

Reflexión y crítica

Razón y poder: La radicalización simbólica de la razón liberal

Agustín Domingo Moratalla

El presente artículo tiene como finalidad profundizar en los presupuestos que sostienen la *razón liberal*. Esta profundización pretende esclarecer el tipo de *razón social* con el que legitimar el poder en las democracias llamadas «liberales». Tal legitimación, bien sea por la vía del «consenso» o del «conflicto», nos acercará a los enfoques posibles del problema. Elegiremos un enfoque donde el poder no es planteado sólo en clave de «dominación» sino en clave de «integración». Esta perspectiva de integración (o desintegración) social reclamará la atención de dimensiones que la «razón liberal» no se plantea con radicalidad; a saber, la estructura simbólica de la razón humana y, por consiguiente, la *mediación simbólica* del poder.

«El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan *vivir* los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo —conviene recordar hoy esto— es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a la minoría y es, por lo tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo: más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra.»¹

¹ J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, pp. 81-82.

I. Razón liberal y responsabilidad moral

En el ámbito de la teoría política el liberalismo se ha convertido en la referencia fundamental para el planteamiento de las relaciones entre «razón» y «poder»². El intento de conciliar ambos conceptos es una tarea a la que bien pudiera asignársele todas las calificaciones que Ortega pensó para el liberalismo: «bonito, paradójico, elegante, acrobático y antinatural». Pero lo más significativo de esta posible conciliación no está en que su finalidad sea dotarnos de las instituciones políticas necesarias para poder *vivir* juntos. Está en que el liberalismo se presenta como el marco político más adecuado para que podamos *sobrevivir*. Y esta distinción es la que marca uno de los rasgos centrales de la razón liberal: ser un tipo de racionalidad política orientada a la supervivencia.

Es éste uno de los objetivos que tenemos planteados no sólo como especie biológica, sino como especie biográfica. Dada su importancia, esta *orientación a la supervivencia* se ha convertido en una de las convicciones más comunes del pensamiento político. Convicción en la que han incidido de un modo especial aquellas tradiciones que tienen en la Modernidad sus referencias más confesadas. Tradiciones donde la articulación del vivir privado y el sobrevivir público se ha convertido en un problema prioritario. Tradiciones que han ido tirando por la borda todo el lastre filosófico que en cada momento hacía falta para garantizar contractualmente unos *mínimos de justicia* con los que formalmente organizar la convivencia, dejando para la psicoterapia los proyectos compartidos de autorrealización personal.

En este sentido, algunos defensores de la *razón liberal* ya han señalado claramente que prefieren la democracia a la filosofía, la superficialidad pragmática a la profundidad epistemológica, la solidaridad a la objetividad (Rorty). En esto tampoco les han ido a la zaga algunos defensores de la *razón social* cuando vinculan directamente el relativismo cosgnoscitivo y ético con la democracia³. Todavía quedan filósofos morales que no ven necesario tirar por la borda el lastre filosófico para realizar una responsable navegación política. Tendríamos que preguntarnos si esos mínimos de justicia se garantizan mejor en una teoría política que se plantea problemas filosóficos «fuertes» vinculados a un ideal de vida buena (bien, verdad, felicidad) o en una que es confesadamente relativista.

Como vemos, se trata de profundizar en los presupuestos que sostienen la razón liberal. No sólo para presentar la complejidad de sus formas o evitar la perplejidad ante la que nos puede colocar, sino para enmarcarla en un pro-

² Cf. J. GRAY, *Post-Liberalism*, Routledge, New York, 1993, p. 216 ss.; M. NUSSBAUM y A. SEN, (eds), *The quality of life*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 1-9; B. ACKERMANN, *The Future of Liberal Revolution*, New Haven, Conn. Yale Univ. Press.

³ J. KEANE, *Democracia y sociedad civil*, Alianza, Madrid, 1988, p. 280. Una perspectiva diferente y beligerante con el relativismo se encuentra en A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.

yecto filosófico más amplio que responda mejor a las demandas de autonomía y solidaridad que los hombres seguimos teniendo. Para que ello sea así, no podrá limitarse a las dimensiones procedimentales de la razón. Tampoco podrá limitar su planteamiento a una iuspositivación de las demandas de justicia. Se trata de corregir radicalmente un tipo de racionalidad como la procedimental que sin dejar de ser políticamente *imprescindible* es éticamente *insuficiente*.

En los últimos tiempos, algunas tradiciones filosóficas han puesto de manifiesto los límites del procedimentalismo. Con diferente instrumental y desde muy distintas posiciones, nos encontramos con el neoaristotelismo de A. MacIntyre y R. Spaemann, el republicanismo de Q. Skinner, el iusnaturalismo de L. Strauss, el neohegelianismo de D. Henrich o H. G. Gadamer, el social-conservadurismo de P. Berger y D. Bell o el comunitarismo de M. Sandel, M. Walzer y Ch. Taylor. Autores a los que quizá no sea justo etiquetar tan fácilmente dado que los niveles en los que se produce la revisión de la *razón liberal-moderna* es muy diferente.

En mayor o menor grado comparten un anti-procedimentalismo en virtud del cual reaccionan a los planteamientos liberales que elaboran una «ética de la justicia» sin haberse planteado previamente una «ética de bienes». Comparten un aire de familia perfeccionista porque creen que no se puede definir lo que es políticamente justo sin invocar una concepción sustancial del bien. En tal sentido reclaman una razón histórica, institucionalmente mediada y, para algunos, constitutivamente dialógica. Basándonos en el instrumental conceptual del que nos provee la fenomenología hermenéutica (H.G. Gadamer, P. Ricoeur) y confesando nuestra moderada simpatía hacia el comunitarismo más personalista (E. Mounier, Ch. Taylor) nos preguntaremos por un modelo de razón social que nos permita explicar el ejercicio responsable del poder.

II. ¿Conflicto o consenso?: Un breve curso sobre Hegel

Unas líneas antes del texto de Ortega que hemos seleccionado al principio, éste se preguntaba por el papel de la violencia en la vida política. Lo hacía comentando el procedimiento de la «acción directa» que utiliza la violencia como *prima ratio* en lugar de *ultima ratio* de la acción política. Esto es la barbarie, mientras que la civilización es definida como el ensayo de reducir la fuerza a *ultima ratio*. A su juicio, la gran aportación civilizatoria del liberalismo se encuentra ahí: en haber sido el intento de reducir la fuerza a su *ultima ratio*, en haber querido contar con el prójimo, en haber hecho posible la «*civiles*» mediante una «acción indirecta». La acción propia de una racionalidad fundada en la palabra, la discusión y la deliberación.

Precisamente en la difícil *delimitación de los umbrales* que marcan la «última» y la «prima» ratio se siguen encontrando los desafíos de la ética política. La delimitación de estos umbrales recibe el nombre de *legitimación* y sirve de criterio para administrar una violencia que las democracias liberales dicen

haber restringido a la acción del Estado⁴. En tal sentido, la *razón liberal* reduce la racionalidad en el ejercicio del poder a la racionalidad del Estado en tanto que ostentador del monopolio de la violencia física legítima⁵. Sin embargo, el Estado no puede definirse *sólo* por el monopolio de la violencia, sino por contribuir a que una comunidad *determinada* construya su historia⁶.

Aquí es donde una teoría del poder tiene que preguntarse si se define sólo por referencia al *Derecho* o lo hace por referencia a un *conjunto de valores universales* que regulan la fundación de la comunidad, la creación de las leyes y la aplicación de la justicia. Por ello no basta con decir que el derecho necesita del poder para ser eficaz o que el poder necesita del derecho para ser legítimo. Si limitamos el problema del poder al problema del derecho éste aparece más restrictivo y represivo que productivo. Con ello restringiríamos el ámbito del derecho a la coacción y el del poder a la fuerza. El horizonte valorativo al que nos referimos cumple tres funciones básicas en relación con una teoría del poder legítimo: (a) garantiza el ejercicio de la libertad y la autonomía moral, (b) delimita la publicidad de lo político como un orden de vida en común para persistir en el espacio (territorio) y durar en el tiempo (historia), (c) posibilita el reconocimiento y la reciprocidad.

Aunque la complejidad del poder no puede reducirse a su dimensión política, sí conviene partir de ella por ser la más universal y visible. En este sentido, hay dos paradigmas de razón social que nos permiten explicarlo. Por un lado, el que lo hace desde una *teoría global del consenso* (Platón, Rousseau) y, por otro, el que lo hace desde una tradición ampliamente liberal limitándose a una *teoría electoral del consentimiento* (Hobbes, Locke). Aunque los dos intentan explicar el poder político en términos de pacto, contrato o acuerdo de voluntades, el primero es un *modelo cooperativo* y el segundo es un *modelo competitivo*⁷. Con el fin de retener alguna de sus características más importantes, y aun a riesgo de simplificar el planteamiento, ofrecemos un es-

⁴ La legitimación no sólo tiene un aspecto «explicativo», sino también normativo. No sólo es cuestión de conocimiento, sino también de valores, cf. P. BERGER T. LUCKMAN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 122. Y si fuera posible valores eternos, por ello, conviene recordar aquí la importancia que M. Weber concede a la *estabilidad* de la dominación. Esta búsqueda de firmeza, solidez y perduración es la que genera la pregunta por los «motivos de legitimidad» que pueden hacerla duradera. Independientemente del tipo de dominación (legal, tradicional, carismática), *el poder* político siempre ha intentado, si no alcanzar la eternidad, por lo menos rozar *la gloria*. Cf. M. WEBER, *Economía y Sociedad*, vol II, FCE, México 1969, trad. J. Medina, pp. 406-416; J. K. GALBRAITH, *La anatomía del poder*, Plaza y Janés, Barcelona, 1984, trad. J. Ferrer, pp. 19 ss.

⁵ M. WEBER, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1981, p. 83.

⁶ P. RICOEUR, *Educación y Política. De la historia personal a la comunión en libertad*, Docencia, Buenos Aires, 1985, Trad. J. C. Gorlier, p. 107. Para una crítica a estos planteamientos cf. C. DIAZ, *El sueño hegeliano del estado ético*, San Esteban, Salamanca, 1991. No olvidemos que la supuesta autonomía de los estados nacionales está siendo puesta en cuestión no sólo por la lógica selectiva del mercado sino por la lógica de una solidaridad sin fronteras.

⁷ Cf. F. VALLESPIN, *Nuevas teorías del contrato social*, Alianza, Madrid, 1985.

quema que hemos realizado auxiliándonos de G. Sartori⁸ y J. Rawls⁹:

PARADIGMA DEL CONSENSO	PARADIGMA DEL CONFLICTO
Teorías del consenso	Teorías del consentimiento
Homo homini socius	Homo homini lupus
No precisa necesariamente de un consentimiento activo por el ciudadano	Precisa actividad de un mínimo Asentimiento por parte del ciudadano
Se trata de compartir de forma vinculante unos valores (Consenso doctrinal)	Se trata de compartir reglas de procedimiento de cómo deben resolverse los conflictos (Consenso operativo)
No es una condición necesaria para un régimen democrático, aunque su ausencia dificulta su funcionamiento y revela su fragilidad	Es condición necesaria para un régimen democrático
Regla de la Unanimidad	Regla de la mayoría
Derecho como instrumento de <i>promoción social</i>	Derecho como garantía de <i>limitación individual</i>
¿Liberalismo comprensivo?	¿Liberalismo político?

Como se podrá observar, no he querido especificar el concepto de *libertad* que tanto uno como otro están manejando. No porque el paradigma del consenso necesite un concepto de libertad positiva y el del conflicto reclame un concepto de libertad negativa según la ya famosa distinción de B. Cons-

⁸ *Teorías de la democracia*, vol I, Alianza, Madrid, 1988, pp. 119ss.

⁹ *Teoría de la justicia*, FCE, México-Madrid, 1979, Trad. de M. Dolores González; *Political Liberalism*, Columbia Univ. Press, New York, 1993. Para este tema remitidos al lector al brillante trabajo de E. G. MARTÍNEZ NAVARRO *El liberalismo ético-político de Rawls: una propuesta de igualdad democrática*, Tesis Doctoral, Univ. Murcia, Junio 1994. Ver a la vez A. JASAY, «De cómo la justicia invalida los contratos», en *El Estado. La lógica del poder político*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 173-187. Versión R. Caparrós.

tant¹⁰. Lo hago porque prefiero detenerme en la mediación de la *institución*. Independientemente del modelo por el que hayamos optado, no podemos dejar de preguntarnos por la función y el valor de las instituciones para la realización y expansión de la libertad humana. Por ello, tanto el *hombre de poder* (que mantiene el principio de consenso a cualquier precio) como el *hombre de protesta* (que mantiene el principio de conflicto a cualquier precio) necesitarán «un breve curso sobre Hegel»¹¹.

Curso que nos ayudaría a profundizar en el hecho de que la historia sigue estando por hacer y que la lucha continúa¹². La razón política sigue teniendo que responder a los desafíos de la creatividad colectiva y el autocontrol institucional. Es más, necesitamos una mínima confianza básica en la posibilidad de actualizar ese horizonte de valores en la historia. Una historia donde se pone en juego la fragilidad de su naturaleza condicionada, en oposición a todo apriorismo esencialista y toda normatividad moralizante¹³. La mediación institucional supone:

a) Una legitimación normativa o una jerarquización de valores. El cálculo político no es sólo un cálculo técnico sino un cálculo moral y de sentido. Esto se ve con claridad en aquellos casos donde la política supone la inflicción activa o la aceptación pasiva de *sufrimiento*. Este siempre se justifica en términos de necesidad moral más que de necesidad técnica. La razón social no puede ser ciega; de hecho, la aceptación del pluralismo no significa el consentimiento de la debilidad moral¹⁴. ¿Podemos resignarnos a que unas veces se justifiquen las injusticias porque constituyen un estadio necesario y transitorio en el proceso de desarrollo? ¿Podemos consentir que los costes humanos que impone el terror se interpreten como aspectos necesarios y transitorios en el proceso revolucionario?¹⁵.

b) Una legitimación instrumental. La razón humana es muy limitada e impotente, tiene muchos desafíos que puede resolver pero que la pereza puede frustrar. En las sociedades contemporáneas ha sido demasiado habitual confiar esta tarea a la investigación científica, a la aplicación técnica y a la propaganda política. La reacción a este frío optimismo positivista y mercantil no puede consistir en el abandono de la confianza en la frágil y precaria memo-

¹⁰ Cf. I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988.

¹¹ P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción*, Docencia, Buenos Aires, 1985, Trad. J. C. Gorlier, p. 153.

¹² Cf. Ch. TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 103ss.

¹³ J. GRANIER, *Penser la praxis*, PUF, Paris, 1980, p. 137.

¹⁴ Comparto el planteamiento de Sartori cuando afirma: «...el pluralismo es la creencia en el valor de la diversidad, que es lo opuesto a creer en el conflicto. De ahí que lo que una teoría de la democracia derive de su matriz pluralista no es, ni puede ser, un elogio del conflicto, sino, un procesamiento dinámico del consenso basado en el principio según el cual cualquier cosa que pretenda presentarse como legítima debe defenderse contra la crítica y la discrepancia y revitalizarse mediante ellas», op. cit., p. 126.

¹⁵ P. L. BERGER, *Pirámides de sacrificio*, Sal Terrae, Santander, 1979, p. 161 ss.

ria de las instituciones. Por ello una confianza básica en este progreso instrumental debe ir acompañada con ciertas dosis de sospecha. Entre el cientificismo ingenuo (una ciencia todopoderosa) y el fideísmo comfortable (impotencia de la ciencia) habita el pensamiento responsable¹⁶.

c) Una legitimación práctica. Un pensamiento responsable no sólo puede, sino que debe orientar, condicionar y limitar la *aplicación del conocimiento*. La impotencia no puede reducirse acudiendo a proyectos hegemónicos de moralización colectiva. Tampoco reclamando el auxilio de una ingeniería de la nostalgia. Ambos recursos evitan las avenidas de la responsabilidad trapeando por los callejones de la historia. Carecen de memoria y por ello oscilan entre la ilusión de la disidencia y la tentación del orden¹⁷.

d) Una legitimación personal. Un pensamiento determinado por una *igual libertad real*¹⁸ que venía siendo olvidada por la *razón liberal* y una vigorosa cultura política que nos permita romper con tendencias que se nos presentan como «irreversibles». Tendencias que sólo nos ofrecen una mecánica de la integración, sin proponernos una dinámica del reconocimiento, de la esperanza, de la resistencia y de la vigilancia. Tendencias en las que el hombre de carne y hueso es tan sólo «un agente» del sistema¹⁹. Tendencias con una lógica funcional donde la mecánica institucional puede hacer que proclamemos dulcemente no sólo el crepúsculo del deber²⁰, sino la ausencia de los actores²¹.

Por ello, pensar el poder es cuestionar lo socialmente «irreversible», adquiriendo capacidades para distinguir lo realmente necesario de lo históricamente contingente. Tarea política que no se puede llevar a cabo sin un elogio de la conciencia porque:

«Su consolidación y vitalidad son necesarias en nuestras democracias; gracias a una conciencia firme, los ciudadanos exigentes son capaces de

¹⁶ Retomo aquí la interpretación fenomenológica del «pensar» que ha rentabilizado E. Levinas cuando sostiene que pensar no es contemplar sino comprometerse, estar englobado en aquello que se piensa, estar embarcado en el acontecimiento dramático, trágico y esperanzado de ser-en-el-mundo. Vid. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1982, pp. 91 ss.

¹⁷ P. RICOEUR, op. cit., p. 152.

¹⁸ Cf. P. VAN PARIJS, *¿Qué es una sociedad justa?*, Ariel, Barcelona, 1993; *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?*, Oxford Univ. Press, Oxford, en prensa.

¹⁹ Obsérvese aquí el encuentro que se puede dar entre una antropología como la X. Zubiri (que interpreta al hombre como «agente», «autor» y «actor») y la de A. MacIntyre. Cf. *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, Ver. A. Valcarcel, p. 263 ss. Una antropología que en una correcta interpretación de Aristóteles no se limitaría al ámbito de la virtud (como piensa MacIntyre), sino que alcanza también el ámbito de universalidad de la norma. Cf. P. DA SILVEIRA, «Aristote, MacIntyre et le rôle de la norme dans la vie morale», *Revue Philosophique de Louvain*, 91 (1993), 548-575; J. CONNELL, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

²⁰ Como así piensa G. LIPOWETSKY, *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1994.

²¹ Cf. P. DA SILVEIRA, «El actor ausente. Dos críticas a la oposición habermasiana mundo de la vida-sistemas automatizados», *Cuadernos del Claeb*, 65-66 (1993), pp. 23-43.

querer una vida común regulada y nutrida con ideales de justicia y de solidaridad; gracias a ella estos ciudadanos incluso son capaces de exigir de aquellos que les informan, juzgan o dirigen, que los distraen o guían bien sea espiritual o intelectualmente, este respeto a sus convicciones y sus personas sin el cual la vida pública se convierte, no en el lugar de combate de fuerzas opuestas, sino en la arena donde se acumulan sus burlas y escándalos...»²²

III. Un enfoque radical del poder

Este elogio de la conciencia moral puede ser efectivo en la medida en que no simplifique el problema. Por ello vamos a distinguir que cuando hablamos de «poder» no nos referimos solo a una capacidad natural (*dynamis* griega, *potentia* y *potestas* de los latinos) de la que dispone un ser. En términos metafísicos hablamos de una presencia dinámica del ser, una presencia entitativa y operativa por la cual un ser puede perfeccionarse. Trasladado a un ámbito institucional, menos natural y más convencional, nos remite a un contexto donde el poder tiene otros sentidos y donde un ser lo puede ejercer *sin contar para nada* con quienes lo padecen (en este caso más que de poder hablaríamos de poderío). Así, nos referimos a una capacidad que tiene A para hacer que B haga «a», independientemente de que «a» sea lo que se interesa realmente a B. Ello puede depender de la capacidad de *persuasión* de A (1), de la *confianza* que B tiene en la sabiduría o integridad de A (2), del cargo o *status social* que A ocupa respecto a B (3), o de que dispone de la *fuerza necesaria* para impedir que B se resista a la realización de «a» (4). ¿Qué sucede cuando los *intereses reales* de B no coinciden con los de A? ¿Qué papel desempeña la «legitimidad racional-legal» como mediación entre la obediencia de A y el poder de B?

Debido a la importancia del poder coercitivo (4) en los conflictos políticos, el ejercicio del poder se identifica con la «capacidad de coerción» y, como ya hemos señalado, con la utilización «legítima» de la violencia²³. Esta herencia de M. Weber se sigue manteniendo de una manera más nítida en aquellos defensores de la razón liberal que, siguiendo también a Schumpeter, han optado por un modelo competitivo de democracia que llaman *poliarquía*. Y la llaman así como resultado del empeño por dividir el poder, democratizar y liberalizar las instituciones políticas de los estados

²² P. VALADIER, *Éloge de la conscience*, Seuil, Paris, 1994, p. 266.

²³ Téngase en cuenta que en la consideración de la legitimidad no sólo debe ser considerada la «racionalidad» de una orden sino su «razonabilidad». Esta distinción entre lo racional y lo razonable no es nueva ni en la teoría política ni en la filosofía del Derecho, marca una tensión entre la ética y la pragmática que la teoría política no puede suprimir. Tensión que es fuente de imprecisiones que no clarifican las diferencias entre autoridad, soberanía y poder, cf. J. BODIN, *Los seis libros de la república*, Tecnos, Madrid, 1981, Trad. de P. Bravo, Libro I, cap. VIII, pp. 47ss.

nacionales²⁴.

Sin embargo, este tipo de racionalidad reduce el poder a la legitimidad de una *relación de dominio*, dejando en un segundo plano el poder como *capacidad, aptitud o habilidad natural* para dirigir el curso de los acontecimientos o las voluntades de las personas. Son dos formas de concebir el poder, una como «poder sobre» y otra como «poder para»²⁵. Algunos teóricos del poder como T. Parsons o H. Arendt se han limitado a este segundo concepto orientados por el paradigma del consenso, olvidando el aspecto conflictual del poder.

No han faltado quienes han sostenido que el conflicto social requiere un tratamiento más complejo de lo que supone el liberalismo político; pensadores que han procurado una corrección de la razón liberal con el fin de garantizar no sólo una *libertad negativa* sino una *igual libertad real*. En tal sentido, algunos autores como S. Lukes han hecho ver que el fenómeno del poder no es tan simple como piensan los defensores de la poliarquía²⁶, ni tan metafísico como piensan los herederos de H. Arendt. Lukes distingue tres enfoques del poder:

a) *Unidimensional* que mantienen teóricos como R. A. Dahl y que puede ser definido como la tentativa coronada con éxito por parte de A de conseguir que B haga algo que no haría de otra forma. El poder determina quién prevalece al adoptar decisiones que afectan a una comunidad donde los intereses son preferencias políticas que se han revelado en la participación. Sin un conflicto observable y abierto el poder no se pondría de manifiesto, no sería necesario.

b) *Bidimensional*, defendido por Bachrach y Baratz, considera que el poder no sólo resuelve conflictos entre A y B sino que puede crear o reforzar determinados valores sociales y prácticas institucionales que interesan a «A» y puede impedir que «B» plantee problemas que puedan perjudicar a «A». El poder selecciona los temas que pueden ser tratados políticamente y puede movilizar las motivaciones de los sujetos²⁷. Por ello el estudio del poder es más complejo de lo que piensan los elitistas y debe incluir la coerción, la influencia, la autoridad, la fuerza y la manipulación. El poder no sólo se revela cuan-

²⁴ Cf. R.A. DAHL, *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992, trad. de L. Wolfson. También se concibe como un tipo peculiar de régimen, como un sistema de control, como un sistema de derechos, vid p. 264 y ss.

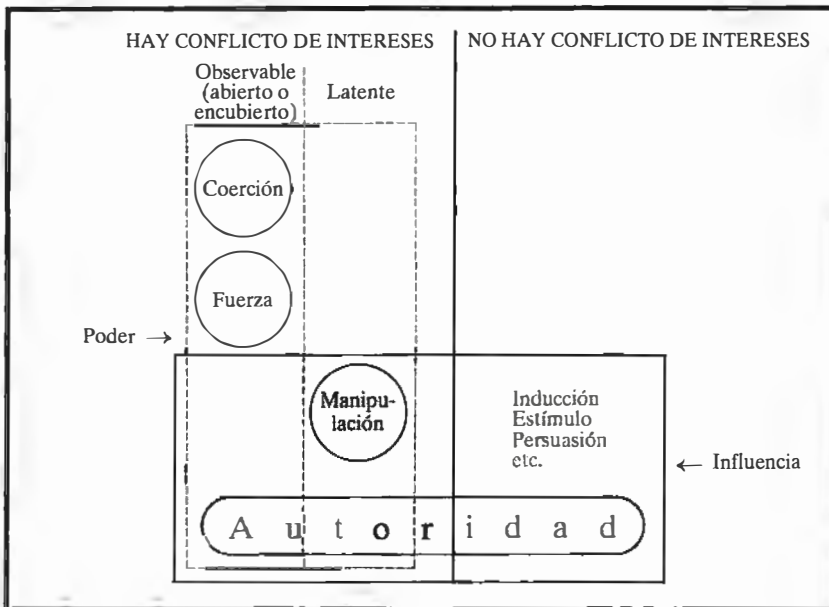
²⁵ Recuérdese que tanto en latín como en francés disponemos de dos términos para expresar esta complejidad del concepto. En latín *potentia* y *potestas*. En francés *puissance* y *pouvoir*. En inglés se usa un único término *power* que se aplica por igual a la potencia de una dinamo, a la fuerza de voluntad o al poder político. El término alemán *Macht* no procede de *machen* (hacer) sino de *mögen* (posibilitar).

²⁶ S. LUKES, *El poder: un enfoque radical*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

²⁷ El propio Lukes relata cómo Dahl es consciente de este hecho cuando afirma «...los dirigentes no sólo *responden* a las preferencias de los votantes, sino que las *modelan*», op. cit., p. 23.

do se adoptan decisiones sino también en otros momentos en los que se impiden o frustran demandas *potenciales* en torno a las cuales existe un conflicto observable de intereses (conflictos encubiertos). Un análisis del poder debe contar no sólo con el análisis de las preferencias manifestadas por el comportamiento de quienes están *integrados en el sistema político*, sino de quienes parcial o totalmente están *excluidos del sistema* en forma de agravios abiertos o encubiertos.

c) *Tridimensional*, defendido por el propio Lukes, supone una crítica a los dos anteriores por basarse en una metodología excesivamente individualista que se limita a la adopción de decisiones y no tiene en cuenta las formas de acción colectiva ni los efectos sistémicos u organizativos. Por ello considera que debe hablarse también de un control del programa político. Recuerda que el ejercicio del poder puede no implicar conflicto como es el caso de la manipulación o la autoridad. Y lo que es más importante, deben ser consideradas las *contradicciones entre los intereses* de aquellos que están dentro del sistema político y los intereses reales de aquellos a quienes el sistema excluye²⁸.



²⁸ Entendemos los intereses como necesidades socialmente mediadas, es decir, condicionadas a formas de valorar, preferir, elegir y hacer valer.

Este enfoque es el que le lleva a revisar los conceptos de poder que habían manejado T. Parsons²⁹ y H. Arendt³⁰. Ambos plantean un concepto de poder vinculado a una teoría social en la que las relaciones de dominación son consideradas en clave de integración y no en clave de conflicto. Como consecuencia de ello, Lukes piensa que al conflicto no se le da toda la importancia que debería dársele y se corre el peligro de plantear el poder sólo en clave de influencia, de persuasión o de autoridad. Con ello no quiere decir que las teorías de la sociedad de T. Parsons o de H. Arendt sean insuficientes, sino que minusvaloran *la coerción y la fuerza*. El propio Lukes ofrece un interesante esquema que presentamos a continuación³¹: En la raíz de cualquiera de los enfoques que se utilice se encuentra una reflexión normativa, explícita o latente, de cómo entender los intereses reales de los hombres. Por ello, si nos tomamos en serio la teoría política como teoría del poder tenemos que preguntarnos no sólo por el tipo de antropología con el que estamos trabajando sino por la ética que destilan nuestros planteamientos. Por ello, el propio Lukes diferencia su enfoque «radical» del «liberal» o del «reformista» en la importancia que él concede a una diferenciación que podríamos delimitar entre *intereses reales y deseos aparentes*:

«...el *liberal* toma a los hombres como son y les aplica principios relativos a deseos, relacionando sus intereses con lo que efectivamente desean o prefieren, con sus preferencias políticas tal y como se manifiestan a través de su participación política. El *reformista*, a su vez, viendo y deplorando que el sistema político no dé igual importancia a todos los deseos de los hombres, también relaciona los intereses de éstos con lo que desean o prefieren, aunque admite que ello pueda revelarse de modos más indirectos o subpolítico... El *radical* sostiene que los propios deseos de los hombres pueden ser producto de un sistema que va en contra de sus intereses; en casos tales relaciona estos últimos con lo que desearían o preferirían si estuviesen en condiciones de elegir...»³²

IV. La mediación simbólica del poder

Esta distancia que marca el enfoque radical es de una gran importancia, precisamente porque es la que también está presente entre una considera-

²⁹ Define el poder como «una capacidad generalizada de garantizar el cumplimiento de obligaciones vinculantes por parte de unidades dentro de un sistema de organización colectiva, cuando las obligaciones se legitiman mediante la referencia a su repercusión en las notas colectivas...» cit. por LUKES, p. 31.

³⁰ Definido por Arendt como «...aptitud humana no sólo de actuar, sino de hacerlo de manera concertada. El poder no es nunca una propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y existe sólo mientras permanece unido el grupo», cit. por LUKES, p. 32.

³¹ LUKES, op. cit., p. 38.

³² op. cit., pp. 41-42.

ción del poder como fenómeno natural o como fenómeno artificial. Es más, se trata de una distancia de la que también participa la voluntad en tanto que, a la vez, *voluntad empírica* y *voluntad racional*. De ahí que una consideración racio-vital del poder esté llamada a tener que articular un doble movimiento: por un lado el de una voluntad empírica que desea satisfacer sus necesidades y por otro el de una voluntad racional que debe ser capaz de ordenar y *dominar* y descubrir el sentido de sus operaciones. Aunque este doble movimiento es más complejo y no podemos detenernos por ahora en él, siempre está necesitado de justificación³³. Justificación que para P. Ricoeur tiene una estructura simbólica y que el propio Lukes también plantea como estructura de ficción que el poder necesita para su ejercicio.

Esta complejidad es la que ha llevado a muchos filósofos a tener que escindir dramáticamente la razón humana entre práctica e instrumental, razón de valores o razón de fines, estratégica o comunicativa, analítica o dialéctica. Incluso algunos han llegado a hablar de razón inerte o razón erótica en función de que se considere su energía motivacional propia³⁴. A esta complejidad ha querido responder la fenomenología hermenéutica proponiendo un racionalidad dialógica y recuperando dimensiones existenciales, culturales e históricas que otras racionalidades habían arrinconado³⁵. De esta forma pasa a un primer plano la estructura simbólica de la racionalidad en tanto que *convergencia de tradiciones y proyectos*. Convergencia que instituye un imaginario social-valorativo como lugar en el que se encuentran los elementos utópicos e ideológicos de la razón práctica.

Esta referencia de sentido es la que se muestra operativa cuando pensamos las relaciones entre el poder, el derecho y la cultura. También es la que funda el ideal democrático y la que puede evitar tres de las patologías más usuales en el planteamiento del poder. En primer lugar quienes tienen una *concepción estética* del poder. Una especie subdividida entre quienes, por un lado, son partidarios de la revolución inmediata, de la acción directísima, del enamoramiento fanático de sus propias metas, de la violencia como *prima ratio* inmediata. Por otro quienes multiplican la impotencia vendiendo el poder como demoníaco y perverso. En segundo lugar estarían quienes mantienen una *concepción gregaria* del poder, quienes sustituyen la razón personal por la razón zoológica y la acción responsable por la acción anómica. Por último quienes ofrecen una *concepción casi-cínica* reduciendo la dinámica democrática a la mecánica parlamentaria, la acción política a la actuación partidista.

Sólo desde esta importancia que concedemos a lo imaginario podemos

³³ Cf. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté: Le volontaire et l' involontaire*, Aubier, Paris, 1950.

³⁴ Cf. A. DOMENECH, *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Crítica, Barcelona, 1989.

³⁵ Cf. nuestro estudio, *El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H.G. Gadamer*, Ed. Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1991.

integrar el poder en un contexto más realista, más comunicativo y más universal. Más realista porque nos puede permitir ver que estamos construyendo una sociedad de expectativas que se ha transformado en una sociedad de privilegios sin obligaciones. Mientras pensemos que todo nos es debido seguiremos eludiendo nuestras responsabilidades y seguiremos colaborando con una sociedad hipócrita que disfruta de una generosidad que no aprecia³⁶. Más comunicativo porque la política convencional ha sido sustituida por la *video-política*, la mediación de la lógica del poder por la lógica de la comunicación, la mediación de la realidad por la apariencia, de la verdad real por la opinión pública.

La mayoría de los discursos de los intelectuales multiuso apenas si tienen recursos para enfrentarse a esta video-política. Se muestran impotentes porque siguen manejando concepciones inertes de la razón, no desentrañan la estructura simbólica e imaginativa de la voluntad. En este sentido, la racionalidad del ideal democrático no puede consistir en la *video-sospecha* permanente, es decir, en la estigmatización perversa del poder audio-visual. Es más responsable descubrir las dimensiones imaginativas, cordiales y cálidas que la video-política nos puede proporcionar puesto que a lo mejor el animal político es tan racional como imaginativo. Pero este descubrimiento no puede suponer ninguna concesión al video-escepticismo, a la video-basura o a la video-trivialidad. Por ello, una de las tareas más urgentes para un pensamiento con memoria es la defensa de una política de la *video-virtud* y de la *video-responsabilidad*³⁷.

En definitiva, el ideal de un poder democrático es también el ideal de un poder no sólo repartido con la finalidad de sobrevivir, sino compartido con la finalidad de convivir. Para ello, la lógica del poder político no puede ser sólo la lógica del poder del Estado, sino una lógica más personal y universal. Quizá entonces, más que hablar de una sociedad civil intra-estatal, debamos hablar de un conjunto de redes de responsabilidad política «intra-», «inter-» y supra-estatales. Pero la energía solidaria de estas redes y su pasión por la justicia está dependiendo de una consideración de la política como organización sistemática y racional de la caridad³⁸. Entonces se pone en marcha no sólo una nueva mecánica de la política, sino una vigorosa mística de la justi-

³⁶ Cf. G. SARTORI, *La democracia después del comunismo*, Alianza, Madrid, 1993, Trad. M. L. Morán, p. 124.

³⁷ Cf. nuestro estudio «Ética y medios de comunicación»: *Monitor-Educador*, 50 (1994), pp. 8-12; *El intelectual católico ante el fin de siglo*, IMDOSOC, México, 1994. Al hacer memoria de su origen, un pensamiento responsable debe tener presente el capital simbólico que administra. Por ello necesitará mantenerse abierto a lo sagrado: «La tendencia a borrar lo sagrado, a eliminarlo por completo, prepara el retorno subrepticio de lo sagrado, bajo una forma que ya no es trascendente sino inmanente, bajo la forma de la violencia y del saber de la violencia. El pensamiento que se aleja indefinidamente del origen violento se acerca de nuevo a él pero sin saberlo...», R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983, trad. J. Jordá, p. 334.

³⁸ C. DIAZ, *La política como justicia y pudor*, Madre Tierra, Madrid, 1992, 132 ss.

Agustín Domingo Moratalla

cia. Y es entonces, en ese preciso instante, cuando descubrimos que quienes han ejercido el poder practicando la justicia y el pudor no han utilizado una técnica para perpetuarse o sobrevivirse sino que han activado el insólito arte de desvivirse.

Julio 1994