

# PODER

(Trayectorias teóricas  
de un concepto)

Leopoldo Múnera Ruiz<sup>1</sup>

recibido 20/03/06, aprobado 07/04/06

La caracterización del poder presupone enfrentar las dos dicotomías básicas que lo definen como uno de los conceptos fundamentales de la teoría y las ciencias políticas: las constituidas por la fuerza y el consenso, y por la capacidad y la praxis. Sin embargo, emprender la tarea de asumirlas e intentar superarlas, implica participar del ejercicio mismo del poder en el que simbólicamente se define la política. El debate sobre la determinación del concepto del poder, inevitablemente hace parte del juego político que configura el mismo poder, y, por consiguiente, tales debates se presentan en este texto como un entramado de fuerzas intelectuales y culturales en permanente tensión, conflicto y contradicción

Palabras clave: teoría política, poder, fuerza, consenso, capacidad, praxis

The characterization of power presupposes confronting two basic dichotomies that define it as of one the fundamental concepts of political theory and political science: force versus consent, and capacity versus praxis. However, understanding these dichotomies and eventually overcoming them requires participation in the very exercise of power in which politics is symbolically defined. Debate over defining the concept of power inevitably forms part of the political game configured by its exercise. In consequence, in this text such debates are presented as a complex array of intellectual and cultural forces that are in permanent tension, conflict and contradiction.

Keywords: political theory, power, force, consent, capacity, praxis

## Introducción

La sinonimia múltiple del término poder en el lenguaje cotidiano, guarda correspondencia con la indefinición y ambigüedad del concepto en la teoría política moderna y contemporánea. Dominación, violencia, potencia, poderío, autoridad, influencia o potestad se amalgaman confusamente en un mismo significado, que por su amplitud e imprecisión no parece apto para desarrollar las ciencias sociales o para determinar los límites de un campo de

conocimiento. No obstante, diferentes corrientes de pensamiento coinciden en que el poder es uno de los conceptos esenciales para definir la especificidad de la ciencia y la teoría políticas. Quizás porque el mismo proceso histórico de configuración del concepto ha denotado lo que se quiere significar con él. Desde el surgimiento de la modernidad política en occidente, las nociones de poder en Hobbes y de potencia en Spinoza, reflejaron interpretaciones antagónicas de la política, en una lucha incesante por determinar el sentido de la misma. Alrededor del

1 Profesor Asociado y Coordinador del Grupo de Teoría Política Contemporánea, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Colombia

concepto de poder se fueron librando las múltiples batallas del saber orientadas a dominar dentro del campo teórico de la política. La adopción de un significado o de otro, implicaba la toma de posición dentro de una batalla ideológica, cargada de concepciones sobre la naturaleza de la sociedad y de su gobierno político. En ese juego de fuerzas intelectuales, que se mantiene hasta nuestros días, en ese despliegue permanente de capitales culturales, dos dicotomías analíticas han ido articulando el combate: las constituidas por la fuerza y el consenso, y por la capacidad y la praxis; a través de ellas intentaremos discurrir en este escrito, participando de la batalla.

### 1. De la fuerza al consenso

En 1922, cuando *Economía y Sociedad* se editó por primera vez en alemán, Max Weber condenó al concepto de poder a vivir dentro de las ciencias sociales como una categoría sociológicamente amorfa y poco pertinente para comprender la sociedad. Unas líneas antes lo había definido como la “probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber 2002: 43). Aunque consideraba la relación social como una conducta plural recíprocamente referida, con respecto al sentido que encierra, que es orientada por tal reciprocidad, redujo conceptualmente el poder dentro de ella al resultado neto de una imposición unilateral, más allá de cualquier fundamento, y, por consiguiente, negó uno o varios de los términos de la relación, los referentes a quienes sufren la imposición de la voluntad. Desfiguró así la reciprocidad

que constituye la relación social y la remitió al concepto de dominación, a “la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (Weber 2002: 43), en el cual hay una correspondencia entre la voluntad (o el mandato) de uno o varios actores sociales y la obediencia de otro u otros. De allí en adelante su sociología de la dominación se centraría en la comprensión de los motivos de la obediencia voluntaria, inherentes a la dominación legítima.

La condena de Weber implicó consecuencias inmediatas para el estudio del poder; pues lo ubicó en el campo semántico de la violencia, de la imposición pura y simple de la voluntad, y lo marginó del análisis de la legitimidad. No sólo resaltó como irrelevante el fundamento de la probabilidad que lo caracteriza, sino que excluyó de su comprensión la obediencia de quienes quedan sometidos a la voluntad del poderoso. Igualmente, transformó el poder en un acto unilateral de dominio, donde toda resistencia o intento de emancipación es anulado en su origen, y limitó la aproximación sociológica al mismo, contradictoriamente, al análisis de la dominación legítima. Finalmente dejó huérfana a las ciencias políticas de un concepto que constituye parte importante de su especificidad como campo diferenciado del conocimiento social. Aislado como fuerza pura y unilateral, imposible de ser sostenida políticamente en el tiempo, el concepto de poder quedó relegado a reflejar un estado pre-político que sólo podía adquirir su dimensión propiamente política dentro de la dominación legítima. Por consiguiente, el análisis de las diversas formas de consenso que se pueden dar en una sociedad determinada adquirió

la relevancia que en forma concomitante perdió el de la fuerza como origen y motor de la dominación y el poder.

Dos décadas después, en 1942, año de su muerte, Guglielmo Ferrero, en su testamento intelectual, configuró una noción diferente del poder. Convencido, como Burke, de que la fuerza y la violencia son temporales e insuficientes en lo atinente al poder<sup>2</sup>, reivindicó la legitimidad, la obediencia voluntaria, como un elemento connatural al mismo: “En suma los principios de legitimidad son justificaciones del Poder, es decir, del derecho a mandar. Entre todas las desigualdades humanas, ninguna tiene tanta necesidad de justificarse ante la razón como la desigualdad establecida por el Poder. Salvo raras excepciones, un hombre vale lo que otro hombre: ¿por qué entonces unos tienen derecho a mandar y otros el deber de obedecer? (...) El poder viene de arriba: estamos de acuerdo. Se trata de una necesidad del espíritu humano expresada por una constante histórica: el Poder viene de arriba, tanto en la democracia como en la monarquía. Pero en las monarquías, como en las democracias, la legitimidad viene de abajo. El poder no deviene legítimo y no se libera del miedo más que cuando consigue suscitar el consentimiento, activo o pasivo, pero sincero, de aquellos que le deben obediencia” (Ferrero 1998: 81 y 325). En la obra de Ferrero, el concepto de poder adquiere las características de una fuerza consentida y aceptada por los subordinados, pero no en el sentido que le daba Etienne de La Boétie, como una servidumbre

voluntaria derivada de la incapacidad para asumir la propia libertad (De La Boétie 1980), sino como un consenso generado alrededor de un horizonte de sentido históricamente compartido, que lleva a aceptar los mandatos como razonables y justos, tanto por los que mandan, como por la mayoría de los que obedecen (Ferrero 1998: 97).

El contraste entre Weber y Ferrero, entre la pura imposición y la obediencia voluntaria como característica determinantes del poder, encierra una de las dicotomías contemporáneas en la definición de este concepto: la existente entre la fuerza y el consenso. A pesar de que al comienzo del capítulo dedicado a la sociología de la dominación, Weber, en forma ambigua e incluso contradictoria, describió la dominación como un “caso especial de poder” (Weber, 2002: 695), obviando que en la definición de este último concepto no había dejado ninguna libertad al subordinado y por consiguiente había cerrado analíticamente la posibilidad de la obediencia voluntaria, en el conjunto de su obra, el poder es comprendido como una acción unilateral del poderoso; mientras en Ferrero es entendido como una relación social, en la cual existe correspondencia entre el mandato y la obediencia. En el primer caso la balanza analítica se inclina hacia la acción individual y la fuerza, en el segundo hacia la relación social y el consenso.

Tanto Ferrero como Weber compartían el interés y el propósito de comprender y explicar la legitimidad política en virtud del consentimiento

2 Al comentar la teoría de Ferrero, Eloy García resalta este punto de la siguiente manera: “La fuerza, por sí sola, resulta insuficiente para sostener al Poder: la fuerza es un instrumento coyuntural de la dominación no su principio estructural. Como afirmara con su habitual agudeza Edmund Burke: «el uso de la fuerza es sólo temporal. Se puede sojuzgar por un momento, pero ello no elimina la necesidad de sojuzgar de nuevo.»” (García 1998: 30).

otorgado por quienes obedecen. No obstante, la diferencia entre ellos no es puramente semántica. Escoger para tal efecto el poder o la dominación como categorías analíticas y como medio heurístico, implica restringir, en el caso de Weber, o ampliar, en el caso de Ferrero, la tensión permanente entre la fuerza y el consenso, las dos características básicas del símbolo más representativo de la política en la modernidad: el centauro maquiavélico. Weber remitía la fuerza hacia el terreno amorfo del poder, poco relevante, desde su punto de vista, para la sociología, y dejaba el consenso en el campo comprensivo de la dominación legítima; Ferrero subordinaba el estudio de la fuerza al del consenso, en el universo amplio del poder. Ambos privilegiaban el análisis de la legitimidad como el principal componente para comprender las relaciones políticas en la sociedad; sin embargo, Weber enfatizaba la inter-subjetividad como el elemento comprensivo fundamental, en contraposición con Ferrero, que resaltaba la estructuración de los referentes objetivos de sentido, como el eje del análisis político.

Aproximadamente treinta años después del trabajo de Ferrero y medio siglo del de Weber, Hannah Arendt intentaría radicalizar la tarea de ambos y excluir la fuerza y la violencia del ámbito del poder. Acusó a la ciencia política de estar en una suerte de estado de postración analítica, por no lograr diferenciar los conceptos de fuerza, violencia, poder, poderío y autoridad, e incluirlos todos indiscriminadamente como medios que simplemente emplea el ser humano para

dominar a su prójimo (Arendt 1970: 40-41). Limitó el concepto de fuerza a “la energía desatada por los movimientos físicos y sociales”, el de poderío a la “propiedad inherente a una persona” y el de autoridad al “reconocimiento indiscutido por parte de aquéllos a quienes se les exige obediencia”. Sin embargo, su principal esfuerzo analítico consistió en deslindar los conceptos de violencia, entendida como los instrumentos diseñados y empleados “a fin de multiplicar la fuerza natural hasta llegar a sustituirla en la etapa final de su desarrollo” y de poder, “la capacidad humana de actuar y de actuar en concierto” (Arendt 1970: 41-43). Culminó así el desplazamiento teórico del poder desde la fuerza hasta el consenso, tomando la precaución de advertir que en el “mundo real” estos conceptos no corresponden a compartimientos estancos, pues “no hay nada más normal que la combinación del poder y la violencia, y nada menos frecuente que su manifestación en forma pura, es decir extrema. De allí que se pueda concluir que la autoridad, el poder y la violencia sean lo mismo” (Arendt 1970: 44).

De esta manera, Hannah Arendt convirtió el poder en puro consenso, en una acción colectiva concertada que le otorga legitimidad al apoyo activo o a la obediencia voluntaria dentro de una comunidad o asociación<sup>3</sup>. Lo transformó en la expresión de una voluntad y un sentido comunes orientados a conseguir objetivos colectivos y a realizar intereses generales en una determinada sociedad. Realizó así el anhelo moderno de

3 Dentro de la teoría política contemporánea, la noción de consenso hace referencia simultáneamente a la construcción concertada de un sentido colectivo y a la obediencia voluntaria que se deriva de ella.

concebir las relaciones políticas dentro de la sociedad como la confluencia pacífica alrededor de una causa común, de la cual ha sido desterrada para siempre la violencia, y en la que la comunicación se desliza de unos a otros en forma desinteresada. En consecuencia, logró realizar una escisión aséptica entre la violencia y el poder, y la fuerza y el consenso<sup>4</sup>, como jamás se lo hubieran imaginado Weber y Ferrero, debido al contenido histórico de sus obras. En efecto, la historia de la formación de los Estados modernos, como lo ilustrarían años después autores totalmente alejados de la prédica de la violencia, como Norbert Elías (1994: 333-446), Charles Tilly (1992: 109-148) y Michael Mann (1997: 525-578), impediría separar en forma tan tajante la fuerza (y la violencia) del consenso, dentro del campo semántico del poder, sin caer en simples alegorías ideológicas tendientes a justificar la democracia liberal. A pesar de ello, como ya lo había hecho con anterioridad Ferrero frente a Weber, Arendt rescató la pertinencia del concepto de poder como categoría analítica.

## 2. Del consenso a la fuerza

En uno de sus comentarios sobre la naturaleza del derecho y del Estado,

Carlos Marx había esbozado una manera diferente de entender el poder que implicaba un retorno parcial a la teoría de Hobbes y a su noción de que el poder entendido como fuerza antecede al consenso y lo condiciona: “Si se ve en el poder el fundamento del Derecho como lo hacen Hobbes, etc, tendremos que el Derecho, la ley, etc., son solamente el signo, la manifestación de otras relaciones sociales sobre las que descansa el poder del Estado. La vida material de los individuos, que en modo alguno depende de su simple “voluntad”, su modo de producción y la forma de intercambio, que se condicionan mutuamente, constituyen la base real del Estado y se mantienen como tales en todas las fases en que siguen siendo necesarias la división del trabajo y la propiedad privada, con absoluta independencia de la voluntad de los individuos. Y estas relaciones reales, lejos de ser creadas por el poder del Estado, son, por el contrario, el poder creador de él.” (Marx 1975: 386). No obstante, como acertadamente lo percibió Hannah Arendt<sup>5</sup>, Marx no redujo la fuerza que constituye el poder a la violencia, sino que la situó en el ámbito de las relaciones de producción y la entendió como el dominio que una clase detenta sobre otra u otras, dentro de campos sociales definidos por el conflicto y la contradicción, mediante la orientación

4 Dentro de la misma línea de análisis de Hannah Arendt, pero resaltando las limitaciones del mismo, Habermas diferencia entre poder comunicativo (el cual correspondería al caracterizado por Arendt), poder administrativo (el ejercicio mismo del poder dentro del sistema o jerarquía de cargos establecidos por las leyes, que implicaría una lucha por las posiciones que facultan su uso) y el poder social (la fáctica capacidad de imponerse que tienen los intereses privilegiados). No obstante, no establece una clara relación entre poder social y poder político (poder comunicativo más poder administrativo) que le permita a la teoría política aclarar la tensión entre fuerza y consenso en la definición misma del poder (Habermas 1998: 214-218).

5 “Marx estaba consciente, por supuesto, del papel que había desempeñado la violencia en la historia, pero ese papel le parecía secundario; no era la violencia sino las contradicciones inherentes en la vieja sociedad la causa de su derrocamiento. La emergencia de una nueva sociedad estaba precedida, pero no causada, por la violencia; Marx la comparaba con los dolores del parto que preceden, pero no causan, el nacimiento orgánico. En los mismo términos, consideraba al estado como un instrumento de violencia en las manos de la clase dirigente; en cambio, el poder real de esa clase no consistía de ni se apoyaba en la violencia: estaba definido por el papel que desempeñaba la clase dirigente en la sociedad, o más exactamente, en el proceso productivo.” (Arendt 1970: 16).

del proceso productivo en función de sus intereses específicos y de la producción y reproducción del capital y del proceso de trabajo que éste conlleva.

A partir de las intuiciones políticas de Marx, quién nunca tomó el poder como objeto diferenciado de estudio o reflexión, éste hubiera podido ser interpretado como la movilización permanente de los medios sociales de producción material y simbólica de la vida social, para realizar los intereses de las clases dominantes y del capital en general. Es decir, como el ejercicio colectivo de una fuerza social por parte de una clase, para definir el sentido de una formación social dentro de un modo de producción determinado por ese poder y por las luchas que lo constituyen. A la luz de una interpretación de este género, el consenso sería el resultado de la visión distorsionada de la realidad social por parte de las clases subordinadas, ocasionada por la alienación y la ideología, y conduciría a un tipo de obediencia más cercano a la servidumbre voluntaria que al libre consentimiento. No obstante, en la ciencia política marxista, o en la crítica marxista de la política, donde fue tratado el tema del poder, el retorno a Hobbes fue leído literalmente, tal y como lo hizo Poulantzas. La noción hobbesiana del poder como capacidad individual, como facultad abstracta, fue transformada en capacidad colectiva de

una clase y las relaciones de fuerza en relaciones entre facultades abstractas<sup>6</sup>. Por ende, el concepto de fuerza, praxis o acción social, fue desnaturalizado y reconducido hacia el terreno de un consenso parcial en la sociedad, el que se da dentro de la clase dominante, la cual actúa colectivamente en virtud de sus capacidades como grupo social estable.

El reto analítico planteado por Marx, consistente en comprender y explicar el poder desde una perspectiva que tiene como eje fundamental la fuerza y no el consenso, fue retomado por Michel Foucault y Pierre Bourdieu, provenientes de corrientes gnoseológicas y políticas diferentes, que no se limitaban al marxismo. Aunque Foucault manifestó expresamente que el propósito de su trabajo no era el de analizar “los fenómenos del poder, ni el de elaborar los fundamentos de tal análisis”, sino la “historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se convierten en sujetos” (Foucault 1991: 51), probablemente para justificar la falta de tratamiento sistemático del tema, su obra gira fundamentalmente alrededor de las diversas manifestaciones del poder en las sociedades modernas y contemporáneas. A partir del modelo de la “batalla perpetua”, de una intrincada red de relaciones siempre tensas y siempre en

6 La definición del poder realizada por Poulantzas dice textualmente: “Se debe entender por poder, aplicado a las clases sociales, la capacidad de una o varias clases para realizar sus intereses específicos. El poder referido a las clases sociales es un concepto que designa el campo de su lucha, el de las relaciones de fuerzas y de las relaciones de una clase con otra: los intereses de clase designan el horizonte de la acción de cada clase con relación a las otras. La capacidad de una clase para realizar sus intereses está en oposición con la capacidad (y los intereses) de otras clases: *el campo de poder es pues estrictamente relacional*. El poder de una clase (de la clase dominante, por ejemplo) no significa una sustancia que tenga en sus manos: el poder no es una magnitud conmensurable que las diversas partes se repartan o intercambien según la vieja concepción del poder suma cero. El poder de una clase remite, ante todo, a su lugar objetivo en las relaciones económicas, políticas e ideológicas, lugar que abarca las prácticas de las clases en lucha, es decir, las relaciones no igualitarias de dominación/subordinación de las clases ancladas en la división social del trabajo y que consisten en relaciones de poder. El lugar de cada clase, y por tanto su poder, está delimitado, es decir, a la vez designado y limitado por el lugar de las otras clases. El poder no es, pues, una cualidad adherida a una clase «en sí», en el sentido de un conjunto de agentes, sino que depende y deriva de un sistema relacionista de lugares materiales ocupados por tales o cuales agentes.” (Poulantzas 1979: 177-178).

actividad, considera al poder simultáneamente como el ejercicio de fuerzas dentro de las relaciones sociales y como una situación estratégica compleja (Foucault 1986: 33-34). Por una parte, el ejercicio de fuerzas implica la modificación de la praxis (conjunto de acciones) de uno o varios actores sociales por parte de la praxis de otro u otros, mediante su dirección y gobierno, en función del sentido resultante de la dominación en un determinado campo de relaciones sociales (Foucault 1991: 83-86). Por otra parte, la situación estratégica compleja hace referencia a un entramado social compuesto por una multiplicidad de relaciones de fuerza y a un juego incesante de técnicas, estrategias y disciplinas, que desde orígenes sociales diferentes se confrontan entre sí o se encuentran y apoyan parcialmente unas con otras, dentro de un dominio específico, y van estructurando redes sociales jerárquicas y asimétricas que pueden cristalizar en diferentes instituciones, en el Estado, en formas discursivas o en universos de sentido (Foucault 1987: 113).

Foucault no define o caracteriza las fuerzas que en su ejercicio constituyen el poder, pero, en una respuesta implícita a Arendt, descarta que puedan ser limitadas al consenso o la violencia: “En sí mismo el ejercicio del poder no es violencia ni tampoco un consentimiento que, implícitamente, sea renovable. Es una estructura social de acciones posibles, incita, induce, seduce, vuelve más fácil o más difícil: en el límite constriñe o prohíbe absolutamente; sin embargo es siempre una manera de actuar sobre un sujeto o unos sujetos actuantes en virtud de su actuación o su capacidad de acción.

Un juego de acciones sobre otras acciones.” (Foucault 1991: 85). En tales términos, el poder no supone de antemano ni la obediencia voluntaria, ni la servidumbre obligatoria; pues sólo puede ser ejercido sobre sujetos libres que son a la vez constituidos y constituyentes de las relaciones sociales, ni totalmente determinantes, como en el consenso, ni totalmente determinados, como en la violencia (Foucault 1991: 87). Para Foucault, al igual que para Marx, pero no necesariamente para el marxismo, el poder no puede ser restringido ni al Estado, aunque pase por él, ni a la capacidad colectiva de una comunidad para actuar en concierto; ya que encierra en sí mismo una gran variedad de probabilidades políticas, dentro de la gama amplia que va de la dominación a las resistencias.

A pesar de ser muy sugestiva analíticamente, la concepción dual de Foucault sobre el poder, como ejercicio de fuerzas y como situación estratégica compleja, deja muchos cabos sueltos. Aparte de la indefinición de las fuerzas que constituyen el poder, ya mencionada, la utilización de tal concepto para caracterizar simultáneamente una situación y un tipo de praxis lleva a callejones analíticos sin salida. Si el poder sirve para denominar una situación estratégica compleja en la que se encuentran simultáneamente la dominación y la resistencia, no es posible hablar de su ejercicio, pues no se ejerce una situación, ni tampoco pensar en su superación, pues la resistencia es constitutiva del poder; lo cual lleva a un irremediable fatalismo político, como bien lo anotó Poulantzas, quien, sin embargo, al estar prisionero de sus propios presupuestos teóricos, confundió el poder y la dominación en la obra de

Foucault<sup>7</sup>. Si, por el contrario, el poder denomina el ejercicio de fuerzas dentro de las relaciones sociales por parte de múltiples actores, es necesario diferenciarlo con claridad de la simple dominación, que sería sólo una de sus posibles expresiones, labor que tampoco realiza Foucault, y que, por ende, le impide analizar las resistencias como manifestaciones de poder, con una estructura práctica que sin ser totalmente exterior a la dominación, no tiene su misma génesis, porque conlleva el ejercicio de fuerzas diferentes a las de quien domina. La ductilidad del análisis de Foucault sobre el poder atenta contra la claridad conceptual del mismo y además deja en la indefinición total las jerarquías entre las relaciones de poder que configuran a la sociedad, la cual había tratado de ser resuelta por Marx con la primacía de las relaciones de producción.

Como si se tratara de una respuesta a algunos de los vacíos de la propuesta teórica de Foucault, el análisis de Pierre Bourdieu parte por definir las fuerzas que constituyen el poder como capital en acción; es decir, energía social en movimiento, trabajo acumulado en forma de materia o en forma interiorizada dentro de diferentes campos sociales y orientado prácticamente a aprovechar las ventajas a las que permite tener acceso. En su calidad de capital, el poder es simultáneamente una relación social, que sólo genera efectos en el campo donde es producida o reproducida, y su producto, y el resultado de luchas por la apropiación

de trabajo vivo o cosificado; por ende, contiene la dinámica social que esas mismas luchas le imprimen, es el resultado complejo de las relaciones de fuerza que las constituyen (Bourdieu 1979: 127; 2000: 131). Además, la concepción amplia de capital que desarrolla Bourdieu, le permite clasificar las energías que conforman el poder en económicas: bienes materiales o inmateriales convertibles en dinero; culturales: información y conocimiento; propiamente sociales: redes de conexión y grupos de pertenencia; o simbólicas: la legitimidad adquirida por las otras formas de capital. Por tal razón, la noción de fuerza adquiere una nueva entidad, acorde con la visión materialista de Marx, pero con una complejidad explícita que evita cualquier tipo de reduccionismo. De la misma manera que en Foucault, en la obra de Bourdieu el poder se extiende al universo de sentido en su calidad de poder simbólico: fuerza que establece un “orden gnoseológico: el sentido inmediato del mundo (y en particular del mundo social)” y que, en conformidad con Durkheim, supone un “conformismo lógico”, una concepción homogénea en el seno de la sociedad que permite su integración (Bourdieu 2000: 91-92).

En virtud de la naturaleza relacional del capital, el poder se desdobra en dos dimensiones, prácticas y estructurales, como “fuerza inherente a las estructuras objetivas y subjetivas” y como “regularidad interna del mundo social” dentro de múltiples campos

7 Esta confusión constituye uno de los ejes de la crítica de Poulantzas: “Pero las luchas pueden subvertir el poder sin ser nunca, en efecto, realmente exteriores a él. Si en la concepción de Foucault no es posible tal subversión no se debe a que sostenga, después del marxismo y coincidiendo con él, que la naturaleza del poder es relacional y que las luchas-resistencias no están nunca en exterioridad absoluta con respecto al poder, sino a razones diferentes. Los poderes y las resistencias aparecen en Foucault como dos polos puramente equivalentes de la relación: las resistencias no tienen fundamento. Por ello el polo «poder» acaba por adquirir primacía.” (Poulantzas 1979: 181).

sociales (Bourdieu 2000: 131). En consecuencia, el campo específico del poder se convierte en un campo intersección: “El campo del poder (que no hay que confundir con el campo político) no es un campo como los demás: es el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o, con mayor precisión, entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente y cuyas luchas se intensifican todas las veces que se pone en tela de juicio el valor relativo de los diferentes tipos de capital (por ejemplo la «tasa de cambio» entre el capital cultural y el capital económico); es decir, en particular, cuando están amenazados los equilibrios establecidos en el seno del campo de las instancias específicamente encargadas de la reproducción del campo del poder (en el caso francés, el campo de las escuelas universitarias selectivas).” (Bourdieu 2002: 50-51).

La aproximación teórica de Bourdieu al estudio del poder transforma la noción de fuerza en su principal elemento comprensivo y explicativo y llega hasta subsumir el consenso en sus características simbólicas, cuando los actores tienen como referencia principal el orden gnoseológico dominante y el conformismo lógico que él supone. La transición del consenso a la fuerza como eje analítico del poder queda así consumada, mediante la superación de la sinonimia entre violencia y fuerza, y el enriquecimiento conceptual de esta última noción<sup>8</sup>. Sin embargo, en ese

trayecto, el poder termina siendo asimilado a la dominación y al sometimiento de los subordinados. No sólo se desdibuja completamente la obediencia voluntaria o apoyo activo de Hannah Arendt y con ella la probabilidad de de la dominación o el poder legítimos propuestos por Weber y Ferrero, sino también la probabilidades de resistencia y emancipación de quienes a pesar de no salir victoriosos en sus respectivos campos y de no apropiarse del trabajo vivo o cosificado de los otros actores, logran movilizar la energía social contenida en su propio trabajo y en sus propios recursos, para incidir en el orden dominante, o transformarlo. En la obra de Marx ese poder provenía del carácter específico y diferenciado del proletariado dentro de las relaciones de producción, de la fuerza que se desprendía de su participación activa en el proceso productivo como energía creadora de riqueza social. La segunda dicotomía del poder entre capacidad y praxis probablemente ayude a comprender la tendencia conceptual a encerrar el poder en la dominación.

### 3. Capacidades individuales y colectivas

En los albores de la modernidad política en occidente, Hobbes definió el poder que tiene el ser humano como las facultades del cuerpo o la inteligencia, poder original, o los medios e instrumentos para adquirir bienes futuros, poder instrumental (Hobbes, 1994: 90). En una época de desarrollo del capitalismo mercantil, tal caracterización puso el énfasis en la

<sup>8</sup> Incluso la fuerza contenida en el capital económico, cultural y social se transforma en capital simbólico cuando logra su reconocimiento como poder legítimo, cuando adquiere las características del poder simbólico.

propiedad por parte del individuo de su propio cuerpo y de los bienes materiales o simbólicos. Sin embargo, dicha propiedad no era entendida como una apropiación real, sino como la facultad abstracta de todos los seres humanos, destinada al dominio del mundo externo, en el que se incluía a los otros seres humanos. Por tal razón, la riqueza, la reputación, la amistad y hasta la buena suerte, eran consideradas como parte de esas facultades, de esas capacidades individuales de las que disponían a los seres humanos para la acción. La única connotación relacional y práctica en la concepción hobbesiana residía en la definición del valor de cambio del ser humano como el precio que sería dado por el uso de su poder (Hobbes 1994: 92). Esta capacidad individual, en su calidad de propiedad, podía ser susceptible de una cesión abandono, mediante la realización de un contrato social entre sus portadores, para transferirla y crear una capacidad colectiva absoluta, una facultad abstracta sobre todos los seres humanos y las cosas, que constituiría el fundamento ideológico del Leviatán y el Estado moderno (Hobbes, 1994: 172 y ss).

El poder adquirió así la naturaleza de una virtualidad contingente, en cabeza de cada uno de los individuos o en cabeza del Estado y sus instituciones, que, sin embargo, en la práctica sólo podía ser realizada, sin restricciones, por el Leviatán y por quienes efectivamente tuvieran acceso a los bienes o pudieran desarrollar sus facultades físicas e intelectuales. Este tipo de concepción se vuelve durante toda la

modernidad y hasta nuestros días un lugar recurrente dentro de las teorías del poder. Como capacidad colectiva podemos encontrarla en autores ideológicos tan diversos como Carl Schmitt<sup>9</sup>, Hannah Arendt y Michael Mann, e, incluso, sin que perciba la inconsistencia con la propuesta de Marx, en Poulantzas, que la extrapola al estudio de las clases sociales, a pesar de insistir en forma contradictoria en la naturaleza relacional de su perspectiva analítica. No obstante es Parsons quien le da una nueva identidad, al redefinirla dentro del ámbito teórico del estructural-funcionalismo: “El poder, entonces, es una capacidad generalizada para asegurar la realización de compromisos obligatorios por parte de las unidades de un sistema de organización colectiva, cuando los compromisos están legitimados por referencia a su relación con los objetivos colectivos, y donde, en caso de actitudes recalcitrantes, hay una presunción de imposición mediante la aplicación de sanciones situacionales negativas, sea cual fuere la agencia actual que aplique dicha imposición” (Parsons 1967: 308)<sup>10</sup>.

De esta manera, tal como lo ilustra en forma acertada Barnes, mediante la analogía con el dinero, Parsons configura el poder como un medio institucional que garantiza las transacciones políticas e incluso permite su acumulación en los «bancos de poder». Lo concibe como un medio material y simbólico que no puede ser reducido a una «suma cero» entre quienes obtienen su manejo, por no constituir una cantidad fija distribuida proporcionalmente

9 La teoría decisionista de Carl Schmitt se concreta en el poder del soberano, en la capacidad colectiva del mismo para mantener la unidad de un pueblo (Schmitt 2001: 23-42).

10 Adopto la traducción del texto de Parsons incluida en Barnes (1990: 34), por considerarla más ajustada a la versión inglesa. La edición en español en: (Parsons 1966).

en la sociedad, de tal forma que el aumento del poder en manos de un agente conlleve al detrimento en las manos de los otros agentes sociales (Barnes 1990: 34-40). Como ya había sucedido en la teoría de Hannah Arendt, el poder es definido en forma simple y parcial como un medio para la integración social, el cual supone la existencia de valores compartidos entre los asociados y de alguna forma de consenso que supedita la fuerza contenida en él a la obtención de sus objetivos sociales. Adicionalmente, como facultad abstracta inherente a la estructuras, no depende de los efectos que produzca dentro del sistema de relaciones sociales, sino de las funciones que permita implementar para mantener el equilibrio estructural de la sociedad. La identificación entre poder y capacidad, lo convierte en una especie de atributo metafísico y sistémico ajeno a las consecuencias materiales y sociales que origine.

Ni siquiera los esfuerzos desesperados de Barnes para salvar el concepto de poder como capacidad y obviar sus características abstractas e inmateriales logran ponerlo a salvo. Cuando nos dice que el poder social “es la capacidad añadida para la acción que acumulan los individuos a través del hecho de constituir una distribución de conocimiento y, por lo tanto, una sociedad”, ya empieza a moverse hacia el terreno de la praxis social (Barnes 1990: 85). En otras palabras está sosteniendo, como ya lo había hecho con extraordinaria lucidez Spinoza en la época de Hobbes, que la praxis colectiva no puede ser reducida a la sumatoria de las praxis individuales, sino que debe ser comprendida como praxis estructurada y estructurante, a la manera de Bourdieu, que determinada

otros tipos de praxis, en su calidad dual de fuerza, individual o colectiva, y de regulación del ejercicio de las fuerzas en la sociedad: “Consideremos ahora una verdadera sociedad de individuos, que tienen y constituyen una distribución de conocimiento y, sobre esa base, actúan e interactúan de un modo coherente. El poder total disponible se ve así considerablemente aumentado; la capacidad total para la acción es bastante más amplia que la de tantos individuos aislados; ahora, son posibles cosas que antes no lo eran; otras cosas pueden hacerse con mayor rapidez y menos esfuerzo. Una distribución de conocimiento compartido confiere una capacidad para llevar a cabo rutinas y ejecutar proyectos de forma concertada, lo que representa una capacidad añadida para la acción, que es el poder social.” (Barnes 1990: 85).

Sin abandonar la noción del poder como un medio de integración en la sociedad y dentro de una concepción sistémica de la misma, Niklas Luhmann da el salto definitivo de la capacidad hacia la praxis, como elemento caracterizador del poder; para tal efecto, diferencia dos ámbitos de estudio: “las condiciones genéticas y estructurales para la constitución del poder como potencial” y las “condiciones estructurales y situacionales para el ejercicio del poder.” (Luhmann, 1995: 37). El primero sería el relacionado con las capacidades, pero ahora vistas como un elemento constitutivo de la praxis (el potencial) y el segundo sería el relacionado directamente con el poder: su ejercicio y las condiciones que lo permiten. Unas páginas atrás había definido este concepto en términos concretos y prácticos, y no como facultades abstractas: “Tal vez la diferencia

más importante con respecto de las teorías de poder más antiguas, es que la teoría de los medios de comunicación conceptualiza el fenómeno del poder sobre la base de una diferencia entre el código y el proceso de comunicación, y por lo tanto, no está en posición de atribuir poder a una de las personas como propiedad o facultad. El poder es comunicación guiada por un código. La atribución del poder al poderoso está regulada en este código por los resultados de amplio alcance que conciernen al refuerzo de motivaciones que cumplir, responsabilidad, institucionalización, dando una dirección específica a los deseos de cambio, etc.” (Luhmann, 1995: 22-23).

Dentro del juego complejo de la doble contingencia parsoniana, donde hay un condicionamiento mutuo entre la praxis de los diversos agentes que intervienen en una relación social, Luhmann opta por conceptualizar el poder como la sugerencia sistémica de selecciones funcionalmente posibles dentro de una sociedad, guiada por una opción binaria generalizada, la cual crea una disyuntiva entre dichas selecciones y la alternativa de evitación compuesta por una sanción negativa. Transforma el poder en una praxis que orienta el sentido de la acción social hacia los objetivos sistémicos, por medio de la comunicación, vínculo social fundamental, y simultáneamente facilita la identificación de las disonancias dentro del sistema, en su carácter de resistencias, las cuales exigen el desarrollo de una función para reducir la complejidad del entorno caótico (asistémico), asimilar el conflicto y permitir la evolución de la sociedad. La comunicación, como relación social, implica praxis recíprocamente referidas, que en

términos del poder van encarrilando las selecciones por las vías sistémicas; por consiguiente, con respecto a Parsons y Barnes, el poder conserva su característica de medio socialmente generalizado, de hecho es un medio de comunicación en la terminología de Luhmann, pero pierde su carácter facultativo, para adquirir una naturaleza fundamentalmente práctica. A pesar de hacer el tránsito del poder como capacidad al poder como praxis, Luhmann conserva la idea hobbesiana de concebirlo en sus manifestaciones colectivas como una función de integración social que adquiere la forma de una dominación con una legitimidad presupuesta, en el caso de Hobbes bajo la figura del contrato y en el de Luhmann bajo la del sistema social.

#### 4. La praxis

En la segunda mitad del Siglo XVII, la noción de potencia en Baruch Spinoza estaba en las antípodas de la noción de poder de Hobbes. Paradójicamente, con relación al significado contemporáneo de los términos, mientras para Hobbes el poder era una capacidad, una facultad abstracta, como hemos visto con anterioridad, para Spinoza la potencia era un concepto práctico; sintetizado con precisión al referirse a Dios y a la naturaleza contenida en él: “El vulgo entiende por potencia de Dios una voluntad libre y un derecho sobre todas las cosas que existen, y que son, por ello, comúnmente consideradas contingentes. Dicen, en efecto, que Dios tiene la potestad de destruirlo todo y reducirlo a la nada. Y comparan, además, muy frecuentemente la potencia de Dios con la de los reyes. Pero esto lo hemos refutado [...] hemos mostrado que la

potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe” (Spinoza 1987: 103-104). Tanto en el caso de Dios como en el de los seres humanos vistos como sujetos colectivos, la multitud, la potencia se diferencia del poder, de la misma forma que la fuerza activa productora de las cosas de la capacidad para producirlas (Negri 1993: 318). La potencia es la capacidad hecha realidad, la capacidad en acto y no la facultad abstracta de actuar. Además, constituye al mismo tiempo el fundamento del derecho natural y del derecho positivo, como divina y humana, y la condición necesaria para libertad (Spinoza 1987: 84 y ss.) Esta manera de comprender la potencia no sólo rompió la relación necesaria que Hobbes había intentado establecer entre poder y dominación, sino que desvirtuó la idea del poder-capacidad como una facultad abstracta sin concreción, ni materialidad. El poder, visto como potencia, sólo podía ser entendido como una fuerza actuante que producía resultados y que no podía ser limitada al gobernante, sino que por el contrario se extendía a todos los seres humanos como forma de realización individual y colectiva.

Más allá de las consecuencias inmediatamente políticas del pensamiento de Spinoza, que lo convirtieron contemporáneamente en el referente teórico por excelencia de la democracia radical y del colectivismo, debido a relecturas como las de Deleuze y Negri, su concepción de la potencia colocó al poder en un nuevo horizonte analítico: como praxis que produce resultados en los otros y en nosotros mismos. Esa es la línea teórica de

Foucault, cuando siguiendo a Nietzsche, afirma que el poder no es algo que se pueda adquirir, arrancar, compartir, conservar o dejar escapar, sino una fuerza en ejercicio, immanente a las relaciones sociales, que transforma la praxis y el sentido de la misma de los otros sujetos y al sujeto mismo (Foucault 1987: 114-115). También, como se puede inferir de lo ya visto, en este mismo horizonte analítico pueden ser ubicados Marx y Bourdieu, quienes igualmente comprenden el poder como fuerzas activas en la producción material y simbólica de la sociedad.

Sin embargo, la visión práctica del poder tiene expresiones que pierden cualquier vínculo con Spinoza, como en el caso del empirismo, cuyo principal representante es Robert Dahl. Su definición del poder, que en su formulación clásica puede ser sintetizada de la siguiente manera: «A tiene poder sobre B en la medida en que puede conseguir que B haga algo que de otra manera no haría; siempre y cuando se trate de una tentativa coronada por el éxito» (Dahl 1957: 201-205; 1961), reduce la praxis social a las simples conductas individuales y la despoja de sus componentes relacionales y de estructuración. Con la pretensión de hacerla observable y verificable, la convierte en simple acción e interacción, generada en la movilización de los recursos a disposición de actores que viven en un sistema limitado a ser el “contexto” o el “escenario” de sus prácticas sociales. Su concepción del poder es totalmente ajena a la doble dimensión de la praxis, como fuerza y regulación estructural de la misma, que sintetizó con precisión Bourdieu y que encerraba un desarrollo contemporáneo de la noción spinoziana de la

potencia humana como particularidad y universalidad. Adicionalmente, como también sucedía en la teoría de Luhmann, ignora la dimensión del poder como praxis positiva o negativa, acción o inacción, que inhibe las acciones individuales de los otros en su origen, mediante la alteración del sentido de su praxis o de la producción de la misma, tal como lo ponen en evidencia los críticos de su teoría (Lukes 1985: 4-27; Múnera 1998: 97-119). No obstante, el pluralismo político de Dahl abre la posibilidad de pensar el ejercicio del poder como una praxis social que puede estructurarse en situaciones políticas asimétricas diferentes y ser ejercida desde la dominación, la resistencia, la emancipación o la negociación. La ruptura definitiva de la identidad simple entre dominación y poder permite entenderlo como un ejercicio de fuerzas sociales, de energías materiales o simbólicas, que transforma el sentido de la praxis de otros actores en campos decisionales, relacionales o de producción de sentido, mediante el empleo de estrategias de presión, represión (incluida la violencia) y legitimación a favor o en contra de la dominación o de la búsqueda del consenso. Asimismo, facilita su estudio en relación tanto con la obediencia voluntaria como con la subordinación impuesta, y la superación, por esta vía, de la dicotomía entre fuerza y consenso<sup>11</sup>. De Spinoza a Dahl, la visión práctica del poder reafirma su especificidad

como categoría analítica que le había negado Weber y su centralidad en la teoría política contemporánea.

## 5. Corolario

La asunción de la dicotomía entre la fuerza y el consenso como una tensión constitutiva de la política y no como un par de alternativas excluyentes, permite comprender la naturaleza dinámica del poder en las sociedades modernas y contemporáneas. La fuerza pura sin el consenso, tiende a desgastarse en una guerra ininterrumpida, que en el devenir destructivo de la violencia hace imposible la existencia social. El consenso puro sin la fuerza se pierde en la utopía racional del hombre sin deseo; la unidad y homogeneidad de sentido que presupone llama necesariamente a una nueva batalla por la diferencia, en la cual la fuerza recobra su protagonismo. Por consiguiente, la política no puede prescindir del ir y venir entre la fuerza y el consenso, pues en él van tomando forma las diferentes manifestaciones del poder. Es precisamente en la definición social del tipo de consenso constitutivo del poder y de la fuerza que debe respaldarlo donde se juegan las diferentes concepciones de la política, o, desde otra perspectiva, en la definición del tipo de fuerzas alrededor de las cuales se deben conformar los consensos sociales. Siempre y cuando entendamos por consenso, la confluencia de fuerzas para alcanzar objetivos comunes, y por fuerza, la

<sup>11</sup> Este punto fue precisado en un texto anterior: "La diferencia entre el poder y a dominación no reside en la existencia o no de la obediencia, sino en el carácter permanente de ésta para que la dominación pueda ser tal; el «estado de cosas» del que habla Weber en su definición. Si el poder de quienes resisten se vuelve habitual y contrarresta el poder de quienes domina, la obediencia permanente se desmorona y la dominación entra en crisis. Un proceso de emancipación con respecto a ella empezaría a andar. Si, por el contrario, esa resistencia sólo alcanza objetivos puntuales o ninguno de los actores conquista el dominio en una relación dada, estaríamos frente a un proceso de negociación, que en este último caso y dependiendo de sus resultados puede dar origen a otro proceso de dominación o de emancipación. La dominación, la resistencia o la emancipación son procesos, y en cuanto tales, mecanismos que funcionan por relaciones sociales cuyo motor es el poder. Son los mecanismos del poder." (Múnera 1998: 114).

movilización de las energías sociales contenidas en las regulaciones estructurales y en los recursos para la praxis de los actores sociales, dentro de ámbitos decisionales, relacionales y de producción de sentido, en los cuales se disputa la orientación de las relaciones sociales.

La dicotomía entre capacidad y praxis social, en la configuración del poder, debe definirse, por el contrario, a favor de esta última dimensión. Es evidente que toda praxis presupone la existencia de una capacidad para su realización; es decir, que no puede darse la acción sin que exista la facultad para actuar. La praxis misma implica la materialización de una facultad para la acción. Sin embargo, la capacidad como facultad abstracta, individual o colectiva, independiente de la acción, no tiene ninguna relevancia social, ni práctica ni analítica.

Mucho menos si se hace referencia al poder, el cual conlleva la modificación real de una praxis o de su sentido. Concebirlo como mera virtualidad, como substancia predispuesta a la materialización, es como concebir la vida como el espíritu vital destinado a habitar el cuerpo biológico. Pero la praxis que constituye el poder no puede ser reducida a mera acción o interacción, pues conforma un conjunto de prácticas estructuradas y estructurantes, orientadas por un universo de sentido. Al ser estructuradas encierran facultades concretas en acto y al ser estructurantes, acciones que facultan y posibilitan otras acciones. El poder sólo puede ser entendido como capacidad materializada en la praxis, de tal forma que la segunda dicotomía se supere sin suprimir los términos que la conforman.

Bogotá, abril de 2006.

## Bibliografía

Arendt, Hannah. 1970. *Sobre la violencia*. México: Joaquín Mortiz

De La Boétie, Etienne. 1980. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona, Tusquets

Barnes, Barry. 1990. *La naturaleza del poder*. Barcelona: Pomares-Corredor

Bourdieu, Pierre. 1997. *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit

Bourdieu, Pierre. 2000. *Poder, Derecho y Clases Sociales*. Bilbao: Desclée de Brouwer

Bourdieu, Pierre. 2002. *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama

Dahl, Robert. 1957. «The concept of Power». En: *Behavioral Science* No. 2. 201-205

Dahl, Robert. 1961. *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven and London: Yale University Press

Elías, Norbert. 1994. *El proceso de la civilización*. México: F.C.E.

Ferrero, Guglielmo. 1998. *Poder. Los Genios invisibles de la Ciudad*. Madrid: Tecnos

Foucault, Michel. 1986. *Vigilar y Castigar*. Madrid: Siglo XXI

Foucault, Michel. 1987. *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI

Foucault, Michel. 1991. *Sujeto y Poder*. Bogotá: Carpe Diem

García, Eloy. 1998. «Ferrero y la crisis de la legitimidad democrática: la democracia ante su momento maquiavélico», En Ferrero, Guglielmo. *Poder. Los Genios invisibles de la Ciudad*. Madrid: Tecnos. 9-49.

Habermas, Jürgen. 1998. *Facticidad y Validez*. Madrid, Trotta

Hobbes, Thomas. 1994. *Leviatán* (Tomo I). México: Gernika

Luhmann, Niklas. 1995. *Poder*. México: Anthropos-Universidad Iberoamericana

Lukes, Steven. 1985. *El poder un enfoque radical*. México: Siglo XXI

Mann, Michael. 1997. *Las fuentes del poder social, II*. Madrid: Alianza

Marx, Karl. 1975. *La ideología alemana*. Bogotá: Arca de Noé

Múnera Ruiz, Leopoldo. 1998. *Rupturas y Continuidades*. Bogotá: Iepri-Cerec-Facultad de Derecho Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia

Negri, Antonio. 1993. *La anomalía salvaje*. México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana

Parsons, Talcott. 1966. *Estructura y proceso en las sociedades modernas*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Parsons, Talcott. 1967. *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press

Poulantzas, Nicos. 1979. *Estado, poder y socialismo*. Madrid: Siglo XXI

Schmitt, Carl. 2001. "Teología Política I", En: Orestes, Aguilar, Héctor. *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*. México: Fondo de Cultura Económica

Spinoza, Baruch. 1986. *Tratado político*, Madrid: Alianza

Spinoza, Baruch. 1987. *Ética*. Madrid: Alianza

Tilly, Charles. 1992. *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*.

Weber, Max. 2002. *Economía y Sociedad*. México: F.C.E.