

## DESIGUALDAD, MINORÍAS Y DEMOCRACIA RADICAL

**Tiziano Telleschi**

A power I have, but of what strenght and nature  
I am not yet instructed  
(William Shakespeare, *Measure for measure*, 1603/04)

Guidare, guidare per farsi seguire  
Opporsi al potere, cambiare per poi reinventare  
Il potere  
Il potere  
(Giorgio Gaber, *Buttare lì qualcosa*, 1974/75)

### **Resumen**

La democracia supone un sistema moral y práctico de cómo vivir la proximidad, por lo que pone en juego las ideas de amor-ágape, conflicto, desigualdad, poder. Primero se destaca “qué es” el amor y “qué es” el poder. Luego, para superar la condición de desigualdad se utiliza la teoría del amor en término de teoría del reconocimiento y se elige una figura de agente mediador en grado de construir un espacio social donde el amor-ágape se afirme y donde el poder venga restituido a su naturaleza relacional, o sea negociable y desde aquí se sigue tratando un poder distribuido (horizontal). Finalmente, con el soporte de la idea de hegemonía de A. Gramsci, se indica cómo lo más benéfico (entre todos) es el ideal de democracia radical al que debería aproximarse la acción conjunta de los diversos tipos de mediadores identificados.

**Palabras clave:** ágape, poder/dominio, poder circular, desigualdad/minorías, agentes mediadores, democracia radical.

### Abstract

Democracy is a moral and practical system conveying living proximity, including definition of love-AGAPE, conflict, inequality, power. First we highlight “what it is” love and “what it is” power. Then, in order to overcome inequality we apply the love theory to an acknowledgment theory to figure out the mediator figure, that is able to build a social space where love-AGAPE may thrive and power may be restored to its relational nature, that is negotiable. From this point we go on analyzing the distributed power (horizontal). At last, thank to A. Gramsci’s hegemony notion, we point out the ideal of radical democracy as the most fertile along the others, to which a common action from different types of qualified mediators should tend.

### INTRODUCCIÓN

El objeto del estudio es la participación democrática de actores ( individuos singulares, minorías, grupos étnicos ) en condición de desigualdad. Se entiende por democracia no únicamente un régimen político o un conjunto de procedimientos y pautas como garantía de las libertades personales y de las instituciones, sino un sistema de pensamiento que atañe la mejoría de la solidaridad. Nosotros-Alter relacionado a un cuadro de valores universales asequibles a todos. Entendida así y más allá de unos déficit intrínsecos, la democracia se inclina como una filosofía moral de la proximidad y una práctica social a la más alta envergadura de la inteligencia. En el primer sentido pone en juego el impulso gratuito hacia Alter (amor-ágape), por tanto el nivel educativo, y en el segundo remite a la capacidad de gestión de los conflictos que aquel objetivo ideal plantea, o sea, el nivel de la política. En sintonía con lo expuesto, identificamos una clase de particulares figuras de agentes mediadores que sean capaces de empoderar (*to empower*) “diversidades” individuales y colectivas en estado de desigualdad. A ellos se les atribuye la tarea de abrir y sustentar una movilización gracias a que el amor-ágape –si bien impulso natural del radio de acción casi limitado a las relaciones primarias, por tanto sin capacidad estratégica – se afirme en círculos sociales cada vez más amplios y a la vez sean operadores sociales capaces de incidir en el grado de obediencia-legitimación del poder e intervenir en más de una esfera. El ensayo prosigue discutiendo de cómo cualquier reducción de la desigualdad deberá encauzar

las distintas expresiones del poder a la dimensión relacional, y desde aquí tratar de negociar un poder distribuido, es decir: horizontal. Finalmente, se indican los distintos ideales de democracia a que debe intentar aproximarse la acción mediadora: democracia participativa, democracia deliberativa y al fin y al cabo, con el soporte de la idea de hegemonía de A. Gramsci, democracia radical.

Los términos evocados (amor-ágape, poder, legitimación, *empowerment*), son conceptos analíticos, es decir, concentrados, por lo que se deberá intentar una desagregación de sus ingredientes, o sea, presentarlos con un estilo didáctico, separadamente, para después hacerlos coincidir en una referencia común que es la figura del mediador social.

### NATURALEZA DEL AMOR

La presencia de la dimensión afectiva en la génesis de lo social no ha recibido un lugar relevante en las Ciencias Sociales. El enfoque de la sociología y de la antropología en los inicios se cimentó en el *conocimiento*, por lo tanto en el plano de la racionalidad, separando artificiosamente en manera dicotómica el análisis de los afectos y de las emociones del intelecto. Sólo en época moderna a la afectividad y finalmente al amor, le viene reconocido un papel no sólo en la dinámica de las relaciones sociales sino en el generar y mantener las relaciones sociales mismas (S.G. Meštrovic, 1997). Por otro lado, en la Modernidad el tema del amor se entrelaza de modo complejo con una variedad de otras cuestiones tanto que la sobrecarga crítica acaba escondiendo el papel de cada una. Por eso no es inoportuno enfocar unos puntos útiles para la economía del discurso y remontar a las condiciones genéticas de la experiencia humana.

A – En el proceso de Hominización es hipotizable que el nacimiento de un pequeño inmaduro e inhábil, haya conllevado, especialmente en el sistema síquico de la hembra proto-humana, el desarrollo de un enorme potencial de afecto como cuidado y protección. Este cariño descongestionaría las acciones de los mecanismos instintuales fijos a favor de modalidades cognitivas y comunicativas más dúctiles adecuadas para hacer transcurrir en la díada madre-hijo mensajes de los reducidos márgenes de extraneidad y ambigüedad. Por primera vez, quizás, en la naturaleza, la relación entre dos seres vivientes se encomendaba establemente al amor. No disponemos de restos bio-antropológicos como prueba de que de la relación madre-hijo

han nacido las primeras experiencias de comunicación y de socialización sobre la base afectiva, sin embargo la hipótesis no es desatendible puesto que la invención de módulos comunicativos más refinados con los que la hembra podía informar al pequeño no sólo acerca de los datos del entorno ambiental sino del modo a través del que esos datos existían en su propia realidad síquica, presumiblemente habría producido un lazo que iba más allá de motivos utilitarísticos y de subsistencia material por lo tanto salvaría con más probabilidades la díada; un lazo de amor por otro que en sí mismo incluía el desarrollo de dotes afectivas más allá de dotes cognitivas y que – y ésta es la segunda propiedad – debía acoger emociones y matices del todo personales: ajustar sus propias emociones a las necesidades de Alter próximo ha sido el primer paso hacia la sobrevivencia-independencia de uno y de otro (T. Telleschi, 1996: 117). En otras palabras, la conducta amorosa representa la posible metáfora de un tipo de relación positiva. La hipótesis sugerente coincide con los resultados de otras perspectivas, de la cual se deriva que: 1 – El amor no es de por sí universalizable. «La relación pura», dice Bauman, «es una intimidad sin ética» (Z. Bauman, 2005: 123), ya que por su naturaleza se queda acorralado en la esfera de las relaciones y afectos primarios. Es un mecanismo natural de enlace con los demás, un principio auto-organizativo de la existencia que no tiene de por sí un orientamiento ni instrumental ni estratégico; 2 – La relación de amor llega a ser una actitud a la apertura comprensiva y dialógica con Alter gracias a una especial dialéctica entre fusión afectiva con los demás (dependencia recíproca) y frustrante experiencia de la autónoma existencia de los demás, cuyo modelo es el enlace madre-hijo. En la primera fase, la de la socialización primaria, el lazo diádico exprime una simbiosis, luego ésta se quiebra, surge una «herida» y empieza una «recíproca desilusión» que tiene de por sí, al final, cualidades constructivas: poco a poco el niño vuelve a ser capaz de soportar las breves ausencias de su madre, se autonomiza e incluso la madre es capaz de soportar el alejamiento: la «ferita» ('herida' o 'alejamiento') es paradójicamente la «feritoia» ('claraboya'), el espacio que aún los separados, todos los seres humanos, sin que el alejamiento signifique un destino irrevocable de separación (M. Brunini, 2004)<sup>1</sup>. La 'herida' (la desigualdad: ser diversos) constituye el punto de salida para su anulación, por la consiguiente nueva unidad-fusión alcanzada entre partes distintas y complementarias. 3. Se puede alejar del otro y recrear un sentido de fusión,

<sup>1</sup> El juego de palabras en italiano entre 'ferita' y 'feritoia' rinde bien la idea de una hendidura, una grieta ('herida') en un tejido viviente que puede volver a ser una 'feritoia' (una claraboya), algo que acaba abriéndose y estableciendo un contacto.

si bien tomando experiencia que el otro tiene autonomía propia si madura la «confianza afectiva de la continuidad de la decisión común»: el reconocimiento afectivo hace que los esfuerzos por realizar y los deseos de autorealización sean reconocidos como pruebas de autonomía (A. Honneth, 2002: 91, 131) y no de separación irrevocable. 4 - Cuando (en la fase adulta) la experiencia de la autonomía y de la autorealización recibe el reconocimiento a nivel jurídico, entonces el sujeto se percibe a sí mismo cómo miembro en igualdad de condiciones a todos los otros de la comunidad que se han dado aquellas reglas, así que el reconocimiento jurídico de la autonomía lleva consigo el *respeto o estima social*: la «respetabilidad» en cuanto premio cognitivo de parte de la colectividad es constitutiva de la autoestima personal (H. Popitz, 1990<sup>2</sup>). 5 – Al reconocimiento jurídico se une el social (reconocimiento 'autorizado') que la apertura a un Alter más allá de la relación diádica es un valor colectivo. 6 – La autonomía se afirma no sólo si sostenida por el reconocimiento jurídico y el reconocimiento social, pero si «acompañada, más bien sostenida por el afecto»: es este fondo cultural que garantiza que la tentativa de enlazarse con Alter anónimo a distancia (alejamiento) no oblitera las relaciones primarias sino que permite el retorno a ellas sin menospreciarlas o perderlas.

B – Si el del amor es un principio de infinitud, entonces el despliegue/cumplimiento del amor pretende la proyección de un fin infinito (el 'buen' infinito): hay un infinito 'malo' y el 'buen' infinito. El infinito 'malo' es aquel donde la infinitud está en potencia, o sea, su despliegue o cumplimiento es siempre susceptible de poderse llevar más lejos («el sobrepasar lo finito»), consiste en la producción renovada de significados siempre equivalentes entre ellos («en que lo finito se refiere a sí, o sea en que es igual a sí mismo»), en una acumulación horizontal, como en una cadena, de anillos que se entrelazan (por ej. afanarse vivamente en continuas experiencias da la sensación que se produzca algo de 'auténtico', 'lleno de sentido', pero sacar tantas e intensas emociones de experiencias equivalentes, acaba empobreciendo lo que está en potencia, obteniendo al fin y al cabo volatilidad, precariedad, presentificación). El 'buen' infinito (el cumplimiento) es el que la infinitud está en acto: su 'infinitamente más' es reproducción donde la experiencia se multiplica por filiación, en la variedad y en la repetición «regresando a sí»: el 'buen' infinito

<sup>2</sup> Esta idea, que se remonta fundamentalmente a la autora feminista francesa Luce Irigaray, está descrita en la manera siguiente por Nancy Hartsock: la experiencia amorosa, en particular la femenina « es una experiencia en la cual el poder sobre otro viene transformado gradualmente, ya sea sobre el que ejerce el poder como sobre quien lo recibe, en autonomía e (idealmente) con respeto mutuo.» (N. Hartsock, 1983: 257; trad. mía).

pide que nos fijemos (que amemos) no tanto 'objetos' en número infinito sino en algo de último que a su turno se refleje en la reproducción de sí mismo o sea en objetos definidos («el estar es, de esta manera, no solamente determinado sino limitado, finito») (G. W. F. Hegel, 2011, Libro I, Sección I, Cap. II C: 261-268)<sup>3</sup>. Así pues, el amor disfruta la aspiración metafísica de no querer dispersar su fuego anárquicamente en mil llamas sino acumularse y crecer, primero exaltándose en el amor ideal para después trasladarse a objetos y partners, cada uno de los cuales representan aquel ideal bajo particulares matices: el amor ideal precede la concretización del amor, la duración del amor y de la convivencia.

C – El amor es *búsqueda*, una tentativa de acercamiento progresivo a un Alter ideal. No es que primero amamos a los demás y luego los buscamos (G. Simmel, 2004: 7). Este Alter ideal del cual vamos a la búsqueda es el próximo – un individuo concreto en cuanto identificable y tangible (y no tanto los demás abstractos y anónimos): el ser humano tiene necesidad de plantear su demanda de amor a un interlocutor *en persona* a fin de sentirse responsable del absoluto a través de un alter determinado y concreto. De esta vocación se deriva un precepto moral: «Podemos legislar *deberes* a partir de reglas universales, pero la *responsabilidad* moral sólo existe y puede realizarse a título individual» (Z. Bauman, 2005: 65): la responsabilidad hacia la suerte (y no sólo el cuidado) de alguien determinado tiene de por sí la posibilidad de un reencantamiento moral hacia el *otro generalizado* o sea la moralidad personal es la que hace posible la convivencia más allá de la esfera privada y circunscrita.

D – Para que se amplíe desde el núcleo de base a círculos cada vez más amplios, quien ama tiene necesidad de saber o al menos de intuir: 1 - que su amor viene exaltado si se desarrolla dentro del marco de un orientamiento

<sup>3</sup> El psicólogo-epistemólogo Jean Piaget (1983, cap. 3.3) ha individuado un proceso de autoregulación que sostiene el desarrollo de todo sistema viviente, desde lo genético a lo morfológico, fisiológico y cognitivo, análogo al principio de funcionamiento de la experiencia destacado por Hegel. De acuerdo con el estudioso ginebrino, si la inclusión del 'nuevo', por ej. el estadio de la inteligencia simbólica, iba a unirse simplemente e inclusiva (en grado de utilizar los más primitivos datos de la experiencia sensorio-motora, luego la cadena casi infinita crecería sin cesar llevando el sistema viviente hasta implosionar por entropía (segundo principio de la termodinámica); al contrario si el 'nuevo' se pone a servicio de los estadios que lo han evolutivamente precedido y preparado, esta retroalimentación (por reversibilidad) no oblitera ni ofusca, sino que exalta las dotes cognitivas anteriores de modo que reordena el entero sistema cognitivo a un nivel superior, es decir crea una invariante, la conservación de una estructura sobreordenante e inclusiva (en grado de utilizar los más primitivos datos de la experiencia sensible y concreta 're-leyendolos' a través de la reflexión categorial y normativa de la inteligencia abstracta y simbólica: cada nueva experiencia es a la vez hija y madre de la precedente). En este caso cada variación saca lo máximo de su potencialidades, y todo lo cual implica un enriquecimiento del sistema complejo.

normativo (consciencia que las instancias afectivas singulares se expresan lo mejor si hay un social organizado que las reconoce como 'válidas' más allá de la relación diádica: un pacto social al que se le reconoce una autoridad acreditada a saber benigna); 2 - que el pacto social refleje y corresponda a las emociones y a las instancias personales (el ser humano quiere ser amado como persona, como sujeto único e inconfundible, y quiere ser gestor en primera persona de estas instancias).

E – Ambivalencia del amor. Primero Adam Smith (1979), en la segunda mitad del Siglo XVIII, ha aclarado que el amor se ha formado por *amor sui* o interés personal y por *simpatía* o participación a la condición de los demás. La *simpatía* es tan centrífuga como centrípeta, ya que nos moviliza a ocuparnos de los demás y la vez descontar como natural que se reciba esa misma participación a nuestros sentimientos. Por esta dinámica la *simpatía* instituye un *umbral de autocontrol* a la expansión del amor de sí mismo más allá de la cual los otros podrían dejar de compartir nuestros sentimientos e intenciones: tenemos que dar un límite a nuestro amor hacia Alter para que no interrumpamos lo que él siente como íntimo y reservado y para que no sofoquemos su expresión autónoma. El autocontrol supone la consciencia de sí mismo. Luego el sentido autolimitante de la simpatía guía y modela la forma concreta que toma el interés personal<sup>4</sup>; 1 – El amor no es la *raíz* del altruismo, sino que el altruismo nace de una razón controlada; 2 – El exceso de amor no contrabalanceado por un desarrollo proporcional de la racionalidad favorece el objeto de amor cercano (fuerte solidaridad 'local' o de intra-grupo, familismo amoral, etc.) pero no abarca el 'otro generalizado'; 3 - La razón no genera el amor ni el altruismo, sino que toma los dos a cargo, puede considerarlos unos 'bienes' preciosos a reconocer, cultivar, proteger: interpreta el empuje afectivo y altruístico y los transforma en actividad inteligente, en compromiso, militancia por una causa o por una idea, en pacto (la madre que ama vehementemente a su hijo o el enamorado que ama descabelladamente a su amada, no son, sólomente por

<sup>4</sup> El pensamiento de Smith se funda sobre la idea dada por la Filosofía de los estoicos que el sumo bien se identifica con la virtud, la autodisciplina y que en el mandarse a sí mismo esté el resultado natural de la libertad. El filósofo de Kirkcaldy revierte en la economía política este carácter de la naturaleza humana y la simpatía se convierte en el principio organizador de la teoría de la sociabilidad que abraza, ya sea la interacción cara a cara como las transacciones impersonales en el mismo orden. El concepto de simpatía, de hecho, hace perno sobre la realidad de que los hombres son naturalmente propensos a guiar positivamente las acciones que contribuyen a la sociabilidad recíproca y negativamente hacia aquellas que la obstaculizan. Este juicio se refiere no sólo a las acciones de los otros, sino a las nuestras propias. Cada uno de nosotros tiene un espectador imparcial dentro de sí, que le permite valorar sus acciones con los ojos de los otros. Para el autor de "Riqueza de las naciones", el conocimiento moral no es un principio racional interior sino que brota de la relación armónica que el hombre tiene con los otros hombres, digamos la tentativa de 'interiorizar' una relación de intercambio. Todo esto actualiza la idea de los estoicos (cfr. T. Raffaelli, 2004).

este hecho, seres morales): la moral surge sólo si el amor está guiado por la razón (F. Alberoni, S. Veca 1988).

F – A veces la moral puede prescindir del amor y del altruismo cuando actúa ‘como si’ fuera un amor espontáneo (moral del deber), pero periódicamente tiene que reencontrar sus raíces de amor si no quiere extraviar su ruta. 1 – Cada relación solidaria (desde la de pareja o de grupo al movimiento social como la de una nueva religión, ideología o partido político) en su ‘statu nascenti’ está hecha de sinceridad, transparencia, bondad, igualdad, ausencia de poder, todas cualidades que se expresan como absolutas: o sea, como exploración de la solidaridad posible o ágape. 2 - La solidaridad posible de este lazo inicial – que entiende renovar el contacto con el Absoluto – en esta fase es universalística ya que en las configuraciones sociales a que da lugar todavía no hay miembros y no miembros, amigos o enemigos, roles y jerarquías ni tampoco acreedores o deudores: en ágape cada uno da algo de sí mismo sin pedir nada en cambio, es una relación que manifiesta un amor gratuito e incondicional en cuanto exento del cálculo de conveniencia y de cada tipo de equivalencia (esta última siendo, por el contrario, marcada por la secuencia: dar-recibir-devolver).

## AMOR Y ÁGAPE EN LA MODERNIDAD

La capacidad propositiva del amor en ágape, de afectar la transformación de sí mismo y extenderse a relaciones con los demás, no es un dato descontado o adquirido para siempre, sino que como distingue Luc Boltanski (2000) reflexionando sobre la posibilidad que el ágape salga en un terreno no religioso, se trata de una potencialidad que cada ser humano disfruta y percibe, aunque intuitivamente; una condición ordinaria y no previsible de interacción social que vive junto con otros regímenes de acción amorosa: la philia y el eros.

En la philia o amistad todos colocamos al centro de la relación el *amor sui* y el interés de sí mismo y cada uno se mantiene distinto de los demás. O, mejor, en la philia hay una relación de *diferenciación* de su propia identidad de la de los demás (ya sea el amigo, la familia, la vecindad u ‘otros generalizados’, una relación de reciprocidad entre partners desiguales en la que *diferenciación* significa mantener una distancia insuperable respecto a Alter. Multiplicación asociativa de Ego distintos donde los confines entre lo uno y lo otro se quedan activos.

Eros: implica que el partner esté despierto y excitado al reconocer el deseo de Ego, sin embargo suscitado por el propio partner, y que devuelve a Ego análogo deseo. Este eros terreno sale de un estado de privación o de incompleto al igual que el eros celeste, pero éste, a diferencia del primero, busca su plenitud en la sublimación espiritual. Los dos tipos de eros se basan en una idea de reciprocidad restitutoria, y el trueque de prestaciones de amor esconde el apetito del poder sobre los demás.

En el amor en ágape no circulan prestaciones para recibir como contracambio algo más, los ‘bienes’ intercambiados son «sin precio». El rechazo del principio de reciprocidad de las prestaciones construye el ‘próximo’ más allá del nombre, de la distancia y frontera (igualdad), expresa un ideal de convivencia sin intercambio mercantil ni asimetrías de roles y de poder: la mutualidad rechaza la reciprocidad o, mejor, es una mutualidad de la reciprocidad simbólica (donde hay ausencia de poder y de perdedores).

Es accidentado el trayecto que desde el amor lleva al ágape, especialmente en la época moderna que contra una semejante transformación interpone inéditos mecanismos sociales. El apego estudiado en torno a la mitad del siglo XX por John Bowlby se desarrolla hoy como lazo afectivo no con un objeto determinado o clases homogéneas, sino con una red heterogénea de objetos nunca acabada donde *se traspasa* en modo fluido pero constante del uno al otro, donde cada objeto investido de amor se siente como equivalente y reemplazable por otros: en la Modernidad amar es ‘transitar’ en modo indefinido de un objeto de amor a otros cada vez más nuevos, más bien no quiere ‘pararse’ a lo largo en la relación. Las relaciones de amor están sujetas a una aceleración continua y compulsiva a nivel de la *intensidad* emotiva y a una contracción en cuanto a la *extensión* del volumen de las propias relaciones: especialmente gracias a las tecnologías electrónicas, se desea que la emoción al multiplicarse casi al infinito se repita casi idéntica a sí misma, en horizontal, sobre una miríada de objetos heterogéneos percibidos de manera casi subrogable; todo – incluso los lazos afectivos – es hoy una horizontalidad indistinta donde nos toca *traspasar* por estar ‘adentro’ pero teniendo como destino el sentirnos siempre ‘fuera’, no a la búsqueda de otra parte, sino en otro lugar, fuera de lugar y objeto (cf. T. Telleschi, 2007). Esta incontinente búsqueda de amor encuentra la más directa y deseosa satisfacción en esas relaciones que piden contrapartidas, como en las de eros, o piden intercambios entre actores que quedan lejos (en un sentido espacial y sentimental), como en las relaciones de amistad. Esta exaltación exacerbada del amor muy bien

la expresa Ulrich Beck: «la búsqueda de amor es *e/fundamentalismo* de la Modernidad. El amor es la religión después de la religión, el fundamentalismo después del fundamentalismo» (U. Beck, 1996:26; trad. mía).

Obstáculos ulteriores en la formación de ágape, surgen por la presencia fisiológica del conflicto en las relaciones humanas. El conflicto es una señal de disimetrías que se manifiestan bajo forma de expectativas divergentes, posiciones sociales y recursos desiguales, cierre de la comunicación y luchas reales.

Luego tenemos que preguntarnos: al ser de por sí destinado a reproducirse y a representarse aunque a niveles siempre más altos de 'equilibrio inestable' en cada relación, el conflicto, ¿cómo se concilia con un estado de ágape?

Nos ayuda Ricoeur, cuyas reflexiones han dado vida a un 'lugar' teórico nuevo, el del *reconocimiento mutuo* y de una *reciprocidad no simétrica*, con que ha permitido pensar 'de otra manera' la relacionalidad. Ricoeur ha identificado en el amor en ágape una «trêve» que reventaría de repente en el proceso permanente marcado por la disimetría natural que acompaña la vida social, una «clairière» que haría salir de las «brumes du doute» sacada fuera por el considerar únicamente lo útil y «l'estampille de l'action qui convient» (P. Ricoeur, 2004: 354). Con esto él entiende que la construcción de enlaces propia del estado de ágape es una 'posibilidad' tan imprevisible como incalculable, es fugaz, no está hecha para *permanecer* permanentemente, sino que sólo por *un tiempo*, para representarse en un tiempo y en situaciones no previsibles.

Siguiendo al filósofo francés, junto con R. Ciucci<sup>5</sup> decimos que la conciliabilidad de ágape con la presencia latente del conflicto no demora en superar disimetrías y conflictos. O sea, el estado de mutualidad-ágape no se afirma resolviendo el conflicto – como diría el filósofo y psicoanalista Benasayag (M. Benasayag, A. Del Rey, 2012) – ya que el régimen de ágape no se encuentra en contradicción con el de conflicto, es más, la presencia fisiológica de asimetrías y conflictos en la vida (intra e inter-relacional) no suprime la mutualidad. Por otro lado, como nos informa la teoría del conflicto de inspiración simmeliana, ni siquiera las experiencias de paz son capaces de suprimir las disimetrías entre Ego y Alter: la propuesta quiere que la dialéctica entre conflicto y ágape se despliegue, que se mantenga abierta la dialéctica entre disimetría originaria (generada por la naturaleza conflictual del ser humano y la presencia latente

<sup>5</sup> Partiendo de los 'estados de paz' de Boltanski y de 'reconocimiento mutuo' de Ricoeur, Raffaello Ciucci (2006) trata de avanzar más allá de los dos filósofos franceses pensando en una *ontología de la relación* en la que el enlace con los demás vuelve a ser el fundamento del sujeto en virtud de una reciprocidad estructural y de una disimetría originaria que no suprime la reciprocidad en cuanto mutualidad.

del poder) y reconocimiento mutuo.

No se dan formas de organización basadas en ágape. Este estado de paz no es una utopía o un edén perdido ni puede llegar a ser objeto de un programa político: las disimetrías y las desigualdades se recomponen sólo en *aquel* momento y de modo fugaz y sólo en la relación con un Alter definido y concreto. Sin embargo la 'posibilidad' de su existencia – y reconocibilidad – cambia el curso de los asuntos/eventos. Si ágape no puede ponerse como pauta de la vida social, sin embargo es una particular pero ordinaria forma de interacción con Alter, un principio general de relación entre los seres humanos que se produce en el 'aquí y ahora' pero que no es prisionero del presente: una instancia relacional originaria de tipo moral que puede ser pensada en paralelo de los otros regímenes de acción y recobrada como posible modelo de socialidad.

Resumiendo el pensamiento ricoeuriano fortalecido por el esquema interpretativo de Ciucci, la proyección comunitaria del estado de ágape es una dimensión connatural: la mutualidad en ágape, si bien momentánea y no reglamentada, se queda como 'memoria' de una comunión con la alteridad de que nos hemos separado y como 'promesa' del cumplimiento de una vida común<sup>6</sup>.

## EL PODER: NATURALEZA, PROPIEDADES, METAMORFOSIS

No hay un concepto tan resbaladizo como el poder, un término cómodo para la polémica en todas las temporadas, pero casi inutilizable en tanto que el análisis no le haya retirado su carácter de cajón de sastre. En efecto el poder constituye una cuestión central en cada sociedad humana, y por eso tenemos que entrar en el tema progresivamente. Esta centralidad en primer lugar se enlaza con la necesidad de la toma de decisiones y a la vez con la precariedad de las condiciones de autonomía en que se encuentra el destinatario de las decisiones, fenomenologías que caracterizan cualquier colectivo humano aunque sólo mediamente desarrollado. El poder despierta luego ineludiblemente las preguntas: ¿Quién decide?, ¿Quién sufre o anhela? y también: ¿Cómo nace y se conserva el poder?, ¿Por qué obedecemos?

Veremos más adelante que los dos primeras interrogantes no indican

<sup>6</sup> Ciucci llama *comunidad inesperada (comunità inattesa)* a la actitud de vivir en la memoria y a la espera de la experiencia de alteridad experimentada en la especial comunión del estado de ágape (R. Ciucci, 2005: 139, 143).

posiciones en una rigurosa dicotomía. Basta pensar que quien decide y actúa a su vez soporta necesariamente las repercusiones de su acción, percibe en cualquier medida el freno directo o indirecto, en términos de resistencia pasiva o de activa contrarreacción, que el destinatario del proceso decisorio opone a su acción. En tanto que la decisión ocurra en el interés del destinatario y éste la acepte y, aún más, la desee, la pura y sencilla ejecución práctica encuentra y ajusta cuentas con una acción de freno connatural a la misma complejidad del social. Vale decir que el poder no choca siempre y únicamente contra los intereses de los otros ni tampoco es una cantidad “a suma cero” con vencedores y perdedores de modo que si un actor dispone de una cuota X de poder, el otro actor B dispondrá de una cuota de poder Y-X y los frutos del enfrentamiento irán sólo al vencedor.

Para la sociología el poder es lo que la energía es para la física. En efecto es una clase de energía social que se produce por, y soporta las, relaciones entre individuos, a pesar de que no está presente en todas las relaciones ni mucho menos desde su nacimiento ni tampoco es un ‘quid’ que su detentor conoce el origen y la potencia (como de las palabras de Escalus en el exergo sacadas de la comedia *Medida por medida*, Acto I, Escena 1). Una energía mágica de la cual de todas formas cada uno dispone en el *mover* la acción de otro hacia direcciones y objetivos determinados ya sean limitantes o *no* necesariamente limitantes la conducta y la autonomía del otro. La analogía con la energía reconoce al poder hasta el sentido de capacidad o facultad de poner en movimiento las cosas y atribuye a ella la ‘posibilidad de’: ejercitar funciones, vivir, concretar algo; entonces el poder tiene que ver con el tomar decisiones para que algo tenga la posibilidad de existir. El fenómeno del poder es en primer lugar una relación. Si no hubiera contacto – lazo, co-presencia, interdependencia – el poder en un semejante vacío no surge (a Robinson Crusoe no le pasa por la mente el deseo de ejercitar o sufrir el poder hasta cuando no llega el joven salvaje Viernes a la isla: después de salvarlo por un acto gratuito de una segura muerte surge en él inmediatamente el cálculo y el interés, y la esclavitud a que lo subyuga según él es el ‘justo’ precio pretendido a cambio)<sup>7</sup>. El aislamiento o, mejor dicho, la autonomía o la autosuficiencia, son tanto una garantía contra el poder y sus abusos como un ‘sano’ resultado del propio ejercicio del poder y entonces no dejaremos de asombrarnos de una cosa obvia, pero para sacar experiencia: si

<sup>7</sup> La esclavitud del joven Viernes es un acto que se encuadra entre los valores de la naciente sociedad burguesa inglesa: subyugando al joven salvaje, De Foe reconstruye en la isla el orden social en vías de afirmación que a través de su obra civilizadora pretende fijar la primacía de los valores de la industrialización y del occidente (individualismo y jerarquía junto a la aventura y amor hacia el riesgo).

somos capaces de hacernos independientes en el pensamiento y en las obras, o sea, si sabemos guiarnos autónomamente – como recita la canción de Giorgio Gaber en el segundo exergo – podemos cambiar y reinventar la relación de poder. La cuestión del poder surge con la aparición de una relación social, aunque no todas las relaciones sociales sean de poder: para las partes ahora en relación toma inicio una existencia nueva, inscrita en una dimensión inesperada donde hace irrupción la inestabilidad del conflicto. Una semejante dinámica crece con el complejizarse de la sociedad ya que en la evolución de la sociedad crece proporcionalmente tanto la interdependencia como los correspondientes conflictos entre sus sub-sistemas, por tanto, aumenta la exigencia del control sobre estos últimos: y el control social está, en cuanto control recíproco, en el propio perímetro de la convivencia y se produce, funcional al poder, sobre individuos, grupos e instituciones.

La definición más conocida del poder, dada por Max Weber en el § 16 de *Economía y Sociedad*, es la más perentoria y que obliga:

«Poder significa la probabilidad (*chance*) de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad. Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por disciplina debe entenderse la 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 (M. Weber, 1969, I: 43).

«Consiguientemente, entendemos aquí por dominación un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (‘mandato’) del ‘dominador’ o de los ‘dominadores’ influye sobre los actos de otros (del ‘dominado’ o de los ‘dominados’), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (‘obediencia’)» (M. Weber, 1969, I, Cap. IX: 699).

Y quien manda utiliza unos medios legítimos (dispuestos por los propios aparatos del poder) que, al ser aceptados, producen una «obediencia habitual... sin resistencia ni crítica» (ibidem) o sea *afectan en variado grado y profundidad* al otro actor en el sentido y las líneas generales de su conducta.

Aún dicha perentoriedad, el propio Weber en el segundo volumen del mismo texto expresa palabras sobre el poder que suenan como una potencial anticipación con respecto a versiones siguientes de otros autores que, lo veremos, son de un tenor menos imperativo:

«En su concepto más general, y sin hacer referencia a ningún contenido concreto, la “dominación” es uno de los más importantes elementos de la acción comunitaria. En rigor, no toda acción comunitaria ofrece una estructura de este tipo. Sin embargo, la dominación desempeña en casi todas sus formas, aun allí donde menos se sospecha, un papel considerable [...]. Todas las esferas de la acción comunitaria están sin excepción profundamente influidas por las formas de dominación. Esta y la forma en que se ejerce es en muchísimos casos lo único que permite convertir una acción comunitaria amorfa en una asociación racional. En otros casos, la estructura de dominación y su *desenvolvimiento* es lo que constituye la acción comunitaria y la que determina unívocamente su dirección hacia un “fin” » (M. Weber, 1969, II, Cap. IX: 695).

En ésta más amplia definición –aún no reescrita filológicamente, como haremos más adelante en este mismo párrafo– el poder viene definido como la ‘probabilidad’ objetiva que en ciertas circunstancias, unas habilidades personales y luego una dote subjetiva, tengan la capacidad (*chance*) de afectar todos los campos del actuar y determinar la estructura y el desenvolvimiento de una amplia tipología de relaciones sociales: en una tertulia como en un mercado, en un aula universitaria como en un cuartel, en familia o en la iglesia, en una relación erótica o de caridad como igualmente en un contexto científico, un tribunal o una actividad deportiva, etc. Una casuística, dirá el propio Weber, por lo demás imposible de comprender en todas las formas, las condiciones y los contenidos del poder. Y la descripción no podrá que resultar sociológicamente «amorfa» (término usado por Weber), a saber bastante indeterminada e inoperante, si esos principios generales no se combinan con unas propiedades, como:  *fuerza, coerción, manipulación, persuasión racional*, y los diferentes grados de *obediencia y legitimidad*. La presencia o menos de estas propiedades declina el poder en formas y eficacia distintas.

Con Michel Foucault, en un modo más explícito el poder es una propiedad de las relaciones entre sujetos, expresa una relación de influencia susceptible de modificar ya sea a quienes lo detentan como a quienes lo aceptan:

«Toda relación humana es en mayor o menor grado una relación de poder. Evolucionamos en un mundo de perpetuas relaciones estratégicas. Toda relación de poder no es en sí misma mala, pero es un hecho que implica siempre determinados riesgos [...]. El poder no es una substancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos» (M. Foucault 2001 a: 139, 142).

«Por todas partes en donde existe el 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 unos de una parte y otros de lo otra se

sabe quién lo tiene exactamente pero se sabe quién no lo tiene» (M. Foucault, 2001 b: 84).

El poder no es sólo algo malo o violencia o represión, no tiene entidad propia, tan sólo se ejerce, y, al ejercerse, aparece. Y al aparecer prescribe, vigila, persuade, condiciona, obliga, castiga, controla pero también facilita, organiza, construye:

«Hay que cesar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’, ‘censura’, ‘abstrae’, ‘disimula’, ‘oculta’. De hecho, el poder *produce realidad*; produce ámbitos de objetos y *rituales de verdad*» (M. Foucault, 1979: 198; cursiva mía).

«Le pouvoir n’est pas le mal. Le pouvoir, c’est des jeux stratégiques. Prenez par exemple les relations sexuelles ou amoureuses: exercer du pouvoir sur l’autre, dans une espèce de jeu stratégique ouvert, où les choses pourront se renverser, ce n’est pas le mal; cela fait partie de l’amour, de la passion, du plaisir sexuel. Prenons aussi quelque chose qui a été l’objet de critiques souvent justifiées: l’institution pédagogique. Je ne vois pas où est le mal dans la pratique de quelqu’un qui, dans un jeu de vérité donné, sachant plus qu’en autre, lui dit ce qu’il faut faire, lui apprend, lui transmet un savoir, lui communique des techniques; le problème est plutôt de savoir comment on va éviter dans ces pratiques – où le pouvoir ne peut pas jouer et où il n’est pas mauvais en soi – les effets de domination qui vont faire qu’un gosse sera soumis à l’autorité arbitraire et inutile de l’instituteur, un étudiant sous la coupe d’un professeur autoritaire, etc. Je crois qu’il faut poser ce problème en termes de règles de droit, de techniques rationales de gouvernement et d’éthos, de pratiques de soi et de liberté» (M. Foucault, 1984: 727)

El poder, en definitiva, es una actividad inseparable de nuestra condición humana, nos hace ser como somos, pensar como pensamos y desear ser de esa manera y no de otra. Somos sujetos relacionales – en la huella de Weber – las relaciones de poder no son algo de lo que tengamos que librarnos, sino parte constitutiva de nosotros, y reflexionar acerca el poder exige analizar la compleja red de relaciones de poder, con sus inflexiones, retrocesos, cambio de posición, resistencias posibles. Foucault lleva más adelante el discurso weberiano. En su perspectiva, la de la arqueología del saber (análisis de las condiciones de posibilidad de una episteme y sus discursos derivados), la reflexión acerca del poder se hace análisis del proceso de construcción del sujeto moderno: trata de analizar la microfísica o sea los ‘contextos’ determinados (el Estado y las variadas instituciones, la cárcel, la clínica, la pastoral etc.) donde las tecnologías del poder construyen sentidos, subjetividades individuales y



colectivas, conocimiento, valores, instituciones<sup>8</sup>.

Si el poder, ante todo y sobre todo, es una tecnología positiva que produce realidades, sin embargo ello se identifica con el reconocimiento a quienes lo ejercen de una competencia (a excepción de los casos de ‘poder desnudo’ que se sustentan únicamente sobre la violencia o la coerción), entendida en términos así amplios que no dicen nada con relación a la especificidad del poder y sus mecanismos particulares. Por tanto tenemos que considerar la competencia en relación a otro factor más, ya destacado por Weber (M. Weber, 1969, I: 211; II: 669, 705, 713), que es el prestigio, y sobre esta conexión -que a su turno abrirá nuevas correlaciones- José Gil (1980) desempeña una argumentación iluminante. Cuando atribuimos una competencia (referida a un saber o habilidades, a recursos económicos o políticos etc.) a alguien y dicha competencia sobrepasa el campo de las prestaciones a que él está llamado, nace el prestigio: el prestigio deriva de un juicio, una evaluación que una pluralidad de actores expresa respecto a esa competencia. Dado que la evaluación positiva amplifica la competencia, la propia evaluación necesariamente acaba atribuyendo al poseedor una capacidad – que Gil llama *fuera* - ‘excedente’ con referencia a aquella que se le suponía al inicio. Quien estima esa competencia dirá, por ej., que éste tiene unas ‘dotes’, o un saber técnico-organizativo, excepcionales. El actor investido por un semejante reconocimiento, también y sobre todo si sobreestimado, para conservarlo procurará producir las señales necesarias para mantener tanto el prestigio (y la confianza correspondiente) como las capacidades atribuidas. Sin embargo no basta que uno haga creer que tiene poderes para conseguir el poder; hace falta que lleve a la práctica las fuerzas (la ‘diferencia’ atribuida), las haga hablar, haga que sean activas y eficientes. A saber tiene que transformar esa excedencia de fuerza una fuerza dotada de sentido puesto que la ‘diferencia’ por encima de lo normal es una fuerza todavía incomprensible hasta que no reciba un código que todos reconocen, el prestigio, justamente. El actor que tiene prestigio tiene que llevar a cabo unas operaciones esenciales. Tiene que traducir esta ‘diferencia’ en marcadores o actos particulares – abrir nuevos mercados a la empresa, para el manager, o estipular convenciones, o sea, nuevas alianzas estratégicas, para el Director de un Departamento universitario

<sup>8</sup> La capacidad de construir sentidos y hacer que poblaciones y naciones enteras los sientan como ‘verdaderos’ y los hagan suyos, es un dato de hecho que ejemplarmente sacamos de la historia reciente. Cuando W. Bush Senior, junto a Tony Blair, decidieron que era el momento de librarse del ex-aliado Saddam Hussein, hicieron pasar la idea que Iraq tenía la bomba atómica; no produjeron pruebas de la efectiva peligrosidad de Saddam sino que un amplio conjunto de prácticas y discursos – *rituales* – que, por la autoridad de las fuentes, encontraron hospedaje en el imaginario colectivo como *verdad*. Y es así explotó la Primera Guerra del Golfo.

– junto con el proporcionar contra-dones a quienes le reconocen el prestigio, servirá a aumentar, en cuanto gesto deliberado y temerario, el reconocimiento de sus competencias. Y el reconocimiento de las señales del prestigio seguirá las ‘reglas de reconocimiento’ típicas de ese ambiente o cultura (S. Lukes, 1974/2005), reglas que permiten a las partes distinguir quién lo tiene y luego es digno de ejercer el poder de quién no lo es. No se trata necesariamente de reglas formalizadas, podrían ser justamente unas creencias o pautas no explícitas, sometidas a una interpretación altamente personal y ligadas a esa situación y no a otras.

El detentor del prestigio, además, tiene que inscribir el ‘excedente’ en la red general de las otras fuerzas que derivan de recursos económicos o políticos, del rol, así como de otras de tipo ascriptivo cómo la belleza, la nobleza o la casta, etc.) que circulan en ciertos ámbitos ligados a la relación o al campo social más amplio: él tiene que extender esa competencia a otro número o tipo de cuestiones y más ámbitos, produciendo así el radio de acción que constituye la *esfera* del poder, en el sentido que el poder sobre una cuestión singular puede ser muy importante (baste pensar al poder de *Greenpeace* o sea de los movimientos sociales *single issue*), pero un ampliamento de su radio de acción sobre unas pluralidades de hechos y cuestiones conllevará ‘gastarlo’ en muchas maneras y en situaciones diferentes, luego aumentará la posibilidad de conservarlo por un largo período. El detentor del poder logrará este objetivo cuanto más disfrute la superperiodicidad que le deriva por ser parte de una organización más que en cuanto individuo singular (S. F. Nadel, 1956: 421). Siguiendo con J. Gil, además, es necesario que el poder actúe siempre como una pura excedencia de sentido (no dotada de sentido) y, a la vez, como carga normal de sentido, en conclusión hace falta que la envergadura de la fuerza venga codificada, es decir, transformada en sentido comprendido y junto al sentido comprendido se produzca, continuamente una nueva ‘excedencia’ de fuerza incomprensible: para actuar como una pura excedencia de sentido (no dotada de sentido) y, a la vez, como carga normal de sentido, el poder y el prestigio que lo acompaña tienen que volverse legítimos, es necesario que no solo sean codificados y reconocidos, sino aceptados y compartidos por la otra parte. En otras palabras e integrando la argumentación de José Gil, para imponerse establemente al poder siempre le hace falta una justificación que al menos suene razonablemente aceptable si no lógicamente fundada; quiere en resumidas cuentas no sólo ser reconocido sino que también ser coronado a través del consenso ‘voluntario’ de aquellos sobre quienes viene ejercido el

poder, en resumen, se enraiza si existe el interés por la obediencia y el mando. Y varios son los motivos y los intereses a obedecer.

«Un mandato –escribe Weber– puede ser cumplido por convencimiento de su rectitud, por sentimiento del deber, por temor, por ‘mera costumbre’ o por conveniencia » (M. Weber, 1969, vol.II, Cap. IX: 699).

El detentor del poder hará de todo para conseguir la justificación de sí y de la propia obra, por tanto buscará la legitimación de su poder, y en caso que logre garantizarse el apoyo ‘facultativo’ de los subordinados al mandato podrá actuar con eficacia sin dar lugar a conflictos observables.

El por qué el prestigio, que es la lente con que se manifiesta el poder y que de él viene elaborado, lo acompaña constantemente y, como el poder, aparece inagotable.

Para justificar y mantener la ‘excedencia’ (la no dotada de sentido y la de la carga normal de sentido), y luego por el transfer de fuerzas diferentes, nace la autoridad en cuanto a ‘poder del poder’.

En esta vía, de la naturaleza de la autoridad, encontramos de nuevo la lección de Max Weber. Él individua un tipo particular de poder, que llama «poder legítimo», o también «autoridad». La autoridad atañe relaciones en que están previstos derechos de dar órdenes y deberes a obedecer, considerados legítimos por cada parte. Los actores que han reconocido la autoridad de alguien, por ej. de un jefe, de una organización o de una institución, aceptan que éste ‘mande’: la autoridad no es un atributo del prestigio, sino que es atributo del poder que le toca cuando éste está legitimado por un consenso; no existe una autoridad no reconocida o no aceptada. Si el poder es una relación de hecho – una dimensión universal - conectado principalmente a la simple condición del ‘estar junto’ y a la personalidad de los actores, en cambio la autoridad surge del ejercicio legítimo del poder, es una relación legítima-reconocida de mando/obediencia que siempre atañe a las posiciones y roles (dependientes de: riqueza, sexo, raza o casta, conocimiento o saber, tenencia de la verdad, etc.) recubiertos por los actores. La legitimación del poder, entonces, es la vía maestra para el funcionamiento de cualquier relación social (de grupo, de las organizaciones, de las instituciones, del Estado). Por esta razón la autoridad se define como el ‘poder del poder’, donde la distinción entre ‘poder desnudo’ (*naked power*) o ‘poder en’ (que se relaciona con *fuerza, coerción y violencia*) y autoridad o ‘poder de’, relacionado con la capacidad en primer lugar legítima *de mover la acción* de alguien de hacer o *no hacer*.

Acerca del mecanismo de la legitimación y los modos de la obediencia se juega un partido importante en vista de la gestión del poder en un sentido amplio y de las desigualdades.

Entre los factores que concurren a formar el consenso/obediencia son determinantes la incertidumbre del mandato y la vulnerabilidad de los ‘subordinados’. Siguiendo G. Poggi (1998) y H. Popitz (1990), la obediencia presiona principalmente sobre la vulnerabilidad del actor, así que reduce la autonomía de él para después ofrecerse como restauradora de certidumbres. Esos autores distinguen tres causas principales: miedo y vulnerabilidad física, falta de acceder a los necesarios recursos materiales para vivir (entre ellos un trabajo, la casa etc.), y necesidad que se le reconozca su identidad, con el consecuente sentido de fragilidad, incertidumbre y angustia frente al frustrado reconocimiento.

Fuera del abuso explícito y consciente o de los intentos de restablecer nuevos principios de legitimidad, al poder se le atribuye una propiedad formal, la de dejar márgenes de incertidumbre:

«por cuanto sean previstas reglas precisas y puntuales, nunca será posible una relación regulada y controlada en términos de autoridad » (M.Crozier, E. Friedberg, 1978: 25; trad. mía).

La incertidumbre del mando, para quien lo recibe, puede conllevar también que éste no logre prever las jugadas del detentor y por eso se haga encontrar desarmado, mientras que éste último puede jugar sobre dicha incertidumbre y la consiguiente vulnerabilidad del otro y consolidar su poder.

Otra cara del poder que juega con la incertidumbre, de la manera más velada, es la de ‘no hacer decidir’ (*no decision making*), por la cual el poder puede ser ejercido limitando también la participación ajena al proceso decisional a cuestiones relativamente ‘inocuas’. El mecanismo se define como:

«una decisión que tiene como resultado la supresión o la inhibición de un desafío latente o manifiesto con respecto a los valores o a los intereses de los decisores... es un medio para sofocar las peticiones de cambio en la distribución de ventajas y privilegios al interno de la comunidad antes que vengan formuladas» (P. Bachrach, M.S. Baratz, 1986; trad. mía)

En conjunto, la estrategia del poder, a fin de su mantenimiento y crecimiento, consiste en manipular la inseguridad y el ansia que surge en el que sufre la incertidumbre, mientras que el que está cerca de las fuentes de incertidumbre,

manda. En las sociedades complejas actuales, aumenta la incertidumbre pro cuanto el actor que detenta la autoridad no es fijo, unívoco o por lo tanto bien individualizable, mas bien difuso entre los diversos papeles funcionales (el jefe de departamento, el manager, el Ad o el CEO de un anónimo Consejo de Administración, etc.) y en las heterogéneas formaciones sociales de nivel sobre nacional (desde las empresas multinacionales al FMI, el WTO, la ONU y otras). Sobre todo dispone de una ventaja de conocimientos muy amplios, múltiples procedimientos, complejos y flexibles que él puede alternar según los contextos, los objetivos y las fuerzas en juego. La estrategia del “dominante” en el manipular la inseguridad consiste en mostrarse delante de sus propios interlocutores con reglas y un código de comportamiento lo más visible y detallado posible, que en abstracto deberían hacer previsibles y transparentes del todo los objetivos de la organización misma y de los grupos. Por el contrario la visibilidad y detalle del mando apuntan hacia la difusibilidad/ invasionalidad del mando, o sea, a aumentar la vulnerabilidad del destinatario, según un doble efecto: mientras el mando estructura la condición y la vida del otro actor, al mismo tiempo ‘desestructura’, desarregla la del ‘dominante’. El objetivo subterfido al cual mira la organización o el grupo dominante es dejar a la otra parte en la incertidumbre y debilitar la voluntad para que se adecue al mando que el ‘dominante’ entiende hacer valer y acepte ‘voluntariamente’ la rutina. En fin, entre los actores destinatarios del mando, los que se nutren de relaciones ‘líquidas’, o sea, sueltas y episódicas ocurre que cuando se unen para defenderse/ oponerse (alianzas, colaboraciones, escuadras constituidas ‘ad hoc’) dan vida a acciones de grupo donde la solidaridad entre miembros tiene una duración temporal y limitada, o sea, desarrollan una fuerza de movilización que resiste hasta la obtención de un objetivo particular (*single issue*) para después exfoliarse rápidamente. En consecuencia éstos acusan fuertemente la incertidumbre y sobre todo reaccionan con ‘jugadas’ dudosas frente las estrategias de la parte dominante.

Con referencia al tipo de obediencia, Weber en el mismo texto introduce una especificación esencial:

«Debe entenderse por “dominio” (*Herrschaft*) la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer “poder” (*Macht*) o “influjo” sobre otros hombres. En el caso concreto este “dominio”, en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de *interés* (externo o interno) en

obedecer, es esencial en toda relación de “dominio” (*Herrschaftsverhältnisse*) [...] Pero la costumbre y la situación de intereses, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que el “dominio” confía. Normalmente se le añade otro factor: la creencia en la *legitimidad*». (M. Weber, 1969, I: 170)<sup>9</sup>

Este pasaje weberiano, cuya traducción ligeramente modificada se confía a la interpretación filológica del texto alemán, incluso de alumnos del propio Weber, plantea una distinción importante entre *Macht* (relaciones de poder) y *Herrschaft* (estados de dominio) que se apoya en un tipo especial de voluntad de obedecer. Luego el dominio supone la voluntad de obedecer, pero no basta. Esto normalmente intenta suscitar y cultivar la fe «en la creencia en la *legitimidad*»: o sea, el tipo de obediencia marca el grado de legitimidad, y la pretensión de legitimidad, a su vez, transforma la obediencia en adhesión.

Foucault acentúa el papel de la obediencia en el nexo entre poder y dominio:

«J’entend par là [les relations de pouvoir] quelque chose de différent des états de domination. Les relations de pouvoir ont une extension extrêmement grandes dans les relations humaines. Or cela ne veut pas dire que le pouvoir politique est partout, mais que, dans les relations humaines, il y a tout en faisceau de relations de pouvoir, qui peuvent s’exercer entre des individus, au sein d’une famille, dans une relation pédagogique, dans le corps politique. Cette analyse des relations de pouvoir constitue un champ extrêmement complexe; elle rencontre parfois ce qu’on peut appeler des faits, ou des états de domination, dans lesquels les relations de pouvoir, au lieu d’être mobiles et de permettre aux différents partenaires une stratégie qui les modifie, se trouvent bloquées et figées. Lorsqu’un individu ou un groupe social arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement – par des instruments qui peuvent être aussi bien économiques que politiques ou militaires –, on est devant ce qu’on peut appeler un état de domination» (M. Foucault, 1984/1994: 710-11).

Al cambiar el grado de obediencia corresponde una dimensión distinta del poder (y el tipo de relación social). Hay una obediencia al mandato que de una manera u otra es una negociación, se agota en el cumplimiento del mandato, fuera de que cada parte tiene sus grados de libertad de acción: el actor ‘dominado’ acepta actuar conforme a cómo le han ordenado y así ejecutando se recorta espacios decisionales por sí mismo, en cambio el ‘dominante’ obtiene éxitos productivos u organizativos. Y existe la obediencia que se transforme en

<sup>9</sup> La traducción se ha modificado ligeramente: *Herrschaft*= dominio; *Macht*= poder. Aún admitiendo que la distinción en castellano entre ‘poder’ y ‘dominación’ no da cuenta de la contraposición en el texto weberiano (J. Abellán, 2006: 175), el propio autor que destaca este límite no extrae las consecuencias justas de la misma manera que otros prestigiosos estudiosos (cf. S. Giner, E. Lamo de Espinosa y C. Torres, eds.:2006).

adhesión completa al mando por la creencia absoluta en la ‘bondad’ de los fines de donde se desprende el propio mando: el actor cree en los fines del mando a tal punto que los siente ‘naturalmente’ justos y se ilusiona que no puede prescindir de ellos, bajo pena de su propia existencia: la *naturalización* de la obediencia es el proceso a través del cual el dominio se autoconserva y se autolegitima (A.M. Iacono 2000: 40)<sup>10</sup>. Dicho proceso solapado se lleva a cabo cuando el poder desarrolla en quienes sufren la desigualdad, el convencimiento de que propio él es la causa de su marginación (aún más por un déficit de herencia social, o porque ha madurado un sentido de descuido e incluso de impotencia para reconocer la validez de sus derechos y expectativas) o cuando inculca la ‘fe’ que esa desigualdad puede ser superada sólo siguiendo modos y vías convencionalmente predispuestos y no otros (por ej. adheriendo a la ideología que la pobreza o la marginación uno las vence luchando en una sólo esfera del poder o que el mérito se obtiene abatiendo los privilegios de un bien determinado grupo social identificado como enemigo).

Es gracias a la propensión de la parte, digamos oprimida o pasiva, a sentir indispensable el interés por la obediencia que el poder es capaz de explicar las prerrogativas de dominio y suscitar la necesidad de la renuncia a la autonomía de su voluntad o sea el deseo de vivir una “servidumbre voluntaria”. Un oxímoron: si es voluntaria no es sierva y, si es sierva, no es voluntaria. No obstante, esta condición en el hilo del absurdo tiene su fuerza y una razón de ser. Sale bien porque hace presión en la necesidad del todo humana de ser tutelados, alentados y amados (por el Estado, un líder, la suerte, etc.) en vista de un cierto resultado útil: la protección frente a las adversidades existenciales (las enfermedades, los sufrimientos, la muerte) o la seguridad de un porvenir menos aleatorio (un trabajo estable, la carrera), en resumen a favor de cualquier interés privado: el contra-don es una invitación casi irresistible a dejarse en las manos de quien tiene prestigio, competencias o grandes recursos materiales y políticos (efectivos o atribuidos) y podría gastar una parte de eso a nuestro beneficio. En esta condición ‘voluntariamente’ elegida, en que la obediencia está sentida como falta y la renuncia a su voluntad como adaptación necesaria (y no como coerción o limitación de sí), el actor dominado no cuida pretender el reconocimiento de sus derechos, hasta se percibe como libre aunque obedeciendo. Por tanto, de un estado de minoría vivido como ‘natural’ éste no siente la exigencia de salir, mas bien de sacar una ventaja.

<sup>10</sup> Le debemos al filósofo Alfonso M. Iacono (2000) el haber extraído de la distinción weberiana entre poder (*Macht*) y dominio (*Herrschaft*) los caracteres que connotan el estado de desigualdad y asimetría radical - definido minoría, en los términos de Kafka a partir de Kant.

Un caso extremo de dominio y por eso de gran relieve sociológico y humano atañe a esos pueblos o grupos étnicos a que los varios grupos dominantes impiden el ejercicio de derechos aunque reconocidos. Ejemplarmente es el caso de los grupos étnicos indios de América Latina: allá – con varias fórmulas políticas pero muy frecuentemente con el recurso a la violencia física, a las armas y al saqueo económico - las poblaciones se mantienen “fuera”, no sólo de los centros de mando, sobre todo son excluidas de todas las condiciones que podrían comportar una concientización, una movilización con alianzas durables o un ascenso social. Entonces, si una parte del grupo étnico padece pasivamente el dominio, quienes entre ellos luchan por cambiar, de hecho se quedan en la imposibilidad de salir.

Entonces, el *dominio* es la cristalización de una relación desequilibrada de poder donde las relaciones asimétricas, la desigualdad radical y/o la cesión ‘espontánea’ de cuotas de autonomía, una vez ‘naturalizadas’ (por la adhesión completa o la impotencia a cambiar el mando coercitivo), se vuelven rígidas e incluso inmodificables. Una inmodificabilidad de quien ejerce el dominio no debe rendir cuenta justo en cuanto la otra parte o no siente los vínculos limitantes y por eso, actuando con esmero y serenamente conforme al mando, lo legítima, o los siente como vínculos pero es impotente para cambiarlos. Una consideración final del filósofo Iacono (2000: 160-61) nos pone en la pista justa para comprender dicha impotencia y cómo superarla. Distinguiendo entre voluntad y deseo. El dominio es una condición en la cual el dominado queda frustrado en el deseo de salir de ese estado, el dominado puede tal vez tener la voluntad de cambiar su estado y la inteligencia adecuada para hacerlo, pero carece del deseo para emprender ese cambio por el temor a perder la protección (o sentido de inculpabilidad de encontrarse en ese estado): la partida de un puerto seguro no es garantía de llegar a otro puerto seguro – pasar de una condición de seguridad a una de incertidumbre y riesgo - exige el control simbólico de la irreversibilidad de la Historia. Es un trayecto largo y accidentado el que lleva a la conquista de la autonomía, y alguno - veremos quién y cómo – deberá ayudarlo, y en esto tendrá que utilizar la teoría del amor en término de teoría del reconocimiento, deberá hacer capaz al dominado de soportar la ‘herida’ del abandono del estado de impotencia donde encontraba protección y hacerle entrever que son posibles relaciones además de las de dominio.

La frontera entre dominio y poder, sin embargo, es muy sutil y ambigua, como sutil y ambiguo es el umbral que separa el deseo de salir del estado de

minoría con respecto al de quedarse encerrado en él<sup>11</sup>. Por ej. se puede luchar para cambiar las relaciones de poder – véanse las luchas de liberación, como de nuevo específica Foucault, o las actuales ‘revueltas’ de unos países árabes del Norte de Africa y del Oriente Medio – pero aquellas libertades conquistadas a caro precio corren el riesgo, por una especie de metamorfosis, de convivir junto con las nuevas formas cobradas por el dominio, y después de ser reconducidas dentro de las espiras del dominio, si a la libertad no siguen, como se expresa Foucault (1984: 710), las consecuentes *prácticas de libertad* que prueban la alcanzada autonomía. En conclusión, el dominio puede retornar bajo las apariencias de la libertad y así ocultar la jaula de la libertad.

Entonces, el riesgo de vivir en las arenas movedizas del ‘siervo albedrío’ es muy alto.

Retomando el hilo del discurso, el poder es una *propiedad de las relaciones sociales, es decir*, tanto una condición por la que existen relaciones como una meta a alcanzar; es una energía que surge *situacionalmente*, quiere decir en un ‘contexto’ y entre actores determinados y en modos siempre muy distintos que en otros, pero para estabilizarse tiene que extenderse a una o más *esferas* de actividades y relaciones. Por lo tanto *excede* el campo de las relaciones sociales desde que emana se libera, implica a *un arte o una capacidad* que trasciende y algunas veces subvierte los dictados de la razón y, aún *inextinguible*, queda *negociable*: nadie nunca lo detenta establemente pero cada uno siempre busca conquistarlo o al menos gestionar por su cuenta los efectos. Una vez conseguido, el detentor intentará continuamente hacer algo ‘más’ para darle un sentido (*legitimación*) y mantener la ‘justa’ dosis de *obediencia*. Entre las causas de la obediencia, importante es el rol de la incertidumbre del mando y la vulnerabilidad del ‘dominado’. El poder se ejerce sólo sobre sujetos libres, es decir, sobre aquellos que disponen de un ramo de varias conductas posibles. Cuando las determinaciones están saturadas, no hay relaciones de poder. El poder se transforma en *dominio* a través de la *naturalización* del estado de desigualdad, y dentro de esta nueva condición las relaciones de salida *desiguales pero en régimen de libertad* se ponen *relaciones desiguales en régimen de no libertad* (minoría).

<sup>11</sup> No pensar que los estados de dominio se ejercen exclusivamente en el campo político o económico o en ciertas organizaciones como las instituciones totales, mas bien toman inicio y fuerza en muchos episodios de la primera socialización y desde aquí, nivel micro, alcanzan consolidarse en fenómenos macro, políticos o ideológicos. Por ej., cuando un padre ordena a su hijo poner en su lugar los juguetes o dar un besito a los amigos adultos apenas entran a la casa, no lo hace con el fin de enseñar un sentido de orden o de socialización amistosa sino por la necesidad íntima de verse confirmado en el propio poder sobre el hijo, entonces en este caso infunde al niño la obediencia como necesidad de seguridad y protección, encaminándolo en el sendero de la minoría.

Esta descomposición del poder (poder en ‘sensu lato’ y dominio) se hace oportuna ya que ello toca y envuelve niveles múltiples y no necesariamente compatibles de acción social, por lo que aparece tanto más necesaria por cuanto el poder tiene un carácter ambiguo y huidizo en la medida en que por su naturaleza propende a apartarse de la visibilidad.

La gama de variabilidad entre un polo y el otro (entre poder y dominio), como veremos en el § 4, se extrínseca en modos, tiempos y profundidad distintos conforme a la tipología de los actores sociales implicados y el tipo de obediencia otorgada, el número y caracteres de las esferas de acción, al final según el contexto histórico-cultural: una cosa es si se produce en la esfera de la política o de la economía (y ésta, si es local, regional, nacional o internacional), o si al contrario envuelve una organización o el estado, si la capacidad de los actores sociales moviliza alianzas entre grupos o movimientos o si esta capacidad, como ocurre en el dominio, se queda excluida. Es decisivo, además, que según el tipo de legitimidad que el mando pretende asumir, se derivarán diferentes matices de obediencia y asimismo diferentes tipos de aparatos predisuestos a mantener la propia obediencia.

### **LAS CARAS DEL PODER: AUTORIDAD, MICROPODER, MACROPODER, PODER SIMBÓLICO, GUBERNAMENTALIDAD. PROXIMIDADES E INTERFACES**

La autoridad se presenta en modo multifacético, y debemos a Weber la distinción básica todavía hoy válida en la literatura sociológica y politológica, entre la autoridad acreditada y la autoridad autoritaria. La primera es una facultad legítima que, tomando significado del étimo *augere*, ‘aumentar’, ‘enriquecimiento’, ‘creación’, hace hincapié una relación entre sobreordenante y subordinado y expresa una relación positiva ya que las decisiones que reciben una legitimación llevan, por lo menos hasta un cierto grado de la relación, unas ventajas, ya sea al detentor (individuos, organización, Estado, institución, grupo etc.) ya sea a la otra parte en términos de toma de decisiones con el fin de concretar algo: como destaca Ferrarotti, éste significa que no sólo la autoridad es distinguible del poder sino que *«la autoridad puede absolutamente, al límite, ponerse como su contrario»* (F. Ferrarotti, 2004: 72; cursiva en el texto; trad. mía). Desde aquí, la pérdida de prestigio con respecto a la autoridad de los fenómenos de ‘poder desnudo’, o sea, transforma la autoridad y la convierte en su contrario, en un fenómeno autoritario y coercitivo. Si el ‘poder desnudo’

manda, obliga y constriñe, en cambio la autoridad hace (o puede hacer) crecer. En los dos conceptos existe la noción de dependencia, pero en la autoridad la dependencia está aceptada, al menos en tanto que la autoridad se percibe como prestigio (en este caso, el subordinado que defiende la autoridad de amenazas interiores o exteriores también salvaguarda el respeto y la estima social que le derivan a través de reconocer este prestigio<sup>12</sup>).

Entre prestigio y autoritarismo corre toda la mar que separa y a la vez une relaciones de poder y estados de dominio.

De hecho, la obediencia al mandato nos hace interrogar en torno a qué medida la que parece como autoridad legítima en realidad no pueda ser la cara con que el dominio se autoconserva y se autolegitima, luego el producto de una de las formas de condicionamiento o manipulación/persuasión.

En efecto el poder, en su significado general, en las sociedades modernas ya no está centralizado (en el Estado, las instituciones), sino que lo encontramos concentrado en variadas entidades sub-nacionales (Entidades locales, Asociaciones empresariales y de categoría, Asociacionismo y ONG, etc.) y más allá que nacionales (Unión Europea, multinacionales de la economía y de la financia, WTO, FMI, Banco Mundial etc.): agregados de poder más móviles, entonces más libres de límites y controles, que ya no gobiernan a través de la fría lógica de los intereses materiales, sino mediante el condicionamiento simbólico<sup>13</sup>. Del poder hoy queda, al menos en parte, el ropaje material y gana una simbólica (la propia sociedad ya no está representada como una estructura piramidal coherente y homogénea, sino compuesta por distintos mundos integrables, prevalentemente en clave comunicativa y simbólica). Por

<sup>12</sup> La distinción interna al concepto de autoridad y después con el de poder, reduce la envergadura que a ellos dan Talcott Parsons y, en posición opuesta, Ralf Dahrendorf. Para el primero el poder posee una función integrativa siendo «la capacidad de movilizar los recursos de la sociedad para la obtención de los fines por los cuales se ha tenido, o se puede tener una ocupación ‘pública’ general. Y sobre todo la movilización de las acciones de personas o de grupos que están obligados a actuar a causa de su posición en la sociedad» (T. Parsons, 1957: 139; trad. mía). Mientras que para el sociólogo alemán la presencia de poder/autoridad es irremediablemente portadora de conflictos sociales. En la sociedad industrial avanzada él sostiene, que las clases, formándose y estratificándose en manera noble alrededor de los recursos del poder y la gestión (activa o pasiva) de la autoridad, se asocian y se dividen según jeraquías de mando, siempre menos relacionadas con la propiedad de los bienes y la producción: «la distribución diferenciada de autoridad constituye la última ‘causa’ de la formación de los grupos de conflicto» (R. Dahrendorf, 1963: 304; trad. mía).

<sup>13</sup> Es útil especificar que en la vida pública o en la privada, en la vida empresarial o en la económica, tanto los individuos como los Estados emplean energías, inteligencia y recursos simbólicos para alcanzar sus intereses, y por este objetivo se relacionan en vario modo. Por tanto se hace necesario distinguir entre grupos de interés, grupos de presión y lobby. Un grupo de interés, vinculado a la protección de fines específicos y corporativos, «cuando extiende su acción cuando estende la sua azione dall’area sociale a quella politica, se convierte en un grupo de presión, adquiriendo por eso mismo, o sea, por el hecho de perseguir sus intereses presionando sobre los poderes públicos o tratando o transigiendo con ellos, el papel de actor público. Donde, además, decida como sucede frecuentemente, de hacerlo en manera estable, organizándose de ser necesario, adquiere las características de la lobby» (D. Fisichella, 1994: 446; trad. mía).

el término poder simbólico se entiende corrientemente un *meta-poder* que sobreordena los otros poderes, sin embargo lo hace de un modo particular:

«Symbolic power - as a power of *constituting the given* through utterances, of making people see and believe, of confirming or transforming the vision of the world and, thereby, action on the world and the world itself, an *almost magical power* which enables one to obtain *the equivalent* of what is obtained through force (whether physical or economic - is a power that can be exercised only if it is *recognized*, that is, misrecognized as arbitrary» (P. Bourdieu, 1991: 170, cursiva mía).

La dimensión simbólica constituye el dato, en el sentido que el poder simbólico tiene la capacidad de hacer natural, inevitable, lo que al contrario es el producto de una invención humana o de una dinámica histórica; por eso es fundamental para la legitimidad del poder, empero no en el sentido que sobreordena y organiza las reglas del juego, sino que es la presencia latente que hace nacer el significado de las relaciones, merced a la obediencia al mando.

Esta fuerza casi mágica, que no reside (sólo) en la economía y en el ‘Palacio’ (el Estado, las instituciones, la burocracia), sino que es interna a la conducta, constituye, en su máxima expresión y expansión, un *imaginario social* que poco a poco se involucra a los individuos bajo forma de categorías cognitivas y esquemas mentales que, a su vez, re-alimentan y re-constituyen el poder.

Como el poder despliega y difunde sus efectos a través del concurso activo de los individuos es lo que contribuye a aclarar Foucault con el concepto de *gubernamentalidad* (M. Foucault, 1999). El concepto indica la continuidad del poder, su extensión sin límites en el cuerpo social entero y en la totalidad de sus relaciones. Indica que la obediencia ocurre en modo simbólico, justamente, y sus medios son el Estado, el saber, la pastoral religiosa, las tecnologías. Estas herramientas, en un proceso descendente, activan convicciones y costumbres a través de polvillo de micro-prácticas o ‘tecnologías del sí’: los ‘modos de hacer’ quedados en las costumbres (gestos, relaciones de amistad o de vecindario, habilidades prácticas o profesionales, gustos musicales o de tiempo libre, etc.), los más diversos ‘modos simbólicos’ de decir y pensar (los dichos populares y la literatura culta, los ritos de las fiestas religiosas o laicas, las prácticas de la salud o aquellas ‘mágicas’, las usanzas implícitas o explícitas relacionadas con el cuerpo (como las relaciones proxémicas, el vestirse o el peircing, etc.), los ‘modos de exteriorizar’ los sentimientos (el amor, la amistad en paralelo a la maldad y la agresividad o cómo responder a las frustraciones, etc), los ‘modos cultos’ en los cuales el saber se presenta (nociones, conceptos, proverbios,

fábulas, mitos). En resumen, el poder de gubernamentalización se afirma a través de pautas, procedimientos técnicos y rutinas que aplican en lo cotidiano un mando legítimo como ‘taken for granted’ y lo difunden en modo molecular debajo de la superficie de la acción e incluso de la conciencia. El consenso otorga a quien ejerce el mando el derecho reconocido de ser obedecido y creído, y quien se somete, mientras que cobra el aprecio de haber hecho o pensado la cosa ‘justa’, en un proceso ascendente fortalece el propio poder.

De aquí la importancia de comprender (o desvelar) los mecanismos crípticos del consenso (obediencia) para entender y eventualmente cambiar los mecanismos del poder.

Cualquiera que sean los mecanismos del consenso en el ‘aquí y ahora’ de las relaciones interpersonales o respecto a una organización, ellos siempre llevan a sus espaldas una historicidad específica, en el sentido que en la dimensión reducida del ámbito micro ‘se reproduce’ en cualquier manera la lógica del poder del sistema de las relaciones sociales. Por ej. la gestión de los recursos en un hospital (nivel organizativo) puede determinar conflictos de poder sobre los turnos de trabajo del personal o sobre la modalidad de adquisición de las medicinas, pero en esos conflictos se puede (más bien es un deber para el sociólogo) ‘leer’ las causas que están por encima y que remiten a las orientaciones culturales y políticas de base: al significado histórico y cultural atribuido a la jerarquía y a la toma de decisión en el ámbito de la organización del trabajo (nivel político). A este criterio de observación de los conflictos y de las relaciones de poder desde lo alto hacia abajo - propuesto por Alain Touraine (1995) - va apoyado, sin cancelarlo pero conservándolo como complementario, el de ‘desde abajo hacia arriba’: no ver el poder como la capacidad de un actor de *doblegar* la acción o la voluntad de los otros en la dirección conscientemente deseada y planificada terminando así por hacer coincidir el poder con los intereses, sino «individuare i termini del condizionamento reciproco fra *datità strutturale e qualità del vissuto esistenziale*» (F. Ferrarotti, 2004: 68). Siguiendo tal criterio es posible mirar el fenómeno del poder sin tomar en consideración exclusiva los «señores de la economía y de la política» como pintorescamente expresa C. Wright Mills, pero al mismo tiempo es posible observar cómo los mecanismos de la desigualdad y de la exclusión se ‘hacen valer’ sobre los actores en los cuales el poder se ejerce y cómo ellos mismos reproducen la lógica esperándose decisiones determinantes y/o contra-dones.

En sustancia, si para legitimarse y establecerse en la vida social el macro-poder (de las instituciones o de las organizaciones) hace falta insinuarse

capilarmente en las prácticas de lo cotidiano (en las estructuras del consumo, la organización de la familia, la gestión de la salud o de la instrucción etc.), luego serán las prácticas del micro-poder el ‘lugar’ donde podrán tener inicio - como veremos en el siguiente capítulo - los procesos de modificación en positivo del propio macro-poder.

## ESTRATEGIAS DEL PODER, MÉTODOS PARA LA DEMOCRACIA

¿Por qué tenemos necesidad de una concepción del poder?

La respuesta la hemos armado en los pasajes precedentes: hacerse una idea del poder significa comprender las causas que favorecen las relaciones disimétricas con el fin de poner en marcha una negociación. La negociación, siguiendo estrategias inagotables, podrá construir una ciudadanía activa transformando la condición de desigualdad en autonomía e impidiendo que la parte subordinada resbale en el estado de dominio.

Una concepción amplia del poder es útil para observar el trabajo, el ‘modus operandi’, las tácticas multiformes con las cuales el poder simbólico coloniza el imaginario social, la sociedad y sus contextos determinados. Penetrando en los meandros del imaginario social, a través de los cuales se difunde y arraiga en la mente de los actores (inervando, por extensión, la sociedad), la gubernamentalidad indica también que los individuos mientras conceden voluntariamente el consenso se convierten en agentes de ese poder. Pero no se limitan solamente a sufrirlo o replicarlo. En el sentido que el binomio gubernamentalidad-imaginario social, mientras pone en acción el poder y construye un orden con él coincidente (formado por aparatos, reglas, etc.), al mismo tiempo hace que el orden significante interiorizado sea el que comparta las partes-agentes permaneciendo sin embargo en una relación disimétrica. Significa que para cambiar las relaciones entre subordinante y subordinado es necesario deflacionar las connotaciones negativas del poder pero también individuar para intervenir sobre los contenidos que condividen las partes.

De la interrogación precedente resulta: ¿qué tarea le pedimos desempeñar al poder?

La utilidad de la pregunta está en la respuesta que encontramos, más que en otro lugar<sup>14</sup>, en la literatura sobre el conflicto. Este lema de que se

<sup>14</sup> Entre quienes han individuado unos aspectos positivos del poder, destacamos Kenneth Boulding. En la obra *Three faces of Power* (1990), el economista, alumno de Shumpeter propone la ‘teoría triangular’ como interpretación de la sociedad: intercambio, conflictos y mecanismos de integración. Y distingue tres formas de

pueden proyectar relaciones sociales de tipo cooperativo si se opera desde el interno de las relaciones mismas, no aplanando la disimetría trámite la resolución del conflicto - como si la solución garantizara la armonía o la síntesis – más bien actuando en el conflicto, a través del conflicto, por el conflicto que experimentamos en la relación de poder (M. Benasayag, A. Del Rey: 2012): o bien cambiando los mecanismos del consenso que fundan la legitimidad de las relaciones disimétricas.

Hemos visto que entre los componentes del poder, la legitimidad no es un atributo estático y dado una vez por todas, más que el resultado de un proceso de los diversos grados de consenso (obediencia) y nunca completamente conquistado, es que por cuanto fluido e inestable, tiene necesidad de ser constantemente renovado por las partes sociales en contraste. En este terreno encontramos las reflexiones de Antonio Gramsci (1951) sobre la hegemonía y sobre la sociedad civil. El concepto de hegemonía (revisitando el de clase) sobreentiende una fuerza agregativa y estructural, crecida por la acción emancipadora de una formación social y de mediadores específicos (la élite de los intelectuales), que crea vasto consenso, coaliciones y cooperación, independientemente de, o hasta contra, los intereses de los ámbitos de la sociedad de la cual sea la formación social de la que los mediadores son expresión.

Siguiendo las meditaciones gramscianas, una relación disimétrica no se reequilibra simplemente con la conquista del poder tomando el puesto del detentor, sino elaborando una hegemonía cultural y moral (nuevos valores) que acumule el consenso y lo amplíe a varios contextos de la sociedad civil, en una lucha cotidiana de erosión de las prerrogativas del poder. Una lucha que no mire primero a la conquista del poder y después a legitimarlo como si, una vez aferrado el poder, la parte un tiempo subordinada pudiera generar automáticamente una nueva realidad hecha de nuevos valores que legitimen las nuevas relaciones sociales. Para Gramsci está claro que para el desarrollo de una nueva realidad, el actor subordinado debe llegar a ser política y culturalmente ‘hegemónico’ antes de conquistar positivamente el poder y cuando lo conquiste, deba simultáneamente socializarlo, a nivel local, en todas sus formas y sedes (de la relación intersubjetiva al grupo, de las organizaciones a las instituciones). La hegemonía social y cultural de la parte ya subordinada no contradice el interés general. El filósofo político

poder: el *poder destructivo* (fundado en la amenaza y la violencia), el *poder productivo* (apoyado en el intercambio) y el *poder integrativo* (una forma del precedente que permite construir grupos, organizaciones y redes).

sardo, adheriendo a la escuela elitística, atribuye el papel de comadrona de la hegemonía al intelectual, el especialista más político»<sup>15</sup>, aquél que ve y domina las contradicciones y las interconexiones de lo social: a él le corresponde elaborar una nueva legitimidad en su significado universalístico ejercitando una influencia, moral y a la vez altamente cultural, sobre la sociedad civil. La obtención de la hegemonía por parte de una formación social guiada y dirigida por la élite intelectual presupone un acuerdo –y una dialéctica- entre sociedad civil y sociedad política (los aparatos del dominio y del mando).

Con las palabras de Norberto Bobbio, la hegemonía gramsciana es «el momento de soldadura entre determinadas condiciones objetivas y el domino de hecho de un determinado grupo dirigente: este momento de soldadura ocurre *en la sociedad civil*» (N. Bobbio, 1990, cursiva del autor).

Merece subrayar que la influencia moral y cultural que el intelectual puede ejercer a través de la sociedad política (el Parlamento, el Ejecutivo, el poder judicial, las fuerzas de policía, etc) sobre la sociedad civil implica un elemento de coerción – y no sólo la libre aceptación; implica también que la hegemonía se ejercite en una miríada de ‘modos’ *taken for granted* y se difunda en los ‘lugares’ más minúsculos e impensables debajo de la superficie de la acción e incluso de la conciencia. Quiero decir, para proceder más allá, que la hegemonía que se ejercita en y sobre la sociedad civil es una forma de gubernamentalidad.

En la gramsciana hegemonía se inspira hoy la concepción de democracia radical, junto a una dimensión nueva del poder. Joshua Cohen, de la Universidad de Stanford, es el filósofo político al que se debe la elaboración de un proyecto de democracia que sea, a la vez, deliberativa y participativa (2009). Con deliberación se entiende la capacidad de asegurar decisiones colectivas razonadas que desde centros puntiformes se extiendan a círculos cada vez más amplios: un ideal, que en buena sustancia, sería naturalmente elitista y contrastaría la idea de una participación popular difusa, o sea, ‘desde abajo’. Cohen suelda las dos concepciones<sup>16</sup> basando su filosofía política sobre

<sup>15</sup> Alejándose de Lenin, que propuso el término hegemonía, Gramsci – según la reconstrucción filológica de Norberto Bobbio - ve conjugarse en el intelectual la «dirección política» y también la ‘dirección cultural’» (N. Bobbio, 1977:51, cursiva del autor).

<sup>16</sup> Sobre los puntos de fuerza de la teoría participativa, cfr. M. Villa (2011). Con respecto a la naturaleza, excelencias y límites de la teoría deliberativa cfr. T. Telleschi (2004), C. Santiago Nino (1997), mientras que sobre las experiencias que aplican la teoría deliberativa, cfr. los varios modelos (el ‘Citizen’s Parliament’ de Cambera, Australia, el ‘Citizens’ Assembly’ que se desarrolla en Canadá, el ‘XXI Century Town Meeting’ utilizado para registrar las opiniones de los ciudadanos de New Orleans después del huracán Katrina de hace unos años, y otros) analizados por John Gastil y Peter Levine (2005). En la opinión de quien escribe, algunos países de la ‘revuelta árabe’ están cambiando la sociedad apuntando, quizás sin saberlo, a la hegemonía gramsciana. En particular en Túnez, la marcha de acercamiento al poder de ‘Ennahda’ (El Renacimiento), el partido que ha ganado las elecciones en octubre pasado (2011), ha ocurrido sin desgarramientos violentos. Más bien, en los días de la revuelta y luego en los ‘sit-in’ de los jóvenes frente a la Casbah (sede del Primer Ministro), los



un 'pluralismo razonable' que tenga cuenta de la igualdad de los intereses de cada uno, sin embargo, movido por valores contrastantes, y de la libertad o autonomía de juicio, por consiguiente sobre una dimensión horizontal o circular del poder. Esta última dimensión (poder horizontal) Cohen no la liga a la simple obediencia crítica al mando sino a un conocimiento superior y a una calidad más elevada de la 'fidelidad' a los valores. Nos encontramos aquí con un tipo de poder no conectado con el 'valer más que' alguien, sino con el reconocimiento de 'valer para' algo 'superior' más allá de las partes<sup>17</sup>. Este tipo de poder está emergiendo en varias prácticas de la vida cotidiana: un poder diferente de aquel político, económico y financiero: no nace del mercado o del Estado y ni siquiera de un mixto de éstos, más bien de lo que queda fuera ya sea del mercado que del Estado; un poder de tipo social y civil que concierne las reglas de asociación y disociación entre individuos y grupos en vistas de un bienestar colectivo, y que viene ejercitado por quien se pone como mediador entre múltiples intereses y grupos: esencialmente lo encontramos en aquellos que profesionalmente operan en el trabajo social como mediadores de las relaciones entre una esfera (o poco más) de poder y actores singulares (entre las instituciones y el ciudadano: los profesionales del trabajo social y de la salud, el mediador lingüístico y cultural, el conciliador ambiental, etc.).

Y lo encontramos en los líderes de los movimientos sociales que se ponen a servicio de aquellas comunidades en condición de dominio y trabajan incondicionadamente por el reconocimiento de ellas ('sim terra', 'sans papiers', 'undocumented', en general los pueblos indios de América Latina) y la aplicación de sus derechos (derechos formalmente reconocidos, pero constantemente violados o no aplicados con listeza)<sup>18</sup>.

En fin, en aquellos que, estando en las empresas llamadas de economía solidaria, en las Universidades, en el periodismo, en el voluntariado, en las ONG, etc., producen 'bienes sociales' o 'bienes relacionales' con los cuales entienden perseguir, como los actores precedentes pero con mayores medios

militantes musulmanes estaban casi del todo ausentes. En cambio, la organización Ennahda ha trabajado en modo subterráneo y capilar en la sociedad, en estrecho contacto con la gente, en las grandes ciudades como en los aldeas, llamando a los valores del Islam y proponiendo soluciones concretas a los problemas sociales así construyendo día tras día una 'hegemonía cultural' que al momento de las votaciones le ha permitido ganar el poder político. Por lo que se refiere a la relación entre gobernabilidad y algunas dimensiones problemáticas que tienen injerencia directa en el proceso de democratización en América latina, véase D. Salinas Figueredo, coord. (2006), *Democratización y tensiones de gobernabilidad en América Latina*. Guernika-Ebert).

<sup>17</sup> El poder circular u horizontal ha sido 'tematizado' por Paul Ricoeur sobre la estela de la fenomenología de Husserl e Merleau-Ponty enriquecida por la hermenéutica de Hans Gadamer.

<sup>18</sup> Para una tipología de los líderes de los movimientos sociales indígenas y la estrategia de búsqueda del poder de los propios movimientos, se remite al mencionado: E.A. Sandoval Forero (2010).

no sólo intelectuales a disposición, el proyecto de una sociedad 'buena'. Esta última tipología de mediador social, que Riccardo Petrella (1997) llama 'élites iluminadas' (*élites illuminate*) y Pierpaolo Donati (2000) 'élites societarias' (*élites societarie*), la encontramos en algunos sectores específicos de la sociedad civil pero también y sobre todo en ciertos niveles elevados de algunos organismos internacionales como la Unión Europea, las Agencias de las Naciones Unidas como la UNESCO, la FAO, la UNDP, incluso el Banco Mundial<sup>19</sup>. Son actores que por el contrario de los subordinados que para movilizarse necesitan un tiempo bastante largo y la organización de un movimiento bastante estable, tiene en cambio tiempos breves para organizarse y actuar. Estas élites emergentes, en virtud del papel y de la colocación en más *esferas* del poder tiene una concepción ampliada de lo que los 'potentes' están en grado de hacer, poseen una visión más estructural del poder, y por esto pueden intervenir críticamente en los conflictos entre estructuras diversas y escoger opciones en vista de un interés superior al de las partes individuales o grupos<sup>20</sup>.

El análisis hasta aquí desarrollado se detiene en algunos puntos. La relación de amor crea nudos y articulaciones de encuentro y de confrontación, sin embargo tiene un radio de acción casi "confinado" a las relaciones primarias, le falta la fuerza autónoma de crear y desenredar pasajes de fronteras múltiples y reversibles con actores lejanos, por tanto anónimos y no presentes. A pesar de esto, en su forma pura, la relación amorosa tiene en sí un poder transformador con respecto al otro al que se liga que consiste en incrementar la capacidad de accionar y la autonomía. Para que pueda extenderse más allá de lo 'local' y por tanto transformarse alternativamente en eros o ágape, la relación de amor deberá abrirse siempre bajo la égida de una racionalidad práctica.

La racionalidad práctica es una cualidad reflexiva, hecha de autoconsciencia de los propios intereses y expectativas. Y de conocimiento de los mecanismos de funcionamiento del espacio social más allá de los intereses de grupo (entre ellos el poder y los mecanismos de la legitimación); y es también una cualidad estratégica porque inventa métodos y medios que ponen en práctica los principios de la ciudadanía activa a fin de que prospere una moral basada

<sup>19</sup> Riccardo Petrella es Consejero de la Comisión Europea en Bruselas y profesor de mundialización en la Universidad Católica de Lovanio ( Bélgica). Fue Director del FAST (Forecasting and Assessment in Science and Technology), programa de la UE de previsión y valoración de las repercusiones sociales y económicas de la ciencia y la tecnología. En 1991 funda el 'Grupo de Lisboa' para analizar los cambios de la globalización; en 1997 instituye y anima junto al ex presidente de Portugal Mario Soares el 'Contrato Mundial del agua'.

<sup>20</sup> Las élites societarie – dice P. Donati (2000: 74) – persisten ciertamente como realidad de poder, pero su tipo de poder precisamente porque se diferencia y aumenta su carácter simbólico, no puede ser acumulado sino 'circulado'. Con relación al fin perseguido o de presión o lobbyistico, cfr. la Nota 13.

en relaciones de ágape. No obstante, las relaciones en ágape, o sea, aquellas en ausencia de poder, ¿cómo pueden ser incentivadas si el poder, cuando se rebela, es inagotable (ya sea porque es un factor de orden o sea que porque quien lo tiene quiere conservarlo y el otro conquistarlo)? De nuevo, el actor no podrá si no que ponerse bajo la protección de la racionalidad práctica, que con una fórmula todavía genérica y por aclarar, llamamos *empowerment*.

## EL ESPACIO DE ÁGAPE Y DEL *EMPOWERMENT*

La formulación 'clásica' de *empowerment* lo define como una capacidad del individuo, de las organizaciones y de las comunidades de emanciparse de una condición de falta de señorío sobre sí y la situación. Hace presión sobre la 'liberación' de algunas habilidades ya poseídas pero en modo incoherente y en parte inconsciente, y alcanza un mayor completamiento sobre la propia vida y sobre el propio ambiente social y/o político para mejorar la equidad y la calidad (igualdad de oportunidades, derechos de ciudadanía)<sup>21</sup>. Por esto tiene que ver ya sea con la potencialidad como con el poder (*to empower* podría ser traducido como 'conferir poder', 'adquirir capacidad de'). J. Rappaport (1987) distingue tres tipologías: *empowerment subjetivo*, que se activa en campo psicoterapéutico, médico, de la salud, escolástico, de la empresa; *empowerment de organización*, se explícita como una actividad directa a mediar entre las políticas sociales de las instituciones que operan en un territorio y las necesidades de ese territorio; el tercer modelo, *empowerment de comunidad*, busca construir 'más comunidad', recrear o reforzar relaciones sociales débiles, estimular la ciudadanía activa y el sentido de solidaridad. Para M. A. Zimmerman (1990) la mayor competencia concierne el proceso de elaboración y gestión de las decisiones y concierne el bienestar de los actores involucrados. Amartya K. Sen (2003) dilata los objetivos del *empowerment* dimensionándolos a la relación entre desarrollo, libertad, y democracia con el fin de generar un plus adicional de condiciones *nuevas*, o sea la capacidad de expandir la libertad para fines superiores. A este fin se desvía el concepto subjetivo de capacidades humanas (en inglés 'abilities') e introduce el de 'capabilities', las capacidades o capacitaciones que la sociedad puede reconocer o negar al actor (individuo, grupos, organizaciones). La capacitación supera las dos notas tipológicas de libertad individual. La

<sup>21</sup> Una definición sinóptica de *Empoderamiento* se encuentra en M. Lopez Martínez, F. Muñoz, E. Sainz Sánchez (2004: 396-398).

primera es la libertad *de* vínculos, que hace al individuo libre porque ninguno le impide hacer cualquier cosa. Pero se trata de una libertad aparente: el actor encuentra abiertos amplios espacios para hacer lo que desea pero no posee los instrumentos para gestionar y disfrutar las oportunidades disponibles: le falta la libertad *de* (ejercitar los derechos reconocidos, definir su propio ser y la vida de relaciones o practicar el sentido de lo trascendente) que como último análisis, es el verdadero responsable del hecho de cumplir unas opciones más bien que otras. El espacio de la libertad es, según Sen, el de poder gozar los recursos culturales, simbólicos y de identidad *para* llevar a cabo el propio potencial en un *programa de vida individual* dentro del cuadro *de* libertad a los más altos niveles de los ideales colectivos. En sustancia, el filósofo economista hindú sugiere la idea que el *empowerment* es tal si direcciona las energías liberadas y las oportunidades (chances) de poder construir en *un* determinado contexto *para* el crecimiento de la *de* la vivibilidad de la sociedad *ideal* que quisiéramos vivir. De esto se deriva que la capacitación es una conquista del actor (individual o colectivo) que marca la expansión de las libertades en el paso de una condición de *disempowered* a una de *empowered* en virtud de un proceso que paralelamente va desde el individuo hasta el micro contexto relacional y al macro contexto cultural. El *plus añadido* nace de esta expansión (*empowering*) no sólo en la forma de aumento de competencias y confianzas derivantes del contexto determinado, sino como sustracción al contexto de cuotas de la capacidad (*disempowering*) que posee al definir las competencias culturales y simbólicas de las partes en juego *para* la restauración de un poder racional. En resumen, lo *nuevo* a perseguir por el *empowerment* es el alcance de la autonomía de los actores, es decir, la capacidad *para* negociar la relación de poder en múltiples esferas de la vida donde aumentar la vivibilidad del sistema global.

En nuestra relectura del concepto de *empowerment*, la tarea de los operadores del trabajo social está cargada de una doble valencia: se caracteriza en individuar el peligro de la presencia de estados de dominio en el seno de las relaciones de poder, y se concreta al aumentar en los interlocutores la capacidad decisional en la selección entre acciones orientadas a los principios o de eros, de philia o de ágape. Estos mediadores están en grado, digamos así, de explotar al máximo el poder sectorial del cual son detentores propiamente por cuanto mantienen relaciones cara a cara con los interlocutores de aquella limitada esfera de poder, relaciones en las cuales el amor, las relaciones de ayuda y la empatía son factores todavía 'calientes' de la comunicación y por eso

válidamente utilizables para reconstruir-implementar las relaciones con otros y con las instituciones. Su acción consiste en descongelar los mecanismos de la esfera del poder a los que son remitidos en direccionar el propio prestigio derivante del papel de difundir en los ambientes sociales que vuelve a caer en aquella determinada esfera la confianza (*trust*) que existe la 'posibilidad' de construir interacciones sociales en ágape.

La extensión de la confianza sectorial a la confianza sistémica (*confidence*)<sup>22</sup>, de las relaciones cara a cara a las relaciones anónimas 'en ausencia' de proximidad del interlocutor, es la tarea que puede ser asumida por las *élites societarie*. Estas, adicionando el prestigio de la posición o la derivante del ser parte de múltiples *esferas* del poder, podrán, especialmente a través de la influencia jugada por los medios masivos de comunicación, las macro organizaciones, las instituciones nacionales y sobre nacionales, difundir en la más vasta sociedad civil la convicción que la misma protección y seguridad garantizada por la adhesión a un estado de domino puede ser encontrada también en la sociedad más amplia: esta confianza de sistema, es el marco de sentido que capitalizando las interacciones fiduciarias de base puede hacer aumentar y consolidar las expectativas hacia el ágape y producir cambios en la estructura del poder de una sociedad.

Se individualizan dos pasos complementarios: a – reforzar y extender la capacidad propositiva del amor en ágape; b – ampliar la base social del poder interviniendo sobre el proceso de legitimación .

El primer paso indica la vía para que nos enamoremos de la *posibilidad* que exista ágape y que de ella se pueda hacer 'alcanzar': activando – trámite la re-lectura de Hannah Arendt (1984) que integra el trayecto de las argumentaciones de R. Ciucci (2005) – la *memoria de la voluntad* o sea una memoria dirigida al futuro, que mantenga la confianza (*trust*) en las "buenas" promesas experimentadas en el pasado en situaciones circunscritas de ágape y se asuma la responsabilidad de las consecuencias por llegar. La *comunidad inesperada* puede entonces autofundarse, en manera intencional y como experiencia extraordinaria, en la fe de una memoria (el *recuerdo*) que reintegre en el horizonte de nuestro interés las huellas pasadas del estado de ágape, y autofundarse en la *expectativa* de resultados posibles, todavía no en el estado de proyecto, preconizados en la experiencia de ágape como

<sup>22</sup> La confianza es el factor cardinal de la cooperación, por tanto de cada contrato entre los individuos y de todas las formas de gobierno. Como mecanismo de simplificación de la complejidad y de reducción de la incertidumbre, permite mantener los pactos sin el recurso a un fatigoso y no del todo eficiente control externo, y por esto pone límites al poder. La distinción entre confianza de base (*trust*) y confianza de sistema (*confidence*) ha sido propuesta por Niklas Luhmann (1979).

apertura de crédito a una convivencia flexible y sin límites. En este nomadismo dinámico la experiencia de proximidad, en vez de vaciarse de sentido en la contemporaneidad, incorporaría por el contrario en la vida común las relaciones 'auténticas' con Alter (ya que la 'posibilidad' que ágape sea 'alcanzable' y advertida, si bien en modo intuitivo, también por los actores que detentan el poder, la obra de los mediadores sociales implanta límites en su conciencia y no prosigue según criterios opresivos y mercantilistas).

El segundo paso buscará elaborar una nueva legitimidad de poder y evidencia el perno alrededor del cual giran las estructuras que llevan a cumplimiento los desafíos de la alteridad y de la autonomía: a – descubrimiento de los mecanismos del consenso al poder (es decir llega a convertir la relación –la sociedad en general– *legible*); b – reducción de la vulnerabilidad de los actores subordinados y contención de la incertidumbre (movilizando los recursos ya sean internos que externos ); c - implementación de las dimensiones horizontales del poder (ampliando la base social del consenso a una ética de solidaridad mutua). Esta última estrategia, que compendia y da una mayor eficacia a las dos primeras, hace perno en la distinción entre las dos formas básicas del poder, después de Foucault, entre el macro-poder (de tipo estructural que acciona en más esferas, como en la de las instituciones y las grandes organizaciones) y el micro-poder (las retículas de prácticas a través de las cuales el poder circula y 'toma cuerpo' en formas frecuentemente inadvertidas y crípticas, adicionando cada dimensión de la vida social y personal). Es decir mutaciones incisivas de la disposición del poder, más que a nivel estructural, pueden ser actuados a través de las *prácticas* en las que se ejerce el micro-poder: mejor aún, a través de las 'buenas prácticas', (las que *más cuentan*), ya sean aquellas activadas en el cotidiano por el trabajo social, las a nivel institucional territorial por los líderes de los movimientos sociales (como los indianizados) o a nivel macro-social sobreordenadas por las élites societarias. Amerita subrayar que las prácticas que más cuentan son las que, representando más que otras ideales y valores, alimentan la valorización de las 'diversidades' en dirección del principio de universalidad.

La convergencia entre los dos pasajes mantiene abierta la dialéctica entre disimetría originaria (generada por ser el ser humano naturalmente conflictual y por el propio poder) y reciprocidad mutua con el fin de proyectar la convivencia *que queríamos*<sup>23</sup>: en resumidas cuentas, la alcanzada convergencia sustituye

<sup>23</sup> El tema de la convivencia posible se convierte inmediatamente en naturaleza política : como tipo de contrato por el cual la convivencia (valorando también la presencia de una lucha entre concepciones del 'bien'), como el costo de la integración de las heterogeneidades (no sólo en la escala de una sociedad sino

una lógica que une autoritarismo, jerarquía/dependencia y oligarquías con una lógica que por el contrario integra autoridad acreditada, igualdad de los intereses, libertad y partenariado, en la perspectiva de la conquista de autonomía.

El ‘círculo virtuoso’ recién descrito funciona donde existen grupos dotados de una cierta libertad de acción, vale decir, donde el poder de coerción está en vías de descentramiento y el estado de dominio por los menos en fase de relajamiento; funciona donde las élites societarias actúan como catalizadores de aquella efervescencia emocional colectiva de ‘statu nascenti’ a la búsqueda de organización y estrategias durables, o en los casos en que estas élites se asocian con los líderes de los movimientos sociales en acto<sup>24</sup>.

## ANOTACIÓN FINAL

El pluralismo democrático por concretarse necesita una trayectoria donde los individuos puedan sentirse los destinatarios y a la vez los autores de las reglas de la convivencia.

Para que los individuos sientan la ‘justeza’ de la democracia (o igualdad social/justicia social), es necesario investir esta idea con un *pathos colectivo solidarístico*, y después hacer en modo que el *phatos*, se vuelva operativo, o sea, guiado por una racionalidad práctica que se apoye en los principios de *empowerment* orientados con arreglo a la autonomía. Y aún antes, necesita que sobrepasemos el deseo de protección.

A este fin –la autonomía– contribuye, con título y capacidades distintos, los mediadores que obran en el trabajo social, los líderes de los movimientos sociales y las élites societarias. Estos, desde mediadores del conflicto y del poder se convierten de hecho como agentes de transformación: los dos primeros tipos de mediadores al intervenir en los conflictos de autoridad entre individuos y grupos, grupos e instituciones dentro de una o pocas esferas del poder hacen que madure la confianza que las relaciones de poder son negociables y modificables a ventaja del conseguimiento de la autonomía de toda parte en causa; y la autonomía sabemos que quiere confianza de sistema y reconocimiento afectivo, al fin y al cabo, todas las declinaciones del amor.

a nivel planetario), el tipo de control o poder que sobre ordena los derechos de las diversas alteridades .

<sup>24</sup> Para una compatibilidad entre derechos colectivos de un grupo (por ej. los grupos indios) y universalismo, deberá ser superada la ‘ley férrea de la oligarquía’ (la tendencia irresistible a la formación de grupos dirigentes estrechos o castas) que a la base de todas las numerosas concepciones elitarias del poder.

Las élites societarias al intervenir entre esferas de poder distintas, incluso de estructuras diferentes, consolidan una actitud y un movimiento proactivo hacia el futuro, el de llegar a ser capaz de organizar autónomamente la vida junto con los demás y afectar su destino y el de la colectividad.

Movimiento representa bien la idea de ‘camino’: un camino lento e ‘imperfecto’ (que trae sólo temporaneamente una ‘solución’ de igualdad y justicia social porque siempre ‘fragmento’ de renovados y continuos desequilibrios de poder entre seres humanos intrínsecamente conflictuales: F. A. Muñoz, 2001). La *tensión continua* de un proyecto orientado a los valores sitúa alrededor de la democracia un *carisma superior*, se convierte en *inteligencia de la moral universal*, y ella permite comprender y reactivar estados de ágape, en un trayecto que incluya el altruismo (en detrimento de la prevaricación), la cooperación (en detrimento del conflicto), el uso de los bienes en lugar del consumo de las mercancías, el juego democrático en el lugar del decisionismo y autoritarismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abellán J. (2006), *Poder/Dominación* (Macht, Herrschaft), en *Max Weber. Conceptos sociológicos fundamentales*. Madrid: Alianza Ed.: 162-177
- Alberoni F., S. Veca (1988), *L'altruismo e la morale*, Milano, Garzanti
- Arendt H. (1984) [1971], *La vita del espíritu*. Madrid: Centro Estudios Internacionales
- Bachrach P., Baratz M. S. (1986) [1962], *Le due face del potere*. Padova: Liviana
- Bauman Z. (2005) [1993], *Ética posmoderna*. México: Siglo XXI Ed.
- Beck U. (1996), *Libertà o amore*. In U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Il normale caos dell'amore*. Milano: Bollati Boringhieri
- Benasayag M., A. Del Rey (2012) [2007], *Elogio del conflicto*. Tierradenadie Ed.
- Bobbio N. (1977) [1976], *Gramsci y la concepción de la sociedad civil*. Barcelona: Avance Ed.
- Bobbio N. (1990), *Saggio su Gramsci*. Milano: Feltrinelli
- Boltanski L. (2000) [1990], *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu
- Boulding K. (1989), *Three faces of Power*. London: Sage Publ.
- Bourdieu P. (1991), *Language and Symbolic Power*. Harvard: Harvard University Press
- Brunini, M. (2004), *Ospitare la vita*. Bologna: ODB
- Ciucci R. (2005), *La comunità inattesa*. Pisa: SEU
- Cohen J. (2009). *Philosophy, Politics, Democracy*. Harvard: Harvard University Press
- Crozier M., Friedberg E. (1978) [1977], *Attore sociale e sistema*. Milano: Etas
- Dahrendorf R. (1963) [1957], *Classi e conflitti di classe nella società industriale*. Bari: Laterza
- Donati P. (2000), *Elites e cittadinanza societaria: una teoria relazionale del pluralismo dopomoderno*. In C. Mongardini, a cura, *Vecchie e nuove élites*. Roma: Bulzoni: 69-94
- Fisichella D. (1994), *Gruppi di interesse e di pressione*. In *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, vol. IV. Roma: Ist. Enciclopedico Italiano
- Foucault M. (1984), *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (entretien avec H. Becker, R. Fottet-Betancourt, A. Gomez-Müller, en M. Foucault (1994), *Dits et écrits. 1954-1988. IV: 1980-1988*. Paris: Gallimard: 708-

729

- Foucault M. (1988) [1975], *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI
- Foucault M. (1999) [1978], *La gubernamentalidad*, en *Estética, ética y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós
- Foucault M. (2001a), *A propósito del encierro penitenciario*, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Ed.
- Foucault M. (2001b), *Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana*, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Ed.: 139-156
- Gastil J., P. Levine, eds. (2005), *The Deliberative Democracy Handbook: Strategies for Effective Civic Engagement in the Twenty-First Century*. San Francisco: John Wiley & Sons
- Gil J. (1980), *Potere*. In *Enciclopedia Einaudi*, vol. 10. Torino: Einaudi
- Giner S., Lamo de Espinosa E., Torres C., eds. (2006), *Poder*, en *Diccionario de Sociología*. Madrid: Alianza Ed. (2ª ed.)
- Gramsci A. (1951), *Spontaneità e direzione consapevole*. In Id. *Passato e presente*. Torino: Einaudi
- Hartsock N. (1983), *Money, sex and power. Toward a feminist historical maternalism*. New York-London
- Hegel F. K. (2011) [1812-13], *Ciencia de la lógica, Libro I*. Univ. Aut. de Madrid: Abada Editores (edición de Felix Duque)
- Honneth A. (2002) [1992], *Lotta per il riconoscimento*. Milano: Il Saggiatore
- Iacono A. M. (2000), *Autonomia, potere, minorità*. Milano: Feltrinelli
- López Martínez M., F. Muñoz, E. Sainz Sánchez (2004), *Empoderamiento*. In M. López Martínez, *Enciclopedia de Paz y Conflictos I*. Granada: Universidad de Granada: 396-398
- Luhmann N. (1979), *Trust and Power*. Chichester: Wiley
- Lukes S. (1974/2005), *Power: A Radical View*. London & Basingstoke: Pangrave MacMillan
- Meštrovic S. G. (1997), *Postemotional Society*. London: Sage Publ.
- Muñoz F.A. (2001), *La paz imperfecta*. Granada: Universidad de Granada
- Nadel S. F. (1956), *The concept of social elites*, "Int. Social Science Bulletin", VIII
- Parsons T. (1957), *The distribution of Power in American Society*, "World Politics", vol. X, n.1
- Petrella R. (1997), *Il bene comune. Elogio della solidarietà*. Reggio Emilia: Diabasis
- Piaget J. (1969) [1967], *Biología y Conocimiento: ensayo sobre las relaciones*

- entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognocitivos*. Madrid: Siglo XXI
- Poggi G. (1998), *Il gioco dei poteri*. Bologna: Il Mulino
- Popitz H. (1990) [1986], *Fenomenologia del potere*. Bologna: Il Mulino
- Raffaelli T. (2004), *La concorrenza economica come forma di conflitto regolato*. In T. Telleschi, a cura, *Per una cultura del conflitto e della convivenza*. Pisa: Pisa Plus University Press: 93-106
- Rappaport J. (1987), *Terms of Empowerment/exemplars of Prevention: Toward a Theory for Community Psychology*, "American Journal of Community Psychology", 2, pp. 121-148
- Ricoeur P. (2004), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock
- Salinas Figueredo D., coord. (2006), *Democratización y tensiones de gobernabilidad en América Latina*. Guernika-Ebert
- Sandoval Forero, Eduardo A. (2010) *Las vibraciones democráticas y pacíficas del Movimiento Indígena en América Latina*. En L. Sánchez Vasquéz y J. Cordonú Solé, *Movimiento asociativo y cultura de Paz. Una mirada desde Andalucía*. Granada: Universidad de Granada
- Santiago Nino, C. (1997), *La constitución de la Democracia Deliberativa*. Barcelona: Ed. Gedisa
- Simmel G. (2004), *Filosofía e sociología dei sessi*. In G. Antinolfi, a cura, *Sessualità e Cultura: un percorso attraverso i testi*. Napoli: Cronopio
- Sen A. (2003) [1987], *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza Editorial
- Smith A. (1979) [1759], *Teoría de los sentimientos morales*. México: Fondo de Cultura Económica
- Telleschi T. (1996), *Riflessioni sulla significazione e lo sviluppo della capacità di cultura*, "Antropologia contemporanea", vol. 19, nn.1-4
- Telleschi T. (2004), *Educazione permanente alla pace. Democrazia e 'Local Governance'*. Pisa: Pisa Plus University Press
- Telleschi T. (2007), *Los efectos culturales de las nuevas tecnologías*. en T. Telleschi & E.A. Sandoval Forero eds., *Espacio y tiempo en la globalización*. CEIAPES-México/Dipartimento di Scienze sociali-Università di Pisa
- Touraine A. (1995) [1973], *Producción de la sociedad*. México: Univ. Nacional Aut. de México
- Villa M. (2011), *Per una politica sociale del confronto e del conflitto*. In T. Telleschi, a cura, *L'officina della Pace*. Pisa: Pisa Plus University Press: 245-276
- Weber M. (1969) [1922], *Economía y Sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva. I-II*. México: Fondo de Cultura Económica
- Zimmerman M.A. (1990), *Toward a Theory of Learned Hopefulness. A*

*Structural Analysis of Participation and Empowerment*, "Journal of Research in Personality", 24: 71-86

### Tiziano Telleschi

telleschi@gmail.com

Doctor en Sociología, Profesor-Investigador en la Universidad de Pisa, Italia; Profesor de Sociología de los Conflictos en el Curso de Licenciatura en Ciencias para la Paz; Antropología cultural; y docente en el Máster en 'Gestión de los Conflictos Interculturales e Interreligiosos'. Publicaciones: *Per una cultura del conflitto e della convivenza*, Pisa, Plus, 2004; *Educazione permanente alla Pace. Democrazia e local governance*, Pisa, Plus (2004) *Espacio y Tempo en la Globalización* (coord. con E.A. Sandoval Forero), Toluca-Pisa, 2007; *Presente e futuro delle migrazioni internazionali*, Pisa, Plus (2011); *L'officina della Pace. Potere, conflitto e cooperazione*, Pisa, Plus (2011).

Fecha de Recepción: 25/ 04/ 2012

Fecha de Aprobación: 17/ 06/ 2012