inédito, p. 3. En: http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismos-jo_freeman.html del día 28 de octubre de 2013.

organizaciones estarían buscando cambiar a escala de la sociedad en su conjunto. Hay que agregar, además, la resistencia de quienes detentan el poder en esos espacios a que sus mecanismos sean develados y cuestionados.

Existen distintas plataformas de participación ciudadana y espacios deliberativos que tienen el desafío de llegar a acuerdos y tomar decisiones o resolver conflictos en función del interés común o de bienes públicos. Esos espacios se han ido creando como resultado de demandas ciudadanas que pugnan por nuevos modelos de gobernanza que tengan en el centro la participación, los intereses y las soluciones dadas por los propios ciudadanos y las organizaciones que ellos constituyen. Ahí se pueden encontrar permanentemente situaciones que se caracterizan por la simulación: mientras en el discurso se habla de espacios incluyentes, abiertos, respetuosos, donde todas las voces tienen cabida, en la realidad priva el control y la manipulación de quienes tienen la información y los recursos retóricos⁴ necesarios para participar (como dice el sociólogo francés Pierre Bourdieu, también hay monopolios en los mercados de los bienes lingüísticos); en tanto que quienes no tienen tales recursos, tienden a asumir actitudes pasivas por desconocer cómo hacerlo, dado que ignoran los códigos imperantes, o por sentirse intimidados; en suma, por no tener poder dentro de esos espacios. Esto se agudiza cuando quienes participan son miembros de comunidades en situaciones de inequidad, particularmente mujeres, campesinos -mestizos o indígenas- o sectores empobrecidos de las ciudades. No puede obviarse que estas situaciones tienen que ver con las relaciones de poder en el seno de esas plataformas y espacios, sin que se mencione y asuma este hecho.

No obstante que es alentada la participación ciudadana en ámbitos del interés común, es todavía muy incipiente; máxime cuando se trata cuerpos colegiados e instancias colectivas como son los diversos tipos de plataformas de deliberación en distintas

⁴ En el sentido de retórica dado por el *Diccionario de la Real Academia Española*: Arte de bien decir, de dar al lenguaje escrito o hablado eficacia bastante para deleitar, persuadir o conmover.

esferas de lo social, en las cuales se busca construir acuerdos a través de procesos adecuados para la conciliación de intereses, resolver conflictos, tomar decisiones y asumir compromisos; pero en donde la pasividad de los muchos deja un margen demasiado amplio de acción a los pocos, quienes terminan por imponer sus propios designios. Tampoco aquí se suele analizar este hecho en términos de poder a esa escala.

En los distintos ámbitos de interacción humana en donde se despliega la vida de aquellos que conviven, es preocupante la persistencia de la polarización y dilematización de las posiciones –con lo que se cancela la posibilidad de la conciliación o terceras vías–, un no saber participar en el juego de la cooperación y la resolución no violenta de conflictos; priva una cultura de competencia, confrontación y, por lo tanto, de legitimación de la agresión mutua, donde la resistencia al cambio, la castración de las potencialidades individuales y la anulación de procesos grupales participativos propiciadores de la colaboración, cancelan permanentemente la posibilidad de generar nuevos espacios para el aprendizaje, la convivencia armónica y la solidaridad entre los miembros de la comunidad de la que se trata, procesos que solamente pueden realizarse en el marco de nuevas relaciones sociales en las que se dé un ejercicio alternativo del poder, distinto al que se justifica como natural o normal.

Desde otra perspectiva, el poder es visto como un privilegio de unos cuantos que por origen, destino o decisión personal, determinación y persistencia se erigen por encima del común de la gente para lograr lo que se proponen imponiendo su voluntad y haciendo que los otros se plieguen a sus designios. Tiene poder quien se coloca por encima de los demás y tiene influencia sobre ellos o puede imponerles su voluntad. En esta tesitura, el poder es presentado como algo a lo que hay que aspirar si se desea tener logros importantes en la vida.

Vivimos pues, inmersos en una cultura en la que son los menos los que asumen su propio poder y una mayoría que lo deja en manos de unos pocos, en marcos institucionales que aprueban y alientan el ejercicio unilateral del poder, a lo que se suma una tendencia generalizada a entregas de poder desde posiciones pasivas o sumisas.

En todos estos ámbitos, la cuestión del poder está en los nudos mismos, pero puede estarlo también en la posibilidad de deshacerlos; posibilidad que es menester explorar.

Ahora bien, en muchos casos se considera al poder como sinónimo de imposición o dominación y se alude a una supuesta naturaleza humana que hace que los seres humanos no podamos relacionarnos sin que medie algún tipo de poder de unos sobre otros y, por lo tanto, como una fatalidad a la que no se le puede hacer frente más que a través de mecanismos que lo minimicen o lo regulen; pero, en la mayoría de los casos, sin definir las relaciones de poder, ni mucho menos explicarlas; es decir, sin decir qué son, en qué consisten y explicitar las formas que adopta y los medios por los que se impone.

Podemos encontrar en todos los ámbitos de convivencia –aunque con algunas excepciones que hacen explícitas sus relaciones de poder y deciden qué hacer con ellas– que el poder es vivido como algo dado, no asumido libremente, no acordado sino impuesto por la vía de los hechos, a través de mecanismos opacos. A ello hay que agregar la dificultad para explicitarlo, para hablar de él, y todavía más, para problematizarlo, pues a lo más que se llega es a cuestionar la autoridad.

Parecería que el poder es algo que está ahí como cualquier otra cosa frente a nosotros y, por lo tanto, algo que puede tomarse o perderse, tenerlo o dejar de tenerlo: el poder como un ente. Sin embargo, paradójicamente, también es invisible, se reconoce su presencia pero no sabemos qué es exactamente, ni cómo opera; vemos sus

consecuencias y las identificamos como meros rastros de su paso. Hablamos del poder por sus manifestaciones, mas no por lo que es, ni por cómo es, mientras que parece existir una gran diversidad de mecanismos para encubrirlo.

Estas formas de considerar el poder y, particularmente, las relaciones de poder, limitan la capacidad de acción y no permiten atender sus consecuencias en la vida de las comunidades y las distintas organizaciones de la sociedad, no obstante que el poder en las relaciones interpersonales dentro de los diversos grupos humanos existe como un factor del que dependen las condiciones de posibilidad de la interacción cooperativa para la realización de los propósitos y alcance de los fines para los que se congregan las personas o se constituyen los grupos.

Poco sabemos de dónde viene y por qué se da la así llamada sed de poder, la necesidad de poder, y por qué el gusto, el disfrute y, por lo tanto, el engolosinamiento con el poder; pero todavía se ignora más acerca del porqué de la dificultad en algunas personas para sentirse, saberse con poder, saberse y sentirse poderosas.

Raramente se da una educación para asumir y desarrollar un poder personal. Desde la primera infancia se aprenden diversas formas de vivir el poder por la vía de los hechos, por lo vivido cotidianamente en los espacios en los que interactuamos con otras personas, en la familia, en la escuela, en el vecindario y, después, en los grupos de todo tipo a los que nos integramos; es decir, por la socialización, por la forma en cómo somos tratados por los otros y raramente, cuando se nos está educando, se hacen explícitas las maneras en que se entiende el poder, su origen y sus fundamentos, mecanismos, manifestaciones y consecuencias.

¿Qué hacer con eso? No obstante que se habla cada vez con más frecuencia del empoderamiento de las personas como una aspiración social, poca claridad existe sobre qué es eso y cómo hacerle para alcanzarlo. Lo que encontramos son formas tradicionales no cuestionadas ni problematizadas de legitimización de la autoridad, o

del derecho del más fuerte a imponer su voluntad sobre los menos fuertes o del derecho del que sabe sobre los que no saben.

De esta constatación es que surge el interés por esclarecer el poder en el plano interpersonal, tanto el que se inscribe en relaciones formales de autoridad como en las informales, a partir de una reflexión filosófica que arroje luz sobre lo que son las relaciones interpersonales de poder, sus características y formas de operar. Se pretende dilucidar el poder ahí donde las personas conviven, en su dimensión relacional, cotidiana. Este es el propósito de este trabajo, y de esta manera abonar al diseño de una pedagogía del poder⁵ en las relaciones interpersonales que despliegue las condiciones para un aprendizaje, como una adaptación activa a la realidad⁶, de cómo vivir con él, hacerse cargo de él y relacionarnos con los otros desde y con él.

La insistencia en el poder en las relaciones interpersonales viene de la necesidad de abordar el asunto de una manera diferente a como se suele pensar como poder político, económico o cultural en los andamiajes macrosociales, para pensarlo en las dinámicas domésticas e institucionales en las que los seres humanos interactuamos cara a cara, o dicho en otros términos “el poder generado en las interacciones entre individuos”.⁷

⁵ En su sentido genérico y no referido solamente a la educación de los niños; es decir, incluyendo a la andragogía, término más especializado que se refiere a la educación de los adultos. Me refiero específicamente a una educación para hacernos cargo del poder y no en el sentido en que le dan algunos autores, como la pedagogía a la que recurre el orden establecido (Cfr. Möller, Claudia (1999): La pedagogía del poder. Actitudes revolucionarias en los claustros salmantinos en la época de la monarquía de Carlos V, tesis doctoral, Salamanca) y La Pedagogía del Poder en http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/79533/1/La_pedagogia_del_poder.pdf, del 23 de marzo de 2014.

⁶ Conforme a la definición de aprendizaje de Enrique Pichón Riviere, quien establece una fuerte vinculación entre adaptación activa y aprendizaje, definiendo a este último como adaptación activa a la realidad. Para él, la adaptación activa a la realidad y el aprendizaje están indisolublemente ligados. "El sujeto sano, en la medida en que aprehende el objeto y lo transforma, es decir, que hace ese aprendizaje operativo, se modifica también a sí mismo entrando en un interjuego dialéctico con el mundo". Pichon Rivière, Enrique (1981). *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social (I)*. Nueva Visión, Buenos Aires. pp.155-156.

⁷ Rodríguez Mansilla, en Luhmann, Niklas (2005). *Poder*. Anthropos editorial. Rubí. Barcelona, p. XXV.
Nota a versión en español.

Podemos anticipar ya que en una vertiente de la filosofía, el poder del que se habla es el poder personal en tanto “capacidad de”, “recursos para”, “control sobre”, cuya expresión sería el verbo poder: yo puedo, tú puedes, él puede; pero, ¿qué pasa con el poder como sustantivo?, sobre todo cuando se trata de algo que sucede a o entre las personas en distintas esferas de lo social. ¿Qué es entonces el poder como algo propio, inherente a las relaciones interpersonales y sociales?

Tenemos la cuestión del poder en el plano interpersonal que se inscribe en marcos formales de autoridad, ya sea cara a cara como pueden ser las relaciones padre-hijo, maestro-alumno, jefe-subalterno (en un empleo, en el ejército...), entrenador-jugador, médico (o terapeuta)-paciente, pastor-feligrés, dirigente-miembro de una organización o líder-integrante de una comunidad. O relaciones interpersonales con algún tipo de mediación sin que exista interacción personal directa, casos en los que la relación es de uno con una colectividad indiferenciada, como puede ser el de un director de escuela y los alumnos con los que no hay necesariamente una interacción directa. Están también las relaciones en el seno de plataformas de participación ciudadana, en las que conviven personas con diferentes intereses –muchas veces frente a recursos comunes– y representantes de algún tipo de autoridad, gubernamental en la mayoría de los casos, con ciudadanos a título personal u organizados. Al respecto, se hará una reflexión sobre la naturaleza, el lugar y rol de la autoridad, y sobre lo que es una preocupación constante en las ciencias sociales, a saber: cuándo y por qué ésta es “legítima” (teniendo que esclarecer esta cuestión de la legitimidad) en tales marcos formales o informales de autoridad; pero también en la relación entre pares, es decir “iguales” en términos de jerarquía o autoridad.

Aunado al intento de dilucidar lo que son las relaciones de poder y proponer los fundamentos filosóficos y contenidos de una pedagogía del poder y, por considerarlo un aspecto fundamental de ésta, este trabajo pretende también contribuir a una posible respuesta a la pregunta de si estamos los seres humanos necesariamente

forzados a dominarnos los unos a los otros; aserto que tiene gran arraigo en nuestra cultura.

Henri Lefebvre refiere cómo en san Agustín (354-430) tiene su origen la idea de que, resultado de la caída del ser humano en el pecado, lo que lo separó de su objeto infinito, el deseo se apodera de objetos finitos en los que sólo se encuentra más angustia y frustración; se trata de una frenética búsqueda de la alegría infinita que se sigue presintiendo, y por ello hay tres *libidines* en el ser caído, a un tiempo inseparables y claramente distintas:

[...] junto a una libido sciendi (la curiosidad, el saber y la necesidad de saber, necesidad siempre frustrada y siempre renaciente, que va hacia las cosas en vez de sondear su propio abismo y su propio fracaso), y una libido sentiendi (la concupiscencia de la carne, la necesidad de gozar, la persecución sin fin y siempre decepcionada de la voluptuosidad, parodia del amor infinito), el hombre es presa de una libido dominandi (la ambición, la necesidad de mandar y de dominar: la voluntad de poder).⁸

Según esta lógica, el poder tiene su origen en una necesidad, en un impulso al que el ser humano no puede renunciar, algo similar a lo que siglos después –y atribuida a causas bien distintas– el psicoanálisis llamará “pulsión”. Pasó mucho tiempo hasta que, al margen del horizonte teológico en el que san Agustín explicaba esta tendencia humana –pero en una misma matriz–, Thomas Hobbes (1588-1679), a partir de su idea de que “La felicidad es un continuo progreso del deseo desde un objeto a otro, donde la obtención del anterior no es sino camino hacia el siguiente”,⁹ escribió: “Por eso mismo sitúo en un primer lugar, como inclinación general de toda la humanidad, un deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, que sólo cesa con la muerte”¹⁰ (no en balde se le atribuye a Hobbes la frase “el hombre es el lobo del hombre”). Ya en el siglo XX, Bertrand Russell (1882-1970) dice que “el amor al poder es la causa de las

⁸ Lefebvre, Henri (1982). *Hegel, Marx, Nietzsche*. Siglo XXI editores, México, p.29.

⁹ Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán*. Editorial Losada, Buenos Aires, p. 105.

¹⁰ *Ídem*, p.106

actividades que importan en los asuntos sociales”¹¹ por eso “el amor al poder es el motivo principal que produce los cambios que debe estudiar la ciencia social”.¹²

Tanto la *libido dominandi*, de san Agustín, como este deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder, en palabras de Hobbes, o el amor al poder según Russell, nos hablan de una supuesta necesidad imperiosa del ser humano de ejercer dominio sobre su entorno para la satisfacción de sus deseos, sin distinguir entre las cosas y los otros seres humanos que lo constituyen. Richard Adams, antropólogo estadounidense neo evolucionista, asimilará esta necesidad a la estrategia misma de la especie, y de los individuos, para su sobrevivencia.¹³ Otros teóricos lo plantean como la continua e inevitable disputa por la energía, condición necesaria para el mantenimiento y la reproducción de la vida, a lo que los seres humanos no escapamos.¹⁴

¿Es esto así, definitiva e inexorablemente? ¿Estamos los seres humanos fatalmente impelidos a dominarnos los unos a los otros?

Para algunas corrientes de la biología, concretamente las que estudian el comportamiento animal, la explicación es muy simple: los seres humanos no hacemos más que comportarnos como muchos otros animales que viven en manadas y cuya supervivencia y reproducción depende de un jefe del grupo que ocupa esa posición, solamente tras disputar la jefatura a otros de sus miembros e imponiéndoseles por la fuerza; supervivencia que depende también de la delimitación de territorios, para lo cual hay que mantener fuera a otras manadas o individuos de la misma y otras especies, por la vía del enfrentamiento físico. Y con eso zanján la discusión. Muchos comportamientos de personas que imponen su voluntad sobre otras, son explicados por su personalidad, equiparándola a la de los llamados “machos alfa”, que son los que

¹¹ Russell, Bertrand (1939). *El poder en los hombres y en los pueblos*. Editorial Losada, Buenos Aires, p. 9.

¹² *Ídem*, p.11

¹³ *Cfr.* Adams, Richard (1978). *La red de la expansión humana*. CIESAS/Ediciones de la Casa Chata, México, DF, pp. 21y22.

¹⁴ *Cfr.* De Gregori, Waldemar (1984). *Cibernética social*. Cortez Editora, Sao Paulo, Brasil, p. 32.

tienen una propensión a disputar la jefatura de la manada. El poder se explica entonces como un proceso animal, en tanto que se parece a un proceso animal, y con eso pretenden dar por concluida la discusión: hay proclividad al poder porque no dejamos de ser animales. Esta explicación elude ir al fondo de la cuestión; es optar por una salida falsa que nos deja ayunos de entendimiento de lo que es el poder.

El planteamiento de este trabajo es que, suponiendo sin conceder que todos los seres humanos estamos, por razones energéticas, biológicas –cuestión que discutiremos–, pero sobre todo culturales, impulsados a dominarnos los unos a los otros, esto no tiene que ser fatalmente así, ya que como humanos podemos decidir, optar, inclinarnos por formas alternativas de reproducción social, de sobrevivencia y de convivencia, en fin, de relaciones de poder, que no se sostengan en la imposición o dominación de unos sobre otros. Los seres humanos podemos decidir cómo queremos vivir y decidirnos a vivir de esa manera. Y con esto no se niega que el poder es algo presente, digámoslo así, en el medio biótico humano y por lo tanto, tampoco se niega que los humanos estamos inmersos en relaciones de poder. En ese sentido, no se busca negar que el conflicto es inherente a la vida, solamente se pretende analizar si existen otras posibilidades de interacción humana, distintas a las que suelen ser justificadas por algunas teorías sociales y hasta ciertas filosofías y si los conflictos no tienen otra salida que la imposición de la voluntad de unos sobre los otros.

Es reconfortante saber que este empeño no es un acto solitario, hay otros que han hecho la misma apuesta y sus estudios los han llevado a concluir que existen otras posibilidades. Tal es el caso del antropólogo estadounidense Marvin Harris, quien dedicó gran parte de su vida a estudiar el comportamiento de grupos humanos de culturas ancestrales y grupos contemporáneos al margen de la así llamada civilización moderna, cuando nos dice lo siguiente:

Así pues, no se hable más de la necesidad innata que siente nuestra especie de formar grupos jerárquicos. El observador que hubiera contemplado la vida humana al poco de arrancar el despegue cultural habría concluido

fácilmente que nuestra especie estaba irremediablemente destinada al igualitarismo salvo en las distinciones de sexo y edad. Que un día el mundo iba a verse dividido en aristócratas y plebeyos, amos y esclavos, millonarios y mendigos, le habría parecido algo totalmente contrario a la naturaleza humana a juzgar por el estado de cosas imperantes en las sociedades humanas que por aquel entonces poblaban la tierra.¹⁵

Nada en el comportamiento humano debería ser explicado por inclinaciones innatas y mucho menos por instintos o meras exigencias del entorno. Los humanos construimos y determinamos nuestro propio proceder. A esclarecer este aserto pretende contribuir este trabajo.

La reflexión de la que este trabajo da cuenta nos lleva a dilucidar que los seres humanos estamos inmersos en relaciones de poder sin que éstas tengan que ser siempre relaciones de dominación, dado que nos relacionamos en y desde nuestro propio poder, en vínculos dinamizados por el poder, sin que esto devenga necesariamente imposición unilateral; que antes que estar impelidos a dominarnos unos a otros, lo humano es primeramente cooperación; desde ahí esclarecer por qué y cómo las relaciones de poder devienen dominación. Para ello es menester aclararnos qué es el poder y específicamente qué son las relaciones de poder en el plano interpersonal y cuándo pasan a ser relaciones de dominación. Solamente así será posible una pedagogía del poder. Se trata de una reformulación radical del poder para hacerse cargo de él de una manera distinta a la que nos hemos acostumbrado por no comprenderlo y no saber cómo vivirlo; una reformulación radical que nos permita asumir con una disposición diferente el agonismo entre las relaciones de poder y la intransigencia de la libertad.

Este trabajo fue motivado por una reflexión sobre la propia práctica profesional que ha tenido como común denominador la dificultad, en mí y en los demás, para entender qué es el poder y cómo opera, viviendo sus consecuencias como realidades que arrastran, sin comprender cómo y por qué, y sin contar con los recursos conceptuales

¹⁵ Harris, Mervin (1993). *Jefes, cabecillas, abusones*. Alianza editorial, Madrid, p. 13.

para decidir qué hacer con eso. Reflexión que fue fecundada por la revisión y análisis de diversos autores que hablan sobre el poder y sus relaciones; pero sobre todo por la antropología filosófica de Xavier Zubiri, que me ha brindado la perspectiva filosófica desde la cual abordar la cuestión del poder y las relaciones de poder en tanto que tales.

El desarrollo de esta reflexión está estructurado de la siguiente manera: la primera parte presenta, en el Capítulo 1, algunas consideraciones sobre las dificultades que representa el carácter equívoco del vocablo “poder” y sus múltiples acepciones, como una forma de introducirnos a las complejidades del concepto. A continuación, en el Capítulo 2, abordaremos algunas conceptualizaciones del poder, básicamente desde las ciencias sociales, que en conjunto nos ofrece la gama de aproximaciones y proposiciones que hoy encontramos sobre el poder, con la intención de identificar lo que dicen y no dicen acerca de las relaciones de poder; pero sobre todo, los supuestos filosóficos de tales teorías, los huecos que sus supuestos dejan y las preguntas que desde ahí se le pueden hacer a la filosofía a propósito de la subsunción del poder a la dominación en los vínculos interpersonales. El Capítulo 3 está dedicado a las proposiciones que nos hace Michel Foucault sobre el poder y específicamente sobre las relaciones de poder, ya que Foucault es uno de sus teóricos más prolijos, cuyos planteamientos fecundaron mucho de estas reflexiones, por el nivel de problematización al que llegó el filósofo y sociólogo francés. El Capítulo 4 está dedicado a la filosofía antropológica del español Xavier Zubiri, en tanto que nos ofrece herramientas para reflexionar filosóficamente sobre las relaciones de poder, a partir de una antropología filosófica que da cuenta del ser humano que se relaciona y cómo es que se relaciona. Zubiri despliega una plataforma imprescindible para abordar las preguntas que los hechos descritos en esta introducción y las teorías que revisaremos le hacen a la filosofía. Por último en el Capítulo 5, expongo mi propia reflexión filosófica sobre el poder y, específicamente, las relaciones de poder entre las personas en su convivencia cotidiana; buscando dar cuenta de cuándo y cómo las relaciones de poder devienen relaciones de dominación entre las personas.

Con este abordaje pretendo proponer, para su discusión, algunos fundamentos y contenidos para una pedagogía del poder en las relaciones interpersonales, reconociendo que la vida transcurre en un agonismo, en una lucha en la que se juega la vida entre las relaciones de poder y la irrenunciabilidad a la libertad; es decir, el inexorable ejercicio de la libertad de quien está vivo, ejercicio que no puede ser más que de cada uno en su estar siendo en el mundo con los otros.

CAPÍTULO 1

EL CARÁCTER EQUÍVOCO DEL VOCABLO PODER. SUS DIVERSAS ACEPCIONES Y LAS DIFICULTADES DEL CONCEPTO

*No se sabe quizá siempre qué es el poder...
esa cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible,
presente y oculta, investida en todas partes.*

Michel Foucault

Antes de iniciar un recorrido por algunos de los más conspicuos teóricos del poder y autores que lo han conceptualizado, aunque sea tangencialmente, para esclarecer lo que dicen y lo que no dicen de él, para identificar sus supuestos y reflexionarlos a la luz de la filosofía, y de esa manera abonar a esta discusión, nos detendremos en algunas consideraciones generales sobre el carácter equívoco del vocablo y sus diversas acepciones, así como las dificultades del concepto mismo.

En el presente capítulo se busca dar cuenta de las múltiples acepciones de la palabra *poder*, pues dado su carácter polisémico denota conceptos de muy diversa índole. En parte por ello, pero también por el carácter de dichos significados, el concepto es problemático, no es fácil dar cuenta de él, sobre todo cuando en realidad se nos presenta como varios poderes distintos. Con este capítulo se pretende entonces, dejar asentados, al menos, los muchos significados de la palabra y ciertas complicaciones de los conceptos referidos a ella.

Dice Niklas Luhmann que “Ha habido numerosos intentos y conflictos para conceptualizar satisfactoriamente el *poder*, tanto de un modo teórico como empírico”.¹ Coincidimos con él cuando dice que “una teoría del poder no puede

¹ Luhmann, Niklas (2005). *Poder*. Anthropos editorial; México: Universidad Iberoamericana; Santiago de Chile: Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, p. 3. Cursivas en el original.

satisfacerse con una declaración descriptiva”,² pero no cuando a continuación afirma que “los intentos de analizar el concepto en sí mismo y de llegar a un acuerdo con respecto a sus diferentes significados no nos llevan a nada”.³ Disentimos de Luhmann por el convencimiento de que es necesario partir de analizar el concepto en sí mismo y esclarecer sus diferentes acepciones a fin de dilucidar lo que el poder es en tanto que tal; se pretende analizar el concepto, no sólo para proponer acuerdos sobre su significado, sino para acotar las preguntas que han de hacerse a la filosofía sobre los supuestos que están debajo de las distintas teorías y usos del concepto, y sus respectivos nudos ciegos, con el propósito de acercarnos a una conceptualización del poder que no se reduzca a una declaración descriptiva, sino a una formulación operativa, siempre enfocados en la especificidad de las relaciones de poder en el ámbito interpersonal.

Ahora bien, esta empresa no es sencilla. Pasa con la palabra poder lo que afirmaba san Agustín sobre el tiempo. Nos es familiar y hablamos frecuentemente de él como sabiendo sin dudas lo que es; pero si alguien nos pregunta qué es el tiempo, no nos es fácil explicarlo, como si de pronto hubiésemos dejado de saberlo. Nos dice en sus *Confesiones* “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”.⁴ ¿Qué es, pues, el poder? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.

² Luhmann, *op. cit.*, p. 3

³ *Ídem*

⁴ La cita completa es la siguiente: “¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”. San Agustín (1963). *Las Confesiones*, Ed. de Ángel Custodio. Vega, Editorial Católica, Madrid. Capítulo XIV.

1.1. LOS DIVERSOS SIGNIFICADOS DE LA PALABRA PODER

Una primera dificultad para responder a esta pregunta, reside en lo equívoco del vocablo “poder”. Como dice Zubiri, “La palabra poder, que traduce lo que los griegos llamaban *dynamis*, es muy rica en aspectos. Desdichadamente, no fueron distinguidos con rigor metafísico ni, por tanto, conceptuados adecuadamente”.⁵

La reflexión sobre el concepto de poder pasa necesariamente por el reconocimiento del carácter polisémico de la palabra. Algunas de las definiciones que da el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua* son:

- Tener expedita la facultad o potencia de hacer algo.
- Tener facilidad, tiempo o lugar de hacer algo.
- Ser más fuerte que alguien, ser capaz de vencerle.
- Fuerza, vigor, capacidad, posibilidad, poderío.
- Ser contingente o posible que suceda algo.
- Dominio, imperio, facultad y jurisdicción que alguien tiene para mandar o ejecutar algo.
- Acto o instrumento en que consta la facultad que alguien da a otra persona para que en lugar suyo y representándole, pueda ejecutar algo.
- Posesión actual o tenencia de algo (en poder de...)
- Gobierno de algunas comunidades políticas.
- Suprema potestad rectora y coactiva del Estado.⁶

En sus varios significados, vemos entonces que la palabra poder es tanto un verbo como un sustantivo y se aplica lo mismo a las personas –individual y colectivamente– que a una cualidad de las cosas ya distintas formas de representación, de gobierno, de imposición y de dominación, incluyendo al Estado.

Esto sucede no solamente en el idioma español. Existe en el inglés una diferencia significativa entre el *can* y el *be able to* como verbo y el *power* como sustantivo, diferencia que no encontramos en el español. No obstante, Kenneth E. Boulding, en su

⁵ Zubiri, Xavier (1982a). *Siete ensayos de antropología filosófica*. Universidad Santo Tomás, Bogotá, p.153.

⁶ *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. De28 de agosto de 2013. Disponible en: www.rae.es/rae.html.

libro *Las tres caras del poder*,⁷ muestra una situación similar a lo que pudimos observar más arriba con respecto a los diversos significados de la palabra poder en español, pero en el caso del inglés, con las diversas acepciones que aparecen en el *Oxford English Dictionary* y con una clasificación que distingue entre *power* como cualidad o propiedad, por una parte, y como una persona, grupo o cosa, por la otra:

Como cualidad o propiedad:

- La capacidad para hacer o efectuar algo o influir sobre una persona o cosa. Facultad particular del cuerpo o de la mente.
- La capacidad para influir en algo o afectarlo profundamente; fuerza, vigor, energía física o mental; fuerza de carácter; fuerza eficaz, efecto...
- De cosas inanimadas: propiedad activa; capacidad de producir algún efecto; el principio activo o la virtud de una hierba...
- Posesión de autoridad o mando sobre otros; dominio, autoridad; gobierno, predominio, mando, influencia, a veces libertad o permiso para actuar...
- Capacidad o aptitudes legales o autoridad para actuar [...] documento, o la cláusula de un documento que da autoridad legal.

Como una persona, grupo o cosa:

- Persona o cosa que posee o ejerce poder, influencia o autoridad; persona, grupo o cosa influyente o dirigente, soberano, gobernante...
- Ser celestial o espiritual que tiene dominio o influencias; deidad, divinidad...
- Grupo de hombres armados; fuerza de combate, hueste, ejército.⁸

Asimismo, el *Diccionario electoral* del Instituto Interamericano de Derechos Humanos sintetiza claramente las tres acepciones más comunes del poder; tres maneras que pueden ser diferenciadas aunque, nos dice, no resulten completamente distintas:

I) el poder entendido como una capacidad de la que se dispone o de la que se carece, II) el poder concebido como una institución que para ser legítima supone el consentimiento de aquellos sobre los cuales se ejerce y III) el poder analizado

⁷ Boulding, Keneth (1993). *Las tres caras del poder*. Ediciones Paidós, Buenos Aires, p. 39.

⁸ *Ídem*

como una característica inherente de las relaciones sociales diversas que tienen lugar en la sociedad.⁹

¿Tres poderes distintos? o ¿tres tipos de un mismo poder?: una capacidad para actuar propia de los sujetos, instituciones de una sociedad, formas de relación.

Los ejemplos anteriores dan cuenta de la diversidad de significados y formas de uso de la palabra, así como de sus múltiples posibilidades de aplicación, en las que el contexto es el que le asigna un significado particular.

Ahora bien, si nos remitimos a la etimología, la palabra poder viene del latín *potēre*—que es *poder* como sustantivo—, al que corresponde el infinitivo latino *posse*,—de la raíz *po*, que en latín significa “tener capacidad de”, y *esse*, que es el verbo estar—, luego, es “estar en capacidad de”, por lo tanto, poder hacer. Algunas de sus declinaciones son: *possumpotis*, yo puedo; *potest*, él puede, de donde vendría la palabra “potestad”,¹⁰ palabra está última que remite a tener capacidad sobre, sobre las cosas o sobre otras personas. Por su etimología poder es entonces tanto capacidad de, como capacidad sobre.

1.2. ACERCA DEL PODER COMO ATRIBUTO PERSONAL

Las reflexiones sobre el poder referidas al poder personal, tanto en las ciencias sociales como en la filosofía o en el lenguaje cotidiano, se orientan casi exclusivamente a una de las siguientes dos dimensiones, pensadas –salvo algunas excepciones– por separado y sin reparar en que una está implicada en la otra:

a) aquella capacidad de los individuos para actuar según su voluntad orientada a determinados fines, al contar con los recursos, o inclusive teniendo el control de los

⁹ Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2000). *Diccionario electoral*, San José de Costa Rica, Tomo 2, pp. 1000-1007.

¹⁰ Entrevista con Raúl. H. Mora, SJ. En noviembre de 2008.

elementos de su entorno, necesarios para alcanzar tales fines, pudiendo alcanzarlos si se lo propone y si las condiciones son propicias para ello.

b) aquel que ejerce una persona o un grupo de personas sobre otras personas, consiguiendo que se comporten, en términos generales, conforme a los propios designios.¹¹

A la primera dimensión corresponde entonces el poder como verbo: yo puedo, tú puedes, él puede.¹² Visto en su dimensión personal, el poder, el propio, es lo que le permite al ser humano moverse y actuar en un campo de posibilidades asociado a su estar en el mundo. El significado de poder, en este caso, remite entonces a la capacidad de realizar algo, al hecho de tener la posibilidad de hacerlo.¹³ En este sentido, este poder es considerado como algo completamente independiente de las otras personas salvo en el caso en que los fines que se persiguen involucren y, o dependan del comportamiento de ellas; aunque hay que anticipar que estrictamente nunca estarán fuera o al margen los otros.

Como nos dice Keneth Boulding:

El poder personal empieza con el poder sobre el medio físico: el poder de caminar y correr; el poder de hacer cosas con las manos... el poder servirse del martillo y de la sierra [...] o leer un libro [...] se adquieren mediante una compleja variedad de procesos de aprendizaje.¹⁴

¹¹El *Diccionario Espasa-Calpe* define la palabra *designio* como “pensamiento o proyecto del entendimiento aceptado por la voluntad”.

¹²A la base del cual estaría desde la “voluntad de poder” en Nietzsche, hasta, como veremos más adelante, el poder en Zubiri como “potencia, facultad y posibilidades” o como “capacidad”. Respecto de la voluntad de poder, Nietzsche plantea que en todas las cosas es posible encontrar un afán por la existencia, desde el mundo inorgánico hasta el mundo humano, pasando por los distintos niveles de los seres vivos. Todas las cosas son expresión de un fondo primordial que pugna por existir y por existir siendo más. La voluntad de poder se identifica con cualquier fuerza, sea ésta inorgánica, orgánica o psicológica, y tiende a la autoafirmación: no se trata sólo de voluntad de existir sino de ser más. Es el fondo primordial de la existencia y de la vida. Porque toda fuerza impulsora es voluntad de poder, no existe ninguna fuerza física, dinámica o psíquica fuera de dicha voluntad; la voluntad de ser y ser más.

¹³*Cfr.* Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *op. cit.*, Tomo 2, pp. 1000-1007.

¹⁴Boulding, *op. cit.*, p. 97

Algo similar dice Foucault del poder como capacidad,

[...] es el que se ejerce sobre las cosas y da a su vez la habilidad de modificar, usar, consumir, y destruirlas –un poder que procede de aptitudes directamente inherentes al cuerpo o ‘apoyadas’ en instrumentos externos–.¹⁵

Hasta aquí, por poder se entiende algo completamente distinto a imposición o dominación.

Ahora bien, como se planteó anteriormente, las cosas toman otro cariz cuando llevamos esta dimensión de poder desde lo personal a las relaciones entre las personas; aquí entonces se encuentran los poderes de cada una y se ven confrontadas las circunstancias de capacidad, recursos y control de todas ellas. Un poder distinto al poder personal se configura en los nexos sociales, ya no es lo que le permite a cada quien actuar sino una forma de interacción, ya no es poder como verbo sino como sustantivo: es algo.

1.3. EL PODER COMO SUSTANTIVO

A la segunda dimensión del poder personal, en la que están involucrados los otros, corresponde la acepción de la palabra como sustantivo, como aquello que expresa una modalidad de relación entre dos personas, o una persona o grupo de personas y una colectividad, por la que ésta se ve sometida a los designios o gobierno de aquél o aquéllos. Supone básicamente el poder que se ejerce sobre otros cuando los fines de una persona implican a otras personas directamente, porque la consecución de sus fines depende de que ellas adecuen su comportamiento a la voluntad de la primera. Es un poder que se despliega desde el poder personal. Por mi poder personal logro que otros ajusten su comportamiento a lo que yo deseo, pero ese hecho –lo que yo hago

¹⁵ Foucault, Michel. El sujeto y el poder. En: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf>. P. 12. Versión del 28 de agosto de 2013.

que hace que otros hagan, de lo que depende que otros hagan– es distinto a aquel poder, es una situación, una circunstancia del nexo que nos vincula.

Foucault dice de este poder que “pone en juego las relaciones entre los individuos (o entre grupos)”. Afirmar que en este caso “El término ‘poder’ designa los relacionamientos entre ‘compañeros’”.¹⁶

Con respecto al poder que ejerce una persona o un grupo de personas sobre otras, consiguiendo que se comporten conforme a los propios designios, la tendencia generalizada es a deslizar la idea de poder al plano del llamado “poder político”, dejando fuera relaciones en las que se ejerce el poder de una persona sobre otra en el seno de comunidades o agrupaciones sin que pueda ser catalogado como poder político, cuando los intereses a los que se responde son los de las personas directamente involucradas y no a los de quienes gobiernan o determinan la vida de los otros por condicionantes económicas, culturales o de otro tipo.

Contrario a una tendencia bastante generalizada, no todo poder en el que están involucradas o implicadas otras personas puede caracterizarse como poder político aunque, en este caso, la filosofía política básicamente se refiere a diversas posibilidades, todas con relación al poder político. Queda pendiente para más adelante esclarecer cómo es posible establecer nítidamente el estatuto de lo político en el poder político o, como dice Luhmann, “los límites en que el poder puede politizarse”.¹⁷

Será necesaria la entrada en escena de la obra de Michael Foucault para que las relaciones de poder presentes en todos los ámbitos de la vida, desde el hogar, la escuela, la cárcel, los hospitales o incluso la redacción de un periódico, fueran

¹⁶ *Ídem*

¹⁷ Luhmann, *op. cit.*, p. 129

reconocidas también como un asunto relativo al poder, no necesariamente desprendido de un régimen político o sistema socioeconómico en particular.

A propósito de las dificultades que presenta el concepto *poder* como sustantivo, y algo que recae sobre otros, cuando Max Weber quiso dar cuenta de él, afirmó que “el concepto de poderes sociológicamente amorfo”.¹⁸ Michel Crozier y Erhard Friedberg, por su parte, sostienen que: “El fenómeno del poder es simple y universal, pero el concepto de poder es vago y multiforme”.¹⁹ Para entonces, Foucault ya había señalado: “Después de todo ha sido necesario llegar al siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero no se sabe quizá siempre qué es el poder”.²⁰

1.4. LAS DIMENSIONES DEL PODER POLÍTICO

Por su parte, la filosofía política en sus inicios –desde el mismo Hobbes–, centrará sus consideraciones sobre el poder en la cuestión de la legitimidad, primero del soberano y después del Estado. Al respecto, Foucault dice:

Me parece que con demasiada frecuencia, según el modelo que ha sido impuesto por el pensamiento jurídico-filosófico de los siglos XVI y XVII, se reduce el problema del poder al problema de la soberanía: ¿Qué es el soberano? ¿Cómo puede constituirse? ¿Qué es lo que une los individuos al soberano?²¹

Y en ese contexto dice lo siguiente:

[...] en la teoría jurídica clásica, el poder es considerado como un derecho, del que se es poseedor como de un bien, que en consecuencia puede transferirse, o alienarse, total o parcialmente, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho que sería del orden de la cesión o del contrato. El poder es el poder concreto que todo individuo detenta y que cede, parcial o totalmente, para contribuir a la constitución de un poder político, de una soberanía.²²

¹⁸ Weber, Max (1981). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 43.

¹⁹ Crozier, Michel y Erhard Friedberg (1990). *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*. Alianza Editorial Mexicana, México, p. 55.

²⁰ Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, p. 83.

²¹ *Ídem*, p. 157

²² *Ídem*, p.134

Con la llegada de las ciencias sociales en el siglo XIX, el poder empezó a ser analizado desde distintas perspectivas; una en el mismo registro del anterior, teniendo como referencia directa al Estado, y la otra referida a las relaciones sociales de producción. Al respecto de esto último Foucault plantea lo siguiente:

En el otro caso –me refiero a la concepción marxista general del poder– [...] hay algo distinto que podría denominarse la funcionalidad económica del poder, funcionalidad económica en la medida en que el poder tiene esencialmente el papel de mantener actualmente las relaciones de producción y una dominación de clase [...], así como la modalidad específica de la apropiación de la fuerza productiva que lo hace posible.²³

Otra vertiente, distinta a las que ponen el acento ya sea en la cuestión de la soberanía o en la de la funcionalidad económica del poder, es la del “sistema político”, como lo muestra Norberto Bobbio²⁴ cuando nos afirma:

En estos últimos años los estudiosos de los fenómenos políticos han abandonado el término “Estado” para sustituirlo por uno más comprensivo, “sistema político” [...]
Lo que el “Estado” y la “política” tienen en común (y es la razón de su intercambiabilidad) es la referencia al fenómeno del poder. Del griego *kratos* “fuerza”, “potencia” y *arjé* “autoridad”, nacen los nombres de las antiguas formas de gobierno “aristocracia”, “democracia” [...] “monarquía”, “oligarquía”, y todas las palabras que de vez en vez han sido utilizadas para indicar formas de poder: “fisiocracia”, “burocracia”, “partidocracia” [...] No hay teoría política que no parta de alguna manera directa o indirectamente de una definición de “poder” y de un análisis del fenómeno del poder.²⁵

De acuerdo con Harold Lasswell y Abraham Kaplan (1952),²⁶ nos dice Bobbio, el proceso político es “la formación, la distribución, el ejercicio del poder”. Por lo tanto, “Si la teoría del Estado puede ser considerada como una parte de la teoría política, la teoría política a su vez puede ser considerada como una parte de la teoría del poder.”²⁷

²³ *Ídem*

²⁴ Bobbio, Norberto (1989). *Estado, gobierno y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 102.

²⁵ *Ídem*

²⁶ Lasswell Harold y Abraham Kaplan (1952). *Power and society*. Citado por Bobbio (1989), p. 103.

²⁷ Bobbio, *op. cit.*, p. 103

Al igual que muchos otros, Bobbio da por sentado que hay una teoría del poder. Como en casi todos los casos de quienes hablan del poder político, este autor no nos dice a qué “teoría del poder” se refiere, ni dónde encontrarla; se le da por preexistente, pero no se nos da ninguna referencia de ella.

1.5. LA CRÍTICA A LA TENDENCIA DE SUBSUMIR TODO PODER AL PODER POLÍTICO

Todas estas formas de entender el poder solamente en su carácter de poder político, son criticadas por estudiosos del poder como Richard Adams o Michel Crozier y Erhard Friedberg.

El antropólogo social estadounidense Richard Adams plantea que su preocupación es con el poder mismo, por lo que sus consideraciones al respecto “de ninguna manera se encuentran restringidas a la ‘política’, a la ‘ciencia política’ ni a la ‘economía política’”. Tratándose del poder, nos dice, “El poder opera de manera tan cierta en la familia como en el estado, y el papel de la familia es claramente un asunto de poder, tanto en las sociedades más primitivas como en las más complejas.”²⁸

Adams cuestiona el hecho de que para muchos el único poder que verdaderamente importa es el poder político, y se pregunta “¿puede plantearse que aunque el poder parezca estar presente en otros contextos en realidad cobra importancia sólo en la política? A eso debe responderse con un no categórico”.²⁹ Afirma Adams que es poco lo que se gana con categorías como “político” o “económico” si se considera que las personas, el comportamiento de las personas, son el camino hacia el poder:

Si insisto en criticar el uso de estas categorías, ¿en qué consiste el objeto de estudio cuando examinamos el poder? La respuesta es que estamos estudiando la supervivencia humana. Política, economía y economía política, así como

²⁸ Adams, Richard (1978). *La red de la expansión humana*. CIESAS / Ediciones de la Casa Chata, México, DF, p. 33.

²⁹ *Ídem*, p. 31

religión, organización social, mitología, folklore y la mayoría de las denominaciones aplicadas al estudio del hombre, se ocupan básicamente de este problema, simple y a la vez sumamente complejo. El poder es el elemento común de todas esas categorías desde el momento mismo en que se examinan el contexto de relaciones sociales y la evolución del objeto de estudio.³⁰

Para Crozier y Friedberg, sociólogos francés y austriaco-francés, respectivamente, “Cualquier análisis serio de la acción colectiva debe [...] considerar el poder como un centro de sus reflexiones, pues la acción colectiva, finalmente no es otra cosa que la política cotidiana y el poder su materia prima.”³¹ No obstante el hecho de que el poder se percibe como algo que está presente en diversos ámbitos de la acción humana, particularmente en la acción colectiva, se le reduce y se desvanece en una generalización. Esta extensa cita de Crozier y Friedberg es muy clara al respecto.

[...] la impresión confunde. La omnipresencia de la palabra esconde, de hecho escamotea del análisis el fenómeno que encubre. O bien el poder se excluye completamente del campo de investigación y de reflexión, ya sea porque no constituye más que un “comodín” para desarrollar un racionamiento, por demás determinista –una especie de categoría residual a la que se acude para explicar lo que no se ha podido mediante otros procedimientos– o porque su empleo equivalga, de hecho, a un verdadero abuso del lenguaje –como en las versiones estructuralistas y ultra deterministas del marxismo de Althusser o de Poulantzas–; o bien se incluye en este campo y se toma en cuenta en el análisis, pero bajo una forma totalmente inerte que prohíbe el estudio. El poder está conceptualizado como un atributo, como una propiedad que opone a los que tienen con los que no tienen. Como un mecanismo impersonal, una cosa que se impone a actores sociales del exterior sin que por otro lado jamás se precise de dónde viene. Según la orientación ideológica y normativa del analista, aquí se destaca algo diferente: lo que para el conservador no es más que el ejercicio de una autoridad legítima y necesaria, para el crítico es abuso de poder, dominación y represión de las potencialidades humanas. Pero en ambos lados encontramos la misma tendencia a identificar el poder con la autoridad, con el Estado, con el orden establecido, y el mismo rechazo a enfocarlo desde el punto de vista de su riqueza y su dinámica contradictoria y analizarlo como lo que realmente es: una dimensión irreductible e ineluctable tanto del instituyente como del instituido, y tanto del movimiento como de la estabilidad; en resumen de la acción social.³²

³⁰ *Ídem*, p. 23

³¹ Crozier y Friedberg, *op. cit.*, p. 22

³² *Ídem*, p. 23

Luhmann lo expresa más sucintamente: “El poder es un factor universal para la existencia societal, establecido en el mundo de la experiencia viviente”.³³

Sin embargo, las definiciones de poder que nos dan Adams, Crozier y Friedberg, o Luhmann, quienes reconocen la diversidad de ámbitos en los que aparece el poder, se quedan en una mera descripción de cómo consideran ellos que se manifiesta, cómo opera, pero no nos dicen nunca en qué consiste y, prácticamente en todos los casos, confunden sus efectos con la causa; identifican como cualidades del poder lo que en realidad son sus consecuencias.

Para algunas corrientes de la antropología social “El poder y la cultura son dos dimensiones de la interacción social”;³⁴ es decir, las relaciones en la interacción social son intrínsecamente relaciones de poder; por ello, muchas investigaciones de antropólogos se han centrado en las relaciones de poder en grupos humanos específicos para desentrañar su cultura.

Hay que hacer notar que mientras unos circunscriben el poder a la dimensión política, los otros llevan la política a donde está el poder, es decir, a todas partes, la expanden a la vida humana en su conjunto: “todo es política puesto que el poder está en todas partes”,³⁵ lo que también es cuestionable.

De esta manera vemos que, salvo en algunas excepciones, el poder que involucra o implica a otras personas pero que no puede ser conceptualizado como poder político, ha solido quedar en el “limbo”, es decir, aquel poder que se da en las relaciones interpersonales, digamos cara a cara, mediada o no por una institución en la que se enmarque su relación. O, como lo señalan Crozier y Friedberg, muchos de los casos en que aparecen las dos dimensiones (poder político y poder sobre otras personas fuera

³³ Luhmann, *op. cit.*, p. 127

³⁴ Varela, Roberto (2005). Antrophos/UAM-I, México, D.F., p. 124.

³⁵ Crozier y Friedberg, *op. cit.*, p. 23

del ámbito político), la tendencia es a una yuxtaposición de las mismas, la mayoría de las veces bastante a la ligera.

Una vertiente de la politización del poder y la reducción a su carácter de dominación, es la tendencia a considerarlo solamente en su dimensión negativa, represiva, asociado a un cierto tipo de sistema social. Al respecto Crozier y Friedberg plantean:

Debemos [...] desechar esa concepción puramente negativa y represiva del poder que se afirmó en los últimos años en las diversas corrientes del análisis institucionalista, socioanalítico u otras, y en la crítica neomarxista o simplemente radical en la economía, psiquiatría y pedagogía, concepción que ve, en la existencia de las relaciones de poder y de los problemas que de ellas derivan, el simple producto –en el límite patológico– y la prueba de la imposición de una estructura de autoridad, de un modo de dominación social, o de un algo instituido, que bastaría romper para hacer desaparecer inmediatamente los problemas del poder.³⁶

Se trata de una negatividad del poder asociada, como ya se dijo, a la cultura en general o a un régimen político o sistema socioeconómico en particular, bajo el supuesto de que su erradicación tendrá como consecuencia la desaparición de ese poder.

Finalmente, hay que mencionar que en muchos de los casos en los que el foco está en el poder político o en donde todo poder es relacionado de cualquier manera con el poder político o con el macrosistema social, a muchos autores les es inevitable –aún para quienes esa dimensión es la única posible– recurrir a la dimensión interpersonal, cuando se necesita entender y explicar la dinámica de la relación de poder, ya sea utilizando a un sujeto A y un sujeto B, o un *alter* y un *ego*, un jefe y un subalterno, o un portador del poder y un sujeto al poder.³⁷ Es decir, se habla del poder solamente en su connotación de poder político; pero para explicarlo se ven obligados a hablar de una relación interpersonal que estrictamente no tiene cabida en su horizonte de pensamiento.

³⁶ *Ídem*, p. 26

³⁷ *Cfr.* Luhmann, Bobbio y el mismo Bourdieu, además de Buckley y otros más.

1.6. CONSECUENCIAS DE LA POLISEMIA

La condición polisémica del concepto *poder*, aun solamente como sustantivo, y la suposición de que todos entendemos lo mismo por poder, se pone de manifiesto en las ciencias sociales y la filosofía, generando en algunos casos ambigüedad y provocando confusión. Existe una vasta literatura en los campos de las ciencias sociales y políticas, la educación e incluso la psicología, que aborda la cuestión del poder utilizando el concepto sin precisarlo ni atender a su carácter equívoco. Podemos incluso encontrar obras que incluyen en su título la palabra poder sin que se dedique algún apartado a explicar cómo se entiende y cómo se utilizará el concepto, aún cuando es utilizado como parte de conceptos más complejos como pueden ser: ejercicio del poder, relaciones de poder, relaciones sociales de poder o relaciones de poder familiares; estrategias, mecánica y procedimientos del poder; lugar del poder, lógica o lógicas del poder, etc.³⁸; o manejándolo como sinónimo de dominio o dominación, o relacionado con otros conceptos como hegemonía o resistencia.³⁹ Se da el caso incluso de que, aun no refiriéndose exclusivamente al poder político, se le relaciona con éste en una línea de continuidad sin clarificación alguna sobre las diferencias entre tal poder y otro poder distinto, aunque sea porque no se le pueda llamar propiamente poder político, como sería el poder económico o el poder del maestro sobre el alumno.⁴⁰ El caso más grave es cuando, sin ninguna precisión ni clarificación, se considera a todo tipo de poder como una modalidad, componente o extensión del poder político, como es el caso de Bobbio y otros teóricos de la filosofía política y las ciencias políticas y sociales.

³⁸ Como por ejemplo: Calveiro, Pilar (2005). *Familia y poder*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires, en donde, después de estar hablando del poder en todas las modalidades señaladas, no es sino hasta la página 31 y en la primera nota al pie de página del libro que dice, apoyándose en una cita de Foucault, “A lo largo de todo el trabajo se considerará el poder como una relación y no como una posesión”; pero nada más.

³⁹ Cfr. *Ídem*

⁴⁰ Cfr. Edwards, Ernesto y Alicia Pintus (2001). *Poder y seducción en la escuela*. Homo sapiens ediciones, Rosario.

1.7. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

El hecho de que el vocablo poder tenga tan distintas acepciones y que por poder se entiendan tan diversas cuestiones, así como la tendencia a suponer que todos compartimos la misma idea de lo que es el poder o la facilidad con la que se generaliza el poder como poder político, representan una dificultad que hay que remontar para esclarecer lo que son las relaciones de poder, y específicamente en el plano interpersonal. Estos hechos muestran una enorme riqueza y complejidad alrededor de lo que tienen en común los diversos significados y usos de la palabra, pero nos obligan a tratar de esclarecer, en el fondo de tal diversidad, cuál es la matriz que las hermana y por qué se desliza tan fácilmente la confusión entre unos y otros tipos de poder o la subsunción de unos en otros. Crozier y Adamas nos llaman la atención no solamente sobre que no todo poder es poder político, sino que una aproximación adecuada debe centrarse en el poder como relaciones, como inherente a tales relaciones; no obstante, aunque no necesariamente como sinónimo de dominación, siempre la asocian a ella.

Si el poder son capacidades para hacer, sin que necesariamente intervengan los otros, pero también capacidades para hacer por la mediación de los otros –cuando sus acciones están supeditadas a nuestra voluntad–, ¿Cuándo y cómo son diferentes ambas posibilidades? ¿Qué las determina en ambos casos? y, cuándo están presentes los otros, ¿Se trata siempre de una relación de dominación?, finalmente, ¿Cómo se relaciona esto con el poder político?

Con el fin de adentrarnos en el esclarecimiento del concepto o, más bien, los distintos conceptos de poder, y más específicamente del poder en la relación interpersonal, y explorar las respuestas a estas preguntas, haremos la revisión de distintas conceptualizaciones planteadas por algunos de sus más conspicuos exponentes en el ámbito de las ciencias sociales, con el fin de identificar sus supuestos y desentrañar elementos que nos den luz para entenderlos mejor a la luz de la filosofía. Sólo así se

podrá entender a las relaciones de poder en tanto que tales y establecer el estatus de la dominación en dichas relaciones.

CAPÍTULO 2

DIVERSAS FORMAS DE CONCEPTUALIZAR AL PODER

El presente capítulo expone de manera sucinta diversas formas de conceptualizar el poder y específicamente las relaciones de poder. La intención en esta exploración ha sido recoger y sistematizar cómo se plantea la cuestión del poder, qué se dice de él en general y qué de las relaciones de poder en particular, cómo se aplican las múltiples acepciones del vocablo, así como las implicaciones de las distintas aristas del concepto dada la diferencia entre el poder personal y el poder en las relaciones interpersonales, para esclarecer en qué y de qué manera son consideradas como relaciones de dominación y cuando no es así, por qué y cómo devienen dominación; además de identificar cómo se relaciona esto con el poder político. Buscamos extraer los supuestos o fundamentos filosóficos de estas conceptualizaciones, respecto a la idea de ser humano, de sus relaciones interpersonales y de su vida en sociedad; problematizarlos y emprender una reflexión que permita recoger aquellos elementos que arrojan luz y ayudan a comprender y explicar mejor el concepto y sus implicaciones, pero, sobre todo, atender lo que todas estas conceptualizaciones no consideran con respecto a lo que son las relaciones de poder.

Algunos de los autores que se revisaron pueden ser considerados teóricos del poder, otros no, dado que esta revisión incluye tanto teorías del poder desarrolladas concienzudamente, como algunas conceptualizaciones cuyos autores realizaron tangencialmente de manera complementaria al objeto de sus investigaciones o reflexión teórica. Si bien no todos los autores revisados pueden ser, por lo tanto, considerados teóricos del poder, sus planteamientos fueron analizados por responder al propósito de esta pesquisa: esclarecer qué se dice del poder, con qué supuestos y con qué implicaciones, desde diversos contextos históricos y culturales, independientemente de cuán elaborado este su *corpus* teórico. Las conceptualizaciones que se revisaron son las de Thomas Hobbes y John Locke –muy

brevemente–, Bertrand Russell, Keneth Boulding, Max Weber, Walter Buckley, Michel Crozier, Norberto Bobbio, Richard Adams, Niklas Luhmann y Pierre Bordieau.

Se escogieron estos autores, de entre muchos más, porque el conjunto de sus conceptualizaciones conforma una gama de enfoques suficientemente comprensiva que nos permite aproximarnos al concepto, sus aportaciones a la reflexión y sus dificultades; además, por tener influencia en otros teóricos o por atender aspectos que otros no tocan. Esta revisión no agota todas las teorías y a todos los teóricos que hablan sobre el poder; sin embargo, se considera que los autores revisados cubren suficientemente la gama de aproximaciones al poder que, además de permitir pensarlo en su acepción general, también arrojan luz sobre las relaciones de poder en particular, que son nuestro objeto de interés.

Las preguntas con las que se abordaron estas conceptualizaciones fueron básicamente las mismas que se plantean en la introducción de este trabajo: ¿Qué es el poder? ¿Se trata de un solo poder o de múltiples poderes? Si es esto último ¿Cuántos tipos de poder hay y cuáles son? ¿Por qué y cómo el poder opera con tanta persistencia y eficacia entre las personas y en los grupos humanos? ¿Qué son las relaciones de poder con respecto al poder? ¿Las relaciones de poder son siempre de dominación? ¿Estamos inexorablemente impelidos a dominarnos los unos a los otros? ¿Qué relación tiene todo esto con el poder político? A estas preguntas se sumaron otras que contribuyen a perfilar con más detalle las teorías que abordaremos: ¿Qué hace posible que se dé el poder? ¿Cómo distinguir el poder como causa, de los medios de los que se sirve y de las consecuencias que tiene? ¿Cuál es la relación entre poder y autoridad?

El capítulo se desarrolla en los siguientes apartados:

- Diversas formas de abordar la comprensión del poder
- Definiciones del poder
- Tipologías del poder
- El poder como relación y la acción colectiva en Adams y Crozier
- El poder político y el Estado en Hobbes

- La cuestión de la dominación y la autoridad en Max Weber
- El poder y la autoridad en Buckley
- Poder, dominación y violencia simbólica en Pierre Bourdieu
- Recapitulación de las teorías del poder revisadas
- Conclusiones del capítulo

2.1. DIVERSAS FORMAS DE ABORDAR LA CUESTIÓN DEL PODER

En este primer apartado expondremos diversas formas de abordar la cuestión del poder, lo que muestra las distintas perspectivas desde las cuales se ha buscado dar cuenta del mismo. El interés reside en poner en contexto las definiciones, tipologías y diversos elementos que han de revisarse en las diferentes aproximaciones al concepto del poder y de las relaciones de poder.

Para Bertrand Russell (1872–1970), en su obra traducida como *El poder en los hombres y en los pueblos* –que aunque se trata más bien de un ensayo sociológico que de una teoría social o reflexión filosófica, tuvo influencia en algunos otros teóricos–,¹ el poder debe ser considerado como el elemento central de toda sociología, porque, según nos dice “el amor al poder es el motivo principal que produce los cambios que debe estudiar la ciencia social”,² este amor al poder “es la causa de las actividades que importan en los asuntos sociales”,³ y por lo tanto es la vía correcta para una apropiada interpretación de la historia. Al respecto argumenta que los economistas ortodoxos –Marx incluido–, se equivocan al considerar el interés económico como el objeto fundamental de las ciencias sociales, porque la riqueza es un medio para alcanzar el poder, no un fin en sí mismo⁴. Y por lo tanto, para él “las leyes de la dinámica social son leyes que solamente pueden ser establecidas en términos de poder”.⁵

¹ Como Bobbio.

² Russell, Bertrand (1939) *El poder en los hombres y los pueblos*. Losada editorial, Buenos Aires, p. 11.

³ *Ídem*, p. 9

⁴ *Ídem*

⁵ *Ídem*, p. 10

Russell equipara el poder como concepto fundamental de la ciencia social, con el de *energía* como concepto fundamental de la física:

Como la energía, el poder tiene muchas formas; la riqueza, los armamentos, la autoridad civil, la influencia en la opinión. Ninguna de ellas puede considerarse subordinada a otra y no hay una forma de la cual se deriven las otras [...] el poder como la energía puede considerarse que pasa continuamente de una de sus formas a otra y debiera ser tarea de la ciencia social buscar las leyes de ésta transformación.⁶

Para descubrir esas leyes, dice Russell, es necesario clasificar las formas del poder y aplicarlas al estudio de los modos cómo las organizaciones y los individuos logran dominar la vida de otros.⁷ Para Russell entonces, el poder debe verse como dominación; aunque también como autoridad; no se detiene el autor en la diferencia entre ambos conceptos.

Para Russell, las distintas sociedades difieren con respecto al poder, tanto en cuanto al grado de poder poseído por los individuos o por las organizaciones, como en cuanto al tipo de organización que tiene más influencia, y con respecto a la diversidad de medios para adquirir el poder.⁸ Sostiene, además, que la desigualdad en la distribución del poder ha existido siempre en las comunidades humanas ya que “por motivos que nada tienen que ver con la psicología es necesario, si han de tener éxito las empresas colectivas, que haya algunos hombres que den órdenes y otros que las obedezcan”. No obstante, los factores psicológicos, e incluso fisiológicos, tienen para él una relevancia fundamental y este hecho solamente puede ser explicado a partir de tales factores, por eso afirma:

El carácter de algunos hombres les lleva siempre a mandar, así como el carácter de otros les lleva a obedecer; entre esos dos extremos se encuentra la masa de los hombres corrientes, a quienes les gusta mandar en ciertas situaciones pero en otras prefieren estar sujetos a las órdenes de un caudillo.⁹

⁶ *Ídem*

⁷ *Cfr. Ídem*, p. 12

⁸ *Cfr. Ídem*

⁹ *Ídem*, p. 14

Por su parte, Kenneth E. Boulding (1910–1993), quien no es sociólogo sino economista –pero un economista peculiar por ser cuáquero–¹⁰, en su libro *Las tres caras del poder* pretende devolverle un carácter más humano a las teorías sociales, con una clara intención normativa –casi pedagógica, se podría decir–, además de considerar –tal como lo hace Russell– el concepto de poder como el más importante en los sistemas sociales.¹¹ Y desde ahí es que aborda la cuestión. Para él, como vimos en el primer capítulo,¹² también es evidente que “uno de los grandes problemas que surge al construir una teoría general de poder son las dificultades taxonómicas”¹³ debido a que se utiliza con una gran variedad de significados.¹⁴ Dentro de esa variedad, nos dice Boulding, recurriendo también a la metáfora de la energía, “podemos empezar por el de potencial para cambiar. En física tiene significados muy especiales: la rapidez con que la energía se transfiere o se convierte en trabajo”,¹⁵ o también “En electricidad lo que vence la resistencia y produce corriente se llama ‘potencia’, la cual también es una forma de poder”.¹⁶ Al inicio de su obra se centra en esta dimensión que deriva en el poder personal.

No obstante que para Boulding el poder corresponde básicamente a un acto (como veremos más adelante: amenazador, económico o integrador), no puede sustraerse a ver al poder en términos de un ente susceptible de ser distribuido: “El poder personal está distribuido de un modo desigual. Algunas personas tienen mucho, otras casi no tienen ninguno y son muy impotentes...”.¹⁷ Para él, esto aplica en el seno de las familias.

[...] las culturas se diferencian enormemente en la manera de distribuir el poder en la familia –por ejemplo, entre marido y mujer, entre los padres y los

¹⁰ Grupo religioso caracterizado por su orientación filantrópica.

¹¹ Cfr. Boulding, Kenneth E. (1993) *Las tres caras del poder*. Ediciones Paidós, Buenos Aires, p. 12.

¹² Cfr. *supra*, p. 20

¹³ Boulding, *op. cit.*, p. 12

¹⁴ Similares a los que encontramos en español en el diccionario de la Real Academia Española.

¹⁵ Boulding, *op. cit.*, p. 17

¹⁶ *Ídem*, p. 19

¹⁷ *Ídem*, p. 95

hijos, entre los mismos hijos- y en la familia ampliada de abuelos, a veces incluso bisabuelos, tíos, tías, primos y demás parientes.¹⁸

Y, como Russell, atribuye tal distribución a las características de una y otras personas, con base en una cierta predisposición “natural”; pero a lo que agrega aspectos “culturales”.

La distribución del poder entre dos personas que se relacionan, es en parte, un producto de la genética, pero indudablemente tiene algo que ver con el potencial para “mandar”, es decir, con alguna forma de dominio en las relaciones entre dos personas. También depende en gran medida de la cultura y del proceso de aprendizaje.¹⁹

Para Boulding es importante no confundir el concepto de poder con el de fuerza, ya que éste es muy limitado; va unido al concepto de dominio, el cual constituye sólo una pequeña parte de la naturaleza general del poder:

Entre los seres humanos existe cierta tendencia a relacionar el poder con la capacidad para la victoria, es decir, para vencer a otra persona, voluntad o institución. Se trata también de un concepto muy limitado del poder y de ningún modo el más importante.²⁰

Para él ese otro concepto menos limitado es el poder personal, el que nos permite hacer y lograr lo que deseamos. Por eso Boulding nos llama la atención sobre el hecho de que existe cierto paralelismo entre el concepto de poder y el concepto de frontera o límite de las posibilidades, forjado por los economistas, y que divide el conjunto total de posibilidades futuras entre las que una persona puede hacer y las que no puede hacer. Es la “última frontera del poder”.²¹ Pero dentro de esta frontera hay otras que limitan nuestras decisiones, como lo es la que llama “frontera del tabú”, misma que divide la última zona del poder en dos partes:

[...] la parte que está adentro de la frontera del tabú –que comprende las cosas que podemos hacer y que no creemos que debemos abstenernos de

¹⁸ *Ídem*, p. 97

¹⁹ *Ídem*, p. 44

²⁰ *Ídem*, p. 18

²¹ *Ídem*, p. 19

hacer- y la parte más allá de la frontera del tabú –que comprende las cosas que podemos hacer pero nos abstenemos de hacer–.²²

Además, señala que otro elemento que complica el concepto de poder en los sistemas sociales es el que las diferentes fronteras de posibilidades de una persona están donde están debido a las decisiones y al poder que ejercen otras personas u otras personas u organizaciones. Se trata entonces de una frontera que delimita las posibilidades de ambos. “El conflicto estalla cuando un cambio de las fronteras de posibilidades entre las dos partes reduce en cierta medida el poder de una y aumenta el de la otra”.²³

Pasando a otra perspectiva y como comentamos en el Capítulo 1, para algunas corrientes de la antropología social el poder y la cultura son dos dimensiones de la interacción social y consideran que las relaciones en la interacción social son intrínsecamente relaciones de poder en el sentido de imposición o dominación.²⁴ Muchas investigaciones de antropólogos sociales se han centrado, como una forma de desentrañar su cultura, en cómo se dan las relaciones de poder en grupos humanos específicos. El poder es abordado por estas corrientes de la antropología social desde los mecanismos y las formas como se constituyen las relaciones sociales en tanto relaciones de poder.

Uno de los casos más conspicuos al respecto es el de Richard Adams, que se pregunta por las formas cómo han evolucionado las estructuras del poder en las sociedades humanas. Para él, las estructuras de poder se han complejizado en la medida en que las sociedades han controlado mayores flujos de energía a través de la tecnología, desde las sociedades de cazadores y recolectores, hasta los Estados Nación modernos.

Para Adams, el poder debe entenderse a la luz del proceso de la expansión de la especie humana, proceso por el que su supervivencia ha dependido de la capacidad para controlar su medio energético y reorganizarse a sí misma en nuevas

²² *Ídem*

²³ *Ídem*, p. 21

²⁴ *Cfr. supra*, p. 29

estructuraciones de sus relaciones de poder. Adams parte de la idea de que las sociedades humanas:

[...] pueden considerarse como sistemas abiertos y estructuras disipativas lejos del equilibrio termodinámico, cuyo mantenimiento y conservación requiere de un cierto nivel de entrada y conversión constante de flujos energéticos a través de un mecanismo auto organizativo, [...] [por tanto] La expansión de la especie humana se ha efectuado siguiendo el principio de Lotka: las sociedades que han sido capaces de captar más energía en su sistema han sobrevivido, y lo han hecho a expensas de las que han captado menos.²⁵

El ser humano del que habla Adams es uno que, aunque “retroalimente sus deseos al mundo que va conformando, ese mundo, incluyendo las contribuciones del hombre a su conformación, es un sistema natural cuyas dimensiones mayores están determinadas por leyes y factores que escapan a su control”.²⁶ Es decir, las leyes de los sistemas abiertos y estructuras disipativas lejos del equilibrio termodinámico, que determinan que la expansión de la especie humana se dé asociada a la captación de energía. “Cualesquiera que sean las ideas y valores del hombre acerca de lo que sucede a su alrededor, siempre debe tratar con las formas físicas y energéticas por medio de las cuales se le presentan los fenómenos”.²⁷

Esto implica que “Existe un componente energético en todo lo que hacemos [...] y siempre es un determinante de lo que hacemos y de cuán exitosamente logremos hacerlo”.²⁸ A partir de esta consideración, afirma Adams:

[...] los esfuerzos de un hombre por ejercer influencia sobre otro son simplemente parte de un esfuerzo global encaminado a enfrentarse con su medio ambiente y controlarlo, a fin de hacer más efectivas sus posibilidades de supervivencia [...] Al centrarnos en el ejercicio de la influencia sobre otros hombres simplemente vemos una fase de una serie muy compleja de factores que determinan la naturaleza de la supervivencia del hombre.²⁹

²⁵ Varela, Roberto. (2005). *Cultura y poder*. Antrophos/UAM-I, México, D.F., p. 128 y 129.

²⁶ Adams, Richard (1978). *La red de la expansión humana*. CIESAS/Ediciones de la Casa Chata, México, DF, p. 20.

²⁷ *Ídem*, p. 21

²⁸ *Ídem*, p. 22

²⁹ *Ídem*, p. 19

Y por ello “El poder social debe ser visto como parte de los procesos que articulan al hombre con su medio ambiente y le permiten enfrentársele con éxito”.³⁰ Precizando su planteamiento sobre el control del medio ambiente, nos dice que cuando habla del control del hombre, se refiere

[...] específicamente a su capacidad física y energética para reordenar los elementos de su medio ambiente, tanto en términos de sus posiciones físicas como de las conversiones y transformaciones energéticas a otras formas espacio-temporales. El hombre se adapta por medio del control [...] Como mínimo, el hombre se preocupa por mantener los controles que ya posee; en general busca la manera de mejorarlos; con frecuencia procura incrementarlos.³¹

Nos plantea que un aspecto importante del medio ambiente es la sociedad misma, por lo que el ser humano debe adaptarse también a sus semejantes y que, al hacerlo, en ocasiones cambia su comportamiento para que concuerde con el de los demás, pero en muchas otras busca que el comportamiento de los demás se ajuste a sus propios deseos; para convencerlos, utiliza su control sobre partes del medio ambiente que son valiosas para los otros. El hombre manipula el medio ambiente, procurando que los demás concuerden racionalmente con lo que desea para ellos; eso es lo que para Adams es el poder. Cuando el hombre manipula el medio ambiente:

[...] no ejerce control directo sobre ellos; más bien está ejerciendo poder. El poder, a diferencia del control, presupone que el objeto posee capacidad de razonamiento y las suficientes dotes humanas para percibir y conocer. Sólo puede ejercerse poder cuando el objeto es capaz de decidir por sí mismo qué es lo que más le conviene.³²

Entonces el poder sería nuestra manera de “controlar” a los otros seres humanos mediante el control de su medio ambiente; pero eso supone que ellos sean libres de decidir si optan por lo que nosotros les proponemos o no;³³ tenemos poder si se da lo primero, no lo tenemos si se da lo segundo; si debemos recurrir a la fuerza para que

³⁰ *Ídem*, p. 2

³¹ *Ídem*, p. 22

³² *Ídem*, p. 23

³³ *Cfr. Ídem*

los otros opten por lo que nosotros deseamos, entonces ya no tenemos poder, estamos violentando y violentar es resultado y expresión de una falta de poder.

Para Adams pues, siendo el poder nuestra manera de “controlar” a los otros seres humanos,³⁴ se trata de un control indirecto, ya que lo que controlamos directamente son los recursos energéticos que a ellos les son indispensables. No obstante la simpleza de esta afirmación, es enorme la complejidad para aprehender las múltiples posibilidades cómo puede darse este control; ya que el poder se nos presenta como algo prácticamente inefable.

Si reflexionamos sobre la multitud de controles y formas de poder dentro de las cuales viven los seres humanos contemporáneos en la sociedad moderna, concebimos fácilmente el poder como una estructura masiva, complicada y dinámica, pero a la vez invisible. El poder dirige y canaliza gran parte de nuestra energía y es tan extenso y tortuoso que ningún individuo aislado posee una imagen clara de su totalidad. La confusión aparente es real, en parte porque es un fenómeno en verdad complicado, pero también porque un aspecto intrínseco de la estructura es que sea confundida y malinterpretada a través de mitos. Sin embargo, si se toma el tiempo necesario para tratar con los problemas empíricos, es posible averiguar bastante respecto a estas estructuras; la tarea se facilita cuando se comprende el funcionamiento de las estructuras de poder más simples y cuáles son algunos de los elementos analíticos básicos.³⁵

Nos habla pues de un poder único, extenso y tortuoso.

Por su parte, a Michel Crozier (1922–2013), sociólogo francés estudioso de las organizaciones, le interesa, entre otras cuestiones, analizar “el carácter central de los problemas de poder en la génesis del fenómeno burocrático”.³⁶ Pero le interesa también “¿En qué condiciones y a qué precio, en cuanto a restricciones, es posible la acción colectiva, es decir, la acción organizada de los hombres?”³⁷ Y en ella la cuestión del poder.

³⁴ Bobbio, Norberto (1989). *Estado, gobierno y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 23

³⁵ Adams, *op. cit.*, p. 89

³⁶ Crozier, Michel (1974). *El fenómeno burocrático* 2. Amorrortu Editores, Buenos Aires. p. 9.

³⁷ Crozier, Michel y Erhard Friedberg (1990). *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*. Alianza Editorial Mexicana, México, p. 13.

Michel Crozier advierte que, no obstante que cada vez más el problema del poder tiende a pasar a primer plano en los estudios sobre las organizaciones y que siempre ha sido difícil para la sociología, el fenómeno del poder “es simple y universal, pero el concepto de poder es vago y multiforme”.³⁸ Y llama la atención de que “Las relaciones humanas que se establecen con ocasión de los fenómenos de poder no son tan sencillas ni previsibles” como ciertos esquemas “behavioristas de tipo estímulo–respuesta” pretenden.³⁹ Crozier difiere de las corrientes racionalistas y utilitaristas de la sociología estadounidense, por un lado, y de todos los postulados deterministas por el otro, y considera que la conducta humana no puede estar determinada simplemente por estímulos pecuniarios, ya que los sentimientos tienen una influencia directa en las acciones y, al reconocer eso, señala el hecho de que lo que él llama la distribución del poder y el sistema de relaciones de poder en las organizaciones, tienen una influencia decisiva en las posibilidades y modalidades de adaptación de sus miembros y en el desempeño de la organización como un todo.⁴⁰

Existe cálculo racional en todos los niveles de los sentimientos humanos, y limitación y constricción afectivas en todas las decisiones, hasta en las más técnicas [...] El hombre debe encarar, al mismo tiempo y en todos los niveles, la exigencia de una racionalidad utilitaria, indispensable para la realización de sus fines colectivos, y la resistencia del material humano, igualmente inevitable. Los problemas de poder son la trama del perpetuo arbitraje al que debe someterse.⁴¹

Pero además, “[...] un ser humano no dispone sólo de una mano y de un corazón, es así mismo una cabeza, una proyección, una libertad. Esto es lo que habían descuidado los teóricos de las relaciones humanas como los de la organización científica del trabajo”.⁴² Es decir, las interacciones humanas no están determinadas ni por el simple cálculo racional ni por los afectos, sino en y desde la libertad. Así explica cómo lo que está en juego son relaciones de poder.

³⁸ *Ídem*, p. 55

³⁹ *Cfr.* Crozier (1974), *op. cit.*, p. 9

⁴⁰ *Ídem*, p. 13

⁴¹ *Ídem*, p. 18

⁴² *Ídem*, p. 19

Crozier enfatiza el carácter de relación del poder y no lo reconoce como un atributo de los actores. Planeta que cualquiera que sea su tipo, es decir, sus fuentes, su legitimación, sus objetivos o sus métodos de ejercerlo, el poder en el plano más general, implica siempre la posibilidad, para algunos individuos o grupos, de actuar sobre otros individuos o grupos, y es en la relación donde se desarrolla el poder de una persona A sobre una persona B.

Otra perspectiva desde la cual abordar la cuestión del poder es la que nos ofrece Walter Buckley (1922–2006), en su libro *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*⁴³. Él no parte del poder como su objeto central de reflexión, sino en tanto permite explicar procesos de lo que él llama “control social”; por eso se ubica en la dimensión del poder político, aunque sin sustraerse de considerar al poder en su dimensión relacional interpersonal, sobre todo en las organizaciones.

A Buckley interesa lo que él denomina “el sistema sociocultural” y busca aplicar la teoría de sistemas o el enfoque de la teoría de sistemas al análisis de la sociedad, colocando la cuestión del control social en el centro y varios de los problemas importantes dentro de él: “a saber, la conformidad y la desviación, el poder y la autoridad, y los procesos de persecución grupal de metas”.⁴⁴ El concepto de poder que desgrana Buckley está diferenciado del de autoridad; de hecho, el esclarecimiento del concepto de poder lo hace comparando constantemente para distinguir ambos conceptos, a los que ubica como polos de un mismo continuo; de manera que aborda ambos conceptos como antítesis el uno del otro; viendo a la autoridad sostenida en el consentimiento y al poder en la imposición. Sin ningún matiz, entonces, para Buckley el poder es sinónimo de dominación, aunque lo caracterice como imposición.

⁴³ Buckley, Walter (1993). *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

⁴⁴ *Ídem*, p. 293

Otra perspectiva más es la que Niklas Luhmann (1927–1998), sociólogo alemán cuya pretensión ha sido desarrollar una teoría social comprensiva desde la perspectiva sistémica. Él aborda la cuestión del poder como parte de su proyecto de una teoría general de la comunicación simbólicamente generalizada. En su obra dedicada al poder⁴⁵ –cuya versión original alemana es de 1975– advierte, como vimos antes en el Capítulo 1,⁴⁶ de los numerosos intentos y conflictos para conceptualizar satisfactoriamente el poder, por lo que una teoría del poder no puede satisfacerse con una declaración descriptiva. Él cree que los intentos de analizar el concepto del poder en sí mismo y de llegar a un acuerdo con respecto a sus diferentes significados no llevan a nada. Por eso busca una aproximación al concepto de poder que evite “recargarlo con atributos de un proceso de influencia definido muy amplia y sueltamente”.⁴⁷ La teoría del poder, nos dice Luhmann, “logra una perspectiva general sobre formas de influencia que se tornan accesibles una vez que se trasciende un concepto limitado de poder”.⁴⁸

Al inicio de su libro *Poder* nos dice “procederemos del supuesto básico de que los sistemas sociales siempre se forman a través de la comunicación”.⁴⁹ Por lo tanto, se propone ir más allá del tratamiento del poder como una expresión o una variable dependiente del hecho social y clarificar lo que “está involucrado cuando el poder se trata como un medio de comunicación simbólicamente generalizado y cuando, de éste modo, los análisis del poder se colocan en el contexto de la sociedad más extensa”.⁵⁰

Para Luhmann el poder es un medio de comunicación simbólicamente generalizado, cuya utilización posibilita conseguir la adopción de exigencias de conducta improbable. En tanto medio de comunicación simbólicamente generalizado, como lo

⁴⁵ Luhmann, Niklas (2005). *Poder*. Anthropos editorial; México: Universidad Iberoamericana; Santiago de Chile: Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile

⁴⁶ Ver *supra*, p. 16

⁴⁷ *Ídem*, p. 7

⁴⁸ *Ídem*

⁴⁹ *Ídem*, p. 8

⁵⁰ *Ídem*, p. 5

es la verdad, el dinero y hasta el amor, el poder permite presentar y seleccionar respuestas. El poder es entonces una modalidad de comunicación entre las personas por la que uno establece el marco en el que el otro ha de decidir su actuación, principalmente a través de la alternativa de evitación, haciendo que el otro sepa que se puede recurrir a una sanción; algo que no se desea pero se está dispuesto a llegar a ello. El poder consiste precisamente en lograr que la otra persona se ajuste a los propios designios sin tener que recurrir a la violencia; ésta está presente solamente como un recurso del que no se desea echar mano; es pues, un recurso de evitación, algo que las dos partes quieren evitar, y la apuesta que hace quien quiere ejercer poder sobre el otro. Por eso el poder es contrario a la coerción y la violencia; éstas son siempre consecuencia de la falta de poder.

Hasta aquí, nos hemos aproximado a algunas maneras de abordar la cuestión del poder, lo que nos confirma la diversidad de formas de comprenderlo, de ubicarlo en la teoría social, de concebirlo o como algo que, como la energía, adopta diversas formas, sin que alguna de ellas esté subordinada a otra o derive de otra, o un poder único, extenso y tortuoso, o como algo que se posee, o como algo que se realiza en las relaciones; en algunos casos se le vincula o se le equipara a la dominación, o se le concibe como la antítesis de la autoridad, o se le asocia necesariamente a ámbitos de libertad; en otros casos se le inscribe en el poder político o se le relaciona directamente con él.

Recapitulando las diversas formas como es abordada la cuestión del poder, vemos que para Russell se trata de un mismo poder que adopta distintas formas; tanto él como Boulding ubican al poder como la cuestión central a la que debe atender la teoría social y ambos parten de equipararlo a la energía, en tanto algo que pasa continuamente de una de sus formas a otra, por su potencial para cambiar y, específicamente en Boulding, por la rapidez con que la energía se transfiere o se convierte en trabajo y lo que vence la resistencia, es decir, la potencia, la cual también es una forma de poder. En ambos el poder, la autoridad y la dominación se confunden,

aunque Boulding establece que el poder no se puede reducir a la fuerza que lleva a vencer. Asimismo, ambos naturalizan el que exista quien tiene y quien no tiene poder –equiparándolo a autoridad– y lo atribuyen o a cualidades personales o a una asignación cultural, incluso al deseo personal. Para los fines de nuestra reflexión, es fundamental cuestionar esta naturalización que da tanto peso a ciertas cualidades de las personas, aunado a una cuestión de deseo: se manda o se obedece en razón de gustos o preferencias.

Para Adams el poder debe entenderse a la luz del proceso de la expansión de la especie humana en el mundo, y a éste como un sistema natural cuyas dimensiones mayores están determinadas por leyes y factores que escapan a su control. El poder social debe ser visto como parte de los procesos que articulan al hombre con su medio ambiente y le permiten enfrentársele con éxito. Distingue entre control y poder, el primero como acto físico, y el segundo acto psicosocial. El poder es considerado entonces como nuestra manera de “controlar” a los otros seres humanos mediante el control de su medio ambiente. Adams no habla de dominación, estaría más bien en el registro de la persuasión–disuasión por el control del medio en el que se desenvuelve la acción de los otros.

Crozier enfatiza el carácter de relación del poder y por lo tanto algo distinto a un atributo de los actores. Planeta que cualquiera que sea su tipo, es decir, sus fuentes, su legitimación, sus objetivos o sus métodos de ejercerlo, el poder en el plano más general, implica siempre la posibilidad, para algunos individuos o grupos, de actuar sobre otros individuos o grupos, y es en la relación donde se desarrolla el poder de una persona A sobre una persona B; pero siempre teniendo a la libertad como su condición de posibilidad.

Para Buckley la cuestión central es la diferenciación entre autoridad y poder, ya que, siendo polos de un continuo, son antítesis el uno del otro porque la autoridad se sostiene en el consentimiento y el poder en la imposición.

Para Luhmann el poder consiste en lograr que el otro se ajuste a los propios designios sin tener que recurrir a la violencia; ésta está presente solamente como un recurso del que no se desea echar mano, por lo tanto es un recurso de evitación, algo que las dos partes quieren evitar. El poder entonces es contrario a la coerción y a la violencia; éstas son siempre consecuencia de la falta de poder.

2.2. DEFINICIONES DEL PODER

Veamos ahora cómo es que estas teorías, y algunas otras, definen el poder, ya que de estas definiciones se desprenden aspectos sobre los que estamos inquiriendo con respecto a qué es el poder y qué son las relaciones de poder, si se trata siempre de un mismo poder que se transforma o debemos hablar de diferentes poderes, cómo debe verse el poder como algo que se posee y cómo en términos de relación, si el poder debe verse siempre como imposición o dominación, y si hay otros aspectos que no se consideran con la profundidad debida.

Quizá el primer teórico del poder, desde una lógica distinta al pragmatismo de Maquiavelo (1469–1527) con *El príncipe* –que se centró en lo que se podría llamar una pragmática del poder de quien gobierna–, fue Thomas Hobbes (1588–1679), quien, a partir de su idea de felicidad y de lo que para él es el deseo perpetuo e insaciable de poder tras poder que sólo cesa con la muerte, como inclinación general de toda la humanidad,⁵¹ dice que el poder “*de un hombre* (considerado universalmente) viene determinado por sus medios actuales para obtener algún bien futuro aparente”.⁵² Y este poder es “*original o instrumental*”.⁵³ Habla de un poder original, o natural, como los atributos propios de una persona e instrumental como lo que se obtiene por aquéllos o por la fortuna y “constituyen medios e instrumentos para adquirir más, como riquezas, reputación, amigos y el secreto obrar de Dios que

⁵¹ Ver *supra*, p. 11

⁵² Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán*. Editorial Losada, Buenos Aires, p. 94.

⁵³ *Ídem*

los hombres llaman buena suerte”.⁵⁴ Para Hobbes, entre más poder se tiene más poder se adquiere “Porque la naturaleza del poder es en este punto como la fama, creciente según procede, o como el movimiento de cuerpos graves, que cuanto más avanzan más se apresuran”.⁵⁵

Por su parte, John Locke (1632–1704) pone el acento no en los medios, sean originales o instrumentales, como lo hace Hobbes, sino en la capacidad del sujeto; nos dice Bobbio,

[...] por “poder” Locke no entiende la cosa que sirve a alcanzar el objetivo sino la capacidad del sujeto de obtener ciertos efectos, por lo que se dice que “el fuego tiene el poder de fundir los metales” de la misma manera que el soberano tiene el poder de hacer leyes y al hacerlas influye en la conducta de sus súbditos.⁵⁶

Como la de Hobbes, la definición de Locke también es amplia, aunque mucho más sintética: *la capacidad del sujeto de obtener ciertos efectos* y, como veremos más adelante, es utilizada casi tal cual por algunos de los teóricos del poder del siglo XX, empezando por Bertrand Russell.

Tenemos en estos dos padres de la filosofía política moderna sendas definiciones de poder: medios para obtener fines, en Hobbes, y capacidad del sujeto para obtener ciertos efectos, en Locke. Uno centra la atención en los medios de que sirve y el otro en los atributos del sujeto.

Siglos después, Bertrand Russell nos ofrece la siguiente definición de poder: “la producción de los efectos deseados”⁵⁷ y, más adelante, algo un poco más preciso: “ser capaz de producir los efectos deseados sobre el mundo exterior sea humano o no humano”,⁵⁸ aunque no explica de dónde viene esa capacidad. Podemos ver que esta definición hace eco de la definición de Locke.

⁵⁴ *Ídem*

⁵⁵ *Ídem*

⁵⁶ Bobbio, *op. cit.*, p. 103

⁵⁷ Russell, *op. cit.*, p. 28

⁵⁸ *Ídem*, p. 199

No obstante que para Russell el poder es tanto “la producción de los efectos deseados”, por lo tanto el “acto” que produce tales efectos, como “ser capaz de producir los efectos deseados”, es decir, una capacidad –el acto y la capacidad para realizar el acto–, en el desarrollo de sus ideas habla de “La desigualdad en la distribución del poder”⁵⁹ como si el poder fuera “algo”, una cosa, una cierta materialidad, que pudiera dividirse y repartirse, y por lo tanto ya no un acto, ni una capacidad, cuando mucho un recurso que habilita, que hace capaz a alguien de “producir los efectos deseados”.

No será Russell el único que desliza con toda naturalidad, sin problematizarla, la cosificación del poder; es decir, como una cosa que existe fuera de las relaciones entre las personas y por lo tanto, que puede distribuirse. Para él, el poder en tanto capacidad de producir los efectos buscados en los otros, se presenta como una especie de *quantum* que puede ser, entre otras cosas, aumentado, disminuido, transferido, distribuido o eventualmente arrebatado.⁶⁰

Kenneth E. Boulding nos propone una definición que sirva como punto de partida para una reflexión sobre el poder, y nos dice que es: “la capacidad de conseguir lo que uno quiere”,⁶¹ por ello, la pregunta que hay que hacerse es: “¿Hasta qué punto, y cómo, podemos conseguir lo que queremos?”.⁶² Esto no aplica solamente para las personas consideradas individualmente, “la palabra *poder* también se utiliza para describir la capacidad de lograr objetivos comunes por parte de familias, grupos, organizaciones de todo tipo, iglesias, empresas, partidos políticos, estados nacionales y así sucesivamente”.⁶³ Él tampoco se hace problema alguno por saber de dónde procede y en qué consiste esa capacidad, más allá de sus efectos.

⁵⁹ *Ídem*, p. 14

⁶⁰ Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2000). *Diccionario electoral*. San José de Costa Rica, Tomo 2, pp. 1000-1007

⁶¹ Boulding, *op. cit.*, p. 17

⁶² *Ídem*, p. 12

⁶³ *Ídem*, p. 17

Esta capacidad para lograr lo que uno quiere, para Boulding es el concepto amplio de poder, pero “dentro de él existe un concepto más pequeño por el que las ciencias políticas tienen cierta inclinación, que consiste en nuestra capacidad para conseguir que otras personas hagan cosas que contribuyan a lo que nosotros queremos”.⁶⁴ Y advierte que el concepto más amplio es el que él empleará en su obra, pues verá al poder como aquello que hace que uno (como sujeto individual o colectivo) consiga lo que quiere, que *pueda* conseguirlo sin que necesariamente medie la acción de otro, pero reconociendo que a veces aquello dependerá de que logremos que otros contribuyan a eso que nosotros queremos. No obstante que advierte que dedicará su obra al concepto amplio de poder, en realidad su obra se centra en cómo se consigue que otros hagan lo que uno desea; es decir, acaba dedicando su obra a lo que él considera un concepto más pequeño: que los otros hagan lo que nosotros queremos que hagan, aunque no se utilice la fuerza para ello.

Robert Dahl, cuya definición del poder se apropian Bobbio y Crozier, nos dice que “el poder de una persona A sobre una persona B es la capacidad de A de obtener que B haga algo que no hubiera hecho sin la intervención de A”.⁶⁵ Se trata de una relación, nos dice Bobbio “entre actores en la que uno de ellos induce a los otros a actuar de un modo en el que no lo harían de otra manera”,⁶⁶ por lo que el poder es viable en ámbitos de ausencia de libertad.

[...] en cuanto relación entre dos sujetos, el poder así definido está estrechamente ligado al concepto de libertad, de manera que los dos conceptos pueden ser definidos uno mediante la negación de otro de la siguiente forma: ‘el poder de A implica la no-libertad de B’; ‘la libertad de A implica el no poder de B’.⁶⁷

⁶⁴ *Ídem*, p. 12

⁶⁵ Citando en Crozier (1974), *op. cit.*, p. 30

⁶⁶ Bobbio, *op. cit.*, p. 104

⁶⁷ *Ídem*

Antes de reconsiderar esta postura, para Crozier esta definición es una formulación sencilla:

[...]de lo que constituye, de alguna manera, el denominador común de las manifestaciones de poder: cualquiera que sea su tipo, es decir, sus fuentes, su legitimación, sus objetivos o sus métodos de ejercerlo, el poder en el plano más general, implica siempre la posibilidad, para algunos individuos o grupos, de actuar sobre otros individuos o grupos.⁶⁸

Y nos dice que por vaga que parezca es formulación, tiene la ventaja de que no está prejuiciada por alguna teoría sobre la esencia del poder y puede aplicarse a cualquier forma de poder, pero sobre todo “porque dirige la atención hacia lo que construye a nuestro modo de ver lo esencial: el carácter de relación del poder. En efecto, actuar sobre el prójimo es entrar en relación con él;⁶⁹ y es en ésta relación donde se desarrolla el poder de una persona A sobre una persona B”.⁷⁰ Posteriormente, en otro trabajo junto con Friedberg, Crozier dirá de esta definición que tiene algunas lagunas como “el desconocimiento de la especificidad del poder de A según la acción demandada y el evidente desvanecimiento en cuanto al sentido de una perspectiva de ‘detención’ del poder considerado todavía como un atributo de los actores”⁷¹ y no como una relación.

Para Dahl entonces, el poder puede equiparse a imposición. En tanto se fuerza la acción del otro, va en contra de su libertad.

Otro para quien el poder supone la falta de libertad del otro, porque se ve forzado, es Peter M. Blau (1918–2002). En su libro *Exchange and power in social life*,⁷² define al poder como “la capacidad o habilidad de personas o grupos de imponer su voluntad en otros a pesar de la resistencia”, pero lo que caracteriza su teoría es la forma de

⁶⁸ Crozier (1974), *op. cit.*, p. 30

⁶⁹ Aquí Crozier incorpora la siguiente nota al pie de página: “también se podría invertir la proposición y decir que entrar en relación con alguien es, de manera más o menos explícita, según sea el caso, crear una relación de poder”.

⁷⁰ Crozier (1974), *op. cit.*, p. 30

⁷¹ Crozier y Friedberg, *op. cit.*, p. 55

⁷² Citado en Varela, *op. cit.*, Cfr pp. 112-117 y Buckley, *op. cit.*, pp. 293-298

entender el medio por el cual se logra dicha imposición: “a través de la disuasión o en la forma de retirar recompensas regularmente proporcionadas o en la forma de castigo, en tanto que una y otra constituyen, en efecto, una sanción negativa”.⁷³

La base de la teoría del poder de Blau se sostiene en la perspectiva teórica basada en el intercambio, la cual plantea que proporcionar regularmente beneficios esenciales a otros lleva a crear en ellos una dependencia y con ella, una fuente potencial de poder⁷⁴; ya que retirar esos beneficios (sanción negativa) significa un ejercicio de poder cuando los otros reúnen cuatro condiciones: a) no están en posición de corresponder con otros beneficios esenciales; b) no cuentan con otras fuentes alternativas de dónde puedan obtenerlos; c) no pueden arrebatárselos por la fuerza; d) no pueden prescindir de ellos.⁷⁵ Es decir, alguien tiene poder sobre mí cuando yo dependo de satisfactores –de la índole que fueren– que provienen de esa persona. Bienes o beneficios que de alguna manera esa persona obtuvo y yo no, y yo no cuento con otros bienes que pueda intercambiar con ella, no tengo de dónde más obtenerlos, es decir, dependo de que ella me los proporcione, no puedo obligarla a que me los dé y esos bienes me sean imprescindibles.

Buckley, retomando esta perspectiva teórica del poder en Blau, basada en el intercambio, plantea:

Formuladas de manera positiva, estas alternativas definen las condiciones de dependencia social del poder de otros, y de ellas pueden derivar: a) las estrategias necesarias para obtener y mantener el poder; b) los tipos fundamentales de cuestiones que se originan en conflictos de poder; y c) las inferencias del poder para el análisis de los problemas básicos de la estructura social.⁷⁶

Según la teoría de Blau, nos dice Buckley:

⁷³ Varela, *op. cit.*, p. 117

⁷⁴ *Ídem*, p. 111

⁷⁵ *Ídem*, p. 112

⁷⁶ Buckley, *op. cit.*, p. 293

El poder suficiente permite que los individuos monopolicen los recursos y acentúen cada vez más la dependencia de otros. Si bien la perpetuación de su poder depende de que continúen suministrando ciertos beneficios a otros, aunque sólo sea absteniéndose de castigarlos, es evidente que el poder mismo que hace a otros dependientes de estos “beneficios” no puede, en ningún sentido, considerarse una recompensa merecida por la provisión de servicios o un incentivo necesario para producirlos. En síntesis, una vez que se ha alcanzado un poder superior mediante el aporte de servicios, puede mantenerse sin suministrar estos mismos servicios. Este elemento auto perpetuador del poder se hace más evidente en la estructura de clase de las sociedades globales que en la diferenciación de estatus de pequeños grupos.⁷⁷

Se podría decir que para Blau el poder es el monopolio de recursos que permite que otros dependan de quien los monopoliza, como condición de posibilidad de su capacidad para imponer la propia voluntad. La definición de Blau supone entonces que quien tiene el poder tiene acceso exclusivo a satisfactores –o control de bienes estratégicos– que aquellos sobre los que ejerce el poder no tienen, por lo que entonces se cumplirían la cuatro condiciones planteadas anteriormente. Por qué y cómo se llegó a esta situación es algo que parece no importarle a Blau, ¿qué hace que alguien pueda controlar ciertos satisfactores, mientras que otros no? Como dice Varela “En esta definición nos queda indeterminada la base del poder”.⁷⁸

Varela⁷⁹ sintetiza la tesis de Blau cuando nos dice que éste hizo una distinción entre el poder propiamente, y la influencia y la coerción física. Esta última no sería para Blau una relación entre personas, “sino entre una supuesta persona y un supuesto objeto”. Según esta teoría, la influencia se ejerce mediante sanciones positivas. El poder, en cambio, se ejerce a través de sanciones negativas, ya sea en forma de castigo o como el cese de beneficios que regularmente se venían proporcionando. Cuando no existiendo estas condiciones, la única forma de forzar el comportamiento del otro es por la vía de la coerción física, lo que, también para este autor, significa falta de poder. Si tienes que recurrir a la fuerza, es porque no tienes ni capacidad de influencia ni poder, no tienes recursos para persuadir ni para disuadir.

⁷⁷ *Ídem*, p. 295

⁷⁸ Varela, *op. cit.*, p. 117

⁷⁹ *Ídem*, p. 111

Richard Adams, por su parte y conforme a lo que dimos cuenta, considera el poder como nuestra manera de “controlar” a los otros seres humanos, no como un acto físico, sino como un acto sicosocial.⁸⁰ Lo ve como un control indirecto, ya que lo que controlamos directamente son los recursos energéticos que a ellos les son indispensables. Por lo tanto, define el poder como “la habilidad para lograr que otra persona haga lo que nosotros queremos, a través del control sobre procesos energéticos que son de su interés”.⁸¹ Al respecto nos dice Varela que Adams “distingue entre control y poder: el primero es un acto físico, energético que se ejerce sobre las cosas; el segundo es una relación sociopsicológica entre personas o unidades operantes capaces de razonar y decidir por sí mismas el curso de acción más conveniente en una situación concreta definida”.⁸² Por eso “el poder depende de la presencia de un entendimiento común, de motivación y comportamiento racional. A diferencia del poder, el control no requiere estas condiciones”.⁸³ Esto significa que “El ejercicio del poder reside en el hecho de que las personas efectivamente poseen alternativas, y en reordenar su medio ambiente de tal manera que alguna de las alternativas sean tan poco atractivas que habrán de ser rechazadas”.⁸⁴

Adams complementa su definición de poder con lo que entiende por ejercer el poder, a saber:

El proceso mediante el cual un actor, alterando o amenazando con alterar el ambiente de un segundo actor, logra influirlo para que adopte una conducta determinada. El segundo actor decide, de manera racional e independiente, conformarse a los intereses del primer actor ya que es conveniente para sus propios intereses.⁸⁵

⁸⁰ Bobbio, *op. cit.*, p. 23

⁸¹ Traducción nuestra del siguiente texto en inglés: “the ability to get somebody else to do what you want him to do through your control over energetic process of interest to him” de Richard Adams, citado en Varela, *op. cit.*, p. 129

⁸² Varela, *op. cit.*, p. 129

⁸³ Adams, *op. cit.*, p. 24

⁸⁴ *Ídem*, p. 25

⁸⁵ *Ídem*, p. 90

Esta manera en que Adams concibe el poder supone entonces la libertad del otro, quien pudiendo comportarse de diversas maneras, termina ajustando su comportamiento, por libre elección, a la voluntad del primero.

Acerca de esta forma de concebir el poder Varela nos dice que

[...] aunque el poder se basa en el control de un objeto energético, el hombre puede y de hecho efectúa una separación entre control y poder. Es decir, la capacidad del hombre de retener el control sobre un objeto físico pero transferir a otro el derecho de tomar una decisión es un elemento crucial para entender la variedad y complejidad de estructuras de poder que surgen en las sociedades humanas.⁸⁶

Por ello, dice Adams, “el ejercicio de poder puede ser extremadamente complejo, manifestándose a través de conjuntos de relaciones sociales y por medio de la manipulación de símbolos, de tal manera que un individuo puede ejercer poder efectivo sobre otras personas por lejos que estas se encuentren”.⁸⁷

Para Crozier, por su parte, el poder no es un atributo de los actores sino una relación y, en tanto relación, una relación de negociación. Se trata de una relación que “enfrenta a dos o más actores, dependientes unos de otros, en el cumplimiento de un objetivo común que condiciona sus objetivos personales”. Lo que no puede darse más que a partir del intercambio entre ellos y la consecuente adaptación. Por ello “el poder está inseparablemente ligado a la negociación: es una relación de intercambio, por lo tanto de negociación, en la que están comprometidas por lo menos dos personas.”⁸⁸ En esta lógica, el poder de A sobre B corresponde a la capacidad de A de conseguir que en su negociación con B los términos del intercambio le favorezcan.

Esta manera de abordar la cuestión del poder, lleva a Crozier a incorporar la noción de incertidumbre, ya que “el poder de A sobre B depende de la previsibilidad de la conducta de B para A y de la incertidumbre en que B se halle sobre la conducta de A”. Dado que las necesidades propias de la acción provocan situaciones de incertidumbre

⁸⁶ Varela, *op. cit.*, p. 129

⁸⁷ Adams, *op. cit.*, p. 25

⁸⁸ Crozier y Friedberg, *op. cit.*, p. 55

“los individuos que deban encararlas tendrán en sus manos poder sobre aquellos a quienes afecten los resultados de las decisiones de los primeros”.⁸⁹

Por ello, para Crozier toda estructura de acción colectiva, por estar sostenida sobre las incertidumbres “naturales” de los problemas por resolver, se constituye como sistema de poder. Es un fenómeno, un efecto y un hecho de poder.

No son tanto las fuerzas o la potencia de las diferentes partes en cuestión las fuentes del poder, como sus posibilidades de acción, pues A no se compromete en una relación de poder con B con el único fin de medir sus fuerzas con él; existe un objetivo más preciso que es obtener de B un comportamiento del cual dependa su propia capacidad de acción; el poder reside, pues, en el margen de libertad de que disponga cada uno de los participantes comprometidos en una relación de poder, esto es, en su menor o mayor posibilidad de rehusar lo que el otro le pida.

Por su parte y como ya vimos antes, Niklas Luhmann define el poder como un medio de comunicación simbólicamente generalizado cuya utilización posibilita conseguir, por parte de otras personas, la adopción de exigencias de conducta improbable. En tanto medio de comunicación simbólicamente generalizado, el poder permite presentar y seleccionar respuestas. El poder es entonces una modalidad de comunicación entre las personas por la que uno establece el marco en el que el otro ha de decidir su actuación, principalmente, a través de la alternativa de evitación, haciendo que el otro sepa que se puede recurrir a una sanción; algo que no se desea pero se está dispuesto a llegar a hacerlo. Luhmann se suma a los teóricos que contraponen poder a coerción o violencia, por considerarlas como recursos de quienes carecen de poder; ya que éste consiste en lograr la respuesta esperada como forma de evitar la coerción o la violencia.

⁸⁹ Crozier (1974), *op. cit.*, p. 32

Para explicarnos su teoría del poder, Luhmann utiliza una relación entre un alter y un ego.

Todos los medios de comunicación suponen situaciones sociales con la posibilidad de elección por ambas partes, en otras palabras, situaciones de selectividad de doble contingencia. Precisamente eso es lo que les da a estos medios su función de transmitir selecciones desde un alter a un ego en tanto que preservan su selectividad.⁹⁰

Ante una situación dada, alter es el polo de la relación que, por las razones que sean, tiene más de una alternativa y por lo tanto puede producir o quitar inseguridad al ego cuando ejerce su selección; la desviación por la vía de la producción y reducción de seguridad es una precondition absoluta del poder. En esto consiste que el poder sea un medio simbólicamente generalizado de comunicación; se trata de un mecanismo adicional al lenguaje utilizado por una persona para conseguir que otra acepte sus selecciones para alternativas propias. Nos dice Luhmann que una suposición fundamental de todo poder:

[...] es que la inseguridad existe en relación con la selección del alter que tiene poder. Por las razones que sean, alter tiene a su disposición más de una alternativa. Puede producir y quitar inseguridad en su compañero cuando ejerce su selección. Esta desviación por la vía de la producción y reducción de la inseguridad es una precondition absoluta del poder [...]⁹¹

El poder también supone apertura a otras acciones posibles por parte del ego afectado por el poder, para lo cual debe estar en posibilidades de optar; debe entonces tener un margen razonable de libertad.

El poder hace su trabajo de transmitir, al ser capaz de influenciar la selección de las acciones (u omisiones) frente a otras posibilidades. El poder es mayor si es capaz de mantenerse incluso a pesar de alternativas atractivas para la acción o inacción. Y sólo puede aumentarse junto con un aumento de la libertad por parte de cualquiera que esté sujeto al poder.⁹²

⁹⁰ Luhmann, *op. cit.*, p. 12

⁹¹ *Ídem*, p. 13

⁹² *Ídem*

Por lo tanto, el poder debe diferenciarse claramente de la coerción; si se tiene que recurrir a ésta es porque ya no se tiene poder. La coerción limita la acción del otro y entonces:

Las selecciones posibles de una persona que está limitada se reducen a cero. En casos extremos, la coerción [...] recurre al uso de la violencia física y, de este modo, a la sustitución de la acción propia por la acción de otros que uno no puede conseguir. El poder pierde su función de crear doble contingencia en la misma proporción que se aproxima al carácter de la coerción. La coerción significa la renuncia a las ventajas de la generalización simbólica y a guiar la selectividad del compañero. La persona que ejerce la coerción debe asumir la carga de la selección y la decisión en el mismo grado en que se ejerce la coerción; ésta tiene que ejercerse donde hay una carencia de poder. La reducción de la complejidad no se distribuye, sino que se transfiere a la persona que usa la coerción...⁹³

Esto tiene como consecuencia que el poder del portador es mayor cuando la gama de elecciones del otro es más amplia; es decir, cuando el otro “posee varias alternativas diferentes. El poder aumenta con la libertad en ambas partes y [...] en cualquier sociedad determinada, aumenta en proporción con las alternativas que produce”.⁹⁴

Desde otra perspectiva, para Max Weber “Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”,⁹⁵ aunque no es al poder sino a la dominación a lo que dedicará atención a lo largo de su obra. En ella nos dice que por dominación “debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”.⁹⁶

Conviene detenerse a señalar esta distinción que hace Weber entre poder y dominación, como también la que hace entre ésta y la *disciplina*, a la que considera “la

⁹³ *Ídem*

⁹⁴ Luhmann, *op. cit.*, p. 15

⁹⁵ Weber, Max (1981). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 43

⁹⁶ *Ídem*

probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática”.⁹⁷

Mientras que con respecto al poder la mirada de Weber se centra en el sujeto capaz de imponer su voluntad, refiriéndose a las cualidades y constelaciones que lo colocan en la posición de hacerlo, es decir, capacidad y medios o recursos; en la dominación el foco está en la probabilidad de encontrar obediencia, en otras palabras, en las condiciones de posibilidad de que un mandato sea obedecido; por eso, “El concepto de *dominación* tiene [...] que ser más preciso”.⁹⁸ Se centra en la pregunta sobre lo que hace, desde los que obedecen, que alguien pueda ser obedecido.

Todas estas definiciones del poder pueden sintetizarse de la siguiente manera:

Hobbes	Medios actuales para obtener algún bien futuro.
Locke	Capacidad del sujeto de obtener ciertos efectos.
Russell	Ser capaz de producir los efectos deseados sobre el mundo exterior sea humano o no humano
Boulding	La capacidad de conseguir lo que uno quiere. Capacidad para conseguir que otras personas hagan cosas que contribuyan a lo que nosotros queremos
Dhal	El poder de una persona A sobre una persona B es la capacidad de A de obtener que B <u>haga algo que no hubiera hecho sin la intervención de A</u>
Blau	Capacidad de personas o grupos de imponer su voluntad en otros <u>a pesar de la resistencia, a través de la persuasión por la vía de retirar recompensas o dar castigos.</u>
Buckley	El control directo o indirecto de la conducta de otros, <u>contra su voluntad o sin su compromiso o comprensión. Antítesis de la autoridad.</u>
Bobbio	Relación entre actores en la que uno de ellos induce a los otros a actuar de un modo en el que no lo harían de otra manera <u>Antítesis de la libertad</u>
Adams	La habilidad para lograr que otra persona haga lo que nosotros queremos, <u>a través del control sobre procesos energéticos que son de su interés. Supone la libertad del otro.</u>
Crozier	La posibilidad, para algunos individuos o grupos, de <u>actuar sobre otros</u> individuos o grupos. El poder de A sobre B corresponde a la capacidad de A de conseguir que en su negociación con B <u>los términos del intercambio le favorezcan</u>

⁹⁷ Ídem

⁹⁸ Ídem

Luhmann	Medio de comunicación simbólicamente generalizado por el que se consigue por parte de otras personas, la adopción de exigencias de conducta improbable, <u>estableciendo el marco en el que éstas han de decidir su actuación, a través, principalmente, de la alternativa de evitación. Antítesis de coerción o violencia (también supone la libertad del otro)</u>
Weber	Probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, <u>aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad</u>

Fuente: Elaboración propia. Los subrayados son míos.

Podemos entonces observar profundas diferencias en la manera de conceptuar al poder, no solamente en tanto atributos o medios de las personas o en tanto relación –y raramente tratados ambas dimensiones como complementarias– y los medios de los que se sirve, sino en qué tanto se trata de imposición o dominación, aunque se trate de una negociación o se cuente con la aquiescencia del otro; pero, sobre todo, en la disquisición entre coerción y libertad.

Mientras que unos enfatizan la libertad de un sujeto como condición para ejercer poder sobre él y en ausencia de poder la única forma de forzar su comportamiento es por la vía de la coerción física; otros lo ven como algo que depende de la presencia de un entendimiento común, de motivación y comportamiento racional de ambas partes, por lo que el poder está inseparablemente ligado a la negociación: es una relación de intercambio.

2.3. TIPOLOGÍAS DEL PODER

Algunos de los autores que estamos revisando se aventuran a elaborar una tipología del poder. Tal es el caso de Russell, Boulding y Bobbio. Dar cuenta de estas tipologías nos permite ver las consecuencias que tiene ciertas formas de considerar al poder y a las relaciones de poder.

Russell considera que el poder sobre los seres humanos puede ser clasificado por la manera de influir en los individuos o por el tipo de organización que implica. Por la manera de influir: a) el poder físico directo sobre su cuerpo (la cárcel o la muerte); b) las recompensas o los castigos utilizados como alicientes;⁹⁹ c) la influencia en la opinión (la propaganda en su sentido más amplio); o d) la creación en los otros de los hábitos deseados (como es el caso de los repetitivos ejercicios militares).¹⁰⁰

Y aplica esta clasificación a ciertas formas de relacionarse el ser humano con los animales:

Esas formas de poder se manifiestan más desnuda y simplemente en nuestras relaciones con los animales, en las que no se consideran necesarios los disfraces y los pretextos. Cuando un cerdo con una cuerda alrededor del lomo es alzado a la bodega de un barco, a pesar de sus gruñidos está sujeto a un poder físico directo sobre su cuerpo. Por otro lado, cuando el proverbial asno sigue a la proverbial zanahoria, le inducimos a actuar como queremos persuadiéndole de que está en su interés hacerlo. Intermediario entre estos dos casos es el de los animales amaestrados, cuyos hábitos han sido formados mediante castigo y recompensa. También aunque algo diferente, es el caso del rebaño inducido a embarcarse en un buque cuando la oveja que va a la cabeza es obligada a entrar por la fuerza y todas las demás la siguen voluntariamente.¹⁰¹

Estas formas de poder tienen ejemplos en los seres humanos:

El caso del cerdo ilustra el poder militar y policial.
El asno con la zanahoria tipifica el poder de la propaganda.
Los animales amaestrados muestran el poder de la “educación”.
El rebaño que sigue a su forzado conductor representa a los partidos políticos siempre que, como es usual, el caudillo reverenciado es esclavo de una camarilla de cabecillas del partido.¹⁰²

De ahí se sigue, para Russell, una clasificación de las organizaciones según la clase de poder que ejercen: El ejército y la policía ejercen el poder coercitivo sobre el cuerpo; las organizaciones económicas utilizan las recompensas y los castigos como incentivos y amenazas; las escuelas, las iglesias y los partidos políticos persiguen una opinión incluyente. Esto no significa que cada organización no utilice otras formas de poder

⁹⁹ Es decir, por la persuasión-disuasión o por la coerción. Nota mía.

¹⁰⁰ Cfr. Russell, *op. cit.*, p. 28

¹⁰¹ *Ídem*, p. 29

¹⁰² *Ídem*

además de aquella que le es más característica. Dice Russell “El poder de la ley puede ilustrar estas complejidades. El poder último de la ley es el poder coercitivo del estado”.¹⁰³

Boulding por su parte, y desde la noción de poder como conseguir lo que queremos obtener de los otros, distingue tres categorías principales de poder a partir de su fuente: poder amenazador; poder económico y poder integrador –el bastón, la zanahoria y el abrazo–. Hay que decir desde ya, que estas categorías, a las que dedicará gran parte de su libro están referidas a lo que llamó el “concepto más pequeño”: conseguir que otras personas hagan cosas que contribuyan a lo que nosotros queremos. Ya que en las metáforas está necesariamente implicado un otro, depositario del bastón, la zanahoria o el abrazo.

Dice Boulding que estas categorías coinciden con las establecidas por John K. Galbraith¹⁰⁴ “quien también clasificó el poder en tres categorías, a las que denomina poder ‘condigno’, ‘compensador’ y ‘condicionado’”, mismas que, según él, “se corresponden a grandes rasgos con mis categorías de poder ‘amenazador’, ‘económico’ e ‘integrador’”.¹⁰⁵

Hay que hacer notar que en estas clasificaciones, más que distintas fuentes de poder, como afirma Boulding, son formas que adquiere el poder o medios a través de los cuales se ejerce.

Para Boulding, estas tres categorías están estrechamente relacionadas con otra división tripartita, identificadas por sus consecuencias: “el poder de destruir; el poder de producir y de intercambiar y el poder de integrar; es decir el poder de crear relaciones como el amor, el respeto, la amistad, la legitimidad”.¹⁰⁶ Estas consecuencias

¹⁰³ *Ídem*

¹⁰⁴ Citado en Boulding, *op. cit.*, p. 13

¹⁰⁵ *Ídem*

¹⁰⁶ *Ídem*, p.12

del poder “amenazador”, “económico” e “integrador”, tienen cada una de ellas asociada una conducta: la amenaza, el intercambio y el amor.

Pero, reconoce Boulding, ninguna de estas categorías “es perfectamente clara (...) son lo que los matemáticos llaman “conjuntos borrosos”.

Es importante tener en cuenta que las diferentes fuentes de poder raras veces, por no decir nunca, se encuentran en estado puro. Las diferentes fuentes –que cabría representar con el bastón, la zanahoria y el abrazo– casi siempre se hayan presentes, en diferentes grados, en todas las situaciones, y se influyen recíproca y constantemente. En realidad, dichas influencias constituyen los principales procesos dinámicos por los cuales el poder personal aumenta o se destruye.¹⁰⁷

De esta manera, nos ofrece una primera representación esquemática de lo que nos está proponiendo:¹⁰⁸

Por su fuente	Conducta asociada	Por sus consecuencias		
Amenazador	Amenaza	Destructivo	Productivo	Integrativo
Económico	Intercambio	Destructivo	Productivo	Integrativo
Integrador	Amor	Destructivo	Productivo	Integrativo

Y nos dice:

[...] el poder integrador es la forma de poder más influyente y más importante, en el sentido de que ni el poder amenazador ni el poder económico pueden conseguir gran cosa si falta la legitimidad, que es uno de los aspectos más importantes de poder integrador: sin legitimidad, tanto la amenaza como las riquezas están “desnudas”.¹⁰⁹

Para Boulding “La segunda serie de categorías del poder se refiere a las instituciones que ejercen el poder y que también se corresponden con los dos primeros conjuntos de categorías.”¹¹⁰

Político-militar	Amenaza	Intercambio	Amor
Económico	Amenaza	Intercambio	Amor

¹⁰⁷ *Ídem*, p. 96

¹⁰⁸ *Ídem*, p. 29. Cuadro con adaptaciones propias.

¹⁰⁹ *Ídem*, p. 12

¹¹⁰ *Ídem*, p. 5. Cuadro con adaptaciones propias.

Social

Amenaza

Intercambio

Amor

Concluamos este apartado viendo lo nos plantea Bobbio, cuyo interés reside en su aproximación a la clasificación más común de las formas del poder. Él nos plantea que “Una teoría realista del poder político, como forma de poder diferente de cualquier otra, se forma mediante la elaboración, debida a los juristas medievales, del concepto de soberanía o *summa potestas*”.¹¹¹ Concepto que se refiere al medio del que se sirve quien detenta el poder para obtener los efectos deseados, criterio que se utiliza comúnmente porque permite una tipología al vez simple y clara, “la llamada tipología de los tres poderes, económico, ideológico y político, o sea, de la riqueza, del saber y de la fuerza”.¹¹²

Define al poder político como “el poder que está en posibilidad de recurrir en última instancia a la fuerza (y es capaz de hacerlo porque detenta su monopolio)”.¹¹³ Mientras que el poder económico “es el que se vale de la posesión de ciertos bienes, necesarios o considerados como tales, en una situación de escasez, para inducir a quienes no los poseen a adoptar una cierta conducta, que consiste principalmente en la realización de un trabajo útil”.¹¹⁴ Finalmente, el poder ideológico “es el que se sirve de la posesión de ciertas formas de saber, doctrinas, conocimientos, incluso solamente de información, o de códigos de conducta, para ejercer influencia en el comportamiento ajeno e inducir a los miembros del grupo a realizar o dejar de realizar una acción”.¹¹⁵

Pero Bobbio señala otra forma de clasificar las formas de poder, según la clasificación que hizo Aristóteles basada en la esfera en la que se ejerce y de quien se beneficia:

[...] en la política de Aristóteles, [...] se distinguen tres tipos de poder con base en el criterio de la esfera en que se ejerce: el poder del padre sobre el hijo, del

¹¹¹ Bobbio, *op. cit.*, p. 106

¹¹² *Ídem*, p. 110

¹¹³ *Ídem*

¹¹⁴ *Ídem*

¹¹⁵ *Ídem*, p. 111

amo sobre el esclavo, del gobernante sobre los gobernados. Aristóteles agrega que los tres tipos de poder también se pueden distinguir con base en el diferente sujeto que se beneficia del ejercicio del poder: el poder paternal es ejercido en interés de los hijos, el patronal o despótico en interés del amo, el político en interés de quien gobierna y de quien es gobernado.¹¹⁶

A partir de ello, plantea la cuestión del diferente criterio de diferenciación referido al diverso fundamento de estos tres poderes,

[...] hoy se diría del diferente principio de legitimidad: el poder del padre es un poder cuyo fundamento es natural en cuanto deriva de la procreación, el patronal es el efecto del derecho de castigar a quien se ha hecho culpable de un delito grave y por tanto es acreedor a una pena igualmente grave como la esclavitud; el poder civil únicamente entre todas las otras formas de poder, está fundado en el consenso manifiesto y tácito de quienes son sus destinatarios. Como se puede apreciar, se trata de las tres formas clásicas del fundamento de toda obligación: *exnatura, exdelicto, excontractu*.¹¹⁷

Sintetizando, tenemos esta clasificación de tipologías del poder:

Russell	i) el poder físico directo sobre el cuerpo, ii) las recompensas y castigos utilizados como alicientes, iii) la influencia en la opinión de los otros y iv) la creación en los otros de los hábitos deseados.
Boulding	i) poder amenazador (bastón); ii) poder económico (zanahoria) y iii) poder integrador (abrazo).
Bobbio	Económico, ideológico y político. Citando a Aristóteles: Poder paternal, ejercido en interés de los hijos; poder patronal o despótico en interés del amo y poder político en interés de quien gobierna y de quien es gobernado, de donde se siguen las formas clásicas del fundamento de toda obligación: <i>exnatura, exdelicto, excontractu</i>

Fuente: elaboración propia.

Vemos en estas tres tipologías, formas de considerar al poder a partir de los medios de los que se sirve para lograr que los otros ajusten su comportamiento a lo que nosotros deseamos. Aún en el poder integrador expuesto por Boulding el poder es visto como imposición o dominación, aunque exista consentimiento.

2.4. EL PODER COMO RELACIÓN Y LA ACCIÓN COLECTIVA EN ADAMS Y CROZIER

¹¹⁶ *Ídem*, p. 105

¹¹⁷ *Ídem*, p. 106

Vimos cómo Bobbio plantea que las teorías contemporáneas consideran al poder como una relación, perspectiva que tiene en Michael Foucault al mejor exponente, y cuyas proposiciones veremos en el siguiente capítulo. En esta revisión profundizamos en la aproximación del poder como relación en la acción colectiva.

El planteamiento de Adams sobre el poder y el ejercicio del poder supone que “No sólo todos los miembros de una relación social poseen algún poder, sino que no existe alguna relación social sin la presencia de poder”.¹¹⁸

De manera muy real, los seres humanos han vivido siempre en un equilibrio constante y dinámico de relaciones de poder. Constantemente deben tomar decisiones sobre cómo tratar con los demás para provocar en ellos conductas favorables o beneficiosas, o al menos no dañinas [...] y el potencial de ejercicio de poder por parte de los demás siempre está presente.¹¹⁹

Esta circunstancia no obsta para que, según el autor, pueda ocurrir que el poder de los actores se neutralice mutuamente, o que por razones de interés propio decidan no ejercitar el poder que poseen.¹²⁰ Aún así, esto no suspende la relación de poder.

Con frecuencia se observó que en las sociedades muy primitivas la gente parecía vivir en circunstancias esencialmente igualitarias. Pero se demostró una y otra vez que en estos casos la situación no se debe a las inclinaciones altruistas de los individuos, sino a que saben que para su propio bienestar puede necesitar de los demás y que ofrecer ayuda es probablemente la mejor garantía de recibirla.¹²¹

De hecho, “la solidaridad de un grupo interno depende por completo de la concesión de poder que se hacen mutuamente los miembros del grupo”.¹²²

La idea del poder como relación es desarrollada en extenso por Crozier quien, para precisar su noción de poder y partiendo de la pregunta sobre la acción colectiva o acción organizada de los hombres, identifica a ésta no como un *fenómeno natural*, sino

¹¹⁸ Adams, *op. cit.*, p. 25

¹¹⁹ *Ídem*, p. 26

¹²⁰ *Ídem*

¹²¹ *Ídem*

¹²² Adams, *op. cit.*, p. 65

como un *constructo social*¹²³. Conceptúala acción colectiva como soluciones, y en cuanto tales no existe ni fatalidad ni determinismo simple. Las soluciones no son las únicas posibles ni las mejores, ni siquiera con relación a un contexto determinado. “Son soluciones contingentes en el más estricto sentido de la palabra, es decir, ampliamente indeterminadas, por lo tanto, arbitrarias. Pero no por eso dejan de ser restrictivas”.¹²⁴ En este sentido, la acción colectiva y la organización son complementarias: “Son las dos facetas indisociables de un mismo problema: el de la estructuración de los campos dentro de los cuales se desarrolla la acción, toda la acción”.¹²⁵

Considerar los modos de organización en tanto soluciones construidas, y por ende artificiales, nos remite a los problemas de la acción colectiva entre los que, en un primer nivel, está la cooperación, ya que toda empresa colectiva se basa en un mínimo de integración de los comportamientos de los individuos o de los grupos, es decir, de los actores sociales involucrados, cada uno de los cuales puede perseguir objetivos divergentes, incluso contradictorios.¹²⁶

Pero si bien pueden ser contradictorios o divergentes los objetivos, la acción colectiva es posible solamente a través de la integración de los comportamientos, misma que se puede realizar de dos maneras, ya sea por la restricción o por su corolario: la manipulación afectiva o ideológica (o ambas); es decir, por la sumisión impuesta o consentida de las voluntades ‘parciales’, de los que participan, en la voluntad y en los objetivos del conjunto, o por el contrario por la negociación y el regateo que puede desarrollarse tanto explícita como implícitamente.¹²⁷

Y aquí es donde viene a colación lo que se vio antes acerca de la importancia que da Crozier a la incertidumbre y la negociación. La incertidumbre es el recurso

¹²³ Crozier y Friedberg, *op. cit.*, p. 13

¹²⁴ *Ídem*, p. 14

¹²⁵ *Ídem*, p. 16

¹²⁶ *Cfr. Ídem*, p. 18

¹²⁷ *Cfr. Ídem*, p. 19

fundamental de toda negociación, porque si existe incertidumbre, aquellos actores que puedan controlarla la utilizarán en sus transacciones con los que dependen de ellos; lo que es incertidumbre desde el punto de vista de los problemas, es poder desde el de los actores, ya que las relaciones entre ellos y con el problema que les atañe se circunscriben a un campo desigual estructurado por relaciones de poder y de dependencia; una desigualdad ante las incertidumbres asociadas al problema. Y ahí, aquellos que por su situación, sus recursos o sus capacidades son capaces de controlarlas, harán uso de su poder para imponerse ante los otros.¹²⁸ “Entonces dominarán los actores capaces de afirmar y de imponer su dominio de las incertidumbres más cruciales”.¹²⁹ De esta manera, el poder de un individuo o de un grupo también está en función de la amplitud de la zona de incertidumbre que lo imprevisible de su propio comportamiento le permita controlar ante sus agremiados.¹³⁰

Esto lo lleva entonces a plantear que toda estructura de acción colectiva, por estar sostenida sobre las incertidumbres “naturales” de los problemas por resolver, se constituye como sistema de poder.

Es un fenómeno, un efecto y un hecho de poder. En tanto constructo humano acondiciona, regulariza, “aplaca” y crea poder, para permitir a los hombre cooperar en las empresas colectivas. Cualquier análisis serio de la acción colectiva debe, pues, considerar el poder como un centro de sus reflexiones, pues la acción colectiva, finalmente no es otra cosa que la política cotidiana y el poder su materia prima.¹³¹

Crozier ubica pues al poder en el centro de la acción colectiva y como el emergente de la relación que establecen los que la comparten. Una relación que es recíproca pero desequilibrada. “Es recíproca porque quien dice negociación, dice intercambio”, por lo que si una persona involucrada en la relación no tiene recursos qué comprometer en la relación, no tiene nada que intercambiar y, por lo tanto, no puede entrar en una

¹²⁸ Cfr. *Ídem*, p. 20

¹²⁹ *Ídem*, p. 21

¹³⁰ *Ídem*, p. 60

¹³¹ *Ídem*, p. 22

relación de poder propiamente dicha, “[...] en otros términos si B no puede negociar su voluntad de hacer lo que A le pide, no puede existir una relación de poder entre ambos, pues B deja de existir en ese momento como actor autónomo frente A y se convierte en una cosa.”¹³² Es desequilibrada porque en caso de equilibrio no se puede hablar propiamente de poder.

Si A y B tienen las mismas bazas en el juego y por lo consiguiente su intercambio está en igualdad, no hay razón para considerar que una de las dos personas se encuentre en una situación de poder respecto a la otra; pero si el intercambio se desequilibra a favor a una de las dos y esta desigualdad corresponde a la situación respectiva de las dos partes, entonces estaremos en posición de hablar de una relación de poder.¹³³

Lo que no aclara Crozier es qué tipo de relación sería aquella entre A y B si éste no puede negociar su voluntad de hacer lo que A le pide y por lo tanto deja de existir en ese momento como actor autónomo frente A y se convierte en una cosa.

El hecho de que el poder sea una relación de intercambio y por lo tanto recíproca, no significa que los términos del intercambio no favorezcan más a una de las partes involucradas, ya que se trata de una relación de fuerza de la cual uno puede sacar más ventaja que el otro.

[...] pero en la que, del mismo modo, el uno no está totalmente desvalido frente al otro; o bien, parafraseando la definición ya citada de R. Dahl, podemos decir que el poder de A sobre B corresponde a la capacidad de A de conseguir que en su negociación con B los términos del intercambio le favorezcan.¹³⁴

De ahí pasa el autor a preguntarse ¿Cuál es la fuente y cuáles son los fundamentos del poder? Y agrega “La respuesta es clara: son, naturalmente, los triunfos, los recursos y las fuerzas de cada una de las partes involucradas; en resumen su respectiva potencia,

¹³² Aquí Crozier incorpora la siguiente nota: “existir equivale, pues, a entrar en un campo de poder, puesto que no puedo existir más que regateando con otros mi voluntad de hacer lo que me piden o no respondiendo a las “expectativas” que tienen respecto a mí. El acceso a las fuentes de poder, es decir, a las posibilidades alternativas de comportamiento y la *utilización efectiva* de esas posibilidades, son también una precondition no sólo de cualquier relación hacia el otro, sino de cualquier proceso de personalización y de acceso a la identidad.

¹³³ Croziery Friedberg, *op. cit.*, p. 57

¹³⁴ *Ídem*, p. 58

los que determinarán el resultado de una relación de poder”.¹³⁵ Pero, se pregunta “¿qué es lo que se intercambia en una relación de poder?”, para responder que no son las fuerzas o las potencias de las partes involucradas, sino sus posibilidades de acción:

[...] pues A no se compromete en una relación de poder con B con el único fin de medir sus fuerzas con él; existe un objetivo más preciso que es obtener de B un comportamiento del cual dependa su propia capacidad de acción [...] el poder reside, pues, en el margen de libertad de que disponga cada uno de los participantes comprometidos en una relación de poder, esto es, en su menor o mayor posibilidad de rehusar lo que el otro le pida. Y la fuerza, la riqueza, el prestigio y la autoridad, es decir los recursos que poseen unos y otros no intervienen sino en la medida en que estos les proporcionen una libertad de acción más grande.¹³⁶

Para Crozier, entonces, analizar una relación de poder supone identificar cuáles son los recursos de que dispone cada parte. ¿Cuáles son los triunfos que, en determinada situación, le permiten ampliar su margen de libertad? y en esa relación en particular ¿Cuáles son los criterios que definen la pertinencia de esos recursos y su carácter más o menos movable? ¿Cuál es el envite de la relación y cuáles son las limitaciones estructurales en las cuales se inscriben?¹³⁷

Por todo lo dicho, Crozier advierte que el poder del que está hablando no podría asimilarse al que detentaría una autoridad establecida. El poder no es el simple reflejo y producto de una estructura de autoridad, organizativa o social, como tampoco es un atributo o una propiedad de cuyos medios uno se pudiera apropiar. Por lo contrario, no es otra cosa que el resultado, siempre contingente, de la movilización, por los actores, de las fuentes de incertidumbre pertinentes que ellos controlan en una estructura de determinado juego, por sus relaciones y transacciones con los otros participantes de ese juego. Es, pues una relación que en tanto mediación específica y autónoma de los objetivos divergentes de los actores, está siempre ligada a una estructura de juego. Ésta estructura, de hecho, define la pertinencia de las fuentes de incertidumbre “naturales” y “artificiales” que estos pueden controlar. Por lo tanto, no

¹³⁵ *Ídem*

¹³⁶ *Ídem*

¹³⁷ *Ídem*, p. 62

hay apropiación del poder, por la sencilla razón de que se trata de una relación que como tal es inseparable de la interacción humana y que ningún constructo de acción colectiva puede hacer desaparecer sin suprimir su fundamento: la autonomía de los individuos.

Esto significa el reconocimiento explícito del fenómeno del poder como una relación. Por eso, desecha la concepción puramente negativa y represiva del poder, lo que no quiere decir que no haya relaciones de poder “opresivas y alienantes”, pero es necesario ir más allá de esta dimensión y centrar la mirada en lo esencial:

[...] el poder como dimensión fundamental e ineluctable de toda relación social que siempre puede analizarse como un embrión de acción colectiva, lo que implica un regateo y una integración, pues el poder constituye un mecanismo cotidiano de nuestra existencia social que utilizamos sin cesar en las relaciones con nuestros amigos, nuestros colegas, nuestra familia, etc. El hombre no explota las fuentes de incertidumbre que tiene a su disposición porque sería “malo” o porque la sociedad o un sistema perversos lo corromperían. Sus relaciones con los otros siempre son relaciones de poder en la medida en que éste existe, es decir, en lugar de ser un simple medio, permanece como actor relativamente autónomo, y sólo puede permanecer así haciendo uso de su autonomía, es decir de su capacidad de regatear, su “buena voluntad”, su comportamiento frente a los otros.¹³⁸

Entonces, como tal, el poder estará siempre presente, no se puede pretender su supresión por un acto voluntarista; las relaciones de poder son inevitables.

[...] la intervención del hombre sobre el hombre, es decir, el poder y su faceta “vergonzosa”, la manipulación y el chantaje, son consustanciales a toda empresa colectiva, precisamente porque no hay determinismo estructural y social y porque no puede haber jamás un condicionamiento total. Su existencia plantea problemas específicos, que es, y siempre será, necesario resolver. Por más críticos que podamos o debamos ser respecto a los arreglos estructurales o jerárquicos heredados del pasado y continuamente restituidos por la acción presente, el hecho de liberarse no será suficiente para hacer desaparecer esos problemas. Esto no es posible más que suprimiendo el poder, lo que a fin de cuentas no es otra cosa que suprimir la posibilidad y el derecho de los actores de hacer algo que no se espera de ellos; en resumen, anular su autonomía para reducirlos a la condición de máquinas.¹³⁹

¹³⁸ *Ídem*, p. 27

¹³⁹ *Ídem*

No puede entonces pretenderse que haya acción social sin poder, porque no puede haber campo que no esté estructurado.

[...] pues si toda estructura supone, crea y reproduce poder, es decir, desigualdades, relaciones de dependencia y mecanismos de control social, se puede afirmar además que tampoco puede haber poder sin estructuras, dado que éstas, debido a las divisiones, a los obstáculos para la comunicación y a los límites que imponen para que se desarrolle la acción, proporcionan las protecciones necesarias para enfrentar los fenómenos de poder, es decir, para finalmente hacer posible la cooperación de los hombres.¹⁴⁰

Toda organización, dice Crozier, “Es el reino de las relaciones de poder, de influencia, de regateo, y de cálculo”; pero no “es el instrumento de opresión que sus detractores pretenden”,

[...] pues estas relaciones conflictivas no se ordenan según un esquema lógico integrado; para muchos actores, son el medio de manifestarse y de pesar sobre el sistema y sus agremiados aunque sea de manera totalmente desigual.¹⁴¹

Un contexto y un constructo [...] son ante todo relaciones. Con nuestra propia perspectiva estratégica, estas relaciones son relaciones de poder [...] en tanto mecanismo fundamental de estabilización del comportamiento humano el poder es la base del conjunto de relación que él conforma.¹⁴²

Y refiriéndose a las características estructurales de una organización considera que ésta delimita el campo de ejercicio de las relaciones de poder entre sus miembros y define las condiciones en las que éstos pueden negociar entre sí; son las restricciones que se les imponen: “En principio la organización permite el desarrollo de relaciones de poder y les da un carácter permanente”.¹⁴³

El poder, como ya hemos dicho, no existe por sí mismo; sólo se puede ejercer en una relación en la que están de acuerdo dos actores o en la que ya están involucrados, por medio del cumplimiento de una tarea determinada, mediante la cual, en otros términos, se integran, por lo menos provisionalmente, en un conjunto organizado.¹⁴⁴

¹⁴⁰ *Ídem*, p. 28

¹⁴¹ *Ídem*, p. 38

¹⁴² *Ídem*, p. 54

¹⁴³ *Ídem*, p. 65

¹⁴⁴ *Ídem*

Enfatiza que el poder estará siempre presente, no se puede pretender su supresión por un acto voluntarista, no puede entonces que haya acción social sin poder. Los actores sociales no pueden alcanzar sus propios objetivos más que por el ejercicio de relaciones de poder, pero al mismo tiempo, no pueden ejercer poder entre sí más que cuando se persiguen objetivos colectivos cuyas propias restricciones condicionan de forma directa sus negociaciones.

Es así como poder y organización están ligados entre sí de manera indisoluble. Los actores sociales no pueden alcanzar sus propios objetivos más que por el ejercicio de relaciones de poder, pero al mismo tiempo, no pueden ejercer poder entre sí más que cuando se persiguen objetivos colectivos cuyas propias restricciones condicionan de forma directa sus negociaciones.¹⁴⁵

Tenemos en Crozier una teoría del poder, que sin negar su posibilidad, no se centra en la cuestión de la fuerza, la imposición o la dominación; ni siquiera en la del control social, porque su mirada esta en las colectividades humanas autónomas o no circunscritas en la esfera del poder político. Ahí encuentra las relaciones de poder como una realidad intrínseca a las relaciones entre los individuos, independiente de la autoridad o las jerarquías, como la necesidad siempre de actuar en el campo de las posibilidades que cada quien tiene para alcanzar sus objetivos, aún y cuando éstos coincidan con las del común. De esta manera el poder no debe verse solamente en su carácter negativo o como algo que sería deseable que no existiera; debe, en todo caso, regularse para que no devenga conflicto.

2.5. EL PODER POLÍTICO Y EL ESTADO EN HOBBS

¹⁴⁵ *Ídem*. Aquí Crozier pone esta nota: “esto no quiere decir que un actor no pueda hacer relaciones de poder más que en una organización; sucede exactamente lo contrario, como ya lo hemos demostrado con amplitud. Significa sencillamente que cualquiera que sea el grado de formalización de un *conjunto organizado* la existencia de relaciones de poder es sinónimo de la existencia de un mínimo “de organización” de las relaciones entre los hombres”. Cursivas en el original.

Como señalamos más arriba,¹⁴⁶ el conspicuo filósofo político Norberto Bobbio (1909–2004) considera a la teoría del Estado como una parte de la teoría política y a ésta como una parte de la teoría del poder, misma a la que le atribuye ser objeto de la filosofía política.

Veamos el caso particular de la concepción del poder de Hobbes que no se limita a un ámbito de la vida en particular, como lo es la política; sin embargo para él:

El mayor de los poderes humanos es el compuesto con los poderes de la mayoría de los hombres unificados por el consentimiento en una persona, natural o civil, de cuya voluntad depende el uso de todo esos poderes, tal como acontece con el poder de una República.¹⁴⁷

Hobbes establece un continuo desde el poder como medios o recursos de cada persona hasta el poder político. Respecto a este último poder, es el primero en justificar de manera vehemente la existencia de un poder que se sobreponga a todos los individuos, dada la propensión generalizada a destruirse mutuamente: “esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente [...] a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor”.¹⁴⁸ Un poder que cuide de la preservación y una vida más dichosa para todos, “que por miedo al castigo los ate a la realización de sus pactos y a la observancia” de las leyes de la naturaleza”.¹⁴⁹ Ya que

[...] nuestras pasiones naturales [...] llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes cuando falta el terror hacia algún poder [...]. Si no hubiera un poder constituido o no fuese lo bastante grande para nuestra seguridad, todo hombre podría legítimamente apoyarse sobre su propia fuerza y aptitud para protegerse frente a todos los demás hombres”.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Cfr. *supra* p. 25

¹⁴⁷ Hobbes, *op. cit.*, p. 95

¹⁴⁸ *Ídem*, p. 161

¹⁴⁹ *Ídem*

¹⁵⁰ *Ídem*

Por eso, la única forma de salir de ese estado de postración es erigir un poder común capaz de proteger a todos, confiriéndole a todos los hombres el poder y la fuerza a un sólo hombre, o a una asamblea de hombres,

[...] que pueda reducir todas sus voluntades, por pluralidad de voces, a una voluntad. Lo cual equivale a elegir a un hombre o asamblea de hombres que represente su persona [...] en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad común, y someter así sus voluntades, una a una, a su voluntad, y sus juicios a su juicio. [...] Esto es más que consentimiento o concordia; es una verdadera unidad de todos ellos en una e idéntica persona hecha por pacto de cada hombre con cada hombre [...] la multitud así unida en una persona se llama REPÚBLICA, en latín CIVITAS. Esta es la generación de ese gran LEVIATÁN o más bien (por hablar con mayor reverencia) de ese 'Dios Mortal' a quien debemos, bajo el 'Dios Inmortal', nuestra paz y defensa.¹⁵¹

Esta podría ser el acta de nacimiento del Estado moderno.

2.6. LA CUESTIÓN DE LA DOMINACIÓN Y LA AUTORIDAD EN MAX WEBER

Vimos que para Max Weber el poder es un “concepto sociológicamente amorfo”, ya que “Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada”.¹⁵² Después de identificar las dificultades para analizar y entender el poder en sus múltiples facetas, prefirió centrarse en la dominación por ser un concepto, según su parecer, más preciso y tener condiciones de posibilidad más identificables. Dominación es pues, según él, un concepto mucho más pertinente para el ejercicio sociológico: “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”;¹⁵³ razón por la cual, después de abordar la definición de poder ya no hablará más de él y se centrará en el estudio de la dominación.

¹⁵¹ *Ídem*, p. 164

¹⁵² Weber, *op. cit.*, p. 43

¹⁵³ *Ídem*

Si bien Weber identifica que “La situación de dominación está unida a la presencia actual de *alguien* mandando eficazmente a *otro*”,¹⁵⁴ renuncia a entender y explicar qué es lo que hace, en él mismo, que alguien pueda mandar eficazmente a otro –lo que sería propiamente su poder–, salvo lo que determina que la dominación pueda darse en tanto probabilidad de que el mandato sea obedecido; pero desde la perspectiva del que obedece: lo que el que obedece puede ver en la persona a la que va a obedecer. Por eso, Weber considera que la dominación “No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer ‘poder’ o ‘influjo’ sobre otros hombres”,¹⁵⁵ sino lo que él equipara con aquélla: la autoridad, cuya expresión es la sumisión de quien la reconoce, misma que puede descansar en los más diversos motivos:

[...] desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglos a fines. Un determinado mínimo de voluntad de obediencia, ósea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación autentica de autoridad.¹⁵⁶

De esta manera, domina quien tiene autoridad, autoridad legítima.

A Weber le interesa particularmente la dominación como “la probabilidad de encontrar obediencia en un grupo”, en “una pluralidad de hombres”¹⁵⁷ por corresponder esto con el objeto de la sociología. Al respecto se pregunta qué es lo que hace que pueda darse la obediencia de un grupo de personas, además de lo que las mueve –sus motivos–, ya que si bien “La naturaleza de estos motivos determina en gran medida el tipo de dominación”,¹⁵⁸ lo que la garantiza es su legitimidad.

[...] ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores, mismos que implican una relación relativamente frágil; antes bien, todas procuran despertar y fomentar creencias en su “legitimidad”.¹⁵⁹

¹⁵⁴ *Ídem*

¹⁵⁵ *Ídem*, p. 170

¹⁵⁶ *Ídem*

¹⁵⁷ *Ídem*

¹⁵⁸ *Ídem*

¹⁵⁹ *Ídem*

A lo que agregaré que “Según sea la clase de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de la obediencia [...] como el carácter que toma el ejercicio de la dominación”.¹⁶⁰

Para Weber obediencia

[...] significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso únicamente en meritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal.¹⁶¹

A Weber no le interesan los factores intrínsecos a la persona que hacen que pueda imponer su voluntad, sino lo que hace que la gente esté dispuesta a obedecer. La obediencia es la condición de posibilidad de la dominación.

Weber subraya algunos rasgos que aparecían en la definición de Hobbes, como el carácter intencional y voluntario de esas acciones de poder, pero además destaca otros elementos a los cuales no se había prestado igual atención: a) la probabilidad efectiva de hacer valer esa voluntad a pesar de las resistencias reales o potenciales del más variado orden y b) el ejercicio de ese poder que puede tener un fundamento muy diverso y no solamente parte de una legitimación de orden contractual, como lo habían supuesto Hobbes y los contractualistas.¹⁶²

Para Max Weber existen tres tipos puros de dominación, según el carácter primario de su legitimidad:

1. De carácter racional: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (autoridad legal).

¹⁶⁰ *Ídem*

¹⁶¹ *Ídem*, p. 172

¹⁶² Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *op. cit.*

2. De carácter tradicional: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).
3. De carácter carismático: que descansa en la entrega extra cotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (autoridad carismática).¹⁶³

La dominación, como probabilidad de ser obedecido, descansa en la autoridad que se le reconoce al que domina. Weber explica que

En el caso de la autoridad legal se obedecen las ordenaciones impersonales y objetivas legalmente estatuidas y las personas por ellas designadas, en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia. En el caso de la autoridad tradicional se obedece a la persona del señor llamado por la tradición y vinculado por ella (en su ámbito) por motivos de piedad (*pietas*), en el círculo de lo que es consuetudinario. En el caso de la autoridad carismática se obedece al caudillo carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad, o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez.¹⁶⁴

La perspectiva de Weber está entonces en lo que las personas, formando grupos humanos, depositan en aquél a quien han de obedecer. Cierta excepción se podría encontrar en el caso de la autoridad, o legitimidad, de origen carismática, en la que la santidad, heroísmo o ejemplaridad de quien manda son el factor determinante, aunque sólo lo es por lo que los que obedecen depositan en quien manda, haciendo que la obediencia se dé “por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad, o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez”.¹⁶⁵

Esta manera de abordar el poder en tanto dominación, por parte de Weber, tuvo una enorme influencia en diversas teorías sociológicas del siglo XX, especialmente las funcionalistas –incluyendo su rama del estudio de las organizaciones y de la burocracia–, tanto en las teorías de poder como en las de autoridad y liderazgo.

¹⁶³ Weber, *op. cit.*, p. 172

¹⁶⁴ *Ídem*, p. 17. Las cursivas son del original.

¹⁶⁵ *Ídem*, p. 172

2.7. EL PODER Y LA AUTORIDAD EN BUCKLEY

Hemos visto que en algunas teorías sobre el poder la autoridad es vista como sinónimo y en otras como la antítesis de aquél, por ello es importante, en este ejercicio, dar cuenta de la discusión acerca de si el poder y la autoridad son dos cosas distintas, o si ésta es una modalidad o manifestación de aquél.

En su distinción entre poder y autoridad, Weber considera a ésta como un poder legitimado. Las formas de legitimación de la autoridad que Weber reconoce son entonces: la carismática, basada en alguna cualidad de su poseedor; la tradicional, basada en el “siempre ha sido así”, y la racional-legal, basada en un conjunto de reglas aceptadas y de las cuales se desprende coherentemente.

No significa que esta concepción de legitimidad, la que posteriormente Foucault desmenuzará y desenmascarará con detenimiento, sea la única que reconozca Weber, ya que para él, el poder no se reduce al poder legítimo. Como él mismo lo afirma, no habría por qué suponer “que la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad”.¹⁶⁶

Una de las obras que mejor muestran esta disquisición es el libro *La sociología y la teoría moderna de los sistemas* de Walter Buckley.¹⁶⁷ Sus alegatos son muy reveladores del estado de la discusión entre los sociólogos estadounidenses de la segunda mitad del siglo pasado al respecto del poder y de la autoridad. El escenario es la Guerra Fría y el surgimiento de los países socialistas, y con ello el debate en el mundo occidental capitalista entre democracia y autoritarismo, llevado a distintos ámbitos de la sociedad.

¹⁶⁶ *Ídem*, p. 171

¹⁶⁷ Buckley, *op. cit.*

Hay que recordar que el análisis que hace Buckley no parte del poder como su objeto central de reflexión, sino en tanto permite explicar procesos de lo que él llama “control social”; por eso se ubica en la dimensión del poder político, aunque sin sustraerse de considerar al poder en su dimensión relacional interpersonal.

A Buckley interesa lo que él denomina “el sistema sociocultural” y busca aplicar la teoría de sistemas, o el enfoque de la teoría de sistemas, al análisis de la sociedad. En la obra que analizamos aborda, entre otros temas, uno de los que para él es de los aspectos más importantes: el control social. Al respecto, analiza ciertos problemas importantes dentro del área tradicional del “control social” como son el poder y la autoridad, en el proceso de persecución grupal de metas.¹⁶⁸

Dijimos antes que el concepto de poder que desgrana Buckley está diferenciado del de autoridad; de hecho, el esclarecimiento del concepto de poder lo hace comparando constantemente, para distinguirlos, ambos conceptos.

Para emprender esta labor, Buckley explicita ciertos supuestos desde los cuales abordará el asunto del poder, referidos al control social, sus fines y metas, advirtiendo que “del sistema sociocultural en sí mismo sólo metafóricamente puede afirmarse que tiene una meta”.¹⁶⁹ Dice Buckley que los procesos normales del control social promueven la conformidad con determinado conjunto de normas, pero también promueven la desviación y el disenso. “Desde este punto de vista, el estudio más adecuado del control social es el estudio del poder, la autoridad y la legitimidad, y de las fuerzas intencionales conexas que tienden a mantener o a cambiar la estructura institucional dominante.”¹⁷⁰

¹⁶⁸ *Ídem*, p. 293

¹⁶⁹ *Ídem*, p. 256

¹⁷⁰ *Ídem*

Para Buckley hay por lo menos dos pautas de conducta social “analíticamente diferenciables, aunque a menudo similares desde el punto de vista fenoménico”. Una consiste en el control directo o indirecto de la conducta de muchas personas contra su voluntad o sin su compromiso o comprensión; mientras que la otra pauta se caracteriza por tal dirección o control de las formas de conducta, pero con el “consentimiento” o consenso informado y comprometido de los que son dirigidos.¹⁷¹

Buckley considera que ambas pautas deben ser tratadas como polos de un mismo continuo. Estos opuestos serían el poder y la autoridad, fundada ésta en cierto principio de legitimidad. Pero, advierte Buckley, “a menudo se ha desdibujado la distinción conceptual a causa de la práctica de definir la autoridad en términos de poder. Por nuestra parte, insistiremos [...] en que ello es impropio, y ha perjudicado sin cesar el análisis conceptual y empírico”.¹⁷²

Buckley se suma a la corriente de sociólogos norteamericanos que estudian las organizaciones y los sistemas políticos, y que asocian el poder a situaciones de disenso en los grupos y una orientación hacia metas competitivas; mientras que a la autoridad la asocian a situaciones de consenso y de orientación hacia metas cooperativas. Estas tres distinciones –entre el poder y la autoridad, el disenso y el consenso, y las orientaciones hacia metas competitivas o cooperativas–, se hayan estrechamente interrelacionadas.¹⁷³

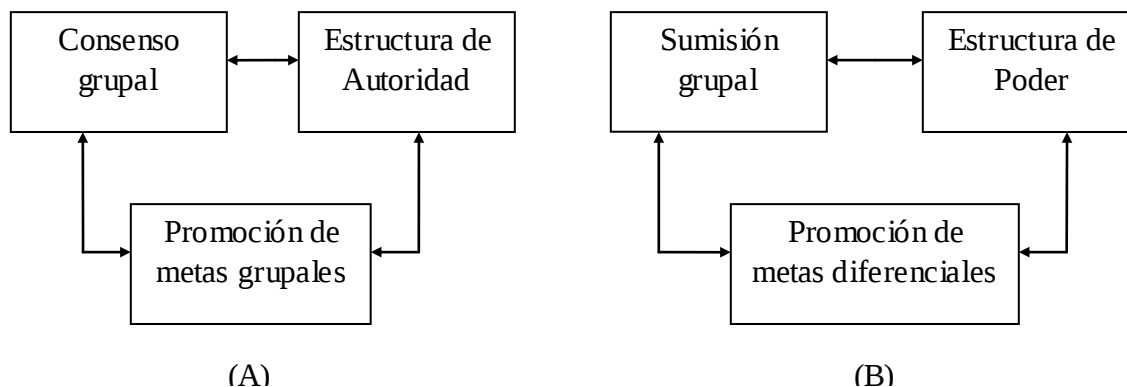
Y al respecto nos propone el siguiente esquema:¹⁷⁴

¹⁷¹ Cfr. *Ídem*, p. 258

¹⁷² *Ídem*, p. 259

¹⁷³ Cfr. *Ídem*

¹⁷⁴ *Ídem*, p. 260



Y nos los explica de la siguiente manera:

En el proceso sistémico descrito en (A) se genera lo que llamamos “legitimidad”; es una función, no sólo de una estructura de posiciones “oficiales”, sino de esta estructura juntamente con la promoción de metas individuales y colectivas, y del consenso grupal conexo, concebido en términos de perspectivas compartidas de compromiso emotivo. En el otro extremo típico-ideal sugerido en (B), el proceso sistémico tiende a generar la división y el disenso grupales, así como sistemas coercitivos de control institucional e ideologías que pueden mantener un “orden social” de sumisión externa durante periodos más o menos prolongados.¹⁷⁵

Y por lo tanto, en el segundo caso no hay legitimidad; la estructura de poder así concebida, no requiere de legitimidad alguna para sostenerse.

Esa conceptualización la retoma Buckley de Robert MacIver, quien formuló la distinción entre el poder y la autoridad legítima a partir de entender el poder social como la capacidad de controlar la conducta de otros “sea en forma directa, por un *fiat*, o indirecta, mediante la manipulación de los medios disponibles”. A partir de esta consideración, su definición de autoridad es la siguiente:

Por autoridad entendemos el derecho establecido, dentro de un orden social dado, para determinar medidas, formular juicios sobre cuestiones relevantes y resolver controversias, o de manera amplia para actuar como jefe o guía de otros hombres. Cuando hablamos de una autoridad nos referimos a una persona o a un cuerpo de personas que poseen ese derecho. Se hace hincapié esencialmente en el derecho no en el poder. Por sí solo el poder carece de

¹⁷⁵ *Ídem*

legitimidad, de mandato, de posición oficial. Ni siquiera el tirano más cruel puede lograr nada si no se reviste de autoridad [...] ¹⁷⁶

Nótese que esto último coincide con lo que dice Boulding de la legitimidad del poder integrador, aunque no lo asocie al concepto de autoridad.

Buckley nos advierte que no se trata de una teoría normativa que explica cómo debe crearse el gobierno, sino de una teoría sociológica de la estabilidad y el cambio social; porque las sociedades fundadas en el poder no persistirán o funcionarán a un nivel inferior de eficiencia y elevado de tensión, integración defectuosa y, o conflicto; mientras que las sociedades basadas en la autoridad tienen más posibilidades de persistir y existen a un nivel más elevado de satisfacción personal, de eficacia grupal y cooperación. La fuerza por sí sola nunca mantiene la unidad de grupo.¹⁷⁷ Como vimos antes, Boulding sostiene, por su parte, que sin legitimidad, tanto la amenaza como las riquezas están “desnudas”.¹⁷⁸

Buckley llama la atención sobre la inconveniencia de teorías que confunden el poder y la autoridad o invierten “la primacía relativa de la fuerza y el consenso para el sostenimiento del orden social”, o ignoran “el aspecto de poder del continuo, como si su referente empírico en la sociedad careciese de importancia o no existiera”.¹⁷⁹ Según este planteamiento, nos dice Buckley, siempre disintiendo de esta postura:

El poder social se transforma en autoridad en la organización formal de las asociaciones. Cuando la acción y la interacción social se desarrollan totalmente en conformidad con las normas de organización social, el poder se transforma por completo en autoridad. ¹⁸⁰

En este mismo sentido, Buckley disiente también con Bierstedt cuando éste afirma que:

¹⁷⁶ Robert M. MacIver, citado por Buckley, *op. cit.*, p. 261

¹⁷⁷ *Cfr.* Buckley, *op. cit.*, p. 262

¹⁷⁸ *Cfr. supra*, p. 61

¹⁷⁹ *Ídem*

¹⁸⁰ *Ídem*, p. 263

[...] para conservar la connotación fundamental del concepto que estamos examinando parece aceptable afirmar que la autoridad es un fenómeno de poder. El poder es lo que confiere autoridad a un orden. Pero es poder sancionado, poder institucionalizado. El poder reside en la mayoría de los miembros.¹⁸¹

El desacuerdo de Buckley con Bierstedt es porque, según aquél, éste “se enfrenta nuevamente con la tenaz paradoja. Por una parte, sostiene que la autoridad consensual sanciona al poder, pero por otra afirma que el poder (si bien el poder institucionalizado) es el factor que confiere autoridad”.¹⁸² Por lo tanto, “Su argumento equivale a la afirmación de que la mayoría consiente en que se le aplique coerción”.¹⁸³

El problema de Buckley, en nuestra opinión, es que confina al poder a su dimensión coercitiva, lo que no ayuda a entenderlo en su complejidad, y por eso busca diferenciarlo de la autoridad, misma que sería algo distinto al poder.

Otros con los que difiere Buckley son Laswell y Kaplan,¹⁸⁴ quienes definen al poder como “el simple ejercicio de un elevado grado de coerción”, que implica tanto “privaciones como complacencias intensas”. Dicen estos autores:

[...] la concepción de poder [...] no excluye y ni siquiera minimiza el elemento de consentimiento en las relaciones de poder. La “coerción mediante el consentimiento”, aunque verbalmente es una paradoja, se refiere a un aspecto familiar e importante del proceso de poder, específicamente a la perspectiva de aquellos sobre quienes ejerce el poder. La identificación, las expectativas y los reclamos confieren autoridad al poder, y ello representa consentir en la estructura y las prácticas del poder. El hecho de que por definición el poder descansa en la coerción no indica que la propia situación de poder no pueda ser en parte resultado de la preferencia.¹⁸⁵

Para Buckley, si es aceptado ya no es poder, es autoridad.

¹⁸¹ Citado por Buckley, *op. cit.*, p. 264

¹⁸² *Ídem*

¹⁸³ Buckley, *op. cit.*, p. 265

¹⁸⁴ Laswell, Harold D. y Abraham Kaplan (1950). *Power and Society*. New Haven Connecticut. Yale University Press, pp. 98-99

¹⁸⁵ Laswell y Kaplan, citados por Buckley, *op. cit.*, p. 265

Buckley se refiere también a Talcott Parsons quien, según él, “concibió el concepto de poder en términos más o menos semejantes a los que hayamos en la mayoría de los sociólogos. Por ejemplo, en su *Social system* de 1951 lo definió como “el control sobre las acciones de otros”. Este autor manejó conceptos semejantes acerca de la autoridad y su relación con el poder.¹⁸⁶

El problema del control del poder político es sobre todo el problema de la integración, de organización del poder de los individuos y las subcolectividades en un sistema coherente de autoridad legitimada en el cual el poder se fusiona con la responsabilidad colectiva.¹⁸⁷

Sin embargo, Buckley explica que, con el paso del tiempo, la concepción de Parsons sobre el poder dejó de establecer un vínculo directo con los actos de control de individuos y grupos concretos, y con sus fines más próximos. Pasó a definir al poder como la “capacidad generalizada de un sistema social para obtener resultados en beneficio de bienes colectivos [...] así como la economía produce riqueza, el cuerpo político produce” poder.¹⁸⁸ De la misma manera como la economía moviliza y distribuye los factores de producción para la consecución de las metas (de cualquier persona), el cuerpo político “moviliza” y distribuye los recursos sociales para la consecución de metas ‘colectivas’. Por lo tanto:

[...] el poder y la riqueza tienen en común que ambos son categorías generalizadas de “medios”, es decir, de “capacidades” para obtener la realización de cosas deseadas [...] el poder [...] se refiere de manera específica a las metas de la colectividad, y por lo tanto su generación implica la integración de la colectividad con referencia a dichas metas.¹⁸⁹

Concluye Buckley sin concederle razón a Parsons, “Por consiguiente, tanto el concepto de poder como el de autoridad engloban el aspecto consensual y colectivo de los procesos de control”, y pregunta: “¿qué puede decirse del aspecto divisionista, coercitivo y probado del control?”¹⁹⁰ Con ánimo conciliatorio, Buckley propone una

¹⁸⁶ *Ídem.*, p. 265

¹⁸⁷ Talcott Parsons, citado por Buckley, *op. cit.*, p. 267

¹⁸⁸ Talcott Parsons, (1960) *Structures and Process in Modern Society*: Free Press of Glencoe, Inc. p. 181.

¹⁸⁹ Parsons, citado por Buckley, *op. cit.*, p. 267

¹⁹⁰ *Ídem.*, p. 268

posible solución de la paradoja del poder y la autoridad. Ésta consiste en conceptualizarlos como los polos de un continuo en donde el poder es:

[...] control o influencia sobre las acciones de otros para promover nuestras metas sin el consentimiento de aquellos, contra su “voluntad” o sin su consentimiento o comprensión (por ejemplo, mediante el control del ambiente físico, psicológico o sociocultural, dentro del cual deben actuar otros). Los mecanismos implicados pueden abarcar la gama que va desde la fuerza desnuda, pasando por la manipulación de símbolos, la información, y otras condiciones ambientales hasta la adjudicación de recompensas condicionales. El distingo reside en la falta de “consentimiento” discernible, considerado como algo asocial y psicológico algo más profundo que la mera aquiescencia o el sometimiento externo. Una característica estrechamente relacionada es el acento a la orientación hacia metas privadas que hacia la orientación hacia metas de la colectividad.¹⁹¹

Mientras que la autoridad:

[es] la dirección o el control de la conducta de otros para la promoción de metas colectivas, basada en alguna forma discernible de consentimiento cognoscible de aquellos. Por lo tanto, la autoridad implica una sujeción informada y voluntaria, que es un estado psicológico definido, y una coordinación e identidad de las orientaciones hacia metas de los controladores y los controlados.¹⁹²

Buckley sostiene que “Según esta definición la autoridad no es una forma especial de poder, ni el poder es un subtipo de autoridad. Son tipos polares, y las diversas áreas institucionales de las sociedades reales están representadas en algún punto a lo largo del continuo”.¹⁹³

Ahora bien, Buckley afirma que todo intento por desarrollar una tipología del poder y la autoridad debe reflejar la distinción conceptual que ha formulado entre ambos. Utiliza como base de análisis los tres tipos de autoridad o dominación postulados por Weber, sin concederles un carácter de absoluta pertinencia, pero sí como una aproximación útil: “En todo caso, sugerimos que frente a los tres tipos de autoridad legitimada podemos situar tres tipos correspondientes de poder: tradicional,

¹⁹¹ Buckley, *op. cit.*, p. 270

¹⁹² *Ídem*, p. 271

¹⁹³ *Ídem*

carismático y racional-legal.¹⁹⁴ La aplicación concreta de esta conceptualización del poder y de la autoridad es expresada por Buckley de esta manera:

Creemos que posee mayor significado para el análisis de la sociedad moderna la introducción explícita del concepto de “poder institucionalizado formalmente”, como tipo polar opuesto al de “autoridad institucionalizada formalmente” [...] En primer lugar, esta distinción señala explícitamente que el poder es siempre poder, ya sea que esté institucionalizado o que se manifieste de otro modo. Es decir, es control sobre otros mediante una estructura sociocultural normativa, por lo menos legalizada en parte, que se basa, en cierto modo discernible, en alguna forma de coerción latente o manifiesta que actúa sobre los grupos directamente o a través del medio respectivo, y que mantiene unida una estructura de orientaciones hacia metas privadas.¹⁹⁵

Esto implica para Buckley sostener que el poder no se convierte en autoridad sancionada, legitimada y consensual simplemente porque adopte formas institucionales. La legitimidad suele encontrarse “absorbida por la legalidad” y, contrario a lo que suele afirmarse sobre que es posible “legalizar” el poder institucionalizado, sólo la autoridad institucionalizada está legitimada.¹⁹⁶

Para Weber se otorgaba consentimiento a la autoridad porque era legítima, y no se trataba tanto de que fuera legítima porque suscitaba consentimiento. Por lo tanto, para Weber el consentimiento es siempre un dato cuyas fuentes es necesario determinar. En consecuencia, nunca analizó sistemáticamente los procesos sociales reales que generaban o deformaban la aparición del consentimiento.¹⁹⁷

Finalmente, advierte Buckley “Además de preocuparnos por el modo en el que el poder llega a transformarse en autoridad legitimada, también debe prestarse seria atención en lo que otrora era *autoridad* consensual pueda llegar a ‘deslegitimarse’, y por lo tanto a transformarse en *poder* coercitivo”.¹⁹⁸

¹⁹⁴ *Ídem*, p. 269

¹⁹⁵ *Ídem*, p. 284

¹⁹⁶ *Ídem*, p. 287

¹⁹⁷ *Ídem*, p. 289

¹⁹⁸ *Ídem*, p. 299. Cursivas en el original.

Adams, por su parte, no desliga la autoridad del poder, aquélla es ejercida solamente por quien tiene poder, el poder es la base que sustenta a la autoridad. Nos dice con respecto a la relación entre poder y autoridad:

Mucho de lo que se ha escrito sobre poder social se expresa en términos de autoridad [...] una autoridad es aquella persona que se sabe o se cree tiene un poder superior. El poder puede residir en el hecho de que un individuo posea un mayor control independiente sobre elementos amenazantes del medio ambiente [...] el individuo posee ciertos controles que son respetados por los demás y que hacen que estos demuestren cierta deferencia. Este respeto no necesariamente conlleva afecto ni implica acuerdo; las autoridades pueden ser amadas o detestadas según otro tipo de consideraciones pero su autoridad reside en el hecho de que posee mayor poder.¹⁹⁹

La autoridad es entonces, para Adams, el reconocimiento que los otros hacen de la capacidad que alguien tiene para controlar el medio ambiente y que aquéllos no poseen, ya sea porque sus conocimientos o habilidades superiores a las de los demás o porque su capacidad para alterar el medio ambiente puede afectarnos. No se trata entonces de una cuestión de legitimidad; es cuestión de tener poder.

De esta manera, la autoridad puede verse como poder legitimado o como su antítesis.

2.8. PODER, DOMINACIÓN Y VIOLENCIA SIMBÓLICA EN PIERRE BOURDIEU

Incluimos en esta revisión al sociólogo francés Pierre Bourdieu (1930–2002), por la originalidad de su manera de abordar la cuestión del poder; pero no lo incorporamos en los distintos apartados antes vistos, por considerar necesario exponer algunos de los elementos de su pensamiento de manera continua.

A Pierre Bourdieu no le interesa construir una teoría del poder sino, como a Weber y en tanto sociólogo, tener un instrumental teórico para dar cuenta de la dominación, tanto la particular en el seno de ciertos grupos humanos –“microcosmos” los llama él–

¹⁹⁹ Adams, *op. cit.*, p. 26

como la global, a escala de lo que él llama “cosmos social”, como un todo; en donde la violencia simbólica, misma que se desprende del concepto de poder simbólico, es uno de los componentes centrales de su andamiaje teórico.

Hay que decir que para Bourdieu los conceptos tienen sentido solamente en cuanto a su utilidad para abordar los hechos sociales y siempre referidos a otros conceptos que son parte del mismo sistema teórico. Él habla de conceptos abiertos cuyo uso es una manera de romper con el positivismo “es un modo permanente de recordar que los conceptos sólo pueden tener una definición sistemática y son creados para emplearse en una forma sistemáticamente empírica”.²⁰⁰

El sistema teórico de Bourdieu, en lo que corresponde a nuestro interés, contiene seis nociones clave: *habitus*, campo y capital, por una parte, y capital simbólico, poder simbólico y violencia simbólica, por la otra; mismas que sólo pueden ser definidas dentro del sistema teórico que ellas constituyen; jamás en forma aislada.²⁰¹ Hay que advertir que Bourdieu ubica la cuestión del poder en dos ámbitos: el de los campos específicos y el de la dominación global o de la clase dominante.

Para Bourdieu, el poder es un capital que se juega en las relaciones de fuerza en las cuales siempre se busca dominar, es decir, alcanzar y, o sostenerse en una posición de dominación. Vale decir que, para Bourdieu, toda relación en el plano social es una relación de fuerzas y, por lo tanto, en toda relación se juega la dominación. Además, de alguna manera toda situación de dominación dada en cada relación, en cada campo, está inscrita en una dominación global, y su pretensión es explicar cómo es que cada dominación particular se incardina en esta dominación global. Para él, quien en este caso se mantiene en la misma matriz de Weber, existe un “verdadero determinismo

²⁰⁰ Bourdieu, Pierre y Loic J. D. Wacquant (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo. México, p. 63.

²⁰¹ *Ídem*

social, cuyos efectos perniciosos se hacen sentir tanto en la organización de la sociedad como en el lenguaje y la manera de ser de cada uno”.²⁰²

Habitus, es un concepto que Bourdieu utiliza para dar cuenta de “un conjunto de disposiciones más o menos permanentes, producidas por la sociedad, o más precisamente, por la ideología de las clases dominantes”,²⁰³ que de alguna manera modela las ideas y comportamientos de la gente, siendo muy difícil sustraerse a su influencia. Por ello, opone el *habitus* a la acción humana en apariencia libre, ya que en su opinión, la acción humana siempre está determinada por las condiciones sociales, por un *habitus* social. Por ello es que, para Bourdieu, el *habitus* es el verdadero rector de la dominación.²⁰⁴ Al respecto nos dice Hong Sung: “Bourdieu no cree (...) que sea posible poner término al determinismo social (...), no considera (...) que el sujeto pueda deshacerse de la inercia que implica el *habitus* y salir del estado de alienación”.²⁰⁵

Veamos ahora la concepción y uso que da Bourdieu a la noción de “campo”, misma que solamente se entiende si se piensa en términos de relaciones; el campo es un espacio conformado por relaciones. Hablando de su método, Bourdieu nos dice:

[...] Se trata de una técnica relacional de análisis de datos cuya filosofía corresponde exactamente a lo que es, en mi opinión, la realidad del mundo social. Es una técnica que “piensa” en términos de relaciones, que es precisamente lo que intento hacer con la noción de campo [...] Pensar en términos de campo significa pensar en términos de relaciones [...] Podría, deformando la famosa fórmula de Hegel, afirmar que lo real es relacional: lo que existe en el mundo social son relaciones; no interacciones o vínculos ínter subjetivos entre agentes, sino “relaciones objetivas que existen independientemente de la conciencia y la voluntad individuales” como dijera Marx.²⁰⁶

²⁰² Hong Sung-Min. “Habitus, cuerpo y dominación”. Mimeo, sin fecha, traducido por Cristina Chávez Morales, p.1.

²⁰³ *Ídem*

²⁰⁴ *Cfr. Ídem*

²⁰⁵ *Ídem*, p. 2

²⁰⁶ Bourdieu y Wacquant, *op. cit.*, p. 64

Y desde ahí explica que, en términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración objetiva entre posiciones.

Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) –cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo– y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.).²⁰⁷

De esta manera, se ve por qué el poder es para Bourdieu un capital. Del poder como capital depende entonces la posición y la forma de relacionarse con los otros. De ese capital existen diversas especies: económico, cultural, social, jurídico, militar, simbólico,²⁰⁸ cuyo valor varía según los distintos campos, en cada uno de los cuales es el factor eficiente como arma y como apuesta, permitiendo a su poseedor ejercer su poder, mismo que sólo existe y funciona en los campos en los que es posible jugar para incrementar o conservar su capital.²⁰⁹

Para Bourdieu los distintos campos son como microcosmos de un solo cosmos social, constituido por el conjunto de aquellos, mismos que son relativamente autónomos, en tanto espacios de relaciones objetivas que forman la base de una lógica y una necesidad específicas que son irreducibles a las que rigen los demás campos.²¹⁰ Para Bourdieu “se puede comparar el campo a un juego”. Los jugadores que están en un campo, atrapados en el juego, disponen de triunfos, es decir, de ciertas cartas maestras que en ese campo tienen una fuerza que varía según el juego. Asimismo, la jerarquía de las diferentes formas de capital se modifica según los diferentes campos, aunque:

Existen cartas válidas y eficientes en todos los campos –se trata de las especies fundamentales de capital–, pero su valor relativo como triunfos varía según los

²⁰⁷ *Ídem*

²⁰⁸ *Cfr. Ídem*, pp. 65 y 76

²⁰⁹ *Cfr. Ídem*, p. 65

²¹⁰ *Ídem*, p. 64

campos e, incluso, de acuerdo con los estados sucesivos de un mismo campo. En términos fundamentales, el valor de una especie de capital –por ejemplo el dominio del griego o del cálculo integral– depende de la existencia de un juego, de un campo en el cual dicho triunfo pueda utilizarse.²¹¹

Y, además, un capital sólo existe y funciona en relación con un campo, confiriendo un poder sobre ese campo y sobre los instrumentos materializados o incorporados de producción o reproducción, cuya distribución constituye la estructura misma del campo, así como sobre las regularidades y las reglas que definen el funcionamiento ordinario del campo, y, de ahí, sobre las ganancias que se generan en el mismo.²¹²

Por otra parte, algo que no puede perderse de vista es que “En todo momento, el estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores es lo que define la estructura del campo”.²¹³ Y más precisamente que, en tanto campo de fuerzas, el campo es igualmente campo de luchas por la conservación o la transformación de la configuración de dichas fuerzas. Además,

[...] como estructura de relaciones objetivas entre posiciones de fuerza, el campo subyace y orienta las estrategias mediante las cuales los ocupantes de dichas posiciones intentan, individual o colectivamente salvaguardar o mejorar su posición e imponer el principio de jerarquización más favorable a sus propios productos. Dicho de otra manera, las estrategias de los agentes dependen de su posición en el campo, es decir, en la distribución del capital específico.²¹⁴

Los jugadores pueden entonces jugar para incrementar o conservar su capital, incrementar o conservar sus fichas “conforme a las reglas tácitas del juego y a las necesidades de reproducción tanto del juego como de las apuestas”; pero también pueden “intentar transformar, en parte o en su totalidad, las reglas inmanentes del juego”.²¹⁵

²¹¹ *Ídem*, p. 65

²¹² *Cfr. Ídem*, p. 67

²¹³ *Ídem*, p. 67

²¹⁴ *Ídem*, p. 68

²¹⁵ *Ídem*, p. 66

Un análisis en términos de campo implica, entre otros pasos, analizar la posición del campo en relación con el campo de poder.²¹⁶ Pero, ¿qué es ese campo de poder del que habla? Al respecto nos dice que en realidad lo que encontramos es un conjunto de campos burocráticos y administrativos, cuyo conjunto conforma el Estado:

[...] donde los agentes y grupos de agentes gubernamentales o no gubernamentales luchan en persona o por procuración por esta forma particular de poder que es el poder de regir una esfera particular de prácticas. [...] mediante leyes, reglamentos, medidas administrativas (subsidios, autorizaciones, etc.), en fin, todo aquello que corresponda a una política (*policy*). Así, el Estado, si se insiste en conservar esta designación, sería un conjunto de campos de fuerza en donde se llevan a cabo luchas cuyo objetivo sería (corrigiendo la célebre forma de Max Weber) el monopolio de la violencia simbólica legítima: es decir, el poder de constituir e imponer como universal y universalmente aplicable en el marco de una nación. Esto es, dentro de los límites fronterizos de un país, un conjunto común de normas coercitivas.²¹⁷

Al decir que Bourdieu inscribe toda relación de fuerza en una dominación global, esto no significa que los espacios –podemos decir campos– en los que suceden todas ellas, no tengan su propia especificidad y autonomía:

[...] tanto las luchas individuales de la existencia cotidiana como las luchas colectivas y organizadas de la vida política, tienen una lógica específica, que les confiere una autonomía con relación a las estructuras en las cuales se enraízan.²¹⁸

Ahora bien, si el poder es un capital, ¿qué es el capital simbólico? El capital simbólico es para Bourdieu aquello que le permite a una persona ser depositaria del reconocimiento por parte de otras personas, de la posesión de haberes o saberes que la coloca en una posición de superioridad o autoridad frente a éstas.

El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por agentes sociales dotados de categorías de percepción y de apreciación que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, deviene eficiente simbólicamente, tal como una verdadera fuerza mágica: una

²¹⁶ *Ídem*, p. 69

²¹⁷ *Ídem*, p. 74

²¹⁸ Bourdieu, Pierre (2000a). *Cosas dichas*. Gedisa Editorial, Barcelona, p. 137.

propiedad que, porque responde a “expectativas colectivas”, socialmente constituidas, a creencias, ejerce una suerte de acción a distancia, sin contacto físico.²¹⁹

El capital simbólico es entonces aquello que hace que una persona sea reconocida como poseedora de ciertas cualidades o bienes eficientes –como recursos–, en un medio dado, para determinar las condiciones de dicho medio. Yo lo identifico como equivalente al concepto acuñado por Lacan del “lugar del sujeto de supuesto saber”,²²⁰ a quien se le da autoridad para dicha determinación. “Un título como el título escolar es capital simbólico universalmente reconocido, válido en todos los mercados”.²²¹

Un concepto más que desarrolla Bourdieu en esta misma matriz de pensamiento es el poder simbólico, que se deriva o pende del capital simbólico. El poder simbólico se desprende del capital simbólico en tanto que aquel que lo detenta impone su visión del mundo a aquellos que le atribuyen la autoridad para hacer que su visión del mundo sea adoptada por aquellos en los que influye. En este sentido, para Bourdieu, las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse en las relaciones de poder simbólico.

En la lucha simbólica por la producción del sentido común o, más precisamente, por el monopolio de la dominación legítima, los agentes empeñan el capital simbólico que adquirieron en las luchas anteriores y que puede ser jurídicamente garantizado. Así, los títulos de nobleza, como los títulos escolares, representan verdaderamente títulos de propiedad simbólica que dan derecho a ventajas de reconocimiento.²²²

El poder simbólico busca imponer una visión del mundo, pretende “la construcción del mundo”. Como forma de clasificaciones sociales, los poderes simbólicos “organizan la percepción del mundo social y, en ciertas condiciones, pueden organizar realmente el mundo mismo”; el poder simbólico “debe estar fundado sobre la posesión de un

²¹⁹ Pierre Bourdieu, citado por Hong, *op. cit.*, p. 97

²²⁰ El paciente le atribuye al analista saber qué es lo que le sucede, mientras él lo ignora. Lacan, Jacques. Seminario 9: La identificación. 15 de noviembre de 1961. Versión inédita.

²²¹ Bourdieu (2000a), *op. cit.*, p. 138

²²² *Ídem*

capital simbólico” y éste “es un crédito”, es el poder impartido a aquellos que obtuvieron suficiente reconocimiento para estar en condiciones de imponer el reconocimiento.²²³ El poder simbólico da a quien lo detenta, el poder de hacer cosas con palabras, de crear un mundo con palabras; describe un mundo dado de relaciones de poder como si fueran el único mundo posible y en ese sentido lo consagran. El poder simbólico es un poder de hacer cosas con palabras.²²⁴

El poder simbólico se expresa como violencia simbólica, ya que lo que hace es imponer una visión del mundo que se generaliza.

El poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico: el sentido inmediato del mundo (y, en particular, del mundo social) supone lo que Durkheim llama el conformismo lógico, es decir “una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, que hace posible el acuerdo entre las inteligencias”. (...) los símbolos son los instrumentos por excelencia de la “integración social”: en cuanto instrumentos de conocimiento y de comunicación [...], hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo social, que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social: la integración “lógica” es la condición de la integración “moral”.²²⁵

La violencia simbólica está en el corazón del *habitus*, es una violencia que no se ejerce directamente sino que toma la máscara de la ideología dominante; este concepto de violencia simbólica remite al concepto marxista de alienación.²²⁶ La violencia simbólica configura el mundo de quien la sufre; pero –y esto no deja de ser una paradoja– es “ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o incluso que lo ejercen”.²²⁷

La violencia simbólica es esta forma particular de exigencia que no puede ejecutarse sino con la complicidad activa –lo cual no quiere decir consciente y voluntaria– de aquellos que la sufren y que no están determinados más que en la

²²³ *Ídem*, p. 140

²²⁴ *Ídem*, p. 141

²²⁵ Bourdieu, Pierre (2000b). *Intelectuales, política y poder*. Eudeba, Buenos Aires, p. 67

²²⁶ Hong Sung-Min, *op. cit.*, p. 1

²²⁷ Bourdieu (2000b), *op. cit.*, p. 66

medida en que se priven de la posibilidad de una libertad fundada en la toma de consciencia.²²⁸

En este sentido, el dominado no experimenta la dominación como tal. La dominación no puede mostrarse eficaz sino en la medida en que los agentes sociales acepten el mundo social como incuestionable, desconociendo la violencia como tal.²²⁹

Y a partir de aquí, Bourdieu puede abordar con mayor precisión la cuestión de la violencia simbólica. La violencia simbólica es, “para expresarme de la manera más sencilla posible, aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste”.²³⁰

Para Bourdieu la lógica de la dominación masculina constituye la forma paradigmática de la violencia simbólica,²³¹ porque hace que el mundo masculino sea percibido, sentido, vivido como algo dado, sin posibilidad de ser cuestionado o subvertido. El orden masculino es tan arraigado que no requiere justificación:

[...] se impone a sí mismo como evidente y universal (el hombre, *vir*, es este ser peculiar que se auto experimenta como universal, monopolizando el ser hombre, es decir, *homo*). Tiende a ser admitido como auto evidente, en virtud del acuerdo casi perfecto e inmediato que se establece, por una parte, estructuras sociales como las que se expresan en la organización social del espacio y del tiempo y la división sexual del trabajo y, por la otra, las estructuras cognoscitivas inscritas en los cuerpos y las mentes. En efecto, los dominados, en este caso, las mujeres, aplican a cualquier objeto del mundo natural y social y en particular, a la relación de dominación en las que están atrapadas, así como a las personas a través de las cuales esta relación se verifica, esquemas no pensados de pensamiento que son producto de la incorporación de esta relación de poder bajo la forma de pares de palabras [...] y que las conducen a construir esta relación desde punto de vista de los dominantes, es decir, como natural.²³²

²²⁸ Bourdieu, Pierre (1989). *La Noblesse d'État*, Minuit, P. 10. Citado por Hong Sung-Min, *op. cit.*, p. 88

²²⁹ *Cfr.* Hong Sung-Min, *op. cit.* p. 88

²³⁰ Bourdieu y Wacquant, *op. cit.*, p. 120

²³¹ *Cfr. Ídem*, p. 122

²³² *Ídem*, p. 123

El caso de la dominación masculina muestra mejor que ningún otro que la violencia simbólica se verifica a través de un acto de conocimiento y desconocimiento situado más allá de los controles de la conciencia y la voluntad, en las tinieblas de los esquemas del *habitus*, los cuales son, al mismo tiempo, sexuados y sexuentes. También demuestra que no es posible entender la violencia simbólica sin descartar la oposición entre coerción y consentimiento, posición externa e impulso interno. “La sociodisea masculina debe su eficacia específica al hecho de que legitima la relación de dominación al inscribirla en un esquema biológico que es, en sí mismo, una construcción social biologizada”.²³³

Éste es pues, y de manera muy sintética, el corpus de los planteamientos que hace Bourdieu sobre el poder. Planteamientos que, según el mismo Bourdieu, se contraponen a otras teorías como las de carácter interaccionista, como la de Luhmann, que reducen las relaciones de fuerza a relaciones de comunicación.

Contra todas las formas del error “interaccionista” que consiste en reducir las relaciones de fuerza a relaciones de comunicación, no es suficiente señalar que las relaciones de comunicación son siempre relaciones de poder que dependen, en su forma y contenido, del poder material o simbólico acumulado por los agentes (o las instituciones) comprometidos en esas relaciones y que [...] pueden permitir acumular poder simbólico. En cuanto a instrumentos estructurados y estructurantes de comunicación y conocimiento, los “sistemas simbólicos” cumplen función política de instrumentos de posición o de legitimación de la dominación, que contribuyen a asegurar la dominación de una clase sobre otra (violencia simbólica) aportando el refuerzo de su propia fuerza a las relaciones de fuerza que las fundan, y contribuyendo así, según la expresión de Weber, a la “domesticación de los dominados”.²³⁴

Por eso, el poder simbólico es poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo y por ello, la acción sobre el mundo, por lo tanto, confirmar o transformar el mundo mismo. Es un poder casi mágico

²³³ *Ídem*

²³⁴ Bourdieu (2000b), *op. cit.*, p. 68

[...] que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de movilización, no se ejerce sino si él es *reconocido*, es decir, desconocido como arbitrario. Esto significa que el poder simbólico no reside en los “sistemas simbólicos” [...], sino que se define en y por una relación determinada entre los que ejercen el poder y los que lo sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce la *creencia*.²³⁵ Lo que hace el poder de las palabras y de las palabras de orden, poder de mantener el orden o subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia, creencia cuya producción no es competencia de las palabras.²³⁶

Bourdieu considera el lenguaje como un instrumento o un soporte de las relaciones de poder, más que como un simple medio de comunicación que deba estudiarse dentro de los contextos interaccionales y estructurales de su producción y circulación.²³⁷ Al respecto nos dice que las relaciones lingüísticas siempre son relaciones de fuerza simbólica a través de las cuales éstas se actualizan bajo una forma configurada. Por lo tanto,

[...] resulta imposible interpretar un acto de comunicación dentro de los límites de un análisis meramente lingüístico. Incluso el intercambio lingüístico más sencillo involucra una red de relaciones de fuerzas históricas entre el locutor, dotado de una autoridad social específica, y su interlocutor o público, el cual reconoce su autoridad en diferentes grados, así como a los respectivos grupos a los que pertenecen.²³⁸

Lo que Bourdieu intenta mostrar es que una parte muy importante de lo que ocurre en la comunicación verbal, hasta el contenido mismo del mensaje “permanece ininteligible en tanto no se tenga en cuenta la totalidad de la estructura de la relación de fuerza presente, aunque sea de forma invisible, en el intercambio”.²³⁹ Para Bourdieu, entonces, cualquier intercambio lingüístico conlleva la virtualidad de un acto de poder, aunque sea disimulado.

²³⁵ Nota de Bourdieu: “Los símbolos del poder (vestidura, cetro, etc.) no son sino capital simbólico objetivado y su eficacia está sometido a las mismas condiciones”. Cita en el texto original.

²³⁶ Bourdieu (2000b), *op. cit.*, p. 71. Cursivas en el original.

²³⁷ Bourdieu y Wacquant, *op. cit.*, p. 101

²³⁸ *Ídem*, p. 102

²³⁹ *Ídem*

[...] tanto más cuanto involucra a agentes que ocupan posiciones asimétricas en la distribución del capital pertinente. Esta potencialidad puede permanecer latente, como a menudo acontece en la familia y en las relaciones de *philia*, en el sentido Aristotélico, donde la violencia es suspendida en una especie de pacto de no-agresión simbólica. Sin embargo, aun en estos casos, la negativa a ejercer la dominación puede ser la dimensión de una estrategia de condescendencia o una manera de llevar la violencia a un grado más elevado de negación o disimulo, una manera de reforzar el efecto de desconocimiento, y, por tanto, de violencia simbólica.²⁴⁰

Las desigualdades en la competencia lingüística se revelan constantemente en el mercado de las interacciones cotidianas, es decir, en la charla entre dos personas, en una reunión pública, un seminario, una entrevista de trabajo o en el radio y la televisión. La competencia funciona diferencialmente y hay monopolios tanto en el mercado de los bienes lingüísticos como en el de los bienes económicos.²⁴¹

Pierre Bourdieu ubica entonces la cuestión del poder en dos ámbitos: el de los campos específicos y el de la dominación global o de la clase dominante. El campo es un ámbito de una índole específica, un microcosmos social relativamente autónomo en el que cierto tipo de capital es eficiente para determinar la dominancia de un polo de la relación sobre el otro polo, en condiciones de relación de fuerza. El capital es el arma que se utiliza y el triunfo que se pone en juego en las relaciones de fuerza en cada campo específico. En este sentido, el capital es lo que da poder. El campo político es un campo de campos donde el capital que priva es el capital político, fundamento del poder político. *Habitus* es el conjunto de ideas, creencias y valores que determinan una visión del mundo; el *habitus* modula los imaginarios y los comportamientos de las personas conforme a la ideología dominante.

Por otra parte, el capital simbólico es lo que hace que en una persona se deposite el reconocimiento de haberes y saberes, confiriéndole poderes frente a aquellos que se lo depositan. Es, a una, prestigio, reconocimiento de lugar de sujeto de supuesto saber y autoridad, y respeto o temor. Este capital simbólico depende también del campo de

²⁴⁰ *Ídem*, p. 104

²⁴¹ *Ídem*, p. 105

que se trate; ser políglota es tener un capital simbólico en ciertos campos mas no en otros, como ser médico lo es en unos y no en todos. El capital simbólico es entonces poder simbólico porque, en tanto sujeto de supuesto saber –pero también a partir de sus haberes–, logra imponer a otros una visión del mundo y con ello impone un *habitus*, impone formas de pensar y comportamientos logrando que, aquellos a los que se les impone, lo acepten y lo adopten. Por ello el poder simbólico se ejerce como violencia simbólica. La paradoja en el caso de la violencia simbólica es que no puede imponerse más que con la anuencia de quien la sufre. Para Bourdieu, uno de los casos paradigmáticos de violencia simbólica es la dominación masculina sobre las mujeres.

Según Bourdieu existe un determinismo social contundente, cuyos efectos perniciosos se hacen sentir tanto en la organización de la sociedad como en el lenguaje y la manera de ser de cada uno, y no considera que sea posible sustraerse a dichos efectos. Cuestión que para algunos analistas de su obra, como Hong Sung, implica que la mayor laguna de su obra es la ausencia de una solución radical a la contundencia del determinismo social.

2.9. RECAPITULACIÓN DE LAS CONCEPTUALIZACIONES DEL PODER REVISADAS

El siguiente cuadro sintetiza las formas de comprender poder que hemos revisado:

Qué es	Para qué	Fines	En qué circunstancias
• Medios actuales o recursos –naturales e instrumentales– • Capacidad o habilidad • Relaciones, acciones sobre acciones • Control sobre procesos energéticos • Medio de comunicación simbólicamente generalizado • Un capital que se pone en juego	• Para producir, obtener, lograr o conseguir • Para imponer la propia voluntad • Para dominar	• Algún bien, ciertos efectos deseados • Que otros hagan lo que queremos • La conducta, las acciones de los otros • Otros hagan lo que no harían sin nuestra intervención • Otros elijan hacer, entre varias posibilidades, lo que yo quiero que hagan • Otros crean y actúen según mis designios	• Aún contra toda resistencia • Sin el consentimiento, contra su voluntad o sin su comprensión • Con su anuencia (como autoridad) • Mediante la disuasión por la retención de recompensas o por la amenaza de castigos • Mediante la manipulación de los medios disponibles • Limitando su ámbito de elección • Jugando con la incertidumbre • Violencia simbólica

Fuente: Elaboración propia.

Vemos la diversidad de tratamientos que recibe el concepto de poder, diversidad a la que nos hemos referido desde el inicio de este trabajo. Aunque sin explicitarlo, en casi todos los autores el poder aparece, como lo dice Adams, como una estructura masiva, complicada y dinámica, pero a la vez invisible. El poder dirige y canaliza gran parte de nuestra energía y es tan extenso y tortuoso que ningún individuo aislado posee una imagen clara de su totalidad.

En algunos autores el poder es uno, pero puede tomar distintas formas; puede transformarse según las circunstancias, pero siempre es un mismo poder. Es visto, primero, como medio o recurso y como capacidad o habilidad, y después como relaciones, acciones sobre acciones, control sobre procesos energéticos, medio de comunicación simbólicamente generalizado o como un capital que se pone en juego. Pero también el poder es considerado algo susceptible de ser dividido, distribuido y

poseído; es decir, además de ser capacidad o habilidad, como posibilidad, o recursos o medios disponibles –y por lo tanto, probabilidad–, o como control del medio ambiente o medio de comunicación, de alguna manera se sustantiviza y pasa a ser algo que se puede poseer o no poseer, como se posee una cosa y no una potencia o facultad y, por lo tanto, puede ser transferible o distribuible. Si se refiriera solamente a capacidad o habilidad, sí se podría afirmar que se tiene o no se tiene, o en qué grado se tiene, mas no como algo distribuible o que circula; pero encontramos esta sustantivación del poder aún en planteamientos más abstractos como los de Adams y Luhmann, aún en contra de su propia definición de poder. O en el caso de Bourdieu, visto como un capital que puede aumentar o disminuir, porque viene de o pasa a otros. Se trata del supuesto –por cierto uno de los más comunes– de que el poder es algo que puede transferirse de unas personas a otras, que es algo que se otorga o puede ser cedido; es decir, como una cosa a la que se puede renunciar o que puede ser arrebatada, un *quantum*.

Un enfoque sugerente del poder es el de Boulding, cuando dice del conflicto estalla cuando un cambio de las fronteras de posibilidades entre las dos partes reduce en cierta medida el poder de una y aumenta el de la otra; es decir, el poder está referido a un campo de posibilidades y no necesariamente sólo a capacidades o recursos del sujeto.

En pocos casos se plantea el poder como relación, y en menos todavía como diferente a algo que transita unidireccionalmente de un sujeto a otro. En la mayoría de los intentos por definir y explicar el poder –salvo excepciones como en Crozier, Adams y Luhmann– encontramos una idea unilateral de poder, como una acción que afecta a otro u otros; como causa, en uno, y efecto, en otro u otros; como algo que involucra a un agente activo y a un agente pasivo. Sin embargo, aun en los casos en los que se explica el poder como una relación –y no como algo que unos tienen, mucho o poco y otros no tienen, o como algo que unos ejercen mucho o poco y otros no ejercen–

queda esa explicación en un nivel muy superficial referida a una relación unidireccional.

En la mayoría de los casos, aun en los que el foco está en las relaciones sociales o los sistemas sociales, se recurre siempre a construir el concepto desde una situación que supone dos individuos, A y B, o alter y ego, incluso en Bourdieu y Luhmann para quienes las relaciones interpersonales son irrelevantes por no ser objeto de la sociología. Es decir, la explicación en estos casos recurre a la relación entre dos individuos.

Asimismo, en la mayoría se establece una línea de continuidad entre el poder en las relaciones interpersonales y el llamado poder político, pasando por todos los grupos y colectividades y sus distintas dimensiones y manifestaciones; es más, explican el poder político a la luz de un concepto generalizable de poder, que lo mismo aplica en la relación gobierno-sociedad que en la relación entre dos personas. El caso más conspicuo es el de Bourdieu, para quien toda relación es una relación de fuerza en la que se juega la dominación, y toda situación de dominación dada en cada relación particular está inscrita en una dominación global, aunque posea cierta autonomía.

Por otra parte, en tanto un ente, en algunas conceptualizaciones el poder puede llegar a mimetizarse con el Leviatán bíblico que nos propone Hobbes aunque no necesariamente tome la forma del Estado, ya que adquiere un carácter borroso pero omnipresente y omnipotente; el poder del que se habla de manera genérica, fuente única de una sola dominación que se manifiesta de distintas maneras en distintos ámbitos.

Algunos, principalmente Crozier y Adams, insisten en el carácter intrínseco de las relaciones de poder, algo inherente a la vida humana y siempre presente, que no está asociado a ciertos sistemas sociales específicos, cuya superación llevaría a la erradicación de las relaciones de poder; para ellos, éstas están y estarán siempre ahí

donde los humanos coexisten. Planteamiento contrario a una de las apuestas de las diversas utopías que modelaron el siglo XX, a saber, arribar a sistemas sociopolíticos que liberaran a los individuos de relaciones de poder: hogares, escuelas, comunidades, organizaciones de todo tipo, sin relaciones de poder. Ambos autores coinciden en que se trata de una pretensión ilusa que ignora que las relaciones de poder existirán siempre en donde haya relaciones entre las personas, y profundamente ingenua al pensar que cambiando el sistema político y económico, automáticamente las relaciones de poder quedarían eliminadas.

No para todos el carácter intrínseco de las relaciones de poder en la coexistencia humana es una fatalidad; máxime si no se le equipara necesariamente como imposición o dominación. Por ello, no tiene que considerársele necesariamente como causa permanente de la desdicha o la infelicidad humana; reconocerlo permite visibilizarlo para estar en condiciones, en todo caso, de regularlo. El que existan relaciones de poder, así como el conflicto, es la condición humana y desde ellas y con ellas se determinan las condiciones de posibilidad de la convivencia.

Vemos posiciones encontradas entre quienes equiparan poder y coerción, y quienes afirman que una de las cualidades del poder es que no supone la coerción; es más, se afirma que si hay coerción ya no hay poder, porque el poder logra lo que se propone en una respuesta asumida voluntariamente por el otro –porque así le conviene o por considerarla el mal menor, o porque no tiene elección–, dada la afectación de su entorno, sus fuentes de energía o la pérdida de satisfactores; aunque también por el grado de incertidumbre en el que se encuentra. En este tenor se incorporan los que ven al poder como resultado de que el otro depende de mí, de los satisfactores que solamente yo puedo ofrecerle. Pero, es menester preguntarse ¿no es resultado de una coerción el tener ajustarse a los designios de otro por no tener otra alternativa?

En algunos casos se equiparan poder y autoridad o se establece una relación entre ésta y el poder, ya sea como opuestos o antagónicos: donde hay autoridad ya no hay

poder (porque éste siempre es coerción), o la autoridad como poder legitimado y por lo tanto consentido; inclusive, como en Weber, por su carácter contractual, tradicional o carismático. En el primer caso se encuentra Buckley: la legitimidad es una función de un proceso sistémico en el que se ven involucrados el sistema de autoridad con el consenso grupal y fines compartidos; es decir, la aceptación de la autoridad en función de fines comunes, un medio racional con arreglo a fines.

Russell y Boulding incorporan, cuando sin explicación de por medio equiparan el poder a la autoridad, una justificación naturalista al hecho de que haya quien determina las acciones de otro u otros, tanto por factores psicológicos, algunos de índole genético, o culturales. Bourdieu, en cambio, al equiparar poder a dominación, establece que las relaciones de poder están siempre presentes; nos presenta un escenario casi hobbesiano de la coexistencia humana como una lucha constante, por más que sea equiparada a un juego de póquer en la que todos participan con las cartas que tienen a su disposición, y donde unos ganan y otros pierden. Por su parte, Crozier ubica al poder en el centro de la acción colectiva y como el emergente de la relación que establecen los que la comparten. Una relación que es recíproca pero desequilibrada.

Finalmente, encontramos varios intentos de clasificar formas distintas de poder, como en Russell y Boulding, donde se distinguen, por ejemplo, el poder físico, el poder por conveniencia y el poder con convencimiento (opinión), o el poder destructor, el poder productor y el poder integrador; o poder político, poder económico y poder social, respectivamente. Estos intentos de clasificación van siendo abandonados en los autores más cercanos al presente. En lo que más bien se centran algunos de estos autores es en la forma en que, para ellos, funciona el poder: mediante la disuasión por la retención de recompensas o la amenaza de castigos, la manipulación de los medios disponibles, o limitando el ámbito de elección del otro, o como un medio de comunicación simbólicamente generalizado; funcionamiento que todos ellos

diferencian de la imposición por la fuerza, es decir por la coacción, sea física o psicológica.

2.10. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

Podemos encontrar en la mayoría de estas conceptualizaciones del poder un supuesto Hobbesiano, que a nuestro entender tiene, a su vez, un supuesto Agustino, el de la *libido dominandi*; es decir, no se pone en duda una especie de inclinación intrínseca al ser humano a dominar a otros, a tener poder sobre otros; supuesto que, salvo algunas excepciones, no repara en que no podría aplicarse a todos los seres humanos habida cuenta de que es una constatación que no puede generalizarse; por eso, suponiendo que fuera cierto, sin conceder, debería decirse en todo caso: “algunas personas son proclives a dominar a otras personas”. Viene entonces a colación la pregunta que nos hacíamos en la introducción ¿Estamos los seres humanos fatalmente impelidos a dominarnos los unos a los otros? Siendo que lo que podemos observar es que hay más personas proclives a asumir ser dominados por otros.

En la mayoría de las conceptualizaciones revisadas está como supuesto implícito un ser humano individual –autónomo y autosuficiente– en medio de otros seres individuales con los que compite, a los que necesita controlar como condición de sobrevivencia; pasando por alto el carácter gregario y comunitario de las posibilidades de sobrevivencia humana.

De la mano de la matriz Hobbesiana está el supuesto que da por hecho que ahí donde hay relaciones interpersonales hay siempre relaciones de poder que son siempre relaciones de dominación, como si fueran sinónimos. Contrario a ello, mi planteamiento es que, reconociendo que toda relación interpersonal es una relación de poder, no toda relación de poder es una relación de dominación, ni toda relación interpersonal deviene relación de dominación, salvo cuando existen determinadas

circunstancias que se dan bajo ciertas condiciones, mismas que analizaremos más adelante.

Ninguna de estas conceptualizaciones nos han dicho qué es el poder y en qué consiste; la mayoría se limita a decirnos cómo se realiza, cómo se expresa, qué formas toma, de qué medios se sirve. Cuando se le describe como una capacidad, no se nos dice qué la hace posible y en la mayoría de los casos, sus medios y efectos nos son presentados como la causa del poder; es decir, se nos presentan los medios o efectos del poder como si fuesen el poder mismo.

La revisión que se ha hecho de estos autores no ha pretendido ser “el ejercicio típicamente escolar” criticado por Bourdieu “que consiste en pasar revista, para distinguirse, a todas las teorías en competencia con el análisis propuesto”,²⁴² si se ha hecho, ha sido para lo que precisamente ha permitido: adentrarse en las diversas facetas del concepto y dejar que ellas fecunden las preguntas que han de hacerse a la filosofía acerca de sus supuestos, y lo que dicen y no dicen sobre las relaciones de poder.

Esta ejercicio nos ha permitido identificar diversos elementos que arrojan cierta luz para dar respuesta a las preguntas con las que abordamos esta revisión; sin embargo, dada la diversidad de formas de abordar el poder, de definirlo y explicarlo, y el hecho de que prácticamente ninguna se escapa de atender sólo ciertos aspectos de la cuestión, algunas preguntas no reciben respuesta y otras son contradictorias y, o insuficientes. Hemos señalado algunos de sus supuestos y advertimos qué tan cuestionable son. Se pone de manifiesto, entonces, que solamente una reflexión filosófica nos permitirá proponer una plataforma distinta para posibilitar una reformulación radical del poder, para habérselas con él –para hacerse cargo de él– de una manera distinta.

²⁴² Bourdieu, citado por Hong Sung-Min, *op. cit.*

De hecho, esta revisión han sugerido algunas otras preguntas que complementan las que expusimos al inicio del capítulo; agrupándolas, las preguntas que nos ocupan y cuya respuesta exploraremos abrevando de la filosofía antropológica de Zubiri son las siguientes:

- ¿Es un mismo poder que se pluraliza de diversas maneras en los distintos ámbitos en los que se despliega?
- Si el poder no es una cosa que tiene existencia por sí misma y por lo tanto puede circular de manera que unos se lo apropian y otros lo ceden ¿qué es entonces? ¿De qué depende que unos tengan poder y otros no?
- Si el poder es relación o se da en una relación ¿en qué consiste esta relación?
- ¿Es lo mismo una relación de poder que una relación de dominación?
- ¿Toda relación es una relación de fuerza en la que se juega la dominación? Si no es así, ¿en qué condiciones o bajo qué circunstancias una relación deviene relación de dominación?
- ¿Existe una dominación global? Si es así ¿Qué relación tiene la dominación global con las relaciones de poder entre las personas que conviven cotidianamente?
- Si no existe una fuente única de un solo poder que permite la dominación global ¿Qué relación existe entre las relaciones de poder y el poder político?
- ¿Hasta dónde las relaciones de poder son una fatalidad ante la que no se puede hacer nada? ¿Qué hacer ante las relaciones de poder?
- ¿El poder es siempre coerción, o deja de haber poder cuando hay coerción? ¿El poder cuenta siempre con la anuencia del otro?
- ¿Cuál es el lugar de la libertad en las relaciones de poder?
- ¿Qué relación hay entre el poder y la autoridad? ¿Son satisfactorias las explicaciones que dan Weber o Buckley al respecto?
- ¿Por qué en todo grupo humano hay quien manda y quienes obedecen?
- ¿Cómo distinguir al poder como causa, de los medios que utiliza y sus consecuencias?

Pero antes de exponer los elementos que nos interesan de la filosofía antropológica de Zubiri para, desde ellos, explorar las respuestas a estas preguntas, abordemos algunas de las proposiciones de Foucault, ya que en ellas se encuentra un espacio de discusión al respecto, tal como veremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3

LAS PROPOSICIONES DE MICHEL FOUCAULT SOBRE EL PODER

Terminamos el capítulo anterior con una serie de preguntas referidas al poder en lo general y a las relaciones de poder en lo particular, muchas de las cuales pueden pensarse a la luz de las proposiciones de Michel Foucault (1926-1984), uno de los autores más prolijos en la cuestión del poder, cuyos planteamientos, tanto por su profundidad como por su fecundidad, son imprescindibles en esta reflexión. Entre todos los autores que hemos revisado, sin duda Michel Foucault es quien con más claridad atiende la cuestión en su dimensión de relaciones de poder tal y como las entendemos; es decir, como un hecho vincular y no algo que se ejerce desde un actor activo sobre un actor pasivo; además de que sus planteamientos abarcan de manera amplia varias de las distintas facetas que una reflexión sobre dichas relaciones ha de atender. Es por eso que le dedicamos un capítulo a este autor.

3.1. EL PODER EN LA OBRA DE FOUCAULT

Foucault nunca pretendió centrar sus investigaciones en la cuestión del poder ni hacer una teoría del mismo; porque, de entrada, dudó siempre, ya no se diga de la posibilidad sino de la pertinencia de construir un aparato conceptual desde el cual escudriñar la realidad –lo que no es igual a hacerlo sin método–, y sospechó de cualquier pretensión de hacerlo. A Foucault el poder, o más bien, los poderes –diversos, múltiples, huidizos– le salen al paso ya que su intención era estudiar la constitución del sujeto e indagar sobre su relación con el estatuto de verdad, y lo hace como historiador y antropólogo, más que como sociólogo. “Genealogías” llama él a sus estudios sobre la locura y la psiquiatría, primero, la criminalidad y los sistemas penitenciarios, y el control de la sexualidad, después. Las preguntas sobre el poder no fueron pues las que guiaron sus trabajos; éstas se le fueron presentando en el camino y las respuestas fueron construyéndose sobre la marcha, a través de la cual su

concepción fue evolucionando. De hecho, hay que advertir que sus consideraciones sobre el poder tuvieron un quiebre entre una motivación que hemos decidido llamarle “militante” a una mucho más teórica, donde el poder es visto de manera matizada; aunque ello no hubiese sido posible sin los múltiples y brillantes hallazgos e intuiciones que surgieron de esa primera etapa.

En la evolución de las consideraciones que hace Foucault sobre el poder, transita de un primer momento, que es el más conocido y citado,¹ en el que el poder es considerado siempre como relación de fuerza, ligado a dominación, a otro momento en el que pone en cuestión su negatividad o ejercicio ligado a la prohibición y la sujeción, por lo tanto, a destacar los mecanismos de consentimiento y, finalmente, a reconocerlo como un hecho presente en todas las relaciones y a destacar la permanente lucha que vivimos los humanos entre las relaciones de poder en las que nos encontramos todo el tiempo y el ejercicio de la libertad para sustraernos a ellas.

Como hemos dicho, más que pretender dilucidar lo que es el poder, conceptualizarlo, explicarlo, lo que hizo Foucault en la primera etapa fue dar cuenta de las diversas formas como se ha dado a lo largo de la historia y en distintos ámbitos de la vida, para entender cómo se construye, se manifiesta, se ejerce y opera sobre los individuos y, más precisamente, sobre los cuerpos. No es el estudio del poder en abstracto lo que le interesa, sino el estudio de las formas concretas como se manifiesta y de sus mecanismos específicos en cada caso.

Conforme a su marco epistémico, Foucault se plantea romper con la pretensión de verdad de las ciencias y, en un talante fenomenológico,² se propone ir a la realidad

¹Pongo como ejemplo a María Inés García Canal (2002). *Foucault y el poder*. UAM-X, México; ya Darío Botero Uribe (2001). *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

²Se reconoce en Foucault una formación con una fuerte influencia de Nietzsche y Heidegger. Cfr. Nota de los traductores de Foucault, Michel. El sujeto y el poder. (s/f) En: <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf>. P. 12. Versión del 28 de agosto de 2013.

misma, sin partir de preconcepciones teóricas. Su inquirir sobre el poder llega a la ciencia misma: habla de los *efectos de poder de un discurso considerado científico*. Por ello, no se puede encontrar en la teoría del poder de Foucault un *corpus* coherente y sólido, sino un abigarrado entramado, a veces contradictorio, de hallazgos e intuiciones que requieren ser sistematizados y pensados con mucho detenimiento.

Foucault se mueve en el campo de la crítica al “efecto inhibitorio propio de las teorías totalitarias, globales”³ y no porque estas teorías “no hayan procurado ni procuren todavía, de manera bastante constante, instrumentos utilizables localmente: el marxismo y el psicoanálisis están ahí para confirmarlo [...], sino porque para él “toda renovación en términos de totalidad, ha tenido, en la práctica, un efecto de freno”.⁴

Incluso habla de “la tiranía de los discursos globalizantes con su jerarquía y con todos los privilegios de la vanguardia teórica”.⁵ La suya es una oposición a la inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propio de la ciencia, una “tentativa para liberar a los saberes históricos del sometimiento, es decir, hacerlos capaces de oposición y de lucha contra la coacción del discurso teórico, unitario, formal y científico.”⁶ Guiado todo ello por el interés en una crítica de las cosas, las instituciones, las prácticas y los discursos, “una especie de enfriamiento general de los cimientos, especialmente los más familiares, los más sólidos y los más cercanos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gestos cotidianos”.⁷ Es lo que él llama “carácter local de la crítica”, que no debe confundirse con

[...] empirismo obtuso, ingenuo o primitivo, ni eclecticismo equívoco, oportunismo, permeabilidad a cualquier empresa teórica [sino] algo que sería una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, que no necesita, para afirmar su propia validez, del beneplácito de un sistema de normas comunes”.⁸

³ Foucault, Michel (1992) *Microfísica del poder*. Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, p. 127.

⁴ *Ídem*, p. 128

⁵ *Ídem*, p. 130

⁶ *Ídem*

⁷ *Ídem*, p. 127

⁸ *Ídem*, p. 128

Foucault establece entonces la relación entre el poder y el saber, el poder y la verdad:

[...] tengo la impresión de que existe, y he intentado mostrarlo, una perpetua articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder [...] El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder.⁹

Y así como logra Foucault identificar la relación entre el poder y el saber, el poder y la verdad, identifica cómo el poder está relacionado con todos los aspectos de la vida y cómo en el fondo de nuestra sociedad, o en el de cualquier sociedad:

[...] relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio del poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen en, y a partir de esta pareja. Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad.¹⁰

Pero Foucault no sólo se resiste a buscar una respuesta totalizante, globalizadora a la pregunta *¿Qué es ese poder?*, sino que reconoce su dificultad: “¿Cuáles son, en sus mecanismos, en sus efectos, en sus relaciones, estos dispositivos de poder que funcionan, a distintos niveles de la sociedad, en sectores y en extensiones tan distintos?”.¹¹ Y porque, además, a fin de cuentas, los mecanismos de poder nunca han sido muy estudiados en la historia. “Han sido estudiadas las personas que detentaban el poder [...] el poder en sus estrategias, a la vez generales y afinadas, en sus mecanismos, nunca ha sido muy estudiado”.¹²

Mucho de los planteamientos de Foucault sólo se puede entender si nos ubicamos en el contexto académico, intelectual y político de la Francia de las décadas de los años sesentas y los setentas y, particularmente, por sus posiciones heterodoxas tanto con respecto al *establishment* como al marxismo. Con este último en particular, él no

⁹ *Ídem*, p. 99

¹⁰ *Ídem*, p. 139

¹¹ *Ídem*, p. Foucault 133

¹² *Ídem*, p. Foucault 99

quisiera romper, por compartir sus anhelos libertarios, pero de plano difiere muy profundamente, entre otros tópicos, en lo que a la teoría del poder se refiere; sobre todo por sus implicaciones políticas y sociales. No obstante, es posible encontrar que en algunas ocasiones no puede dejar de hacerle al marxismo ciertas concesiones. Hay que entender que la labor intelectual de Foucault en esta época es una lucha militante a final de cuentas:

[...] nuestra dificultad para encontrar las formas de lucha adecuadas ¿no proviene de que ignoramos todavía en qué consiste el poder? Después de todo ha sido necesario llegar a siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero no se sabe quizá siempre qué es el poder [...] esa cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes.¹³

3.2. LO MULTIFACÉTICO DEL PODER Y SU FORMA CAPILAR

Sus genealogías llevaron a Foucault a identificar que las nociones del poder vigentes, ya fuera la de la tradición jurídica liberal o la del marxismo, no solamente reducían la cuestión del poder a un problema de legitimidad o de legalidad, o lo referían al Estado o los aparatos de Estado, o de plano se circunscribían a la noción de represión, dominación o explotación, en el marco de la lucha de clases. Pronto encontró Foucault insuficientes estos modos de ubicar el poder, cuando no inútiles e inadecuados. Porque para él, el poder aparece con muchos rostros, surge de diversos rincones, es siempre una fracción, una parte, una forma particular del mismo o, más bien, se trata de muchos poderes distintos.

Foucault cuestiona la tendencia imperante a ver el poder como algo que se ubica en la cúspide de una pirámide y desde ahí desciende y se filtra hasta los puntos más bajos y atomizados, las grietas más recónditas de la sociedad; por lo tanto, se rehúsa a verlo sólo como algo que tiene que ver en última instancia con la legitimidad o la legalidad del poder político o como algo que se cede contractualmente o solamente como un

¹³ *Ídem*, p. 83

elemento al servicio de la reproducción de un modo de relaciones de producción y una dominación de clase; por ende, para él, los análisis del poder no se pueden deducir de la economía política.

¿Qué es entonces el poder para Foucault? En una primera instancia, para él el poder es una relación de fuerza que reprime, una relación de fuerza en función de la represión como hecho generalizado. Busca hacer un análisis del poder que no sea meramente económico para lo cual considera, en su momento, que se dispone de muy poco:

[...] la apropiación y el poder no se dan, no se cambian, ni se retoman sino que se ejercitan, no existen más que en acto [...] el poder no es principalmente mantenimiento ni reproducción de las relaciones económicas sino ante todo una relación de fuerza [...] si el poder se ejerce, ¿qué es este ejercicio?, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su funcionamiento? Hay una respuesta inmediata que me parece proviene de muchos análisis actuales: el poder es esencialmente el que reprime. El poder reprime la naturaleza, los instintos, a una clase, a los individuos. [...] ser órgano de represión es en el vocabulario actual el calificativo casi onírico del poder”.¹⁴

Pero, nos dice Foucault, el poder es más que represión, es también la perpetuación de toda relación de fuerza; por eso, más que analizarlo en términos de cesión, contrato, alienación o, en términos funcionales, del mantenimiento de relaciones de producción, debe ser analizado en términos de lucha, de enfrentamiento, de guerra:

Se estaría así en oposición con la primera hipótesis, según la cual la mecánica del poder es esencialmente represión [y en el caso de la segunda] el poder político[...] tendría el papel de reinscribir, perpetuamente, esta relación de fuerza mediante una especie de guerra silenciosa, de inscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en fin, en los cuerpos de unos y otros [...] en el interior de esta ‘paz civil’, la lucha política, los enfrentamientos por el poder, con el poder, del poder, las modificaciones de las relaciones de fuerza, las acentuaciones en un sentido, los refuerzos, etc., todo esto en un sistema político no debe ser interpretado más que como la continuación de la guerra, es decir, debe ser descifrado como episodios, fragmentos, desplazamientos de la guerra misma.¹⁵

¹⁴ *Ídem*, p. 135

¹⁵ *Ídem*

Aunque más adelante lo planteará en términos de resistencia; es decir, analizar el poder ahí donde encuentra oposición, donde se ve confrontado por la respuesta de quienes lo sufren:

Me gustaría sugerir otra vía para ir más lejos hacia una nueva economía de las relaciones de poder, una vía más empírica, más directamente relacionada con nuestra situación actual, la cual implica una mayor relación entre la teoría y la práctica. Esta consiste en tomar como punto de partida, a las formas de resistencia contra las diferentes formas de poder. Para usar otra metáfora, consiste en usar la resistencia como un catalizador químico, de forma de traer a luz las relaciones de poder, ubicar su posición, encontrar sus puntos de aplicaciones y los métodos usados. Más que analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, consiste en analizar relaciones de poder a través del antagonismo de estrategias.¹⁶

Como una especie de recapitulación de lo hasta aquí dicho, podemos citar a Foucault cuando analiza las nociones en boga de poder o “esquemas de análisis del poder”:

El esquema contrato-opresión que es de tipo jurídico, y el esquema dominación-represión o guerra-represión, en el que la oposición pertinente no es la de legítimo-ilegítimo, como en el esquema anterior, sino la lucha y la sumisión [...] creo que estas dos nociones de represión y de guerra deben ser reconsideradas, modificadas incluso, en último término abandonadas. Siempre he estado en desacuerdo, en concreto en lo que se refiere a esta noción de represión. Respecto de las genealogías de las que he hablado, la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, etc., he intentado mostraros cómo los mecanismos que se ponían en funcionamiento en esta formación del poder eran algo diferente, y de cualquier modo algo mucho más que represión.¹⁷

Por eso para Foucault, al contrario de las visiones que parten de arriba hacia abajo, “[...] se debe hacer un análisis ascendente del poder, arrancar de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica”.¹⁸ Plantea que para abordar el poder hay que hacerlo desde la periferia, o más aún, desde la capilaridad en el que se da; no partir desde el todo de lo social –esto no sólo le tiene sin cuidado, sino que de alguna manera lo repudia– sino en sus diversos

¹⁶ Foucault (s/f) *op. cit.*, p. 5

¹⁷ Foucault (1992) *op. cit.*, p. 137

¹⁸ *Ídem*, p. 144

microcosmos. Por eso, en algún momento, no por cierto en los inicios de su trabajo, hablará de la “microfísica del poder”.

La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado no agotan sin duda el campo del ejercicio y del funcionamiento del poder. La gran incógnita actualmente es: ¿quién ejerce el poder? y ¿dónde lo ejerce? Actualmente se sabe prácticamente quién explota, a dónde va el provecho, entre qué manos pasa y dónde se invierte, mientras que el poder... Se sabe bien que no son los gobernantes los que detentan el poder [...] sería necesario saber bien hasta dónde se ejerce el poder, por qué conexiones y hasta qué instancias, ínfimas con frecuencia, de jerarquía, de control, de vigilancia, de prohibiciones, de sujeciones. Por todas partes en donde existe poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él; y sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra; no se sabe quién lo tiene exactamente; pero se sabe bien quien no lo tiene.¹⁹

No bastan entonces las teorías que reducen la cuestión del poder a la dominación que ejerce quien ocupa la cima de la pirámide social, porque esto no explica la verdadera naturaleza y alcance del poder.

Cada lucha se desarrolla alrededor de un centro particular de poder (uno de esos innumerables pequeños focos que van desde un jefecillo, un guarda de viviendas populares, un director de prisiones, un juez, un responsable sindical, hasta un redactor jefe de un periódico).²⁰

Y nos dice que cuando piensa en la mecánica del poder, piensa en “su forma capilar de existencia, en el punto en el que el poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana”,²¹ porque el poder en su ejercicio “pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder”.²²

¹⁹ *Ídem*, p. 83

²⁰ *Ídem*, p. 84

²¹ *Ídem*, p. 89

²² *Ídem*, p. 119

3.3. ¿POR QUÉ UNA MICROFÍSICA DEL PODER?

Refiriéndose Foucault a que lo que ha intentado es indagar sobre relaciones que no son solamente de soberanía, que es lo que hace la teoría política, sino como “relaciones de dominación”, desde la perspectiva de la economía política de orientación marxiana, pero tratando al poder y a la dominación como sinónimos, no los entiende como un fenómeno global, homogéneo y masivo, del rey en su posición central, de la soberanía en su edificio específico, de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras. Plantea que hay que tener bien presente que el poder no es algo dividido entre los que lo poseen –los que lo detentan exclusivamente– y los que no lo tienen y lo sufren. El poder tiene que ser analizado desde los sujetos en sus relaciones recíprocas, en los múltiples sometimientos, las múltiples sujeciones, las múltiples obligaciones que tienen lugar y funcionan dentro del cuerpo social.

Debe verse como algo que circula, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es atributo como la fuerza, la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejerce a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder; no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos.

Partiendo de estas consideraciones es que traza lo que, en su opinión, es la tarea que hay que realizar para dar cuenta del poder en su especificidad:

Se trata de coger al poder en sus extremidades, en sus confines últimos, allí donde se vuelve capilar, de asirlo en sus formas e instituciones más regionales, más locales, sobre todo allí donde, saltando por encima de las reglas de derecho que las organizan y lo delimitan, se extiende más allá de ellas, se inviste en instituciones... [esclarecer] cómo funcionan las cosas a nivel de sometimiento, o

en aquellos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos, guían los gestos, rigen los comportamientos.²³

Una vez establecido esto y quizá como una concesión a sus colegas marxistas, plantea que un paso posterior será ver cómo estos mecanismos de poder están investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, desplazados, extendidos, por mecanismos más generales y por formas de dominación global; una dominación que no es que se pluralice y repercuta hacia abajo, pero que de alguna manera, sí se inserta ahí abajo:

No es la dominación global la que se pluraliza y repercute hacia abajo; pienso que hay que analizar la manera como los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder funcionan en los niveles más bajos, mostrar cómo estos procedimientos se desplazan, se extienden se modifican, pero sobre todo cómo son investidos y anexionados por fenómenos más globales y cómo poderes más generales o beneficios económicos pueden insertarse en el juego de estas tecnologías al mismo tiempo relativamente autónomas e infinitesimales del poder.²⁴

Los procedimientos y técnicas de poder, esas tecnologías que son relativamente autónomas, son entonces utilizados por poderes más generales. Hay que analizarlos en sí mismos y a la vez esclarecer cómo son investidos y anexionados por éstos. La perspectiva se invierte, no es de arriba hacia abajo, sino de abajo hacia arriba o, más bien, no del centro a la periferia, sino de la periferia al centro:

Podría decir [...] que, en lugar de dirigir la investigación sobre el poder al edificio jurídico de la soberanía, de los aparatos de Estado y a las ideologías que conllevan, se la debe orientar hacia la dominación, hacia los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilidades de los sistemas locales de dicho sometimiento, hacia los dispositivos de estrategia. Hay que estudiar el poder desde fuera del modelo de Leviatán, desde fuera del campo delimitado por la soberanía jurídica y por las instituciones estatales. Se trata de estudiarlo partiendo de las técnicas y de las tácticas de dominación.²⁵

Foucault constata cómo es que se ha descalificado toda una serie de campos de análisis por considerarlos irrelevantes para las ciencias sociales, siendo que

²³ *Ídem*, p. 142

²⁴ *Ídem*, p. 144

²⁵ *Ídem*

[...] después de todo conciernen a nuestros cuerpos, nuestras existencias, nuestra vida cotidiana [...] Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento.²⁶

Y agrega, profundizando en esta idea:

[...] la familia, incluso hasta nuestros días, no es el simple reflejo, el prolongamiento del poder del Estado; no es el representante del estado respecto de los niños, del mismo modo que el macho no es el representante del Estado para la mujer. Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño, relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía [...] El poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Es este dominio complejo el que hay que estudiar.²⁷

Aunque a continuación, en una de esas concesiones a sus colegas marxistas de la que hemos hablado, agrega “Esto no quiere decir que el poder es independiente, y que se podría descifrar sin tener en cuenta el proceso económico y las relaciones de producción”.²⁸

Por lo tanto, para Foucault “el poder no está localizado [solamente] en el aparato de Estado, y [...] nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismo de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana”.²⁹ Dicho de otra manera, aún cambiando el tipo de estado, con relaciones sociales de producción distintas, los mecanismos de poder seguirán teniendo una cierta autonomía. Así, Foucault desmitifica el poder transformador de las revoluciones socialistas; podrán cambiar las relaciones sociales de producción, podrá cambiar el Estado y sus aparatos; pero persistirán los mecanismos de poder que funcionan por fuera de ellos. Más recientemente, ya en sus últimos asertos sobre el poder, dirá de las luchas contra él:

²⁶ *Ídem*, p. 157

²⁷ *Ídem*, p. 158

²⁸ *Ídem*

²⁹ *Ídem*, p. 108

Son luchas inmediatas [...] En tales luchas la gente cuestiona las instancias de poder que están más cercanas a ellas, aquellas que ejercen su acción sobre los individuos. Estas luchas, no se refieren al “enemigo principal” sino al enemigo inmediato, como tampoco esperan solucionar los problemas en un futuro preciso (esto es liberaciones, revoluciones, fin de la lucha de clases).³⁰

Para Foucault, y en esto reside su interés central, es en la reticularidad capilar donde se constituye el sujeto, no como un objeto pasivo que sufre los efectos del poder, sino que está constituido por el poder.

No considerar al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplicaría o en contra de la que golpearía el poder. En la práctica, lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en sí uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el *vis-a-vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido.³¹

Antes había dicho:

Pues en mi hipótesis el individuo no es lo dado sobre el que se ejerce y se aferra el poder. El individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas.³²

Más adelante dirá al respecto:

Esta forma de poder emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto.³³

³⁰ Foucault (s/f) *op. cit.*, p. 6

³¹ Foucault (1992) *op. cit.*, p. 144

³² *Ídem*, p. 120

³³ Foucault (s/f) *op. cit.*, p. 7

3.4. MÁS ALLÁ DE LA NEGATIVIDAD DEL PODER

Como resultado de la transformación que va teniendo el pensamiento de Foucault y el alejamiento paulatino de su posición militante, posteriormente incorporará una nueva faceta en sus reflexiones sobre el poder, esta vez para reconsiderar el acento puesto en la negatividad del poder. La articulación de los hechos del discurso sobre los mecanismos de poder suponía una concepción esencialmente negativa del poder:

[...] aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, lo que dice no, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc.³⁴

Y ello lo llevará a replantearse esta concepción puramente negativa del poder y a considerarla como inadecuada e insuficiente:

El caso de la penalidad me convenció de que el análisis no debía hacerse en términos de derecho precisamente, sino en términos de tecnología, en términos de táctica y de estrategia [...] he querido, en efecto, desplazar los acentos y hacer aparecer mecanismos positivos allí donde, generalmente, se privilegian los mecanismos negativos.³⁵

Para ello, Foucault advierte sobre los problemas de la “reducción de los procedimientos de poder en la ley de prohibición”. Esta reducción a la ley juega para él tres papeles importantes, todos ellos contraproducentes:

* Permite valorar un esquema de poder que es homogéneo a cualquier nivel en el que uno se sitúe y cualquier dominio: familia o Estado, relación de educación o de producción.

* Permite pensar el poder solamente en términos negativos: rechazo, delimitación, barrera, censura. El poder, es aquello que dice no. Y el enfrentamiento con el poder así concebido no aparece más que como trasgresión.

* Permite pensar la operación fundamental del poder como acto de palabras: enunciado de la ley, discurso de la prohibición. La manifestación del poder reviste la forma pura del “no debes”.³⁶

Y por ello acota que si el poder no tuviese por función más que reprimir,

³⁴ Foucault (1992) *op. cit.*, p.: 154

³⁵ *Ídem*, p.: 154-155

³⁶ *Ídem*, p. 168

[...]si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo [...] –y también a nivel de saber– [...] El enraizamiento del poder, las dificultades que surgen para desprenderse de él, provienen de todos estos lazos. Por esta razón la noción de represión, a la que se reducen generalmente los mecanismos de poder, me parece muy insuficiente y posiblemente peligrosa”.³⁷

Por lo tanto, pregunta, si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no,

[...] ¿Pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.³⁸

Por eso, afirma que las relaciones de poder “están imbricadas en otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) donde juegan un papel a la vez condicionante y condicionado [...] no obedecen a la sola forma de la prohibición y del castigo, sino que son multiformes”.³⁹

3.5. NUEVAS APROXIMACIONES AL PODER

En concordancia con estos planteamientos, en uno de sus últimos escritos, “El sujeto y el poder”,⁴⁰ Foucault intenta una síntesis de sus ideas sobre el poder, pero, además de matizarlas como relaciones de fuerza asociadas a la dominación y la sujeción, cuestiona los asertos de otros teóricos. Parte de la siguiente afirmación: “en tanto el sujeto se encuentra en relaciones de producción y significación, se encontraría igualmente en relaciones de poder”; hace, además, una distinción, en la que no se había detenido antes, entre la dimensión personal, individual y la dimensión interpersonal o

³⁷ *Ídem*, p. 10

³⁸ *Ídem*, p. 182

³⁹ *Ídem*

⁴⁰ Foucault (s/f) *op. cit.*

intergrupar del poder, en la que se manifiesta como un entramado de acciones que inducen a otras acciones y que se concatenan entre sí:

En lo que concierne a este poder, en primera instancia es necesario distinguir aquel que se ejerce sobre las cosas y da a su vez la habilidad de modificar, usar, consumir y destruirlas –un poder que procede de aptitudes directamente inherentes al cuerpo o "apoyadas" en instrumentos externos. Diría que aquí hay una cuestión de "capacidad". Por otro lado, lo que caracteriza al poder que estamos analizando es que éste pone en juego las relaciones entre los individuos (o entre grupos). Para no engañarnos a nosotros mismos, si hablamos de las estructuras o los mecanismos del poder, es sólo en tanto suponemos que ciertas personas ejercen el poder sobre otros. El término "poder" designa los relacionamientos entre "compañeros" (y con esto no estoy pensando en juego de suma-cero, sino simplemente y por el momento permaneciendo en términos generales, en un entramado de acciones que inducen a otras acciones y que se concatenan entre sí)⁴¹

En estas últimas consideraciones sobre el poder, Foucault ya no lo explica cómo relaciones de fuerza en función de una represión o como dominación que se reproduce y se perpetúa; sino que, sin negar que éstas son consecuencias de las relaciones de poder, nos propone una aproximación distinta al concepto: "El ejercicio del poder no es simplemente el relacionamiento entre 'jugadores' individuales y colectivos, es un modo en que ciertas acciones modifican otras".

Para Foucault, entonces, "El Poder existe solamente cuando es puesto en acción", aún "si él está integrado a un campo disperso de posibilidades relacionadas a estructuras permanentes", por más que estas estructuras permanentes las posibiliten. Además:

[...] lo que define una relación de poder es que éste es un modo de acción que no opera directa o inmediatamente sobre los otros [...] el poder actúa sobre las acciones de los otros: una acción sobre otra acción, en aquellas acciones existentes o en aquellas que pueden generarse en el presente o en el futuro.⁴²

Esto supone ver al poder "como el modo en que ciertas acciones pueden estructurar el campo de otras acciones posibles"; es un modo de acción sobre las acciones de los

⁴¹ *Ídem*, p. 12

⁴² *Ídem*, p. 15

otros, dicho de otra manera, el gobierno –como conducción– de los hombres por otros hombres. ¿Cómo entender esta conducción?

Seguramente la naturaleza equívoca del término conducta es una de las mejores ayudas para arribar a términos específicos de las relaciones de poder. "Conducir" es al mismo tiempo "liderar" a otros (acorde a los mecanismos de coerción, los cuales son –en diferentes grados– estrictos) y un modo de comportarse con un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducta y poner en orden sus efectos posibles. Básicamente el poder es más una cuestión de gobierno que una confrontación entre dos adversarios o la unión de uno a otro.⁴³

Y para comprender a que noción de gobierno se refiere nos dice que:

La palabra 'Gobierno' debería considerarse en su más amplio significado, el que tuvo en el siglo XVI, la cual no hacía referencia sólo a las estructuras políticas o a la dirección de los estados, sino que designaba la forma en la que la conducta de los individuos o de los grupos debería ser dirigida: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias [...] Gobernar... es estructurar el posible campo de acción de los otros.⁴⁴

Vista de esta manera una relación de poder

[...] sólo puede ser articulada en base a dos elementos, cada uno de ellos indispensable si es realmente una relación de poder: "el otro" (aquel sobre el cual es ejercido el poder) ampliamente reconocido y mantenido hasta el final como la persona que actúa; y un campo entero de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones que pueden abrirse, el cual está enfrentando a una relación de poder.⁴⁵

Esta manera de entender el poder lleva a distinguirlo claramente de la violencia o de una relación de violencia que, al doblegar o destruir, cierra la puerta a otras posibilidades. Frente a la violencia sólo cabe la pasividad o la resistencia, a la cual sólo puede corresponder más violencia para minimizarla. La relación de poder supone que el "otro" tiene un campo entero de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones. La violencia puede ser un instrumento o resultado, pero no el principio o la naturaleza básica del poder. En el otro extremo está el consentimiento, también

⁴³ *Ídem*, p. 16

⁴⁴ *Ídem*

⁴⁵ *Ídem*, p. 15

como instrumento o resultado del poder, pero tampoco puede verse como su principio o naturaleza básica.

Esto significa que, dentro de esta concepción del poder, éste se da en relaciones entre personas libres. Cuando esto no es así, tenemos constreñimiento físico, es decir violencia.

Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o cosas, ella fuerza, doblega, destruye, o cierra la puerta a todas las posibilidades. Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad, y si ella se encuentra con cualquier resistencia no tiene otra opción que tratar de minimizarla.⁴⁶

Por eso, dice Foucault que el poder sólo se ejerce sobre sujetos libres:

[...] y sólo en tanto ellos sean libres. Por esto entendemos sujetos individuales o colectivos que están enfrentados a un campo de posibilidades en el cual diversas formas de comportarse, diversas reacciones y comportamientos pueden ser realizados. Cuando los factores determinantes saturan la totalidad, no hay relacionamientos de poder, la esclavitud no es una relación de poder en tanto los hombres están encadenados (en este caso se trata de una cuestión de relaciones de constreñimiento físico).⁴⁷

La tendencia generalizada es considerar al poder y a la libertad como hechos que se excluyen mutuamente “la libertad desaparece en todo lugar donde es ejercido el poder”. Foucault nos dice que se trata de un juego mucho más complicado:

En este juego la libertad bien puede aparecer como la condición para ejercer el poder (al mismo tiempo que es su precondition, ya que la libertad debe existir para que el poder pueda ser ejercido, y a la vez ser su apoyo permanente, ya que sin la posibilidad de resistencia, el poder podría ser equivalente a la imposición física).

No puede entonces separarse el relacionamiento entre el poder y el rechazo de la libertad a someterse. El problema crucial del poder no es aquel de la servidumbre voluntaria (¿Cómo podríamos desear ser esclavos?). En el corazón mismo de las relaciones de poder y constantemente provocándolas, están la resistencia de la voluntad y la intransigencia de la libertad. En vez de hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un "agonismo", de una relación que es al mismo tiempo recíprocamente incitación y lucha, es una provocación

⁴⁶ *Ídem*

⁴⁷ *Ídem*, p. 16

permanente, en vez de una confrontación cara a cara que paraliza a ambas partes.⁴⁸

Esto no significa necesariamente que el poder sea siempre una función de consentimiento; por supuesto que, por lo que hemos dicho antes, el poder no obliga, en sí mismo, a una renuncia a la libertad, a

[...] una transferencia de derechos, el poder de cada uno y de todos delegado a unos pocos (que no prevén la posibilidad de que el consentimiento pueda ser una condición para la existencia o mantenimiento del poder); el relacionamiento de poder puede ser el resultado de un consentimiento más importante o permanente, pero no es por naturaleza la manifestación de un consenso.⁴⁹

Esta manera de entender las relaciones de poder no implica, por lo tanto, para Foucault, excluir la violencia, como tampoco excluye el consentimiento, el ejercicio del poder requiere del uno o del otro, incluso, a veces, requiere de ambos:

El ejercicio del poder puede producir tanta aceptación al punto de ser deseado: puede acumular muerte y cubrirse a sí mismo detrás de cualquier amenaza imaginable. En sí mismo el ejercicio del poder no es violencia, tampoco es consentimiento, que implícitamente es renovable. Es una estructura total de acciones traídas para alimentar posibles acciones; él incita, induce, seduce, hace más fácil o más difícil, en el extremo, él constriñe o prohíbe absolutamente; es a pesar de todo siempre, una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos actuantes en virtud de sus actuaciones o de su capacidad de actuación. Un conjunto de acciones sobre otras acciones.⁵⁰

Entender el poder de esta forma supone distinguir las relaciones de poder de los relacionamientos comunicacionales que transmiten información por medio del lenguaje de un sistema de signos o cualquier otro sistema simbólico:

Sin duda, comunicar es siempre una cierta forma de actuar sobre otra persona o personas. Pero la producción y circulación de los elementos de significado pueden tener como objetivo o como su consecuencia ciertos resultados en el "reino" terreno del poder, los últimos no son simplemente un aspecto de los primeros. Más allá de que pasen o no a través de sistemas de comunicación, las relaciones de poder tienen una naturaleza específica. Las relaciones de poder, los relacionamientos de comunicación y las capacidades objetivas no deberían

⁴⁸ *Ídem*, p. 17

⁴⁹ *Ídem*, p. 15

⁵⁰ *Ídem*

ser confundidas [...] Es evidente que la coordinación entre estos tres tipos de relacionamientos no es ni uniforme ni constante. En una sociedad dada no hay un tipo general de equilibrio entre las actividades teleológicas, los sistemas de comunicación y las relaciones de poder. En todo caso existen diversas formas, diversos lugares, diversas circunstancias u ocasiones en las que estos relacionamientos se establecen a sí mismos de acuerdo a un modelo específico. Pero también existen espacios en los cuales el ajuste de las habilidades, los recursos de comunicación y las relaciones de poder constituyen sistemas regulados y concertados.⁵¹

En este sentido y rompiendo con sus planteamientos anteriores, pero en consecuencia con las intuiciones que en ellos despuntan, Foucault plantea que “algo llamado Poder, con o sin mayúsculas, considerado que existe universalmente de forma concentrada o difusa, no existe”.⁵² El poder que él identifica, es al que nos enfrentamos cotidianamente, no como al “enemigo principal” sino como un enemigo inmediato que

[...] emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales.⁵³

Y las modalidades que toma este poder para Foucault son básicamente tres: i) dominación (éticas, sociales y religiosas), ii) formas de explotación que separaran a los individuos de aquello que ellos mismos producen y iii) la sujeción, aquello que ata al individuo a sí mismo y lo subsume a otros, son formas de subjetividad y sumisión. Estas tres modalidades no se dan en estado puro, ni de manera aislada cada una de ellas, antes bien, nos dice Foucault, “los mecanismos de sujeción no pueden ser estudiados por fuera de su relación con los mecanismos de dominación y explotación. Pero ellos no constituyen lo terminal de muchos de los mecanismos fundamentales. Ellos conforman relaciones complejas y circulares con otras formas”.⁵⁴

Ahora bien, lo dicho hasta ahora no significa, para el Foucault de la segunda época, desdeñar u obviar el poder político, o poder estatal como él lo llama. Incluso llama la

⁵¹ *Ídem*, p. 13

⁵² *Ídem*, p. 15

⁵³ *Ídem*, p. 7

⁵⁴ *Ídem*, p. 8

atención sobre el error de percibirlo como un tipo de poder que ignora a los individuos, que mira sólo los intereses de la totalidad o, más precisamente, “de una clase o de un grupo de ciudadanos”.

[...] el poder estatal (y esta es una de las razones de su fortaleza) es una forma de poder, al mismo tiempo individualizante y totalizante. [...] No creo que podamos considerar al “Estado moderno” como una entidad desarrollada por encima de los individuos, ignorando lo que son e incluso su propia existencia, sino por el contrario; como una estructura muy sofisticada a la cual los individuos pueden ser integrados bajo una condición: que esa individualidad pueda ser modelada de otra forma y sometida a una serie de patrones muy específicos.⁵⁵

En el corazón de estas consideraciones de Foucault en torno al poder y a manera de corolario, nos dice, con la siguiente reflexión: “Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción”, porque

[...] las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexo social, no reconstituido “sobre” la sociedad como una estructura suplementaria de la que podamos imaginar su desaparición radical. En todo caso, vivir en sociedad es vivir de tal modo que la acción sobre las acciones de los otros sea posible –y de hecho así sucede–.⁵⁶

Ahora bien, nos advierte que

Decir que no puede existir una sociedad sin relaciones de poder, no es decir que aquellas que están establecidas son necesarias o en todo caso, que el poder constituye una fatalidad en el corazón de las sociedades, tal que este no pueda ser minado. En cambio, yo diría que el análisis, elaboración y puesta en cuestión de las relaciones de poder y el agonismo entre las relaciones de poder y la intransitividad de la libertad es una tarea política permanente inherente a toda existencia social.⁵⁷

⁵⁵ *Ídem*, p. 8

⁵⁶ *Ídem*, p. 17

⁵⁷ *Ídem*, p. 18

3.6. RECAPITULACIÓN Y ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE PODER EN FOUCAULT

Sin lugar a dudas, Foucault ofreció en su momento una mirada nueva sobre el poder, con una profundidad fecunda sobre *esa cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes*. Al dar cuenta de que el poder, no existiendo más que en acto, *aparece con muchos rostros, surge de diversos rincones, es siempre una fracción, una parte, una forma particular del mismo o, más bien, son muchos poderes distintos*, desliga el asunto, primero, de la perspectiva legalista que se limita a la pretensión de esclarecer su legitimidad o su estatuto contractual, y segundo, con la tendencia imperante a ver el poder como algo que tiene su fuente en la cúspide de esa pirámide que es la estructura social y desde ahí desciende y se ramifica hasta los puntos más bajos, recónditos y atomizados de la sociedad –como en efecto cascada– y, por lo tanto, descarta verlo sólo como poder político, o solamente como un elemento en función de la reproducción de un modo de relaciones de producción y una dominación de clase.

En el primer Foucault, el poder es represión, es esencialmente el que reprime la naturaleza, los instintos, a una clase, a los individuos; y por ello es el despliegue de una relación de fuerza; por lo tanto, debe ser analizado en términos de lucha, de enfrentamiento, de guerra, pero no por eso sus mecanismos deben verse solamente en términos de represión, que siempre es más bien disuasión; sino como algo más complicado: de dominación; algo que somete y controla, que tiende a ser más bien persuasión.

Refiriéndose a que lo que ha intentado es indagar sobre las relaciones de dominación, y tratando a la dominación y al poder como sinónimos, no los entiende como un fenómeno global, homogéneo y masivo, que se despliegue desde una posición central, desde un soberano o desde un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras. Plantea que el poder no es algo dividido entre los que poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado

desde los sujetos en sus relaciones recíprocas, en los múltiples sometimientos, las múltiples sujeciones, las múltiples obligaciones que tienen lugar y funcionan dentro del cuerpo social. El poder debe verse como algo que circula, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos sino que, además, éstos están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder; no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos. De hecho, nos dice, *el poder pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder.*

Se pregunta entonces sobre cuáles son, en sus mecanismos, en sus efectos, en sus relaciones, estos dispositivos de poder que funcionan, a distintos niveles de la sociedad, en sectores y en extensiones tan distintos.

Para responder esta pregunta, plantea que hay que analizar el poder en las extremidades o confines de la sociedad, en la periferia, allí donde se vuelve capilar, en sus diversos microcosmos. Se trata de asir el poder en sus formas más locales, sobre todo allí donde, saltando por encima de las reglas de derecho que las organizan y lo delimitan, se extiende más allá de ellas, se inviste en instituciones. Son múltiples los centros de poder, innumerables pequeños focos *que van desde un jefecillo, un guarda de viviendas populares, un director de prisiones, un juez, un responsable sindical, hasta un redactor jefe de un periódico.*

Dado que ha prevalecido la tendencia a descalificar toda una serie de campos de análisis es necesario develar que entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, existen relaciones de poder. Foucault reconoce la presencia del poder, de

relaciones de poder, en todos los ámbitos en donde las personas conviven cotidianamente.

Esta forma de descentralizar el poder, de pensarlo en su forma capilar de existencia, lleva necesariamente a ubicarlo en el punto en que encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana; supone analizar cómo funcionan las cosas a nivel de sometimiento, o en aquellos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos, guían los gestos, rigen los comportamientos. Esto es lo que para Foucault es la dominación.

Como mencionamos al inicio de esta recapitulación y análisis, para el primer Foucault –el militante–, el poder es el despliegue de una relación de fuerza y por lo tanto debe ser analizado en términos de lucha, de enfrentamiento, de guerra. Pero consecuente con el reconocimiento de que son múltiples los núcleos de poder, plantea que cada lucha, de quienes se resisten a él, se desarrolla alrededor de un centro particular de poder, uno de esos innumerables pequeños focos en los que están presentes relaciones de dominación.

Para Foucault, y en esto reside su interés central en la cuestión del poder, es en esa reticularidad capilar donde se constituye el sujeto, no como un objeto pasivo que sufre los efectos del poder, sino que está constituido por el poder. Se propone no considerar al individuo como materia múltiple e inerte sobre la que se aplicaría o en contra de la que golpearía el poder. El individuo no es el *vis-a-vis* del poder; es uno de sus primeros efectos y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo que ha constituido, y éste no es lo dado sobre el que se ejerce y se aferra el poder. El individuo, con sus características, su identidad, en su hilvanado consigo mismo, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas.

Dado entonces que no es la dominación global la que se pluraliza y repercute hacia abajo, propone que en lugar de dirigir la investigación sobre el poder al edificio jurídico de la soberanía, de los aparatos de Estado y a las ideologías que conllevan, se la debe orientar hacia la dominación, hacia los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilizaciones de los sistemas locales de dicho sometimiento, hacia los dispositivos de estrategia. Nos dice que *hay que estudiar el poder desde fuera del modelo de Leviatán. Se trata de estudiarlo partiendo de las técnicas y de las tácticas de dominación*, que se encuentran en todas partes.

Redondeando esta forma de considerar al poder, Foucault plantea que si bien todas esas relaciones “nucleares de poder” no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; sí son el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. Por eso afirma que *hay que analizar la manera cómo los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder funcionan en los niveles más bajos, mostrar cómo estos procedimientos se desplazan, se extienden se modifican, pero sobre todo cómo son investidos y anexionados por fenómenos más globales y cómo poderes más generales o beneficios económicos pueden insertarse en el juego de estas tecnologías al mismo tiempo relativamente autónomas e infinitesimales del poder*.

Es necesario detenerse en este momento de la recapitulación que estamos haciendo, para destacar algunos aspectos e implicaciones de la concepción del poder de ese Foucault militante. El primero de ellos es que, no obstante que por una parte afirma que son muchos poderes distintos que están en todas partes, no puede sustraerse a la constante referencia al poder como un ente único, un “uno” hegeliano. Singulariza al poder y hace pensar en una fuente única del mismo, como una especie de *espíritu objetivo*,⁵⁸ como una mano invisible que mueve todos los hilos. Nos dice que, aunque el

⁵⁸ Curso de dinamismos socioculturales (2010) a cargo de Héctor Garza, notas personales. En Garza Zaldívar, Héctor (2003). *Un pequeño Dios. Bases zubirianas para una filosofía de la historia alternativa*. Mimeo. Madrid. P. 337, dice del espíritu objetivo hegeliano: “de alguna manera la noción hegeliana del espíritu objetivo fue un intento valioso por conceptualizar la realidad socio-histórica con independencia de los individuos,

poder pueda aparecer con muchos rostros, emergiendo de diversos rincones, es siempre una fracción, una parte, una forma particular del mismo, contradiciendo su propia afirmación de que son muchos poderes distintos. Al decir del poder como algo que circula, que no funciona sino en cadena, que transita, se vuelve capilar, da la impresión de que es algo que tiene existencia propia, de manera independiente y por fuera de las personas o por fuera de las relaciones entre las personas, que se sobrepone o infiltra en la organización reticular de la sociedad.

Al cuestionar que se vea al poder como algo que tiene su foco en la cúspide de una estructura social piramidal y desde ahí desciende y se ramifica hasta los puntos más recónditos y atomizados de la sociedad, se rehúsa a restringir el análisis al poder político (como el factor de dominación para la reproducción de los sistemas sociales, concretamente el que surge de las relaciones de producción y la dominación de clase); sin embargo, queda siempre la idea de una dominación global, del poder como un fenómeno masivo y unitario. Queda esto como algo implícito, casi imperceptible, pero queda; no obstante su tesis explícita es que si bien todas las relaciones “nucleares de poder” no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos, sí son el sustrato en el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. Luego, para él sí existe ese poder masivo, un poder omnímodo, el “enemigo principal” –al que desnudará en sus últimas reflexiones al respecto–, por más que las relaciones de poder en esos núcleos capilares sean relativamente autónomas e infinitesimales.

En este primer Foucault está entonces presente –contrario a lo que pretende afirmar– una dominación global que, aunque no se pluralice repercutiendo hacia abajo, sí se inserta en el juego de las tecnologías relativamente autónomas e infinitesimales de poder; porque éstas se dan en relaciones en las que el gran poder del soberano se incardina. Estas formas autónomas e infinitesimales son necesarias para que el estado

como una realidad por derecho propio y no solamente como un resultado de la unión de individuos y como resultado de las vicisitudes individuales”.

funcione, éste se sirve de las múltiples relaciones de dominación. El poder, nos dice, se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Esto no quiere decir que el poder sea independiente y que se pueda descifrar sin tener en cuenta el proceso económico y las relaciones de producción.

Posteriormente Foucault renegará de ese Poder con mayúscula asociado al proceso económico y a las relaciones de producción, cuando dice que “algo llamado poder, con o sin mayúsculas, considerado que existe universalmente de forma concentrada o difusa, no existe”. Idea que se ve complementada con esta otra afirmación sobre que *el poder no está localizado en el aparato de Estado, y nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismo de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana.*

No obstante esta precisión que hace Foucault sobre la inexistencia de algo llamado poder, con o sin mayúscula, que existe de forma concentrada o difusa, muchos de los analistas de Foucault o de quienes se sirven del marco teórico de Foucault para sus análisis de las relaciones sociales en sus múltiples núcleos (familiar, educativo, institucional, gremial, etc.) se quedan con el primer Foucault, ignorando la rectificación que él hace, rectificación que, por lo demás, no desmerece el vigor y fecundidad de sus planteamientos previos. Todavía es frecuente constatar posiciones que, habiendo tenido gran fuerza en el siglo pasado, afirman que las relaciones de poder en sus escalas nucleares se suprimirían como resultado de la superación de la dominación global, porque las dominaciones domésticas, digámoslo así, no son más que manifestaciones de aquélla. Y esto se debe a la cierta ambigüedad que está presente en su obra a partir de la idea de que en la guerra que implica las relaciones de fuerza, que son lo que constituye al poder, cada lucha se desarrolla alrededor de un centro particular de poder, uno de esos innumerables pequeños focos, como si esas luchas particulares fueran parte de una misma guerra contra un mismo enemigo: esa fuente única de un único poder, el “enemigo principal”.

Continuando con la recapitulación y análisis de los planteamientos de Foucault, otro de los virajes o ampliación de su perspectiva, es lo que lo lleva a replantearse la concepción puramente negativa del poder y a considerar esta concepción como inadecuada e insuficiente, advirtiéndolo sobre los problemas de la “reducción de los procedimientos de poder a la ley de prohibición”. Nos dice que *si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo y también a nivel de saber*. El enraizamiento del poder, las dificultades que surgen para desprenderse de él, provienen de todos estos lazos. Por esta razón, la noción de represión, a la que se reducen generalmente los mecanismos de poder, le parece insuficiente y posiblemente peligrosa. Afirma que si el poder fuera solamente represivo, si no hiciera más que establecer prohibiciones, no siempre se podría imponer; si fuera solamente así, nos pregunta, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Si el poder es aceptado, es porque no siempre pesa como una fuerza que dice no, sino que de hecho *produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos*; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.

Hay que tener en cuenta que en Foucault, la cuestión del poder que atraviesa los cuerpos, que los controla, los sujeta, los modela, surge de los análisis que hace en sus genealogías de la locura y la sexualidad, y de los sistemas carcelarios y de reclusión psiquiátrica, que lo lleva a explicar la lógica del “vigilar y castigar”; de ahí, en una primera etapa, hace una extrapolación a la sociedad toda y eso le permite develar la “microfísica del poder”, en la identificación de esa capilaridad descentralizada en la que se dan formas de dominación, vale decir relaciones de poder, que son definidas como relaciones de fuerza, donde no hay cabida más que para una lógica de lucha. Posteriormente, como vimos, matizará esta posición y cuestionará una lectura centrada básicamente en la negatividad del poder como prohibición o coerción y

reconocerá su carácter persuasivo. Quedarse en la primera posición de Foucault lleva fácilmente a pensar el mundo como una enorme cárcel u hospital psiquiátrico en el que estamos encerrados todos, y eso hace imposible explicarse la llamada revolución sexual a partir de los años sesenta, o el *boom* de los tatuajes y los *piercings*, o formas menos estridentes de apropiación y realización del propio cuerpo; con las que cada vez más personas deciden asumir su vida. Esto no significa negar que persistirán microcosmos en donde las relaciones de poder supongan formas de dominación que sujetan, controlan y modelan los cuerpos, o que no existan modalidades de violencia simbólica generalizada, conforme a propuesta de Bordieu, que buscan hacerlo. Lo que no es pertinente es generalizarlo a toda la sociedad como una ley *cuasi* natural de la que no es posible sustraerse.

El Foucault de la segunda etapa, la que ya no es propiamente militante, nos propone una nueva aproximación al concepto: *el poder actúa sobre las acciones de los otros: una acción sobre otra acción, en aquellas acciones existentes o en aquellas que pueden generarse en el presente o en el futuro*. Esto supone ver al poder como el modo en que ciertas acciones pueden estructurar el campo de otras acciones posibles. Lo que sería propio de una relación de poder es que ésta es un modo de acción sobre otras acciones. El poder existe solamente cuando es puesto en acción, incluso si él está integrado a un campo disperso de posibilidades relacionadas a estructuras permanentes. Como un modo de acción sobre las acciones de los otros, el poder debe verse como conducción –como gobierno– de los hombres por otros hombres. Desde esta perspectiva, el ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducta de otros y poner en orden sus efectos posibles. Visto así, el poder es más una cuestión de gobierno que una confrontación entre dos adversarios o la unión de uno a otro.

Esto supone comprender, según Foucault, que el poder sólo se ejerce sobre sujetos libres, y sólo en tanto ellos sean libres, entiéndase sujetos individuales o colectivos que están enfrentados a un campo de posibilidades en el cual diversas formas de comportarse, diversas reacciones y comportamientos pueden ser realizados.

Esto significa que el poder no debe verse sólo como una relación de violencia que al doblegar o destruir cierra la puerta a otras posibilidades, que ante ella sólo cabe la pasividad o la resistencia, a la cual sólo puede corresponder más violencia para minimizarla. La relación de poder supone que el otro tiene un campo entero de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones. La violencia puede ser un instrumento o un resultado, pero no el principio o la naturaleza básica del poder. En el otro extremo está el consentimiento, también como instrumento o como resultado del poder, pero tampoco puede verse como su principio o naturaleza básica.

Entender el poder de esta forma supone distinguir las relaciones de poder de los relacionamientos comunicacionales que transmiten información por medio del lenguaje de un sistema de signos o cualquier otro sistema simbólico, como afirman autores como Luhmann.

Una de las conclusiones más importantes de Foucault es que las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexo social y no “sobre” la sociedad como una estructura suplementaria de la que podamos imaginar su desaparición radical. Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción. Por tanto no podemos caer en la vana ilusión de que cambiando el sistema se logrará la erradicación de las relaciones de poder, éstas existirán siempre en cualquier sistema.

Foucault advierte que vivir en sociedad es vivir de tal modo que la acción sobre las acciones de los otros sea posible. Ahora bien, decir que no puede existir una sociedad sin relaciones de poder no significa que no puedan ser revertidas porque sean inherentes a la vida social tal y como se han dado, no es *una fatalidad en el corazón de las sociedades, tal que no puedan ser minadas*.

Es necesario el análisis de las relaciones de poder en una sociedad dada, sus formaciones históricas, sus fuentes de fortaleza o fragilidad, las condiciones necesarias para transformar algunas o abolir otras. Para Foucault el reconocimiento

de las relaciones de poder y la lucha permanente entre éstas y el ejercicio de la libertad, que no puede ser transferido, *es una tarea política permanente inherente a toda existencia social.*

Lo que traza con claridad una nueva racionalidad de la vida cotidiana, ya que no habrá cambio alguno si no se transforman las relaciones de poder que se dan fuera de los aparatos de Estado, es decir, las que se viven ahí donde los humanos convivimos y hacemos juntos la vida.

3.7. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

Recordemos las preguntas planteadas al final del capítulo anterior y pensémoslas a la luz de lo que hemos visto acerca del pensamiento de Foucault.

Las proposiciones de este intelectual francés de la segunda mitad del siglo pasado sobre el poder arrojan nuevas luces sobre la forma de entenderlo, pero quizá lo más interesante es la evolución que tiene en él esta cuestión. Es importante insistir en que los trabajos de Foucault sobre los sistemas carcelarios y psiquiátricos, además de la historia de la sexualidad, le permitieron identificar la “microfísica del poder”; que resultó de extrapolar a toda la sociedad, a todos los espacios sociales, los mecanismos de dominación que de manera tan cruda se dan en dichos sistemas. Ciertas lecturas extremas de la obra de Foucault llevan a ver a la sociedad toda como una enorme cárcel u hospital psiquiátrico y, de hecho, esos mecanismos de dominación fueron asimilados por Foucault, en la primera época, a una misma dominación global; pero con el tiempo reconocerá su autonomía. Eso mismo le permite distanciarse de la idea de un poder único que desde la cima se desplaza hacia abajo permeándolo todo hasta los rincones más recónditos. Así como no se puede hablar de un único poder, tampoco se puede hablar de un “enemigo principal” fuente única de ese único poder. De alguna

manera esta posición será también planteada posteriormente por Adams o Crozier, quienes insisten en lo mismo.

¿Dónde encontrar el origen de considerar al poder como una sustancia que proviene de una fuente única? Como explicación proponemos que esta concepción viene del peso que ha tenido la proposición platónica de ideas que preexisten por sí mismas y que provienen del *topos uranus*, por lo tanto “el poder” como tal idea, a la que se le confirió un carácter de sustancia aristotélica que derivará, con Hobbes, en la idea de un Leviatán que se levanta por encima de los seres humanos; hasta evolucionar a un uno hegeliano: “el poder”, similar al espíritu objetivo en tanto que una ‘realidad socio-histórica con independencia de los individuos, como una realidad por derecho propio’.⁵⁹ A la sustantivación del poder como un único poder, se aunó la idea de una fuente única del poder –a la que sirve–, asociada quizá primero a la idea de Dios como principio o fuente de la soberanía depositada en el monarca y después a la dominación de una clase en el seno de determinadas relaciones sociales de producción –con el marxismo– y a la dominación genérica weberiana, de las que se derivaron la dominación del sistema o la represión de la cultura: Dios, una clase social, la anónima sociedad o la cultura, como fuente única de un único poder. De donde se generalizó como “el sistema”: el poder que emerge del sistema y sirve al sistema. Y así es como lo encontramos en un sinnúmero de consideraciones sobre el poder.

Distanciándose de esta concepción, fue Foucault, sin duda, uno de los primeros en plantear la cuestión del poder como un asunto de relaciones y aunque en la primera época le atribuía sustancia como una cosa que pasa de unas manos a otras o que puede acumularse, con el tiempo fue enfatizando el hecho de considerar al poder como acciones que determinan acciones; pero que además sucede en procesos que no son unilaterales, sino en los que existe siempre la interacción. Ahora bien, el hecho de que haya quienes determinan con sus acciones las acciones de otros, es posible

⁵⁹Cfr. *supra*, nota 58.

porque se tienen capacidades y se poseen recursos que otros no tienen, resultado de procesos de apropiación que se retroalimentan constantemente.

Para Foucault no toda relación de poder es expresión de una dominación global; sin embargo, no logra sustraerse de la idea de que toda relación de poder es una relación de dominación –aunque sea sutil–, por más que establezca que en ellas está presente la libertad y que el consentimiento o la violencia son formas que puede tomar, y no necesariamente su fuente. Y esto no nos ayuda a entender qué hace que una relación sea una relación de poder porque no podemos entenderlas más que cómo realidades inscritas, o en un tipo de dominación (ética, social o religiosa) o en formas de explotación que separaran a los individuos de aquello que ellos mismos producen o en la sujeción que ata al individuo a sí mismo y lo subsume a otros, como formas de subjetividad y sumisión. De alguna manera también en Foucault pervive la matriz Hobbesiana que nos presenta un ser humano que no puede sustraerse de estar impelido a dominar a sus congéneres.

Es importante que Foucault no ve a las relaciones de poder asociadas a ciertos sistemas sociopolíticos, sino que insiste en que siempre las habrá, bajo el sistema que sea, porque no necesariamente todas las diversas dominaciones son, aunque le sean funcionales, instrumentos de una dominación global; sin embargo, no las ve como una fatalidad porque reconoce la posibilidad de sustraerse a ellas como un acto de libertad; aunque la cuestión se enreda, porque no sustraerse es visto también como un acto de libertad, porque estuvo presente la elección entre varias posibilidades.

Foucault no ve siempre al poder en las relaciones como resultado de la coerción o incluso la coacción,⁶⁰ es la superación de la negatividad porque el poder es ante todo persuasivo, incita a la acción y en ello reside su eficacia; y por eso el poder y la libertad

⁶⁰ Es importante el matiz que se muestra en las definiciones del *Diccionario de la Real Academia de la lengua Española*. Coerción: presión ejercida sobre alguien para forzar su voluntad o su conducta. Coacción: fuerza o violencia que se hace a alguien para obligarlo a que diga o ejecute algo. La coerción no necesariamente recurre a la fuerza o a la violencia, mientras que la coacción siempre lo hace.

no son mutuamente excluyentes, antes bien ésta es condición de posibilidad de aquél; aunque, como dijimos antes, no deja de ser bastante problemática esta cuestión. En la lógica que priva en su análisis del poder no tiene cabida la pretensión de establecer diferencia alguna entre éste y la autoridad; ésta siempre es expresión de aquél. Es importante resaltar que Foucault sí distingue entre el poder propiamente y ciertos medios como el consentimiento o la violencia.

Si bien muchas de las preguntas que tenemos adquirieron visos de respuesta en los planteamientos de Foucault, muchas otras siguen sin responderse: se trata de un solo poder o en realidad hay que hablar de varios poderes diferentes, más allá del personal –como capacidades– y del que se da como relación, específicamente acciones sobre otras acciones para conducir la conducta del otro; y en este segundo caso, qué diferencia existe entre el poder político y el que se da en cada microcosmos de la sociedad; además, en qué consisten tales acciones sobre otras acciones, y finalmente, qué papel juega la libertad.

Sólo una reflexión filosófica iluminada por una antropología como la de Xavier Zubiri puede llevar a un análisis de las relaciones de poder con la profundidad necesaria para atender tales preguntas, poner en cuestión la matriz Hobbesiana y explicarnos porqué las relaciones interpersonales son relaciones de poder y si éstas son siempre relaciones de dominación; si éstas son una fatalidad y por lo tanto algo de lo que no podamos sustraernos, o existen formas alternativas de relación y, por supuesto, el papel de la libertad en todo ello. En el siguiente capítulo intentaremos dar cuenta de la antropología filosófica del filósofo español y mostrar de qué manera iluminó y fecundó esta reflexión sobre el poder en las relaciones interpersonales.

CAPÍTULO 4

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE XAVIER ZUBIRI

Y el hombre se realiza viviendo con las cosas,
con los demás hombres y consigo mismo.
En toda acción, el hombre está, pues,
“con” todo aquello con que vive.
Pero aquello “en” que está es en la realidad.
Xavier Zubiri

La antropología filosófica de Xavier Zubiri nos ofrece una plataforma robusta, coherente, con sólidos cimientos y riqueza de aspectos integrados, desde la cual pensar en torno a las preguntas que sobre las relaciones de poder nos han suscitado la propia práctica profesional y las distintas aproximaciones conceptuales y teorías que se han revisado en este trabajo. Si hablamos de las relaciones de poder tenemos que dar cuenta no sólo de qué es el poder en cuanto tal, sino de quién es ese ser humano que se relaciona y de qué tipo de relación se trata cuando hablamos de las relaciones interpersonales, así como también en qué consiste la acción humana, qué lugar tienen los otros en ella y de qué hablamos cuando hablamos de libertad. Porque ahí es donde residen los supuestos de los que penden las diversas formas de entender las relaciones de poder. En este capítulo sistematizamos lo que Zubiri plantea sobre el ser humano; dándole a los tópicos que él desarrolla una secuencia según nuestro interés, en torno a las siguientes cuestiones: i) la inteligencia sentiente, ii) la versión a los demás, iii) la acción humana y la actualización de los otros en las acciones, iv) la convivencia y comunidad, v) Lo social, vi) la dimensión histórica, vii) el poder como tal, y viii) la libertad.

4.1. INTELIGENCIA SENTIENTE

La filosofía de Xavier Zubiri ha sido caracterizada como “realismo radical” y uno de sus más importantes aportes es ir hasta las raíces de la noción de ser humano que ha campeado en la filosofía occidental desde sus orígenes y revisar los supuestos que

están debajo de la idea del ser racional, del animal que habla –el *zoon lógon éjon* de los griegos–, para cuestionarlos y repensarlos, encontrando que ni el logos ni la razón –siendo tan esenciales–son la condición última del ser del ser humano.

Superando la persistente contraposición en el pensamiento filosófico entre sentir e inteligir, entre sensibilidad y entendimiento (o inteligencia o razón), entre sensación e intelección,¹ en el núcleo de las proposiciones que nos hace Xavier Zubiri está la *inteligencia sentiente*, por la que el ser humano, antes que el animal racional al que nos hemos acostumbrado, es un animal de realidades.

Es menester partir aclarando que *inteligencia* no es una facultad, sino el carácter abstracto de la intelección y el acto de la intelección es inteligir. Pero contrario a lo que se suele afirmar, inteligir no es razonar, inteligir es la impresión en realidad de las cosas, es aprehender lo real como real; por eso la *inteligencia sentiente* es la aprehensión sentiente de lo real. Mientras que para el animal las cosas que lo rodean son meros estímulos, son aprehendidas como estímulos, para el ser humano las cosas son reales en tanto que reales y así es como estimulan. Veámoslo detenidamente.

Al hablar de *inteligencia sentiente* no se está dando por hecho que sentir e inteligir sean lo mismo: sentir es aprehender lo real en impresión e inteligir consiste en aprehender lo real como real, aunque en el humano ambos, sentir e inteligir, “constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la *inteligencia sentiente*”.² El acto cuyos momentos son el sentir y el inteligir es un acto de aprehensión. En el enfrentamiento con las cosas estoy aprehendiendo algo que me está presente sintiéndolo, este sentirlo es darme cuenta de que algo me está presente, es de alguna manera, saberlo,³ aunque se trata de un saber no racional, no al menos en el momento de esta aprehensión primordial. La intelección es entonces la aprehensión de la realidad. ¿Qué significa este “lo real como real”?

¹ Cfr. Ferraz, Antonio (1995). *Zubiri: El realismo radical*. Ediciones Pedagógicas. Madrid. P. 1

² Zubiri, Xavier (1984). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza editorial. Madrid. P. 12.

³ Ferraz (1995), *op. cit.*, p. 27

Real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene “en propio”, “de suyo”, y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión como algo que es “en propio”. Es lo que llamo formalidad de realidad.⁴

Lo que hace de las cosas cosas reales no es mera existencia, no se trata de la vieja cuestión de si las cosas existen solamente como objetos percibidos por un sujeto o si son cosas en sí existiendo al margen de la percepción humana, cosa allende la aprehensión; Zubiri nos ofrece una perspectiva completamente diferente. Para que la intelección tenga lugar es preciso que las cosas no estén previamente presentes:

No basta con que las cosas sean reales, ni con que “haya” cosas reales en el mundo; es menester que las cosas reales nos estén presentes en un modo especial de enfrentarnos con ellas. En este sentido, las cosas reales no nos están presentes, sino desde nosotros mismos, es decir, según un modo de enfrentarnos con ellas”.⁵

Las cosas son “de suyo” y el modo de enfrentarnos con ellas es sintiéndolas así, con lo que tienen de “en propio” y sentir es la presencia *impresiva* de esas cosas. Lo sensible de nuestra intuición está en el momento de impresión, lo sensible es a una un dato de la realidad y un dato para la intelección de lo real “El hombre siente impresivamente la realidad de lo real [sentir es] impresión de realidad”.⁶

Esto lo explica Zubiri a partir de entender el sentir como un proceso en el cual se integran unitariamente, estructuralmente tres momentos en el enfrentamiento con las cosas: la suscitación, la modificación tónica y la respuesta. Estos tres momentos o actos –suscitación, modificación tónica y respuesta– constituyen la unidad de la acción. Se separan con fines analíticos y no porque sean distintos momentos–cronológicamente hablando–o parte de un proceso secuencial, ya que la unidad de la acción nunca se rompe. Al momento según el cual las cosas modifican el estado vital y mueven a una acción es a lo que Zubiri llama “suscitación”. Las cosas suscitan una acción vital en el viviente. La suscitación por sí sola no cambia el estado

⁴ Zubiri (1984), *op. cit.*, p. 12

⁵ Zubiri, Xavier (1982a) *Siete ensayos de antropología filosófica*. Universidad Santo Tomás, Bogotá. p.101.

⁶ *Ídem*, pp. 105 y 106

del viviente, pero desencadena una respuesta que sí lo hace, aquélla modifica su estado en el sentido de alterar el tono vital que el viviente posee. Como consecuencia de la alteración que las cosas provocan en nuestro tono vital, surge entonces una tensión hacia una respuesta adecuada.⁷

En el momento de suscitación, que es el desencadenante, hay presentes a su vez tres momentos: a) la afección (algo me afecta), b) la fuerza de imposición (de lo afectante) y c) el momento de alteridad, alteridad respecto al sentiente; eso que afecta queda con cierta autonomía o independencia. Queda con esa autonomía porque la cosa es real, en el sentido que hemos definido. Ser afectado por algo es afección con un determinado contenido (dulce, amargo, caliente, frío), este contenido afectante queda de alguna forma en mi sentir, desatando, primero, la acción de sentir y queda de una forma determinada, primeramente por su carácter “de suyo”. Es decir, queda el contenido como reposando en sí mismo, queda con cierto peso, con una cierta independencia en mi mismo sentir, queda pues “de suyo”, ésta es la forma como el contenido afectante está afectando, con ese peso, con esa autonomía: queda en mi sentir como no mío sino como suyo. A esa forma de quedar es a lo que se le llama formalidad de alteridad; ese algo queda como algo distinto a mí y a esa formalidad de suyo es a lo que se llama realidad; lo real, en tanto “de suyo”, de las cosas.

Y esas cosas reales son estímulos que suscitan una respuesta; pero se trata de una *estimulidad* que es “la formalidad de las cosas en mera suscitación de respuesta: realidad es la formalidad según la cual las cosas son de suyo. Lo primero es exclusivo del puro sentir; lo segundo es exclusivo de la intelección”.⁸

Por eso la inteligencia nos sitúa en lo que las cosas son realmente en y por sí mismas. “La inteligencia consiste formalmente en aprehender las cosas en su formalidad de realidad”,⁹ lo que es posible debido a la alteridad:

⁷ Cfr. Xavier Zubiri (2007). *Sobre el hombre*. Alianza editorial. Madrid. p. 11.

⁸ Zubiri (1982^a), *op. cit.*, p.109

⁹ *Ídem*, p. 111

El momento de realidad es un momento de la impresión misma. En toda impresión hay un momento de alteridad, y en nuestro caso esta alteridad es justo el momento de realidad. El hombre siente lo real de las cosas; no siente solamente que el estímulo es verde, amarillo, grande o chico, sino que siente que es el verde real, lo siente como realidad verde. Es lo que he llamado impresión de realidad, es la realidad en forma de impresión.¹⁰

Tenemos entonces que “impresión de realidad es el acto aprehensor de una inteligencia sintiente”.¹¹ Lo que no significa que hay un acto intelectual superpuesto al acto de sentir y convergente con éste en su objeto, sino que no hay más que un sólo objeto y un sólo acto aprehensor: la aprehensión del estímulo como real.

Este “quedar” del estímulo pende de estructuras anatómico biológicas –fisiológicas–, que le permiten al ser humano una *hiperformalización*.¹² No todos los animales están igualmente formalizados. Esto quiere decir que la autonomía en que algo otro les está presente en el sentir no tiene el mismo grado, ya que éste depende de qué tan formalizado esté cada uno. Depende del nivel de formalización en el animal, qué tanto se despegando del estímulo; conforme va siendo mayor la formalización, el estímulo se va despegando hasta llegar, en el caso del ser humano, a la hiperformalización, a la autonomía absoluta ante al estímulo, por una formalidad que nos permite sentirlo como de suyo. Autonomía no porque tenga independencia de mi sensibilidad, sino porque en mi sensibilidad lo reconozco como de suyo.

Por esa autonomía –en el ser humano solamente– eso que afecta es aprehendido como algo que es “de suyo”. Como hemos visto, las cosas en la aprehensión no nos están simplemente presentes, sino que están presentes como algo “de suyo”. Eso que queda no queda solamente como signo de respuesta –estímulo–, sino siendo en propio. He aquí la formalidad de realidad: realidad es el “de suyo”. La cosa no actúa, pero se actualiza desde sí misma: es actual “de suyo”. Por eso la aprehensión de la

¹⁰ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 34

¹¹ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 35

¹² Zubiri define así la formalización: “es aquella función en virtud de la cual las imposiciones y estímulos que llegan al animal de su medio externo e interno, se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente” Zubiri (1983) *Op. cit.*, p. 64.

cosa es una aprehensión de ella como realidad, la cosa es algo real en tanto que real, lo que es aprehendido así en tanto que, por su autonomía, queda. Las cosas tan solo quedan en cierto respecto para el viviente. Este mero quedar es lo que constituye la actualización, esto es el hacerse presentes desde sí mismas, el mero estar presentes desde sí mismas.¹³ “Actualización no es actuación, [...] por estar presentes, las cosas no adquieren o pierden cualidades; son puro ‘quedar’, son actualización”.¹⁴

En el ser humano la hiperformalización permite entonces una total autonomía de los contenidos *estimúlicos* respecto de la acción, es a lo que Zubiri asigna, como veremos más adelante, el concepto de quiescencia. En la intelección humana los contenidos se actualizan como “de suyo”, con esa autonomía e independencia. Al quedar el estímulo como reposando en sí mismo, “de suyo”, va a hacer que cada uno de los momentos de modificación tónica y respuesta queden con una cierta autonomía, de manera que la respuesta ya no pende de los contenidos estimúlicos. Esta forma de quedar en tanto estímulo como “de suyo” va a cualificar la modificación tónica y la respuesta, sin que se rompa la unidad accional. Las respuestas no se dan estimúlicamente, ya que quedan en suspenso. Las respuestas del animal humano son respuestas haciéndose cargo de la realidad, porque la respuesta no es mera respuesta al estímulo, es una volición. El ser humano hace algo que el animal no hace: hacerse cargo del estímulo, hacerse cargo de la realidad.¹⁵ El estímulo no concluye en respuesta más que por la intervención del humano haciéndose cargo de la realidad. Sin este hacerse cargo el ser humano no sería viable porque ninguna tendencia lo lleva a alguna parte, la tendencia por sí misma no concluye en nada.

El animal nunca va a responder como él quiere, no puede elegir, decidir cómo va a responder. Mientras que en el animal la suscitación, la modificación tónica y la respuesta, se da por contenidos estimúlicos y por lo tanto según sea la complicación interna del animal, las respuestas adecuadas a un mismo estímulo pueden ser y son

¹³ Cfr. Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 24

¹⁴ *Ídem*, p. 19

¹⁵ Cfr. *Ídem*, p. 29

muy variadas. “Pero por amplio que sea, el elenco de estas respuestas adecuadas está asegurado, en principio, por las estructuras mismas del sentir animal”.¹⁶ Por eso es que la estructura del animal conduce a que una misma estimulación transcurra en formas distintas entre distintos animales, es lo que entendemos por *formalización*. Y mientras en el animal esta formalización hace que viva enclasado, es decir sujeto a una estimulación meramente estímulo, la organización funcional del hombre está en que el elenco de posibilidades de respuesta adecuada a la suscitación no queda siempre asegurado por su organización funcional, sino que es enormemente más rico de lo que ésta puede asegurar.¹⁷ “La diferencia entre estimulidad y realidad, aparentemente es sutil y casi evanescente, es toda la diferencia esencial y decisiva entre la vida animal y la vida humana”.¹⁸

En tanto animal hiper-formalizado, el hombre hace una pausa antes de reaccionar al estímulo, pausa en la que se genera una respuesta elegida.

Suspende, por así decirlo, su actividad responsiva, y sin eliminar la estimulación, sino conservándola, hace esa operación que (...) llamamos hacerse cargo de la realidad: se hace cargo de lo que son los estímulos y de lo que es la situación que le han creado. (...) La primera función de la inteligencia consiste en aprehender el estímulo (y, por tanto, el propio organismo) como realidad estimulante, lo cual le permitirá elegir la respuesta adecuada.¹⁹

La aprehensión de realidad es entonces el acto elemental, el acto radical de la inteligencia y, en virtud de su inteligencia sentiente, el hombre se encuentra, entonces, formalmente inmerso en la realidad. La realidad es entendida, como vimos antes, como el carácter según el cual las cosas son de suyo, autónomas, independientes del sintiente, es esa formalidad de suyo. Por la inteligencia sentiente tenemos, entonces, que la acción y el sentir son una misma cosa: una acción sentiente; mientras que el sentir es afectante y la volición es tendente.

¹⁶ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 110

¹⁷ Cfr. Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 28

¹⁸ *Ídem*, p. 26

¹⁹ *Ídem*, p. 29

A diferencia del animal, el ser humano se abre desde la estimulación misma –en sus tres momentos– a los estímulos como realidades y por lo tanto la situación ya no es situación ‘estimúllica’, sino situación ‘real’ “el estímulo ya no es meramente estimulante, sino realidad estimulante”.²⁰ Los tres actos que integran la acción quedan radicalmente autonomizados entre sí: las respuestas no penden de la índole de lo aprehendido, sino que en el hombre están radicalmente abiertas. Las cosas no son estímulos de respuestas y esto implica un distanciamiento radical respecto a las mismas.²¹ Y la capacidad de habérselas con las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia.²²

Esto nos lleva a insistir en que por realidad no se debe entender al objeto, sino la manera como el objeto “queda” en el enfrentamiento humano. Realidad es antes que nada una manera de “quedar”, es mera actualidad de las cosas. Este modo de quedar es formalidad de realidad y por ello el estímulo y su estimulación son realidad estimulante. No son meros estímulos como los que vive el animal, cuya respuesta es, por ello, estimúllica, “lo estimulante queda en la aprehensión como algo que es estimulante, antes de estar estimulando y precisamente lo estimulante puede estimular de esa manera porque lo es ‘de suyo’. A este carácter de lo estimulante, Zubiri lo llama “momento del *prius*, no un *prius* cronológico, sino un *prius* de formalidad”.²³

Por eso la realidad no es mera independencia objetiva respecto del sujeto aprehensor, sino que es “de suyo” antes (*prius*) de ser lo que es en la aprehensión”. “Ser ‘de suyo’ no significa que es algo fuera de la aprehensión misma [...] significa que al ‘quedar’ en la aprehensión, queda en ella por lo que ‘en propio’ es en la aprehensión”.²⁴

²⁰ *Ídem*, p. 15

²¹ Cfr. Zubiri (1984), *op. cit.*, p. 70

²² Cfr. Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 67

²³ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 22 y 23

²⁴ *Ídem*, p. 25

Al respecto de la inteligencia sentiente, y en ella el sentir y el inteligir, nos dice Ferraz:

La conjunción de esos dos caracteres constituye y determina la inteligencia humana como inteligencia sentiente o sentir intelectivo. Estos caracteres se distinguen, pero no se oponen, como ha sido tradicional pensar; forman en el hombre, una unidad indisociable.²⁵

Por la inteligencia sentiente, el ser humano tiene un enfrentamiento real no estímulo con las cosas que “quedan”, no como estímulos sino como realidades. Las cosas no son estímulos de respuestas y esto implica un distanciamiento radical respecto a las mismas, que hace que tengamos que hacernos cargo de ellas en tanto realidades. Esa capacidad de habérselas con las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia. Y en esto consiste la *habitud* humana. “Todo viviente tiene un modo primario de habérsela con las cosas y consigo mismo, anterior a sus posibles situaciones y respuestas. A este modo de habérsela con las cosas y consigo mismo es a lo que llamo *habitud*”.²⁶ No sólo en el humano hay *habitudes*, “a toda acción de un ser vivo subyace un modo de habérsela con las cosas [...] [es la *habitud*] no es acción, ni sistema de acciones, sino algo subyacente a toda acción”.²⁷ Para Zubiri la *habitud*, o enfrentamiento con las cosas como meros estímulos es sensibilidad, es el caso de los animales; pero la *habitud* o enfrentamiento con las cosas como reales es inteligencia. Aprender las cosas como realidad es enfrentamiento, es la *habitud* subyacente a todos aquellos actos, la *aprehensión* de algo como realidad es un acto exclusivo de la inteligencia²⁸. “Todos los modos de habérselas con las cosas constituyen una *habitud* única: enfrentamiento”.²⁹ En definitiva, la *habitud* humana, el enfrentamiento humano según el cual las cosas “quedan” en la *aprehensión* como realidad, no es sensibilidad, es inteligencia³⁰. Dice Zubiri:

Inteligencia sintiente: he aquí la *habitud* radical propiamente humana en su enfrentamiento con las cosas. La formalidad en la que quedan las cosas en esta *habitud*, es decir, la formalidad en que quedan las cosas en la *intelección*

²⁵ Ferraz (1995), *op. cit.*, p. 33

²⁶ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 59

²⁷ Zubiri (2007), *op. cit.*, p.18

²⁸ Cfr. *Ídem*, p. 27

²⁹ *Ídem*, p. 20

³⁰ Cfr. *Ídem*, p. 31

sintiente es realidad. La unidad del acto de esta inteligencia sintiente es la aprehensión impresiva de lo real. Esta aprehensión tiene un contenido específico y un momento inespecífico de realidad. Por este momento es por lo que la aprehensión de lo real nos instala inmediatamente en el campo transcendental de lo real como tal.³¹

Solamente el hombre se mueve en la realidad en cuanto realidad y no simplemente entre estímulos. Y por su propio carácter de realidad queda el hombre indefinidamente abierto a toda otra forma de realidad, incluyendo la suya propia. Por eso “La realidad humana es una sustantividad abierta a su propia realidad”.³² Dadas estas cualidades del inteligir humano, la persona es la distención accional, es el ser que puede hacerse cargo de la realidad pero además en la apropiación de la realidad ésta se actualiza como realidad mía, como mi realidad. Que la realidad sea mía es la base de la *personidad*. Ser persona no es radicalmente ser racional, sino que mi realidad se actualiza de suyo suya, se trata de una suidad reduplicativa: “de suyo suya”. La realidad del humano es una realidad personal, la coactualización de mi propia realidad como suya-suya. Sentirme a mí mismo es una coactualización. Esto es ser persona: la actualización de mi propia realidad como mía propia, gracias a la distención entre suscitación, modificación tónica y respuesta que permite que yo responda como yo quiera. Esta apertura de la acción a la realidad, porque la acción no pende de los contenidos estímúlicos, es la raíz de la libertad. La libertad posibilitada por la apertura del ser humano a la realidad.

La vida personal humana consiste “en poseerse a sí mismo en una forma de estar en la realidad, en el todo de la realidad [...] con todos sus caracteres psico-orgánicos, el hombre tiene una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad”.³³ Y en esa forma de estar en la realidad, todas las cosas afectan mi situación, los otros afectan mi situación, por eso el ser humano está impelido permanentemente a cambiar de estado, en tanto colocación y situación. Este salir de un estado para entrar a otro estado es el acto vital humano. De esta manera el humano va haciendo su vida y con ello se va

³¹ *Ídem*, p. 37

³² *Ídem*, p. 254

³³ *Ídem*, p. 126

auto-poseyendo, auto-posesión que no puede darse sin las cosas, sin los demás. La vida humana no es mera decurrencia, sino “autoposesión en decurrencia”.³⁴

Por la suidad reduplicativa, es decir, porque mi realidad es de suyo suya, se trata de una autoposesión de la propia realidad posibilitada por la apertura radical a la realidad. En sus acciones el hombre se autoposee formal y reduplicativamente por su carácter mismo de realidad: es persona. Al ser su propia realidad la persona es lo más suyo. Es la *absolutes* de la persona, estar absuelto de todo lo demás, pero a la vez abierto a, con una apertura a las cosas y a los demás.

Apropiarme de la realidad y ser una realidad mía, me lleva a hacerme cargo de la realidad, de una realidad que es mía. Por ser realidad “propia”, esto es, una sustantividad con independencia frente a toda realidad y control sobre ella, el hombre como animal personal se halla situado en pertenencia frente a todo lo demás. En esta dimensión es un absoluto.³⁵

[...] el carácter de realidad del hombre es un momento determinante de su acción: el hombre actúa realmente porque es “su” realidad. Y en esta “suidad” consiste la razón formal de ese modo de realidad que le es propio, a saber, ser persona. Como forma de realidad, el animal de realidades es animal personal. Entonces, una cosa es clara: la realidad humana, en tanto que suya, está constituida como suya “frente al todo de lo real”. En ese sentido, en tanto que realidad, la realidad humana es “ab-soluta” suelta de toda otra realidad en cuanto realidad. Pero lo es de un modo meramente relativo: es relativamente absoluta”.³⁶

Por ello es que “mi persona está determinada como absoluta frente a todo lo real, pero vertida a las demás personas, a los demás absolutos: está co-determinada como absoluta por lo demás absolutos”.³⁷ Esta cuestión de la *versión* a los demás la veremos con detenimiento en el siguiente apartado.

³⁴ *Ídem*, p. 18

³⁵ Cfr. Zubiri (1982a), *op. cit.* p. 85

³⁶ *Ídem*, p. 118

³⁷ *Ídem*, p. 122

Ahora bien, como ya debe haber quedado claro, para Zubiri intelección no significa primariamente conocimiento ni razonamiento, el conocimiento es un modo ulterior de intelección. La nuda intelección –nos dice– es deficiente, es cierto, pero sin ella no habría conocimiento, conocer es comprender, entender; es la aprehensión no sólo de las notas de lo real sino también de su interna articulación; el conocimiento es un proceso intelectual dentro ya de la realidad para adentrarse más y mejor en ella.³⁸ Por eso, al inteligir del que hemos estado hablando, a esta forma de aprehensión en impresión, Zubiri la llama *aprehensión primordial*; distinguiéndola de la intelección como logos (aprehensión campal) y la intelección como razón (aprehensión mundanal): logos sentiente y razón sentiente. El conocimiento no es sino una culminación de logos y razón. Se trata de otros modos de actualización, según los cuales lo real “está actualizado no solamente en y por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo. No se trata de “otra actualización” sino de un despliegue de su primordial actualización: es por esto re-actualización”.³⁹

Esto significa que existe una realidad campal y una realidad mundanal. Campo y mundo es una distinción que hace Zubiri de la que se desprenden las explicaciones del *logos* y de la *razón* como aprehensiones que se siguen de la aprehensión primordial, y que nos permiten adentrarnos en el conocimiento de las cosas y hacer nuestra vida entre las cosas, el conocimiento de la realidad y hacer nuestra vida en la realidad. En mi aprehensión las cosas son reales en tanto son “de suyo” pero son reales también respecto las unas de las otras, es la respectividad de todas las cosas, “lo que cada cosa es de suyo lo es respectivamente a otras cosas”.⁴⁰ Al respecto nos dice Zubiri: “toda cosa real [...] es en cuanto real intrínseca y formalmente respectiva a toda otra realidad (actual o meramente posible). Esta respectividad no es una ‘relación’ fundada en la cosa real como ‘relato’, sino un momento constitutivo de ella como real”.⁴¹

³⁸ Cfr. Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 30

³⁹ Zubiri (1984), *op. cit.*, p. 14

⁴⁰ Ferraz (1995), *op. cit.*, p. 47

⁴¹ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 154

Pues bien, al conjunto de las cosas reales en tanto que reales es a lo que Zubiri llama *mundo*. El mundo “es la unidad de respectividad de todas las cosas reales en su carácter de pura y simple realidad”,⁴² es el “conjunto respectivo de todas las cosas reales por su respectividad formal en cuanto reales, es decir, por su carácter de realidad en cuanto tal. En el mundo así entendido es en el que el hombre se tiene que mover; y por eso el mundo es algo siempre formalmente abierto. Su control humano es por esto, en buena parte, creación”.⁴³

Por su parte, el campo es el mundo sentido. Respectividad significa que la realidad no es nada fuera de las cosas reales, pues no se trata de otra cosa que de la apertura de cada cosa real a otras cosas reales. En este sentido se puede hablar de una respectividad campal. Estas cosas tienen entre sí relaciones debidas a sus contenidos. Pero antes de toda relación en virtud de sus contenidos, nos encontramos con una mera respectividad de las cosas reales por su carácter de realidad. Es lo que estrictamente denominaremos *campo de realidad*. El campo no es nada externo a las cosas reales que hay en él, sino un momento de las mismas.

El campo de realidad es, como hemos señalado anteriormente, el mundo sentido. Y como toda cosa real excede de sí misma, trasciende desde sí misma hacia las demás cosas reales. Se inserta en un orden trascendental. Por esto tiene un carácter trascendental. Se trata de la apertura respectiva de cada cosa del campo a las otras. Hay, ciertamente, una excedencia de la realidad respecto a su contenido en cada cosa real. Pero, cuando hay distintas cosas en la aprehensión, la trascendentalidad es lo que permite que tales cosas constituyan una unidad, que es justamente la unidad campal.⁴⁴ En virtud de este carácter trascendental, el campo constituye algo así como un ámbito de realidad: el campo “es, en efecto, la respectividad misma de lo real en

⁴² Zubiri, Xavier (1983). *Inteligencia y razón*. Alianza editorial. Madrid. p. 19.

⁴³ Zubiri (1982^a), *op. cit.*, pp. 68 y 69

⁴⁴ Zubir, Xavier (1982b). *Inteligencia y logos*. Alianza editorial. Madrid. p. 28 y ss.

cuanto dada en impresión de realidad. Y esta respectividad es ‘a una’ trascendentalidad y ámbito.⁴⁵

Tenemos entonces que para Zubiri, junto con la aprehensión primordial (intelección primordial), están una intelección como logos, o simplemente “logos”, y una intelección como razón, o simplemente “razón”. Vimos que las cosas se actualizan en la aprehensión, pues bien, “una misma cosa puede actualizarse según modos distintos, puede ser término –sin variar ella– de distintas intelecciones”,⁴⁶ porque la realidad es una formalidad abierta. En el caso de la aprehensión primordial, la cosa se actualiza en y por sí misma, pero en el caso de la aprehensión campal o logos, la cosa aprehendida lo está respectivamente a otras cosas; mientras que en la aprehensión mundanal, o razón, dado que toda cosa “por ser real, es pura y simplemente real “en la realidad”[...] la cosa no está actualizada respectivamente a otras, sino, pura y simplemente a “la” realidad que se abre hacia más allá del inmediato estar presente de las cosas”.⁴⁷

Ferraz lo sintetiza de esta manera:

Cada cosa real, por ser real, está abierta a las demás cosas reales, tiene respecto a ellas; pero, fundado ese respecto, o esa respectividad, en la formalidad de realidad, se aprecia que ésta no está necesariamente contraída a la concreción de ninguna cosa ni al conjunto de ellas. La unidad de la realidad –siempre como formalidad– es unidad de respectividad, y es unidad de respectividad es “la” realidad o el mundo.⁴⁸

Entonces, además de la aprehensión primordial de realidad, están:

El “logos”, aprehensión campal de realidad, pues la respectividad de unas cosas a otras y en tanto que están presentes, lo han estado o pueden estarlo, constituye lo que Zubiri llama “campo”; la “razón” por su parte, podría denominarse “aprehensión mundanal de realidad”⁴⁹

⁴⁵ *Ídem.*, p. 31

⁴⁶ Ferraz (1995), *op. cit.*, p. 43

⁴⁷ *Ídem.*, p. 47

⁴⁸ *Ídem.*

⁴⁹ *Ídem.*, p. 48

Las consecuencias de esta distinción entre aprehensión primordial, logos y razón son inmensas para la fundamentación de una nueva epistemología, que Zubiri expone en su trilogía,⁵⁰ cuya presentación excede los alcances de este trabajo.

Finalicemos recapitulando e insistiendo en que el carácter que separa a los seres humanos del resto de los animales es abismático, el animal no hace sino sentir, en consecuencia, por compleja y destilada que sea su sensibilidad, no hace sino moverse entre contenidos específicos. Solamente el hombre se mueve en las realidades en cuanto a realidades, y no simplemente entre estímulos. Y por su inteligencia sentiente el hombre se halla inmerso en la realidad y en ella tiene que hacer su vida, habérsela con las cosas, abierto a esa realidad en la que siempre tiene que optar, optar por las formas de estar en la realidad, realidad en la que no solamente están las cosas, principalmente están los otros.

4.2. LA VERSIÓN A LOS DEMÁS

Y porque en la realidad principalmente están los otros, las preguntas más radicales sobre lo humano remiten necesariamente al carácter interpersonal de la vida humana; a cómo es que estamos los unos presentes en la vida de los otros –podemos ahora decir cómo nos actualizamos los unos frente a los otros– y cómo los otros intervienen y afectan nuestra vida. Remiten también a qué hay de nosotros en los otros. En ambos casos se trata del estar vertidos los unos en los otros, de la versión a los demás.

Zubiri nos ofrece, junto con la inteligencia sentiente como habitud humana y entre otras dimensiones, una pauta de reflexión que nos ayudará a pensar las relaciones de poder desde el hecho vincular fundamental, en tanto que es fundante del ser humano y fundamenta la realidad del ser humano, es decir, como hecho fundamental de la habitud humana.

⁵⁰ Zubiri (1984), *op. cit.*, Zubiri (1982b), *op. cit.*, y Zubiri (1983), *op. cit.*

La versión a los demás es desarrollada por Zubiri como parte del planteamiento que hace de las dimensiones social e histórica del ser humano que, junto con la dimensión personal, conforman una unidad en su realidad, unidad que constituye la habitud de la inteligencia sentiente que hace del humano un animal de realidades inmerso en la realidad y abierto a ella. Nos permitimos dedicarle a la *versión a los demás*, un apartado específico no necesariamente en el marco de la explicación de lo social y de la sociedad, en tanto que nos posibilita pensar al ser humano como animal de realidades constituido y determinado por los otros, es decir, lo que constituye la socialidad. Hemos querido dar cuenta de la cuestión de la versión a los demás, planteada por Zubiri en su propia especificidad, por ofrecernos una plataforma particularmente útil –si bien ligada a lo social y a la sociedad– para darle posteriormente un fundamento a nuestro planteamiento sobre el poder y concretamente las relaciones de poder en el ámbito interpersonal. Más adelante ligaremos esta cuestión de la socialidad del animal de realidades a lo social y a la sociedad, así como a la dimensión histórica del ser humano.

Pues bien, veíamos que por la inteligencia sentiente la habitud humana, la forma de habérsela con las cosas en los seres humanos es básicamente hacerse cargo de la realidad, una realidad que está conformada por las cosas, por mí mismo y por los otros, de manera que nuestra realidad es una realidad de la que los demás seres humanos forman parte, eso hace que lo humano sea básicamente un hecho vincular.

Lo que hace lo humano es la trama vincular de la que participa cada humano con otros seres humanos. El ser humano, cada ser humano, lo es en tanto que constituido como tal por los otros seres humanos en esa trama vincular. Cada ser humano existe y es viable como tal porque otros seres humanos lo constituyen. “La vinculación primera y formal del hombre a la realidad de lo humano en tanto que humano y en tanto que

real, es el fenómeno radical de la unidad del hombre con los demás. El hombre es de suyo vinculable y vinculado”.⁵¹

Veámoslo con detenimiento. La antropología filosófica de Zubiri nos plantea que, en primera instancia, como miembros de una misma especie compartimos un *phylum*,⁵² somos miembros de un mismo *phylum*, por el que hay un esquema filético que refluye sobre cada uno de sus miembros, haciéndolo una diversidad específica –somos diversos– cuyo ser es la individualidad, somos cada uno.

Pero estos “diversos” no son sólo diversos sino que en su diversidad conviven entre sí precisamente por ser del mismo *phylum* [...] una diversidad en la que cada uno está como afirmándose en su diversidad frente a los demás. Esto es, es una diversidad en la que cada uno está positivamente vertido a los demás. En el reflujo del esquema sobre cada uno de sus miembros se constituyen éstos no sólo en diversidad sino en versión mutua.⁵³

Ahora bien, en tanto animales de realidades, entre los seres humanos engendrar a otro ser humano no supone solamente la transmisión de la vida biológica, ser engendrado no es solamente ser depositarios de una transmisión genética sino, también, ser instalados en un cierto modo de estar en la realidad, en el modo humano de estar en la realidad. Cuando el hombre, animal de realidades, engendra otro animal de realidades, no solamente le transmite una vida, es decir, no solamente le transmite unos caracteres psicoorgánicos sino que además le instala en un cierto modo de estar en la realidad; se le da, se le *entrega* un modo de estar en la realidad.⁵⁴ “La transmisión genética no es suficiente para instalar en la vida al recién nacido”,⁵⁵ esto significa que para instalarse en su vida humana, el hombre no puede comenzar de cero.

⁵¹ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 254

⁵² El filo (*phylum*, plural *phyla*), significa tronco o tipo de organización. En biología, es una categoría taxonómica, es el rango de clasificación que está entre reino y clase. En Botánica (reino *Plantae*), se emplea el término división en lugar de filo, siendo ambos términos equivalentes. El término fue acuñado por el biólogo Ernst Haeckel.

⁵³ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 193

⁵⁴ Zubiri (1982), *op. cit.*, p. 126

⁵⁵ *Ídem*

Por tanto, no le basta con la transmisión genética de sus caracteres psico-orgánicos, sino que sus progenitores (o quienes sean) han de darle un modo de estar humanamente en la realidad. Comienza su vida apoyado en algo distinto de su propia sustantividad psico-orgánica: en la forma de estar en la realidad que se le ha dado.⁵⁶

Somos humanamente viables no solamente por la transmisión genética de los caracteres psicoorgánicos de la que somos depositarios, sino por la transmisión de un modo de estar en la realidad y desde ahí la inexorable presencia de los otros que, desde recién nacidos y como *socorrenia*, va configurando nuestra vida. “Por ser inteligencia sentiente, el hombre está constitutivamente abierto a las cosas, por sentir precisamente la necesidad de socorro el hombre está constitutivamente abierto al otro”.⁵⁷ El niño se encuentra en su propia realidad con que “lo humano” –que no procede de él mismo– se encuentra ya incrustado y plasmado en su propia realidad.

[...] por una convivencia, que no viene del niño sino de los demás, [éstos] van configurando psicobiológicamente al niño, van configurando su propia vida... Esa es la forma real y específica como los demás están en la realidad del niño, en su vida: configurándola [...] los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos [...] son los demás los que me van haciendo como ellos⁵⁸.

El ser humano comienza su vida apoyado, además de por su propia sustantividad psicoorgánica, por la forma de estar en la realidad que se le ha dado. Por eso, afirma Zubiri, “Lo primero que se le da al niño [es] lo humano de la vida, el sentido humano de la vida... Los demás es lo humano que hay en la vida del niño, y que desborda su realidad propia”.⁵⁹ La trama vincular es el canal por el que el recién nacido recibe el modo de estar en la realidad, además de ser la forma misma de estar en la realidad. La trama vincular lo constituye.

Vimos que este modo humano de estar en la realidad, de habérselas con las cosas, es llamado por Zubiri *habitud*. *Habitud* conjuga el modo de habitar en la realidad y las distintas formas que, siendo siempre humanas, puede adquirir en concreto ese modo

⁵⁶ *Ídem*, p. 127

⁵⁷ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 236

⁵⁸ *Ídem*

⁵⁹ *Ídem*, p. 239

de habérselas con las cosas. Eso significa que la inteligencia sentiente como habitud es la forma humana de estar en la realidad, entre las cosas y de habérselas con ellas, de habérselas con el mundo; la forma de habitar en la realidad es a la vez el espacio habitado. Lo que es un medio biótico al que los animales advienen al mundo, en el ser humano es la habitud de inteligencia sentiente, un medio humano, biológico y cultural al que adviene el ser humano.

Por las mismas razones que el resto de los animales, el hombre se halla biológicamente vertido a un medio bióticamente humano [...] El niño, como otros animales, se encuentra primariamente vertido a algo, que es madre o hace sus veces, de donde el animal humano va a cobrar su nutrición y en lo que va a encontrar su amparo. Este fenómeno es puramente biológico, y en la medida que está sentido por el niño, es una de las formas radicales de sentirse a sí mismo. Aquí está inscrito el fenómeno radical del encuentro con los demás [...] que no viene de uno mismo, viene de los demás⁶⁰.

De esta manera se puede afirmar que el fenómeno radical de la versión a los otros es precisamente que, por el vínculo y en el vínculo, los otros están ya en mi vida configurando la realidad de mi propia vida. El fenómeno radical de la versión a los otros es precisamente que los otros están ya en mi vida configurando la realidad de mi propia vida en forma de venida.

La parte primaria y radical de esto que llamamos los demás, está incluida en la vida de los primeros pasos del niño en forma de venida: es lo humano que me viene de fuera. La realidad humana no es puramente mi propia realidad, es una realidad que desborda la realidad mía. Y precisamente la realidad humana está formando parte de mi realidad y está configurando mi realidad humana [...] Es un fenómeno estrictamente psicofísico: los demás van imprimiendo en mí la impronta de su modo de ser.⁶¹

Esto que sucede al niño no cesa y, por lo tanto, sucede también en el adulto: “la propia situación biológica descrita va complicándose a través de la formalización, lo cual fuerza al niño a poner en juego su inteligencia, a hacerse cargo de la realidad”⁶² y de esa manera al ser humano adulto, el resto de su vida.

⁶⁰ *Ídem*, p. 235

⁶¹ *Ídem*, p. 238

⁶² *Ídem*, p. 239

Tenemos entonces que la realidad del hombre,

[...] queda formal y constitutivamente vinculada por su versión a los demás. La dimensión de realidad es inexorable. El hombre no está vinculado simplemente a lo que los demás hombres le dicen y le hacen, sino que está vinculado a que se lo dicen en realidad y se lo hacen en realidad. Y el hombre con esa realidad tiene que hacer su propia realidad.⁶³

Esa vinculación primera y formal del ser humano a la realidad de lo humano en tanto que humano y en tanto que real “es el fenómeno radical de la unidad del hombre con los demás”.⁶⁴ Pero, hay que insistir, el vínculo efectivo le está dado por los demás:

Y este vínculo efectivo en el que el hombre se encuentra, es la unidad primaria entre lo vinculante y el vínculo que lo vincula. Participa en este sentido de algo añadido, pero de algo añadido a algo que es una exigencia previa y natural del ser humano; no es otra cosa sino la realización de la plenitud del individuo. Esa es la vinculación. No es unión; es la unidad primaria y por consiguiente física y real.⁶⁵

De esta manera, la realidad del hombre en tanto que realidad queda formal y constitutivamente vinculada. Ese quedar ante lo humano en tanto que realidad es lo que Zubiri llamará *vinculación*. “La realidad del hombre en tanto que realidad queda formal y constitutivamente vinculada por su versión a los demás”.⁶⁶ Estando inmersos en esa trama vincular, los seres humanos estamos vertidos los unos en los otros, una trama que cada ser humano no establece porque desde su advenimiento ya está establecida; pues el hombre se encuentra con que, desde que fue engendrado, los demás están ya en su vida, y no sólo por pertenecer a una especie y por ser depositario de una transmisión genética, sino porque “antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella”,⁶⁷ los otros están entreverados en mi vida y, por lo tanto, afectando mi vida. Y, porque se hace cargo de la realidad, el niño se encuentra en su propia realidad con

⁶³ *Ídem*, p. 254

⁶⁴ *Ídem*

⁶⁵ *Ídem*

⁶⁶ *Ídem*, p. 252

⁶⁷ *Ídem*

que lo humano, que no procede de él mismo, se encuentra ya incrustado y plasmado en su propia realidad.

En esto consiste la versión a los demás, este estar vertidos los unos en los otros: “son los demás hombres los que, en una o en otra forma, se han entreverado, y han intervenido, en mi vida”.⁶⁸ Hay que decir que esta versión a los otros es, ante todo, una versión real y física no meramente vivencial ni intencional.⁶⁹

Es [...] una versión física que arranca en su última raíz de estructuras biológicas por las cuales estoy abierto a otros seres vivos de la especie humana. Y [...] porque físicamente los otros están en mí. Pero, además, de una versión física, es una versión “real” en tanto que real porque la apertura y la intervención de los demás en mi vida van cobrando el carácter formal de una socorrancia humana.⁷⁰

Esta versión real y física no consiste solamente en que me encuentre entre otros ni de lo que yo quiero de esos otros o con esos otros, ya que independientemente de lo que yo perciba y de lo que yo espere o desee con y de los otros, ellos están ya en mi vida, determinándola, “los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos [...] son los demás los que me van haciendo como ellos”.⁷¹

Al estar vertidos los unos en los otros existe una mutua determinación entre los unos y los otros; cada ser humano está atravesado por una red vincular por la que los otros están en él constituyéndolo. Ser un ser humano es estar constituido por los otros. Lo humano está dado por la presencia, en uno, de los otros humanos; ésta es la naturaleza del vínculo humano: mutua determinación.

Además, no sólo por estar en la realidad, en un campo de realidad, existe una respectividad entre los humanos, sino que por la versión a los demás se trata de una

⁶⁸ *Ídem*, p. 234

⁶⁹ *Ídem*

⁷⁰ *Ídem*, p. 238

⁷¹ *Ídem*, p. 237

respectividad que no se limita a que unas cosas sean respectivas de otras; es una respectividad que es *refluencia* recíproca en la realidad de cada cual, refluencia que es una determinación mutua, una modulación de la vida de unos por los otros; es decir, estamos siendo determinados los unos por los otros y estamos determinando los unos a los otros. Esta determinación está dada por la afectación de cada vida propia por la vida de los otros. Se trata de una modulación recíproca, de una co-determinación.

Esta refluencia es, pues, una modulación de mi realidad; cada hombre está modulado por ser versión a los demás. De lo cual resulta que mi persona está determinada como absoluta frente al todo de lo real, pero vertida a las demás personas, a los demás absolutos: está co-determinada como absoluta por los demás absolutos.⁷²

Al estar determinada mi vida respecto de la realidad en cuanto tal y co-determinada respecto de otras personas, la situación de cada uno está conformada por los otros hombres.⁷³ Unos conforman y afectan la situación de los otros recíprocamente, interviniendo constitutivamente en su vida. A esto Zubiri llamará co-situación.

De ahí que por el mero hecho de hacer cada cual la vida con los demás hombres nos encontramos, en primer lugar, con que mi situación, que ellos me crean, es por lo pronto, una co-situación [...] los demás hombres no son simplemente otras cosas sino que constituyen ese dominio especial de los otros. Estos otros afectan no sólo a la situación que me crean, sino además a la índole misma de la manera como están efectivamente en mi propia realidad.⁷⁴

Al respecto de esta co-situación que es co-determinación, dice Zubiri:

Los hombres intervienen en mi situación, no sólo porque son otras cosas que yo, sino que intervienen en mi situación con la situación que ellos tienen. Si mi acto vital es un acto de autodefinición y de autoposesión real y física, es innegable que en alguna medida esta condición, como autodefinición y autoposesión que tienen los demás hombres, intervine constitutivamente en mi vida.⁷⁵

⁷² *Ídem*, p. 239

⁷³ *Cfr. Ídem*, pp. 223 y 224

⁷⁴ *Ídem*

⁷⁵ *Ídem*, p. 223

Y este es el modo del humano de estar en la realidad: la vida de los demás forma parte de mi vida, los demás hombres me afectan en una dimensión más radical que las cosas físicas, de suerte que en mí mismo, en cierto modo, están ya los demás.⁷⁶ Esta versión es el modo de ser respectivos unos de otros, somos lo que somos respecto a los otros; estando en refluencia con ellos, en co-situación, por lo tanto, co-determinados. “Cada persona no es sólo un modo de ser real respecto de “la” realidad, sino también un modo de ser real respecto de los modos según los cuales son reales las demás personas”.⁷⁷

En el estar vertidos a los demás, éstos van constituyéndonos, pero eso no significa que somos los demás. En la versión a lo demás no sólo no se pierde nuestra dimensión individual, sino que la implica; dimensión individual que es la “concreción de la persona por razón de la individualidad de sus notas y del sistema sustantivo que constituyen”,⁷⁸ es la individualidad de una persona respecto de otras personas.⁷⁹ Pero, como hemos visto, esto supone también la actualización de los otros. La actividad psico-orgánica, al determinar el ser de la persona co-determina algunos momentos de mi personalidad respecto de las demás personas. Hay una individualidad, la propia de una persona humana, pero respecto de otra persona humana,⁸⁰ “cada hombre es en sí mismo “diverso” en su propia forma de realidad. Y en esta intrínseca diversidad consiste su referencia a los otros. Cada hombre es “a una” diverso en sí y respecto de los demás”.⁸¹ Se trata de una diversidad en la que cada uno está como afirmándose en su diversidad frente a los demás. “Esto es, es una diversidad en la que cada uno está positivamente vertido a los demás”.⁸²

Ahora bien, la manera positiva como la vida de los demás afecta a mi propia vida en tanto que propia, es justamente la apropiación. Por la apropiación hago más las vidas

⁷⁶ Cfr. *Ídem*, p. 224

⁷⁷ *Ídem*, p. 188

⁷⁸ *Ídem*, p. 189

⁷⁹ *Ídem*, p. 191

⁸⁰ *Ídem*, p. 189

⁸¹ *Ídem*, p. 192

⁸² *Ídem*, p. 193

de los demás; es un a-propiarme las vidas de los demás que se actualizan en mí con sus propiedades, las hago mías, no intencionalmente sino físicamente. Hacerlas mías es una configuración de mi propia realidad en cuanto tal. Solamente en la medida en que el hombre esté apropiándose la vida de los demás, cada uno es cada cual.⁸³

Existe en el vínculo humano, entonces, una determinación recíproca por la que los otros afectan mi vida y yo la de ellos. Esta afectación es, primeramente y por la alteridad, posibilitadora; los otros son para mí un caudal de posibilidades como yo lo soy para ellos. La forma primordial como los otros afectan mi vida es como posibilidades; los otros me afectan porque, antes que nada, me están desplegando posibilidades. La alteridad como fuente de vida propia no es otra cosa sino las otras vidas, las vidas de los otros, en tanto que me permiten hacer mi propia vida; es decir en cuanto son posibilidades mías. Es por tanto inevitable que la alteridad sea fuente de posibilidades para cada cual, no por una violencia que los demás ejercen sobre mí, sino porque la unidad de alteridad tiene su raíz en la condición psicofísica de cada cual. Precisamente la conjunción de una necesidad interna con la ayuda que aportan los demás es la unidad radical en que se constituye la alteridad.⁸⁴

Hemos visto que no solamente somos depositarios de una transmisión genética, sino que, a la vez, somos instalados en un cierto modo de estar en la realidad y que estas formas de estar en la realidad se entregan en tradición. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que la vida humana no comienza en cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada; somos lo que somos, como dice Zubiri, “por una inexorable *traditio* de formas de estar en la realidad”,⁸⁵ de formas de habérselas con el mundo.

Si aceptamos con Zubiri que “La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan en tradición. Y precisamente por eso, porque es

⁸³ Cfr. *Ídem*, p. 305

⁸⁴ Cfr. *Ídem*, p. 306

⁸⁵ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 128

tradición, es por lo que la vida humana no comienza en cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que la ha sido entregada”,⁸⁶ podemos decir entonces que ambos, entrega y modo de estar en la realidad, suponen y constituyen el vínculo humano: por el vínculo humano recibo, y lo que recibo es una manera de estar e la realidad, recibo vínculos y formas de vivir esos vínculos. Esos vínculos me posibilitan hacerme cargo de la realidad.

Esto es lo que le confiere al ser humano una dimensión social e histórica que lo distingue esencialmente del resto de los animales. La dimensión social e histórica del ser humano significa que somos la historia de la que venimos y la sociedad en la que estamos, de lo humano, que de una manera extrínseca ha venido modulando nuestra vida de múltiples maneras.⁸⁷ “Sobre la tradición, sobre lo recibido, y, apoyado en ello, el hombre, vive optando por formas de realidad”.⁸⁸

4.3. LA ACCIÓN HUMANA. LA ACTUALIZACIÓN DE LOS OTROS EN LAS ACCIONES

El hecho elemental de la acción humana es que el hombre está abierto a lo real de las cosas, y las cosas lo afectan y modifican su estado vital, tras lo cual responde y adquiere un nuevo estado. Adquirir un nuevo estado no es solamente cambiar la colocación, es estar en una nueva situación en una nueva colocación. “El viviente, así colocado y situado, se halla en un determinado estado. Las cosas modifican el estado vital y el viviente responde, con lo cual adquiere un nuevo estado”.⁸⁹ Lo propio de las cosas aprehendidas en impresión de realidad, es suscitar una acción vital. Todas las cosas afectan mi situación; por eso el ser humano está impelido permanentemente a cambiar de estado, en tanto colocación y situación. Este salir de un estado para entrar a otro estado, es el acto vital humano. Pero es menester considerar que el concepto de estado es un concepto límite “porque el viviente jamás “está” en un estado, sino que va

⁸⁶ *Ídem*

⁸⁷ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 244

⁸⁸ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 132

⁸⁹ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 11

recibiendo continuas suscitaciones, se halla siempre “yendo” de un estado a otro. De ahí que la actividad se halla esencialmente en transición, en decurrencia, de un estado a otro”.⁹⁰ El estado vital del viviente consiste en “un equilibrio dinámico [...] una especie de movimiento estacionario”. A este movimiento estacionario Zubiri llama “quiescencia”; “estado es actividad en quiescencia”.⁹¹

Vimos antes que la acción animal es una unidad funcional de actos: suscitación, modificación tónica y respuesta. Cada acto es un momento de la acción, se separan con fines analíticos y no porque sean distintos eventos o partes de un proceso secuencial, son momentos estructurales; por lo tanto, la unidad de la acción no se rompe, la unidad accional nunca se rompe. La acción es un proceso en el cual se integran unitariamente, estructuralmente, esos tres momentos; como tres momentos o actos indisolubles que constituyen la unidad de la acción animal, que es unitaria en sus tres momentos y constituye “en definitiva, el esquema de las acciones de todo ser viviente”.⁹²

Vimos también que en el momento de suscitación, que es el que desencadena la respuesta, hay presentes, a su vez, tres momentos: a) la afección (algo me afecta), b) la fuerza de imposición (de lo afectante) y c) el momento de alteridad. Esta alteridad respecto del sentiente, esa cierta autonomía o independencia, hace que, en el humano, lo que afecta “quede” en tanto que “de suyo”, es decir, como real. La forma de quedar va a cualificar la modificación tónica y la respuesta. El nivel de formalización determina el nivel de autonomía con el que la cosa queda. En el humano ese quedar supone que la respuesta no pende del estímulo;⁹³ más bien se da una absoluta autonomía de los contenidos estímúlicos respecto de la acción.

⁹⁰ *Ídem*, p. 13

⁹¹ *Ídem*, pp. 11 y 13

⁹² *Ídem*, p. 13

⁹³ Zubiri aclara que por estímulo no hay que entender un fenómeno físico-químico, sino todo aquello que suscita una respuesta. Zubiri (2007), *op.cit.*, p. 14

Al quedar el estímulo como reposando en sí mismo, con su autonomía, “de suyo” va a hacer que cada uno de los momentos de modificación tónica y respuesta queden con cierta autonomía también, de manera que la respuesta ya no pende de los contenidos estímúlicos, sin que se rompa la unidad accional. Las respuestas no se dan estímúlicamente, ya que quedan en un cierto suspenso haciendo que el viviente humano se haga cargo de la realidad. En este sentido la respuesta es una volición, cuyo opuesto es la respuesta animal, un animal nunca responde como él quiere.

La realidad humana llega a una situación en que [...] se abre desde la estimulación misma (en sus tres momentos) a los estímulos como realidades, porque [...] no puede dar respuesta adecuada a los estímulos, sino haciéndose cargo de que son reales, esto es, haciéndose cargo de la situación, de la realidad. Ya no es situación “estimúlica”, sino situación “real”.⁹⁴

Tenemos, entonces, que hay una respuesta a la afección sufrida tras la suscitación, pero que en el humano es una respuesta no estímúlica, en tanto que la impresión es una aprehensión de la realidad como real, de suyo. No se puede, entonces, hablar de acciones instintuales, los seres humanos no actuamos por instintos. Lo que hacemos, al sentir las cosas como realidad, es hacernos cargo del estímulo, haciéndonos cargo de la realidad. Por la alteridad de las cosas que nos afectan, la acción es la respuesta voluntaria a la afección de la realidad.

La acción es pues, tratándose de una unidad funcional de actos, el paso de un estado a otro con el fin de adaptarse al entorno. Cada acto es un momento de la acción sin que la unidad accional se rompa: suscitación, modificación tónica y repuesta. Todas las acciones humanas comparten esto, son tres actos indisolubles –sólo separados analíticamente– que constituyen la unidad de la acción humana. Por eso es que iniciamos este dar cuenta de la antropología filosófica de Zubiri por el análisis del sentir intelectual, por la estructura fundamental del sentimiento humano. La acción y el sentir son una misma cosa, una acción sentiente, no necesariamente racional, pero si inteligente, de inteligir sentiente.⁹⁵ Pero por la apertura de la acción a la realidad,

⁹⁴ *Ídem*, p. 15

⁹⁵ Cfr. Zubiri (1982), *op. cit.*, p. 109

nunca se trata solamente de un mero proceso de adaptación al medio. El medio biótico del ser humano es la realidad del mundo; el ser humano no tiene un medio, tiene un mundo. El comportamiento no es meramente adaptativo a un entorno, sino una conducta abierta a la transformación de las cosas en función de lo que el hombre quiere hacer de sí mismo. “El hombre no puede mantener su independencia y controlar específicamente el medio y su propia actividad, más que haciéndose cargo de todo ello como realidad, esto es, poniendo en juego su inteligencia sentiente”.⁹⁶ Como la acción es una acción radicalmente abierta a la realidad, sus actos no penden solamente de los contenidos de las cosas, esta apertura es apertura a lo que se quiere ser en la realidad. Y con su realidad personal el hombre tiene que hacer su propia realidad.

La unidad de suscitación, afección y respuesta es lo que constituye lo que Zubiri llama *comportamiento*. Y en su comportamiento con las cosas:

[...] el viviente expresa que es en sí mismo una actividad que va dirigida hacia sí mismo, es una actividad de autoposesión [...] Y en esto es en lo que consiste formalmente la actividad vital: vivir es autoposeerse [...] El viviente se posee a sí mismo mediante su comportamiento. Por eso podemos llamar a toda la actividad vital comportamiento.⁹⁷

Se trata de una autoposesión en decurrencia⁹⁸. El proceso accional en el ser humano es comportamiento, toda actividad vital es comportamiento, y “la unidad primigenia de la acción humana es ‘comportarse’ con la realidad”.⁹⁹ En su comportamiento con las cosas el ser humano actúa hacia sí mismo, por eso es una actividad de autoposesión; por eso vivir es autoposeerse, es autoposesión en decurrencia.

Tenemos entonces, como hemos visto, que por la suidad reduplicativa, es decir, porque mi realidad es de suyo suya, se trata de una autoposesión de la propia realidad posibilitada por la apertura radical a la realidad. En sus acciones el hombre se

⁹⁶ *Ídem*, p. 80

⁹⁷ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 12

⁹⁸ *Cfr. Ídem*, p. 13

⁹⁹ *Ídem*, p. 17

autoposee formal y reduplicativamente por el carácter mismo de realidad: es persona. La mera co-actualidad de la propia realidad en las acciones. Al ser su propia realidad la persona es lo más suyo. Es la absolutez de la persona, estar absuelto de todo lo demás, pero a la vez abierto a, con una apertura a las cosas y a los demás. Por esta apertura los demás intervienen en mi vida, determinando hábitos, es una autoposición en la que están presentes los otros. Mi propia realidad queda configurada por tales hábitos. Los demás están configurando mi propia autoposición.

Hay que hacer notar que los tres momentos de suscitación, de modificación tónica y la respuesta, y, a su vez, en el de suscitación, la afección de la cosa, la fuerza de imposición de lo afectante y la alteridad en el enfrentamiento animal con las cosas en el caso del animal de realidades, es reformulado por Zubiri en reflexiones posteriores, como suscitación, afección y respuesta o también como sensación, afección y *efección*; y, en este sentido, en el humano, tratados como actos de aprehensión –o intelección–, de sentimiento y de volición. Esto se explica porque el estímulo, nos dice Zubiri, “constituye al animal en una ‘situación estímúlica’. En esta situación, el animal aprehende los estímulos, y se encuentra por ellos con su tono vital modificado: es la afección propiamente dicha”.¹⁰⁰ Por su parte:

“[...] en el momento aprehensor, el estímulo es lo suscitante: es ‘estimulación’. En el momento de afección tónica es ‘incitación’. En el momento de respuesta, la estimulación es ‘efección’ estimulada. Por tanto, aprehensión, afección y respuesta no son tres acciones sucesivas sino tres momentos cualitativamente diversos de una acción única e indivisa. Y todo ello es la acción única de sentir.”¹⁰¹

Como también, el tono vital del animal está modificado por la ‘afección’, pero “el hombre siente la modificación tónica de otra manera, él ‘se’ siente afectado en su realidad y en el modo de estar en la realidad esto es ‘sentimiento’” y, finalmente, “toda aprehensión de algo real, al modificar el sentimiento me lanza a responder, pero a

¹⁰⁰ *Ídem*, p. 14

¹⁰¹ *Ídem*

responder en función de la realidad. Para eso hay que optar, esto es, el apetito se ha transformado en volición. La volición... tiene un esencial momento de determinación de la realidad que quiero”.¹⁰² Por lo tanto,

[...] la unidad estímúlica del sentir animal (sensación, afección y efección) se torna en proceso “humano”, un proceso que no es de estimulación, sino de realización. Pero tampoco aquí se trata de tres acciones sucesivas (intelección, sentimiento y volición), sino de tres momentos de una acción una y única [...] No sólo la aprehensión, sino también el sentimiento y la voluntad envuelven intrínsecamente y formalmente el carácter de realidad [...] de ahí que la unidad primigenia de la acción humana sea “comportarse” con la realidad. Haciéndome cargo de ella [...] determino lo que quiero en realidad [...].¹⁰³

De esta manera, la intelección, el sentimiento y la volición no son tres acciones concurrentes en una síntesis mental indisoluble, sino que se trata de una sola acción primaria y formalmente una y única, son tres momentos especificantes de una sola acción: comportarse con la realidad.¹⁰⁴

El hombre, entonces, por su apertura a las cosas y a sí mismo, “se” siente afectado en su realidad y en el modo de estar en la realidad, toda aprehensión de algo real, por la suscitación, por la forma de afectarme, me lanza a responder, pero a responder en función de la realidad. Por eso la acción del ser humano, en tanto animal de realidades, no es ya una reacción estímúlica, es decir, una mera respuesta a la afección que sufrimos dada la suscitación, sino una reacción volitiva. La respuesta ya no pende del contenido del estímulo, sino que el ser humano se hace cargo del estímulo, en tanto que se hace cargo de la realidad, teniendo necesariamente que optar, por eso, entonces, el apetito se transforma en volición. La voluntad siempre está montada sobre afecciones sentidas, por eso es voluntad *tendente* y el sentimiento es sentimiento *afectante*.

¹⁰² *Ídem*, p. 16

¹⁰³ *Ídem*, p. 17

¹⁰⁴ *Cfr. Ídem*

Vimos que la habitud radical propiamente humana, por la inteligencia sentiente, es su enfrentamiento con las cosas como realidad; pero es una habitud que subyace también al sentimiento y a la voluntad. El enfrentamiento con las cosas hace que la afección se torne en sentimiento y que la mera tendencia se torne en volición. Al respecto, nos dice Zubiri:

Volición no es apetición sino determinación de lo que realmente quiero hacer y ser [...] Cuando no hay sino estimulación el apetito apetece estímúlicamente. Lo propio del hombre está en suspender este momento estímúlico en la apetición y tender estimulado a la realidad de este estímulo y de esta estimulación, pero en otro modo [...] En cuanto tiende a su realidad, es propiamente volición; en cuanto a esta realidad tiende es tendencia. De ahí que no hay sino un solo acto: volición tendente [...] El hombre determina tendentemente la realidad que quiere. En su virtud, en esta volición no queremos sólo aquello a que tendemos, sino más bien tendemos a aquello a lo que queremos ser en realidad. Es una trascendencia desde la tendencia a la realidad [...] La realidad es transcendentalmente no sólo el campo de lo aprehensible como real, sino también y *eo ipso*, el campo de lo determinable como real. Es justo el ámbito de la opción.¹⁰⁵

La formalidad de realidad no concierne, entonces, solamente a la aprehensión, sino a todo el proceso de las acciones. Toda acción humana está integrada siempre por momentos aprehensivos, afectivos y volitivos en una unidad estructural. Puede haber, naturalmente, dominancia de un momento sobre otro. Pero esta dominancia no destruye la unidad de la acción humana en sus tres momentos. Simplemente, la unidad meramente estímúlica “se torna en unidad procesual humana”, y en ella “La volición tiene un especial momento de realidad; aquello que la voluntad quiere es siempre y sólo un modo de estar en la realidad, es decir, un modo mío de ser real en la realidad”.¹⁰⁶ El ser humano no sólo tiene actividad propia como la tiene el animal, sino que esta actividad es, por lo menos en principio, una actividad que no queda determinada tan sólo por el contenido de las cosas, sino por lo que el hombre quiere hacer “realmente” de ellas y de sí mismo.¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Ídem*, pp. 37y38

¹⁰⁶ *Ídem*, p. 479

¹⁰⁷ Cfr. Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 69

Tenemos entonces que, como animal de realidades, el ser humano está instalado no solo “entre” realidades, sino “en” la realidad, en lo trascendental. Por ello, la acción humana, en tanto unidad funcional de actos de aprehensión, de sentimientos y de volición, es la apertura a la realidad de tales actos aprehensivos, afectivos y responsivos. Se trata de la apertura a la realidad de las cosas aprehendidas y apertura a la propia realidad, que se actualiza en esos actos. Realidad que me es propia, es mi realidad, mi propia realidad. Por la apertura del hombre a la realidad, está también abierto a su propia realidad, el carácter de realidad del hombre es un momento determinante de su acción: el hombre actúa realmente porque es ‘su’ realidad.

A toda acción, a todo comportamiento subyace una habitud, un enfrentamiento, el enfrentamiento con las cosas como reales. Por eso podemos decir que la acción es la respuesta voluntaria a la afección de la realidad. Lo que caracteriza a la acción humana, antes que una intencionalidad o sentido, es la apertura a la realidad, y por eso es un momento pre-lingüístico, pre-sentido, pre-intencionalidad, es su apertura a la realidad. No es la acción que transcurre en el mundo del lenguaje, sino en el mundo de la realidad, de una realidad abierta, la formalidad de la realidad, una formalidad abierta del mundo en tanto realidad abierta. Por eso y sólo por eso es que puede haber después lenguaje, intencionalidad o sentido.

Las acciones humanas empiezan ahí donde hay formalidad de realidad, antes incluso de que estén simbólicamente organizadas. La concepción de Zubiri se distingue decisivamente de toda caracterización de la acción humana en términos simbólicos y lingüísticos. No es que los símbolos y el lenguaje no tengan importancia. Se trata simplemente de que ellos llegan tarde a la hora de caracterizar lo específico de la acción humana. Frente a la pura estimulación no se alza el mundo de los símbolos y del lenguaje, sino simplemente la formalidad de realidad.¹⁰⁸

Antes de toda organización simbólica de la acción está su modesta pero radical apertura a la realidad. Justamente esta apertura es la que hace a toda acción intelectual, antes de que haya lenguaje y fines.¹⁰⁹

¹⁰⁸ González, Antonio (1994). *Un solo mundo. Relevancia de Zubiri para la teoría social*. Mimeo. Madrid. p. 181

¹⁰⁹ *Ídem*, p. 183

Tenemos entonces que “en el orden operativo, la sustantividad humana es constitutivamente abierta respecto de sí misma y respecto de las cosas, precisamente porque es una sustantividad cuya habitud radical es inteligencia”¹¹⁰ y por ello su sustantividad se haya caracterizada por la independencia del medio y el control específico sobre él. Ambas dimensiones se expresan en el órgano operativo por la capacidad de dar una respuesta adecuada a los estímulos externos o a los procedentes de la intrínseca actividad que todo ser vivo lleva en sí mismo. Pero el hombre no puede mantener su independencia y controlar específicamente el medio y su propia actividad, más que haciéndose cargo de todo ello como realidad. Esto es, poniendo en juego su inteligencia sintiente, propiedad del elemento sustancial anímico.

Por su apertura a la realidad, las cosas y los demás se actualizan; pero ni la realidad de las cosas, ni la realidad de los otros ni mi propia realidad, en tanto realidad, quedan agotadas en las realidades que se han actualizado con determinados contenidos en el campo aprehensivo, ya que la realidad sentida sigue siendo trascendentalmente abierta a cualquier otra realidad, sea o no sentida. Las hábitos, por más fijadas que estén, están abiertas a otras realidades, incluso a la realidad de sí mismas, están abiertas a lo que ellas y las cosas son “en la realidad”.¹¹¹ La impresión de realidad no es sólo impresión de esta realidad, sino a una es la impresión de la *pura realidad*. Intelijo que esta cosa que es en la realidad, es el aspecto mundanal de la impresión de realidad, el mundo como el puro carácter de realidad pura y simple. El mundo “es la unidad de respectividad de todas las cosas reales en su carácter de pura y simple realidad”.¹¹²

El habérmolas con las cosas siempre tiene como término esas cosas actualizadas en el campo, pero en ocasiones lo actualizado campalmente no es suficiente para realizar la acción, porque al ser ésta una apertura a la realidad de las cosas actuales, la acción no

¹¹⁰ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 69

¹¹¹ Cfr. Garza Zaldívar, Héctor (2003). *Un pequeño Dios. Bases zubirianas para una filosofía de la historia alternativa*. Mimeo. Madrid. P. 274

¹¹² Zubiri (1983), *op. cit.*, p. 19

se completa, aun en las acciones más comunes, sin un momento de proyecto como recurso a posibilidades.

Toda situación de realidad es una situación que se tiene que resolver y con la intervención de los demás determinando ciertas maneras de habérselas, esta resolución suele ser dada generalmente por los demás; pero esto no siempre basta; porque hacerse cargo de la realidad supone una manera optativa y el término de toda opción es una determinada forma de estar en la realidad. Con las mismas cosas es posible hacer cosas distintas. Acciones distintas. Las distintas acciones que se pueden realizar son posibilidades, posibilidades de acciones.¹¹³

Los demás intervienen en la estructura de nuestras acciones, y con ello éstas adquieren un momento de orientación, de fijación, son hábitos, maneras de habérselas, actuación; pero también en muchas ocasiones quedan en suspenso pudiendo realizarse de diversas maneras, tienen diversas posibilidades. La inteligencia sentiente abre a la persona al todo de lo real “y este todo no le fija –sería imposible– la respuesta adecuada que ha de dar en la situación en que se haya colocada”.¹¹⁴

Las posibilidades no equivalen a lo que son nuestras potencias; con las mismas potencias, que nos permiten realizar actos, podemos realizar distintas acciones; porque existen distintas posibilidades entre las que se tiene que optar. Por eso dice Zubiri “aquello de que las posibilidades son posibilidades, no son de actos; aquello de que son posibilidades son de acciones”.¹¹⁵ Respecto de una determinada acción nunca se presenta una sola posibilidad, las posibilidades son siempre múltiples. Pero también son siempre limitadas, porque enmarcan al ámbito de lo posible para una acción en una determinada situación creada por las cosas actuales. No todo es posible en un momento dado para que se ejecute una determinada acción, las posibilidades, si bien son múltiples, lo son también limitadas y, además, circunscriben el elenco de acciones que el hombre puede ejecutar en una situación determinada.

¹¹³ Garza, *op. cit.*, p. 275

¹¹⁴ Zubiri citado en *idem*, p. 276

¹¹⁵ Zubiri citado en *idem*.

En el campo de realidad actualizado en las acciones tenemos la actualidad de las cosas, de las propias acciones y de las acciones de los demás, lo que constituye la situación en la que se está inmerso. Ahí la acción tiene una referencia constitutiva a las cosas ya que ellas son suscitantes, las cosas suscitan la acción, instan a la acción, son, por tanto, instancias de la acción; pero también son recursos, se actualizan como instancias y recursos de la acción misma. En cuanto suscitantes de la acción humana, las cosas son instancias que urgen los actos. El hombre tiene que ejecutar sus respuestas recurriendo a las cosas que hay en su entorno, mismas que no solamente son instancias, sino que son también recursos de la acción. La acción humana no transcurre en un ámbito indeterminado o ideal, sino que está constitutivamente acotada por las instancias y recursos respecto a los que se actúa. El comportamiento, la acción humana, siempre está delimitada por el conjunto de instancias y recursos con los que se cuenta en un momento dado, por lo tanto, el proceso accional siempre está acotado por las circunstancias (instancias y recursos existentes). La actualidad de las cosas me supone una situación de realidad en la que todo lo actualizado queda como instancia y recursos para la acción, así quedan las cosas frente a la acción. Las cosas instan a una acción y al mismo tiempo son los recursos con los que se cuenta para realizarla.

En este sentido, las instancias y recursos son cosas que los demás han dejado a mi disposición, son cosas públicas, y en tanto instancias y recursos son cosas-sentido, tienen un sentido para la acción. Al actualizarse, las cosas como instancias y recursos para la acción cobran sentido, “la cosa-sentido es la cosa real actualizándose en respectividad a los actos que constituye la acción”.¹¹⁶ Con las cosas-sentido se pueden realizar distintas acciones, son recursos para la acción que se actualizan como posibilitantes cuando se quiere hacer algo con ellas.

También con las cosas-sentido públicas los otros intervienen en mi vida y estas intervenciones van a ir modulando las aprehensiones que desatan mis acciones.

¹¹⁶ Garza, *op. cit.*, p. 276

También así los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son. Los demás van determinando el curso mismo de mi acción, en ese sentido es que los otros me determinan, me van haciendo semejantes a ellos. La actualidad interventiva de los otros, entreverándose en el curso de mi acción, con las cosas que dejan para mí.

Hay entonces cosas que son mediadoras, que van a delimitar el ámbito de recursos e instancias de mis acciones. Es la intervención de los demás en mis propias acciones. Cosas actualizándose todo el tiempo, cosas que los demás han dejado a mi disposición, estas intervenciones van a ir modulando las aprehensiones que desatan mis acciones.

Ahora bien, entre las muchas posibilidades, aunque limitadas, tengo que optar. Y optar es apropiarse una de esas posibilidades, dejando fuera otras. Las posibilidades son posibilitantes en la medida en que son apropiables. “La razón formal de la posibilidad es su apropiabilidad real aquí y ahora”.¹¹⁷ Para poder apropiarse una posibilidad debe ser posibilidad real y por ello apropiable. No se trata de posibilidad en cuanto a lo que sea lógicamente posible porque no conlleve una contradicción lógica o porque sea posible porque no esté en contra de las condiciones objetivas de una situación. Apropiarse una posibilidad de acción es dejarse apoderar por el poder posibilitante de esa posibilidad. Se trata de un apoderamiento por el que el poder es el poder de la misma acción “por el que se está constitutivamente apoderado por aquello que se hace”.¹¹⁸ Y de este modo la acción posible se realiza. Cobra realidad. La realización de posibilidades es así una apropiación y a su vez, la apropiación es “realización, cuando menos incoativa, de posibilidades”.¹¹⁹

Este apoderamiento es a la vez, por parte de quien actúa, un conferir “poder”, en el sentido de que aquella posibilidad de las cosas que me apropio va a ser efectivamente posibilitante mía; es conferir en mi acción poder a una posibilidad determinada. Con

¹¹⁷ Pintor Ramos citado en *Ídem*

¹¹⁸ Zubiri citado en *Ídem*, p. 279

¹¹⁹ *Ídem*

lo que la posibilidad ya no es sólo posibilidad sino que está posibilitándome realmente.

Por la incorporación de los demás en la estructura de nuestras acciones determinando hábitos, ellos están en nuestra forma de autoposesión. La actualidad de los demás en la estructura misma de la acción determinando el ámbito de cosas accesibles. La actualidad de los demás en la estructura misma de la acción imprime una impronta en mi realidad accional: una hábitud. Los otros se constituyen en posibilidad de mi propia vida.

Los otros se actualizan en mis acciones no sólo determinando al ámbito de cosas a las que accedo, no sólo configurando mi propia realidad accional, sino que, además, en algunos momentos, se actualizan posibilitando mis propias acciones. Se actualizan como poderes posibilitantes de mis acciones y de mi propia realidad accional y de mi vida.¹²⁰

[...] por actualizarse en la formalidad de realidad, los otros se actualizan en las acciones como un *prius* a su actualización. Pero este *prius* no nos sitúa “allende” nuestras acciones, sino que nos presenta a los otros, en las acciones mismas, como algo anterior a su actualización. La socialidad de las acciones, antes de toda conciencia, es pura actualidad de los demás en ellas.¹²¹

Por la incorporación de los otros en mi propia realidad y mi incorporación en su realidad, es que la realidad es posibilitante. Los otros están presentes configurando, por su actualización, una forma de mi realidad en un sentido muy preciso y una forma de estar en la realidad, una forma de actualización de mi propia realidad en la realidad, con lo cual tengo que optar por lo que quiero hacer, de mí mismo y de las cosas.

Esta forma de estar en la realidad está constituida por las hábitos y el haber social. Con estas hábitos y con este haber se va haciendo la vida. [Y] porque con esta forma de estar en la realidad se está abierto a la realidad en cuanto tal [...] en algunos momentos, con estas hábitos y con este haber social, tengo que optar lo que quiero hacer de mí mismo y de las cosas recurriendo a esbozar posibilidades y apropiándome alguna de ellas,

¹²⁰ Garza, *op. cit.*, p. 285

¹²¹ González, *op. cit.*, p.187

contando con mi propia realidad configurada por los demás como recurso para ello.¹²²

Es en esto en lo que consiste propiamente la conformación de la propia realidad. Que esta forma de realidad determinada por los demás es “una forma cuyo carácter conformante consiste en ser fuente de posibilidades y de su actualización”.¹²³ Por eso es que podemos decir que las vidas de los otros se constituyen en posibilidades de mi propia vida.

Los demás están incursos en mis acciones no sólo actualizándose en ellas, no sólo configurando la propia realidad con determinadas hábitos, sino que están conformándola definiendo el ámbito de posibilidades para realizarse apropiándose las.¹²⁴

Se trata entonces de que la propia realidad está conformada por los demás como principio de posibilidades para realizarse apropiándose las, se trata de los hábitos sociales y del haber social como principio posibilitante de posibilidades de vida. En este sentido los demás delimitan las propias posibilidades”.¹²⁵ Que los otros se constituyan en posibilidades de la propia vida, supone que:

Cuando me apropio una posibilidad me apropio posibilidades que los demás me han dado conformando mi forma de realidad. Lo cual significa que mi forma de realidad cuenta con un determinado sistema de posibilidades que deja fuera otro sinnúmero de posibilidades que otros hombres en otra sociedad me hubieran podido dar.¹²⁶

Esta presencia de los otros en mis acciones como principio posibilitante, no es en primera instancia una cuestión de comunicación, ya que está posibilitada por esa actualización de los otros que es previa al lenguaje. Como vimos anteriormente, las acciones humanas suceden donde hay formalidad de realidad antes de que estén simbólicamente organizadas. Zubiri incorpora una mirada distinta a la que caracteriza a toda la acción humana en términos simbólicos y lingüísticos. No es que los símbolos y el lenguaje sean desdeñados, son fundamentales en la interacción humana, lo que

¹²² Garza, *op. cit.*, p. 285

¹²³ Zubiri (2007), *op. cit.* p. 209

¹²⁴ Garza, *op. cit.*, p. 286

¹²⁵ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 209

¹²⁶ *Ídem*, p. 307

pasa es que aquellos se incorporan después, a la hora de caracterizar lo específico de la acción humana. Lo propio de la acción humana no comienza cuando aparece la conciencia ni cuando aparece el lenguaje. Hay acción propiamente humana cuando hay formalidad de realidad.¹²⁷

Por la inteligencia sentiente, la acción humana es siempre opción de posibles dados por las cosas, pero sobre todo por los otros que se actualizan como principio de posibilitación, como instancias y recursos para la acción y por lo tanto, como un poder que posibilita mi propio poder. Y eso sólo es posible por la convivencia.

4.4. CONVIVENCIA

Como parte de esta modesta exposición de la antropología filosófica de Zubiri, con el fin de iluminar nuestra reflexión sobre las relaciones de poder y habiendo dado cuenta de la inteligencia sentiente, la versión a los demás y la acción humana de la que los otros forman parte, la convivencia, tal y como la plantea Zubiri, nos permite entender el carácter de las relaciones interpersonales en las que queremos esclarecer el poder.

Tanto la versión a los demás –ya lo dijimos– como la convivencia, son tratadas por Zubiri como parte del desarrollo que hace de las dimensiones social e histórica del ser humano que, junto con la dimensión personal, conforman una unidad en el ser del ser humano; unidad que constituye la habitud de la inteligencia sentiente que hace del humano un animal de realidades, inmerso en la realidad. Sin embargo, al igual que como hicimos con la versión a los demás, hemos querido dar cuenta de la cuestión de la convivencia, planteada por Zubiri, en su propia especificidad, por ofrecernos una perspectiva particular, si bien ligada a lo social y a la sociedad, que arroja luz a nuestro planteamiento sobre las relaciones de poder en el ámbito interpersonal.

¹²⁷ Cfr. González, *op. cit.*, p. 181

Vimos que, como animal de realidades, el hombre se halla constitutivamente vertido a los demás por el reflujo del esquema filético compartido y por la presencia de los otros en nuestras vidas. Pues bien, vertido a los demás es como el ser humano convive con ellos. Y por esta convivencia, cada uno está afectado por los demás en su modo de habérsela con ellos. Incluso mucho antes de que el hombre se halle positivamente vertido hacia los demás, éstos ya se han incrustado en su vida. Por eso se puede decir que de la vida de cada uno forman parte los demás y, a su vez, forma parte de la vida de los demás, de manera que en uno mismo, en cierto modo, están ya los demás. Esto constituye la socialidad, la dimensión social del ser humano.¹²⁸ Pero si bien la socialidad constituye la dimensión social del ser humano, no debemos confundirla con lo social ni con la sociedad. Al respecto, nos dice Antonio González, “la convivencia no es la realidad social, sino el estrato más aprehensible de la misma”.¹²⁹ Lo social, la sociedad, pende de la socialidad de los seres humanos. El ser humano es ‘de suyo’ una realidad social. “Por tanto, la socialidad no es una relación externa que modifica a un hombre ya constituido en su ‘plena’ realidad, sino que la realidad sólo es ‘plena’ por envolver ya su radical socialidad”.¹³⁰ Por ella el hombre es animal social, es un ser común.

Cada hombre lleva dentro de sí a los “otros” en forma de socialidad [...] la socialidad es una estructura de mi realidad psico orgánica, y determina otra dimensión de mi ser, una dimensión según la cual mi ser envuelve en sí mismo y desde sí mismo el ser de los demás. En esta dimensión, pues, mi ser no es individual: es un ser común.¹³¹

No somos comunes después de ser, sino que somos formal y constitutivamente comunes; ser común, en el humano, es dimensión del ser mismo en cuanto tal. La realidad del ser humano es una realidad que de suyo es social y por ello determina un ser que es en sí mismo comunal. “Común, comunalidad, pertenece dimensionalmente

¹²⁸ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 196

¹²⁹ González, *op. cit.*, p. 212

¹³⁰ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 196

¹³¹ *Ídem*, p. 197

a la índole formal del ser del hombre en sí mismo [...] El ser es común en su radical y constitutiva unidad”.¹³²

De esta manera tenemos que la individualidad y la comunalidad son dos dimensiones de la sustantividad humana “‘ser-individual’ y ‘ser común’ son dos dimensiones del ser sustantivo en cuanto tal”.¹³³ Y ambas dimensiones constituyen la manera de ser ab-soluto del ser humano.

Este ser es mi manera de ser ab-soluto. Y como yo no soy absoluto fuera de toda dimensión, resulta que lo ab-soluto de mi ser lo es comunalmente. A la figura de mi ser ab-soluto en la intimidad compete el serlo en común, esto es, vertido a los demás.”¹³⁴

Por ello el ser común, antes de constituir comunidad o comunicación, es una dimensión del ser mismo en cuanto tal y de ello pende la posibilidad de la comunidad y la comunicación. “No es verdad que el ‘ser es común’, la verdad es que ser es ‘ser común’ [...] Y sólo porque el ser es ser-común, es decir, sólo por la comunalidad del ser hay comunidad y comunicación.”¹³⁵ El ser común no es una contingencia, no es un agregado a algo dado plenamente, es parte constitutiva del ser humano. De ahí viene luego la posibilidad de comunicarse y conformar comunidades.

Vimos que por el hecho de hacer cada cual la vida con los demás hombres nos hallamos con que ellos me crean mi situación, una situación que es co-situación. Pues bien, esta co-situación es convivencia, es una situación de convivencia; por eso lo que hace el humano con los otros humanos es convivir.

Precisamente el carácter irreductible de la alteridad de los otros es lo que hace necesario que la situación que a mí me crean sea una situación de convivencia. Por su convivencia, los demás hombres me afectan en una dimensión más radical que las cosas físicas. Mi vida misma, mi propia

¹³² *Ídem*, p. 198

¹³³ *Ídem*

¹³⁴ *Ídem*

¹³⁵ *Ídem*

autodefinición y autoposesión, es una autoposesión en forma positivamente conviviente.¹³⁶

Convivir es vivir con. La habitud humana supone vivir con otros, vertidos a los demás, vinculados a los demás; inmersos en una trama vincular que nos constituye, que nos conforma; es el con de la co-situación que nos co-determina. Mi vivencia nunca es algo privado, siempre es una con-vivencia. Antes de que yo tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido en mi vida, están interviniendo en mi vida, están entreverados en mi vida determinándola. Y ese vínculo es un nexo, pero no cualquier nexo. La vinculación es una forma de realidad, no solamente de realidad específica sino de realidad inespecífica, es decir, que afecta a la realidad humana en tanto que realidad.¹³⁷

Entonces toda convivencia establece un nexo entre los que conviven. Toda convivencia es constitutivamente conectiva y el nexo en que se halla colocado el hombre por su versión a los demás es un nexo establecido por ellos y para ellos,¹³⁸ en esa conveniencia el hombre se halla inmerso en una trama vincular, estableciendo un nexo entre los que conviven, es un nexo en que queda el hombre por estar vertido a los demás.

La unión con los demás hombres supone ya una unidad primaria con ellos. Por ello el carácter formal y primario, radical, del fenómeno del nexo entre los hombres no es una unión sino una unidad perfectamente natural, en última instancia biológica. No es pues mera unión; es unidad primaria y por consiguiente física y real. Por eso es que podemos decir que no es cualquier nexo, porque es una unidad radical. El nexo entre los hombres es primariamente una unidad que el hombre no establece, pues el hombre se encuentra con que los demás hombres han intervenido ya en su vida y ello por exigencia natural.¹³⁹

¹³⁶ *Ídem*, p. 224

¹³⁷ *Cfr. Ídem*, p. 255

¹³⁸ *Cfr. Ídem*, p. 247

¹³⁹ *Cfr. Ídem*, pp. 251-254

Vimos que por la versión a los demás, cada cual queda vertido como realidad a los demás hombres en tanto realidad, tenemos una “versión de realidad a realidad” que Zubiri denomina “vinculación.”¹⁴⁰ Abiertos a nuestra propia realidad estamos abiertos a la realidad de los otros. Y el modo de estar afectado por los demás hombres en tanto que pluralmente distintos es a lo que Zubiri llama comunidad. Esa comunidad

[...] empieza por ser una pluralidad mía; pero después aparece una pluralidad en la que queda neutralizado mi propio carácter central. Soy un ego como los demás, y los demás como yo, se adquiere a una el carácter de individualidad del ego y el carácter de colectividad de los demás.¹⁴¹

La comunidad es una colectividad en la que es “posible una relación interindividual como sólo en este sentido el individuo puede constituir una colectividad. Aquí la *héxis* adquiere un carácter especial: uno depende del otro; es la idea de la solidaridad.”¹⁴² Pero aún hay algo más cuando no se trata solamente de una comunidad con otros individuos, sino referida a su carácter de personas, “los individuos se compenetran: ya no es mera comunidad, sino comunión.”¹⁴³

Tenemos en el primer caso, el de la comunidad, una dimensión que va a los demás hombres en tanto que son otros, mientras que en el segundo, el de la comunión, es una dimensión que va a los demás hombres en tanto que son personas, con lo que las personas se hallan en una habitud distinta que ya no es sólo interindividual, es interpersonal; en donde los otros no son solamente otros que yo, sino otros como yo. Y no significa que sean dos dimensiones separadas, pero una puede dominar sobre la otra.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Cfr. *Ídem*, p. 271

¹⁴¹ *Ídem*, p. 269

¹⁴² *Ídem*. *Hexis* es una palabra griega, importante en la filosofía de Aristóteles, parte ya de la filosofía tradicional. Se deriva de un verbo relacionado con la posesión o el “tener”. Se traduce como “posesión” o “estado”, pero “disposición” es quizás una opción menos controvertida. Hay quien lo traduce como “estado activo”, con el fin de asegurarse de que *héxis* no se confunda con las condiciones pasivas del alma como los sentimientos e impulsos o meras capacidades que nos pertenece por naturaleza. De esta palabra se deriva *hábito*.

¹⁴³ *Ídem*, p. 269

¹⁴⁴ Cfr. *Ídem*, pp. 274 y 275

Esto le da a la convivencia distintas posibilidades. Toda convivencia supone una versión de unos hombres reales a otros hombres reales en tanto que tales, se trata de una convivencia de unas personas con otras. De aquí desprende Zubiri una distinción entre el carácter impersonal y el carácter de comunión de la convivencia. La primera posibilidad está dada por la versión a los demás en tanto que otros que yo:

El animal de realidades puede estar vertido a las demás personas meramente en tanto que “otras”. Entonces se produce una forma de convivencia de personas que tienen carácter “impersonal”. Lo impersonal es un carácter exclusivo de las personas... Los animales no constituyen grupos “im-personales”, sino grupos “a-personales”.¹⁴⁵

La otra posibilidad lo está por la versión a los demás en tanto que otros como yo:

[...] aquella que procede de la versión de unas personas a otras personas, pero no en tanto que otras sino que en tanto que persona. Entonces, la asociación tiene un carácter distinto y superior: es lo que he solido llamar “comunión personal”.¹⁴⁶

A la par de estas dos posibilidades de convivencia –la impersonal y la comunión–, hay también formas de convivencia que son más inmediatas que otras, es el caso de la convivencia entre padres e hijos, y otras convivencias que son más mediatas:

[...] porque se pueden constituir distintos círculos de convivencia. En cada uno de ellos sus miembros conviven directamente entre sí; pero los miembros de cada círculo sólo conviven mediatamente con los de los otros círculos, a saber, tan sólo en la medida en que los círculos como tales conviven inmediatamente en sí con mayor o menor laxitud. Finalmente, esos círculos pueden a veces perder todo contacto entre sí y estar totalmente aislados, ser totalmente independientes.¹⁴⁷

Tenemos entonces formas de convivencia más inmediatas que otras, en círculos más o menos interdependientes, en los que coexisten respectivamente posibilidades de mera comunidad o posibilidades de comunión, unas con relaciones impersonales y otras con lo que podemos llamar relaciones interpersonales, aunque Zubiri no las llama así, sino comunión.

¹⁴⁵ *Ídem*, p. 195

¹⁴⁶ *Ídem*

¹⁴⁷ *Ídem*, p. 217

Ahora bien, la convivencia supone la actualización de los otros en nuestras acciones que, conjugadas con las acciones de los otros, devienen co-operación, operación común que produce un resultado común. La convivencia,

[...] esa unidad del hombre en su alteridad plural no puede tener más carácter que el que haya una actividad que, conjugada con las actividades de los otros, produzca un resultado común. La forma específica de esa unidad de los muchos sería una co-operación.¹⁴⁸

Pero, nos advierte Zubiri, no es que la colectividad ejecute actos, estos los ejecuta cada uno de los individuos.

Lo que pasa es que los individuos los ejecutan colectivamente. En forma modal es como la colectividad actúa en la héxis de alteridad, y lo que cada uno de los que cooperan a una función aporta a los demás, es el precipitado de unas posibilidades, para que el acto de cada cual pueda estar en un nivel superior.¹⁴⁹

Por la socialidad, la habitud humana, tanto como comunidad –relaciones impersonales– o como comunión –relaciones interpersonales– es esencialmente co-operante; en ambos casos la mutua actualización de unos y otros en las acciones de todos, se constituye en un campo común de posibilidades para la acción; por eso es que, antes que otras modalidades de interacción, lo humano es fundamentalmente co-operativo.

En la convivencia están los otros actualizándose, como también lo están las cosas, la realidad de las cosas públicas, en la estructura de mis acciones.

Si no hubiéramos utilizado el término “co-actualidad” en otro sentido, habría que decir que convivencia no es otra cosa que la actualidad de los otros y de las cosas en la estructura de mis acciones. Por eso puede Zubiri decir que “convivir es que mi vida tome cuerpo con la vida de los demás; tomar cuerpo

¹⁴⁸ *Ídem*, p. 226

¹⁴⁹ *Ídem*, p. 310

es constituir mi realidad como co-principio con otros, principio de presencialidad actual.¹⁵⁰

Terminemos este apartado incluyendo la advertencia que nos hace Antonio González cuando nos dice que no debe considerarse a la convivencia como algo necesariamente pacífico o positivo como suele hacerse:

La convivencia puede ser tanto pacífica como conflictiva. Es más [...] en la misma idea de acción social planea la sombra de una lucha por el acceso de las cosas reales. Sin embargo, no hay ninguna ley dialéctica que obligue a una necesaria conflictividad, supuesta una regulación adecuada del acceso a las cosas.¹⁵¹

Tenemos entonces una necesaria distinción entre comunidad y convivencia, en el sentido de relaciones impersonales la una y relaciones interpersonales la otra. Distinción que nos será útil en nuestras reflexiones sobre las relaciones de poder. Llamamos la atención también sobre la concepción de la co-operación propia de la convivencia, ya que se constituyó en piedra angular de nuestra reflexión.

4.5. LO SOCIAL Y LA SOCIEDAD

Dijimos antes que la socialidad no es lo social ni la sociedad. La socialidad es una dimensión constitutiva del ser del ser humano conformada por la versión a los demás como una habitud de convivencia; pero la socialidad es el fundamento de lo social y de la sociedad, *el estrato más aprehensible de la realidad social* –nos dice Antonio González como vimos antes–.¹⁵² En la obra de Zubiri, el establecimiento del estatuto de lo social y de la sociedad tiene una parte central en tanto que se desprende de la dimensión social del ser humano; la socialidad como parte indisoluble del ser humano en tanto que animal de realidades junto con sus dimensiones personal e histórica. De hecho, tanto la versión a los demás como la convivencia son tratadas por Zubiri como momentos constitutivos de la socialidad, de la dimensión social del ser humano.

¹⁵⁰ González, *op. cit.*, p. 211

¹⁵¹ *Ídem*, p. 212

¹⁵² *Cfr. Supra* nota 212, p. 184

El planteamiento que hace Zubiri sobre la socialidad y de ahí sobre lo social y la sociedad –al menos como aparece en el compendio de su filosofía antropológica–,¹⁵³ se desarrolla en cierta medida a partir de la refutación de gran parte de los fundamentos filosóficos de ciertas sociologías y otras teorías sociales, como las que le atribuyen a la sociedad ser resultado de un acto intencional o contrato, o poseer una sustantividad propia, o ser una especie de superhombre, como el espíritu objetivo de Hegel. Esta crítica la hace Zubiri para desplegar, después, una filosofía que sustenta una teoría social basada en las hábitos humanos dadas por la inteligencia sentiente, con una riqueza extraordinaria como la que se plasma en los trabajos de Antonio González¹⁵⁴ y Héctor Garza;¹⁵⁵ discusión que si bien es muy fecunda, trasciende los alcances de este trabajo, salvo en aquellos aspectos que arrojan luz sobre nuestro interés en el poder y las relaciones de poder. Por eso es que nos permitimos antes tratar los planteamientos de Zubiri sobre la versión a los demás y la convivencia en su especificidad de socialidad, desvinculándolas, al menos provisionalmente, de su carácter de realidades de las que penden lo social y la sociedad. En este apartado pretendemos actualizar esos planteamientos, refiriéndolos directamente, tal como lo hace Zubiri, a las cuestiones de lo social y de la sociedad.

Con respecto a la socialidad, en esta cita que nos sirve como recapitulación de lo hasta aquí dicho, nos dice Zubiri:

En definitiva, por estar cada persona como animal de realidades estructurada según su esquema filético, este esquema refluye sobre cada uno de sus miembros [como] socialidad. Esta socialidad tiene tres momentos. Ante todo, cada uno de sus miembros está vertido desde sí mismo a los demás: es el momento de “versión”. En su virtud cada uno de los hombres, al estar vertido a los demás, convive con ellos: es el momento de “convivencia”. Finalmente en esta convivencia cada uno de los hombres está afectado por los demás en su modo de habérsela con las cosas: es el momento de “habitud”, la hexis de la alteridad personal. Estos tres momentos, versión,

¹⁵³ Zubiri (2007), *op. cit.*

¹⁵⁴ González, *op. cit.*

¹⁵⁵ Garza, *op. cit.*

convivencia y habitud, se hallan fundados cada uno en el anterior; es un orden de fundamentación esencial. Y la unidad de los tres constituye la realidad de lo social: la socialidad. El hombre tiene este carácter social “de suyo”, es decir, es “de suyo” una realidad social. Por tanto la socialidad no es una relación externa que modifica a un hombre ya constituido en su “plena” realidad, sino que la realidad sólo es “plena” por envolver ya su radical socialidad.”¹⁵⁶

Tenemos entonces que en el reflujo del esquema filético sobre cada uno de los miembros, se constituyen estos no sólo en diversidad sino en versión mutua. Eso es lo que constituye la sociedad. Para explicárnoslo, Zubiri hace una distinción entre las llamadas sociedades animales y la única verdaderamente sociedad: la humana.

En virtud de ese carácter genético, en una o en otra forma más o menos vaga o precisa, los animales conviven en grupo, en el sentido más amplio del vocablo, abarcando todas las formas de convivencia desde la de los progenitores y generados hasta lo que muy impropriamente se ha llamado sociedades animales. [...] La “convivencia” meramente animal es el resultado de una “versión” genética animal dentro de un mismo Phylum. [...] Sólo hay sociedad cuando el phylum es humano, esto es, cuando el animal es animal de realidades. [...] La sociedad no es un grupo de convivencia estímúlica, animal, porque la convivencia social es resultado de una actividad psico-orgánica abierta a la realidad. A la sociedad compete esencial y constitutivamente este momento de realidad. El hombre llegó a la convivencia social desde su propia animalidad abierta desde sí mismo a la realidad. Esta versión genética de unos hombres “reales” a la “realidad” de los otros, es decir, a otros hombres reales, es el paso de la agrupación animal a la sociedad humana. Por eso la sociedad no es mera agrupación animal sino convivencia real [...] Sólo constituyen sociedad los hombres entre sí, es decir, animales de realidades estructurados según un mismo esquema. El esquema filético reobra sobre cada hombre haciendo de él no sólo algo diverso de los otros hombres, sino algo asociado a ellos, a los hombres en cuanto realidades. Esta convivencia de realidades humanas es la esencia de la sociedad. La versión genética meramente animal constituye una convivencia en grupo animal; la versión genética del animal de realidades constituye una convivencia en sociedad.¹⁵⁷

Esta manera de abordar la cuestión de lo social y en ella de lo que hay que entender por sociedad, lleva a Zubiri a refutar primero la tesis que ve lo social como resultado de una decisión voluntaria por medio de un acuerdo o contrato entre los individuos, y segundo, la tesis que plantea que lo social es una realidad supra-individual que existe

¹⁵⁶ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 196

¹⁵⁷ *Ídem*, pp. 193 y 194

en los individuos, pero siendo una realidad por sí-misma (Durkheim) y por lo tanto, tesis que considera que:

Lo supraindividual está caracterizado no solamente por estar estratificado por encima de lo individual, sino que además gravita sobre lo individual, lo conforma, o configura. La forma como lo supraindividual conforma al individuo es la coacción, la imposición o la presión. Lo social se impone.¹⁵⁸

Durkheim, nos dice Zubiri, “Parte de la idea de que la realidad es sinónimo de sustancialidad, y se ve avocado a hacer de la realidad social una especie de superestructura individual de carácter sustantivo”.¹⁵⁹ Por el contrario, para Zubiri, en la sociedad hay individuos pero son individuos configurados ya socialmente, mientras que la sociedad no tiene sustancia ni sustantividad, éstas la tienen los individuos. La sociedad no tiene realidad sustantiva. “Como realidad sustantiva no hay más que la de los individuos que la componen. Lo que ocurre es que no todo lo que hay en el individuo es individual, sino que en él hay cosas que le son superiores.”¹⁶⁰

Y si bien los individuos son el sustrato de lo social:

[...] lo social es pura y simplemente una unidad de vinculación de los hombres como forma de realidad. Mi realidad en tanto que realidad es la que está afectada por los demás hombres en tanto que realidad. Esto es lo que confiere carácter físico y real a la sociedad sin darle el carácter de sustancia.¹⁶¹

Y este carácter físico y real de la sociedad, que no es igual a carácter de sustancia, pende de la unidad que se establece entre los hombres. Y para que pueda haber unión con los demás hombres, el hombre se encuentra ya en unidad primaria con ellos.¹⁶² Esta unidad no es obra primariamente ni de la razón ni de la voluntad,¹⁶³ no es que primero existan los individuos y de manera intencionada decidan unirse, establecer acuerdo de convivencia o contrato de vivir en sociedad. Estamos hablando de que “el

¹⁵⁸ *Ídem*, p. 256

¹⁵⁹ *Ídem*, p. 257

¹⁶⁰ *Ídem*

¹⁶¹ *Ídem*, p. 259

¹⁶² *Ídem*, p. 250

¹⁶³ *Ídem*

carácter formal y primario, radical, del fenómeno del nexo entre los hombres no es una unión sino una unidad perfectamente natural”.¹⁶⁴ Por eso el nexo entre los hombres es primariamente una unidad que el hombre no establece, pues el hombre se encuentra con que los demás hombres han intervenido ya en su vida.¹⁶⁵

Y porque la unidad entre los hombres está ya dada, lo social es principio y no resultado. Es decir, no es que primero existan los seres humanos y luego, resultado de su congregación, venga la sociedad; sino que la sociedad está ya en los seres humanos como hábitos humanos a una con ellos, por lo tanto como principio y no como resultado. La sociedad está incurso en nosotros desde que somos lo que somos.¹⁶⁶

La forma como el hombre, al hacerse cargo de la realidad, queda respecto a lo humano en su propia realidad, su realidad y la de lo humano en cuanto tal, es una forma real y efectivamente ante lo humano, como realidad. Ese quedar ante lo humano en tanto que realidad es lo que Zubiri llama *vinculación*.¹⁶⁷ El nexo que vincula a los demás es vinculación y “el vínculo es, por lo pronto supraindividual, lo cual no quiere decir que sea extraindividual, pues no está fuera de los hombres vinculados por él”.¹⁶⁸ La vinculación entre los seres humanos no es algo sobrepuesto, no es que primero seamos y después nos vinculamos, no es un acuerdo de voluntades y no es un contrato. Nos dice Zubiri que lo que constituye el fenómeno social:

[es] la alteridad en tanto que está modulando entitativamente desde los demás hombres mi propia realidad humana [...] Ahí es donde formalmente está el contenido el nexo social. Es una unidad cuya realidad es ser un modo, y cuyo carácter modal es ser una *hexis* una hábitud física y real de mi propia realidad en la alteridad con la realidad de los demás.¹⁶⁹

¹⁶⁴ *Ídem*

¹⁶⁵ *Ídem*, p. 252

¹⁶⁶ *Ídem*, p. 253

¹⁶⁷ *Ídem*

¹⁶⁸ *Ídem*, p. 255

¹⁶⁹ *Ídem*, p. 260

La sociedad es entonces el sistema de hábitos sociales. Lo social es la orientación y determinación de hábitos por la actualización de los otros en la estructura interna de mis acciones. Son hábitos sociales en tanto están siendo determinadas por la actualización de los otros en esa estructura interna de mis acciones.

La sociedad humana es la hábitud de alteridad con los demás hombres en tanto que individuos personales [...] en forma de mera alteridad. Sólo en tanto que animal de realidades el hombre puede y tiene que tener una hábitud de alteridad, y por eso el hombre es en esta dimensión constitutiva y físicamente un animal social.¹⁷⁰

Este tipo de unión, de nexo, que es vinculación por la que se da una orientación y determinación de hábitos por la actualización de los otros en la estructura interna de mis acciones, configura la asociación entre los hombres; asociación que es asociación impersonal de personas. A esta asociación impersonal de personas, nos dice Zubiri, es a lo que en un sentido restringido, pero estricto, debe llamarse sociedad.¹⁷¹

¿Cómo entender el carácter de impersonal de esta asociación? Al respecto nos dice Zubiri, como ya lo mencionamos, que la sociedad es una hábitud de alteridad del otro en tanto que “otro que yo”, es la convivencia, es decir la asociación impersonal de personas. La sociedad es constitutivamente impersonal. Lo impersonal es un carácter exclusivo de las personas. Los animales, no constituyen grupos ‘im-personales’ sino grupos ‘a-personales’.¹⁷² En la sociedad el hombre sigue siendo absoluto pero lo es comunalmente.

Pero además, conviviendo y comunicándose, el hombre se abre al campo de la comunión personal y la comunión es formalmente versión a “otro como yo”. Tenemos entonces que

¹⁷⁰ *Ídem*, p. 274

¹⁷¹ *Ídem*, p. 195

¹⁷² *Cfr. Ídem*

La unidad de estas dos formas de funcionalidad: la funcionalidad por comunidad, y la funcionalidad por comunión o compenetración, la unidad intrínseca entre la comunidad y la comunión, es lo que de una manera integral puede y debe llamarse sociedad humana [...] Sociedad y comunión personal son las dos formas de asociación del animal de realidades.¹⁷³

Por eso no pueden equipararse la sociedad animal y la sociedad humana. Mientras la sociedad animal es el resultado de un proceso de adaptación de su metabolismo biológico, la sociedad humana es principio y no simplemente resultado. Y la prueba está en el carácter que ofrecen las sociedades animales: son en primer lugar rigurosamente específicas y determinadas, y en segundo, inmutables a lo largo de los siglos, son sociedades enclasadadas. La sociedad humana, por el contrario, tiene un carácter inespecífico y abierto. Nunca estaremos seguros de haber agotado los tipos posibles de sociedad humana. La sociedad humana como la propia realidad de cada hombre, está constitutivamente abierta. De ahí su carácter inespecífico.¹⁷⁴

Tenemos entonces formas de convivencia más inmediatas que otras, en círculos más o menos interdependientes, en los que coexisten posibilidades de mera comunidad o posibilidades de comunión, con relaciones impersonales unas e interpersonales otras. Se trata de distintos círculos de convivencia, con distintos grados independencia entre ellos, aunque todos conviven entre sí con una unidad más o menos laxa, sea la humanidad toda, la comunidad de naciones, los miembros de una misma nación o los habitantes de una región, o los que constituyen una etnia. La convivencia constituye la sociedad en términos generales, pero cada cual convive en una específica sociedad.

[...] lo mismo tratándose de los individuos dentro de cada círculo que de los círculos entre sí. Toda socialidad lo es tan sólo respecto de un círculo de convivencia. De ahí que no sea igualmente sociales la familia, la tribu, etc. [...] Por esto, si bien es verdad que todo hombre es social 'de suyo', y pertenece por eso a la sociedad, sin embargo esta socialidad está acotada: pertenece siempre y sólo a una sociedad muy precisa... es 'ser común' en esa precisa sociedad"¹⁷⁵

¹⁷³ *Ídem*

¹⁷⁴ *Cfr. Ídem*, p. 252

¹⁷⁵ *Ídem*, p. 218

Ahora bien, tenemos entonces que la sociedad son varias realidades humanas actualizadas en el mismo campo de realidad, como vinculación en la realidad. Esta vinculación en la realidad es el principio de todo vínculo social. Pero el vínculo social propiamente dicho aparece cuando los demás intervienen actualizándose en la estructura de mis acciones. Entonces el campo de realidad se convierte en un campo social. El campo social es campo de realidad en el que se actualiza mi realidad actualizada por los demás, es un campo donde están las cosas-sentido públicas, es el campo convertido en medio.

Vimos cómo en ese campo de realidad los otros constituyen la definición de alteridad como un sistema de posibilidades. Por eso lo social son posibilidades. Los demás intervienen en la estructura de nuestras acciones y con ello éstas adquieren un momento de orientación, de fijación, son hábitos, maneras de habérselas, actuación; pero también en muchas ocasiones quedan en suspenso pudiendo realizarse de diversas maneras, tienen diversas posibilidades. Por la incorporación de los otros en mi propia realidad y mi incorporación en su realidad, es que la realidad es posibilitante. Lo social es entonces principio de posibilidades para realizarse apropiándose las, de los hábitos sociales y del haber social como principio posibilitante de posibilidades de vida. Se trata de una delimitación de las propias posibilidades de vida por los demás y por esto se trata de posibilidades sociales. Son el “sistema de las posibilidades sociales para realizarse”.¹⁷⁶ Es decir, los otros se constituyen en posibilidades de la propia vida. Cuando me apropio una posibilidad me apropio posibilidades que los demás me han dado, conformando mi forma de realidad.

Los demás están incursos en mis acciones no sólo actualizándose en ellas, no sólo configurando la propia realidad con determinadas hábitos, sino que están conformándola definiendo el ámbito de posibilidades para realizarse apropiándose las.¹⁷⁷

¹⁷⁶ *Ídem*, p. 209

¹⁷⁷ Garza, *op. cit.*, p. 286

De esta manera los demás forman cuerpo social, para mí “tienen forma de corporeidad porque definen definitivamente el sistema de posibilidades reales y efectivas con las que voy a existir, con las que voy a hacer mi vida.”¹⁷⁸ Y como cuerpo social, es que el hombre se encuentra in-corporado en sociedad.

[...] y lo que el hombre tiene en esa incorporación, que es la apropiación de posibilidades de las demás vidas como posibilidades de la propia, es que el hombre puede en ese cuerpo, más de lo que podría con sólo su cuerpo. Es [...], una estructura de per-fección. No se trata aquí de un progresismo, sino de que, para bien o para mal, el hombre puede más en un cuerpo social de lo que podría individualmente.¹⁷⁹

Tenemos entonces que la sociedad es un sistema de posibilidades para ser “sí mismo” con los demás y entre los demás. La sociedad constituye cuerpo como “un sistema de posibilidades que están en mí, pero vienen de los otros.”¹⁸⁰

Si bien la sociedad es un sistema de posibilidades, también tiene un carácter de imposición, es la fuerza de imposición de lo social. Nos dice Zubiri que cuando se inquiere en qué consiste esta imposición, suele responderse que es *arrastre*, que el individuo va arrastrado por la fuerza de lo social. Pero al respecto hace la siguiente precisión:

Esto sería plenamente verdad si la realidad de lo social fuese una realidad sustante y sustantiva; es decir, si la realidad social fuera una especie de superhombre [...] Pero [la sociedad] no tiene realidad sustantiva como una especie de supra-humanidad. La realidad social no tiene personalidad ni suficiencia colectiva ninguna.¹⁸¹

Pero, aún y si efectivamente la forma de imposición de la sociedad fuera arrastre, se puede constatar que:

Hay cien mil fenómenos sociales que no arrastran al hombre inexorablemente. El hombre no se ve forzosamente arrastrado como un autómatas por los usos, costumbres y [sic] instituciones de la sociedad. Puede

¹⁷⁸ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 308

¹⁷⁹ *Ídem*, p. 310

¹⁸⁰ *Ídem*, p. 311

¹⁸¹ *Ídem*, p. 312

serlo en algunas dimensiones de lo social, pero no en todas [...] Aun en el caso extremo de que lo fuera por coacción física, al hombre le queda la posibilidad interna de optar, de estar conforme o no. El hombre puede revolverse contra la sociedad, aunque se encuentre aplastado por ella.¹⁸²

Efectivamente, lo social arrastra pero no por lo que es social sino por su carácter de socialidad, aún en el caso de revolverse contra lo que la sociedad da, se está en alteridad.

El acto de rebelarse sigue siendo un modo de estar inexorablemente arrastrado por lo social [...] Pero me arrastra no por lo que hay en la sociedad, sino por el carácter de la socialidad que tiene aquello que hay en la sociedad [...] el arrastre no tiene carácter físico de una fuerza [...] El problema del arrastre está en una dimensión distinta: es la imposición de la alteridad en tanto que alteridad.¹⁸³

Aun en el caso extremo de que lo social arrastrara al hombre incluso por coacción física, le queda la posibilidad de optar, de estar conforme o no “El hombre puede revolverse contra la sociedad, aunque se encuentre aplastado por ella. En todo caso, el hombre necesita optar, lo cual significa que el problema del arrastre es equívoco”.¹⁸⁴

La sociedad arrastra ciertamente, pero primero que nada por el carácter de imposición de lo social y éste está conformado por la habitud de alteridad y ésta “lo único que me da son posibilidades. Toda la fuerza de la imposición consiste en que confiere posibilidades”.¹⁸⁵ Aunque la sociedad me dé un sistema finito de posibilidades, un sistema de posibilidades circunscrito, no deja de ser una determinación que es campo de posibilidades, limitado y constreñido, sí, pero posibilidades al fin. Esto significa que la sociedad es el ámbito de la determinación.

Lo propio y formal de una posibilidad es que nos es dada y una posibilidad no actúa sin apropiación. Apropiación es hacer de una posibilidad que me viene de los demás algo que me sea propio, aceptarla y hacerla mía. “En este caso, la posibilidad cobra un

¹⁸² *Ídem*, p. 313

¹⁸³ *Ídem*

¹⁸⁴ *Ídem*

¹⁸⁵ *Ídem*, p. 314

carácter formalmente distinto, que es el poder, lo cual le da efectividad en el orbe de las acciones. La fuerza con que una posibilidad opera es en forma de poder”.¹⁸⁶

En esta dimensión Zubiri incorpora la noción de poder en tanto poder de lo social. Porque lo social se impone, y la forma de imposición es ser dominante.

Lo social es dominante, es imponente en el sentido de poder. Por esto es el poder, la poderosidad, lo que la socialidad agrega al contenido en cuanto tal. El poder se funda en el haber, y sobre el poder se funda la presión que se ejerce sobre el individuo [...] Lo social como poder es inexorable, no porque sus efectos se produzcan inexorablemente, sino porque el hombre no puede sustraerse a tener que tomar posición ante ese poder. El hombre podrá dejarse llevar por él, o tendrá que ir contra él, pero no puede existir sin él.¹⁸⁷

Mientras que para Durkheim la fuerza de imposición es el “control social”, un poder coercitivo, incluso coactivo, una presión que ejerce la sociedad sobre los individuos, lo social para Zubiri no deriva del poder sino de la actualidad de los demás en nuestras acciones, por eso hay poder, derivado de esa co-actualidad de los otros en mis acciones. Hay poder de los demás en la estructura de mi acción, porque los otros se actualizan en mis acciones, entreverándose, disponiendo un campo de posibilidades a la vez que limitando el ámbito de cosas con las que yo voy a hacer mi vida. Hay poder porque es social y no al revés, que sería “hay poder, luego es social”. Primero es el hecho social y después el poder. Se trata de un cierto apoderamiento interno, de los demás, de mi propia acción. Por eso las relaciones entre los hombres son relaciones de poder.

Ahora bien, las hábitos sociales y sus contenidos no son un mero conjunto sino que constituyen un sistema, el sistema social. “La sociedad es el sistema de las maneras de habérselas con las cosas, de las maneras de actuar; es un sistema de actuaciones. En él

¹⁸⁶ *Ídem*, p. 315

¹⁸⁷ *Ídem*, p. 317

cada habitud es habitud-de las demás y sólo tiene realidad en esta pertenencia a las demás”.¹⁸⁸

[...] este sistema tiene propiedades que pertenecen al sistema como tal y que no son resultado de la mera adición de las propiedades de las habitudes sociales mismas. Propiedades que brevemente podemos llamar económicas en cuanto las habitudes están referidas a las cosas y, de esta manera, regulan tanto el acceso a ellas como su distribución; propiedades de orden político en cuanto que en las habitudes se va configurando el poder de los demás; y propiedades de orden ideológico ya que las habitudes determinan “sentidos”, esquemas conceptuales bajo los cuales se ven las cosas, a los demás y la propia realidad.¹⁸⁹

Con esta exposición vemos entonces que lo social, la sociedad no son realidades extrínsecas ni contingentes a la realidad del animal de realidades; por la dimensión social del ser humano, por la socialidad, nos encontramos con que lo social es lo humano, la sociedad es un sistema de habitudes en la que es posible habérsela con las cosas y con los otros hombres. Pero hay una tercera dimensión que constituye al animal de realidades, la dimensión histórica.

4.6. DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL SER HUMANO

Aunada a la dimensión individual y a la dimensión social, la dimensión histórica del ser humano constituye su realidad. No son tres dimensiones que se suman ni se sobreponen, las tres son la realidad del animal de realidades por serlo. “El animal de realidades no es sólo individual y social; es también y ‘a una’ animal histórico”.¹⁹⁰ Y el individuo histórico es el individuo en cuanto determinado dimensionalmente por la historia.¹⁹¹

Por la génesis biológica en su aspecto prospectivo, los hombres no sólo son diversos y conviven, sino que esta diversidad y esta convivencia tienen

¹⁸⁸ Garza, *op. cit.*, p. 346

¹⁸⁹ *Ídem*, pp. 346 y 347

¹⁹⁰ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 200

¹⁹¹ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p.150

carácter histórico. No se trata de toda la realidad de la historia, sino de la historia en cuanto dimensión de la realidad y del ser del hombre.¹⁹²

La historicidad es pues un momento constitutivo de la realidad misma del hombre. El hombre es “de suyo” formal y constitutivamente histórico. Es un animal histórico “de suyo”, como “de suyo” es social.

La historia envuelve formalmente en su contenido mismo, y no sólo en su sujeto, el momento de realidad. La historia no es sólo una propiedad de la realidad humana, sino una dimensión estructural de esta realidad según la cual lo que es histórico no es sólo el sujeto, el hombre real, sino su formalidad misma de realidad. La realidad humana es histórica en cuanto realidad. La historia en su contenido es formalmente historia de la realidad humana en cuanto realidad y no sólo algo que hace el hombre real, o que le acontece a él.¹⁹³

Vimos en el apartado de “versión a los demás” de qué manera el esquema filético refluye en cada uno de sus miembros; pues bien, hay otra dimensión de esta refluencia: su carácter prospectivo.

La génesis, en efecto, no es sólo un “venir de” unos progenitores y ser esquemáticamente como ellos sino que, como momento de la actividad psico-orgánica, es un “ir hacia” los generados. Y por ello la génesis es un fenómeno esencialmente prospectivo.¹⁹⁴

La prospección filética es ante todo una transmisión de vida, a la que se le puede llamar herencia, algo que viene de y va hacia, y esto es propio de todo *phylum*, incluso el puramente animal. En el caso del ser humano, como animal de realidades, lo que

[...] “va-hacia” es la actividad psico-orgánica entera en virtud de la cual el movimiento prospectivo marcha no hacia otro viviente animal sin más, sino a otra “realidad humana”. Y entonces esta marcha no es sólo transmisión de vida sino además una transmisión de carácter distinto: es tradición.¹⁹⁵

¿Cómo entender en este sentido lo que Zubiri llama tradición? Es primeramente instalar al ser humano en una forma de estar en la realidad, en una habitud. “Al hombre que nace no solamente se le transmiten genéticamente ciertas notas

¹⁹² Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 124

¹⁹³ *Ídem*, p. 204

¹⁹⁴ *Ídem*, p. 199

¹⁹⁵ *Ídem*, p. 200

determinadas, sino que se le instala en una forma de estar en la realidad. Aunque se abandonara al recién nacido, el abandono mismo sería un modo de estar en la realidad”.¹⁹⁶

La prospección humana es una entrega de hábitos, de modos de habérsela con las cosas, un *tradere*, una entrega de modos de estar vivientemente en la realidad, una entrega de hábitos humanos; los hábitos del animal de realidades. Nos dice Zubiri que “Aquello a lo que primariamente está vinculado el hombre, aquello en que primariamente consiste su héxis, es algo que recae no sobre los demás hombres sino sobre el haber humano”,¹⁹⁷ y “la forma como formalmente existe el haber humano [...] es tradición”,¹⁹⁸ *tradere*. Entonces, tradición no es simplemente transmisión.

La tradición envuelve una transmisión, pero lo transmitido es un haber humano que es recibido por aquel a quien se entrega en forma de realidad. La realidad del haber humano en tanto que realidad es lo social, y en tanto que transmitido es tradición [...] La tradición tiene ante todo una dimensión constitutiva; es el acto en que se da a una persona un haber determinado [...] el *tradere*.¹⁹⁹

Es tradición en dimensión constitutiva. Porque como hemos visto, el hombre no puede comenzar en cero, la tradición y el carácter histórico del ser humano consiste entonces en la entrega de formas de vida en la realidad que es hacerse cargo de la realidad. Por esto es por lo que la historia no es mera transmisión, pero sin transmisión no hay tradición, a ésta pertenece formal e intrínsecamente ser llevada a cabo en una transmisión.

La historia es la continuidad de formas de vida en la realidad, porque el hombre instalado en el mundo,

[...] sobrevive por entrega y por invención de formas de vida en la realidad
[...] por ser el hombre animal de realidades, su prospección filética es transmisión tradente. Y en rigor, sólo esta unidad intrínseca de transmisión y

¹⁹⁶ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 131

¹⁹⁷ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 261

¹⁹⁸ *Ídem*, p. 265

¹⁹⁹ *Ídem*

de tradición es historia. La historia es transmisión tradente. Y lo es precisamente porque el hombre es animal de realidades. En esto es en lo que consiste ser animal de realidades. En esto es en lo que consiste ser animal histórico.²⁰⁰

La tradición es entrega de la forma real constitutiva de esa realidad que es la vida. Y como vimos la vida es autoposesión, autoposeerse uno mismo como realidad.

Cada acto vital es una manera de autoposesión. En estos actos lo que se produce es una o varias notas reales de mi propia realidad. La realidad de la vida así entendida es lo que en la tradición se transmite: una forma de autoposesión de cada uno de los hombres. Por esto es por lo que la tradición es momento formante de la realidad de la vida como realidad.²⁰¹

La tradición consiste en transmisión *tradente* y en ella el hombre mismo se va haciendo en su realidad. “El hombre se posee a sí mismo según tradición”.²⁰² Y esa autoposesión es apropiación de las posibilidades que le son transmitidas. Por ello el hombre es una realidad a la que “pertenece constitutivamente el esbozo de posibilidades de realizarse, y la opción real entre ellas”.²⁰³ La forma de realidad recibida es la forma radical y básica de las posibilidades de realización. Y como tal es una forma cuyo carácter conformante consiste en ser fuente de posibilidades de realización y de su actualización. “Pues bien, la forma de la realidad como principio de posibilidades de realizarse es justo lo que constituye la tradición”.²⁰⁴ La historia

[...] concierne a la forma de realidad como principio de posibilidad para realizarse [...] En esto consiste formalmente el momento de realidad de lo histórico: en ser el sistema de posibilidades sociales para realizarse. Cada hombre se posee a sí mismo como realidad según una forma de comunidad y según unas posibilidades ancladas en aquélla, esto es, según una forma histórica.²⁰⁵

Esto se muestra de una manera contundente en la forma en que la tradición nos afecta a cada uno, al modo de cada uno de estar en la realidad habiéndosela con las cosas. Hay una dimensión de la historia por la que ésta es entrega de realidad, de formas de

²⁰⁰ *Ídem*, p. 202

²⁰¹ *Ídem*, p. 207

²⁰² *Ídem*, p. 208

²⁰³ *Ídem*, p. 209

²⁰⁴ *Ídem*

²⁰⁵ *Ídem*

estar en la realidad, pero que el modo recibido de estar en la realidad, me sirve para determinar el modo según el cual yo voy a estar en ella; es decir, que puedo aceptar o no ese modo recibido, ejerzo el poder de optar. El poder abre un ámbito de distintas posibilidades y entre todas ellas hay que optar.

Sobre la tradición, sobre lo recibido, y, apoyado en ello, el hombre, vive optando por formas de realidad. No es algo privativo de la tradición, sino de todo acto vital humano; la opción es el carácter formal de la constitución de la vida humana, por lo menos en el estadio de ella en que el viviente tiene que hacerse cargo de la realidad. El vástago se hace cargo entre otras cosas de lo recibido mismo y apoyado en ello tiene que seguir optando: la tradición tiene un momento progrediente.²⁰⁶

La tradición entrega modos de estar en la realidad; más precisamente, modos de estar posiblemente en la realidad; es una entrega de modos de estar en la realidad como principio de suceso, como principio de posibilitación de estar de alguna manera en la realidad.²⁰⁷ “La entrega de realidad que constituye la tradición, no es en manera alguna la entrega de un sentido de la realidad, sino la entrega de la realidad misma”.²⁰⁸ Lo que en la tradición se entrega entonces son modos de estar en la realidad, en los cuales se apoya el que los recibe, ya sea para apropiárselos, o para modificarlos o para rechazarlos, “es el momento continuante y progrediente de la tradición”.

Este apoyarse es, en efecto, una acción humana, según la cual aquello en que me apoyo, a saber, el modo recibido de estar en la realidad, me sirve para determinar el modo según el cual yo voy a estar en ella. El modo recibido “puedo” aceptarlo o no; esto es, ejercito un “poder”. Ahora bien, esto no es algo privativo de la tradición; es lo propio de todas las acciones del animal personal.²⁰⁹

La entrega de un modo de estar posiblemente en la realidad que hace el progenitor, se da como principio de posibilidades para que sus descendientes opten. Para que los generados,

²⁰⁶ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 132

²⁰⁷ Cfr. *Ídem*, p. 161

²⁰⁸ *Ídem*, p. 144

²⁰⁹ *Ídem*, p. 145

[...] apoyados precisamente en el modo recibido, determinen su modo de estar en la realidad optando por aceptarlo, rechazarlo, modificarlo, etc. En esto es en lo que formalmente consiste la tradición: una entrega de modos de estar en la realidad como principio de suceso, esto es, como principio de posibilitación de estar de alguna manera en la realidad. Nadie está en la realidad optando en el vacío de meros posibles abstractos, sino optando por el elenco concreto de posibilidades que le ofrece un modo recibido de estar en la realidad. Por esto, historia es el suceso de los modos de estar en la realidad. He aquí la esencia de la historia.²¹⁰

La historia es entonces un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad, no simplemente un modo de producción y eliminación de realidades y formas de estar en la realidad. Sino donde el pasado continúa como posibilitación.

[...]La continuidad de la tradición es una continuidad de posibilitación. Esta continuidad es, primero, un proceso pues cada momento no sólo viene después del anterior, sino que está apoyado en él, y, segundo, es un proceso de posibilitación; un proceso en el que cada posibilidad se apoya en la anterior. Como la realización de posibilidades es suceso, resulta que la historia es, [...] en primera aproximación, un proceso de sucesos, no un proceso de hechos. El dinamismo de la historia no es el dinamismo social, sino el dinamismo de la posibilitación.²¹¹

Ahora bien, la historia, como principio de posibilitación, refluye sobre cada uno de los individuos, un refluir por el que la historia aporta capacitación a cada uno de los individuos. Junto a las potencias y facultades del ser humano como dotes, a las que Zubiri llama disposiciones como todo el ámbito de la causalidad dispositiva en orden a su uso, a su ejercicio, hay dotes mucho más hondas, en tanto que son apropiadas por la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilitación, a esto es a lo que Zubiri llama *capacidad*. “No es lo mismo [...] un acto como ejecución de potencias y facultades y como ejecución de capacidades”.²¹²

Capacidad es potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación. Capacidad es formalmente “capacidad de posibles” [...]. La capacidad es más o menos rica según sea mayor o menor el ámbito de lo posible que constituye.²¹³

²¹⁰ *Ídem*, p. 148

²¹¹ *Ídem*

²¹² *Ídem*, p. 159

²¹³ *Ídem*

Tenemos entonces que la historia consiste formalmente, como determinación de cada individuo, en ser proceso de capacitación. La historia refluye sobre cada uno de los individuos como capacitación y prácticamente todas las capacidades provienen del proceso histórico.

Lo que la historia aporta dimensionalmente a cada individuo es su capacitación. En la línea de la biografía personal es esa refluencia que se traduce en experiencia personal: el individuo adquiere y pierde capacidades por su vida personal, por su educación, por su enseñanza, por su posible “tratamiento” somático, psíquico y social [...] El hombre de hoy no es más maduro que el de hace quinientos siglos, sino que es más capaz que éste. Entre los dos ha mediado una producción de algo que en realidad no era. ¿De qué? No simplemente de posibilidades operativas, de disposiciones, sino de algo más radical: de capacidades. Gracias a ellas tenemos hoy posibilidades de que carecía el hombre de Cromagnon.²¹⁴

Se habla de un proceso de capacitación porque “las dotes en general, y muy especialmente las dotes constitutivas, las capacidades, surgen no azarosamente, ni arbitrariamente, sino que unas no surgen más que apoyadas en otras capacidades muy determinadas”.²¹⁵

Por la apropiación de posibilidades, mi capacidad está en todo instante intrínsecamente determinada como capacidad por las posibilidades que me he apropiado antes.

[...] el estadio anterior acota, en alguna forma, el tipo de estadio siguiente. La capacidad por tanto, no es una capacidad en abstracto, sino una capacidad muy concreta procesualmente determinada. Todo estadio de capacitación tiene, pues, digámoslo así, un “lugar”, una posición bien determinada en el proceso de capacitación.²¹⁶

En la historia hay verdadera producción de algo que realmente “no era aún”, es producción de capacidades.

[...] la casi totalidad de las capacidades provienen del proceso histórico [...] de la historia dimensional como refluencia, sea biográfica, sea histórica, de la

²¹⁴ *Ídem*, p. 161

²¹⁵ *Ídem*

²¹⁶ *Ídem*, p. 166

prospectividad filética sobre cada individuo. Esta refluencia consiste en constituir en él una capacidad distinta en cada caso.²¹⁷

De esta manera la historia es formalmente, entonces, un proceso tradente de modos de estar en la realidad, y

[...] la posibilitación tradente está fundada en la capacidad. De ahí que en su aspecto plenario, esto es, la historia dimensionalmente considerada, es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no sólo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es la capacitación para formas de estar en la realidad.²¹⁸

Como proceso de capacitación, la historia está radicada en la inteligencia sentiente y

Por ella es el hombre una esencia abierta al todo de la realidad. Y por serlo sentientemente, su apertura es procesual. Ahora bien, precisamente por ser esencia abierta [...] es por lo que el hombre está abierto a ser capacitación. Y como esta capacitación es la esencia dimensional de la historia, resulta que el hombre, por su propia esencia, está metafísicamente abierto al proceso histórico. Esta es la raíz metafísica de la historia: la esencia sentientemente abierta. Recíprocamente, la historia es apertura: es una dimensión de la apertura metafísica de la sustantividad humana a su propia actualidad por capacitación. La apertura de la historia es así doble: es la dimensión apertura del hombre, y es un proceso que es abierto en cuanto proceso de actualización.²¹⁹

Y por este estar abierto, por la historia, a sus capacidades, el hombre genera sus propias capacidades, aún antes que sus acciones. “Por esto es por lo que la historia es realización radical. Es producción del ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es hacer un poder”.²²⁰

Finalmente, es preciso decir que la entrega de la que somos objeto por la tradición tradente, por lo entregado por los demás, “determina una forma de estar en la realidad socialmente configurada, un ‘estar’ social, al que hemos denominado

²¹⁷ *Ídem*, p. 161

²¹⁸ *Ídem*, p. 162

²¹⁹ *Ídem*, p. 163

²²⁰ *Ídem*, p. 164

tradición social”,²²¹ es la entrega de formas de estar realmente socialmente en la realidad.

Porque la “tradición de lo social” como entrega de una forma de estar en la realidad realmente, no es historia, es sociedad. Lo propiamente histórico comienza [...] como ya hemos repetido, no en el estar en la tradición, sino cuando nos hacemos cargo de esta tradición ya sea para hacer nuestra vida ya sea para hacer la “vida” de la sociedad. Entonces y sólo entonces hay historia.²²²

La dimensión histórica pues, es a una con las dimensiones individual y social lo constitutivo del animal de realidades que es el hombre. No somos sociales porque somos individuos, ni somos históricos por ser sociales, somos individuales, sociales e históricos de una forma unitaria. Y esto último constituye, entre otros aspectos, capacitación, como despliegue de capacidades para los posibles. Es también un poder, además de poder optar, es un poder hacer.

4.7. EL PODER COMO TAL

Como se ha hecho evidente a lo largo de este capítulo, la cuestión del poder aparece en los planteamientos de Zubiri a propósito de diversas circunstancias; mostrándonos, una vez más, no solamente el carácter polisémico del vocablo sino las diversas dimensiones en las que se aparece y, por lo tanto, su carácter de concepto equívoco, contrario a conceptos unívocos que se refieren con precisión a ciertas cosas. Pero más allá de la cuestión semántica, la diversidad de dimensiones en las que aparecen distintas realidades del poder en la obra de Zubiri, nos muestra los alcances y la complejidad del poder en tanto que tal y por lo tanto las dificultades que hemos estado viendo para asir lo que es el poder, ¿o deberíamos ya desde ahora hablar de distintos poderes?

Citamos muy al principio de este trabajo la constatación que hace Zubiri con respecto a que “La palabra poder, que traduce lo que los griegos llamaban *dynamis*, es muy rica

²²¹ Garza, *op. cit.*, p. 347

²²² *Ídem*

en aspectos. Desdichadamente, no fueron distinguidos con rigor metafísico ni, por tanto, conceptuados adecuadamente”:²²³ lo que sin duda nos presenta una primera dificultad para el esclarecimiento del concepto, teniendo que lidiar precisamente con esa riqueza de aspectos, de donde nos viene también una gran oportunidad.

Zubiri aborda explícitamente la cuestión del poder desde las distintas aristas a las que nos hemos referido antes, pero incorpora desde la filosofía una nueva dimensión: el poder de “la realidad” en tanto la “fuerza de imposición” de lo afectante en la aprehensión de lo real como real, que se actualiza en la versión a los demás y en las acciones y por lo tanto, su actualidad en las dimensiones personal, social e histórica del ser humano. Toca también la dimensión del poder personal en tanto lo que el ser humano “puede” hacer y también lo que es el poder de lo social. No escapan pues en los planteamientos de Zubiri las diversas dimensiones del poder desde su raíz latina *posse*, a las que el filósofo describe de la siguiente manera: “propiedades que las cosas tienen y que constituyen una determinada potencia; propiedades como posibilidades ofrecidas, es la posibilidad; posibilidades en cuanto dominan, es el poder”.²²⁴ Y es en estas tres dimensiones que nos encontramos lo que para Zubiri es el poder en tanto que tal.

Dice Zubiri que desde Aristóteles

[...] “*dynamis*”, poder, significaba potencia, aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar sobre algo no sólo distinto del actuante, sino también sobre sí mismo, pero en tanto distinto de su misma actuación. Así, potencia, “*dynamis*” se opone a acto, “*enérgeia*”. En virtud de su realidad sustancial, toda cosa tiene su sistema de potencias activas o pasivas [...] Por otro lado, los latinos vertieron la palabra “*dymanis*” por “*potentia* seu *facultas*”, potencia o facultad.²²⁵

Es decir, las posibilidades que las cosas tienen por sus propiedades para actualizarse de ciertas maneras; actualización que como hemos visto se da en la aprehensión

²²³ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 153

²²⁴ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 317

²²⁵ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 154

primordial, en la impresión de realidad, esto es, como reales. Y por ello la potencia se refiere a todas las cosas en cuanto que tales. Facultades en cambio se aplicaría, asociadas a las potencias, a la personas, más específicamente a las notas de las personas, siendo las facultades lo que resulta de la interacción de dos o más potencias.

Y precisamente por la dimensión que potencias y facultades adquieren en las personas, Zubiri no está de acuerdo con que se equipare potencia a facultad, y por lo tanto plantea en que hay que diferenciarlas; pone como ejemplo la inteligencia sentiente. Nos dice que la inteligencia sentiente no es potencia, sino facultad, una facultad “una”, pero metafísicamente compuesta de dos potencias: la potencia de sentir y la potencia de entender. Solamente siendo sentiente es como la inteligencia está facultada para producir su intelección.²²⁶ La facultad sería en el animal de realidades la resultante de dos o más potencias.

Pero entendiendo que estamos abiertos a la realidad de lo real y que las cosas y los demás se actualizan en nuestras acciones, y en ello, nuestras facultades no son sino facultades para, no basta con distinguir potencias de facultades, hay un tercer elemento: las posibilidades. No es lo mismo tener o no posibilidades que tener o no potencias y facultades, ya que con las mismas potencias y facultades, en el curso de su propia vida el hombre puede tener posibilidades muy distintas. “Toda facultad, además de ser facultad, necesita, para ser posibilitante, estar positivamente posibilitada. No toda facultad está posibilitada para todos los actos que le son propios en cuanto facultad”.²²⁷

El poder en este sentido, además de potencia y facultad, es posibilidad; la posibilidad es como se actualizan mis potencias y facultades posibilitantemente. De ahí el triple sentido de la palabra posible:

²²⁶ *Ídem*

²²⁷ *Ídem*, pp. 155 y 156

Posible es siempre lo que es término de un poder. Cuando poder es potencia lo posible es “potencial”. Cuando lo posible es facultad, lo posible es “factible” [...] Cuando el poder es lo posibilitante, lo posible es “una posibilidad”, “un posible” entre otros. Posibilidad en rigor es sólo lo posible en cuanto término de un poder posibilitante.²²⁸

Pero nos advierte Zubiri, estos tres aspectos no son independientes: “Nada es factible que no fuera potencia; nada es posible sino fundado en lo factible”. De esta manera “las potencias y facultades son principio de posibilitación”²²⁹ y “lo posible es ‘a una’ un momento de la realidad y un momento de mi acceso a ella”.²³⁰ Además, por su apertura a la realidad, el hombre tiene que optar y optar supone, siempre, optar por lo que se “puede” hacer, por lo que es posible llevar a cabo. El poder abre un ámbito de distintas posibilidades, entre todas ellas hay que optar. El término formal de la opción, son, dice Zubiri, posibilidades.

Entre sus potencias psicoorgánicas y las acciones de esas potencias, dadas por sus facultades, el hombre interpone inexorablemente unas posibilidades. No son pues lo mismo las potencias que las posibilidades, las potencias psico-orgánica de los seres humanos son las mismas desde hace muchos siglos; sin embargo, las posibilidades reales de volar no tienen más que un poco más de una decena de décadas. Son dos aspectos de las acciones humanas, uno es cuando la acción produce aquello que las potencias humanas pueden producir (andar, pensar, moverse, comer, etc.), se trata de hechos, es decir algo hecho por las potencias que pueden ejecutarlo. Hecho es acto, el acto de unas potencias. El otro aspecto es cuando la acción, además de ser la ejecución de lo potencial, es la apropiación de posibilidades, y en ello la realización de un proyecto, es decir, la realización de posibilidades. A esta realización de un proyecto, realización de posibilidades, por la que la acción ya no es un mero hecho, Zubiri la llama *suceso*.

El suceso es el hecho en tanto que realización de posibilidades, en tanto que por mi opción he determinado a las potencias a ejecutar su acto de acuerdo

²²⁸ *Ídem*, p. 156

²²⁹ *Ídem*

²³⁰ *Ídem*, p. 157

con las posibilidades por las que he optado, apropiándome de ellas. La realización de posibilidades es acción, y, recíprocamente opción es realización, cuando menos incoativa, de posibilidades.²³¹

En virtud de ello, realizar posibilidades es hacerlas mías, es apropiación. Y las posibilidades por las que el hombre ha optado constituyen lo que Zubiri llama un *proyecto*.

Por eso el caudal de posibilidades se abre a nuestro propio poder individual. “El hombre, en virtud de su inteligencia sentiente, tiene que optar por el modo de estar en la realidad. El poder en cuestión, es un poder estar en la realidad de una forma más bien que de otra.”²³²

Por ello es que el hombre determina tendentemente la realidad que quiere. El hombre tiene pues que optar entre las distintas posibilidades, y la opción envuelve siempre una apropiación. Lo propio y formal de una posibilidad es que nos es dada y una posibilidad no actúa sin apropiación. La realización de posibilidades es así una apropiación y a su vez, la apropiación es realización de posibilidades. “Toda posibilidad, una vez apropiada, se incorpora, por la apropiación misma, a las potencias y facultades y, por tanto, se naturaliza en ellas, no en el orden de su nuda realidad, sino en el orden de ser principio de posibilitación”.²³³

Como parte de esta reflexión, Zubiri se pregunta en qué consiste el poder de posibilitación, no como poder yuxtapuesto a potencias y facultades, sino que estas mismas potencias y facultades, en cuanto alcanzan a determinados objetos y actos suyos. Para él, este poder de posibilitación son *dotes*. “Dotes son las potencias y facultades precisa y formalmente en cuanto principio de posibilitación”. Ciertas potencias o facultades pueden estar mejor dotadas en unas personas que en otras. “Más aún –dice Zubiri–, las dotes no son fijas ni constantes, sino que pueden

²³¹ *Ídem*, p. 146

²³² *Ídem*, p. 153

²³³ *Ídem*, p. 158

adquirirse, modificarse y hasta perderse, a pesar de conservar las mismas potencias y facultades”.²³⁴ Posible es aquello que me confiere una forma de estar en la realidad. “Y precisamente por esto es por lo que lo posible se llama ‘posibilidades’. Todas las posibilidades se fundan en lo posible, y ser posible es estrictamente y formalmente ser término de las dotes”.²³⁵ A las dotes, en un desarrollo posterior, Zubiri les llamará *capacidad*.²³⁶

A partir de aquí es que Zubiri incorpora un aspecto más del poder además de potencia, facultad y posibilidad; esto es, la capacidad, como lo que concierne no al mero ejercicio de potencias y facultades, sino a la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilitación, por eso “capacidad es la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación. Capacidad es formalmente ‘capacidad de posibles’ [...] La capacidad es más o menos rica según sea mayor o menor el ámbito de lo posible que constituye”.²³⁷ Y las capacidades, además de las que son “oriundas”, se van adquiriendo “no de una manera azarosa, sino según una precisa estructura: sólo habiendo ya adquirido por apropiación determinadas capacidades se pueden ir adquiriendo otras o modulando las anteriores”²³⁸ o, como dijo de las dotes “pueden adquirirse, modificarse y hasta perderse”.

Vimos cómo la adquisición de capacidades está dada por los dinamismos social e histórico del ser humano. Como lo sintetiza Héctor Garza:

Son los demás los que, habiendo adquirido por apropiación determinadas capacidades o habiendo conformado su realidad de una manera determinada, al incorporarse en mis propias acciones me capacitan para posibles, es decir, conforman mi realidad como principio de posibilitación. Y por esto son capacidades sociales. Así la historicidad de las acciones consiste

²³⁴ *Ídem*, pp. 157 y 158

²³⁵ *Ídem*, p. 158

²³⁶ En “Siete ensayos...” (1982a) aparecen como *dotes*, en “Sobre el Hombre” (2007), como *capacidad*.

²³⁷ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 159

²³⁸ *Ídem*, p. 160

en la apropiación de posibilidades sociales posibilitadas por capacitación social.²³⁹

Tenemos entonces que el poder, en esta dimensión del *posse*, de lo que 'puedo', de lo posible, es lo que me permite optar ante el despliegue de posibilidades; en tanto reales, las posibilidades se actualizan ante mí; pero optar no me garantiza su factibilidad, la opción ha de actualizarse en la acción en tanto hecho y en tanto suceso.

Es en este sentido que debemos entender lo que en su momento plantea Zubiri como control del medio.

La sustantividad del viviente tiene dos vertientes: de un lado posee una cierta independencia respecto del medio, y de otro un cierto control específico sobre él: [...] sistemas de defensa, adaptaciones, movimientos de persecución y de huida, etcétera; control además sobre los tipos de cosas que constituyen su medio vital. Sin ello el viviente hubiera desaparecido rápidamente, víctima de la colisión con ese medio.²⁴⁰

En el caso del humano, el control del medio desde la habitud de inteligencia sentiente se da en sus acciones, haciéndose cargo de la realidad, apropiándose las posibilidades desde y con su poder personal, dado por sus potencias y facultades, actualizadas como capacidad como principio de posibilitación. No es el control del medio lo que le da poder, puede controlar el medio, porque tiene ese poder para hacerlo.

Ahora bien, Zubiri incorpora otro cariz del poder, cuando nos muestra cómo es que la acción humana siempre está delimitada por el conjunto de instancias y recursos presentes en el ámbito de la realidad y por lo tanto, con los que se cuenta en un momento dado para la acción. Por ello, el proceso accional como conducta o comportamiento siempre está acotado por las circunstancias (instancias y recursos existentes), que son cosas que instan a la acción y, al mismo tiempo, son los recursos con los que se cuenta para realizarla. Las cosas como recursos para la acción cobran de algún modo una nueva actualidad que consiste en ser recursos como poder que posibilita, en el sentido de posibilidad en tanto que término de un poder posibilitante.

²³⁹ Garza, *op. cit.*, p. 289

²⁴⁰ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 56

Las posibilidades son posibilidades de las cosas, de la realidad y, además, posibilidades de la propia vida o de la propia acción. Las cosas son posibilitantes, pero lo son cuando se quiere hacer algo con ellas. Y, en este sentido, se trata de dar carácter posibilitante a las cosas o de su actualidad como tal, y la actualidad de lo posibilitante en tanto que tal es justamente lo que llamamos poder. “Es otro aspecto del poder el que ahora nos sale al encuentro: es el dominio que una cosa tiene sobre mí por razón de su condición de posibilitante”.²⁴¹ El poder como poder posibilitante, como recurso de las acciones, “y es precisamente esta situación de recurrible que tiene la realidad con vistas a la acción [...] lo que constituye formalmente la razón formal de una posibilidad”.²⁴² Ya no es solamente el poder mío como potencias, facultades y capacidades en un campo de posibilidades; es el poder de las cosas mismas que retroalimentan, por así decirlo, mi propio poder, pero que de alguna manera tienen poder sobre mí. Hay un poder que me posibilita que no viene de mí mismo, sino que me es dado; pero que en sí mismo es un poder que me domina. De esta manera los otros, actualizados en mis acciones se constituyen también en instancias y recursos para la acción y, en el mismo tenor, tienen un poder sobre mí. Los otros retroalimentan mi propio poder, pero teniendo un poder sobre mí. Los otros se constituyen en un poder que me posibilita, pero que no viene de mí, me es dado.

Veámos que una posibilidad actúa en apropiación y ésta consiste en hacer de una posibilidad que me viene de los demás, algo que me sea propio, es aceptarla y hacerla mía propia. Mi aceptación y decisión es lo que otorga a una posibilidad ofrecida su carácter real y positivo, el que se ponga en marcha. En este caso la posibilidad cobra el carácter de poder. En este sentido, nos dice Zubiri que el poder no es sinónimo de fuerza, la fuerza existe o no existe en la realidad.

Las posibilidades no están sino ofrecidas al hombre. Solamente cuando el hombre las acepta –y en eso consiste la apropiación– es cuando a la posibilidad se le da ese carácter, no de fuerza física ni de algo que sea puramente ofrecimiento sino estricto poder [...] sólo hay poder cuando hay

²⁴¹ Garza, *op. cit.*, p. 277

²⁴² Zubiri citado en *Ídem*

posibilidad decidida. Por esto lo que positivamente constituye el término objetivo de un acto de voluntad es conferir poder a algo. Aquello que yo quiero se apodera de mí.²⁴³

Lo propio y formal de una posibilidad es que nos es dada; y una posibilidad no actúa sin apropiación. Apropiación es

[...] hacer de una posibilidad que me viene de los demás, algo que me sea propio [...] aceptarla y hacerla mía [...] En este caso, la posibilidad cobra un carácter formalmente distinto, que es el poder, lo cual le da efectividad en el orbe de las acciones. La fuerza con que una posibilidad opera es en forma de poder.²⁴⁴

Las posibilidades son poderes posibilitantes de las propias acciones. Son las cosas actualizadas en el campo las que se reactualizan como poderes a los que se recurre cuando esas mismas cosas campales no son suficientes para orientar la acción. Los recursos ofrecen unas determinadas posibilidades, y todavía más, en ocasiones se tiene incluso que “inventar cuáles son las cosas que con esos recursos se podrían hacer”.²⁴⁵ Estas posibilidades como recursos posibilitantes para la acción son posibilidades precisamente por la apertura de la acción a la realidad. La realidad misma es la que mantiene abiertas las acciones, se trata de posibilidades en la realidad “posibilidades no las tiene más que el hombre, precisamente porque está vertido a la realidad en cuanto tal”.²⁴⁶

Otra arista del poder a la que nos remite Zubiri, a partir de lo anterior, es la que se desprende del hecho de que, en la aprehensión, las cosas tienen una fuerza de imposición, que en el caso de la aprehensión intelectual es la “fuerza de la realidad”.²⁴⁷ En este sentido, la fuerza se funda en el “de suyo” de la realidad misma.²⁴⁸ No se trata de la fuerza en el sentido de la ciencia física, sino de la forzosidad de la realidad misma en cuanto que se impone en la aprehensión. Esto es la dimensión del poder como

²⁴³ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 315y316

²⁴⁴ *Ídem*, p. 315

²⁴⁵ Zubiri citado en Garza, *op. cit.*, p. 277

²⁴⁶ Zubiri citado en *Ídem*, p. 278

²⁴⁷ Zubiri (1984), *op. cit.*, p. 63

²⁴⁸ Cfr. *Ídem*, p. 197

fuerza de imposición de lo real, la fuerza de la realidad. Como fuerza, se trata de un momento de la realidad aprehendida en aprehensión primordial. Por eso, en esta dimensión, el poder no es otra cosa que el dominio de la formalidad sobre el contenido. La formalidad de realidad es abierta y hace “suyo” todo contenido que adviene a la cosa.²⁴⁹ Por eso hay un “más” o un dominio de la realidad respecto a los contenidos en toda cosa real.²⁵⁰ Pues bien, la fuerza, como poder, es un carácter de toda realidad actualizada en mis aprehensiones, sentimientos y voliciones.

Desde esto se abre otra dimensión más del poder: la fuerza de imposición de los demás en tanto que reales. La manera de vivir a los demás hombres y a la situación en la que están inscritos procede de que, primariamente, el hombre está real y físicamente modulado por los demás. La alteridad está modulando entitativamente desde los demás hombres mi propia realidad. Es el haber humano recibido que me circunda y me circunscribe, que tiene sobre mí un poder, que como tal puede presionarme, aunque nos sea primordialmente presión.²⁵¹ Por eso el poder es también un momento de la actualización de los otros en las acciones. Con la intervención de los demás en la estructura de las acciones, éstas adquieren un momento de orientación y de fijación, son hábitos, maneras de habérselas, actuación. Los otros constituyen posibilidades, son también instancias y recursos para las acciones. El poder cobra así un carácter más explícitamente social. No es sólo la fuerza y el poder de cualquier cosa real actualizada en la aprehensión. Por un lado, los demás delimitan el ámbito de cosas a las que tienen acceso mis acciones. No es necesariamente una coerción, sino una delimitación física del ámbito de las cosas a las que accedo. Pero por otra parte, esta delimitación afecta al sistema mismo de mis acciones. Ya no se trata sólo del poder de los demás actualizado en mis aprehensiones, sentimientos y voliciones, sino formando parte de la estructura interna de la acción. Estamos ante un poder intrínseco a la acción misma: es el poder que los otros tienen

²⁴⁹ Cfr. *Ídem*, p. 198

²⁵⁰ Cfr. González, *op. cit.*, p. 189

²⁵¹ Cfr. Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 260

actualizándose en mis acciones. La fuerza con que una posibilidad opera es en forma de poder.

[...] posibilidades ofrecidas a cada cual, que puede ser cada cual desde las posibilidades que vienen de los demás. Estos demás son también seres vivientes, que van ejecutando y realizando sus actos vitales, actos de apropiación de sus propias posibilidades, por las que éstas se convierten en poder. Cuando yo introduzco esas posibilidades en mi vida, las introduzco no solamente como posibilidades, sino como posibilidades que tienen poder en la vida del otro. De ahí que los demás no están en mi vida como simple sistema de posibilidades sino como sistema de poderes, que han sido poderes para el otro y que, en su forma de poder, se inscriben en mi propia realidad.²⁵²

Tenemos entonces que la vinculación con las cosas y la vinculación con los demás están entreveradas desde el principio en la socialidad de las acciones. Las instancias y recursos de las acciones no son arbitrarios, sino que están determinadas por los demás. Por eso, si bien las instancias y recursos determinan la acción, la acción acota el ámbito de instancias y recursos que entran en las acciones humanas. Los otros y las cosas se co-determinan mutuamente en la acción.²⁵³ Es en este sentido que el poder social, lejos de constituir la socialidad de las acciones, es un momento de la misma. No hay socialidad porque hay poder, sino que hay poder de los demás sobre mi acción porque hay actualidad de ellos en el sistema de mis actos.²⁵⁴

Esto nos remite entonces a esa dimensión del poder que es el carácter impositivo de lo social. Carácter por el cual lo social cobra su fuerza por su imposición a los individuos. ¿En qué consiste este carácter? ¿Qué es esa imposición? Zubiri utiliza el vocablo *arrastre* por ser la forma como suele explicarse la manera cómo lo social se impone sobre las personas, lo social arrastra. Pero advierte que el término se desprende de una concepción de la sociedad como una realidad sustante y sustantiva, como si la realidad social fuera una especie de superhombre, siendo que, como hemos visto, la realidad social no tiene realidad sustantiva como una especie de supra-humanidad. La

²⁵² *Ídem*, p. 316

²⁵³ Cfr. González, *op. cit.*, p. 195

²⁵⁴ Cfr. *Ídem*, p. 193

realidad social no tiene personalidad ni suficiencia colectiva ninguna. Y esto se muestra no solamente porque el hombre no se ve forzosamente arrastrado como un autómatas por los usos, costumbres e instituciones de la sociedad. “Puede serlo, en algunas dimensiones de lo social, pero no en todas”.²⁵⁵ “Aun en el caso extremo de que lo fuera por coacción física, al hombre le queda la posibilidad interna de optar, de estar conforme o no. El hombre puede revolverse contra la sociedad, aunque se encuentre aplastado por ella [...] El acto de rebelarse sigue siendo un modo de estar inexorablemente arrastrado por lo social”.²⁵⁶

“El problema del arrastre está en una dimensión distinta: es la imposición de la alteridad en tanto alteridad [...] Lo social arrastra pero no por lo que es social sino por su carácter de socialidad”²⁵⁷ ¿En qué está formalmente, en la socialidad, su carácter de imposición? Toda la fuerza de la imposición consiste en que confiere posibilidades. El carácter de imposición de la socialidad está formalmente en que “el hábito de la alteridad lo único que me da son posibilidades”.²⁵⁸

¿Qué hacemos con esa fuerza de imposición de lo social? ¿Qué hacemos con ese arrastre de lo social? Y ¿qué nos pasa con ello?

[...] yo puedo no aceptar el poder con que los demás se van introduciendo en mi vida. Pero no hay duda de que ese poder es algo más que una pura posibilidad; es un poder incoado, una especie de incoación ya hecha que me dan los demás y que para mí es una especie de volición incoada. Ahí es donde reside el carácter de poder. Es el poder objetivo, no simplemente la fuerza de las demás vidas, que pueden arrastrar las meras posibilidades que están ofrecidas; es un poder objetivo en virtud del cual me encuentro con la situación que describe exactamente el verbo español imponer. Imponerse no es arrastrar, pero es algo más que ofrecer; es estar ahí como poder, como poderosidad incoada. Son las vidas de los demás en tanto que poderes incoados dentro de la vida mía. En el haber de la habitud está inscrito formalmente en cuanto alteridad el poder. Lo social se impone y la forma de imposición es ser dominante [...] Lo social es dominante, es imponente en el sentido de poder. Por esto es el poder, la poderosidad, lo que la socialidad

²⁵⁵ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 312

²⁵⁶ *Ídem*, p. 313

²⁵⁷ *Ídem*

²⁵⁸ *Ídem*, p. 314

agrega al contenido en cuanto tal. El poder se funda en el haber, y sobre el poder se funda la presión que se ejerce sobre el individuo [...] Lo social como poder es inexorable, no porque sus efectos se produzcan inexorablemente, sino porque el hombre no puede sustraerse a tener que tomar posición ante ese poder. El hombre podrá dejarse llevar por él, o tendrá que ir contra él, pero no puede existir sin él.²⁵⁹

Tenemos por ello la opción de aceptar o no el contenido de ese poder: cuando uno no lo acepta, lo que hace es volver en signo inverso el poder de lo social, para hacer de ese poder que no se acepta la fuerza con que se puede poner en marcha las decisiones propias.²⁶⁰

Pues bien, en tanto el poder de los demás le fuerza a uno a ser cada cual, y le permite ser cada cual, es una posibilidad incoada por los demás. La mónada se autoposee y se autodefine forzosamente por el poder de lo social, de una manera positiva o negativa, ante las posibilidades que el cuerpo social ofrece. El ser cada cual está determinado positivamente por el poder posibilitante en que le sumerge constitutivamente el hábito de alteridad.²⁶¹

Puede pensarse que la negatividad de la enajenación consiste en que los demás, al permitirme o negarme el acceso a las cosas, me pueden ocasionar un mal. Ciertamente, la concepción de la socialidad que encontramos en Zubiri es muy adecuada para pensar en el conflicto social, pues en el concepto mismo de la acción social aparece la pugna por el acceso a las cosas.

Aquí no se trata todavía del poder político en sentido estricto, sino de un momento de toda cosa aprehendida. Ahora bien, como Zubiri señala, lo que después puede llamarse poder político o poder económico remitirá a este primer momento de poder que tiene toda realidad. En cualquier caso, la actualización de los otros en las acciones humanas tiene un carácter de fuerza y de poder.²⁶²

Esto se muestra de una manera contundente en la forma en que la tradición nos afecta a cada uno, al modo de cada uno de estar en la realidad habiéndosela con las cosas. Veíamos que hay una dimensión de la historia por la que ésta es entrega de realidad, entrega de formas de estar en la realidad, pero que el modo recibido de estar en la

²⁵⁹ *Ídem*, pp. 316 y 317

²⁶⁰ *Ídem*, p. 317

²⁶¹ *Ídem*, p. 319

²⁶² González, *op. cit.*, p. 189

realidad, me sirve para determinar el modo según el cual yo voy a estar en ella; es decir, que puedo aceptar o no ese modo recibido, ejerzo el poder de optar. El poder abre un ámbito de distintas posibilidades entre todas ellas hay que optar.

La tradición entrega modos de estar en la realidad, más precisamente, modos de estar posiblemente en la realidad; es una entrega de modos de estar en la realidad como principio de suceso, como principio de posibilitación de estar de alguna manera en la realidad. Pero de parte del viviente tenemos potencias, facultades y capacidades, como principio de posibilitación. Por lo que la historia, como determinación de cada individuo “consiste formalmente en ser proceso de capacitación [...] las acciones no nos determinan tan sólo por lo que son en sí mismas, sino también por el momento procesual en que acontecen [...] la casi totalidad de las capacidades provienen del proceso histórico”.²⁶³ La historia refluye sobre cada uno de los individuos aportándole capacitación.

Como hemos visto, la obra de Zubiri nos ofrece en distintos momentos, en diferentes contextos, referidos a distintos tópicos y con diversos propósitos, una amplia gama de formas en que la palabra poder se puede usar; en cada uno de ellos su significado preciso es distinto y sin embargo, poseen todos de alguna manera una matriz semántica común, y no porque se trate de un mismo poder que se pluraliza ya que en realidad se trata de poderes distintos, sino porque una vez más nos encontramos con el carácter abierto de la realidad.

Sin duda éste ha sido un hallazgo fundamental en nuestra pesquisa inquiriendo lo que es el poder y posibilita una reflexión que vaya al fondo de lo que son las relaciones de poder, que es nuestro propósito.

Terminemos este capítulo recapitulando lo que la obra de Zubiri nos ofrece sobre la libertad.

²⁶³ Zubiri (1982a), *op. cit.*, p. 161

4.8. LA LIBERTAD

Podemos ver ahora con claridad que, por la inteligencia sentiente, la acción humana no es respuesta a un estímulo. En el humano la respuesta siempre es volición; es decir, siempre es una respuesta querida. Entre las posibilidades de respuesta que se le presentan al ser humano, por su apertura a la realidad de las cosas y de sí mismo, siempre tiene que optar. Las acciones del hombre no están determinadas tan sólo por el contenido de las cosas, por la forma en que éstas se actualizan, y por la actualización de los otros, sino por lo que él quiere hacer “realmente” de ellas y “realmente” con ellos, y ahí lo que él quiere hacer “realmente” de sí mismo. “Esta determinación de un acto por razón de la realidad querida es justo lo que llamamos libertad”,²⁶⁴ nos dice Zubiri. Por eso es que podemos decir que la libertad pende de la voluntad tendente.

La libertad no elimina la unidad de la acción humana ni la realidad de sus tendencias. Se trata simplemente de que en el hombre estas tendencias están inconclusas. La libertad no es algo simplemente permitido por el proceso sentiente del hombre, sino algo exigido por la inconclusión de sus tendencias.²⁶⁵

La libertad está posibilitada por la apertura del ser humano a la realidad. Esta apertura de la acción a la realidad, porque la acción no pende de los contenidos estimúlicos, es la raíz misma de la libertad.

El hombre quiere –y no tiene más remedio que querer– porque las tendencias le llevan a dejarle flotando inconclusamente en cierto modo por encima de esas tendencias. Y en ese sentido, el modo de querer debe llamarse libertad en el sentido de ser libre de algo que inexorablemente le impone una acción. Pero en la medida que el hombre tiene que elegir un sistema de posibilidades, no solamente tiene libertad de, sino también una libertad para. De ahí que la interna articulación de la libertad en sentido negativo –libertad de– y la libertad en sentido positivo –libertad para–

²⁶⁴ *Ídem*, p. 69

²⁶⁵ Gonzalez, *op. cit.*, p. 178

confiera una figura concreta y finita a la libertad de cada hombre en cada momento de su existencia.²⁶⁶

La acción humana tiene un carácter personal. El hombre no solamente es real, sino que se aprehende a sí mismo en la formalidad de realidad. En sus acciones en la realidad, el hombre se posee en la formalidad de realidad. Se trata simplemente de la apertura en las acciones a la propia realidad. La libertad no elimina la unidad de la acción humana ni la realidad de sus tendencias. Se trata simplemente de que en el hombre estas tendencias están inconclusas. La formalidad de realidad atañe a toda la acción humana, autonomizando las suscitaciones, modificaciones tónicas y respuestas. Y esta autonomización implica una in-conclusión de las tendencias del hombre, que no aseguran nunca una respuesta adecuada.²⁶⁷ La libertad no es algo simplemente permitido por el proceso sintiente del hombre, sino algo exigido por la in-conclusión de sus tendencias.²⁶⁸

Y aunque sea una paradoja, por su apertura a la realidad el hombre no puede no ser libre, “lo más grave y decisivo es que las tendencias exigen precisamente que haya libertad, y lo exigen por su inconclusión, por lo que nos colocan [...] inexorablemente, en situación de libertad”.²⁶⁹

La libertad [...] en su interna articulación del de y del para no deja fuera las tendencias, sino que éstas forman parte intrínseca del propio acto de libertad. Y ésta es la finitud, la grandeza y la tragedia de la libertad humana.²⁷⁰

Frente al poder de lo social, poder que es en cierto modo una volición, pero nada más que incoada, cabe la doble opción de aceptar o no aceptar el contenido de ese poder; cuando uno no lo acepta, lo que hace es volver en signo inverso el poder de lo social,

²⁶⁶ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 144

²⁶⁷ Cfr. Gonzalez, *op. cit.*, p. 180

²⁶⁸ Cfr. Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 144

²⁶⁹ Gonzalez, *op. cit.*, p. 145

²⁷⁰ *Ídem*

para hacer de ese poder que no se acepta la fuerza con que se puede poner en marcha las decisiones propias.²⁷¹

Pues bien, en tanto el poder de los demás le fuerza a uno a ser cada cual, y le permite ser cada cual, es una posibilidad incoada por los demás. El ser humano se autoposee y se autodefine forzosamente por el poder de lo social, de una manera positiva o negativa, ante las posibilidades que el cuerpo social ofrece. El ser cada cual está determinado positivamente por el poder posibilitante en que le sumerge constitutivamente el hábito de alteridad.²⁷² Y en ello se juega, todo el tiempo, la libertad.

4.9. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

Hasta aquí nuestra exposición de la antropología filosófica de Xavier Zubiri. Sin duda, el filósofo español nos ofrece un pensamiento que rompe con muchos de los supuestos sobre los que se erigen casi todas las conceptaulizaciones del poder que hemos visto, sobre todo el hecho de considerar al ser humano como un ser autónomo y autosuficiente que se relaciona con otros por fines meramente utilitarios, por lo que no podríamos relacionarnos entre nosotros de una forma que no suponga control, imposición o dominación de unos sobre otros. Con la conducción de Zubiri hemos podido constatar el hecho incontrovertible de que poder no es, en principio, sinónimo de control, imposición o dominación, y que hay toda una dimensión posibilitante de la realidad que no podemos dejar de considerar, a la vez que no debemos soslayar que, posibilitando, la realidad se impone. Nos era fundamental una noción de relaciones interpersonales y desde la dimensión social del ser humano se nos ha abierto la versión a los demás, la presencia de los otros en las acciones y la convivencia; en donde podemos ahora proyectar nuestra pregunta por las relaciones de poder, específicamente en el ámbito interpersonal, y en ellas, por la dominación.

²⁷¹ Cfr. *Ídem*, p. 317

²⁷² Cfr. Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 319

Vayamos ahora al capítulo final de este trabajo para exponer nuestra reflexión sobre las relaciones de poder en el ámbito interpersonal, reflexión fecundada por el poderoso pensamiento de este filósofo.

CAPÍTULO 5

PODER Y RELACIONES DE PODER EN LA DIMENSIÓN INTERPERSONAL, UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA

En el presente capítulo se exponen los resultados de mi propia reflexión filosófica sobre las relaciones de poder entre las personas en su convivencia cotidiana; así como el esclarecimiento de en qué circunstancias, por qué factores y de qué manera las relaciones de poder devienen dominación de una persona con respecto a otra. Como se planteó en los inicios de este trabajo, esta reflexión parte, y ha sido fecundada, en primer lugar por la propia práctica profesional, que ha tenido como común denominador –en mí y en los otros–, la contundencia de las relaciones de poder y la dificultad para entender qué es el poder y las maneras en que opera en lo cotidiano, viviendo sus consecuencias como realidades que arrastran, sin comprender cómo y por qué y, sin tener los elementos para decidir qué hacer en esa situación (en el transcurso de mi práctica profesional ninguna de las teorías en las que busqué respuestas a las preguntas acuciantes sobre el poder me las pudo dar a cabalidad). En segundo lugar, esta reflexión también ha sido enriquecida por la revisión y análisis de diversos autores que hablan sobre el poder y las relaciones de poder, por lo que dicen pero, sobre todo, por lo que no dicen y los supuestos de los que penden sus proposiciones. Y, finalmente, ha sido fecundada de manera determinante por la antropología filosófica de Xavier Zubiri, que me ha brindado la plataforma desde la cual abordar la cuestión del poder y las relaciones de poder en tanto que tales, en una reflexión que pretende ser una reflexión filosófica orientada a una reformulación radical del poder.

La reflexión suscitada por estos tres aspectos (la propia práctica profesional, la revisión de las conceptualizaciones del poder y, principalmente, la antropología filosófica de Zubiri) y el esclarecimiento, permitido por ello, de lo que es el poder en tanto que tal, de lo que son las relaciones de poder y las relaciones de dominación en la dimensión interpersonal, también en tanto que tales, me ha llevado al siguiente

planteamiento: los seres humanos estamos inmersos todo el tiempo en relaciones de poder, pero éstas no son necesariamente siempre relaciones de dominación, y aún pudiendo existir una propensión a dominarnos los unos a los otros, esto no tiene que ser fatalmente así, ya que como humanos podemos decidir, optar, inclinarnos por formas alternativas de sobrevivencia, de convivencia y hasta de reproducción social, que no se sostengan en la imposición o dominación de unos sobre otros, al menos en los vínculos interpersonales en los diversos espacios en los que transcurre nuestra cotidianeidad.

Los seres humanos podemos decidir cómo queremos vivir y decidirnos a vivir de esa manera. Y con esto no se niega que el poder es algo presente, digámoslo así, en el medio biótico humano, solamente que el poder en la dimensión de las relaciones interpersonales y de la vida en comunidad debe verse de una manera distinta a la que nos ofrecen las teorías que, sin más, equiparan poder a imposición o dominación. Por eso, la respuesta que proponemos y buscamos sustentar en esta reflexión, a la pregunta ¿estamos los seres humanos inexorablemente impelidos a dominarnos los unos a los otros en la dimensión interpersonal? es no, no lo estamos, ya que podemos optar por formas de relación exentas de la dominación de unos sobre otros.

Aunque el interés en este trabajo está centrado en las relaciones de poder entre las personas que conviven cotidianamente, no era posible sustraerse de atender las preguntas sobre el poder en general, por lo que nos vimos en la necesidad de abordarlas y, desde ahí, descender a las que se refieren particularmente a aquellas relaciones. Tanto desde la propia práctica como de la revisión de las diversas conceptualizaciones del poder, surgieron diversas preguntas, algunas de las cuales se fueron aclarando a lo largo de la realización de este trabajo, como se expondrá en el primer apartado de este capítulo.

La cuestión medular a la que nos enfrentamos, después de encontrar en la filosofía de Zubiri la respuesta a casi todas las preguntas que guiaron esta pesquisa y las que surgieron a lo largo de la misma, es el esclarecimiento de en qué consisten las relaciones de poder en cuanto tales en el ámbito interpersonal y qué es lo que hace que las relaciones de poder devengan dominación, bajo el supuesto de que en última instancia eso no es necesariamente algo inexorable.

En el primer apartado del capítulo expongo lo que considero que ya está claro sobre el poder y las respuestas a muchas de las preguntas presentes a la hora de iniciar esta búsqueda o surgieron en el transcurso de la misma; labor que ha sido posibilitada por la sistematización de lo que nos propone Zubiri con respecto al poder o, más precisamente, sobre los distintos poderes. Posteriormente, proponemos la diferenciación básica, para los fines de nuestra reflexión, de estos distintos poderes y lo que entendemos por dominación, para posteriormente plantear cómo es que entendemos el devenir en dominación de las relaciones de poder; el peso de la asimetría; la libertad, la coerción y la coacción, el liderazgo y la autoridad; el poder político y la dominación y, finalmente, las relaciones de dominación y el comportamiento animal. Todo ello como una propuesta de fundamentos y contenidos de una pedagogía del poder en las relaciones interpersonales.

5.1. LAS RESPUESTAS ENCONTRADAS A LAS PREGUNTAS SOBRE EL PODER

En el capítulo anterior vimos lo que nos aporta la antropología filosófica de Xavier Zubiri para pensar en el poder, las relaciones de poder en general y su modalidad de dominación en las relaciones interpersonales, a partir de lo que revisamos sobre la inteligencia sentiente, la versión a los demás, la acción humana, la convivencia, las dimensiones social e histórica del ser humano y la libertad. En este apartado

recapitulamos estos aportes y cómo respondieron a las preguntas que guiaron nuestra pesquisa.

En el caso del propio poder, el de cada uno, es menester distinguir, como lo hace Zubiri, entre potencia y posibilidades del poder propiamente: las propiedades que las cosas tienen y que constituyen una determinada potencia, propiedades como posibilidades ofrecidas, es decir, la posibilidad y posibilidades en cuanto dominan, como poder. Este poder, entonces, además de potencia y facultad, es posibilidad; las potencias y facultades son principio de posibilitación. Pero ello supone su apropiación, hacer de una posibilidad que me viene de los demás algo que me sea propio, aceptarla y hacerla mía. En este caso, la posibilidad cobra el carácter de poder, lo cual le da efectividad en el ámbito de las acciones. La fuerza con que una posibilidad opera es en forma de poder. Como consecuencia de lo anterior, Zubiri nos presenta las capacidades como potencias y facultades (dotes) en cuanto principio de posibilitación y, en ello, las dimensiones social e histórica del ser humano como capacitación.

Además, por su apertura a la realidad, el ser humano se encuentra en un campo de múltiples posibilidades entre las cuales tiene que optar, empezando por la elección de determinadas formas de estar en la realidad; ahí las posibilidades son término formal de la opción, y la fuerza con la que una posibilidad se actualiza en la impresión es en forma de poder.

En la acción no se trata solamente del poder mío como potencias, facultades y capacidades en un campo de posibilidades, sino que están las cosas, en tanto instancias y recursos para la acción, como posibilitantes, como término de un poder posibilitante. Es el poder de las cosas mismas que retroalimenta, por así decirlo, mi propio poder, pero que de alguna manera tienen poder sobre mí. Hay un poder que me posibilita, que no viene de mí mismo sino que me es dado, y en sí mismo es un poder que me domina.

El poder personal está incoado en la inteligencia sentiente, por lo que la respuesta a los estímulos, que son aprehendidos en realidad, no es una mera reacción a aquellos; no pende de los contenidos estímúlicos, sino que queda en una cierta autonomía; es una respuesta haciéndose cargo de la realidad, es una respuesta en volición, podríamos decir, una respuesta querida. El poder personal se realiza en respuesta a la suscitación de la realidad, respuesta que siempre es opción; empieza desde la decisión que tome con respecto al modo recibido para estar en la realidad: puedo aceptarlo o no; esto es, ejercito un poder. El ser humano tiene que optar y optar es siempre decidir por lo que se puede hacer. Este poder abre al ser humano un ámbito de distintas posibilidades. El ser humano tiene que optar entre todas esas posibilidades en virtud de su inteligencia sentiente, tiene que optar por el modo de estar en la realidad. El poder en cuestión, es pues, un poder de estar en la realidad de una forma más bien que de otra.

Pero poder es también un momento de la actualización de los otros en las acciones. Los otros constituyen posibilidades, son, asimismo, instancias y recursos para las acciones; y así se abre una dimensión más del poder: la fuerza de imposición de los demás en tanto que reales. La actualización de los otros en mis acciones, formando parte de la estructura interna de mis acciones, que por las hábitos humanas es el haber humano recibido que me circunda y me circunscribe, como posibilidades, sí, pero teniendo sobre mí un poder.

Este poder cobra así un carácter más explícitamente social. No hay socialidad porque hay poder, sino que hay poder de los demás sobre mi acción porque hay actualidad de ellos en el sistema de mis actos. No es solamente la fuerza y el poder de cualquier cosa real actualizada en la aprehensión. Por un lado, los demás delimitan el ámbito de cosas a las que tienen acceso mis acciones; no es necesariamente una coerción sino, simplemente, una delimitación física del ámbito de las cosas a las que accedo. Pero por otro, esta delimitación afecta al sistema mismo de mis acciones. Ya no se trata

sencillamente del poder de los demás actualizándose en mis acciones y formando parte de la estructura interna de las mismas; estamos ante un poder intrínseco a la acción misma: es el poder que los otros tienen actualizándose en mis acciones, no sólo como sistema de posibilidades sino como sistema de poderes cada uno y que, en su forma de poder, se inscriben en mi propia realidad. Es el poder de los demás incorporado en mis propias acciones como poder de posibilitación. Son los demás los que me capacitan abriéndome –o sustrayéndome– posibilidades y en todo caso, definiendo un sistema de posibilidades.

Esto nos remite entonces a esa dimensión del poder que es el carácter impositivo de lo social. El poder social, lejos de constituir la socialidad de las acciones, es un momento de la misma. Lo social cobra su fuerza por su imposición a los individuos. Es la cuestión del arrastre, como la imposición de la alteridad en tanto que alteridad. Es la imposición de la alteridad en tanto alteridad, como arrastre, no por lo que es social sino por su carácter de socialidad.

Mientras que para Durkheim el control social, es un poder coactivo, coercitivo, una presión que ejerce la sociedad sobre los individuos, lo social para Zubiri no deriva del poder sino de la actualidad de los demás en nuestras acciones, por eso hay poder, derivado de esa coactualidad de los otros en mis acciones. Hay poder de los demás en la estructura de mi acción porque los otros se actualizan en mis acciones entreverándose, limitando el ámbito de cosas con las que yo voy a hacer mi vida. Hay poder porque es social y no al revés, que sería hay poder, luego es social.

El carácter de poder del poder social es el poder objetivo, no simplemente la fuerza de las demás vidas que pueden arrastrar las meras posibilidades que están ofrecidas. Zubiri lo explica con toda claridad:

[...] es un poder objetivo en virtud del cual me encuentro con la situación que describe exactamente el verbo español imponer. Imponerse no es arrastrar,

pero es algo más que ofrecer; es estar ahí como poder, como poderosidad incoada. Son las vidas de los demás en tanto que poderes incoados dentro de la vida mía. En el haber de la habitud está inscrito formalmente en cuanto alteridad el poder. Lo social se impone y la forma de imposición es ser dominante [...] Lo social como poder es inexorable, no porque sus efectos se produzcan inexorablemente, sino porque el hombre no puede sustraerse a tener que tomar posición ante ese poder. El hombre podrá dejarse llevar por él, o tendrá que ir contra él, pero no puede existir sin él.¹

Todo ello transcurre dentro del poder que ejerce sobre nosotros la alteridad como fuerza de imposición de lo afectante, como posibilidades que dominan; el poder de lo real en cuanto tal; y en esa matriz y dada la mutua versión como determinación de mi vida por parte de los demás, los demás determinando el curso de mis acciones.

La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona, es lo que Zubiri llama apoderamiento. El ser humano sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Este apoderamiento es a la vez –por parte de quien actúa– un conferir poder, en el sentido de que aquella posibilidad de las cosas que me apropio va a ser efectivamente posibilitante mía, es conferir en mi acción poder a una posibilidad determinada. Con lo que la posibilidad ya no es sólo posibilidad sino que está posibilitándose realmente.

La fuerza de imposición de lo afectante es algo inexorable, sí, pero, para el ser humano como animal de realidades, la respuesta siempre es volición; siempre será una respuesta querida, un tener que optar por la forma de estar en la realidad, una acción libre, a fin de cuentas.

Podemos ahora afirmar que no se puede hablar de algo como el poder en singular cuyas distintas manifestaciones son formas en las que se pluraliza; no hay nada que exista como “el poder”. Esto lo vio con claridad el Foucault de la segunda época, cuando nos dice que algo llamado poder considerado como algo dado universalmente de forma concentrada o difusa, no existe. Se trata de diversos poderes que comparten

¹ Xavier Zubiri (2007). *Sobre el hombre*. Alianza editorial. Madrid. p. 316

una misma matriz etimológica por pender de la fuerza de imposición de la realidad, la fuerza de imposición de lo afectante de lo real en tanto real. La fuerza de imposición como poder. La dimensión del poder como fuerza de imposición de lo real, la fuerza de la realidad que se actualiza como “de suyo” en la aprehensión, pero también en la suidad reduplicativa del “de suyo suyo”, propia del ser humano; es decir, como poder que se impone al viviente y el poder del propio viviente con el que él hace su vida. Tratándose de diversos poderes, no se trata de distintas derivaciones de un mismo poder ni, mucho menos de una cosa que como tal pueda circular, pasar de una persona a otra. Vimos que para muchos de los teóricos, incluyendo al mismo Foucault en algunos momentos, fue fácil resbalar hacia una sustantivación del poder y verlo como una unidad que se pluraliza.

Por eso el poder no es algo que tenga existencia por sí mismo y por lo tanto, no es algo que unos puedan apropiárselo y otros cederlo. Se poseen capacidades y esas no son transferibles; lo que puede ir cambiando es la forma en que suceden las relaciones de poder; cuestión que solamente puede darse en el vínculo, en la relación entre personas aún estando mediadas por lo social y sus diversas instituciones. En este sentido es que, coincidiendo con Foucault, el poder no existe más que en acto. Y esto es lo que podemos entender de manera muy sucinta como el poder que recae sobre las personas, en sus diversas modalidades.

Haciendo eco de la definición de Foucault que nos habla de acciones sobre otras acciones, podemos entender al poder que recae sobre las personas como: acciones de uno o varios sujetos que recaen sobre otros sujetos, como meras relaciones de poder o como relaciones de dominación por las que unos se comportan conforme a los designios de los otros. No existe, entonces, este poder al margen de las personas y más concretamente, al margen de las acciones de las personas, porque se trata siempre de acciones transitivas que recaen sobre otras personas. Por eso tampoco es un atributo o cualidad, ya que independientemente de la forma que tome o de los medios de que

se valga, el poder es en este caso la afectación de alguien sobre alguien más; afectación que se da solamente en el vínculo. Finalmente, por eso, el poder no es una cosa, no es algo que alguien posee y pueda distribuir o arrebatar, como tampoco es algo que se ejerce, como ejercicio de dotes o capacidades, habilidades u oficios o, inclusive, como quien ejerce su capital simbólico² o su libertad. El único poder que se ejerce es el poder personal, las propias capacidades. El poder distinto al poder personal, no está en la persona, está en la relación y solamente en la relación. Es la resultante de una acción y otra acción, es en este sentido función o emergente del sistema.

Ciertamente el poder se da como una modalidad de relación; relaciones de poder son todas las que tenemos entre humanos porque todos nos relacionamos con y desde nuestro propio poder y porque, en tanto instancias y recursos para la acción, los otros son poderes (instancias y recursos) a la vez que determinación; los demás no están en mi vida sólo como sistema de posibilidades, sino como sistema de poderes que han sido poderes para cada uno y que, en su forma de poder, se inscriben en mi propia realidad. Los seres humanos estamos inmersos pues, en relaciones de poder sin que eso implique, en primera instancia, imposición o dominación; confusión que lleva a pensar que el empoderamiento de las personas derivará necesariamente en revertir los roles en las relaciones de dominación y no en su habilitación para relacionarse y habérselas con las cosas de otra manera.

Todo lo que hemos constatado hasta ahora se inscribe en la poderosidad de lo social en general, ya que como vimos, lo social, la sociedad, arrastra de alguna manera. Dada la socialidad, los humanos recibimos la fuerza de imposición de la sociedad como realidad afectante. En primera instancia porque los demás delimitan el ámbito de cosas a las que tienen acceso mis acciones. No se trata, por lo pronto, necesariamente de una coerción, sino simplemente de una delimitación física del ámbito de cosas a las que accedo. Ahora bien, esta delimitación afecta al sistema mismo de mis acciones; es

² En el sentido dado por Bordieu.

el poder de los demás actualizado en mis acciones y, además, formando parte de la estructura interna de las mismas. No estamos ante una coerción externa, sino más bien ante un poder intrínseco a la acción misma. El poder como un momento de la socialidad. En segunda instancia, a ello hay que agregar lo que nos dice Zubiri del poder objetivo, más allá de la fuerza de las demás vidas que pueden arrastrar las meras posibilidades ofrecidas, el poder en virtud del cual nos encontramos ante el imperativo de lo social que se impone predominantemente como presión que se ejerce sobre los individuos. Lo social como poder inexorable en tanto que el ser humano no puede sustraerse de tener que tomar posición ante ese poder; podrá dejarse llevar por él o tendrá que ir contra él, pero no puede existir sin él. Nos dice Antonio González: “Esto no agota toda la realidad del poder social [...] pero es su fundamento real”.³

5.2. UNA DISTINCIÓN BÁSICA ENTRE DISTINTOS PODERES Y LA DOMINACIÓN

Dado que en realidad se trata de poderes distintos, en rigor no podemos seguir hablando del poder como uno. No es un poder que se pluraliza de diversas maneras o que se manifiesta de diferentes formas, como un camaleón que se mimetiza con su entorno y cambia según las cualidades de éste; se trata más bien de distintas realidades que comparten el mismo apelativo. Tenemos un caso claro de polisemia, es decir, distintos significados o acepciones en una misma palabra; distintos conceptos que comparten un mismo vocablo por lo que tienen en común: la fuerza de imposición de lo afectante, la fuerza de imposición de lo real como real; aunque no por ello deben confundirse o subsumirse bajo un mismo concepto, porque en realidad se trata de distintos poderes. Dejando de lado la acepción de poder en cuanto la potencia que las cosas tienen, es posible diferenciar entre:

³ González, Antonio (1994). *Un solo mundo. Relevancia de Zubiri para la teoría social*. Mimeo. Madrid. P. 194

- ✓ el poder que la persona posee para actuar, ligado básicamente a habilidades personales y, o a circunstancias externas en cuanto condiciones de posibilidad para la acción; es decir el poder que deriva de posibilidades y capacidades. A este poder lo llamaremos *poder personal o capacidades personales*,
- ✓ el poder que se actualiza en las relaciones interpersonales dada la presencia de los otros por lo que se actualizan como posibilidades en mis acciones, determinándolas; situación en la que se ponen en juego las capacidades de todos los involucrados en la relación. Estas relaciones de poder no suponen necesariamente dominación; es el poder que se da entre las personas que interactúan por su convivencia cotidiana; el poder que emerge cuando hay un vínculo y de ese vínculo; en adelante lo llamaremos *relaciones de poder*,
- ✓ una derivación del anterior, que se actualiza como dominación en el ámbito interpersonal, y nos referiremos a él como *relaciones de dominación en el ámbito interpersonal*,
- ✓ el ejercido por parte de una clase dominante, el Estado o la anónima sociedad. Es en esta última acepción del vocablo que suelen deslizarse, sin más, los conceptos de poder político, poder económico, poder militar, etc., o el poder del sistema como dominación. A estas últimas las denominaremos *relaciones sociales de dominación*, a las que corresponde un adjetivo como poder *político*, poder *económico*, poder de una clase sobre otra, etcétera.

No olvidamos que todos ellos están inscritos en el poder de la realidad, son las distintas modalidades que adopta la fuerza de imposición de la realidad.

Por dominación entendemos la acción que recae sobre una o varias personas de tal manera que éstas se comportan, como única posibilidad de respuesta, conforme a los designios de quien ejerce la acción; cuestión que puede darse en distintas circunstancias y a través de distintas condiciones, ya sea en la relación interpersonal o en las diversas relaciones sociales. En este sentido, en la dominación el poder deviene

acción que es recibida determinando el comportamiento de quien la recibe. La dominación es una acción transitiva que determina una sola respuesta.

Y en este mismo orden de cosas, el poder político es también una acción transitiva que recae en otros con quienes se tiene un nexo, un vínculo. Como lo explica Zubiri, la convivencia en las relaciones impersonales supone un nexo. Las acciones que se realizan desde quien gobierna a una sociedad afectan de tal manera que el comportamiento se ajusta a sus designios—independientemente de sí se le cedió o no el derecho de hacerlo—, por eso son relaciones sociales de dominación, es un poder que solamente se efectúa en acto en el marco de relaciones.

La mayoría de las conceptualizaciones que hemos revisado confunden poder con dominar; por eso tratan al poder como sinónimo de dominación. Cuando definimos a la dominación como acciones transitivas que recaen sobre otros, más precisamente: *acciones de uno o varios sujetos que recaen sobre otro u otros sujetos, por las que estos se comportan, como única posibilidad de respuesta, conforme a los designios de aquéllos*, no se está incorporando consideración alguna sobre los medios utilizados —que pueden ser diversos—, ni sobre si las personas en quienes recae la acción actuarían de esa manera sin la intervención de los otros, ni si está de por medio su anuencia; ya que se trata de aspectos que no alteran el carácter específico de realidad de la dominación; son más bien, tanto los medios utilizados como la anuencia o no, distintas modalidades que la dominación puede tener. Aspecto sobre el que regresaremos más adelante, pero que por lo pronto no afecta lo que podemos entender por dominación.

Ahora bien, decir que las relaciones de poder en su modalidad de dominación son acciones sobre otras acciones, todavía no es decir cómo surgen y en qué consisten estas relaciones; es decir, en qué reside que una relación interpersonal de poder devenga dominación.

5.3. RELACIONES DE PODER Y RELACIONES DE DOMINACIÓN EN EL ÁMBITO INTERPERSONAL

Nos queda entonces pendiente dilucidar las relaciones de poder entre las personas que conviven cotidianamente, que comparten un estado de comunión, que coexisten en un mismo ámbito de posibilidades, ya sea en una comunidad⁴ como la familia, la escuela, el ejido o el pueblo,⁵ o en una organización de cualquier tipo, institucionalizada o no, e incluso en diversas plataformas de participación. Relaciones de poder –no necesariamente de dominación, aunque pueden llegar a serlo– que no son la manifestación de relaciones de poder menos inmediatas o del poder de lo social impersonal, o fractales de un único poder (el enemigo principal que mencionaba Foucault), o piezas constitutivas de éste, ya que, aún si aquél existiera, éstas tienen su propia especificidad, no penden de circunstancias allende los vínculos concretos entre las personas; aunque –hay que recordarlo– no suceden fuera del mundo y por lo tanto, no están libres de estar afectadas por el poder de lo social impersonal y, en algunos casos, determinadas por relaciones de dominación más mediatas, incluyendo poderes políticos y de otros tipos, dependiendo de las circunstancias. La forma en la que lo social domina y la relación que esto tiene con las relaciones de poder, son parte de esta reflexión. Pero hay que insistir en que, si bien no del todo desvinculadas de ellas, son relaciones de poder que, efectivamente, pueden devenir dominación, pero que no penden de circunstancias allende la relación interpersonal, concreta, específica, de la que emerge y en la que se anclan.

Prácticamente en todas las definiciones de poder que nos ofrecen los teóricos que hemos revisado, aún aquellos que reconocen al poder como una relación o puesta en acto en la relación, se nos dice que el poder es hacer que los otros actúen conforme a nuestros deseos. No solamente no distinguen entre las relaciones de poder en general y las que son específicamente relaciones de dominación, sino que en ninguno de ellos encontramos una explicación de en qué reside ese “hacer que los otros hagan”, de qué

⁴ En sentido genérico y no en el de convivencia impersonal, según Zubiri.

⁵ En el sentido en el que la gente que habita zonas rurales en México se refiere al lugar en el que nació, en el que vive o del que proviene.

depende tal circunstancia. Se dice que es algo que no harían sin nuestra intervención o que lo hacen en contra de sus deseos; se nos explican las formas que toma—entre otras, la persuasión, la disuasión o la coacción—; se explican sus distintos tipos o los medios para lograrlo —como retirar premios o amenazar con castigos—, o se afirma que es un medio de comunicación o, incluso, que es control del medio del otro o determinación del campo de decisión del otro. Se nos dice cómo se da, pero no nos dicen qué es. La mayoría de las conceptualizaciones del poder que revisamos hablan de los fines que persigue el poder y de los medios de los que se sirve, pero no nos dicen en qué consiste. La pretensión de esta reflexión es suplir, aunque sea parcialmente, ese vacío, proponiendo una descripción y, en la medida de lo posible, una explicación de lo que es este poder en su versión de dominación, que sucede cuando el otro se pliegue a nuestros designios.

Dijimos que para evitar las confusiones que puede generar lo equívoco del vocablo poder y limitándonos ahora a la dimensión interpersonal, utilizaremos el término *capacidades* para referirnos al poder personal, *relaciones de poder* al que se da en la relación entre los sujetos, y *relaciones de dominación* a la modalidad de relación interpersonal en la que una persona se ve afectada por otra de manera que ajusta su comportamiento los designios de ésta.

Pues bien, dado que el interés está en el poder en las relaciones interpersonales, en el Capítulo 4 se expuso cómo entender, desde Zubiri, estas relaciones interpersonales. Se planteó que la socialidad, como la dimensión social del ser humano, supone que lo humano es fundamentalmente un hecho vincular; lo que hace lo humano es una trama vincular, el ser humano, cada ser humano lo es en tanto que constituido como tal por los otros seres humanos. Cada ser humano existe y es viable como tal porque otros seres humanos lo constituyen.

Esta reflexión tiene en su núcleo a las relaciones interpersonales, en el ámbito que Zubiri llama comunión. Vimos que el filósofo distingue dos posibilidades en la versión a los demás y la convivencia: por un lado, aquella que tiene un carácter impersonal, porque la versión se da a las demás personas en tanto que otras; el tipo de asociación impersonal es, nos dice Zubiri, en un sentido restringido pero estricto, lo que debe llamarse sociedad. Por el otro lado, hay una forma distinta de asociación que procede de la versión de unas personas a otras, pero no en tanto que otras sino en tanto que personas, en tanto otro como yo; es la que él llama comunión personal. Y, sociedad y comunión personal, nos dice este autor, son las dos formas de asociación del animal de realidades.⁶

Entendemos entonces las relaciones interpersonales como comunión, distintas a las relaciones impersonales, que son las que se dan en el plano amplio de la sociedad entre todos los seres humanos, aunque no interactuemos o convivamos de manera cotidiana. La comunión sería entonces la relación interpersonal de aquellos que conviven interactuando directamente. Es una forma de convivencia más inmediata. Podemos ubicar esta comunión en cada uno de los círculos de convivencia de los que nos habla Zubiri.⁷ En la comunión, la versión a los demás como versión física y real cobra pleno sentido.

El punto de partida de esta reflexión está entonces en que, por la versión a los demás, los otros están en mi vida constituyéndome, determinando mi vida. Los otros intervienen en mi vida determinando aquellas “cosas” –en el sentido más amplio del término– que aprehendo y con las cuales y sobre las cuales respondo. Y, de ese modo, los demás determinan el curso de mis acciones, estando incursos en el sistematismo de mis acciones. Esta intervención de los demás sobre mi acceso a las cosas modula internamente las acciones mismas. Éste es el punto radical: la determinación por los

⁶ Zubiri (2007), *op. cit.*, pp. 195 y 196

⁷ *Cfr. Ídem*, p. 218

demás del transcurso de las acciones. En la acción tenemos la actualidad de los demás determinando el curso de la misma. Esta actualidad permite o impide el acceso a determinadas cosas o a determinadas posibilidades, en virtud de lo cual el sistema de actos que componen la acción está determinado por los demás. Los demás están presentes en el sistema de los actos en que consiste la acción.

En este sentido, los otros son instancias y recursos para la acción, como yo lo soy para ellos; y, además, determinan mi ámbito de posibilidades, como yo se los determino también a ellos; es la mutua co-determinación que resulta de la convivencia en comunión. Yo me relaciono con los otros desde y con mi poder personal, es decir con mis capacidades y en un ámbito específico de posibilidades, en donde, en primera instancia, esos otros han contribuido a mis capacidades y me han ofrecido ese ámbito de posibilitación, lo que en principio podrá seguir dándose. En principio, porque los otros son determinantes para que yo tenga poder, poder personal para mis acciones, como yo lo soy para que ellos lo tengan. Los otros, además de ser instancias y recursos para la acción, con sus propias acciones constituyen el ámbito de posibilidades que compartimos, porque yo, con mis propias acciones, también constituyo ese ámbito. Por ello, estas relaciones son relaciones de poder sin ser, en principio, relaciones de dominación; porque no necesariamente suponen una imposición, por la que yo no tenga alternativa más que la de actuar conforme a los designios del otro.

Estamos hablando de una trama vincular que establece la reciprocidad en el vínculo entre las personas y genera una refluencia que la versión a los demás explica nítidamente; por lo que cada cual constituye el ámbito de posibilidades de los otros, mismos que le constituyen el suyo propio. Si llegamos a hablar de procesos unilaterales, de un individuo A hacia un individuo B, es solamente con fines metodológicos ya que en primera instancia no existe esta unilateralidad, siempre se da la bilateralidad e inclusive la multilateralidad; no olvidemos que siempre se trata de vínculos en reciprocidad.

Vimos cómo los otros constituyen la definición de alteridad como un sistema de posibilidades. Por eso lo social son posibilidades. Los demás intervienen en la estructura de nuestras acciones y con ello, éstas adquieren un momento de orientación, de fijación, son hábitos, maneras de habérselas, actuación; primero que nada como posibilidades para mi acción. Antes que cualquier modalidad de dominación, lo social son posibilidades para el animal de realidades. Por la incorporación de los otros en mi propia realidad y mi incorporación en su realidad, es que la realidad es posibilitante. Lo social es entonces principio de posibilidades para realizarse apropiándose. Se trata de una delimitación de las propias posibilidades de vida por los demás y por esto se trata de posibilidades sociales. Son el sistema de las posibilidades sociales para realizarse.

Los otros se constituyen en posibilidades de mi propia vida. Cuando me apropio una posibilidad me apropio posibilidades que los demás me dan conformando mi forma de realidad; ellos están incurso en mis acciones no sólo actualizándose en ellas, no sólo configurando la propia realidad con determinadas hábitos, sino que están conformándola definiendo el ámbito de posibilidades en donde yo puedo actualizarlas apropiándomelas.

Ahora bien, sabemos que la hábito humana se trata de formas de hacerse cargo de la realidad, de habérselas con las cosas. En la respectividad de los convivientes esa hábito se constituye en realidad compartida, es un campo común de posibilidades. No nos referimos al ámbito de la aprehensión, sino como espacio compartido y por lo tanto, en ámbito de posibilidades compartido. Compartimos una hábito, vivimos en común, convivimos en una hábito, y por ese compartir configuramos un campo común que se constituye en el ámbito común de posibilidades. Este ámbito común es co-situación, circunstancias compartidas, arena en la que se despliega la co-determinación y espacio para la realización de las acciones. Instancias y recursos, cosas-sentido públicas, comunes. Por eso, la mutua determinación es en principio posibilitante. En la mutua determinación es que se construye comúnmente el campo

de posibilidades, en donde unos y otros son respectivamente instancias y recursos para la acción, unos y otros determinan, recíprocamente, las acciones de los otros. No es dominación, es mutua determinación.

Tenemos entonces que nos relacionamos con y desde nuestro propio poder y por eso lo que hay en las relaciones interpersonales es la puesta en juego de las capacidades de cada quien en un campo común de posibilidades, en el que actuamos en co-situación, operamos en común, co-operamos; la habitud humana es, primeramente, relaciones de cooperación. Las relaciones de cooperación son lo humano por naturaleza, porque la naturaleza de lo humano es la versión mutua de animales de realidades y en ello y por ello, lo humano es convivencia, misma que es necesariamente cooperación. La habitud humana es cooperante.

La unidad del hombre en su alteridad plural no puede tener más carácter que el que haya una actividad que, conjugada con las actividades de los otros produzca un resultado común. La forma específica de esa unidad de los muchos sería una co-operación.⁸

De hecho, recientes estudios muestran que la vida lleva en su seno la cooperación de los seres vivos antes que la competencia. La vida fue posible y lo sigue siendo, porque los seres vivos cooperan entre sí en la empresa común de la sobrevivencia y la reproducción para la perpetuación de la especie.⁹

Esta cooperación en los seres humanos no es sólo impulso de la vida, es condición de la vida humana. Y este hecho es radical. Lo humano se ha constituido y los seres humanos, cada ser humano, somos viables en tanto que estamos vertidos los unos a los otros conviviendo en una habitud cooperante; estamos abiertos a la realidad estando vertidos los unos a los otros, y no es que perdamos nuestra individualidad, ya

⁸ *Ídem*, p. 226

⁹ Entre otros, Lynn Margulis muestra la fuerza de la cooperación y la simbiosis como más fuerte que la de la competencia en el proceso de evolución/selección natural que estructuró la vida en el planeta. Esto desde el inicio endosimbiótico de las células de las plantas y los animales. Disponible en: http://en.wikipedia.org/wiki/Lynn_Margulis, consultada el 16 de octubre de 2013.

que ésta es también socialidad. Es la cooperación lo que nos permite ser humanos, porque ella constituye la habitud del animal de realidades. La humanización del mundo es resultado de la cooperación. En la dimensión histórica vemos también la presencia de una cooperación entregada, la cooperación también es tradición tradente.

Ahora bien, deteniéndonos un momento en este sistematismo de la historia, vemos cómo, en ser el sistema de posibilidades sociales para realizarse, consiste formalmente el momento de realidad de lo histórico. Y que en lo histórico está incurso lo social, por lo que cada ser humano se posee a sí mismo como realidad, según una forma de comunidad y según unas posibilidades ancladas en una forma histórica.

La historia es un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad, como el suceso de los modos de estar en la realidad. La historia, como principio de posibilitación, refluye sobre cada uno de los individuos, un refluir por el que la historia aporta a cada uno de los individuos capacitación, por el hecho de que estos pertenecen a ella. Tenemos entonces que la historia consiste formalmente –como determinación de cada individuo– en ser proceso de capacitación. Vimos que casi la totalidad de las capacidades provienen del proceso histórico, tanto inter-generacional como en la biografía de cada uno. En la línea de la biografía personal, es esa refluencia que se traduce en experiencia personal: el individuo adquiere y pierde capacidades por su vida personal, por su educación, por su enseñanza, por sus experiencias, entre otras vivencias. Es una refluencia que consiste en constituir en él una capacidad distinta en cada caso. Esa capacitación que nos aporta la historia contiene sin dudas el dinamismo de la cooperación. Dinamismo que va teniendo sus momentos también cotidianamente, ahí donde estoy conviviendo con los otros.

Como proceso de capacitación, la historia está radicada en la inteligencia sentiente y por ella es el ser humano una esencia abierta al todo de la realidad. Y por serlo sentientemente, su apertura es procesual. Abierto a sus capacidades por la historia, el

ser humano produce, antes que los actos, sus propias capacidades. Por esto es que la historia es realización radical. Es producción del ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es hacer un poder que se despliega o no en nuestras acciones, en las acciones de cada día.

Tenemos entonces el hecho de que los convivientes compartimos, en un ámbito común de posibilidades o campo para el despliegue de nuestras acciones, las instancias y recursos actualizados en ese campo y es en ese campo que operamos comunalmente. Además, cada uno somos instancia y recurso de las acciones de los otros y, cuando compartimos los propósitos del suceso, no estamos operando cada uno por su cuenta, sino que estamos cooperando; estamos operando comunalmente. El máximo aprovechamiento de las instancias y recursos de las posibilidades existentes está dado por la cooperación. La versión a los demás tiende a la cooperación. Es humano que la forma de habérselas con las cosas sea cooperativa. Sin duda, “El hombre puede más en un cuerpo social de lo que podría individualmente”.¹⁰

Hay que señalar que en esta forma de conceptualizar el poder en las relaciones de poder, también cobra sentido el concepto de frontera del que nos habló Boulding; la frontera del campo de posibilidades que depende de si es campo común, con frontera flexible y permeable, o frontera de campo delimitado, determinado unilateralmente, que es rígida.

Cooperación nos retrotrae al *con* de la convivencia. Cooperación es una respuesta optada en común o un accionar compartido con propósitos mutuos; en su versión a los demás, es una co-determinación en co-situación, por la que el campo mutuo de posibilidades se expande y las instancias y recursos se multiplican porque cada uno es también instancias y recursos para los otros. En la comunión, las capacidades de cada cual se ven retroalimentadas por la refluencia de unos hacia los otros en un campo

¹⁰ Zubiri (2007), *op. cit.*, p. 310

común de posibilidades expandido, permitiendo que las acciones se desplieguen con mayor fluidez y alcance. Aún el dominio que las cosas, en tanto instancias y recursos para la acción, ejercen sobre mis propias acciones, y el dominio que los otros en tanto instancias y recursos ejercen en mis acciones, se da, en principio, en un campo compartido de posibilidades. En ese sentido este dominio es, en principio también, una relación de poder posibilitante.

De esta manera emerge –está todo el tiempo emergiendo– una habitud común cooperante. La forma de hacerse cargo de la realidad, de habérsela con las cosas, es una acción común compartida, es cooperativa. La actualización de los otros en las acciones comunes es cooperante y eso no es solamente un proceso binario, suele ser entre varias personas.

Cuando la determinación es mutua, compartiendo un campo común de posibilidades, existen relaciones de cooperación, son relaciones de poder más no relaciones de dominación, porque nadie se ve compelido a actuar según los designios de otro, como única posibilidad, y a costa de los propios; cada cual ejerce su poder personal. Suponiendo dos personas, en la mutua determinación existe un balance, una especie de equilibrio dinámico-quiescente¹¹ en el que está presente el poder individual (las capacidades) de ambos en refruencia, con afectación recíproca en un campo común de posibilidades, determinando las acciones de una y otra recíprocamente. Es menester mencionar que se está partiendo de la definición de “determinar” como “fijar los límites de algo”¹² y lo entendemos como establecer las condiciones de posibilidad y el sentido de la acción (sentido como propósito y dirección), son los límites de la acción. Tenemos entonces que, contrario a lo que se afirma de manera generalizada, no es que toda relación sea relación de fuerza y por ello relación de dominación; no es que ésta sea inherente al vínculo, el vínculo es, antes que nada, posibilitante; la mutua

¹¹ Quieto, pudiendo tener movimiento.

¹² Diccionario de la RAE.

determinación tiende a la cooperación. En el vínculo, el establecimiento de las condiciones de posibilidad y el sentido de la acción –como propósito y dirección– es recíproco; es decir, en el vínculo hay una mutua determinación, por la que el campo común de posibilidades se expande. El vínculo, la relación de poder, deviene relación de dominación sólo bajo ciertas circunstancias.

Las relaciones de poder en mutua determinación, en cooperación, devienen relaciones de dominación cuando la mutua determinación se suspende y deja de ser recíproca; cuando la reciprocidad se ve obturada y se instaure una determinación unilateral, constriñendo el ámbito común de posibilidades para los implicados en la relación, por lo que la cooperación también se suspende. La mutua determinación es un proceso dinámico, el campo de posibilidades se constituye también de manera dinámica, hay una tensión constante, es un dinamismo frágil, por ello, la suspensión de la mutua determinación entre dos personas puede ser temporal y revertirse, o puede ser permanente.

Las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal serían entonces una modalidad del vínculo en la que la mutua determinación se suspende y es sustituida por una determinación unidireccional; cuando el campo común se constriñe de tal manera que deviene campo de posibilidades solamente para una de ellas y ésta determina unilateralmente las acciones de la otra. Esto es debido a que una de las partes deja de asumir su propio poder (sus propias capacidades) con lo que cede espacio al poder propio de la otra (sus capacidades), quedando a expensas de la voluntad de ésta, con la posibilidad de que el poder propio de la primera se vea completamente anulado. Esto sucede porque la mutua determinación se suspendió y por lo tanto solamente una de las personas de la relación despliega sus capacidades y actúa constriñendo todavía más el ámbito de posibilidades del otro, quien ha renunciado a su propio poder y se mantiene pasivo, al respecto de ese poder.

Tenemos entonces, que más que algo que se ejerce sobre otro, deberíamos hablar de que la dominación surge en la relación cuando uno de los dos deja de ejercer su propio poder personal creando un vacío que se ve llenado por el poder personal del otro, con lo que ya no hay más una relación de poder cooperante en la que ambos despliegan sus posibilidades. No es que se ejerza poder sobre otro, es el despliegue del propio poder en un campo en donde el otro ha renunciado a desplegar el suyo.

Con la suspensión de la co-determinación se provoca que solamente uno de los implicados en la relación despliegue sus posibilidades y el otro queda a expensas de este despliegue; el campo de posibilidades se reduce a posibilidades solamente para el primero y el segundo debe actuar dentro del campo de posibilidades del primero; hay una bipartición en la que una de las partes del campo común de posibilidades se amplía y la otra se constriñe, de manera que el margen para la acción del segundo se reduce. El campo mutuo queda reducido a solamente posibilidades para uno. El hecho de la dominación en las relaciones de poder en el ámbito interpersonal es un hecho simultáneo de suspensión de la mutua determinación y renuncia –por parte de uno de los polos de la relación– al ejercicio del propio poder, de las propias capacidades. Por eso es que no se puede hablar de ceder el poder, ya que éste no es algo que pueda ser cedido; se cede el espacio en el que el otro ejerce su propio poder, renunciando al espacio en el que se ejerce el nuestro.

Por lo tanto, las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal consisten en la suspensión de la mutua determinación y el despliegue de las capacidades de solamente una de las partes involucradas en la relación, en lo que otrora era un campo común de posibilidades; acciones que, en esas condiciones, determinarán unilateralmente las acciones de la otra parte, porque el campo de posibilidades común está vedado al despliegue de las capacidades de ésta. El campo está restringido de manera que sus acciones sólo son posibles conforme a los designios de aquélla; sus acciones son posibles sólo en un campo estructurado por el otro. Por ello es que la relación deviene dominación. La dominación es consecuencia de esta suspensión de la

mutua determinación y constreñimiento del campo común de posibilidades, por la que una de las partes actúa según los designios de la otra, como única posibilidad. La acción que recae sobre una o varias personas de tal manera que éstas se comportan, como única posibilidad de respuesta, conforme a los designios de quien ejerce la acción, es posible solamente cuando la mutua determinación se suspende como resultado de que aquéllas dejan de ejercer su propio poder.

Recapitulando, tenemos entonces que lo propio de las relaciones interpersonales es la cooperación; por la versión a los demás, por la mutua determinación, las relaciones interpersonales son “de suyo” cooperativas, coexistiendo las acciones de los implicados en un campo común de posibilidades. Las relaciones de dominación se instauran cuando la mutua determinación en un campo común de posibilidades se suspende porque una de las partes deja de ejercer su propio poder, sus propias capacidades, dejando ese campo común libre para que el otro las despliegue. La relación deja de ser cooperante en un campo que deja de ser común.

La determinación unilateral, la obturación del carácter común del campo de posibilidades que deviene campo de posibilidades para uno sólo, hace que las acciones de los otros dependan de ese campo porque están referidas solamente a ese campo y por lo tanto, no pueden ajustarse a él. Esto hace que estos se comporten según los deseos del primero; y por supuesto, esto no sería sin su intervención. Esto muestra el sinsentido de la definición que otorga al poder, diríamos a la dominación, la cualidad de hacer que alguien haga algo que no haría sin la intervención del supuesto portador del poder. No sabemos si lo haría o no, queda en el ámbito de la especulación, quizá sí lo haría; aquí el punto es que, en estas circunstancias, las acciones están determinadas por el campo de posibilidades determinado unilateralmente.

Ahora bien, la naturaleza del vínculo implica que nunca deja de haber cierta mutua determinación y aún cuando las propias capacidades estén obturadas, sigue habiendo

una cierta determinación de la vida del otro. Quien determina unidireccionalmente la vida del otro, no deja de ser objeto de cierta determinación por parte de quien cuya vida determina; es como si de alguna manera, quien determina unilateralmente la vida del otro fuera objeto de una reversión y se viera, asimismo, determinado por ese acto. Si entendemos las relaciones interpersonales como un sistema, veríamos a la dominación como un emergente en esas relaciones, por una entropía en el sistema, que lo afecta en su conjunto. El que afecta se ve afectado y su propio actuar afecta al otro, y con ello se afecta a sí mismo, aunque de una manera muy diferente a la afectación del segundo.

Vemos entonces que la mayoría de la definiciones de poder y dominación, y concretamente las de Weber, no tienen nada que ver con la forma en que estamos abordado ambos conceptos. Tanto la probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social –aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad–¹³ como la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas,¹⁴ son consecuencias y no la naturaleza de las cosas descritas. De dónde pende esa probabilidad, es lo que estamos pretendiendo escalear.

Por otra parte, dada la complejidad de las notas del ser humano, y por ella, la diversidad de dimensiones de la personalidad humana, pero sobre todo por el carácter abierto del ser absoluto, la determinación unidireccional puede darse en una o algunas dimensiones y no en otras, en las que puede ser que la determinación unidireccional corra en sentido inverso (se diría en lenguaje coloquial: el que A tenga poder sobre B en algunos aspectos, no significa que B no puede tener poder sobre A en otros); es decir, pueden existir dominaciones parciales en ámbitos distintos de la vida que corran en sentidos opuestos entre las mismas personas. Esto significa que no

¹³ Weber, Max (1981) *Economía y sociedad*, FCE, México, p. 43.

¹⁴ *Ídem*

siempre necesariamente la dominación en las relaciones de poder es total, incluso, a veces, se puede renunciar al propio poder en ciertos ámbitos porque de esa manera se puede ejercer en otros donde la otra persona renuncia al suyo.

5.4. EL PESO DE LA ASIMETRÍA

No todos tenemos todas las capacidades para todos los ámbitos de posibilidad; es decir, habrá ámbitos en los que estaremos a expensas de las acciones de los otros en tanto desarrollamos capacidades para poder también nosotros desplegar ahí nuestras acciones. De ahí el imperativo de la socorrancia. Cuando la persona no cuenta con capacidades que se adecuen a algún campo de posibilidades para la acción, por más que éstas existan no podrá tender a ellas, es decir, aunque existan condiciones en su entorno, si carece de capacidades para hacerlo, no podrá aprovechar esas posibilidades. Tiene que darse la conjunción de ambas circunstancias: las posibilidades y la persona con capacidades para apropiárselas. Mientras tanto, no puede no haber asimetría entre quien socorre y quien es socorrido.

Es cierto que la asimetría (mayor fuerza física o psicológica, edad o experiencia, autoestima, información o acceso a la misma, monopolio de recursos lingüísticos y de otros tipos, capital simbólico, entre otros factores) es una de las condiciones para que existan relaciones de dominación; sin embargo, que la haya, no necesariamente implica que se den tales relaciones. En las relaciones de poder posibilitantes la asimetría no supone una relación de dominación porque, mientras el campo de posibilidades se mantenga como campo común de posibilidades y en él los implicados en la relación desplieguen sus capacidades actuales, a la vez que van adquiriendo nuevas, el vínculo sigue siendo posibilitación. Por lo tanto, la asimetría de capacidades no es igual a relaciones de dominación.

Las relaciones de dominación no son pues una cuestión de asimetría de capacidades. En un mismo ámbito de posibilidades y dándose la cooperación, cada cual actúa desde y con sus capacidades. La versión a los demás es mutua determinación y constituye un vínculo de refluencia en co-situación, en la que las asimetrías de capacidades no es un obstáculo para que cada uno despliegue las suyas; al contrario, en ciertas circunstancias la asimetría enriquece el ámbito común de posibilidades, dándole a los implicados la posibilidad de un despliegue de sus propias capacidades que no encontrarían si no existiera esa asimetría. La asimetría posibilita también, puede ser capacitación; porque hay asimetría hay tradición tradente, hay entrega.

Veamos la que quizá es una de las mayores asimetrías, la del bebé con el adulto que ejerce su maternaje en una relación filial: el adulto propicia en el bebé un ámbito de posibilidades para el desarrollo de capacidades para la vida, mientras que el bebé posibilita en el adulto capacidades como la ternura, que en otras circunstancias difícilmente podría desplegar. Compartiendo un mismo ámbito de posibilidades y dejando fluir la co-determinación se da la cooperación; aun habiendo asimetría de capacidades. Caso similar al anterior es el de un adulto con un niño en un ámbito educativo, donde el adulto posibilita en el niño el despliegue de sus capacidades. No es una relación de dominación porque mientras exista la co-determinación y el adulto –obviamente con más capacidades que las del niño– no constriña el ámbito de posibilidades para éste y no obture la determinación que fluye del niño hacia él, seguirá siendo una relación de cooperación. En el momento en que el adulto suspendiera la mutua determinación y con ello limitara el ámbito de posibilidades del niño, entonces la asimetría sería posibilitadora de relaciones de dominación entre él y el niño.

Como expusimos en el apartado anterior, una relación de dominación es cuando la mutua determinación se suspende y se instaura una determinación unidireccional, constriñendo el ámbito común de posibilidades para los implicados en la relación y,

por lo tanto, rompiendo la cooperación; obviamente es más fácil que esto suceda si hay asimetría de capacidades. La asimetría es pues una condición previa para las relaciones de dominación, pero no necesariamente implica relación de dominación, para ello es necesario que existan las circunstancias que hemos descrito.

Tenemos entonces que la cuestión de la asimetría en las relaciones de dominación es algo relativo, es una condición, sí, pero no constituye sin más una relación de dominación. Es decir, puede haber asimetría sin que necesariamente la determinación sea unidireccional, puede haber mutua determinación aunque haya asimetría; de hecho, siempre hay mutua determinación; de alguna manera hay cierto monto de determinación por parte del determinado sobre el que determina, hay un grado de afectación del otro. El hecho es que el bebé o el niño también determinan la vida del adulto, luego, sí hay reciprocidad aunque haya asimetría. El maestro también aprende del discípulo.

Pero si bien la asimetría no necesariamente supone relaciones de dominación, sí es condición necesaria para que se den, aunque para ello deben darse otras circunstancias. Vimos que las relaciones interpersonales devienen relaciones de dominación cuando una de las partes implicadas renuncia a ejercer sus propias capacidades en el ámbito determinado de posibilidades; ya sea porque no se supo cómo ejercer el propio poder para impedir la ruptura de la mutua determinación, o porque sustraerse a ello puede derivar en la ruptura del vínculo con quien, además, se está unido por lazos de afecto o existe algún tipo de dependencia; puede ser también por la obtención de ganancias secundarias. En todos los casos se trata de hábitos, de formas de habérselas con las cosas; muchas de las cuales han sido aprendidas. No reconocer y valorar el propio poder, o no saber cómo ejercerlo es, muy frecuentemente, resultado de formas aprendidas de estar en el mundo.

Además de que de un parte se de la renuncia a ejercer el propio poder, es necesario que la otra (normalmente la que tiene mayores capacidades, aunque no necesariamente, ya que puede darse también en simetría de capacidades):

- ✓ no reconozca o deje de reconocer el carácter recíprocamente posibilitante de la mutua determinación,
- ✓ considere el campo mutuo de posibilidades insuficiente para sus fines,
- ✓ considere sus propias capacidades como autosuficientes,
- ✓ encuentre que el otro cede, digámoslo así, el terreno o más bien, renuncia a sus propias capacidades y campo de posibilidades, y
- ✓ encuentre legitimación a su proceder en la visión del mundo generalmente aceptada; es decir, su comportamiento se ve convalidado por las ideas imperantes en su entorno. Es decir, que la violencia simbólica –en el sentido que le da Bourdieu– justifique su proceder.

5.5. LA LIBERTAD, LA COERCIÓN Y LA COACCIÓN

Para que las relaciones de poder devengan dominación debe darse una, algunas o todas las circunstancias que se acaban de plantear. Pero para que eso suceda, el otro ha de avenirse a ello y esto sucede cuando no se han asumido suficientemente las propias capacidades, o se duda de ellas, o no ha se ha dado plenamente la apropiación de las posibilidades desde las cuales y con las cuales se determina el campo común de posibilidades. Hay un repliegue, un abandono de la plaza que es el ámbito común de posibilidades y entonces la relación deviene relación de dominación. Por el contrario, si el otro u otros, no se avienen a la intención de quien pretende cancelar la mutua determinación y determinar unilateralmente el campo de posibilidades, sobrevienen dos posibilidades: primero, éste renuncia a sus intenciones y mantiene la mutua determinación y con ello la cooperación o, segundo, se genera un conflicto que, de no resolverse de manera tal que vuelva la situación al primer caso, rompe con la relación

en su cualidad de comunión y deviene otro tipo de relación o, de plano, se elimina completamente; es decir, se rompe la relación. Frecuentemente se da la avenencia y, por lo tanto, una relación de dominación cuando los lazos afectivos presentes en la comunión son muy fuertes o porque hay alguna ganancia secundaria, es decir, se renuncia al propio poder a cambio de una situación deseada, aunque no sea conscientemente; o por un cálculo de un mal menor. Por ello es tan difícil sustraerse de una relación de dominación en el ámbito interpersonal.

Podemos ahora abordar dos cuestiones: el lugar de la libertad individual en las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal, en tanto anuencia; es decir, como consentimiento, y el papel de la coerción como mera presión para forzar la voluntad o conducta de alguien, o como coacción, modalidad de fuerza o violencia que toma la coerción.¹⁵

Dijimos más arriba que la relación de dominación constriñe el campo de posibilidades de uno de los polos de la relación, por lo que solamente puede responder, es decir, optar, por una acción posibilitada dentro de ese campo. Algunas teorías como la de Luhmann, nos plantean que a mayor libertad del otro, mayor poder nuestro; es decir, que hay mayor poder cuando la otra parte tiene más posibilidades de respuesta pero que, teniéndolas, opta por la que nosotros deseamos; lo que significa entonces que, efectivamente, se cuenta con mucho poder. Otros autores, como Foucault, dicen que el poder es posible solamente si el otro es libre, porque si no tiene libertad de elección ya no es poder sino imposición por la vía de la coacción; según esto, las relaciones de poder –en su modalidad de dominación, precisaríamos nosotros– suponen sujetos libres; recurrir a la coacción, es decir a la fuerza, a la violencia, significaría que no se tiene poder alguno.

¹⁵ Diccionario de la RAE.

Estas proposiciones están yuxtaponiendo el poder personal, en tanto capacidades, con el carácter de poder que constituyen las relaciones de dominación. Es cierto que hay un continuo entre ambos poderes, ya que siempre nos relacionamos con y desde nuestro propio poder y las relaciones interpersonales son relaciones de poder en el sentido que hemos descrito; pero el hecho fundamental de las relaciones de dominación es que constriñen el ámbito de posibilidades de respuesta del otro, a solamente las que responden a los designios de una de las partes. Ahí ya no es una cuestión de libertad o no libertad sino el hecho lato de las posibilidades posibilitadas, ni más ni menos, en las que es factible que yo actúe. Mi libertad está presente más bien en el momento en que yo decido permitir o no que el otro suspenda la mutua determinación y obture el campo común de posibilidades; dicho de otra manera, cuando yo decido renunciar a mi propio poder. Más no en el momento de optar por una u otra respuesta a las exigencias de la realidad que se me actualizan solamente siendo las respuestas esperadas por el otro. Es más, mi libertad entra en juego mucho antes: en la decisión de sostener o no una relación interpersonal, esa relación interpersonal en particular. Si no puedo tomar esa decisión es que ya estoy inmerso en una relación de dominación y ahí solamente puedo actuar según los designios del otro; una relación en la que no me queda otra posibilidad, en caso de no desear estar en esa relación de dominación, que echar mano de los resabios de libertad con los que cuento para romper con esa relación. El problema es que en la mayoría de los casos es difícil darse cuenta en qué momento la relación interpersonal devino relación de dominación; máxime si, como ya se dijo, existen fuertes lazos afectivos que dificultan la renuncia al vínculo por el afecto que se le tiene al otro; o si creemos que las consecuencias de romper con la relación son más perjudiciales para nosotros que tal dominación.

Podemos decir que en el caso de la proposición de Luhmann y bajo la circunstancias que él señala, efectivamente, el que el otro, teniendo muchas posibilidades de respuesta opte por la que yo deseo, muestra que yo tengo mucho poder, pero poder

personal de persuasión porque, independientemente de los medios que yo utilice, lo que estoy haciendo es persuadiéndolo de que haga lo que yo deseo. Si no se trata de persuasión, se trata entonces de una relación de dominación en la que no existe algo tal como una amplia gama de posibilidades, existen solamente las que realizan mis deseos y a esa gama se restringe el accionar del otro, sin que su libertad entre en juego.

Efectivamente, podemos concederle razón a Foucault cuando dice que las relaciones de poder suponen sujetos libres; pero precisando que la libertad se ejerce antes de que se instaure la relación de dominación, es decir, cuando es todavía una relación interpersonal cooperativa, en una mutua determinación y un campo común de posibilidades. Es libertad de elegir esa relación y, en su momento, libertad para aceptar o no que ésta devenga relación de dominación. Una vez en ella, la libertad no podrá ejercerse más que para salir de la relación.

Se podrá argüir que el niño no puede decidir si quiere o no estar en una relación interpersonal con su padre o su maestro, y que por lo tanto, tampoco podrá decidir si permite que la relación devenga relación de dominación. Eso es cierto, pero no lo es que, por eso mismo, la relación con su padre o su maestro es ya una relación de dominación. Porque, hay que insistir, lo que hace de una relación interpersonal una relación de dominación es la suspensión de la mutua determinación y la obturación del campo común de posibilidades, lo que, como hemos visto, no sucede necesariamente en el caso de la asimetría que existe entre el niño y el adulto en estas circunstancias. Antes que nada, en estas circunstancias la asimetría es capacitación. ¿Qué libertad tendrá un niño si no pudo sustraerse a una relación de dominación?

¿Qué hay entonces de la coerción y la coacción? La coerción es mera presión para forzar la voluntad o conducta de alguien, es lo que hemos descrito propiamente como relación de dominación, ésta no hace más que forzar la voluntad o conducta de

alguien; forzar no necesariamente es utilizar mi fuerza, es hacer que forzosamente el otro desee o haga lo que yo deseo. La coacción, siendo una modalidad de coerción, es una modalidad que sí depende de que yo use mi fuerza para forzar a otro; es decir, ejerzo violencia, sea física sea psicológica y, con ello, la relación de dominación deviene relación de dominación violenta, como una modalidad extrema de la relación de dominación. Decir que la violencia implica que deja de haber relación de poder entre personas y se convierte en la relación de una persona con un objeto, además de confundir la relación de poder con una relación de dominación, no solamente despersonaliza a esa persona, sino que desliza un eufemismo innecesario, ya que una cosa es hacer a otra persona objeto de mi violencia y otra es que deje de ser persona, por el hecho de que yo dejo de considerarla como tal.

La coacción recurre a la violencia, es una modalidad extrema de relación de dominación donde la suspensión de la mutua determinación y por lo tanto, la determinación unilateral, llega no solamente a constreñir el campo común de posibilidades, sino a anular las capacidades del otro por la vía de la paralización de las posibilidades de respuesta: es la sumisión; reacción extrema en una relación de dominación.

Por eso no se puede decir que el recurso a la violencia sea una exigencia propiciada por falta de poder, antes bien, una relación de dominación violenta es posible porque hay una asimetría en la que uno tiene mayor fuerza física o psicológica, que son parte de su poder personal, o acceso a cosas que las suplen –armas, por ejemplo– y al romper la mutua determinación, con ese poder personal constriñe el ámbito de respuesta del otro.

Vimos que la determinación de un acto por razón de la realidad querida es lo que se llama libertad. La apertura de la acción a la realidad es la raíz misma de la libertad; es decir, que la respuesta no pende de los contenidos estímulo. La libertad está

posibilitada por la apertura del ser humano a la realidad. La aprehensión de realidad significa una apertura de la acción humana a la realidad como raíz de la libertad; la libertad está posibilitada por la apertura del ser humano a la realidad. El ser humano siempre es agente de sus acciones, ejecuta sus hábitos de una manera recibida y con sentidos que hacen referencia a los hábitos de otros, que es el haber social. Ahora bien, la libertad además de algo permitido por el proceso sintiente del ser humano, es algo exigido por la inconclusión de sus tendencias.

Es en este sentido que puede interpretarse lo que afirma Foucault sobre la intransitividad de la libertad. Es su carácter intransferible, irrenunciable, ineludible. Es, de alguna manera, la rebeldía de la libertad ante una determinación unilateral de mis posibilidades por parte de otro u otros. El carácter de la acción humana como acto por razón de la realidad querida, es una exigencia de la realidad por la que la voluntad tendente no puede no ser, ya que es parte constitutiva del ser del ser humano en la realidad, ahí donde hace su vida.

Por ello podemos afirmar que las relaciones de dominación no son algo inevitable –al menos en el ámbito interpersonal–, una realidad inexorable e implacable a la que no podemos sustraernos. En primer lugar, porque las relaciones de poder, antes que relaciones de dominación, son relaciones posibilitantes. En la convivencia en comunión lo que priva son relaciones en las que los otros van posibilitando nuestras capacidades y van desplegando un campo de posibilidades para nosotros. Es cierto también que esto se da en un balance o tensión dinámica muy frágil que puede fácilmente devenir relaciones de dominación; pero podemos decir que en la mayoría de los casos se trata de la excepción, no de la regla. De lo contrario los seres humanos estaríamos sumidos perpetuamente en la sumisión, lo que cancelaría la viabilidad de la especie humana tal como es.

En segundo lugar, porque por la habitud de la inteligencia sentiente toda respuesta es volición, es una realidad optada; podemos entonces decidir si queremos estar o no en una relación que devenga dominación, lo que muchos ignoramos que es posible. Podemos también, y esto es quizá lo más determinante, decidir si renunciamos a nuestro propio poder y con ello damos nuestra anuencia a que se suspenda la mutua determinación; decidir si nos mantenemos en esa relación renunciando a nuestras posibilidades despegadas en un campo común de posibilidades, quedando a expensas de la determinación unilateral de nuestras propias acciones por parte de ese otro.

Afirma Foucault que el poder es aceptado, porque no siempre pesa como una fuerza que dice no, sino que de hecho produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es cierto, estar en una relación de dominación conlleva ciertas ganancias secundarias, pero a costa de renunciaciones fundamentales, la primera de ellas, la renuncia a nuestro propio poder.

Podemos entonces decir que empoderarse es llegar a relacionarse de manera tal que, asumiendo el propio poder, no se le cede el espacio al poder propio del otro y por lo tanto la relación es de mutua determinación. Empoderarse es autorizarse a uno mismo, es asumir el propio poder. Se trata de lo que llama Zubiri: “apoderamiento”.

5.6. LIDERAZGO Y AUTORIDAD

Antes de atender la relación entre la autoridad en el marco de las relaciones de poder y las relaciones de dominación, es pertinente mirar un momento la cuestión del liderazgo.

De la cooperación se desprende el liderazgo. Los propósitos compartidos instan a la acción común, a la cooperación; esto es lo que podemos entender por liderazgo: una función de la convivencia de la que emerge la cooperación; la convivencia insta a la

cooperación, ese instar es el liderazgo. El liderazgo es primeramente la fuerza de imposición de los propósitos compartidos, es la fuerza de imposición del proyecto común, es el poder que tiene el proyecto común determinando las acciones de quienes conviven en un campo común de posibilidades. El liderazgo es el proyecto común que se impone con su poder. Antes que líderes hay liderazgo, las personas que en la comunidad instan a la cooperación ejercen liderazgo, son líderes. Nada tiene que ver con un rol formal en la comunidad o un lugar en la estructura de la organización, ni con niveles jerárquicos; cualquier persona, independientemente de su lugar en la comunidad o en la organización, ejerce liderazgo si insta a la consecución del proyecto común mediante la cooperación. No es lo mismo entonces el liderazgo en una situación de cooperación, dónde ser líder es quien insta a la acción cooperativa en función de los propósitos comunes, que el liderazgo en relaciones de dominación; en este segundo caso líder es el que logra, para cumplir sus propios designios, que otros lo hagan lo que él define que se haga, en el lenguaje coloquial “que los otros lo sigan”. Ésta es la noción de liderazgo que priva en el ámbito de la competencia, lo propio de relaciones de dominación; porque las relaciones de dominación encuentran suelo fértil en contexto de competencia, no de cooperación. En las relaciones de dominación el líder es el que logra que los otros hagan lo que él desea, aún si lo presenta como un propósito común.

Ahora bien, con respecto a la autoridad, vimos que Weber plantea una explicación de la autoridad como formalización de la dominación o, más concretamente, de la obediencia. Se obedece a quien se le reconoce autoridad. Explicación ligada no a lo que ésta es en sí misma, sino a sus formas de justificación-legitimación, y a qué tipo de obediencia es la que cada una de esas formas tiene, así: en el caso de la autoridad legal se obedecen las ordenaciones impersonales y objetivas legalmente estatuidas y a las personas por ellas designadas, en méritos éstas de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del círculo de su competencia; en el caso de la autoridad tradicional se obedece a la persona del señor llamado por la tradición y vinculado por

ella (en su ámbito) por motivos de piedad, en el círculo de lo que es consuetudinario; en el caso de la autoridad carismática se obedece al caudillo carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez.¹⁶

La perspectiva de Weber está entonces en lo que las personas depositan en aquél a quien han de obedecer independientemente de sus atributos, salvo en el caso de la autoridad o legitimidad de origen carismático, en la que la santidad, heroísmo o ejemplaridad de quien manda son el factor determinante, aunque sólo lo sea por lo que los que obedecen depositan en quien manda, haciendo que la obediencia se dé “por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad, o ejemplaridad, dentro del círculo en que la fe en su carisma tiene validez”.¹⁷ No nos dice, sin embargo, qué es propiamente la autoridad.

Aristóteles había planteado antes la cuestión de la autoridad en términos del interés o del depositario del beneficio, con base en el criterio de la esfera en que se ejerce: la autoridad del padre sobre el hijo, del amo sobre el esclavo, del gobernante sobre los gobernados. ¿A quién beneficia?: la autoridad paternal es ejercida en interés de los hijos; la autoridad patronal o despótica en interés del amo; la autoridad política en interés de quien gobierna y de quien es gobernado. Explicación que no nos dice tampoco qué es la autoridad.

Recordemos que Buckley, por su parte, sostiene que la autoridad es la dirección o control de las formas de conducta de otros con su consentimiento o consenso informado y comprometido para la promoción de metas colectivas, basada en alguna forma discernible de consentimiento, y que por lo tanto, “la autoridad implica una sujeción informada y voluntaria, que es un estado psicológico definido, y una

¹⁶ Cfr. Weber, *op. cit.*, p. 17)

¹⁷ *Ídem*, p. 172

coordinación e identidad de las orientaciones hacia metas de los controladores y los controlados”.¹⁸

Como vimos en el Capítulo 2 y es menester repetirlo, este autor nos propone un diagrama donde explica que en un proceso sistémico se genera la ‘legitimidad’ como función, no sólo de una estructura de posiciones ‘oficiales’, sino de esta estructura juntamente con la promoción de metas individuales y colectivas, y del consenso grupal conexo, concebido en términos de perspectivas compartidas de compromiso emotivo. La autoridad genera legitimidad y no a la inversa, que la autoridad penda de su legitimidad. Nos dice también que las sociedades basadas en la autoridad tienen más posibilidades de persistir y existen a un nivel más elevado de satisfacción personal, de eficacia grupal y cooperación.

Más allá de la idealización que hace Buckley de la eficacia de la autoridad y del sentido de su teoría para la justificación de gobiernos supuestamente democráticos, estos planteamientos coinciden con la noción de autoridad que se desprende de la de relaciones interpersonales frente a las relaciones de dominación, en tanto relaciones de cooperación en orden a propósitos comunes.

Esta noción de autoridad contrasta con otras como la de Kòjeve, quien dice, en la línea weberiana, que “la Autoridad es la *posibilidad* que tiene un agente de actuar sobre los demás (o sobre otro), sin que esos otros *reaccionen* contra él pese a ser *capaces* de hacerlo”.¹⁹ En este sentido, se hace eco de la idea de autoridad como dominación legitimada.

¹⁸ Buckley, Walter (1993). *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, p. 271

¹⁹ Kòjeve, Alexandre (2006). *La noción de autoridad*. Nueva Visión, Buenos Aires, p. 36. Cursivas en el original.

Por su parte, Antonio González nos dice que en el plano de lo social, por la fuerza de imposición de lo social:

[...] el poder deja de ser una mera poderosidad para convertirse en verdadera influencia [...] o autoridad. Configurando la propia realidad, los demás ejercen una autoridad sobre mi realidad. Del mismo modo, las hábitos sociales que los demás han impuesto en mí determinan en mi realidad algún tipo de autoridad sobre los demás. Aún en el caso de que fuera una autoridad nula, sería algo conferido por los demás. El modo de habérselas con los demás tiene, por tanto, tanto una autoridad conferida por los otros como una autoridad sobre ellos.²⁰

Sin embargo, hay en el mismo Kòjeve una perspectiva distinta para abordar la autoridad, misma que recogemos en la siguiente cita ya que nos introduce al planteamiento sobre la autoridad y su relación con las relaciones de dominación que queremos exponer.

[...] la Autoridad sólo existe en la medida que es “reconocida” [...] Se puede entonces decir que la génesis de la autoridad es la génesis de su “reconocimiento” por parte de quienes la van a experimentar. Y es precisamente por eso que se puede decir –pues es lo mismo– que la Autoridad se *impone* por sí misma a quienes la experimentan: o bien *no* existe autoridad en absoluto o bien es “reconocida” por el solo hecho de su *existencia*. La Autoridad y el “reconocimiento” de la autoridad no son más que una sola cosa. Pero se puede distinguir en ese “reconocimiento” (de la Autoridad) lo que se podría llamar su *manifestación*. Y esa “manifestación” no es sólo “signo exterior de respeto”, etc., sino también la forma exterior del propio “acto de reconocimiento”. Por ejemplo: alguien propone en una asamblea un “proyecto” y luego es “elegido” Jefe; *su* proyecto es lo que ha engendrado su autoridad de Jefe y no la “elección” por parte de los “demás”; no tiene Autoridad porque haya sido elegido, fue elegido porque ya se beneficiaba con la autoridad que ya había nacido de su “proyecto”.²¹

La pertinencia del proyecto que propone es lo que hace que su autoridad sea reconocida.

²⁰ González, Antonio (1994). *Un solo mundo. Relevancia de Zubiri para la teoría social*. Mimeo. Madrid. p. 223

²¹ Kòjeve, *op. cit.*, p. 58. Las comillas y cursivas son del original.

En nuestro planteamiento, la autoridad es, antes que una persona que la ejerce, una función formalizada de liderazgo en un grupo o una comunidad determinada. En situaciones de convivencia, la autoridad es la función autorizada –conferida por los demás– para ejercer el liderazgo; es decir, conducir a la realización de los propósitos del grupo; en este caso, la cuestión de la legitimidad se centra en la aceptación de la misma por parte de los implicados en la relación. Conforme al planteamiento de Kòjeve, la autoridad está asociada al logro de los fines comunes y quien abona a ello se manifiesta como líder, por ser líder se le reconoce autoridad y entonces se le autoriza a ejercer formalmente ese liderazgo. En este sentido podemos concordar con González en cuanto a que *configurando la propia realidad, los demás ejercen una autoridad sobre mi realidad*.

Así podemos distinguir entre autoridad y autoritarismo; éste se da cuando quien está investido de autoridad lo utiliza para establecer relaciones de dominación, es tomar ventaja de la asimetría que da la investidura para determinar unilateralmente a los otros. Por eso es que no se debe confundir autoridad con autoritarismo o, lo que es más perjudicial, atribuirle a toda autoridad carácter autoritario.

Los padres tienen un liderazgo en el común familia, el maestro lo tiene en la comunidad educativa, el terapeuta lo tiene en el proceso de cura; todos ellos están en una relación de poder, sí, pero si mantienen la mutua determinación y con ello un campo común de posibilitación, por ello tienen autoridad; pero también todos ellos estarán propensos a ser autoritarios en la medida que sean proclives a establecer relaciones de dominación, cuando su proceder, aprovechando la investidura, suspende la mutua determinación, cancelando con ello el campo común de posibilidades y por lo tanto, constriñendo las acciones del otro a su propio campo de posibilidades; actuar de tal manera que el otro se comporte, como única posibilidad de acción, conforme a los propios designios.

La autoridad no es poder legitimado; tiene razón Buckley, aunque basado en consideraciones de muy distinta índole, cuando afirma que el poder –en el sentido de dominación– y la autoridad, son mutuamente excluyentes; en ello coincidimos, porque la autoridad es propia de relaciones cooperativas, coincidimos en que cuando hay autoridad no hay relaciones de dominación, es una autoridad en función de propósitos compartidos; la dominación se da cuando la autoridad deviene autoritarismo. Con frecuencia se confunde autoridad con autoritarismo cuando aquella es legitimada en relaciones de dominación. El autoritarismo es lo propio de relaciones de dominación, no tiene que ver con ciertos estilos de autoridad; ese es otro asunto.

A propósito de esta cuestión, abordemos el aserto de Foucault acerca de que el poder es básicamente una cuestión del gobierno de unos individuos sobre otros. Nos dice que el ejercicio del poder consiste en guiar la posibilidad de conducta de otros y poner en orden sus efectos posibles, más que una confrontación entre dos adversarios o la unión de uno a otro. Tendría razón si se refiriera a las relaciones de poder y, en ellas, al ejercicio de la autoridad; pero no así cuando se trata de relaciones de dominación; en ese caso no se guía la posibilidad de la conducta, se impone.

En *El sujeto y el poder*, Foucault trata de insistir en la racionalidad de las relaciones de poder y, sin negar su negatividad, busca encontrarles acomodo en el dinamismo contradictorio de la sociedad. En este sentido yuxtapone el liderazgo en el sentido que lo hemos tratado, como conducción de esfuerzos conjuntos, y por lo tanto en marcos de autoridad, con una conducción autoritaria, en la que no existe confrontación porque hay sumisión, en marcos de relaciones de dominación.

5.7. EL PODER POLÍTICO Y LA DOMINACIÓN

Vimos que Foucault se preguntaba cómo es que las relaciones de poder, en el sentido que estamos manejando como dominación, son el sustrato, el suelo fértil en el que

enraíza el poder del sistema, y cómo éste se incardina en ellas. Bourdieu, en cambio, se preguntaba cómo el poder del sistema se encarna en las relaciones de poder. El primero parece ver a las relaciones de dominación como realidades autónomas que son aprovechadas por el sistema para fortalecerse; el segundo las ve como expresiones concretas de éste.

Es cierto que el poder político y las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal son poderes de la misma índole; en tanto que acciones de un sujeto, sea éste en singular o plural, que recaen sobre otros sujetos, por las que éstos se comportan, como única posibilidad, conforme a los designios de aquéllos, tal y como las hemos definido; pero desplegados en diversos ámbitos de acciones: de mera convivencia impersonal el primero, de comunión y por lo tanto, de relaciones interpersonales el segundo; y por ello ubicados en círculos de convivencia muy distintos, ya que en el caso del primero no hay una convivencia cara a cara, ni cotidiana. El poder político es, además, una modalidad por la que lo social se impone.

Nuestra vida transcurre en una decurrencia que se desenvuelve simultáneamente desde la dimensión de nuestras relaciones más inmediatas o de comunión personal, hacia la dimensión impersonal en sus diversos campos de realidad, hasta la sociedad como campo de campos. Y viceversa, desde este campo de campos hasta los círculos de relaciones más íntimas. Es decir, estamos al mismo tiempo en la dimensión de la comunión personal y en el campo de campos que es la sociedad como un todo. Son los distintos círculos de convivencia de los que habla Zubiri. Se puede describir como un *multiverso* formado por constelaciones de campos en cuyo centro está cada cual. No estamos cada uno más o menos lejos del centro o más o menos lejos de la periferia. Cada uno está en el centro de ese *multiverso*. Obviamente no se habla de un centro geométrico, sino de que cada cual constituye una centralidad de todo ese conjunto. Al sujeto no lo constituye unidireccionalmente ese *multiverso* desde la periferia hacia el centro en el que él se encuentra, o desde la cúspide hasta el punto de la base de la

pirámide en la que está. Más bien, desde su centro se despliega hacia la periferia y viceversa. Ciertamente la analogía espacial no es suficiente; tendríamos que hablar de una dimensión más inmediata, una más mediata y la que nos está más lejana. Son ámbitos superpuestos de campos y campos de campos.

El problema de muchas teorías referidas a lo social es que ven a la sociedad como una estructura unitaria monolítica y no como un sistema y subsistemas que resultan de un *multiverso* de sistemas y subsistemas. Lo social no tiene sustantividad, es una función de procesos sistémicos dados en distintos ámbitos de relaciones sociales, entendidas en su sentido más lato, y no en las varias formas en las que se le disputa como objeto de conocimiento por las ciencias sociales, particularmente la sociología.

Nuestras vidas se ven afectadas tanto por el poder político como por las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal, aunque las afecta de manera distinta. Queda claro ahora que las relaciones de poder, en su modalidad de dominación, de las que estamos hablando –es decir, en el ámbito de las relaciones interpersonales–, son bien distintas al poder político, mismo que se trata también de una determinación unilateral de la vida de una colectividad, por una o varias personas, o de una clase con respecto a otra; pero que transcurre en un vínculo de naturaleza distinta. Son también distintas de ese poder genérico asociado a la reproducción social, a la dominación que ejerce el sistema económico político o, incluso, a la que nos describe Freud como la represión de la cultura; esa dimensión de lo social en que se instaura la violencia simbólica de la que nos habla Bourdieu, similar a la alienación que nos impone formas de pensar, de creer y de vivir conforme a la lógica de la reproducción misma del sistema. Son distintas también a manifestaciones concretas de aquel poder, como puede ser el burócrata sobre el ciudadano haciendo trámites, o el juez imponiendo una pena, o el maestro sobre el alumno cuando en lugar de educar alecciona, disciplina, uniforma e impone la visión del mundo funcional al sistema; que como tales sí son una expresión capilar de aquél.

Sin bien las relaciones de dominación que nos ocupan son distintas a todo aquello, teniendo su propia especificidad y agotándose en sí mismas, pueden ser, a la vez, resquicios a través de los cuales aquél poder penetra, como la humedad en un muro, en todo el tejido social. Las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal no son una extensión ni una manifestación, ni una encarnación del poder político o de la dominación global; pero sí son un vehículo privilegiado por el que puedan enraizarse para su reproducción. Foucault tiene más razón que Bourdieu: en su especificidad y su autonomía, las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal son suelo fértil en el que el poder del sistema se alimenta.

Las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal suceden en un espacio de liminidad que le confiere a estas relaciones un carácter autónomo de otro tipo de poder; son en principio completamente independientes de cualquier otro poder. No es que el esposo sea un agente de alguien o algo por encima de él cuando se impone a su esposa; al imponerse sobre ella no está actuando para servir a nadie sino a sí mismo. Sin embargo, podemos encontrar un doble dinamismo por el que, por una parte y en la mayoría de los casos, existe un discurso, una *doxa* en el sentido que le da Bourdieu, que legitima y naturaliza ese proceder, una naturalización de su comportamiento por la visión del mundo generalmente aceptada. Afirmar la autonomía de la relación de dominación en el ámbito interpersonal no significa que suceda en el vacío, en muchos casos hay un discurso que se impone como justificación y legitimación de la parte cuyas acciones recaen en la acciones de otro, en el sentido en el que hemos descrito las relaciones de dominación; discurso en el que se sostiene una violencia simbólica a esa escala. Simultáneamente, en la medida que una persona asume como hábitud aceptar como naturales e inevitable las relaciones de dominación en las que está inmersa, y por lo tanto tiende a adoptar actitudes de sumisión, es más fácil que acepte como naturales e inevitables el poder político, la dominación del sistema y por lo tanto se mantenga pasiva ante ello. En este sentido acierta Bourdieu cuando afirma que la violencia simbólica es aceptada por quien la sufre.

De esta manera, las relaciones de dominación en el seno de una comunión son absolutamente autónomas del poder político o de la dominación genérica, sin embargo, en muchos casos se constituyen en un pequeño baluarte, en una pieza *lego* de un sistema que se soporta, entre otros factores, por la funcionalidad de estas relaciones en la dominación genérica, como es el caso de la dominación masculina. Cada burócrata, cada carcelero, cada maestro, cada esposo que establece una relación de dominación con otro u otros está, sin proponérselo y sin ser consciente de ello, trabajando para el sostenimiento y reproducción de un *statu quo*; aún en el caso de que esa persona se diga opositor e, incluso, enemigo de ese sistema; aún cuando esa persona trabaje denodadamente con los medios que sean contra ese sistema. Pero esto no significa que cada burócrata, cada carcelero, cada maestro, cada esposo, sean agentes del sistema. Esta confusión es en buena medida la razón por la que muchas utopías plantearon con optimismo que las revoluciones que pusieran fin a la dominación burguesa o patriarcal acabarían también con las relaciones de dominación en las relaciones interpersonales.

Las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal no son subsidiarias de las relaciones sociales de producción ni de las modalidades de poder político que adquiere el dinamismo de reproducción social; pero no están, aún en su autonomía, aisladas del sistema de campos de posibilidades que es la sociedad específica en la que *con-vive* con los otros. El polo de la relación que rompe la mutua determinación, en muchos de los casos, muy probablemente se siente autorizado por un discurso, por una *doxa* que naturaliza y legitima ciertas relaciones de dominación, y en la medida que se pluralicen esas relaciones de dominación, se naturalizan en un ciclo de retroalimentación que, a su vez, refuerza dominaciones a otras escalas.

Porque, por otra parte, aceptar como natural que otros determinen nuestra vida pende, primero, del esquema autorizador, es decir, de que en un acto de determinación cultural le reconocemos autoridad a alguien para que determine nuestra vida. En el caso de que no reconozcamos autoridad, lo que seguramente estará

en juego es una modalidad de determinación por la vía de la imposición en la que el recurso utilizado es la coacción.

Personas que viven su vida inmersas en relaciones de dominación, que las han naturalizado, que han aceptado sumisamente las imposiciones y dominaciones dadas a esa escala, aceptarán más fácilmente imposiciones y dominaciones a otras escalas; personas que viven su vida libres de relaciones de dominación, las aceptarán más difícilmente.

No es pues que haya una dominación global que se pluraliza o encarna en múltiples relaciones de dominación, ni que dependa fundamentalmente de ellas, ni que estas relaciones de dominación estén siempre en función de aquella; tal cosa no existe.

5.8. RELACIONES DE DOMINACIÓN Y EL COMPORTAMIENTO ANIMAL

Mencionamos en la introducción de este trabajo, que desde la biología y ciertas teorías del comportamiento humano se explica la así entendida proclividad a dominarnos los unos a los otros y el carácter mismo de las relaciones de poder, como consecuencia lógica de un comportamiento que compartimos con muchas especies animales. Esta explicación se inscribe en un paradigma de naturalización de la dominación de los seres humanos sobre otros, que funda la explicación ya sea en una supuesta ley natural de índole metafísica o propia de la etiología del comportamiento animal.

Por lo que hasta aquí hemos visto, no hay nada en el comportamiento humano, como no lo hay referido al poder en general, ni a las relaciones de poder, y mucho menos en su modalidad de relaciones de dominación, que podamos hallar fuera de las hábitos de inteligencia sentiente; sin embargo, conviene incluir las siguientes consideraciones en esta reflexión.

Hay que separar dos tipos de preguntas: las referidas a las motivaciones que llevan al ser humano a buscar controlar a otros seres humanos, incluso a dominarlos, por una parte –cuestión que hemos analizado exhaustivamente–, y las referidas a los impulsos agresivos que llevan al ser humano a ejercer violencia en contra de sus congéneres, a ser “el hombre, lobo del hombre”, como lo sostiene Hobbes.

Refiriéndonos a esto segundo, esta última metáfora no remite necesariamente a la pregunta sobre qué tan animales somos los seres humanos, o si esa faceta humana sólo puede explicarse por existir resabios de animalidad que nuestra humanidad no ha sido capaz de neutralizar o, por el contrario, reconocer que esa tendencia a la agresión y a la violencia no tiene nada de animal, ya que es plenamente humana: “nuestro conocimiento sobre los instintos sociales del ser hombre son casi nulos, por lo que nos hallamos tan impotentes frente a los efectos destructivos de la pulsión humana de agresión como el salvaje frente al trueno y al rayo”, nos dice Konrad Lorenz.²²

Si consideramos toda la argumentación sobre la filogénesis de la especie humana que desarrolla Zubiri, es innegable que efectivamente los seres humanos somos animales. Laín Entralgo afirma “el hombre es un animal bipedestante” y “como su lejano primo el chimpancé, el hombre siente, recuerda, busca, espera, juega, se comunica, aprende e inventa”²³ y por ello, además de compartir ciertas características con el resto del reino animal y en tanto ser vivo, posee un impulso vital hacia la sobrevivencia que se manifiesta en la necesidad de controlar su medio ambiente.

Visto así, se diría que efectivamente nuestra tendencia a dominar a nuestros congéneres se explica por el hecho de estar impelidos por impulsos animales a partir de una fuerza vital compartida por todos los seres vivos. La civilización, la educación,

²² Konrad Lorenz, citado por Denker, Rolf (1971) *Elucidaciones sobre el poder*. Amorrortu. Buenos Aires.

²³ Laín Entralgo, Pedro (1994). *Alma, cuerpo persona*. Galaxia Gutenberg. Madrid. p.159.

el Estado y otras formas de humanización serían mecanismos a través de los cuales se tendería a domeñar a ese animal que somos. Sin embargo, lo que se ve es que a pesar de siglos de dominación, de educación, de Estado y hasta de religión, el animal sigue desbocado, dominando, sojuzgando y violentando a sus congéneres.

Es importante entonces poder establecer con claridad en qué consiste la animalidad humana y cuál es la diferencia entre los seres humanos y el resto de los animales.

Laín Entralgo dice “No podría entenderse científicamente la innovadora especificidad de la conducta humana, sin relacionarla con lo que respecto de ella es genérico, la conducta animal” y en ese sentido, “la vida del animal es una ‘vida quisitiva’, búsqueda de presa, de refugio, de pareja, si la especie es bisexual, y de territorio vital adecuado”.²⁴ Pero también nos dice Laín Entralgo que a diferencia de los otros animales y “considerada su conducta, el hombre se nos muestra como un animal libre, simbolizante, inconcluso, capaz de ensimismamiento y esencialmente atenido a la realidad del mundo y a su propia realidad”.²⁵

Además, como nos lo dice Antonio González:

Naturalmente, en la acción humana no desaparecen radicalmente todos los momentos estímúlicos. Estos se conservan, aunque tienen un carácter normalmente inconcluso. De ahí el valor y el límite de toda consideración sociobiológica. Ciertamente, se pueden buscar en las acciones humanas momentos estímúlicos, que servirían para explicar algunos comportamientos sociales. Pero el carácter abierto de las acciones humanas hace imposible la explicación biológica exhaustiva de todos sus comportamientos. El transcurso de la acción humana no está unívocamente determinado por su equipo instintual. De ahí que sea posible una determinación de la acción humana por los demás. Esto es lo característico de la acción humana, y lo que determina su especial socialidad.²⁶

²⁴ *Ídem*, p. 158

²⁵ *Ídem*, p. 161

²⁶ González, *op. cit.*, p. 190

Zubiri, había planteado que la realidad del animal es la que le es más próxima al ser humano. Sin embargo, la inteligencia sentiente es, por sí misma, un factor esencial para marcar una diferencia abismal entre el ser humano y el resto de los seres vivos, ya que desde ella y por ella, el ser humano es fundamentalmente un ser social e histórico.²⁷ Señala una diferencia esencial entre el ser humano y el animal, una diferencia estructural que no puede entenderse más que partiendo del análisis de las hábitos (modos de habérselas con las cosas y consigo mismo) de uno y otro: la hábito en el animal, como la capacidad de ser afectado por estímulos; en cambio,

[...] el hombre echa mano de una función completamente distinta de la función de sentir: hacerse cargo de la situación estimulante como una situación y una estimulación reales [...] y la capacidad de habérselas con las cosas como realidades es lo que formalmente constituye la inteligencia. [...] He aquí las dos hábitos que radicalmente se distinguen en la escala zoológica: de un lado, la hábito del puro sentir estímulos, y de otro, la hábito de entenderlos como realidades: sentir e entender.²⁸

De esta manera, a diferencia del animal, la sustantividad humana es “una sustantividad que opera libremente en un mundo”, y por eso “el hombre es ciertamente un animal, pero un animal de realidades”.²⁹ Esta diferencia es lo suficientemente profunda como para afirmar que si bien el ser humano es un animal, la hábito humana, la capacidad de habérselas con las cosas como realidades, lo sitúa en una dimensión que salvo los aspectos biológicos, ya no tiene nada que ver con la forma de habérselas con las cosas que tienen los animales. Siendo así, ya no se puede hablar de resabios de animalidad en el comportamiento humano.

Además, y como señala el mismo Zubiri, “la mera inteligencia sentiente no basta para instalar en su vida humana al recién nacido”,³⁰ “cuando el hombre, animal de realidades, engendra otro animal de realidades, no sólo le transmite una vida [...] le instala en un cierto modo de estar en la realidad”, es decir que “la vida se transmite

²⁷ Zubiri, Xavier (1982a) *Siete ensayos de antropología filosófica*. Universidad Santo Tomás, Bogotá. p. 123

²⁸ *Ídem*, p. 67

²⁹ *Ídem*, p. 69

³⁰ *Ídem*, p. 126

genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan en tradición. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que la vida humana no comienza en cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada”.³¹ De esta manera el ser humano es “un animal de realidades no simplemente por transmisión genética, sino a una con ella, por una inexorable tradición de formas de estar en la realidad”,³² y podríamos decir, de formas de habérselas con el mundo.

Esto es lo que le confiere al ser humano una dimensión social e histórica que lo distingue esencialmente del resto de los animales. “Esto nos remite a repensar la noción de naturaleza humana como estructura cultural”.³³ La dimensión social e histórica del ser humano significa que somos la historia de la que venimos y la sociedad en la que estamos.

Por ello podemos concluir que, aún si fuera cierta la tendencia generalizada a la dominación de los otros –ya que es evidente que sí existe en ciertos individuos, más no en todos–, no dejaría de ser un hecho cultural; es decir, como parte del haber que es transmitido por la tradición tradente. Hay en nuestra cultura proclividad a la dominación, a la agresión y violencia, sí, esto es innegable; pero no son manifestaciones de animalidad sino, eminentemente expresiones de humanidad; deshumanizantes, ciertamente, pero humanas al fin.

Y aún si existiera una tendencia generalizada a la dominación, en cada caso se trata siempre de una opción, de un optar de cada persona por una forma de estar en la realidad, y no de una fatalidad a la que su naturaleza instintual la arroja. Insistiendo, además, que la constatación de la realidad nos muestra que existe mayor proclividad a dejarnos dominar que a dominar.

³¹ *Ídem*, p. 127

³² *Ídem*, p. 128

³³ de Velasco, Pedro. Sin fecha. Notas personales. Mimeo.

5.9. CONCLUSIONES DEL CAPÍTULO

Podemos concluir que, en el ámbito de los vínculos interpersonales, vivimos inmersos en relaciones de poder que potencialmente pueden devenir relaciones de dominación y que efectivamente, éstas pueden estar en todos los microcosmos de la sociedad, en toda la capilaridad, si queremos mantener la metáfora de cuerpo social; en todos los núcleos de las distintas constelaciones de lo social.

Donde la mayoría de las conceptualizaciones sobre el poder referidas a estas relaciones de dominación resbalan, es en el punto de partida, ya que suponen personas entre las que no existe implicación accional alguna. Aún en el caso de que se reconozcan lazos afectivos que las unen, se les considera personas autónomas y autosuficientes. No es considerada la cooperación como condición primera de lo humano; y cuando sí, es vista como un hecho contingente y no como un estado inherente al ser del ser humano, porque se ignora la versión mutua como determinación recíproca.

Además, las conceptualizaciones más frecuentes o más conspicuas otorgan a la persona B un papel pasivo o cuasi pasivo sin reconocerlo como el otro polo de la relación; ven al poder –y en él a la dominación– como un acto unilateral y no como una dinámica de relación; ignoran el vínculo, el carácter relacional del ser humano. Lo que puede llegar a ser un acto unidireccional es la determinación del otro, pero esta determinación siempre se da dentro del vínculo, de la relación interpersonal. El poder como dominación del que estamos hablando es una modalidad que adquiere el vínculo; pero ni aún bajo esas circunstancias uno es un agente activo y el otro uno pasivo.

El control de los otros como parte del control del medio al que Adams y otros aluden, es consecuencia de relaciones de dominación, no su génesis; o que otro haga lo que queremos no es la causa de las relaciones de dominación, es su consecuencias. No hay

relaciones de dominación porque logremos que otros hagan lo que queremos, logramos que otros hagan lo que queremos porque hay relaciones de dominación; la mayoría de las definiciones no definen el poder en las relaciones –en su modalidad de dominación, ya no se diga en el sentido que Zubiri nos ha develado–, describen una de sus principales consecuencias y la confunden con el factor que las desencadena.

Efectivamente, los seres humanos sobrevivimos como especie y como individuos ejerciendo un control de nuestro medio y recurriendo a las fuentes energéticas de todo tipo que alimentan nuestra actividad, como nos lo plantean Adams y otros autores como De Gregori. Pero esto no significa que exista un continuo desde este control del medio, digamos nuestras acciones con las cosas-sentido públicas, al control de los otros seres humanos; en primer lugar, porque ese control del medio es primeramente una acción común con otros con los que convivimos cooperando; somos más eficientes cuando el medio es un campo común de posibilidades en el que se despliegan nuestras acciones cooperativamente. El problema de Adams y otros autores es que se deslizan apresuradamente hasta la competencia, pasando de largo el hecho primario: la cooperación. En segundo lugar, entonces, porque cuando efectivamente se da el control de los otros seres humanos, no es consecuencia necesaria del control que se ejerce del medio, mucho menos si consideramos que, sea como sea que se dé el control de los otros, siempre será volición, es decir, algo decidido, nunca algo inexorable.

Se concluye que el poder no tiene sustantividad, no es algo que se tenga como se tiene algo que puede ser cedido o recibido de otra persona, o algo de lo que se pueda ser despojado. No se puede decir que se tenga el poder o que se toma el poder, fuera de esa modalidad del vínculo interpersonal. Lo que se puede dar es autoridad a alguien para que ejerza su poder. La autoridad puede legitimar la determinación unidireccional, pero entonces pasa a ser autoritarismo, le da a una persona el reconocimiento de estar en condiciones de determinar la vida de otra de manera

unilateral. Por tener poder o ejercer poder sobre (en el lenguaje coloquial), se debe entender estar en condiciones de determinar la vida de otro u otros; ceder poder es renunciar a nuestro propio poder y permitir que el otro nos determine sin que haya reciprocidad, siempre en el ámbito del vínculo interpersonal.

Ciertamente es inquietante por qué los seres humanos tendemos a dominar a otros; sin embargo, sorprende lo poco que nos preguntarnos por qué somos proclives a renunciar a nuestro propio poder. Lo que podemos constatar es que es más frecuente la renuncia al ejercicio del propio poder, que el intento de alguien de cancelar el poder del otro y, si lo logra, es porque éste hizo esa renuncia. Son los menos los que buscan dominar a otros, son muchos más los que lo permiten; ya sea por elegir mantener la relación con quien lo domina –por razones afectivas o por optar por algunas ganancias secundarias que resultan de ser dominados–, o como consecuencia de hábitos, es decir, formas aprendidas de habérselas con las cosas.

La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que Zubiri llama apoderamiento. El ser humano sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Este apoderamiento es a la vez, por parte de quien actúa, un conferir “poder”, en el sentido de que aquella posibilidad de las cosas que me apropio va a ser efectivamente posibilitante mía, es, en mi acción, conferir poder a una posibilidad determinada. Con lo que la posibilidad ya no es sólo posibilidad sino que está posibilitándome realmente. Una pedagogía del poder encaminada a propiciar el empoderamiento debe centrarse en lograr que la persona se autorice a ejercer su propio poder personal, a desplegar sus capacidades en los campos comunes de posibilidades en los que transcurre su vida. Debe pugnar porque las personas, empezando por sí misma, opten por formas de estar en la realidad y de habérsela con las cosas en una hábitud cooperante. Una pedagogía del poder que promueva una educación para el empoderamiento de las personas no puede ser más que una educación para la libertad; libertad que no puede no estar todo el tiempo

ejerciéndose, porque todo el tiempo estamos en relaciones interpersonales que rozan continuamente la posibilidad de devenir relaciones de dominación. La acción humana está todo el tiempo debatiéndose entre la cooperación y las relaciones de dominación. Por eso hacemos nuestra la frase de Foucault, que afirma que la vida transcurre en el agonismo entre las relaciones de poder y la intransitividad de la libertad.

CONCLUSIONES

Hemos visto que una mirada que se detenga sobre el concepto “poder” no puede dejar de reconocer el carácter polisémico del vocablo y asombrarse por la multiplicidad de significados que tiene, significados que expresan realidades de muy distinta índole. No hay un poder, existen varios poderes diferentes, por ello la necesidad de precisión al usar la palabra y la explicitación de a cuál de los distintos poderes nos estamos refiriendo: si al poder personal que cada uno tiene para actuar en el mundo –dado por sus capacidades y las posibilidades que se actualizan en sus acciones–, si al poder de quien gobierna a una colectividad, si al poder de un grupo de interés económico que busca perpetuar el sistema político, si al poder de quienes controlan un gremio determinado, si al poder de la anónima sociedad o, específicamente, a las relaciones de poder entre las personas que conviven; y derivadas de ellas, las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal. Poderes muy distintos entre sí, pero recíprocos también, orbitando todos en el *multiverso* en el que la realidad, lo real, se nos actualiza: un mundo en el que tenemos que actuar optando por formas de habérnosla con la cosas, optando por formas de vivir la vida, eligiendo entre hábitos posibles. Todos esos poderes distintos tienen en común, además de la denominación, la fuerza de imposición de la realidad y, en ella, el arrastre de lo social; arrastre que domina, pero domina tanto posibilitando y capacitando como constriñendo, estableciendo fronteras al despliegue de nuestras capacidades y, en ambos casos, incitando una respuesta, una elección que solamente puede ser dada como ejercicio de libertad.

Insistimos en la necesaria distinción entre los diversos poderes, no por un prurito purista de precisión semántica, sino por las consecuencias que la confusión genera entre quienes reciben el efecto de unos poderes y otros. No distinguir los distintos poderes y hablar como si se tratara de uno solo, supone permanecer en medio de una neblina que no solamente oscurece la visión, sino también el entendimiento, obtura la

comprensión de la realidad en la que nos hallamos y por lo tanto, dificulta la elección de la respuesta querida ante la incitación de la realidad.

Dijimos que la urgencia de reflexionar sobre el poder emergió de una exigencia de la realidad constatada en la práctica profesional de quienes trabajamos con personas que están interactuando entre sí, conviviendo cotidianamente, configurando campos comunes de posibilidades, acordando, proyectando y construyendo formas de presente y de futuro, tomando decisiones, conciliando sus diferencias y resolviendo sus conflictos. Experiencia que muestra a personas pasmada ante los diversos poderes, particularmente ante las relaciones de poder en las que se hayan inmersas, algunas en su modalidad de dominación y no pocas veces enredadas, sin saber por qué y cómo, y sin estar en condiciones de plantearse si esas relaciones son resultado de su elección y si hay alternativa a sufrirlas pasiva y resignadamente. Además, muchas veces confundimos el poder con los rastros que deja a su paso, como quien piensa que el pie es la huella o la sombra el cuerpo que la proyecta; confusión que paraliza. Por eso hablamos de la necesidad una pedagogía del poder.

Esta reflexión ha buscado abonar a la comprensión de las relaciones de poder, del poder que es interacción, puesto en acto en las relaciones entre las personas que conviven; pretendiendo arrojar luz, esclarecer lo que éstas son y cómo estamos implicados en ellas, particularmente las que se nos actualizan como relaciones de dominación, y extraer de ahí los fundamentos de esa pedagogía del poder de la que hablamos.

No se puede hablar del poder como una cosa y mucho menos cuando hablamos de las relaciones de poder; no solamente porque son poderes distintos, sino porque el poder, o bien es un atributo de cada persona –lo que la habilita para estar en el mundo–, su poder personal, o existe solamente en acto, no puede no actualizarse más que en el vínculo interpersonal, como relación, relación en la que se juega el poder personal de

cada quien. Por eso decimos que el poder no es un ente, no tiene sustantividad, ni aun cuando deviene relación de dominación.

Cuando por no distinguir entre los diversos poderes y pensar al poder como una presencia única y omnímoda, éste es para nosotros como una masa informe ante la que nos encontramos inermes; el poder aparece como fatalidad que nos somete a la inmovilidad, como algo a lo que nadie en ninguna parte puede escapar, ante lo que no se puede hacer nada más que sufrir sus consecuencias. Si a esto le sumamos la tesis hobbesiana de lo inexorable de la dominación entre las personas como condición humana, tenemos las condiciones ideales de posibilidad para la pasividad, la resignación y la sumisión.

Las relaciones de poder son en primera instancia posibilitadoras, se dan en cooperación posibilitada por la mutua determinación, se actualizan en un campo común de posibilidades en el que los involucrados en la relaciones desplegamos nuestras posibilidades, nos capacitamos y creamos un mundo compartido. Por ello es que proponemos la distinción entre relaciones de poder y relaciones de dominación en el ámbito interpersonal.

¿Qué son pues las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal? Nuestra proposición, resultado de la indagación de lo que son las relaciones de poder en tanto que tal, es que las relaciones de dominación están dadas por la suspensión de la mutua determinación en una relación interpersonal; es la instauración de una determinación unilateral en lo que otrora fue un campo común de posibilidades para el despliegue de las capacidades de los involucrados en la relación, y deviene campo de posibilidades solamente para un polo de la relación, y el otro polo se ve constreñido a elegir entre las opciones que el primero dispone frente a él. Porque hay suspensión de la mutua determinación y constreñimiento del campo de posibilidades de otro y sólo por eso, sucede lo que dicen del poder la mayoría de las teorías: que el otro ajuste su comportamiento a nuestro propios designios; esto es una consecuencia de la relación

de dominación, no el poder mismo. No se puede decir entonces que el poder, en su modalidad de dominación, es obligar a alguien a actuar de determinada manera, esto es una consecuencia y no la causa de la relación de dominación; los otros hacen lo que deseamos como consecuencia de que los determinamos unilateralmente, constreñiendo su campo de posibilidades para la acción. La dominación en las relaciones de poder es determinación unilateral y constreñimiento del campo de posibilidades del otro; su comportamiento ajustado a nuestros deseos viene como resultado de ello. Es obvio que ese comportamiento no se daría sin nuestra intervención, ya que se da en y por el vínculo entre los involucrados en la relación. Cuando se dice que el poder es la forma en que controlamos a los demás seres humanos, se pasa por alto que el control es posible porque algo previo sucedió. La condición de posibilidad de ese control está en lo que la relación de dominación es.

Algo similar pasa con las definiciones que buscan encontrar la especificidad del poder entre los distintos modos posibles como el otro ajusta su comportamiento a nuestra voluntad o los distintos medios que se utilizan para ello. Dicen las conceptualizaciones “aún contra toda resistencia”, “sin su consentimiento”, “contra su voluntad” o “sin su comprensión”, “con su anuencia” (como autoridad), “mediante la disuasión por la retención de recompensas”, “mediante la manipulación de los medios disponibles”, “limitando su ámbito de elección”, “jugando con la incertidumbre”, “como violencia simbólica”. Todas ellas son modalidades que toman las relaciones de dominación o la mediación que las hace posibles, pero ninguna de estas formas de caracterizarlas da cuenta de lo que las hace posibles, ni reconoce que esas son consecuencias de algo que está por debajo, sosteniendo esa posibilidad.

En varias de las conceptualizaciones que vimos¹, se menciona la libertad como condición de la relación de poder entendida como dominación, con el argumento de que si una persona no tiene posibilidad de elección no se tiene poder sobre ella y entonces el sometimiento se logra por la violencia, ya sea psicológica o física; con lo

¹ Crozier, Adams, Luhmann, Foucault

que la persona se convierte en un objeto y no un sujeto en la relación. Nuestro análisis plantea que la libertad entra en juego en la elección de la relación; pero la relación de dominación tiene como rasgo distintivo la limitación de la libertad del otro, porque, aunque sea de la manera más sutil o cortés, siempre se estará condicionando la no posibilidad de elección real. Casi todas las conceptualizaciones confunden las relaciones de poder –y en ellas a la dominación– con el poder personal de convencimiento que algunas personas tienen –ya sea persuasión o disuasión–, su capacidad para influir en las decisiones de los otros, y limitan a eso toda la teoría de poder.

Pudimos observar posiciones encontradas entre quienes equiparan poder y coerción, y quienes afirman que una de las cualidades del poder es que no supone la coerción, es más, se afirma que si hay coerción ya no hay poder, porque el poder logra lo que se propone en una respuesta asumida voluntariamente por el otro. Lo que podemos concluir al respecto es que la coerción es también una modalidad extrema de relación de dominación, independientemente de si se trata de una coerción sutil –no evidente como lo es cierta coerción psicológica– u ostensible –como la violencia física–; es decir, coacción.

Ahora bien, por otra parte, es claro que no todas las relaciones son relaciones de fuerza, de control o dominación; no es cierto que todos los seres humanos estemos primordialmente inclinados a dominar a nuestros congéneres, esa inclinación considerada como una *libidi dominandi* de la que no podemos sustraernos; esa matriz hobbesiana de las teorías del poder, aderezada después por la etiología biologicista del comportamiento humano a partir de observaciones realizadas con lobos, primates y otras especies, a la que se pliega la extrapolación de los planteamientos darwinianos de la supremacía de los más fuertes; a la que también abonan algunas teorías sociales que no consideran otras relaciones que no sean relaciones de fuerza, de lucha o la pugna por las fuentes de energía o relaciones sociales en tanto “relaciones sociales de producción”. Las teorías que extrapolan las relaciones interpersonales a todas las

modalidades de dominación, tienen en mente un ser humano autosuficiente, no vertido a los demás, no posibilitado por los demás; un ser humano que para sobrevivir tiene que competir con sus congéneres, lo que sólo logrará dominándolos; peor aún, generalizan el hecho de que haya individuos que así viven a todos los individuos, generalizan el comportamiento de algunas personas y lo decretan condición humana.

Lo humano es, antes que cualquiera de estas cosas, cooperación. La habitud humana, el hacerse cargo de la realidad del animal de realidades, es un habérsela con las cosas estando vertidos los unos en los otros, estando en una co-situación y en una mutua determinación; compartiendo campos comunes de posibilidades en los que las capacidades de cada quien se despliegan con los otros. La acción humana es, así, cooperativa. De otra manera, si el escenario hobbesiano fuera una realidad, no habría vida humana, los procesos de hominización y luego de humanización no habrían sido posibles y la vida humana no sería viable. Por la socialidad y su dimensión histórica, el ser humano adviene a un mundo humano, al que si bien es arrojado, lo es siendo socorrido. La presencia de los otros, los de antes –sus ancestros– y con los que convive, le transmiten formas de habitar el mundo, formas de estar en la realidad que van configurando su mundo y en el que tiene que optar apropiándose las posibilidades que se le actualizan. En ese optar están también incursos los demás con los que tiene que *co-operar* para poder vivir.

Vimos cómo estudios recientes muestran que la vida lleva en su seno la cooperación de los seres vivos antes que la competencia, aunque sin negarla. La vida fue posible y lo sigue siendo porque los seres vivos cooperan entre sí en la empresa común de la sobrevivencia y la reproducción para la perpetuación de la especie. Si a ello agregamos que el ser humano es a la vez personal, social e histórico, y de ahí la naturaleza de la trama vincular que nos constituye y en la que vamos haciendo nuestra vida, no se sostiene entonces ese escenario hobbesiano del que varias de las conceptualizaciones que revisamos hacen eco.

Todo esto no significa obviar ingenuamente el conflicto y el hecho de que haya personas –muchas sí, pero siempre menos que las que no– que buscan –lográndolo algunas– controlar, dominar, someter a sus congéneres. De hecho, el conflicto está siempre potencialmente presente en la vida humana, como lo está la competencia y, por ello, las relaciones de dominación. Toda relación interpersonal es relación de poder y puede devenir relación de dominación. Las relaciones de dominación son inherentes a la vida humana misma como una posibilidad, estarán siempre presentes como una posibilidad y de hecho, sucede a menudo, sucede en todas partes. Pero eso no significa que necesariamente sea la regla, que sea una fatalidad, una realidad inexorable ante la que estamos inermes; como sí sucede entre los animales, donde los sistemas de jefatura de manada y territorialidad existen de manera enclasadada, exactamente iguales desde hace millones de años. No parece haber existido un animal que se haya rebelado contra este orden de cosas.

En el animal de realidades que es el ser humano, abierto a la realidad, nada que no sea lo estrictamente biológico sucede de manera rutinaria y con esa irritante monotonía de la que habla Zubiri; todo lo demás son elecciones ante el despliegue de posibilidades que ofrece la realidad, en donde, por su apertura a esa realidad, el ser humano hace su vida eligiendo formas de estar en la realidad; lo que no es más que la libertad. Por eso, donde no suceden las relaciones de dominación y cuando no suceden, es donde y cuando los involucrados en las relaciones interpersonales deciden que eso no suceda; cuando todos ellos asumen su poder personal y reconocen, valoran y se comprometen a preservar el campo común de posibilidades que resulta de la habitud humana; porque reconocen y valoran que sólo ahí y de esa forma, las posibilidades de cada uno se expanden y el despliegue de capacidades se amplía.

En cambio, la dominación sucede donde y cuando alguno de los involucrados en la relación elige, decide, opta por suspender la mutua determinación para determinar unilateralmente las acciones del otro u otros, haciendo el campo de posibilidades uno

en el que solamente se despliegue su poder personal; pero para ello fue necesario primero que la otra parte no quisiera o no pudiera sustraerse de esa relación y, además, decidiera renunciar a su poder personal y permitir que la mutua determinación cediera, para dejar paso a una determinación unilateral por parte del otro polo de la relación. En ambos polos hay una decisión, se trata de una elección de formas de estar en la realidad, una elección de hábitos. En tanto hábito, formas de estar en y vivir la vida, algunas personas desarrollan un hábito, una forma de habérsela con las cosas, de hacerse cargo de la realidad más proclive a sustraerse de cualquier relación de poder y mantenerse siempre en relaciones de mutua determinación, es decir, en hábitos cooperantes; pero otras eligen ubicarse en alguno de los dos polos en la relación de dominación: el de renunciar a ejercer el propio poder o el de ejercerlo de manera unilateral. Son formas elegidas de estar en la realidad aunque muchas personas no lo sepan; de ahí la relevancia de una pedagogía del poder. Este trabajo busca entonces, abonar a hábitos de libertad, formas de estar en el mundo –modos de habérselas con las cosas– que tienen en la libertad su condición de posibilidad.

El hecho de la siempre presencia potencial de las relaciones de dominación no significa que haya un poder omnipresente y –valga la redundancia– omnipotente; ni que todo poder sea poder político, el poder del que se habla de manera genérica, fuente de una única y también omnipresente dominación. En el ámbito en el que nos situamos se trata de relaciones de dominación que se dan en diversos círculos de socialidad que no están determinadas por ciertos sistemas económicos y sociopolíticos, como las utopías de los siglos XIX y XX pretendían, con lo que ofrecían modelos de sociedad en los que todo tipo de relación de dominación, aun los más domésticos, sería eliminado. Podemos ahora ver con claridad que por sus características las relaciones de dominación pueden emerger en cualquier relación interpersonal, independientemente del tipo de sociedad en el que dicha relación esté inmersa.

Ahora bien, por estar inmersos en una determinada sociedad, esas relaciones de dominación no suceden en medio de la nada, las personas involucradas son personas sociales e históricas, a una con su individualidad, por lo que, por un lado, se ven influenciadas por los discursos dominantes que justifican, legitiman y hasta exaltan las relaciones de dominación, por ejemplo entre el hombre y la mujer en una pareja o entre el maestro y el alumno; lo que crea condiciones propicias para que, quienes están en un polo de la relación determinen unilateralmente al otro y constriñan su campo de posibilidades, sintiéndose convalidados para ello; situación que se oculta cuando las relaciones se dan en los ámbitos de lo privado. Se podría entonces pensar que sociedades en sistemas sociopolíticos más autoritarios propiciarían mayormente las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal. Pero no nos engañemos ni nos dejemos llevar por el optimismo redencionista de casi todas las utopías; bajo esta lógica, en sociedades poco autoritarias habría menos proliferación de relaciones de dominación a nivel interpersonal; sin embargo, las evidencias confirman lo contrario; las relaciones de dominación en el ámbito interpersonal no dependen del grado de autoritarismo del sistema político, mientras que, por otro lado, los sistemas políticos sí se sostienen, entre otros factores, por la pasividad con la que la mayoría de la gente se pliega a las relaciones de dominación. Por eso, una pedagogía que promueva el empoderamiento en las relaciones de poder incidirá siempre en la superación de la pasividad ante el poder político, ante la dominación del orden establecido.

Asimismo, encontramos que la fuerza de imposición de la realidad se actualiza como dominación, sí, pero no necesariamente es en primera instancia dominación, porque dicha fuerza de imposición es, antes que nada, posibilitante. En su historicidad y socialidad es capacitación. Ciertamente no en un campo ilimitado de posibilidades, un campo *a-finito* que no tenga fronteras, ya que nunca podemos hacer todo lo que deseamos; al estar en la realidad, la realidad nos determina y es entre esos límites que se despliega nuestra libertad; no podemos no elegir. Es el carácter de inevitabilidad e irrenunciabilidad de la libertad. Nuestra libertad es propia, nunca es la libertad de otros. Solamente cada cual puede ejercer su libertad, es una acción no transitiva, nadie

ejerce la libertad por otro. Es el carácter intransitivo de la libertad. El poder personal de cada uno es también intransitivo, ejercer nuestro propio poder, desplegar nuestra libertad para no permitir que el otro con el que tenemos un vínculo interpersonal rompa la mutua determinación y constriña nuestro ámbito de posibilidades, reduciéndolo hasta tener que optar entre la posibilidades que él me ofrece; y no para hacer nosotros lo mismo con él, sino para mantener la mutua determinación y un mismo campo común de posibilidades en el que, cooperando, vayamos haciendo nuestra vida. Cuando esto se ejercita, deviene una habitud, una forma elegida de estar y vivir la realidad; así como ejercitar lo contrario, también deviene una habitud; la habitud de la pasividad, de la sumisión, de la resignación.

Ambas habilidades son aprendidas. Por eso la urgencia de una pedagogía del poder en las relaciones interpersonales. Una pedagogía del poder que muestre que las relaciones de dominación entre los que convivimos no son una fatalidad, que no es un hecho inexorable del que no podamos escapar. Una pedagogía del poder que capacite para el empoderamiento, para el reconocimiento del propio poder personal puesto en acto en la cooperación, en la construcción de ámbitos de posibilidades compartidos. Una pedagogía para elegir en qué relaciones queremos estar y nos habilite para reconocer nuestras tendencias a renunciar a nuestro propio poder permitiendo con ello que el otro rompa con la mutua determinación y constriña lo que es un campo de posibilidades comunes a un campo donde el otro determine nuestras acciones; para estar alertas y no permitirlo. Una pedagogía, en última instancia, para la libertad.

Pero se trata también de una pedagogía que capacite para el reconocimiento de que nuestros propios fines pueden lograrse mejor en la cooperación, que en un campo común de posibilidades éstas se despliegan con mayor amplitud y alcance; que las relaciones interpersonales, siendo relaciones de poder, nos habilitan y capacitan para cada vez más posibilidades; que nos muestre que no es cierto que compitiendo y dominando a los otros lograremos más.

Con estos fundamentos y contenidos de una pedagogía del poder, aunque sin pretender agotarlos, he querido dejar abierto un camino para futuros ejercicios tendientes a elaborar esa pedagogía, dotarla de un método y los recursos didácticos para su implementación. Ha sido, pues, una reflexión de la propia práctica profesional, desde el ámbito de la filosofía, que no dejó de tener siempre presente que a la práctica ha de volverse.

Abierto a la realidad, abiertos a las cosas que nos rodean y abiertos a la actualidad de los otros en nuestra vida, nuestras acciones transcurren en un estado dinámico, nunca estamos estáticos; en el animal de realidades hasta el más pasivo de los estados es quiescente y, así como el conflicto está siempre latente y ante ello tenemos que estar optando todo el tiempo, eligiendo formas de estar en la realidad, así también ante la inminencia de las relaciones de dominación tenemos que estar optando: es la rebeldía de la libertad, es una lucha, un agonismo permanente porque es una lucha en la que se juega la vida todo el tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard (1978). *La red de la expansión humana*. CIESAS / Ediciones de la Casa Chata, México, DF
- Bobbio, Norberto (1989). *Estado, gobierno y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México
- Botero Uribe, Darío (2001). *El poder de la filosofía y la filosofía del poder*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Bourdieu, Pierre y Loic J. D. Wacquant (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo. México
- _____ (2000a). *Cosas dichas*. Gedisa Editorial, Barcelona
- _____ (2000b). *Intelectuales, política y poder*. Eudeba, Buenos Aires
- Boulding, Keneth (1993). *Las tres caras del poder*. Ediciones Paidós, Buenos Aires
- Buckley, Walter (1993). *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*. Amorrortu Editores. Buenos Aires
- Calveiro, Pilar (2005). *Familia y poder*. Libros de la Araucaria, Buenos Aires
- Corominas Escudé, Jordi (2008). "La ética frente a las relaciones de poder". En Xipe totek. Revista trimestral de departamento de filosofía y humanidades del Iteso. Vol. XVII/No.3/30 de septiembre de 2008. Guadalajara, Jalisco.
- Crozier, Michel (1974). *El fenómeno burocrático 2*. Amorrortu Editores, Buenos Aires
- _____ y Erhard Friedberg (1990). *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*. Alianza Editorial Mexicana, México
- Denker, Rolf (1971) *Elucidaciones sobre el poder*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Edwards, Ernesto y Alicia Pintus (2001). *Poder y seducción en la escuela*. Homo sapiens ediciones, Rosario.
- Ferraz. Antonio. 1995. *Zubiri: El realismo radical*. Ediciones Pedagógicas. Madrid.
- Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*. En:
<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Foucault/El%20sujeto%20y%20el%20poder.pdf>. P. 12. Versión del 28 de agosto de 2013.

- _____ (1992). *Microfísica del poder*. Las Ediciones de la Piqueta, Madrid
- Freeman, Jo. (s/f). *La tiranía de la falta de estructura*. Documento inédito. En: http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismos-jo_freeman.html del día 28 de octubre de 2013
- García Canal, María Inés (2002). *Foucault y el poder*. UAM-X, México
- Garza Zaldívar, Héctor (2003). Un pequeño Dios. Bases zubirianas para una filosofía de la historia alternativa. Mimeo. Madrid
- González, Antonio (1994). *Un solo mundo. Relevancia de Zubiri para la teoría social*. Mimeo. Madrid.
- Gregori, Waldemar de (1984) *Cibernética Social*. Cortez Editora. Sao Paulo Brasil.
- Harris, Mervin. (1993) *Jefes, cabecillas, abusones*. Alianza editorial. Madrid.
- Hirigoyen, Marie-France. (2006). *Mujeres maltratadas*. Paidós, Barcelona.
- Hobbes, Thomas (2003). *Leviatán*. Editorial Losada , Buenos Aires
- Hong Sung-Min. *Habitus, cuerpo y dominación*. Mimeo, sin fecha, traducido por Cristina Chávez Morales
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos (2000). *Diccionario electoral*. San José, Tomo 2
- Freeman, Jo. (s/f). *La tiranía de la falta de estructura*. Documento inédito, p. 3. En: http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismos-jo_freeman.html del día 28 de octubre de 2013.
- Kòjeve, Alexandre (2006). *La noción de autoridad*. Nueva Visión, Buenos Aires
- Laín Entralgo, Pedro (1994). *Alma, cuerpo, persona*. Galaxia Gutenberg. Madrid.
- Lefebvre, Henri (1982) Hegel, Marx, Nietzche. Siglo XXI editores, México.
- Luhmann, Niklas(2005). *Poder*. UIA/Antrophos, Santiago de Chile
- Obras de San Agustín (1963) *Las Confesiones* /San Agustín, Ed. de Angel Custodio. Vega. Madrid, Editorial Católica, Capítulo XIV.

- Russell, Bertrand (1968) *El poder en los hombres y los pueblos*. Losada editorial, Buenos Aires
- San Agustín (1963). *Las Confesiones*, Ed. de Ángel Custodio. Vega, Editorial Católica, Madrid
- Varela, Roberto (2005). *Cultura y poder*. Antrophos, México, DF
- Weber, Max (1981). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México
- Zubiri, Xavier (1982a). *Siete ensayos de antropología filosófica*. Universidad Santo Tomás, Bogotá
- _____ (1982b). *Inteligencia y logos*. Alianza editorial. Madrid
- _____ (1983). *Inteligencia y razón*. Alianza editorial. Madrid.
- _____ (1984). *Inteligencia sentiente*. Inteligencia y realidad. Alianza editorial. Madrid
- _____ (2007). *Sobre el hombre*. Alianza editorial. Madrid